

Rationale Begründungsversuche von modernem Privateigentum und bürgerlicher Staatsgewalt

Der Preis der Freiheit.

Thomas Hobbes' politische Philosophie zwischen Machttheorie des Rechts und Rechtstheorie der Macht 12
1. Naturzustand und ‚Naturrecht‘ 13 – 2. Gesetz der Natur und Gesellschaftsvertrag 32 – 3. Absolute Souveränität 50 – 4. Resümee 68

Vom Eigentümer zum Eigentum.

Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und Staat im Denken John Lockes 71
1. Lockes naturrechtlich begründete Eigentums- und Vertragstheorie 71 – 2. Kritiken an der Arbeitstheorie des Eigentums 99 – 3. Exkurs: Lockes Aneignungsschranken als Werkzeug moderner liberalistischer Privateigentumslegitimation 110

„der Mensch ist ein Tier, das ... einen Herrn nötig hat“.

Zum Spannungsverhältnis von praktischer Vernunft, Eigentum und Staatsgewalt in Immanuel Kants Rechtsphilosophie 118
1. Recht aus reiner praktischer Vernunft 118 – 2. Vernunft und Privateigentum 130 – 3. Recht und Staatsgewalt 141 – 4. Resümee 154

Postliberale Rechtsphilosophie und politische Philosophie

Die ‚Herrschaft der Norm‘ zwischen Geltung und Gewalt.

Eigentum, Recht und Staat in der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens 157
1. Reine Rechtslehre als normativistischer Rechtspositivismus 157 – 2. Eigentum und Person 184 – 3. Der Staat als Rechtsstaat 192 – 4. Resümee 211

„Es ist nicht gut, daß der Mensch ohne Feind sei“.

Das Politische und die „Vernichtung des Einzelnen“ im Denken Carl Schmitts 216
1. Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen 217 – 2. Der Begriff des Politischen 232 – 3. Substanzieller Dezisionismus – Verfassung, Verfassungssubstanz und Volkssouveränität 275 – 4. Resümee 314

Kritische Perspektiven auf moderne Herrschaft

Entfremdete und abstrakte Arbeit.

Marx' *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* im Vergleich
zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie

325

1. *Entfremdete Arbeit in den ‚Manuskripten‘* 326 – 2. *Abstrakte Arbeit im ‚Kapital‘* 360
– 3. *Entfremdete und abstrakte Arbeit* 374

Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas

380

1. *Synthesis durch Arbeit* 381 – 2. *Substituierung anonymer durch personale Herrschaft*
383 – 3. *Normfreie Steuerung mittels Geldmedium* 390 – 4. *„Arbeit“ als Modell für*
Praxis? 392 – 5. *Naturalistischer Reichtums- und empiristischer Arbeitsbegriff* 394 – 6.
Resümee 398

Triebökonomie der Zerstörung.

Kritische Theorie über die emotionale Matrix der Judenvernichtung

403

1. *Charaktermaske und Charakter – Der sozialpsychologische Hintergrund* 405 – 2.
Der autoritäre Charakter – Das sozialdiagnostische Grundmodell 412 – 3. *Resümee –*
Sozialpsychologie des Katastrophenzeitalters 422

Angst vor der Freiheit.

Ist Sartres Existentialismus eine geeignete Grundlage für
die Antisemitismustheorie?

425

1. *Die Person des Antisemiten – zwei Zugänge* 426 – 2. *Wir haben (k)eine Wahl* 433

„das Böse, das von Niemanden begangen wurde“.

Hannah Arendts Konzept der „Herrschaft des Niemand“

446

1. *Der Begriff der Moderne* 447 – 2. *Die totalitären Niemande* 461 – 3. *Resümee* 485

Literaturverzeichnis

488

Drucknachweise

524

Vorwort

Gegenstand der in diesem Band versammelten Studien ist die Spezifik kapitalistischer Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse, die in ideologiekritischer Auseinandersetzung mit Texten des neuzeitlichen Kontraktualismus, der antiliberalen politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts und der Kritischen Theorie untersucht wird. Es wird dabei erkennbar, wie zentral der Topos *apersonaler Herrschaft* in diesen Ansätzen ist: So werden wahlweise die *Herrschaft des Gesetzes, der Norm, der Sache* oder *des Niemand* als modernetypisch deklariert.

Zunächst stehen mit Thomas Hobbes, John Locke und Immanuel Kant Theoretiker im Vordergrund, die Privateigentum und Staat als rationale Ordnungen legitimieren, in denen *das Gesetz* herrschen soll, das als die zwangsbewehrte Kooperationsvernunft antagonistischer Willen vorgestellt wird. Angetreten, um den Schutz von Leben, Freiheit und Eigentum eines jeden zur Grundlage der Herrschaft zu machen, weisen diese Theoretiker in verschiedener Weise selbst darauf hin, dass sich die Imperative des Gesetzes notwendig gegenüber ihrem legitimationstheoretischen Ausgangspunkt (Lebensinteressen der Individuen, reine praktische Vernunft) verselbständigen. Damit transportieren diese Legitimationstheorien, ideologisch chiffriert und noch ohne politökonomische Fundierung, Erkenntnisse über kapitalismusspezifische Vergesellschaftung und die Tatsache, dass *das Gesetz* hier die juridische Vermittlungsform der Herrschaft verselbständigter ökonomischer Verhältnisse ist.

Das Scheitern natur- und vernunftrechtlicher Versuche der Legitimation von Herrschaft ist der erklärte Ausgangspunkt der ‚postliberalen‘ Konzepte von Hans Kelsen und Carl Schmitt, den großen Antipoden der politischen und Rechtsphilosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dünnt Kelsen die Idee der Herrschaft des Gesetzes rechtspositivistisch aus zu einem Konzept der Herrschaft der mit jedem Inhalt kompatiblen *Grundnorm*, so plädiert Schmitt offensiv für personale Herrschaft¹ und betrachtet bereits die Idee einer Herrschaft des Gesetzes als bloße Lüge, die bestimmten Personengruppen, letztlich den Juden, als Verschleierung ihrer Aspirationen diene: „Wer Menschheit sagt“, so Schmitt, „will betrügen“. Auch Schmitt versucht allerdings, Restbestände einer naturrechtlichen Fundierung von Gewalt zu retten, womit er aber, in anderer Weise als Kelsen, den spezifischen Charakter moderner Herrschaft verfehlt und zudem die faschistische Opferung des Einzelnen für das Volk affirmiert.

Schließlich werden in Auseinandersetzung mit Karl Marx, der Frankfurter Schule, Jean-Paul Sartre und Hannah Arendt Umriss einer kritischen Analyse sachlich-anonymer Herrschaft entwickelt, die zugleich die modernen Potentiale für Fluchtbewegungen in autoritäre und personale Herrschaftsstrukturen offenlegt. Im Zentrum werden dabei die Marxsche Entfremdungsdiagnose und ihre ökonomiekritische Fundierung im Begriff der abstrakten Arbeit sowie die Theorie des autoritären Charakters von Erich Fromm und Theodor W. Adorno stehen.

¹ Zum Begriff vgl. Gerstenberger 1990, S. 500ff.

Systematisch lassen sich im Anschluss an diese Ansätze zwei wesentliche begriffliche Unterscheidungsebenen einführen:

- 1) Zunächst werden
 - i. individuelle sowie kollektive Handlungsfähigkeit (*Macht* als ‚power to‘ und ‚power with‘) grundlegend von
 - ii. institutionalisierten Formen der asymmetrischen Verteilung von Handlungsfähigkeit (*Herrschaft* als Form von ‚power over‘) unterschieden.²

Durch die herrschaftliche „Monopolisierung von Aneignungs-, Verfügungs-, Entscheidungs- und Deutungskompetenzen“³ kann im Falle *personaler Herrschaft* der Wille von A den von B fremdbestimmen – und zwar zum Schaden⁴ von B. Die Knechtung des Willens von B kann dabei verschiedene Grade von Unmittelbarkeit erreichen: Vom direkten, willkürlichen Gewaltverhältnis, das B nur die Wahl ‚Arbeit oder Tod‘, ‚Geld oder Leben‘, lässt, bis hin zu hochgradig regulierten Formen persönlicher Abhängigkeit von B, die nach wie vor z.B. die Arbeitsleistung von B alternativlos an die Verfügungsgewalt von A bindet, diese Verfügungsgewalt aber in bestimmte Normen einbettet und möglicherweise sogar von Institutionen überprüfbar werden lässt. Hier wird auch der Wille von A normativ reguliert, wobei die bei Nichteinhaltung zu erwartenden negativen Sanktionen durch Dritte von A wenigstens prinzipiell umgangen werden können.

2) *Anonyme Herrschaft* hingegen wird sich als eine bestimmte Form von Fremdbestimmung erweisen: Hier werden *alle* Akteure einem, zwar von ihnen selbst hervorgebrachten, aber ihrer Kontrolle entglittenen, sozialen Zusammenhang unterworfen, der ihnen – wenn auch durchaus in sehr unterschiedlicher Weise – schadet, ihre Autonomie negiert und real mögliche Formen individueller und kollektiver Handlungsfähigkeit beschneidet: Der Verwertungsprozess des Werts bringt einen Typus von Herrschaft hervor, deren Kennzeichen nicht vornehmlich in der Unterordnung des Willens einer Person unter den einer anderen besteht. Dieser Herrschaftstyp ist nicht einer des ‚gezwungen Werdens‘, sondern des ‚gezwungen Seins‘.⁵ Der Kapitalismus, so die Erkenntnis vor allem von Marx, ist eine Gesell-

² Vgl. Wartenberg 1988, Krauss 2004, Teil I, Lindner 2006, Schuck 2012, Sayer 2014, 326-340, Wallat 2015. Die von mir nur grob umrissene Unterscheidung von Macht und Herrschaft erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit und wird insbesondere bei Wartenberg und Schuck differenzierter betrachtet.

³ Krauss 2004, Teil 1.

⁴ Der Begriff ‚Schaden‘ wird hier noch bewusst offen gelassen und nicht voreilig mit einer bestimmten normativen Fundierung kurzgeschlossen. Es wird also nicht vorab ein perfektionistischer (Entfaltung humaner Potentiale), utilitaristischer (Gesamtnutzen aller Betroffenen), neokontraktualistischer (Eigeninteresse) oder deontologischer Maßstab (moralische Autonomie und selbstzweckhafte Menschheit) definiert, der einen Schaden als Schaden ausweisen würde. Die Auseinandersetzung mit diesen normativen Fundierungen wird im Zuge der einzelnen Beiträge stattfinden.

⁵ Die Unterscheidung von ‚gezwungen sein‘ und ‚gezwungen werden‘ macht Klaus Peters (2007), um den aus sachlichen Handlungsbedingungen resultierenden strukturellen Zwang von der Nötigung durch den Willen eines anderen abzuheben. Vgl. auch Anthony Giddens’ Unterscheidung von strukturellem Zwang und negativen Sanktionen in Giddens 1992, 228-230.

schaftsformation, die eine Unterordnung der Willen und Zwecke aller Akteure unter einen Imperativ der Akkumulation der verdinglichten Form des gesellschaftlichen Verhältnisses von Privateigentümern bedingt, der ‚Produktion um der Produktion willen‘ erfordert; er lässt, so Marx, „den Kapitalisten von einer andren Seite ganz ebenso sehr unter der Knechtschaft des Capitalverhältnisses erscheinen [...] als den Arbeiter.“⁶ Die Strafe bei Nichtbeachtung der Verwertungsimperative ist dabei zunächst einmal keine negative Sanktion seitens Dritter. Die sanktionierenden Wirkungen *des Marktes* sind daher auch prinzipiell nicht zu umgehen, ja, sie sind *total*.⁷ Dass in diesem Zusammenhang dennoch von Herrschaft die Rede ist und nicht einfach von ‚Bedingungen‘ oder ‚Umständen‘ menschlichen Handelns, soll verdeutlichen, dass es sich hier keineswegs um Naturzusammenhänge handelt, sondern um historisch-spezifische, sachlich vermittelte Formen der gesellschaftlichen Hervorbringung entfremdeter und Beschränkung von emanzipatorischer Handlungsfähigkeit, die prinzipiell abschaffbar wären. Zudem kann im Kapitalismus metaphorisch von der Herrschaft eines Quasi-Zwecks der Verwertung über die endlichen Zwecksetzungen der Menschen gesprochen werden. Damit ist bereits eine begriffliche Entscheidung über die Verwendungsweise des Terminus der *anonymen* Herrschaft getroffen worden.

In der politischen Philosophie von Hobbes bis Arendt werden allerdings noch weitere Sachverhalte als ‚anonyme‘ oder ‚unpersönliche‘ Formen von Herrschaft bezeichnet (i-iv), die zusammen mit den soeben erwähnten (v-vii) folgende Liste ergeben:

- i. Von der Herrschaft der öffentlichen Meinung, von Konventionen, Sitten, Normen, Habitus, die nicht personal zurechenbar sind, bis hin zu institutionell betriebener Regulation, Standardisierung und Kontrolle von Lebensformen.⁸
- ii. Institutionalisierung und Normierung personalen Herrschaftsbesitzes und persönlicher Abhängigkeitsverhältnisse bis hin zu verallgemeinerter personaler Herrschaft.⁹

⁶ Marx 1988, 65. Das bedeutet nicht, dass damit alles über ökonomische Herrschaft im Kapitalismus ausgesagt wäre. Zu unterscheiden sind hier mindestens a) die Herrschaft der anonymen Struktur; b) die heteronome Dominanz innerhalb der Struktur, d.h. sachlich-tauschvermittelte Ungleichheitsverhältnisse zwischen den Klassenindividuen und Charaktermasken, die allesamt dieser Struktur als ‚Mittel‘ dienen; c) die darin dennoch implizierte direkte Unterordnung des Willens des Arbeiters unter den des Kapitalisten (Despotie des Fabrikregimes) sowie nicht-verrechtlichte (außervertragliche) Kämpfe und Bedingungen.

⁷ Vgl. Ottomeyer 1976, 30, Rosa 2012, 284. In der vorliegenden Studie wird die Differenz zwischen negativen Sanktionen und anonymer Herrschaft vor allem in den Beiträgen zu Marx und zu Habermas thematisiert.

⁸ In dieser Studie vor allem anzutreffen bei: Locke, Heidegger, Arendt. Weitere zentrale Theoretiker dieses Paradigmas anonymer Herrschaft sind Foucault und Bourdieu. Kritisch zu diesen vgl. Lindner 2006, Sayer 2014 sowie Ellmers 2012.

⁹ Vgl. dazu Fatheuer 1988, Reichardt 2003, Reichardt 2012, Hoffmann 1996, 16-40, Teschke 2007, 57-67. Der Begriff der verallgemeinerten personalen Herrschaft stammt von Gerstenberger 1990, 510-522.

- iii. Durch eine Grundnorm befugte Verfassungsgebung und Herrschaftsausübung.¹⁰
- iv. Personale, sublegale bürokratische Herrschaft durch entpersonalisierte Akteure.¹¹
- v. Trennung vom Amt und Person (Enteignung der Regierenden vom Eigentum an den Herrschaftsmitteln). Herrschaft des Gesetzes und legal-bürokratische Herrschaft.¹²
- vi. Durch strukturelle Zwänge tauschvermittelte unentgeltliche Aneignung von und Kommando über Mehrarbeit (Ausbeutung als Produktionsverhältnis).¹³
- vii. Herrschaft des Kapitals, der strukturellen Zwänge verselbständigter materieller Reproduktion privat-isolierter und klassengespaltenen Produktionseinheiten über die Willen aller Akteure.¹⁴

Diese Bedeutungsschichten von *anonymer Herrschaft* werden in den folgenden Beiträgen anhand der jeweiligen Autoren kritisch diskutiert. Bereits diese Auflistung zeigt, dass hier viele Analyseebenen und unterschiedliche Sachverhalte angesprochen (und von den Autoren bisweilen auch schlicht durcheinandergeworfen¹⁵) werden: a) normenregulierte, formal-juridische und ökonomisch-strukturelle Vergesellschaftung, b) vorkapitalistische und kapitalistische Herrschaftsformen, c) vorkapitalistische und vom Kapitalismus selbst generierte Formen personaler Herrschaft, d) ideologische Legitimationstopoi und real verselbständigte Prozesse, e) Ideen rationaler Planung und repressive Formen derselben. Um einen trennscharfen Begriff anonymer Herrschaft zu entwickeln, der vonnöten ist, um die Spezifik kapitalistischer Herrschafts- und Aneignungsverhältnisse, aber auch ihre genuinen Potentiale eines Rückfalls in personale Herrschaft zu begreifen, müssen die Punkte i-iv deutlich von den Punkten v-vii unterschieden werden. Im Zuge der Darstellung werde ich daher auch dafür plädieren, nur für die letzteren Sachverhalte den Begriff der anonymen Herrschaft zu verwenden, um eine Konfundierung von vormodernen und kapitalistischen Herrschaftsformen ebenso zu vermeiden, wie die von normenregulierter Herrschaft und strukturellen Marktzwängen, die normenregulierte Interaktionen zwar beinhalten, aber nicht darauf zurückführbar sind.¹⁶

¹⁰ In dieser Studie anzutreffen bei Kelsen.

¹¹ In dieser Studie anzutreffen bei Arendt.

¹² In dieser Studie vor allem anzutreffen bei Locke und Kant. Vgl. dazu insgesamt Weber 2005, 160-166, Gerstenberger, 522-529, Hoffmann 1996, 16-40.

¹³ In dieser Studie anzutreffen bei Marx. Vgl. dazu insgesamt: Teschke 2007, 57-67, Wood 2010, 38-40, 49-53, Heinrich 2012.

¹⁴ In dieser Studie anzutreffen bei Marx. Vgl. dazu insgesamt: Ottomeyer 1976, Heinrich 2012.

¹⁵ Das wird in dieser Studie an den Positionen von Habermas und Arendt gezeigt. Eine ähnliche Konfundierung von modern-anonymer Herrschaft und normenregulierter Vergesellschaftung findet sich bei Kurz 1993.

¹⁶ Zum letzten Punkt vgl. die instruktiven Studien von Ottomeyer 1976a, 23f., 70-75, 84, Ottomeyer 1976b.

Danksagung: Bei diesem Buch handelt es sich um die überarbeitete Version meiner Habilitationsschrift, die ich 2014 am Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg eingereicht habe. Ich möchte den Mitgliedern der Habilitationskommission und vor allem den Gutachtern Matthias Bohlender, Gunzelin Schmid Noerr und Samuel Salzborn danken. Für Korrekturen oder für inhaltliche Anmerkungen zu einzelnen Kapiteln gilt mein Dank Jaro Ehlers, Hannes Kühnemund, Urs Lindner, Hans-Ernst Schiller, Sonja Schnitzler und Michael Quante. Ganz besonders möchte ich mich bei Sven Ellmers, Caroline Kather, Ulrich Ruschig, Hendrik Wallat und den Mitgliedern der Fachschaft Philosophie der Universität Oldenburg bedanken. Sie haben in zum Teil ganz unterschiedlicher Weise dazu beigetragen, dass diese Arbeit überhaupt möglich wurde.

Der Preis der Freiheit

Thomas Hobbes' politische Philosophie zwischen Machttheorie des Rechts und Rechtstheorie der Macht

Thomas Hobbes (1588-1679) ist ein Autor, der einen elementaren Beitrag zur Selbstverständigung der bürgerlichen Gesellschaft¹ geleistet hat. Zugleich spricht er mit der Absicht der Legitimation dieser Gesellschaft ihre problematischen Züge offen aus. Die Ambivalenzen seines Denkens führten zu unüberschaubaren Kontroversen und sind nicht nur der Tatsache geschuldet, dass ein Autor, der eine wissenschaftliche Revolution vollzieht, sich nicht immer gänzlich von den Einflüssen der Tradition freimachen kann, gegen die er opponiert, sondern liegen nicht selten in der Sache selbst begründet. Vor allem das Spannungsverhältnis zwischen rationalistisch-vertragstheoretischer und dezisionistisch-voluntaristischer Begründung² der modernen Staatsgewalt ist notwendiger Ausdruck des widersprüchlichen Charakters eines staatlich regulierten Kapitalismus, den Hobbes wie kaum ein zweiter bürgerlicher Denker³ artikuliert.⁴ Dieser Sachgehalt geht in den Teilen der Rezeption verloren, die Hobbes' Denken entweder „alles ‚Skandalöse‘ nehmen“⁵ wollen, um zur These von „Hobbes' rechtliche[r] Begründung des Staates“⁶ zu gelangen, oder es einer Tradition des Autoritarismus und Dezisionismus zuschlagen, die seinen komplexen bürgerlich-liberalistischen Rechtsbegriff in begründungslose staatliche Macht aufgehen lassen.⁷

Die hier zu verfolgende These lautet dagegen: Hobbes bindet den modernen Staat und sein Gesetz nicht an ein göttlich verbrieftes Naturrecht oder eine reine praktische Vernunft, lässt ihn aber auch nicht aus einer rechtsnormativ ungebundenen Autorität hervorgehen, sondern begründet ihn im Interesse privat-dissoziierter Konkurrenzsubjekte und in dem gegenüber allen menschlichen Zwecksetzungen verselbständigten Machtakkumulationsprozess, dem dieses Interesse schließlich

¹ Zur Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft in England seit dem 17. Jahrhundert vgl. Hoffmann 1996, 47-60, Teschke 2007, 228ff., Kocka 2013, 64f., Wood 2015, Kap. 4ff.

² Einen theologischen Vorläufer hat dieses Spannungsverhältnis, sieht man von den kontraktualistischen Implikationen ab, in der mittelalterlichen Kontroverse um den Vernunft- oder Willensprimat in Gott; vgl. Böckenförde 2006, 232f., 274f., 278ff., 284f., 302f.

³ Unter ‚bürgerlichem‘ Denken verstehe ich keine krude Klassenzuordnung nach dem Modell ‚bürgerliche vs. proletarische Wissenschaft‘, sondern ein Denken, das sich unkritisch innerhalb der Formen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft bewegt, diese naturalisiert, legitimiert und zu ihrer Re-/Produktion beiträgt, vgl. dazu Postone 2003, 110.

⁴ Ich verfolge daher einen ideologiekritischen und – bezogen auf die Problematik der kapitalistischen Moderne – systematischen Zugang zum Hobbesschen Werk. Über dessen tagespolitische Kontexte, die hier nicht interessieren und für meine Fragen keinesfalls relevant sind, informiert detailliert Metzger 1991. Die englischen Originaltexte werden dabei nur berücksichtigt, wenn kontroverse Übersetzungsfragen auftauchen.

⁵ So sein eigenes Projekt umschreibend Georg Geismann 1997, 2.

⁶ Ebd., 11.

⁷ So tendenziell aus faschistischer Perspektive Carl Schmitt 2003b/2004b, aus kritischer Thomas Schneider 2003.

geschuldet und einverleibt ist. Auf der anderen Seite zwingt uns Hobbes nicht nur zur Einsicht in die Dialektik ungebundener kompetitiver Freiheit, die die Konkurrenzsubjekte an die Vernünftigkeit des Staates erinnert, er betont auch die Dialektik staatlich-rechtsförmig eingetragener Freiheit: den unteilbaren Naturzustand *im* Gesellschaftszustand. Um dies zu belegen, soll im Folgenden zunächst Hobbes' radikal besitzindividualistisches Legitimationsprogramm moderner Staatlichkeit vorgestellt werden, um sodann sein Konzept rechtlich ungebundener absoluter Souveränität darzulegen.

1. Naturzustand und ‚Naturrecht‘

Hobbes' moderner Kontraktualismus betrachtet den Menschen nicht, wie noch das klassische Naturrecht der Antike und des Mittelalters, als in eine vorgegebene Sinnordnung eingebundenes Wesen, nicht als ein „von Natur [...] politisches Lebewesen“ (*zoon politikon*)⁸. Von Natur aus ist der Mensch nach Hobbes nicht für die Gesellschaft geeignet. Der Mensch des Hobbesschen Naturzustands ist der aus allen vorgegebenen moralischen und Sinnkontexten freigesetzte Einzelne, der „proletarian of creation“,⁹ bzw. eine Menge unvermittelt oder primär dissoziierter Individuen – d.h. Hobbes betrachtet diese Dissoziation nicht als gesellschaftliches Resultat. Er ist tatsächlich aber Ergebnis der analytischen Abstraktion von allen staatlichen Zuständen *im Kapitalismus*, die damit eine Problemsituation freilegt, aus der wiederum synthetisch der Staat als in seiner Notwendigkeit begriffene und legitimierte Problemlösungsinstanz rekonstruiert werden soll.¹⁰ Hobbes ist der Theoretiker, der die „privatistische Wendung“¹¹ in der Geschichte der politischen Philosophie am radikalsten formuliert. Soziale Ordnung und deren Pflichten werden ausgehend von seiner Ansicht nach faktisch egoistischen Menschen und dessen ‚Recht‘ auf Selbsterhaltung begründet. Alle Pflichten sind daher diesem Recht nachgeordnet und stets nur hypothetische Imperative, wobei das ‚Recht‘ auf Selbsterhaltung „etwas ausdrücken [soll], was jeder in Wirklichkeit ohnehin wünscht“ – es „heilig[t] den Eigennutz eines jeden“.¹²

Hobbes' geltungstheoretische Revolution besteht darin, dass die Natur kein ethisch sinnvolles Ganzes mehr darstellt, dem der Mensch die Regeln des Zusammenlebens entnehmen könnte oder zu denen er gar teleologisch hinneigen würde. Natur enthält „überhaupt kein Prinzip [...], das als Grundlage der Bestimmung eines

⁸ Aristoteles 2003, 47 (1253a). Zur hier vernachlässigten Differenz zwischen dem antiken ‚*zoon politikon*‘ einerseits und dem spätantik-stoischen ‚*zoon koinonikon*‘ sowie dem mittelalterlichen ‚*animal sociale*‘ andererseits, vgl. Arendt 2007a, 34-37 und Böckenförde 2006, 144.

⁹ Strauss 2001a, 145. Hobbes unterstellt nach Strauss die „Preisgegebenheit des Menschen“ (143), die Abwesenheit einer die Ordnung des Zusammenlebens begründenden „übermenschlichen Ordnung“ (125). Zwar tauche Gott noch in einem fahlen Residuum der natürlichen Theologie als erste Ursache auf, aber mehr habe der Mensch nicht von Gott zu erwarten. Gottes Herrschaftsrecht beruhe auf seiner übermächtigen Gewalt, nicht seiner Güte, und er habe den Menschen keine anwendbaren Gesetze gegeben.

¹⁰ Vgl. die analytische Zergliederung des Gerechtigkeitsbegriffs in Co, 83.

¹¹ Weiß 1980, 137 (FN).

¹² Strauss 1956, 189.

subjektiven Rechts im juristischen Sinne dienen könnte“.¹³ Es existiert „keine ewige Ordnung, die man *vorfindet* und in die man sich *hineinfindet*“. Die Rechtsordnung „ist eine menschliche Ordnung, die man aus sich selbst *erfindet*“,¹⁴ aus menschlicher Vernunft heraus begründet. Doch diese Vernunft ist, anders als einige kantianisierende Interpreten unterstellen, für Hobbes keine praktische Vernunft apriori. Wenn man sich weder auf die Strukturen des Kosmos und der Schöpfungsordnung noch auf das Natur- oder Vernunftrecht berufen kann, dann bleiben nur die Individuen mit ihren wirklichen Leidenschaften und Interessen übrig. Der Hobbessche Kontraktualismus wird als immanente (nicht auf metaphysische oder theologische Muster zurückgreifende) Begründungsstrategie moralischer Prinzipien und politischer Institutionen verstanden¹⁵. Ziel ist die Aufweisung nicht der historischen, sondern der menschlichen Vernünftigkeit einer außerökonomischen Zwangsgewalt, der Unterordnung unter einen Souverän, die aus interessegeleiteter, freiwilliger Selbstbeschränkung egoistisch-assozieller Individuen unter bestimmten Bedingungen heraus begründet wird. Beide sollen so niemals stattgefunden haben oder vorhanden gewesen sein, aber den realen Nutzen des Staates für die Individuen in Form einer fiktiven Geschichte nahe bringen – einer Narration, die Fremdbestimmung als Resultat von Selbstbestimmung deutet.¹⁶ Der Kontraktualismus Hobbes' beansprucht einsichtig zu machen, dass allein mittels der sichtbaren Hand einer staatlich sanktionierten Rechtsordnung die aus dem unregulierten Wirken der menschlichen Leidenschaften resultierenden unheilvollen Konsequenzen für Individuum und Gesellschaft zu verhindern sind. Zu diesem Zweck wird das kontraktualistische Argument als „Gedankenexperiment“¹⁷ eingeführt. Es konstruiert eine politische Philosophie, die durchdenkt, wie ein Zustand aussehen würde, wenn es keine staatliche Zwangsgewalt gäbe, und was die diesem Zustand ausgesetzten Menschen tun müssten, um diesen Zustand in einer für alle zustimmungsfähigen Weise zu verlassen.

Bestimmte Bedingungen konstituieren den Naturzustand zum „Krieg eines jeden gegen jeden“ (L, 96). Hier ist „*der Mensch [...] ein Wolf für den Menschen*“ (C, 59), herrscht gewalttätige Konkurrenz und absolute Unsicherheit der Existenz: 1) Ehrsucht/Ruhmsucht (der Maßlosen), bzw. Auseinandertreten von Privat- und Gemeinwohl aufgrund des kompetitiven Charakters geistiger Lust (Ehre), 2) Streben

¹³ Hüning 2005, 237.

¹⁴ Scattola 2005, 343.

¹⁵ Machiavelli formuliert zwar ebenfalls eine jeglichem Naturrecht entgegengesetzte, enttheologisierte und autonome politische Theorie. Auch der anthropologische Pessimismus und der Stabilitäts- statt Gerechtigkeitsprimat bezüglich staatlichen Handelns ist bereits von ihm vertreten worden. Doch entwickelt Machiavelli keine Legitimationstheorie des Staates ausgehend vom Selbsterhaltungsimperativ der vereinzelt Einzelnen, sondern direkt ausgehend von der staatlichen Ordnung. Darin, so Herfried Münkler (2007, 98f., 292f.), reflektiert sich die Differenz zwischen dem Florentiner Handelskapitalismus des 15./16. und dem beginnenden englischen industriellen Kapitalismus des 17. Jahrhunderts. Über antike und mittelalterliche Vorläufer einer Trennung von politischer Theorie und Moralphilosophie informiert Wallat 2010a, 29-40.

¹⁶ Vgl. Kersting 1994, 31.

¹⁷ Kersting 1994, 17.

nach Glück als rast- und maßlose Machtakkumulation, 3) doppelte Knappheit (von Gütern und ihren Aneignungsmitteln), 4) natürliche Gleichheit der Menschen, die eine Bedrohungssymmetrie begründet und damit anzeigt, dass sich stabile Herrschaft nicht aus der psychophysischen Ausstattung der Menschen heraus begründen lässt, 5) präventive Gewaltausübung auch seitens der Mäßigen, um ihre Selbsterhaltung zu sichern (L, 94f., 133) (C, 80f.), 6) Identität von Recht und faktischer Macht bzw. Freiheit, da eine andere Instanz fehlt, die den Menschen verbindliche Grenzen ihrer Freiheit aufzeigt.

1.1 Konkurrenz, Macht, Glück

Der Mensch ist Hobbes' hedonistischer Handlungstheorie zufolge ein kalkulierender Lustautomat. Er ist, wie alles im Universum, ein sich bewegender Körper, allerdings ein sprachbegabter, wobei zwei Formen von Bewegung unterschieden werden: Vitale Bewegungen, die „keiner Unterstützung durch die Vorstellungskraft“ bedürfen (L, 39), wie Herz- und Pulsschlag, Atmung, Verdauung, und animalische, willentliche Bewegungen: das „Bewegen eines unserer Glieder auf die Weise, wie wir es zuerst in unserem Geist vorgestellt hatten“ (39). Bei Empfindungen werden die inneren Organe des Menschen durch äußere Körper bewegt, die wir sehen, hören, tasten etc. Vorstellungen sind Überreste dieser Bewegung und bei der animalischen Bewegung „der erste innere Anfang“ derselben. Diese „kleinen inneren Anfänge der Bewegung“, die zuerst im menschlichen Körper existieren, bevor sie als äußere Bewegung in Erscheinung treten, heißen „Streben“ (39) oder „Bewegungsansatz“ (conatus) (Co, 179) und sind wegen ihrer Kürze empirisch „nicht wahrnehmbar“ (L, 39). Das Streben wird auch Trieb oder Verlangen genannt, „wenn es auf etwas gerichtet ist, durch das es verursacht wird“ (39). Das Streben als Trieb ist begehrende Bewegung hin auf etwas, das Streben als Abneigung Bewegung von etwas weg. Das Objekt des Triebes wird bei Verlangen gut, bei Abneigung böse genannt. Diese Namen „werden immer in Beziehung zu der Person gebraucht, die sie benützt, denn es gibt nichts, das schlechthin und an sich so ist. Es gibt auch keine allgemeine Regel für Gut und Böse, die aus dem Wesen der Objekte selbst entnommen werden kann“ (41). Gut und Böse sind jeweils ein Verhältnis des menschlichen Verlangens zu einem Körper: Die Bewegung, die sich von dem begehrten Gut über die Sinnesorgane bis zum Herzen fortsetzt, wird Lust genannt. Lust ist dabei die Empfindung von Gutem (=dessen, was man begehrt), Unlust die Empfindung „von Bösem“ (42) (=dessen, wovor man Abneigung empfindet). Die Lust, die aus der Empfindung eines gegenwärtigen Objekts entspringt wird Sinnesfreude genannt, diejenige, die aus der Erwartung der Folgen von Dingen entspringt, wird geistige Lust genannt (42) – es gibt also lediglich sinnliche Lust in unterschiedlichen Aggregatzuständen. Unterschieden werden drei Arten des Guten und Bösen: das un-/angenehme Ziel, das Gute/Böse im Versprechen, das Nützliche/Schädliche im Mittel, um dieses Ziel zu erreichen (41).

Bevor Menschen handeln, sind sie aber nicht immer eindeutig motiviert. Fallen „uns nacheinander gute und schlechte Folgen ein, die sich ergeben, wenn wir das in Frage stehende Ding tun oder unterlassen, so daß wir manchmal eine Neigung dazu, manchmal eine Abneigung dagegen verspüren“ (46), so überlegen wir. Überlegung

ist also ein Rechnen mit Folgen (Folgenabwägung einer Handlung hinsichtlich ihrer erwarteten Lust- oder Unlusterzeugung), ein hedonistisches Kalkül. Bis zum Ende der Überlegung besitzen wir die „Freiheit [...] je nach unserer Neigung oder Abneigung zu handeln oder nicht zu handeln“ (46). Die Überlegung besteht aber nicht in der freien Wahl, ob die eine oder die andere Leidenschaft handlungsbestimmend wird, sondern lediglich darin, sich – vermittelt über die Möglichkeiten des Rechnens mit Namen – durch ferne Erwartungen von Lust/Unlust schon jetzt *bestimmen zu lassen* (56). Ein Begriff der Willensfreiheit ist bei Hobbes also nicht zu finden:¹⁸ Der Wille (als Akt des Wollens, nicht als Vermögen zu Wollen) ist der handlungsentcheidende Trieb, „die letzte Neigung oder Abneigung bei einer *Überlegung*, die unmittelbar mit der Handlung oder Unterlassung zusammenhängt“ (46), bzw. „*die Neigung, die beim Überlegen am Schluß überwiegt*“ (47). Bei einer Überlegung werden Verlangen oder Abneigung durch die Voraussicht der guten oder bösen Folgen einer Handlung bewirkt. Wenn in der „langen Kette von Folgen“ das Gute überwiegt, so hat man es mit einem wahrscheinlichen Gut zu tun. Wer aus Erfahrung oder Vernunft die Kausalkette einer Handlung am weitesten übersieht, gibt also die besten Ratschläge und kann am besten überlegen (48). In für die Tradition empirisch-praktischer Rationalitätskonzeptionen paradigmatischer Weise formuliert Hobbes den Topos der motivationalen „Ohnmacht der Vernunft“.¹⁹ Diese ist ein methodisch diszipliniertes, sprachlich vermitteltes Kalkulieren, „ein *Rechnen* [...] mit den Folgen aus den allgemeinen Namen, auf die man sich zum *Kennzeichnen* und *Anzeigen* unserer Gedanken geeinigt hat“ (32). Die Gedanken sind dabei lediglich „die Kundschafter und Spione der Wünsche, die das Gelände erkunden und den Weg zu den gewünschten Dingen finden sollen“ (56).

Hobbes zufolge existiert kein inhaltliches, qualitativ bestimmtes Kriterium oder Maß für ein *höchstes* Gut. Im Naturzustand herrscht ein Güterrelativismus und ethischer Subjektivismus. Aufgrund der unterschiedlichen „körperlichen Konstitution“ (E, 78, auch 60) der Menschen sowie zeitlicher und örtlicher Umstände gilt, dass „das, was der Lebenskraft des einen nützlich und förderlich und darum erfreu-

¹⁸ Hobbes unterstellt zwar, dass selbst Handlungen, die aus Furcht geschehen, frei seien, weil sie „auch unterlassen“ werden könnten, „wenn er [der Handelnde] will“ (L, 164), doch dies ist kein Hinweis auf Willensfreiheit. Wichtig ist der Zusatz „wenn er will“. D.h., wenn er einen anderen Willen gehabt hätte, hätte er anders gehandelt (vgl. kritisch dazu Keil 2007, 12, 58). Dies ist die klassisch deterministische Position, die von Hobbes sogleich kompatibilistisch gedeutet wird: Freiheit und Notwendigkeit sind vereinbar: a) Handlungen sind „Ergebnis von *Freiheit*, da sie dem Willen entspringen“ (L, 164). Dies bezieht sich wohl darauf, dass die Handlungen dem *eigenen* Willen entspringen. Das Kriterium ist aber sehr großzügig, da Hobbes explizit die ‚eigene‘ Handlung unter Furcht und manifesten äußeren Zwängen ebenfalls als frei deutet; b) „da jeder menschliche Willensakt [...] einer Ursache entspringt“ (164) ist der Wille zu einer (freien) Handlung stets determiniert. Natürliche Freiheit besteht lediglich darin, einen determinierten Willen zu verwirklichen oder diesem gemäß zu handeln. Voraussetzung dafür ist das Fehlen eines „Widerstand[s] äußere[r] Bewegungshindernisse“ (163).

¹⁹ Strauss 2001a, 111. Ausbuchstabiert wird dies später von Locke und Hume. Von letzterem stammt denn auch der Satz: „Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein“ (Hume 1978a, 153).

lich ist, die des anderen hemmt und durchkreuzt und darum Schmerz verursacht“ (78) bzw. sogar das, was dem einen heute Lust verschafft, bei ihm morgen Abscheu hervorruft. In der folgenden Bestimmung wird neben den körperlichen und raumzeitlichen Unterschieden allerdings schon auf den sozialen Antagonismus als weiteren Aspekt des Güterrelativismus abgestellt:

„Da aber die verschiedenen Menschen verschiedene Dinge erstreben und vermeiden, so muß es viele Dinge geben, die für einige Güter, für andere Übel sind, wie für unsere Feinde das ein Übel ist, was für uns ein Gut ist [...]. ‚Gut‘ also wird gesagt relativ zu Person, Ort und Zeit“. (C, 22)

An die hedonistische Motivationstheorie schließt nun unmittelbar Hobbes' Machttheorie an: Das unbegrenzte, originär kompetitive Machtstreben (einiger Maßloser²⁰) ist die zentrale Ursache des Kriegszustands. Macht ist zunächst nichts anderes als ein gegenwärtiges Mittel zur Erlangung eines zukünftigen Gutes (L, 66). Dieses Gut kann auch eine Disposition oder Fähigkeit sein, die dem Handelnden zu eigen ist. Die höchste Macht besteht in der Instrumentalisierung anderer für die Erlangung eigener Güter, bzw. in den Mitteln, die zu dieser Unterstützung führen. Zweckdienliche Macht ist natürliche oder durch Zufall erworbene Macht, die zur Erlangung von mehr Macht dient (66). Der Ausdruck ‚zweckdienliche Macht‘ ist allerdings ein Pleonasmus, weil Macht ja per definitionem als Mittel zum Zweck der Gütererlangung dient. Jedes Gut ist zugleich Mittel zur Erlangung weiterer Güter, damit Macht (66, 75). Hier zieht Hobbes unmerklich den Unterschied von Mittel und Zweck, Macht und Gut, ein, was seine Charakterisierung des Strebens nach Gütern als im wahrsten Sinne ziel- und endlosen Prozess vorbereiten soll. „[A]lle geistige Lust und Freude“, von Hobbes „Ehre“ genannt (C, 78), besteht des Weiteren „darin [...], jemand zu finden, mit dem verglichen man von sich selbst hoch denken kann“ (C, 80; auch E, 191). Letztlich ist aber auch diese Ehre, so wie materieller Reichtum, Wissen u.v.a., nichts als Macht (L, 56), bzw. sie „besteht nur in der Meinung, daß Macht vorliegt“ (71), und diese Meinung kann wiederum Mittel zur

²⁰ Hobbes schwankt hier stets zwischen der These, es seien *einige Maßlose*, die Übergriffe auf die Maßvollen verübten und damit auch diesen einen Präventivkrieg aufzwingen, und derjenigen, der *Mensch überhaupt* strebe danach, andere zu übertrumpfen und zu erniedrigen, was zu Hass und gewaltsamem Kampf führe. Wolf (1969, 64ff.) vermutet, dass sich die Gewichtung der einzelnen Kriegszustandsdeterminanten in den verschiedenen Versionen der politischen Philosophie von Hobbes verändere. Münkler (2001, 83-85) stellt die interessante Hypothese auf, Hobbes habe mit der Annahme der wenigen bösen Menschen einen gängigen zeitgenössischen Topos des Antiroyalismus aufgegriffen, um sich vor den theologischen Konsequenzen eines radikal negativen Menschenbildes zu hüten (wären alle Menschen von Natur aus böse, so wären sie von einem bösen Gott geschaffen). Andererseits benötige er die Generalisierung der Boshaftigkeit, um die antiroyalistischen Konsequenzen der Behauptung der Boshaftigkeit nur der Wenigen zu vermeiden (nicht nur die Könige sind Wölfe, auch im Volk gibt es solche). Eventuell liegt hier auch noch eine Vermischung der Anforderungen der vormaligen (Feudalismus) und der gegenwärtigen (Kapitalismus) Gesellschaftsformationen vor. Sind in jener doch nur die Herren Konkurrenten (um Macht und Territorien), in dieser aber tendenziell alle Menschen, vgl. Teschke 2007, 57, 69f. sowie Rosa 2012, 280. Rosa stellt fest, dass „der Kampf um Anerkennung in der modernen Gesellschaft (und erst und nur in ihr!) selbst zu einem Wettrennen geworden“ ist.

Erwerbung zukünftiger Güter (=Macht) sein.²¹ Alle Güter sind hinsichtlich ihrer Machtfunktion Äquivalente füreinander, ineinander umsetzbar (66f.).²² Glück als menschliches Streben nach Gütern (welche die Objekte des Begehrens darstellen) ist schließlich mit Machtakkumulation identisch: „Glückseligkeit ist ein ständiges Fortschreiten des Verlangens von einem Gegenstand zu einem anderen, wobei jedoch das Erlangen des einen Gegenstandes nur der Weg ist, der zum nächsten Gegenstand führt“ (75),²³ weil das Bedürfnis nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft existiert und dessen Befriedigung sichergestellt werden muss. „So halte ich“, schreibt Hobbes, „ein fortwährendes und rastloses Verlangen für einen allgemeinen Trieb der Menschheit, der nur mit dem Tode endet“, weil entweder der Mensch „sich einen größeren Genuß erhofft als den bisher erlangten“, vor allem aber, weil „er die gegenwärtige Macht und die Mittel zu einem angenehmen Leben ohne den Erwerb von zusätzlicher Macht nicht sichern kann“ (75). „Das größte der Güter aber ist ein ungehindertes Fortschreiten zu immer weiteren Zielen“ (C, 29). Das höchste Gut ist also kein *summum bonum*, sondern ein unerreichbares *maximum bonum*,²⁴ der im strengen Sinne zwecklose Prozess der Aufhäufung von Mitteln, das selbstzweckhafte und maßlose Streben nach in alle Güter umsetzbaren, äquivalenten Machtmitteln. Diese akkumulative Dimension des Machtstrebens wird von Hobbes begründungslos in die Natur des menschlichen Subjekts gesetzt. Der neutrale Machtbegriff ist zudem immer schon von einem kompetitiven Machtbegriff überlagert, ohne aus diesem abgeleitet zu sein (daher ist der kompetitive ursprünglich): „*Natürliche Macht*“, so Hobbes im *Leviathan*, „ist das Herausragen der körperlichen oder geistigen Fähigkeiten“ (L, 66). In *De Homine* wird dies wie folgt ausgedrückt: „Wenn die Macht nicht bedeutend ist, ist sie unnützlich; denn wenn alle anderen gleiche Macht besitzen, so bedeutet sie nichts“ (H, 24). Leo Strauss kommentiert: „nicht überhaupt nach immer weiteren Zielen strebt der Mensch, sondern nach immer weiteren Zielen als sie je *ein anderer* erreicht hat“.²⁵ Strauss zufolge ist die Ehrsucht oder Eitelkeit (als Lustgewinn aus dem Übertrumpfen anderer) nicht

²¹ Hobbes weist damit darauf hin, dass bereits ein Machtpotential von A ohne direkte Ausübung der Macht wirksam sein kann, wenn das Wissen von B um diese Macht von A (bzw. Bs Meinung, A habe Macht) die Motive und Handlungen von B beeinflusst. Vgl. Schuck 2012, 55.

²² Vgl. Weiß 1980, 110f.: Die „Substantialität“ der Güter „wird ersetzt durch Funktionalität“. Er weist auch auf die Analogien zu Marx' Geldbegriff in den *Pariser Manuskripten* hin (111). Vgl. auch Münkler, der von Hobbes' „Machtreduktionismus“ spricht, der „die restlose Vergleichbarmachung der Motive und Wertorientierungen vornimmt“ (Münkler 2001, 93).

²³ Glück ist damit in Hobbes' Verständnis das genaue Gegenteil zu Aristoteles' Glücksbestimmung als inhaltlich qualifiziertem Ziel, dessen wesentliche Charaktere Beständigkeit, Selbstgenügsamkeit (Autarkie) und Muße sind (vgl. Aristoteles 2008, 329 (1177a)). Hobbes' Glück ist für Aristoteles ein „Streben“, das „leer und vergeblich würde“ (44 (1094a)). Ebenso ist der Glücksbegriff des ‚Neoepikureikers‘ Hobbes von Epikurs Glücks-Konzept der „Ungestörttheit der Seele“ (Epikur 2005, 118), die „einem stillen Hafen ohne Wellen“ (75) gleicht, zu unterscheiden.

²⁴ Vgl. Weiß 1980, 106. Von der Pleonexie im pejorativen Sinn bleibt bei Hobbes nur noch die Bedeutung des unrechtmäßigen Übergriﬀs auf die gleiche Freiheitssphäre anderer übrig (E, 115), ansonsten wird sie in die politische Ordnung integriert, vgl. Münkler 2001, 91.

²⁵ Strauss 2001a, 155.

nur nicht situativ bestimmt, sondern auch keineswegs aus den mechanisch-psychologischen Thesen Hobbes' ableitbar und wird daher unvermittelt eingeführt.²⁶ In den *Elements of Law* wird dies an zwei Stellen besonders deutlich: In der ersten schließt Hobbes völlig unvermittelt von der Feststellung einer Permanenz des Begehrens auf die eines *maßlosen* Begehrens (i.S. von Begehren nach immer mehr) und schließlich von diesem auf ein *kompetitives, übertrumpfendes* Begehren nach mehr, als andere haben:

„Da alle Lust Begierde ist, und die Begierde ein weiteres Ziel zur Voraussetzung hat, so kann es Befriedigung nur geben im Fortschreiten. Daher [!] brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn wir sehen, daß den Menschen, im Verhältnis, wie sie mehr und mehr Reichtümer, mehr und mehr Ehren oder andere Macht erreichen, ihre Begierde unablässig wächst, und wenn sie bei dem äußersten Grad einer Art der Macht angekommen sind, jagen sie irgendeiner anderen Art nach, solange sie glauben, daß sie in irgendeiner Art der Macht hinter anderen zurück sind.“ (E, 61)

Und an anderer Stelle wird sogar ohne Verweis auf eine Knappheitsontologie (siehe unten) und ohne Rücksicht auf die Einhandlung einer zirkulären Definition davon ausgegangen, dass „die Macht eines Mannes den Wirkungen der Macht eines andern widersteht und hinderlich ist“, „so ist *Macht schlechthin nichts anderes als das Übergewicht der Macht des einen über die des andern*“ (65, Herv. I.E.).²⁷ Kurz gesagt, das Leben des Menschen ist ein „Wettrennen“, dessen einziges Ziel es ist, „an erster Stelle zu stehen“ (76). „Und das Rennen aufgeben heißt sterben“ (77). Wenn Machterlangung dabei nur weiterer Machterlangung dient, dann ist der Erfolg im Wettrennen der Konkurrenz nichts anderes als Beibehaltung der Konkurrenzfähigkeit, keine individuelle Entfaltung, Bildung oder Ähnliches – eine treffende Diagnose der tendenziell totalitären²⁸ strukturellen Zwänge zur Akkumulation und Behauptung sozialer Positionen im modernen Kapitalismus. Macht als nicht herrschaftsförmige kollektive Handlungsfähigkeit (power with²⁹) zur Erreichung origi-

²⁶ Vgl. Strauss 2001a, 21-27. Vgl. auch sozialtheoretisch informiert: Macpherson 1980, 95f.: „Denn außer der materialistischen Voraussetzung, daß Menschen sich selbst antreibende Systeme bewegter Materie sind, benötigte Hobbes das Postulat, daß die Bewegung eines jeden Individuums notwendig der Bewegung jedes anderen entgegensteht. Dieses Postulat war in seinem mechanischen Materialismus nicht enthalten, sondern wurde [...] aus seiner Markt-Prämisse abgeleitet“.

²⁷ Es ist ein Charakteristikum des Kapitalismus, dass die Fähigkeiten und Mittel (power to/ neutrale Macht) des anderen eine strukturelle Bedrohung meiner Existenz („Konkurrenz und Präventivkrieg“) und meines Selbstwertgefühls („Ruhmsucht“) darstellen, da ich beide vor allem über den Konkurrenzserfolg auf dem Markt erlangen und sichern muss; vgl. Ottomeyer 1979, 81.

²⁸ Gerade diese ausschließlich moderne Dimension von *gesellschaftsweiten* und *-durchdringenden* Konkurrenzzwängen widerlegt jede anthropologisierende Lesart von Hobbes. Leider ignorieren sowohl Philosophen als auch neoklassische Ökonomen historische Tatsachen in der Regel erfolgreich. Vgl. zu den Kriterien eines *totalitären* Zwanges anonymer, v.a. ökonomisch-technischer Dynamiken des Kapitalismus: Wood 2010, 257, 265; Rosa 2012, 284f.

²⁹ Zur Differenzierung von Macht als power over, power to und power with vgl. Schuck 2012.

när kollektiver Ziele,³⁰ ist damit nicht denkbar. Marx hat diese Konzeption schon früh als Kernvorstellung des Liberalismus erkannt – „[s]ie läßt jeden Menschen im andern Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner Freiheit finden“³¹ – und später als konkurrenzinduzierte Kapitalakkumulationsdynamik unter spezifischen Vergesellschaftungsbedingungen der Arbeit dechiffriert.³² Nur vor dem Hintergrund dieses liberalistischen Dogmas erscheint es nicht absurd, Macht einerseits als Mittel zur Erlangung und Sicherung des Genusses zu bestimmen, diese andererseits aber zugleich apriori als Konkurrenzbegriff zu verstehen bzw. sie als wertlos zu charakterisieren, wenn alle davon ähnlich oder gleich viel haben sollten.

Hobbes' Machtbegriff weist also zwei logische Brüche auf:

1) Macht wird von einem Medium innerhalb eines linearen Kausalnexus von Subjekt und Objekt zwecks Bedürfnisbefriedigung des Subjekts zu einem verselbständigten, unabschließbaren Kreisprozess im Hamsterrad der konkurrenzbedingten Machtanhäufung (Bruch zwischen dem medialen und dem akkumulativen Machtbegriff)³³

2) Macht wird von einem neutralen Mittel zu einer antagonistischen Spielmarke im Kampf eines jeden gegen jeden (Bruch zwischen neutral-instrumentellem und kompetitivem Machtbegriff).

Ulrich Weiß verortet den logischen Bruch³⁴ in Hobbes' System nicht in der Wendung vom neutralen zum kompetitiven Machtbegriff, sondern im Übergang vom mechanischen Determinationszusammenhang von Objekt und Subjekt in der Affektlehre („Leidenschaft I“) zum kybernetischen Rückkopplungsmechanismus der Machttheorie („Leidenschaft II“). Zunächst verfällt er in den fatalen Irrtum, den Subjektstatus des Machtprozesses letztlich in menschliche Subjektivität, ja Freiheit und Spontaneität zu übersetzen: Während im mechanischen Determinationskontext der Affektenlehre der Mensch wie das Tier auf einen Reiz-Reaktions-Automatismus, auf totale Überwältigung seitens äußerer Objekte reduziert sei, enthalte die Machttheorie eine Darstellung menschlicher Weltoffenheit und Produktivität. Menschliches Streben sei hier in Gestalt einer *causa sui*, einer spontan aus

³⁰ Hans Bernhard Schmid (2011, 222f.) spricht hierbei von notwendiger teleologischer Unselbstständigkeit der Akteure, wenn der Erfolg des Handelns von Kooperation abhängt *und* das Handlungsziel selbst kollektives Handeln darstellt. In eine ähnliche Richtung geht die Formulierung von intern orientierten, verflochtenen Zielvorstellungen bei David Brudney (2010, 206f.).

³¹ MEW 1, 365.

³² Vgl. auch Münkler 2001, 90: „Für Hobbes ist Glückseligkeit nichts anderes als das komparative Durchschreiten einer prinzipiell endlosen Bahn“, die letztlich nichts anderes als die anthropologisierte „Dynamik des Kapitalismus“ darstellt.

³³ Zwar wird auch im formunbestimmt betrachteten Arbeitsprozess teilweise der Zweck (Konsumgut) wieder zum Mittel (Erhaltung der Arbeitskraft, die wiederum Konsumgüter produziert), aber dies nur zum Teil (es gibt viele Arbeitsprodukte, bei denen dies nicht der Fall ist, ja, die sogar gegenteilige Effekte haben) und es ergibt sich daraus nicht notwendig ein sich erweiternder Kreisprozess. Schließlich spielt das ‚mehr als‘ jenseits kapitalistischer Konkurrenz keine konstitutive Rolle zur Bestimmung eines Gegenstands als Gut.

³⁴ Vgl. Weiß 1980, 117, 132.

dem Menschen selbst drängenden Tätigkeit zu verstehen,³⁵ welche nun die Objekte ihren Funktionsbestimmungen unterordne.³⁶ Während Weiß Macht hier in arbeitsmetaphysischer Weise³⁷ auf menschliche Produktivkraft und sich im Objekt selbst bespiegelnde Autonomie zurückführt,³⁸ die ihrerseits „nicht mehr herleitbar“³⁹ sei – und damit bereits in die Paradoxie verfällt, Autonomie als unverfügbaren und natürlichen „Machtrieb“⁴⁰ zu bestimmen⁴¹ –, sieht er andererseits, im krassen Gegensatz dazu, eine „strukturelle Parallelität“⁴² zwischen Hobbes’ Macht- und Marx’ Kapitalbegriff. Hobbes’ Konzepte der Leidenschaft I und II entsprächen Marx’ Darstellung der einfachen Zirkulation einerseits, der kapitalistischen andererseits⁴³: Während der Prozess W-G-W ein endlicher Prozess des stofflichen Formwandels mit dem Zweck der Konsumtion von Gebrauchswerten darstelle, beschreibe G-W-G’ eine „*Kreis-kausalität* der [...] *kumulativen Rückkopplung*“,⁴⁴ einen nicht auf Konsumtion von Gütern ausgerichteten, inhaltlich ziel- und maßlosen sowie unendlichen Prozess der Anhäufung von Mitteln (Macht). Wie passt das aber mit der Behauptung zusammen, Macht sei Inbegriff menschlicher Freiheit und Kreativität? Der in Hobbes’ Machtkonzept waltende Subjektprimat ist in Wirklichkeit die, sozusagen autopoietische, Verlängerung seines vorherigen Reiz-Reaktions-Objektivismus, denn auch hier sind die Menschen bloß Getriebene und der Prozess selbst wird zum Subjekt. Dies ist weit entfernt von der simplen Arbeitsmetaphysik, in der nach Weiß die „Objekte [...] *in bezug auf den Menschen*“ gedacht werden, „der sie instrumentell organisiert“⁴⁵. Umgekehrt ist es vielmehr das Objekt (der Prozess), der den Menschen ‚instrumentell organisiert‘, d.h. seine endlichen Zwecke und seine Produktivität auf ein davon abweichendes Ziel hin ausrichtet. Wie inkommensurabel diese beiden Konzepte sind, hat Weiß nicht begriffen.⁴⁶

³⁵ Vgl. ebd., 112.

³⁶ Vgl. ebd., 111.

³⁷ Vgl. zum Begriff: Breuer 1977 sowie Elbe 2010b, Teil 3, Kapitel 6.

³⁸ Vgl. Weiß 1980, 127f.

³⁹ Ebd., 132.

⁴⁰ Ebd., 127.

⁴¹ Da er die konkreten Mechanismen und Ursachen des angeblich in allen menschlichen Praktiken anwesenden Machtstrebens ebenso wenig erklären kann wie Hobbes, sind diese Naturalisierungen der Macht zum aus dem Ich fließenden (ebd., 125) Energiestrom (131) sein letzter Rettungsanker.

⁴² Ebd., 116.

⁴³ Allerdings hinkt der Vergleich schon deshalb, weil in der einfachen Zirkulation G, also ein universelles, in alle Güter konvertierbares Medium, bereits eine Rolle spielt, also ‚Macht‘ im Hobbesschen Sinne, während Hobbes’ Affekttheorie zunächst noch ohne diesen Begriff auskommt. Zudem wird die Perspektive einer auf Bedarfsdeckung gerichteten Wirtschaft (die Marx mit der Formel W-G-W übrigens gar nicht anspricht) von Weiß auf den Status animalischer Befangenheit in Reiz-Reaktions-Automatismen reduziert, während er letztlich die Befangenheit im Automatismus der Kapitalverwertung zum Inbegriff menschlicher Freiheit adelt.

⁴⁴ Ebd., 115.

⁴⁵ Ebd., 111.

⁴⁶ Das schlägt sich unter anderem in Diagnosen wie der folgenden nieder: „Nicht länger determinieren die Dinge den Menschen; der Mensch ist es, welcher die Dinge in seinen Bann und

Weil sich gerade die anthropologisierende Hobbes-Rezeption in hochgradig willkürlicher Weise auf die Machttheorie bezieht, sei noch einmal dargelegt, dass Hobbes in den oben angeführten Thesen vier Sachverhalte suggestiv zusammenzieht.

1) Machtsicherung im Sinne einfacher Reproduktion ist notwendig, weil der Genuss eines Gutes nicht nur zum jetzigen Zeitpunkt, sondern auch für die Zukunft sichergestellt sein soll. Nicht nur das aktuelle Verschaffen, sondern auch die Sicherung des zufriedenen Lebens ist das Ziel des Menschen, auch der zukünftige Hunger macht ihn hungrig. Dies bedeutet zunächst, dass das gleiche Gut auch in Zukunft genossen werden kann.

2) Das „fortwährende[...] und rastlose[...] Verlangen nach immer *neuer* Macht“ kann bedeuten, dass der Mensch „sich einen größeren Genuß erhofft als den bisher erlangten.“ Hiermit ist die bloße quantitative Erhöhung des Konsums der gleichen Güter angesprochen, die allerdings eine absolute Grenze hat, oder das Fortschreiten von einem Gut zu einem anderen, von einem ‚geringeren‘ zu einem ‚höheren‘, zumindest neuen Genuss: „ist dies [Sicherstellung des Genusses eines Gutes] erreicht, so folgt ein neues Verlangen“ (L, 75). Diese beiden Punkte, das ist unbedingt festzuhalten, implizieren in keiner Weise eine antagonistische Sozialstruktur oder einen kompetitiven oder inhaltlich leeren Machtbegriff, der Macht um der Macht willen anstrebt.

3) Das Fortschreiten kann auch bedeuten, dass der Mensch „die gegenwärtige Macht und die Mittel zu einem angenehmen Leben ohne den Erwerb von zusätzlicher Macht nicht sichern kann“ (75). Dies ist die Präventivkriegthese bezogen auf Punkt 1): Um den Genuss eines Gutes zu sichern, müssen, auch wenn man nicht nach Ausweitung des Genusses (oder nach Beherrschung anderer, siehe Punkt 4)) strebt, man also nicht ‚maßlos‘ ist, zusätzliche Mittel (Macht) aufgeboten werden – universelle Konkurrenz und Akkumulation werden Überlebensbedingungen.

4) Diese Konkurrenz resultiert vermeintlich aus dem Misstrauen und der Machtakkumulationsnatur zumindest einer nennenswerten und einflussreichen Zahl von Naturzustandsbewohnern, tatsächlich aber aus antagonistischen Vergesellschaftungsbedingungen, die von Hobbes in die Natur der Menschen verlegt werden. Denn schließlich soll ja deren ursprüngliche Motivationsstruktur die sein, Machtgüter nur dann zu schätzen, wenn sie positioneller Natur sind, d.h. ein ‚Mehr-als-andere‘ darstellen. Sonst, so Hobbes, ist diese Macht „bedeutungslos“. Konkurrenz und Misstrauen sind nicht aus der Freiheit des Menschen als solcher oder der Tatsache, dass menschliche Kooperation kein instinktiver Prozess ist, abzuleiten.

Der Mensch ist bereits allein vor dem Hintergrund der Hobbesschen Macht-konzeption⁴⁷ ein von Natur aus unpolitisches Lebewesen (C, 69, 76, 126; L, 134). Es

unter die Herrschaft *des sich selbst verwertenden menschlichen Zweckes* bringt“ (ebd., 125, Herv. von I.E.).

⁴⁷ Neben der Ehrsucht und Habsucht nennt Hobbes noch die Anmaßung politischer Klugheit und den öffentlichen Gebrauch der Sprache als Quellen der Zwietracht unter den Menschen. Sie alle sind aber Gestalten der Macht. Wolf (1969, 85ff.) und Münkler (2001, 69f.) weisen darauf hin, dass Hobbes damit exakt die Fähigkeiten zu Ursachen des Krieges eines jeden gegen jeden stilisiert, die nach Aristoteles die Eintracht von Oikos und Polis schaffen und die

gibt ihm zufolge weder generell von Natur aus politische Lebewesen⁴⁸ (Tiere haben keinen Staat, es herrscht nicht *ein* Wille bei ihnen, sondern viele Willen erstreben naturgemäß das Gleiche (C, 126)), noch ist der Mensch ein solches: Er bedarf zwar von Natur aus aufgrund seiner physiologischen Mangelausstattung der Zusammenkunft mit anderen, ist aber nicht von Natur aus auf Gesellschaft als stetiger Form sozialer Interaktion, die nur auf Verträgen beruhen kann, ausgerichtet.⁴⁹ „Ja selbst wenn der Mensch von Natur bestimmt wäre, nach der Gesellschaft zu verlangen, so folgte doch nicht, dass er von Natur zur Eingehung der Gesellschaft auch geeignet sei; denn das Verlangen und die Fähigkeit sind verschiedene Dinge“ (76). Menschen müssen durch Vertrag, „Zucht“ und Zwang zur Gesellschaft befähigt werden,⁵⁰ die sie nur als Mittel zur Befriedigung ihrer egoistischen Zwecke eingehen: „Der Mensch sucht [...] keine Gesellschaft um der Gesellschaft willen“ (77).⁵¹ Es folgt letztlich, dass sich Politik nur als *Überwindung* des Naturzustands bestimmen lässt, nicht als dieser selbst: Die „Eintracht unter den Menschen ist künstlich und wird durch Verträge vermittelt“ (E, 128).⁵²

Menschen in höherem Maße als die Tiere als gesellige Wesen auszeichnen (vgl. Aristoteles 2003, 47 (1253a)).

⁴⁸ Hobbes' Akteur ist ein homo oeconomicus¹, der das eigeninteressierte Handeln als Machtgier, Instrumentalisierung anderer und Übertrumpfungsbefürfnis interpretiert. Dies unterscheidet ihn vom homo oeconomicus² der moderneren ‚neoutilitaristischen‘ Theorien, die keine inhaltliche Motivation des eigeninteressierten Akteurs mehr vorgeben, womit allerdings auch jeder Informationsgehalt verloren geht. Man darf sich aber von methodischen Verlautbarungen nicht in die Irre führen lassen, denn auch moderne Rational-Choice-Ansätze, wie z.B. die prominente ‚ökonomische Theorie der Demokratie‘ von Anthony Downs, verwenden eindeutig ein hobbesianisches Akteursmodell (vgl. dazu kritisch Schmidt 1997, 142, 149ff.).

⁴⁹ Dagegen Aristoteles (2003, 140 (1278b)): „Und aus diesem Grunde treibt es denn die Menschen, auch ganz abgesehen von dem Bedürfnis gegenseitiger Unterstützung, zum Zusammenleben.“

⁵⁰ Allerdings hält auch Aristoteles „die Leute aus der Menge“ nicht für spontan tugendhaft. Diese seien nur durch Furcht vor Strafe zur Tugend zu bewegen (vgl. Aristoteles 2008, 336 (1179b)). Doch neigt der klassischen Naturrechtslehre gemäß der Mensch prinzipiell der Tugend zu. Nach Thomas von Aquin hat der Mensch „von Natur aus eine gewisse Veranlagung zur Tugend [...]; aber vollendete Tugend kann dem Menschen nur zuteil werden durch zuchtvolle Übung.“ (Th.v.Aquin 1977, 92 (II/95.1)). Hobbes' Staatskonstruktion geht es dagegen nicht um Tugend im aristotelisch-thomistischen Sinne einer Vervollkommnung des menschlichen Wesens im politischen Handeln und in der Kontemplation.

⁵¹ Dabei werden menschlichen Regungen, die zunächst als ‚sozialintegrativ‘ oder spontane Sympathie verratend gedeutet werden könnten, von Hobbes als Ausdrücke egoistischer, missgünstiger Instrumentalisierung verstanden. So z.B. das Lachen (L, 44), die Verehrung der Toten (76) oder das Mitleid (45).

⁵² Vgl. dagegen Thomas von Aquin (1977, 64 (II 93.6)): Das Vernunftwesen Mensch untersteht dem göttlichen Gesetz in zweifacher Weise: einmal, indem es dieses Gesetz erkennt (durch Verstehen) und danach bewusst zu handeln strebt, zum anderen, indem es, wie die vernunftlose Natur, durch dieses Gesetz bewirkt ist (durch Vorsehung). Daher „findet sich in jedem vernunftbegabten Geschöpf eine naturhafte Neigung zu dem, was mit dem ewigen Gesetz übereinstimmt“. Auch die Sündhaftigkeit hebt die Neigung zum Guten – im Sinne des ewigen Gesetzes Gottes, nicht eines relativen, subjektiven Guten – im Menschen nicht vollständig auf, weshalb Thomas sogar bösen Menschen attestiert, lediglich „unvollkommen zum

1.2 Knappheit

Da aufgrund der „Gleichheit der Fähigkeiten“ allen gleichermaßen die Hoffnung eigen ist, ihre „Absichten erreichen zu können“ (L, 94f.), aber eine natürliche Knappheit unteilbarer und nicht gemeinsam zu genießender Güter (95) sowie der Mittel zu ihrer Erlangung herrscht, werden die Menschen, die solche Gegenstände begehren, „Feinde“. In ihrem Streben nach Selbsterhaltung und Genuss sind sie daher „bestrebt, sich gegenseitig zu vernichten oder zu unterwerfen“ (95). Hobbes postuliert schlicht eine natürliche Knappheit der genannten Güter und Mittel, womit er ein moralunabhängiges Konkurrenz- und Konfliktmotiv einführt. Allerdings ist es für sich allein genommen im Rahmen der Hobbesschen Konzeption sekundär und wird von vielen Interpreten maßlos überbewertet. Denn es kommt dem Naturzustandsmenschen ja von vornherein nicht darauf an, so viele Güter wie möglich zu erhalten oder zu konsumieren, sondern *mehr davon als andere* anzuhäufen.⁵³ Da es sich bei dem zu akkumulierenden Gut Macht um ein positionelles Gut handelt, also eines, das seinen Gebrauchswert aus der Überordnung bzw. dem ‚Mehr als andere‘ zieht,⁵⁴ ist Knappheit hier also immer gegeben und alle Versuche, die Knappheit mit begrenzten Ressourcen oder unbegrenzten menschlichen Bedürfnissen zu korrelieren, das ideologische Lieblingsmanöver der neoklassischen Volkswirtschaftslehre,⁵⁵ müssen hier als verfehlt angesehen werden.

1.3. Gleichheit und Präventivkrieg

Die natürliche Gleichheit aller Menschen im Naturzustand bedeutet, dass die tatsächlichen physischen und psychischen Unterschiede der Menschen nicht groß genug sind, um daraus dauerhafte Herrschaftspositionen auch nur für wenige abzuleiten. Die natürliche Gleichheit ist, machttheoretisch interpretiert, mit einer „Bedrohungssymmetrie“⁵⁶ identisch, „denn was die Körperstärke betrifft, so ist der Schwächste stark genug, den Stärksten zu töten“ (L, 94). Sie begründet die Notwendigkeit einer künstlichen Befriedungsstrategie, die auf der Zustimmung eines jeden beruht. Gegen Aristoteles’ These, „von Natur“⁵⁷ seien einige zur Herrschaft und andere zur Knechtschaft bestimmt – die von Natur aus Vernunftlosen und zu rein körperlicher Arbeit Bestimmten seien die natürlichen Sklaven der Vernunftbe-

Guten geneigt“ zu sein, „insofern sie das Gute unvollkommen erkennen“ (65). Dagegen betont Spinoza, ganz in Hobbesscher Manier, den Gegensatz der a-sozialen Affektnatur des Menschen und einer vernunftgemäßen Lebensweise. Die Menschen sind, weil sie ihren Affekten unterworfen sind, „von Natur aus Feinde“ (Spinoza 2006a, 17) und können erst durch ein institutionelles Setting, das ihre Affekte umleitet, gesellschaftsfähig werden: „Menschen nämlich werden nicht als Staatsbürger geboren, sondern zu ihnen erst gemacht“ (35).

⁵³ Vgl. Weiß 1980, 142, der betont, dass auch eine Überflussgesellschaft diese Problematik damit nicht beheben würde.

⁵⁴ Vgl. zum Begriff Fetscher 1991, 195f. Er macht mit dem Sozialpsychologen Fred Hirsch darauf aufmerksam, dass positionelle Güter häufig im Rahmen kompensatorischer Bedürfnisbefriedigung eine Rolle spielen, also gerade nicht einer vermeintlich hab- und herrschsüchtigen Menschennatur entspringen.

⁵⁵ Vgl. kritisch zu diesen Ideologemen: Gruppen gegen Kapital und Nation 2014, 2-15.

⁵⁶ Kersting 1994, 68.

⁵⁷ Aristoteles 2003, 51 (1254a).

gabten⁵⁸ –, wendet Hobbes ein, niemand sei so dumm, nicht lieber frei als unfrei zu sein, und jeder nehme darüber hinaus von sich selbst an, zur Herrschaft über andere befähigt zu sein (E, 114). Schließlich widerspreche es der Erfahrung, dass die sich für klüger Haltenden im Kampf mit den physisch Stärkeren den Sieg davon trügen (L, 118; C, 105; E, 114). Ergo: „Die bestehende Ungleichheit wurde durch die bürgerlichen Gesetze eingeführt“ (L, 117).

Der Krieg eines jeden gegen jeden ist nur unter diesen Bedingungen⁵⁹ eine zweckrationale Strategie (E, 125, 135; C, 69; L, 121, 527), die, wie gezeigt, auch von denen, die nicht ständig nach mehr streben, eine präventive Unterwerfung der anderen verlangt. Es „könnten andere, die an sich gerne innerhalb bescheidener Grenzen ein behagliches Leben führen würden, sich durch bloße Verteidigung unmöglich lange halten, wenn sie nicht durch Angriff ihre Macht vermehrten“ (L, 95). Machtakkumulation ist also eine Bedingung des Macht- und damit Selbsterhalts, da die

⁵⁸ Vgl. ebd., 52 (1254b). Dies wird durch Analogieschlüsse aus den natürlichen ‚Herrschaftsverhältnissen‘ zwischen Seele und Leib sowie Vernunft und Leidenschaften hergeleitet. Im Anschluss daran formuliert Thomas v. Aquin die These der Vorbildlichkeit der Naturordnung für menschliche Sozialverhältnisse bezüglich der Monarchie: „Weil nämlich alles, was nach bewusster Überlegung geschieht, die natürlichen Vorgänge nachahmt, durch die wir erst den Weg erkennen und unser Handeln vernunftmäßig einrichten, scheint es am besten, das Wesen des königlichen Amtes an den die Natur lenkenden Kräften abzulesen“ (Th. v. Aquin 2004, 47f.). Zwar gibt es für Thomas im Gegensatz zu Aristoteles keine natürliche Sklaverei (erst nach dem Sündenfall), aber politische Herrschaft existiert von Natur aus (vgl. auch Th. v. Aquin 1941, 129f. (I/96.4)).

⁵⁹ Dagegen meint Geismann (1997, 28), das Hobbessche kontraktualistische Argument lediglich durch die „ohne jeden Rekurs auf Erfahrung, vor allem ohne jeden Rekurs auf die empirische Natur des Menschen, folglich ohne jede anthropologische Voraussetzung“ auskommende Prämisse der ‚äußeren Freiheit‘ begründen zu können. Die „Quelle des natürlichen Unfriedens unter den Menschen liegt: in deren Freiheit“ (27). Auch er rekurriert aber geradezu im Stile eines neoklassischen Ökonomen als selbstverständliche weitere Prämisse auf die Güter-, ja sogar Raumknappheit (vgl. 6), und unterstellt, wie sein Vorbild Kant, dass eine Koordination der Willen jenseits des staatlichen Rechts undenkbar ist, weil die Menschen als von Natur antagonistische betrachtet werden. So geht auch Kant von „der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des einen gegen die des anderen“ aus (Kant 1998a, 378). In Bezug auf Kant wiederum leugnet auch Kersting, dass man es hier mit anthropologischen Setzungen zu tun habe (vgl. Kersting 2007, 257f.), bezüglich Hobbes meint er allerdings, es sei die Natur des Menschen als eines *bedürftigen* und *vorausschauenden* Wesens, die den Staat notwendig mache. Ein schönes Beispiel für absolute Ignoranz gegenüber dem Hobbesschen Text ist seine Aussage: „Hobbes’ Menschenbild ist nicht von Verruchtheit, Bösartigkeit und Machtgier bestimmt, sondern von Zukunftsangst. Das Machtstreben, das präventive Streben nach immer mehr Macht, hat seinen Grund darin, dass der Mensch einmal ein bedürftiges Wesen ist und zum anderen ein providentielles Wesen ist.“ (Kersting 2009, 119) Vgl. gegen Geismann: Weiß 1980, der die Anthropologie zum Systemzentrum der gesamten Hobbesschen Philosophie erklärt, sowie Münkler 2001, 101-103, der zu Recht einwendet, dass bei Hobbes der Natur- als Kriegszustand nur aus der Kombination von anthropologisiertem Konkurrenzstreben und Privatrechtsvakuum resultiert: „[U]nter der rechtstheoretischen Voraussetzung des Gemeinbesitzes der Güter hätte bei einer entsprechenden Gratuität der Natur oder/und einer ausgeprägten Fähigkeit der Menschen zur Selbstbescheidung der Naturzustand nicht zwingend als Krieg eines jeden gegen jeden begriffen werden müssen“ (103).

„Vermehrung der Herrschaft über Menschen zur Selbsterhaltung eines Menschen notwendig ist“ (ebd.), obwohl sie für alle eine unerträgliche Situation hervorbringt.

1.4. *Recht auf alles*

Im Naturzustand herrscht das „*natürliche Recht*“ (99) aller auf alle und alles: Der Selbsterhaltungswille als Streben nach (durchaus variablen) Gütern ist natürlich und unvermeidlich. Da Sollen Können voraussetzt, kann er somit auch nicht verboten werden, weil Selbsterhaltung nicht nicht gewollt werden kann. Er ist somit zulässig:

„man kann ihn [den Menschen] nicht tadeln, wenn er sich dagegen [gegen Gefahren für sein Leben] zu schützen sucht, ja er kann gar nicht den Willen haben, anders zu handeln. Denn jeder verlangt das, was gut und flieht das, was übel für ihn ist; vor allem flieht er das größte der natürlichen Übel, den Tod; und zwar infolge einer natürlichen Notwendigkeit, nicht geringer als die, durch welche ein Stein zur Erde fällt“. (C, 81)

Es ist allerdings irreführend, wenn Hobbes hier ‚jemanden‘ imaginiert, der die Naturzustandsakteure für irgendeine Handlung ‚tadeln‘ könnte. Denn dieser Jemand existiert im Naturzustand nicht (und Gott lassen wir zunächst einmal außen vor). Marco Iorio ist deshalb zuzustimmen, dass Hobbes’ Begriff des Naturrechts nur im uneigentlichen Sinne ein ‚Dürfen‘ ausdrückt. Dieses ist vielmehr eine Kompetenz, die von niemandem erteilt wurde, sondern deshalb existiert, „weil es niemanden gibt, der sie verboten hat“⁶⁰ oder verbieten konnte. Davon zu unterscheiden wäre eine rechtliche Befugnis, die von einem Regelautor eingeräumt wurde und mit Pflichten gegen Dritte einhergeht.⁶¹

Das ‚Recht‘ auf Selbsterhaltung impliziert das Recht zur Ergreifung aller zur Selbsterhaltung erforderlichen Mittel, weil die ‚Berechtigung‘, einen Zweck zu verfolgen, ohne die ‚Berechtigung‘, die zu seiner Erreichung notwendigen Mittel zu ergreifen, sinnlos ist. Da im Naturzustand keinerlei allgemein akzeptierte Instanz über Gut und Böse entscheidet und hinsichtlich Gut und Böse keine natürliche Einigkeit herrscht, hat jeder auch das Recht auf die Deutung der ergriffenen Mittel als zur Selbsterhaltung erforderliche Mittel. Denn wenn in diesem Zustand nicht jeder selbst über das ihm Zutragliche entschiede, so würde das ein anderer für ihn tun. Aufgrund der Gleichheit der Menschen im Naturzustand könnte jeder aber dann auch mit gleichem Recht über das für diesen anderen Zutragliche entscheiden, damit „auch darüber entscheiden, ob das, was er meint, zu meiner Erhaltung diene oder nicht“ (C, 82). Daraus folgt für Hobbes, „daß in dem Naturzustande jeder alles haben und tun darf. Das ist der Sinn des bekannten Satzes: Die Natur hat allen alles gegeben“ (83).

⁶⁰ Iorio 2011, 255. Er sieht in diesem explizierten Hobbesschen Argument die Lösung des Problems der „Legitimität aus Faktizität“ (256). Eine solche „naturalistisch passab[le]“ (262) Theorie der Legitimität ursprünglicher Regelsetzung vermeide die Vermischung zweier Bedeutungen von ‚Dürfen‘. Erst diese Konfusion führt Iorio zufolge zur falschen Theorie, jemand sei nur befugt, Regeln zu setzen, wenn er von einer Regel dazu befugt sei, Regeln zu setzen. Dagegen sei jemand ursprünglich ‚befugt‘, wenn es niemanden gäbe, der die Regelsetzung verbiete.

⁶¹ Vgl. ebd., 237.

Dieses Recht auf alles und alle, „selbst auf den Körper eines anderen“ (L, 99), ist identisch mit faktischer Macht⁶² und vor dem Hintergrund des Machtakkumulationszwangs⁶³ der Naturzustandbewohner ein selbstdestruktiver Sachverhalt. Es eliminiert de facto den Freiheitsraum und die Grundlagen der Selbsterhaltung eines jeden, weil es alle erforderlichen Güter – inklusive des eigenen Körpers – dem gewaltsamen Zugriff aller anderen öffnet. Das Naturrecht auf Selbsterhaltung und exklusive Aneignung ist mit dem Recht auf Selbsterhaltung und Privateigentum unverträglich:

„Die Wirkung eines solchen Rechts ist so ziemlich dieselbe, als wenn überhaupt kein Recht bestände. Wenn auch jeder von jeder Sache sagen konnte: diese ist mein, so konnte er doch seines Nachbarn wegen sie nicht genießen, da dieser mit gleichem Rechte und mit gleicher Macht behauptete, daß sie sein sei“. (C, 83)

Das Nicht-Verpflichtetsein gegenüber anderen bewirkt die Nichtexistenz der eigenen Freiheit. Der Naturzustand ist ein Zustand der Selbstaufhebung und Selbstwidersprüchlichkeit (E, 99) von Recht, Freiheit und Nutzen,⁶⁴ von intersubjektiv begründeter Furcht – nicht der Angst vor dem Tod als solchem, sondern der Furcht vor einem gewaltsamen (durch andere Menschen verursachten) Tod.⁶⁵ Das ursprüngliche Gemeineigentum der naturrechtlichen Tradition wird somit als Zustand des Nichteigentums, der Unproduktivität, Unsicherheit und des gegenseitigen Krieges gedeutet (C, 62), bedeutet „völlige Rechtlosigkeit“ (E, 162). Hobbes kann sich, wie auch die auf ihn folgenden Theoretiker, Aneignung der Natur und materielle Reproduktion der Menschen nur vermittelt über Privateigentum vorstellen.

Der Naturzustand ist letztlich ein methodisches Konstrukt mit eindeutig historischem Index,⁶⁶ das transzendente Interessen (konvergente Güter wie Friede, Sicherheit, Selbsterhaltung bzw. Übel wie Krieg, Unsicherheit, Tod) von ‚Privateigentümern ohne Privateigentum‘ unter ansonsten güterrelativistischen Bedingungen

⁶² Spinoza wird noch konsequenter als Hobbes das Naturrecht rein deskriptiv mit Macht identifizieren (vgl. Spinoza 2006a, 11: „Deshalb erstreckt sich das natürliche Recht der ganzen Natur und folglich auch dasjenige eines jeden Individuums so weit wie deren bzw. dessen Macht“). Im Naturzustand ist Spinoza zufolge weder ein Versprechen zu halten (16), noch Sünde oder Ungerechtigkeit möglich (19ff.). Nur das ist „verboten [...], was ohnehin niemand kann“ (18).

⁶³ Weiß (1980, 150f.) macht darauf aufmerksam, dass *Selbsterhaltung* unter den anthropologischen (Machtstreben) und situativen (Knappheit, Präventivkrieg) Prämissen Hobbes' immer identisch mit *Selbststeigerung* ist, also immer einen sich erweiternden Prozess, niemals bloß einen statischen Zustand meinen kann. Allerdings ist, nimmt man Hobbes' Bestimmungen des selbstzweckhaften und maßlosen Prozesses der Machtsteigerung ernst, das ‚Selbst‘ der Selbsterhaltung damit kriteriell leeres Streben nach Mehr (vgl. ähnlich: Neuendorff 1973, 58). Letztlich ist dieses Selbst gar kein menschliches mehr, sondern ein subjektloses Quasi-Subjekt – Kapital. Hobbes' Beschreibungen konfundieren die Bestimmungen der *Akteure innerhalb* des Machtakkumulationsprozesses stets mit den Eigenschaften *des Machtakkumulationsprozesses selbst*, wie auch Helmut Reichelt (2008, 188) feststellt.

⁶⁴ Vgl. Tuschling 2005, 137.

⁶⁵ Vgl. Strauss 2001a, 30.

⁶⁶ Vgl. dazu Macpherson 1980, 84ff., 95ff sowie Fetscher 1999, XXII.

des ethischen Subjektivismus sichtbar macht. Hier, so Hobbes, „einigen sich die, welche über das gegenwärtige Gute nicht einig werden konnten, über das zukünftige“ (C, 112) – und zwar ex negativo mittels der durch gegenseitige Furcht motivierten Vernunft,⁶⁷ die allein zukünftige Übel erfassen kann. Die Unerträglichkeit des Naturzustands folgt aus dem Fehlen dieses notwendigen Gutes und der daraus folgenden kontingenten Güter:

„In einer solchen Lage ist für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schifffahrt, keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge, deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin- und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht [...] beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“ (L, 97).

Es gibt „weder Eigentum noch Herrschaft, noch ein bestimmtes *Mein* und *Dein*“ (98). Die Disposition der Akteure, welche das Verlassen des Naturzustandes als rational erscheinen lässt, ist ein risikoaverses bürgerliches Bedürfnis nach Sicherheit, Behaglichkeit, Eigentumsgenuss, Kalkulierbarkeit der Bedingungen des Handelns und Handelns unter Beibehaltung von Konkurrenz. Mit einem Akteur, der ‚es drauf ankommen‘ lässt, wie der Kampf mit dem Konkurrenten/Feind ausgeht, ja, der aus diesem Kampf aristokratische Ehre und Selbstwertgefühl entwickelt, wird nicht gerechnet.⁶⁸ Eine explizitere Würdigung der Furcht hat es in der politischen Philosophie bis dato nicht gegeben. Dieser Zug hin zum konkreten Individuum wird aber zugleich konterkariert, denn, wenn Hobbes den Staat vor der Vernunft ‚eines jeden‘ rechtfertigen will, so ist ‚ein jeder‘ eben nicht ‚ein jeder‘, sondern nur der ‚rationale‘, d.h. für die genannten Furchtquellen empfängliche Akteur.

Bereits Rousseau⁶⁹ kritisiert die Projektion von Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft in den Naturzustand. Kontraktualisten à la Hobbes, so stellt er fest, „wissen durchaus, was ein Bürger von London oder von Paris ist, aber was ein Mensch ist, werden sie nie begreifen.“⁷⁰ Trotz aller bloß legitimierungstheoretischen Konstruiertheit, soll die Naturzustandsbeschreibung ja eine wahre Anthropologie beinhalten,⁷¹ um die Unterwerfung unter eine Zwangsgewalt als nicht bloß historisch-transitorisch vernünftig erscheinen zu lassen. In gesellschaftstheoretisch reflektierterer Form hat insbesondere C.B. Macpherson gezeigt, dass Hobbes’ Ausgangspunkt der primär dissoziierten Individuen die Projektion eines kapitalismustypischen Verhaltensrepertoires in den Menschen schlechthin ist, wobei die kultur- und staatsfreie Anthropologie mit Beispielen aus der bürgerlichen Gesellschaft illus-

⁶⁷ Auf diesen Aspekt macht vor allem Strauss aufmerksam: Die Furcht vor gewaltsamem Tod ist demnach die Quelle der praktischen Vernunft (Strauss 2001a, 35).

⁶⁸ Vgl. Strauss (2001a, 67-75), der Hobbes’ Kritik des feudalaristokratischen Ehrbegriffs hervorhebt. Nicht Ehre, sondern Furcht ist die Quelle aller Tugenden.

⁶⁹ Vgl. Rousseau 2005, 32f., 149f.

⁷⁰ Rousseau 1981a, 418.

⁷¹ Vgl. Kersting 1994, 63.

triert und deren Evidenz durch den Appell an den modernen unreflektierten Alltagsverstand erzeugt wird. Der Schluss von der physischen Ausstattung des Menschen auf deren notwendiges Verhalten zueinander benötigt demnach weitere, dem Autor Hobbes als solche unbewusste sozialhistorische Prämissen, die er zudem in die physiologische Natur des Menschen projiziert. Ein korrektes analytisches Verfahren muss deshalb mit Hobbes' legitimationstheoretischem Interesse in Konflikt geraten: Eine wirkliche Bestimmung des ‚natürlichen‘ Menschen würde dünne Abstraktionen zurücklassen, von denen ausgehend kein Weg zu dem vermeintlich notwendigen konfliktuösen, vorstaatlichen Sozialverhalten führen würde. Das ist aber die notwendige Bedingung, um das Legitimationsziel – die Ausweisung der Vernünftigkeit einer Unterwerfung unter die Zentralgewalt – zu erreichen. Hobbes muss daher unzureichend abstrahieren und Bestimmungen des bürgerlichen Subjekts als solche des natürlichen Menschen ausgeben: „Der ganze Erfolg seiner Bemühungen hing von dieser Methode ab: Er mußte die Menschen dazu bringen, sich selbst in der Gesellschaft [des Naturzustands] zu erkennen.“⁷² Daher rekurriert Hobbes offensiv auf Introspektion – „nosce te ipsum“ (L, 6) – als Erkenntnis- methode und versucht die Plausibilität der Naturzustandsbeschreibung mit Beispielen aus der bürgerlichen Gesellschaft zu untermauern.⁷³ Dieser Ansatz wird von modernen Kontraktualisten offen apologetisch verfochten, nun allerdings ‚kontextualistisch‘ oder ‚kohärenztheoretisch‘ genannt.⁷⁴ Gegen den Anspruch einer immanenten Begründung der Rechts- als Herrschaftsordnung lässt sich einwenden, dass die derart als menschliche, nichtnatürliche gedachte Ordnung als einzig vernünftige Reaktion auf ein ungeschichtliches Wesen des Menschen abgeleitet wird, dieses Wesen und die dagegen, wie dadurch begründete Ordnung also nach wie vor im historischen Sinne nichtimmanent, als ewige, unverfügbare konzipiert sind. Es stellt sich das Wesen des Menschen „als dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum“⁷⁵ dar, der Mensch als „außer der Welt hockendes Wesen“.⁷⁶

Das Verhalten der abstrakten Menschen des Naturzustands ist dem um alle institutionellen Elemente verkürzten Modell einer entbetteten, kapitalistischen Marktwirtschaft entnommen: Es wird eine normfreie Sphäre universeller Konkurrenz um ewig knappe, positionelle Güter unterstellt, die jedes Individuum mit jedem in einen Wettbewerb um seinen ‚Wert‘ und Machtanteile verstrickt. Es existieren ein Arbeitsmarkt⁷⁷ sowie ein Akkumulationsimperativ,⁷⁸ der, und das ist ebenfalls kapi-

⁷² Macpherson 1980, 86.

⁷³ Dass „die Natur die Menschen so sehr entzweien und zu gegenseitigem Angriff und gegenseitiger Vernichtung treiben sollte“ ist eine „Schlussfolgerung aus den Leidenschaften“ (L, 96), die auch „durch die Erfahrung“ im Staatszustand „bestätigt“ (96) werden könne (Waffentragen bei Antritt einer Reise, Verschließen von Türen und Schatztruhen usw. (97)). Wer also dieses Bild der Menschennatur mit Worten leugne, bestätige es doch täglich mit Taten.

⁷⁴ Vgl. Kersting 1994, 63, 274, 283: „gerechtfertigt ist die Urzustandskonstruktion, insofern die ihr definitorisch beigelegten, ethisch bedeutsamen Merkmale mit unseren wohlwogenden Fairneß- und Gerechtigkeitsurteilen übereinstimmen“ (283).

⁷⁵ MEW 3, 6.

⁷⁶ MEW 1, 378.

⁷⁷ „Denn die menschliche Arbeit ist wie jedes andere Ding eine Ware, die mit Gewinn ausgetauscht werden kann.“ (L, 190). So zitiert Marx im *Kapital* eine Passage aus dem ‚Leviathan‘:

talismusspezifisch, *alle* Menschen zwingt, unaufhörlich mehr Macht zu akkumulieren, um ihre Selbsterhaltung zu sichern.⁷⁹ Der Wert, die Geltung eines Menschen, ist dabei „wie der aller anderen Dinge sein Preis“ – menschliche Eigenschaften sind generell Waren auf einem Macht-Markt reziproker Instrumentalisierung. Der Wert eines Individuums ist abhängig von der Nachfrage der anderen nach seiner Macht, die sie für ihre eigenen Zwecke einsetzen, er liegt nicht im Individuum selbst begründet. Geht schon im chimärischen Naturzustand der Mensch in Funktionalität⁸⁰ für andere auf, so gilt dies auch, wie Hobbes vorgreifend entfaltet, im Staatszustand, in dem der öffentliche, vom Souverän verliehene Wert eines Menschen „gewöhnlich *Würde* genannt“ (68) wird („that which men commonly call Dignity“ (LE, 68)). Die realitätserschließende Kraft dieser zynischen Betrachtungen kann kaum geleugnet werden.⁸¹ Sie grenzen sich von allen bisherigen Würdebegriffen mehr oder weniger deutlich ab – am nächsten steht ihnen noch der römische, in dem Würde die Leistung für die und die Stellung in der *res publica* bezeichnet⁸² – und werfen ein trost-

„Der Wert eines Mannes ist wie der aller anderen Dinge gleich seinem Preis: das will besagen, so viel, wie für den Gebrauch seiner Kraft gezahlt wird.“ (Th. Hobbes, »Leviathan«, in »Works«, edit. Molesworth, London 1839-1844, v. III, p. 76.)“ (MEW 23, 184 (Anm. 166)); vgl. auch Macpherson 1980, 53, 97. Allerdings ist Hobbes kein Arbeitswerttheoretiker *avant la lettre*. Tausch ist für ihn kein Äquivalententausch, Gerechtigkeit allein als das „Einhalten gültiger (!) Verträge“ (L, 110) definiert, also Vertragstreue unter Bedingungen erzwingbarer Vertragserfüllung, während die Inhalte des Tausches, bzw. der Wertbestimmung allein durch Angebot und Nachfrage auf dem Markt bestimmt werden (vgl. Macpherson 1980, 79). Die inhaltlich bestimmte Wertgleichheit wird so durch den Preis ersetzt, den die Vertragspartner zu zahlen bereit sind, der Verdienst wird ebenfalls nur durch den vertraglichen Willensakt selbst festgelegt oder lediglich „aus Gunst belohnt“ (L, 115): „Als wäre es ungerecht, teurer zu verkaufen als einzukaufen, oder jemandem mehr zu geben als er verdient!“ (115). Diese merkantilistisch imprägnierte Ablehnung jedes Leistungs- und Äquivalenzprinzips (was nicht identisch sein muss) wird im Neoliberalismus wiederkehren: Das ‚Glücks-‘ und ‚Geschicklichkeitsspiel‘ des Marktes ersetzt jedes inhaltliche Kriterium gerechter Tauschakte, die Verteilung von Macht/Gütern erfolgt nach dem Kriterium der Nachfrage der anderen, „dem von anderen empfundenen Nutzen“ (Nozick 2011, 228; ähnlich Hayek 2003, 223).

⁷⁸ Macpherson 1980, 70, 74, 84.

⁷⁹ Ebd., 83f. Vgl. auch Fn. 20 und 28 dieser Abhandlung.

⁸⁰ Funktionalität darf allerdings, wie gezeigt, nicht mit dem ‚Leistungsprinzip‘ verwechselt werden. Auch die bloße Meinung der anderen, dass Macht bei einem Menschen vorliege, oder die Abstammung von angesehen Eltern, die gute Beziehungen (soziales Kapital) haben, kann den Wert eines Menschen und seine Macht (L, 66) steigern (70f.), weil sie ihm faktische Unterstützung der anderen oder einen hohen Preis für den Gebrauch seines Körpers einbringt. Allein die „Würdigkeit“ (73) scheint hier eine faktische Eigenschaft („*Eignung*“) zu bezeichnen, ein objektives Element des Gebrauchswerts für andere, denn sie „besteht in einer besonderen Macht oder Fähigkeit zu dem, wozu er [der Mensch] angeblich würdig ist.“

⁸¹ Der britische Liberalismus des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts folgt weitgehend Hobbes’ Wert- und Würdebegriff. Ein schönes Beispiel ist die Terminologie des Pfarrers und Bevölkerungs’wissenschaftlers’ Malthus, dem die Pauper „nicht als der wertvollste“ Teil der Bevölkerung erscheinen und dem die „fleißigen und würdigeren Mitglieder[...]“ der Gesellschaft gegenübergestellt werden (Malthus 1977, 45).

⁸² Vgl. Böckenförde 2006, 151. Allerdings ist dieser Begriff auf ein als objektiv wertvoll betrachtetes kollektives Gut, das Gemeinwohl, bezogen, während er bei Hobbes zumindest im Naturzustand von diesem gerade entkoppelt ist.

loses Licht auf die Geschäftsordnung der zu legitimierenden Gesellschaft. Würde ist hier nicht nur antastbar, sondern absolut verlierbar.

Der Begriff Natur hat bei Hobbes somit keinerlei normative Komponente mehr. Sein kausal-mechanischer bzw. kybernetischer⁸³ Naturbegriff umfasst auch die menschliche Natur (vor allem sein Streben nach Gütern und Selbsterhaltung). Der Naturrechtsbegriff ist damit ein bloß deskriptiver Begriff uneingeschränkter Freiheit (Freiheit wird rein negativ als „Abwesenheit äußerer Hindernisse“ (L, 99, 163) bestimmt und als Handlungsfreiheit (Freiheit, einen determinierten Willen durchzusetzen (164)) charakterisiert). Hobbes Naturrechtsbegriff negiert damit die Existenz vorstaatlicher, subjektiver Rechte, bzw. exklusiver, begrenzter Freiheitsräume.

Der Naturzustand ist einerseits 1) legitimationstheoretisches Konstrukt (er gibt die Situation an, unter der eine wechselseitige Freiheitsbeschränkung als vernünftig erscheint), andererseits aber auch nicht Hobbes' Phantasie entsprungen, sondern 2) den politischen Gemeinwesen stets drohende Möglichkeit (wie bereits empirische Befunde von Bürgerkriegen nahe legen sollen)⁸⁴ und 3) stets präsent, zur Lösung aufgegebene Problemsituation des modernen Staates,⁸⁵ denn die menschliche Wolfs-Natur, d.h. der soziale Antagonismus, ändert sich Hobbes zufolge im Staate nicht, er wird nur eingehegt und muss permanent eingehegt werden. Diese Natur ist nicht Hobbes' Erfindung, sondern lediglich der anthropologisierte Status des modernen Subjekts. Die beiden letzten Punkte verweisen auf die neben dem legitimationstheoretischen gegebenen sozialtechnologischen Aspekte des Kontraktualismus. 4) Schließlich ist der Naturzustand zwischenstaatliche Realität. Hobbes' Kontraktualismus geht unhinterfragt vom bestehenden Staaten-Pluriversum aus, obwohl seine Prämissen dies nicht hergeben: *Der Mensch, nicht der Engländer, Franzose* etc. ist die Deduktionsbasis seiner Staatskonstruktion. Diese pragmatische Inkonsequenz zeichnet den Kontraktualismus aus, bis Kant antritt, dessen universalistisches Potential auch auf zwischenstaatliche Verhältnisse auszudehnen. Die „kriegerische Haltung“⁸⁶ der Souveräne bewirkt aber Hobbes zufolge „nicht dieses Elend, das die Freiheit von Einzelmenschen begleitet“, „weil sie [die Souveräne] [...] dadurch den Fleiß ihrer Untertanen fördern“ (98). Wir haben es hier also mit einer

⁸³ Vgl. zu den beiden bei Hobbes anzutreffenden Modellen des kausalmechanischen Uhrwerks und der kybernetischen Maschine: Weiß 1980, 56, 63, 111ff., 156ff.

⁸⁴ Er ist also auch „Idealtypus des Ausnahmezustandes“ (G. Nonnenmacher zitiert nach Münkler 2001, 21).

⁸⁵ Vgl. Weiß 1980, 139f. sowie 231: „Das Schreckgespenst des anarchischen Chaos muß schon deshalb ständig im Hintergrund drohen, weil der Staat letztlich auf dem vorstaatlichen Chaos aufgebaut ist und dieses nicht eigentlich eliminiert, sondern es bloß in einem labilen Funktionsgleichgewicht reguliert“. Das verkennt die zu stark auf die konkret-historischen Bedingungen des 17. Jahrhunderts in England (Chaos der desintegrierten Feudalgesellschaft bei erst beginnender kapitalistischer Entwicklung) abstellende Hobbes-Deutung Stefan Breuers (Breuer 1983, 306f., 325).

⁸⁶ Krieg bedeutet für Hobbes nicht das Vorliegen pausenloser Kampfhandlungen, sondern besteht „in der bekannten Bereitschaft dazu während der ganzen Zeit, in der man sich des Gegenteils nicht sicher sein kann“ (L, 96).

verharmlosenden Anreiztheorie des zwischenstaatlichen Krieges zu tun, die in auffälligem Kontrast zur Furcht vor dem Bürgerkrieg als größtem Übel steht.⁸⁷

2. Gesetz der Natur und Gesellschaftsvertrag

2.1 Gesetz der Natur

Die Naturzustandskonstruktion schildert einen Lernprozess⁸⁸: Von der rationalen „Aufrüstungsstrategie“ (Präventivkrieg) und ihrer Unerträglichkeit über die „Kooperationsstrategie“ und deren free-rider-Problematik der ausschließlich vernunft- und vertrauensbasierten Wechselseitigkeit zur „Institutionalisierungsstrategie“⁸⁹ zwangsbewehrter Verträge: Hier spielt das „Gesetz der Natur“ (99) eine entscheidende Rolle. Es gebietet als Alternative zum Naturzustand die Rechts-/Freiheitskonstitution (gleiche Freiheitsräume privatexklusiver Verfügungsmacht bei gewaltsubstituierter Konkurrenz) durch ‚Rechts‘-/‚Freiheits‘beschränkung, durch Aufgabe des Rechts aller auf alle und alles: Die Akteure praktizieren „Selbstbeschränkung [...] mit dem Ziel [...], dadurch für ihre Selbsterhaltung zu sorgen“ (131). D.h. es ist allein die Begrenzung zuvor unbegrenzter Handlungsfreiheit geboten. Alle anderen Determinanten des Naturzustands sind Hobbes zufolge nicht veränderbar – weder die machttakkumulierende menschliche Natur noch die Güter- und Machtknappheit.

Das Gesetz der Natur beinhaltet furchtbegründete, selbsterhaltungsbezogene, zweckrationale Klugheitsregeln,⁹⁰ die zwar den unmittelbaren Leidenschaften spontan widersprechen (131; C, 124), aber nach Errichtung einer Zwangsgewalt eine

⁸⁷ Ohnehin sind außenpolitische Fragen in Hobbes' Denken absolut randständig. Das hindert die sog. machtrealistische Schule der Theorie internationaler Beziehungen (IB) nicht, unmittelbar an Hobbes' Naturzustandskonstruktion und Menschenbild anzuknüpfen. Kenneth Waltz drückt es so aus: „Among states, the state of nature is a state of war“ (Waltz 1979, 102). Unbedingter politischer Selbsterhaltungsimperativ, Primat der Außenpolitik, präventive Machtanhäufung, Entscheidungen unter Unsicherheit im anarchischen Staatensystem und Prinzip der Selbsthilfe sind die Eckpunkte der Durchdeklarierung des Hobbesschen Naturzustands im ‚realistischen‘ Paradigma der IB. Dabei sind platt anthropologisierende Vertreter des klassischen Realismus, wie Hans Morgenthau oder David Landes, die die Machttakkumulation aus einem menschlichen Herrschaftstrieb ableiten (vgl. Morgenthau 1963, 76), von eher strukturellen Neorealisten, wie John Herz oder Waltz zu unterscheiden, die aus unkoordinierter zwischenstaatlicher Anarchie per se ein Sicherheitsdilemma hervorgehen sehen, das auch nicht-machthungrige Akteure zu präventiver Machttakkumulation treibe (Herz 1974, 39). Beide Ansätze können sich, wie wir sahen, direkt auf Hobbes berufen. Zur Kritik der Prämissen der realistischen Schule der IB vgl. Teschke 2007, 29ff., 123-127.

⁸⁸ Vgl. Weiß 1980, 210.

⁸⁹ Kersting 1994, 79f.

⁹⁰ Vgl. Weiß 1980, 171-174; Kersting 1994, 76. Vgl. auch Kant 1998c, 45f., der von „Ratschläge[n] der Klugheit“ spricht und dies als Kennzeichnung für hypothetische Imperative gebraucht. Um die Kollision mit Hobbes' Ablehnung der Beschreibung ethischer Reflexion im klassisch aristotelischen Sinne als Klugheit, als aus Erfahrung hervorgehende, auf Einzelfälle anwendbare, kontingente Wahrscheinlichkeitsvernunft (L, 21, 36f.) zu vermeiden, schlägt Weiß für das Gesetz der Natur den treffenden Terminus der hinsichtlich des Systemziels (Selbsterhaltung) funktionalen „Programmanweisung[...]“ vor (Weiß 1980, 175).

dauerhafte Befriedigung der egoistischen Bedürfnisse gewährleisten.⁹¹ Diese Regeln sind keine positiven Gesetze (die nur im bürgerlichen Zustand möglich sind), aber auch keine unbedingten moralischen Pflichten, deren Einhaltung sich aus ihnen selbst ergibt und Selbstzweck ist. Bernd Ludwig konstatiert zu Recht, das Gesetz der Natur sei „ein Terminus, der bei Hobbes grundsätzlich keine verbindlichkeits-theoretischen Konnotationen hat“.⁹² Vernunft sei bei Hobbes generell keine Verpflichtungs-, sondern lediglich eine Erkenntnisquelle. Er zeigt darüber hinaus gegen Georg Geismanns Kantianisierung des Hobbesschen „*exeundum*“, dass eine Verpflichtung zum Verlassen des Naturzustandes bei Hobbes nicht existiert, da das Gesetz der Natur kein Gesetz im eigentlichen Sinne darstellt und im Naturzustand kein verpflichtender Vertrag geschlossen wurde.⁹³ Das Gesetz der Natur ist also keine praktische Vernunft im Kantianischen Sinne, da Hobbes, wie gezeigt, eindeutig auf der „motivationalen Ohnmacht der Vernunft“⁹⁴, ihrem instrumentellen Charakter, beharrt (L, 56).

Die Gesetze der Natur sind „Weisungen der Vernunft“, „Schlüsse oder Lehrsätze, die das betreffen, was zur Erhaltung oder Verteidigung der Menschen dient“ (122). Sie gebieten „den Frieden als Mittel zur Selbsterhaltung der in einer Menge lebenden Menschen“ (120) und reflektieren die Freiheitsbeschränkungen, die institutionellen Bedingungen einer dauerhaften Selbsterhaltung eines jeden: das Friedensgebot und seine Realisierung durch Naturrechtsbeschränkung, den Verzicht des Rechts auf alles. Diese Gebote werden von Hobbes als ‚Schlüsse‘ bezeichnet, weil sie analytisch aus dem Ziel der Selbsterhaltung unter Berücksichtigung der Naturzustandssituation gewonnen werden.⁹⁵ Die goldene Regel („*Füge einem anderen nicht zu, was du nicht willst, daß man dir zufüge*“ (120f.)) ist der allen Menschen bekannte oder wenigstens „auch dem bescheidensten Verstande leicht einsehbar“ (120) Inhalt des Naturgesetzes – denn nur solche Gesetze verpflichten, die auch bekannt sind. Es verweist deutlich auf den „Charakter eines ethischen ‚Tauschgeschäfts‘“⁹⁶ zwischen egoistischen Konkurrenzsubjekten. Der verpflichtende Charakter des Naturgesetzes unabhängig von dessen staatlicher Garantie ist demnach zweckrationale Folgerichtigkeit angesichts der Erkenntnis der Bedingungen gelingender dauerhafter Selbsterhaltung.⁹⁷ Gegen deontologische⁹⁸ Interpretationen stellt Wolfgang

⁹¹ Vgl. Mackie 2004, 139.

⁹² Ludwig 1998, 278.

⁹³ Vgl. ebd., 278, 446, 458.

⁹⁴ Keil 2007, 75.

⁹⁵ Vgl. Weiß 1980, 174, 176.

⁹⁶ Ebd., 170.

⁹⁷ Vgl. Kersting 1994, 78.

⁹⁸ Kants Pflichtethik und Hobbes' Konsequentialismus sind gegensätzliche ethische Positionen. Eine Handlung gilt im Konsequentialismus als gut, wenn ihre Folgen gut sind. Er betrachtet ethische Regeln als Mittel zum Zweck der Erreichung dieses Guten. Ihre Geltung ist von empirischen Bedingungen abhängig, sie stellen hypothetische Imperative dar. Die Pflichtethik hingegen betrachtet eine Handlung dann als gut, wenn das Handlungsmotiv mit den ethischen Regeln, die als unbedingt geltende Pflichten interpretiert werden (kategorische Imperative), übereinstimmt. Eine Handlung ist damit völlig unabhängig von ihren empirischen Folgen als gut oder böse zu bewerten

Kersting zu Recht fest, dass sowohl im Naturzustand als auch im Akt seiner Überwindung „allein der Nutzen Kriterium und Maßstab des Rechts“⁹⁹ ist. Auch Leo Strauss konstatiert, dass das gesamte Naturzustandsargument Element einer Konstitutionsanalyse ethischer Normen als Klugheitsregeln zur Vermeidung eines gewaltsamen, durch andere Menschen verursachten Todes ist.¹⁰⁰

Alle natürlichen Gesetze sind demnach hypothetische Imperative.¹⁰¹ Sie gelten und verpflichten nur unter bestimmten Bedingungen, wie bereits die Formulierungen der drei wichtigsten Gesetze verraten:

- (1) „Jedermann hat sich um Frieden zu bemühen, solange dazu Hoffnung besteht“ (L, 99). (2) „Jedermann soll freiwillig, wenn andere ebenfalls dazu bereit sind, auf sein Recht auf alles verzichten“ (100).¹⁰² (3) „Abgeschlossene Verträge sind zu halten [...], aber auf gegenseitigem Vertrauen beruhende Verträge [sind] ungültig, wenn [...] eine der beiden Parteien die Nichterfüllung befürchtet“ (110).

Diese hypothetischen Imperative haben, wie ersichtlich, nochmals eine hypothetische Binnenstruktur. Die doppelte Geltungsbedingung lautet daher: ‚Wenn Du Selbsterhaltung anstrebst *und* unter der Voraussetzung, dass Aussicht auf Frieden besteht, sollst Du die Waffen niederlegen.‘ Exakt diese hypothetische Struktur unter den gegebenen Naturzustandsbedingungen verweist auf das Institutionalisierungsdefizit der Kooperationsregeln. Präventiver Krieg, Aufrüstung, Vertragsbruch und Misstrauen sind unter Bedingungen von isolierter, egoistischer Interessenverfolgung rationale Strategien und werden vorgezogen, obwohl für alle Parteien Friede, Abrüstung, Vertragstreue und Vertrauen die optimaleren Strategien wären. Das Dilemma, das als klassisches Gefangenendilemma dargestellt werden kann, „liegt in der Unvermeidlichkeit, mit der der rationale Egoismus die vorteilhaftere Lösung verfehlt. Die aus egozentrischen Erwägungen resultierende [...] [S]trategie unterbietet das, was die Situation erlaubt hätte, wenn Kooperation und Interessenabstimmung möglich gewesen wären.“¹⁰³

⁹⁹ So Tuschling 2005, 137, der dies gerade leugnet.

¹⁰⁰ Strauss 2001a, 120, v.a. 136: „Eben dieser Versuch einer radikalen *Begründung* der Klugheitsmoral durch Rückgang auf eine zur Klugheit gebieterisch zwingende Macht ist das Eigentümliche von Hobbes' politischer Wissenschaft“.

¹⁰¹ Vgl. Kant 1998c, 45: Der hypothetische Imperativ stellt „die praktische Notwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit“ vor; „die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten“.

¹⁰² Weitere Gebote sind u.a. das Rechtsgleichheitsgebot (Isonomie) sowie das der richterlichen Neutralität (L, 110, 116ff.).

¹⁰³ Kersting 1994, 70. Nida-Rümelin (2009, 108ff.) weist darauf hin, dass auch die Interpretation des Naturzustands als Vertrauensspiel, in dem die Akteure Kooperation für „intrinsisch wertvoll“ halten, keinen Ausweg aus dem prinzipiellen Nichtzustandekommen von Kooperation bedeutet. Sein Alternativvorschlag, den Naturzustand als dynamisches Vertrauensspiel zu deuten, um damit die Aporie der Staatsgenese zu vermeiden, „verändert“ allerdings zugestandenermaßen „den Charakter des hobbesischen Staates“ und hat mit Hobbes' ursprünglicher Konzeption des Naturzustands nichts mehr zu tun. Denn anders als Nida-Rümelin behauptet, ist der Naturzustand sehr wohl ein „one shot“-Gefangenendilemma (110). Darauf weist mit Nachdruck Jürg Helbling hin – er zeigt, dass die Auffassung des Naturzustands als

Gefangenendilemma im Naturzustand

4	1
A misstraut/greift an	B vertraut/ist friedfertig
2	2
A misstraut/greift an	B misstraut/greift an
1	4
A vertraut/ist friedfertig	B misstraut/greift an
3	3
A vertraut/ist friedfertig	B vertraut/ist friedfertig

Die trotz der allgemeinen Kenntnis der Vorteile allgemeiner Kooperationsregeln (Allgemeininteresse der privat-dissoziierten Individuen) immer noch bestehende Unsicherheit ihrer Einhaltung aufgrund der ebenso allgemeinen Intention einer Verletzung der Kooperationsregeln (unmittelbare Interessen der Individuen als Machtakkumulatoren), kurz: der Widerspruch der praktischen Naturzustandsvernunft, verlangt eine Lösungs- bzw. Bewegungsform. Diese Bewegungsform gibt der in sich zerrissenen Vernunft ein Kriterium an, „welches besagt [...], unter welchen Bedingungen die am Ziel Selbsterhaltung orientierte Vernunft den rücksichtslosen Einsatz der Mittel zur Vermehrung von Macht oder die Beschränkung im Sinne der Normen vorzuschreiben“¹⁰⁴ hat. Die Bewegungsform stellt sich als institutionelle Lösungsstrategie heraus: „Bevor man deshalb von ‚gerecht‘ und ‚ungerecht‘ reden kann, muß es“, so Hobbes die Konsequenz aus seinen Überlegungen ziehend, „eine Zwangsgewalt geben, um die Menschen gleichermaßen durch die Angst vor einer Bestrafung zur Erfüllung ihrer Verträge zu zwingen“ (L, 110).

2.2 Gesellschaftsvertrag

Die Errichtung der Staatsgewalt kann nur als wechselseitiger Verzicht auf das ‚Recht‘¹⁰⁵ auf alles gedacht werden und ist in der Furcht der Menschen voreinander begründet.¹⁰⁶ Er hat die Form eines Vertrages eines jeden mit jedem (notwendige Reziprozitätsregel aufgrund der Freiheit aller und der von ihnen möglicherweise

iteriertes Gefangenendilemma drei wesentliche Bedingungen ignoriert: a) Die Akteure sind nicht hinreichend über die Absichten der anderen informiert, b) ein friedfertiger Spielzug kann von den anderen als Zeichen von Schwäche oder als Verbergung der wahren Absichten gedeutet werden, c) – und dieser Aspekt ist entscheidend – „die Natur des ‚Spieles‘ bzw. des ‚Spieleinsatzes‘“ ist eine andere als im Falle einfacher Tauschakte: Hier gehe es bei jeder einzelnen Handlung um Leben und Tod der Akteure, sodass eine Tit-for-Tat-Strategie hochgradig irrational wäre – eine Revision des in den anderen gesetzten Vertrauens wäre ja nicht mehr möglich, weil die „fehlende Möglichkeit von Zweitschlägen“ die Sanktionierung des Nichtkooperierenden und damit auch langfristig sich einpendelnde „bedingte Kooperation [...] verhindert“ (Helbling 2009, 107).

¹⁰⁴ Weiß 1980, 178f.

¹⁰⁵ Hannah Arendt (1998, 320) spricht vor dem Hintergrund des rein deskriptiven Naturrechtsbegriffes von Hobbes davon, dass der Staat „durch die Delegation von Macht und nicht von Rechten“ entstehe.

¹⁰⁶ „Denn wer würde sich der Freiheit, die ihm die Natur gegeben hat, kraft seines eignen Willens und seiner eigenen Macht sich zu regieren, entäußern, wenn er nicht den Tod fürchtete, für den Fall, daß er sie behielte?“ (E, 105)

ausgehenden Bedrohung der Rechtsverletzung) zugunsten eines vertragsunbeteiligten Dritten (Begünstigungsvertrag) (vgl. 137). Hobbes spricht auch von einer gegenseitigen Verpflichtung zur „Schenkung des Rechtes“ (C, 148) mit dem Ziel der institutionellen Herstellung von Vertragssicherheit und damit Frieden, Gerechtigkeit und Eigentum. Der Friedenszustand ist ein regulierter Kriegszustand, da die menschliche Natur und die Knappheit der Güter unaufhebbar seien. Der Vertrag beinhaltet einen Rechtsverzicht, der eine zukünftige Erfüllungsverpflichtung impliziert,¹⁰⁷ diesen Rechtsverzicht auch zu praktizieren. Er beinhaltet die öffentliche Erklärung der Vertragsschließenden, ihren Willen in der möglichen Zeit zwischen Rechtsabtretungserklärung und Erfüllung nicht zu ändern.¹⁰⁸

„Der alleinige Weg zur Errichtung einer [...] allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen [...], liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung [...], die ihre Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können“. Der Staat „ist eine wirkliche Einheit aller in derselben Person, die durch Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam, als hätte jeder zu jedem gesagt: Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung [...] und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, daß du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst“. (L, 134)

Der Vertragstopos gehörte auch schon vor Hobbes zur politischen Philosophie. Dieser traditionelle Kontraktualismus unterstellt allerdings ein primäres Gemeinschaftstelos, das Individuen zu Gruppen vereinigt. Stände oder privilegierte Hausherrn und Fürsten sind demnach Vertragssubjekte und damit staatsvorgängige kollektive Willenseinheiten, die schließlich auch nach dem Vertragsschluss bestehen bleiben. Deren Ziel ist die Bewahrung ihrer Privilegien, für die im Gegenzug ein bedingtes Gehorsamsversprechen geleistet wird, das ihnen zugleich ein Widerstandsrecht bei Vertragsverletzung einräumt. Der mittelalterliche und vor allem frühneuzeitliche Topos des Herrschaftsvertrags zwischen Volk und Fürst setzt diese beiden also als Rechtssubjekte voraus und lässt beide auch nach dem Vertragsschluss als solche bestehen. Das Volk ist dabei keine Menge oder Summe von Individuen, sondern von ständisch gegliederten Korporationen, „von mit ungleichen Rechten und Privilegien ausgestatteten Gruppen“.¹⁰⁹ Der Herrschaftsvertrag dient nicht zur Sicherung oder Konstitution (gar universeller) individueller Freiheitsrechte, sondern zur Sicherung ständischer Privilegien, ist ein Abkommen „über die Bedingungen von Herrschaftsausübung und Gehorsamsleistung“¹¹⁰. Er begründet ein ständisches Widerstandsrecht,¹¹¹ das der „Verteidigung der Rechte und Freiheiten

¹⁰⁷ Vgl. Ludwig 1998, 293ff., 337ff.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 341.

¹⁰⁹ Hesse 2005, 217.

¹¹⁰ Ebd., 206.

¹¹¹ Vgl. u.a. Thomas von Aquin (2004, 24): „Denn wenn es erstens zum Rechte eines Volkes gehört, sich selbst einen König zu bestimmen, so kann mit vollem Rechte der eingesetzte König von ebendemselben Volke von seinem Platze entfernt oder seine Macht eingeschränkt werden, wenn er die königliche Gewalt in tyrannischer Weise mißbraucht“.

der Stände gegen die sich herausbildenden absolutistischen Zentralstaaten und den von deren Fürsten vertretenen Machtansprüchen¹¹² dient und dabei ein konfliktgeladenes Nebeneinander zweier Souveränitätsrechtsträger impliziert. Die Konstitution des Volkes ist vor dem Hintergrund der aristotelischen Tradition kein vertrags-theoretisch zu erfassender, sondern ein in der Natur begründeter Sachverhalt.¹¹³

Im Gegensatz zum traditionellen, naturrechtlich fundierten Kontraktualismus gibt es bei Hobbes keine staatlich präexistente Einheiten wie „Volk“ oder „Herrscher“, die einen Vertrag eingehen könnten. Dauerhafte Gesellschaften werden kontraktualistisch als ein künstliches Produkt interpretiert. Der Gesellschaftsvertrag schafft bei Hobbes erst ein Subjekt, durch das rechtliche Verpflichtung überhaupt möglich wird.¹¹⁴ Dabei kann nur das, was jeder Einzelne autorisiert, in seinem Namen geschehen und legitim über ihn ausgeübt werden (L, 136f.). Die Einheit des Willens ist Resultat der vertraglich konstituierten absorptiven Repräsentation. Hobbes' Gesellschaftsvertrag ist ein „Einigungsvertrag durch Unterwerfung“¹¹⁵, nämlich der Kraft und des Willens aller unter einen. Damit wird auch die Figur der juristischen Person an *einen* Willen einer empirischen Person gebunden (auch die aristokratische oder demokratische Versammlung muss die Willen aller Teilnehmer auf einen reduzieren). Die Repräsentationstheorie des *Leviathan* offenbart sich als strikt nominalistisch. Danach ist „der Staat als juristische Person von seinem empirischen Repräsentanten nicht zu trennen“,¹¹⁶ womit die traditionelle Lehre von den zwei Körpern des Herrschers, dem ideellen und dem wirklichen, abgelehnt wird.¹¹⁷ Das „Despotismusproblem“¹¹⁸ ist somit auch nicht mehr durch eine Trennung des ideellen vom physischen Körper des Herrschers zu lösen, wobei der ideelle nun von einer anderen Instanz verkörpert werden soll. Hobbes' Legitimationstheorie ist also zwar modern und individualistisch: Nur das Individuum kann Ausgangspunkt der Legitimation sein, nicht ein Stand oder eine dem Individuum und seinen Ansprüchen vorgeordnete Gruppe. Dieser rechtslogische Zugewinn an Autonomie gegenüber feudalen Gemeinschaften wird aber durch die schutzlose Auslieferung des Individuums nach der Autorisierung seines Repräsentanten erkaufte, da nur der Souverän als Schutzinstanz fungiert und jede intermediäre Gemeinschaft, die zwischen Souverän und Individuum stünde, ausgeschaltet ist: Indem Hobbes' Theorie „dem Einzelnen die Begründung des Staates auferlegt, setzt sie ihn zugleich völlig ungeschützt der souveränen Willkür aus.“¹¹⁹

Rechtsübertragung und Autorisierung sind also die Elemente des Hobbesschen Gesellschaftsvertrages, die im Folgenden noch einmal eingehender zu betrachten sind:

¹¹² Hesse 2005, 214f.

¹¹³ Vgl. ebd., 215.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 219.

¹¹⁵ Ebd., 231.

¹¹⁶ Ebd., 227.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 226ff..

¹¹⁸ Ebd., 228.

¹¹⁹ Adam 2002, 40.

(a) Rechtsübertragung/Verzicht auf das Recht auf alles: Der Souverän ist vertraglich konstituierter Recht-auf-alles-Monopolist. Er beendet die Vertragsunsicherheit und Deutungskonflikte des Naturzustands. Souveränität bedeutet Friedensstiftung durch Gewaltmonopolisierung. Die Kosten der Verletzung von Verträgen sind nun größer als ihr zu erhoffender Gewinn. Die Furcht vor einer rechtsgarantierenden Gewalt muss die Furcht der Naturzustandsindividuen untereinander beenden. Das horizontale und dezentrierte Furchtregiment wird durch ein vertikales und zentralisiertes ersetzt.¹²⁰ Gewaltsubstitution unter den konkurrierenden Individuen bedeutet somit Gewaltkonstitution und -konzentration in Gestalt eines Dritten, der – konkurrenzhoben – über ihnen steht. Dieser entscheidet über die primäre Eigentumsdistribution, garantiert die Eigentumsübertragung und den Eigentumsgenuss durch gewaltsame Sanktionsandrohung bei Verletzung des von ihm gesetzten Rechts und ist letzte und einzige Entscheidungsinstanz über Recht und Unrecht (C, 193, 229) sowie wahr und falsch (287). Allerdings wird nach Hobbes ein zwar universelles, nicht aber ein absolutes Eigentumsrecht generiert: Privateigentum, von dem prinzipiell niemand ausgeschlossen ist, steht immer unter Staatsvorbehalt, da dem Staat das Recht auf alles abgetreten wurde (L, 191).

Der Rechtsverzicht bedeutet einen Verzicht auf die Freiheitsbehinderung eines konsensual festgesetzten Anderen:

„Auf das Recht auf irgendetwas verzichten heißt sich der Freiheit begeben, einen anderen daran zu hindern, den Nutzen aus seinem Recht hierauf zu ziehen. Denn verzichtet jemand auf sein Recht oder überträgt er es, so gibt er damit niemandem ein Recht, das dieser nicht vorher schon besessen hätte, da es nichts gibt, worauf nicht jedermann von Natur aus ein Recht hätte. Er gibt vielmehr dem anderen nur den Weg frei, damit dieser sein eigenes ursprüngliches Recht ohne eine von ihm verursachte Behinderung ausüben kann“ (100).

Dies stellt keine Schaffung neuen Rechts dar (C, 88): Vertragsinhalt ist die Forderung, dass alle bis auf einen ihr Recht auf alles und alle aufgeben.¹²¹ Zurückbehalten wird einzig die Freiheit, die die Gesetze des Souveräns gestatten. Diese Freiheit ist damit bürgerliches Recht. Auch dieses ist kein neues Recht, sondern Residuum natürlicher Freiheit. Bürgerliche Freiheit ist „der Teil des natürlichen Rechts, den die Gesetze den Bürgern gestattet und übriggelassen haben“ (214). Was wird also übertragen? Die gesamte „Kraft und Macht“ (129) jedes Menschen, was negativ nichts anderes bedeutet als den Verzicht auf das Recht auf Widerstand gegen die Bestrebungen eines vertraglich festgesetzten Dritten („dass es ihm nicht länger erlaubt sein solle, sich ihm zu widersetzen“ (88; explizit auf den Souverän bezogen: 128) und positiv die Unterstützung aller zur Erlangung der vom Souverän festgesetzten konvergenten Güter (was dessen höchste Macht darstellt: L, 66, 135). De

¹²⁰ Vgl. Strauss 2001a, 85 sowie Münkler 2001, 110.

¹²¹ Vgl. auch Kersting 1996, 215f. Dieses Recht ist aber in zweifacher Weise künstliches Produkt: Es stellt erstens eine größere Macht dar als der zum Souverän erkorene Einzelne vorher hatte und zweitens ist es durch Willensbekundung zustande gekommen (nicht allein durch Machtüberlegenheit). Die Frage ist also, ob hier nicht doch neues Recht geschaffen wird, nämlich wirkliches Recht.

facto bedeutet dies die physische und damit rechtliche Unmöglichkeit der Untertanen zur Bestrafung des Souveräns (C, 137).

(b) Autorisierung: Nicht nur die Macht bzw. das Recht auf Aneignung äußerer Dinge, auch der Wille (als das Recht auf Selbstregierung¹²² (L, 134)) wird ‚übertragen‘. Denn durch den bloßen Rechts- als Widerstandsverzicht wird der Wille des Souveräns noch nicht zum Willen der Individuen.¹²³

Autorisierung und Repräsentation sind dabei untrennbare Sachverhalte, die Hobbes bereits im 16. Kapitel des *Leviathan* ohne Bezug zur Staatsgenese, sozusagen im rechtlich luftleeren Raum des Naturzustands,¹²⁴ erörtert. Person ist derjenige, dessen Worte und Taten entweder als seine eigenen angesehen werden oder als solche, die die Worte und Taten anderer vertreten. Ersteres definiert eine natürliche Person, letzteres eine künstliche (123). Eine Person (von persona=hindurchtönen; persona=Verkleidung/ äußere Erscheinung/ Maske) sein, heißt, „sich selbst oder einen anderen *darstellen* oder *vertreten*“ (123). Armin Adam konstatiert zu Recht, dass sich im Personbegriff

„alle Natürlichkeit auf[löst]. Noch wer für sich selbst spricht und handelt, gilt als Stellvertreter seiner selbst [...] Das ist die Konsequenz des juristischen Denkens, das nicht den Menschen, sondern nur die Person als Rechtssubjekt anerkennt. Das physische Wesen kann nur durch die Einführung der Repräsentation Aufnahme in die Welt des Rechts finden. Dieses aber konstituiert die Gesellschaft – ihre Glieder sind nicht Menschen, sondern Personen.“¹²⁵

Daraus wird später Hans Kelsen die Konsequenzen ziehen. Eine Person verkörpert also eine andere oder sich selbst – ohne solche „Verdopplung der Welt“¹²⁶ kein Rechtszustand. Werden die Worte und Taten künstlicher Personen „von den durch sie Vertretenen *als eigene anerkannt*“ (123) wird die Person Vertreter und der Vertretene Autor genannt. Der Vertreter handelt in diesem Falle mit Autorität. Eine Person ist Autor (Urheber), wenn sie das Recht auf eine Handlung hat. Unter Autorität versteht man „immer ein Recht auf irgendeine Handlung, und unter einer *autorisierten Handlung* eine solche im Auftrag oder mit Erlaubnis des Berechtigten“ (124). D.h. Autorität kann sowohl der Autor selbst als auch der durch ihn anerkannte Vertreter (der „actor“) haben. Hobbes unterscheidet im Falle autorisierter

¹²² „Während das Recht auf alles sich auf das Äußere bezieht, auf das Dingliche und Körperliche, auch auf die Körper und äußeren Handlungen der Konkurrenten, kommen mit dem Recht auf Selbstregierung die Momente des Willens, der Subjektivität und Personalität ins Spiel“ (ebd., 218).

¹²³ Vgl. Hesse 2005, 233f.

¹²⁴ Adam (2002, 35) weist auf den problematischen Charakter des 16. Kapitels hin, da die Konzepte Autorisierung und Repräsentation einem positivrechtlichen Zustand entnommen sind (der erst in Kapitel 17 erörtert wird) und doch dazu dienen sollen, diesen herbeizuführen: „sie sind vielmehr selber schon Teil jener Künstlichkeit, die sie begründen.“ Auch dies ist ein Ausdruck der Aporien des Kontraktualismus.

¹²⁵ Adam 2002, 34f.

¹²⁶ MEW 3, 534. Diese rechtlich-politische „Selbstentfremdung“ (ebd.) ist *das* Thema der Marxschen Frühschriften seit *Zur Judenfrage*.

Handlungen zwischen beschränkter und unbeschränkter Vollmacht des Vertreters. Eine beschränkte Vollmacht liegt vor, wenn der Autor nur die inhaltlich eingegrenzten Handlungen des Vertreters als eigene anerkennt, eine unbeschränkte dann, wenn der Autor „alle Handlungen des Vertreters als eigene anerkennt“ (126).

Genau dies ist beim Gesellschaftsvertrag der Fall: Jeder Mensch erkennt die Handlungen des Einen oder der Versammlung als seine eigenen an. Die Rechtsübertragung schafft eine Gewalt, die Willensübertragung deren Zweckgebundenheit und Einheit.¹²⁷ Souveräne Handlungen haben demnach immer zwei Ursachen – eine künstliche und eine natürliche: 1) Den natürlichen, partikularen Willen und die Vernunft eines Einzigen/einer Gruppe, die 2) durch die künstliche Verabredung und Verpflichtung der Individuen als allgemeiner Wille und wahre Vernunft *gilt*¹²⁸: „Der Staat ist daher als eine Person zu definieren, deren Wille vermöge des Vertrages mehrerer Menschen als ihrer aller Wille gilt“ (C, 129).¹²⁹ Das Künstliche ist das mit neuer Bedeutung versehene Natürliche; das Allgemeine das als Allgemeines deklarierte Partikulare, weil es ein von Natur aus Allgemeines, vor allem eine natürliche praktische Vernunft, nicht gibt (E, 209; L, 33).¹³⁰ Es ist gerade dieser konventionelle Charakter der Bestimmung des Trägers und Verwalters der Kooperationsvernunft, die ein untildbares Spannungsverhältnis zu ihren inhaltlichen Bestimmungen hervorbringt.

Durch die Autorisierung einer Person konstituieren sich in einem Akt der Souverän (vorher bloß natürlicher Körper des Individuums/der Gruppe) und die Menge zu einem politischen Körper. ‚Volk‘ ist allerdings dabei nur die regierende Instanz zu nennen.¹³¹ Nur durch ein Pars-pro-toto-Prinzip, in dem der Wille eines Einzelnen/einer Gruppe die Willen Vieler verkörpert, stellt sich politische Einheit her:

„Eine Menge von Menschen wird zu einer Person gemacht, wenn sie von einem Menschen oder einer Person vertreten wird und sofern dies mit der Zustimmung jedes Einzelnen dieser Menge geschieht. Denn es ist die Einheit des Vertreters, nicht die Einheit der Vertretenen, die bewirkt, daß eine Person entsteht“. (L, 125f.)

¹²⁷ Vgl. Kersting 1996, 219.

¹²⁸ Vgl. Kersting 1994, 86; F.O. Wolf 1969, 94.

¹²⁹ Daher irrt Stapelfeldt (2001, 241) mit folgender These: „Der *vernunftbegründete Absolutismus* des ‚Leviathan‘ entspricht dem *Geldfetischismus der merkantilistischen Politik-Ökonomie*. Als Personifikation der gesellschaftlichen Einheit gleicht der Souverän der Verkörperung der sozialökonomischen Einheit der merkantilistischen Ökonomie in einem Naturstoff: in den Edelmetallen“. Denn der aufklärerische Clou der Hobbesschen Souveränitätskonstruktion besteht doch in der klaren Erkenntnis des konventionellen Charakters der Staats- und Souveränitätskonstruktion: Der Souverän ist nicht allgemein von Natur aus, sondern sein partikulärer Wille und seine partikuläre Vernunft *gelten* nur qua Vertrag als allgemeine.

¹³⁰ L, 33: Weil auch „die fähigsten, aufmerksamsten und geübtesten Leute sich täuschen und zu falschen Schlüssen kommen“ können, „deshalb müssen die Parteien bei einem Streit über eine Rechnung durch eigene Übereinkunft die Vernunft eines Schiedsrichters oder Richters, zu dessen Urteil sie beide stehen wollen, als rechte Vernunft einführen“.

¹³¹ Hobbes will damit die Idee der Menge als eines vorgängig politisch-juristischen Subjekts zurückweisen. Er kritisiert diese Vorstellung als aus einer Sprachverwirrung bzw. Äquivokation herstammende Vermischung des Terminus Volk als Bewohnern eines Landesteils mit dem Begriff Volk als der Instanz, deren Wille die Willen aller repräsentiert (E, 147f.).

Die Autorisierung des Recht-auf-alles-Monopolisten ist bei Hobbes also nicht durch einen Rechtsvertretungs-, sondern durch einen Rechtsabtretungsvertrag gekennzeichnet.¹³² Eine befristete, zweckgebundene Bevollmächtigung würde ihm zufolge die friedenssichernde Souveränität vorab zerstören, weil sich jeder Einzelne damit ein Urteil über die Definition und Verwirklichungsbedingungen des konvergenten Gutes ‚Frieden‘ zugestehen würde. Autorisierung bedeutet deshalb für Hobbes buchstäblich Selbstentmündigung. Resultat ist „ein absorptiv-identitäres Repräsentationsverhältnis: Rex est populus“.¹³³ Die wirkliche Willensvereinigung findet nach Hobbes also nur dann statt, wenn die Individuen „das, was einer will, als von ihnen selbst gewollt anerkennen“.¹³⁴ Politische Einheit, Willenskoordination, ist für Hobbes nur durch Repräsentation möglich, wenn der Wille des Vertreters als der aller gilt. Dies ist keine Repräsentation im Sinne einer direkten Vertretung aller Einzelwillen, es ist Repräsentation im Sinne der Darstellung und realen Konstitution des allgemeinen Willens, des von den Einzelnen erkannten Gesetzes der Natur, des Kooperationswissens, das ihren besonderen Willen widerstreitet und erst durch staatliche Zwangsandrohung zum Willen, dem handlungsentscheidenden Trieb, werden kann. Die Aufsummierung der natürlichen, ungefilterten Privatwillen aller Einzelnen ergäbe gerade keine stabile Gesellschaft, sondern bedeutete Krieg eines jeden mit jedem. Der spätere allgemeine Wille ist die Koordinationsform der Privatwillen, ihre dauerhafte und wechselseitige Freiheitsräume garantierende gesellschaftliche Form. Zu erreichen ist dies unter den von Hobbes anthropologisch festgelegten antagonistischen Bedingungen aber nur, indem der allgemeine Wille den besonderen Willen als besondere Zwangsinstanz gegenübertritt. Repräsentation ist damit ein performativer Akt: Der Vertreter schafft die politische Einheit des durch die Kooperationsvernunft geeinten Volkes, die er ‚repräsentiert‘. Nur durch seine furchtbegründete und autorisierte Herrschaft ist die Koordination der Privatwillen zu gewährleisten, existiert ein gesellschaftliches Band, ja er ‚ist‘ dieses Band in gewisser Weise, das vor seiner Herrschaft nicht existiert.

Diese Repräsentations- als Autorisationstheorie scheint Hobbes zunächst einen paradox anmutenden absolutistischen Begriff von ‚Volkssouveränität‘ zu ermöglichen: „Das Volk herrscht in jedem Staate, selbst in der Monarchie; denn da äußert das Volk seinen Willen durch den eines Menschen“ (C, 199).¹³⁵ So sieht es wohl auch Leo Strauss. Hobbes vereinbart, wie Strauss bemerkt, in seiner Version des kontraktualistischen Arguments „zwei grundverschiedene Souveränitätstheorien“.¹³⁶ Bernd Ludwig¹³⁷ interpretiert diesen Satz Hobbes’ allerdings als Residuum

¹³² Vgl. Kersting 1996, 221.

¹³³ Ebd., 223.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ In den *Elements of Law* spricht Hobbes sogar noch von einer zeitlichen (!) und logischen Priorität der Demokratie vor allen anderen Staatsformen im Falle der Herrschaft durch Einsetzung: „das muß notwendig so sein, weil eine Aristokratie und eine Monarchie die Ernennung von Personen erfordern, über die man sich verständigt haben muß; diese Verständigung aber unter einer großen Menge von Menschen muß in der Zustimmung des größeren Teils bestehen, und wo die Stimmen der Majorität die Stimmen der übrigen in sich schließen, da ist tatsächlich eine Demokratie“ (E, 142).

¹³⁶ Strauss 2001a, 84.

der traditionellen Doppelvertragslehre, die Hobbes erst mit dem *Leviathan* vollständig verabschiedet habe. Und tatsächlich kann von der Logik des Hobbesschen Gesellschaftsvertrags aus gesehen nur dann von Volkssouveränität (im klassischen demokratischen Sinn) die Rede sein, wenn die Menge (aller unverbundenen Einzelnen) ihre ‚Rechte‘ (Macht/Willen) an eine Versammlung aller¹³⁸ abtritt (L, 145), die dadurch zur Staatsgewalt konstituiert wird. In jedem anderen Fall konstituiert der Vertrag der Menge einen anderen Souverän. Der Menge kommt dann aber keine Souveränität zu, weil diese *Resultat* der vertraglichen Rechtsabtretung (der dadurch bewirkten Machtkonzentration und Willenssubstitution) ist und nicht schon vorher existiert – „Souveränität“, darauf weist Adam hin, „wird vertraglich *begründet*, doch sie wird nicht durch Vertrag *verliehen*.“¹³⁹ Die Menge ist auch nicht ein kollektiver Autor (Autorisierungssubjekt), sondern, indem sie einen autorisierten Vertreter bestimmt, als eine Vielzahl von Autoren zu begreifen, „da jedermann dem gemeinsamen Vertreter seine Vollmacht besonders überträgt“ (126). Hobbes’ ‚Absolutismus‘ ist also nicht notwendig identisch mit irgendeinem Regierungstyp. Auch die (vormalige) Menge kann absoluter Souverän, und (nur) in dieser Eigenschaft Volk sein (E, 142-147). Franz Hespe¹⁴⁰ weist allerdings darauf hin, dass mit der Autorisation neues Recht entstehe: Denn im Naturzustand habe zwar jeder ein Recht auf alles und alle, aber nicht das Recht, im Namen anderer zu handeln, das nur durch den Autorisationsakt entstehen könne.¹⁴¹

Verträge, die nur auf gegenseitigem Vertrauen beruhen, sind Hobbes zufolge ungültig, solange Vertragsbruch befürchtet werden muss, was im Naturzustand stets der Fall ist (C, 91; L, 104f.). Das „Band der Worte“ sei „viel zu schwach [...], um den Ehrgeiz, die Habgier, den Zorn und die anderen menschlichen Leidenschaften ohne die Furcht vor einer Zwangsgewalt zu zügeln“ (L, 105). Eindeutig zeigt Hobbes die Aporie einer empirischen Gesellschaftsvertragstheorie auf: Im Naturzustand ist die den Vertrag auszeichnende Reziprozitätsbedingung also stets gefährdet und droht zu einseitiger Aneignung, zur Gewalt zu mutieren, denn hier

„gibt es [...] nichts, was einem Friedensvertrag Kraft verleihen könnte, der gegen die Versuchungen von Habgier, Ehrgeiz, Sinnenlust und anderen starken Trieben geschlossen worden war“ (108). „Die meisten Menschen sind jedoch infolge des unrechten Begehrens nach dem gegenwärtigen Vorteil sehr wenig

¹³⁷ Ludwig 2005, 26f. Vgl. auch Münkler 2001, 118ff. Münkler zufolge hat Hobbes aber „weder in *De Cive* noch in den *Elements* aus der gegenüber Aristokratie und Monarchie zeitlichen wie systematischen Vorgängigkeit der Demokratie geschlussfolgert, das Volk könne die [...] übertragenen Befugnisse auch wieder zurücknehmen“ (ebd.).

¹³⁸ Wobei unklar bleibt, ob Hobbes hier eine repräsentative oder eine direkte Demokratie im Sinn hat.

¹³⁹ Adam 2002, 62. Es kann allerdings auch demokratische Volkssouveränität unter dem Schein der Monarchie geben, z.B. im Falle der Wahlmonarchie (L, 150, 152). In diesem Falle treten die Einzelnen ihre Macht nicht an den Monarchen ab, sondern bestellen ihn lediglich zum Beamten unter der Weisungsbefugnis der (Majorität in der) Versammlung aller. Er hat ein „Nutzungsrecht“ (152) an der Staatsgewalt.

¹⁴⁰ Hespe 2005, 234.

¹⁴¹ Vgl. auch Geismann 1997, 28.

geeignet, die vorgenannten Gesetze, obgleich sie sie anerkennen, zu befolgen.“
(C, 110)

Die Gesetze der Natur benötigen über die Vernunftseinsicht der Akteure hinaus eine Instanz, die sie in Geltung setzt, und diese Instanz kann nicht in der individuellen Gewalt der Akteure selbst bestehen. Die Furcht vor der „Macht der Menschen, die der Vertragsbruch schädigt“ ist nicht ausreichend, weil „im reinen Naturzustand die Ungleichheit der Macht nur an dem Ausgang eines Kampfes festgestellt wird“ (L, 108) und die Möglichkeit der Vergeltung oft gar nicht mehr gegeben ist. Erst, wenn die Machtasymmetrie eindeutig ist und vor jedem Kampf feststeht, motiviert Furcht vor Strafe zur Gesetzeskonformität.

„In einem bürgerlichen Staat aber, wo eine Gewalt zu dem Zweck errichtet wurde, diejenigen zu zwingen, die andernfalls ihre Treuepflicht verletzen würden, ist eine solche Furcht nicht länger vernünftig, und deshalb ist derjenige, welcher aufgrund des Vertrages vorzuleisten hat, dazu verpflichtet“ (105).

Verträge sind also nur unter der Bedingung der Existenz eines Gewaltmonopols gültig, das aber durch den Gesellschaftsvertrag allererst hervorgebracht werden soll.¹⁴² Dieser spezielle Vertrag muss also vor der Existenz seiner Geltungsbedingungen gültig sein. Dies erklärt Hobbes deutlich: Das Gesetz setzt den Vertrag voraus, dieser die Verpflichtung durch Versprechen, dieses gegenseitiges Vertrauen (219, 223, 233): „Die Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen den Staat, kraft deren die Staatsgesetze gültig sind, geht allen Staatsgesetzen voraus“ (233), „weil sie in der Errichtung des Staates selbst enthalten sind“ (223).¹⁴³ Doch Vertrauen ist im Naturzustand irrational. So behauptet er zugleich: „die Gültigkeit von Verträgen beginnt erst mit der Errichtung einer bürgerlichen Gewalt, die dazu ausreicht, die Menschen zu ihrer Einhaltung zu zwingen“ (L, 110f.). Um einen Zirkel zu vermeiden, schlagen kantianisierende Interpreten eine nicht-repressionstheoretische Deutung des Rechtsbegriffes bei Hobbes vor, die von einer primären Selbstverpflichtung der Rechtssubjekte als Ursprung des Rechts ausgeht: An der Quelle des Rechts steht demnach der freie Wille zur Selbstbeschränkung, die als nicht weiter ableitbare

¹⁴² Vgl. Adam 2002, 187, der zu Recht konstatiert, „daß der Abschluß eines gesellschafts- und institutionenbegründenden Vertrages erst nach dem Abschluß des Vertrages möglich ist.“ Daran machen sich sämtliche soziologischen ‚Utilitarismus‘kritiken seit Durkheim und Parsons fest, vgl. Habermas 1992b, 314-317.

¹⁴³ Vgl. auch Hume 2007, 118. Noch grundlegender drückt Hobbes dies an anderer Stelle aus: „der Vertrag ist ein Versprechen, das Gesetz ein Gebot; bei jenem heißt es: Ich werde es tun, bei diesem: Du sollst es tun. Verträge verpflichten uns; Gesetze halten uns als Verpflichtete fest. *Ein Vertrag verpflichtet durch sich*, das Gesetz hält den Verpflichteten fest vermöge des allgemeinen Vertrages über den zu leistenden Gehorsam“ (C, 219, sowie ebd. FN; Herv. von mir I.E.). Dies widerspricht Hobbes' Begriff der „natürlichen Verbindlichkeit“ (240), der die Begrenztheit durch von Natur aus bestehende Hindernisse (Natur und ihre Gesetze) und den Gehorsam aus Furcht vor der natürlichen Übermacht eines anderen bezeichnet, also rein faktische Macht- und Naturkonstellationen. Hobbes schwankt zwischen einer Macht- und einer Anerkennungstheorie der Rechtsgeltung. Vgl. dazu Ludwigs These, Hobbes bewege sich von der Macht- zur Anerkennungstheorie: Ludwig 1998, 327.

Selbstverpflichtung interpretiert wird.¹⁴⁴ Diese generiere wirkliches Recht bereits im Naturzustand, der ganz in Kants Sinne¹⁴⁵ damit als provisorischer Rechts- und Eigentumszustand beschrieben werden müsse (Geismann spricht vom „kontraktuellen Naturzustand“¹⁴⁶). Mithin sei es *nicht* Aufgabe des Staates, Privatrecht und damit Eigentum zu *schaffen*, sondern lediglich „bestehendes (privates) Recht (öffentlich) zu sichern“,¹⁴⁷ also auch Verträgen nicht ihre *Gültigkeit*, sondern lediglich ihre „*Rechtskraft*“ zu verleihen. Die moralisch-vernunftrechtlich konzipierte *Geltung* wird somit der positivrechtlichen *Wirksamkeit* gegenübergestellt.¹⁴⁸ Um die dazu im eklatanten Widerspruch stehende Haupttendenz in Hobbes' Theorie machen sich diese Interpreten¹⁴⁹ allerdings keine Gedanken. Denn weder ein freier Wille (L, 34, 46) noch eine ursprüngliche Selbstverpflichtung (204: „Es ist auch nicht möglich, gegen sich selbst verpflichtet zu sein“) sind mit dieser vereinbar.

Dasselbe Problem besteht auf der Ebene der Naturzustandsanthropologie: Die positiven, zwangsbewehrten Gesetze des Staates sind Bedingung der Realisierung des Gesetzes der Natur (der Kooperationsvernunft) gegen die Konfrontationsvernunft der Interessenverfolgung im Naturzustand. Dennoch müsste die Kooperationsvernunft für einen Moment ohne staatliche Zwangsgewalt, lediglich durch einen zwanglosen Zwang, zur Herrschaft kommen, um diese Gewalt zu errichten, d.h. die Akteure zur Errichtung der Zwangsgewalt zu veranlassen. Auch hier besteht der Zirkel, dass der Staat die Kooperationsvernunft und diese den Staat einsetzt.¹⁵⁰ Thomas Schneiders Diagnose ist noch radikaler: So wie Hobbes erkenntnistheoretisch die Synthesis der mannigfaltigen Sinneseindrücke als äußerliche, durch übermäßige Eingenommenheit des Subjekts durch ein äußeres Objekt, konstruiere (Co, 255),¹⁵¹ so sei auch das Verlassen des Naturzustands nur durch Formung des Stoffes des zukünftigen Staates, also der Menschen, durch eine vorgegebene Macht zu denken.¹⁵² Die langfristig selbsterhaltungskonstitutive Selbstbeschränkung könne „nur als eine künstlich von außen an den natürlichen Menschen herangetragene vorgestellt werden“. ¹⁵³ Möglich sei der Übergang zum Friedenszustand, den Prämissen der Hobbesschen Philosophie gemäß, lediglich als „machtbestimmte[...] Bre-

¹⁴⁴ Vgl. Geismann 1997, 15.

¹⁴⁵ Vgl. Kant 1998a, 366.

¹⁴⁶ Geismann 1997, 20.

¹⁴⁷ Ebd., 17.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 24.

¹⁴⁹ Auch Euler (2005, 303) unterstellt der Hobbesschen Philosophie ursprüngliche freie Rechtssubjekte, die sich selbst verpflichten.

¹⁵⁰ Vgl. Stapelfeldt 2001, 218, 231f. sowie Adam 2002, 187, der feststellt: „wenn die Menschen im unstrukturierten Naturzustand tatsächlich Verträge zur Unterwerfung unter Gesetz abschließen, dann wären diese Verträge nicht notwendig.“

¹⁵¹ Vgl. Schneider 2003, 112, 129, 133. Auch Stiening spricht davon, Hobbes' Philosophie sei eine ohne Subjekt, wenn auch nicht ohne Person oder Individuum (2005, 84f.). Sie gründe – im Gegensatz zur neuzeitlichen theoretischen Philosophie eines Descartes – ihr System „nicht auf eine Theorie der Erkenntnis“ (ebd., 82).

¹⁵² Vgl. Schneider 2003, 130.

¹⁵³ Ebd., 148; vgl. auch Stapelfeldt 2001, 233.

chung¹⁵⁴ des Naturzustands. D.h. die Kombattanten des Naturzustands könnten „weder theoretisch noch praktisch über einen ihre Absicht auf Selbsterhaltung leitenden Begriff eines vernünftigen Allgemeinen verfügen“.¹⁵⁵ Das Moment der rationalen Einsetzung *müsse* daher fiktiv sein und bleiben.¹⁵⁶ Die Vernunftfähigkeit des menschlichen Bewegungsautomaten, sein Vermögen zur kognitiven, voluntativen und reflexiven Distanzierung, sei bloß unterstellt¹⁵⁷ und immer schon auf eine externe Herrschaftsinstanz angewiesen.¹⁵⁸ Auch wenn man die Behauptung der Unmöglichkeit von Vernunftbegabtheit der Akteure schlechthin nicht teilt, kann doch gesagt werden, dass ein wie auch immer empirisch gedachter Gesellschaftsvertrag aufgrund der eigenen Prämissen Hobbes' undenkbar ist.

Dies zeigen auch Ulrich Weiß' Versuche, die Möglichkeit eines empirischen¹⁵⁹ Gesellschaftsvertrags durch die Unterscheidung von ‚punktuelle‘ *Einsetzung* aus notmotivierter Vernunft allein heraus und der „bleibenden Problemlösung“ durch anschließende staatliche Zwangsbewehrung dieses Vertrages zu begründen. Seine These läuft auf eine Art kontraktualistische Verelendungstheorie hinaus: Erst wenn die naturzuständliche Bedrohung ihre „höchste[...] Verdichtung“ erfahren habe, seien die Akteure bereit, ihre Rechte in einem „Augenblick der Vernunft“¹⁶⁰ zugleich abzutreten. Er ignoriert dabei völlig, dass mit der wechselseitigen Bedrohung auch das gegenseitige Misstrauen wachsen muss und es damit irrational wäre, auf sein Recht auf alles und die präventive Kriegführung zu verzichten. Immer muss der „Modus der politischen Lösung des [Naturzustands-]Problems“, „der Vertrag“,¹⁶¹ genau die Instanz als existent voraussetzen, die durch ihn erst konstituiert werden soll – die Staatsgewalt. Insofern täuscht sich Weiß auch hier, wie bereits im Falle der Machttheorie, vollends, wenn er meint, es sei „der Mensch, der sich aus seiner eigenen Problematik herauszieht, indem er den Staat schafft“ und damit sei auch „der Mensch [...] das Zentrum der Hobbesschen Philosophie“.¹⁶² Wie bereits in der Machttheorie nicht der Mensch das Subjekt des Prozesses war, sondern die Macht als rekursiver Prozess selbst, die den Menschen vor sich her trieb, so ist es auch im Falle der Staatskonstitution nicht der Mensch (die vernünftige Kooperation der Menschen), der deren Subjekt ist, sondern die blanke Gewalt.

¹⁵⁴ Schneider 2003, 147.

¹⁵⁵ Ebd. Dies betont Habermas bereits im Jahr 1961 (vgl. Habermas 1993a, 71).

¹⁵⁶ Vgl. Schneider 2003, 150.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 50.

¹⁵⁸ Mit einer Formulierung von Stiening (2005, 69) lässt sich Schneiders These als die einer politisierten Anthropologie statt einer politischen Anthropologie begreifen. D.h. Hobbes' anthropologische, ja bereits erkenntnistheoretische Aussagen seien als Resultat seiner politischen Philosophie zu denken, nicht umgekehrt.

¹⁵⁹ Obwohl Weiß betont, der Vertrag sei rationales Konstrukt, verfällt er mit Hobbes auf die Ebene des Vertragsempirismus, behauptet, der Gesellschaftsvertrag habe immer den „Charakter eines Ereignisses“ (Weiß 1980, 195). Zu den Aporien des Vertragsempirismus (Gesellschaftsvertrag als historisches Ereignis) und des Vertragsapriorismus (Gesellschaftsvertrag als rationales Konstrukt) vgl. Kersting 1994, 32-38.

¹⁶⁰ Alle Zitate Weiß 1980, 195.

¹⁶¹ Ebd., 183.

¹⁶² Ebd., 210.

Auch die politisch-theologische Variante einer Umgehung der Aporien des empirischen Kontraktualismus kann nicht überzeugen. Zwar sagt Hobbes ausdrücklich, im Naturzustand gäbe es

„nichts, was einem Friedensvertrag Kraft verleihen könnte, der gegen die Versuchungen von Habgier, Ehrgeiz, Sinnenlust und anderen starken Trieben geschlossen worden war, außer der Furcht vor der unsichtbaren Macht, die jedermann als Gott verehrt und als Rächer seiner unrechten Handlungen fürchtet.“ (L, 108)

Dies bringt einige Interpreten¹⁶³ dazu, die Möglichkeit des Gelingens des Gesellschaftsvertrags aufgrund einer „allen Vertragsschließenden gemeinsamen Weltanschauung“¹⁶⁴ zu postulieren. Dagegen ist mit Dietrich Schotte einzuwenden, dass diese „homogene Sittlichkeit“¹⁶⁵ gerade nicht der Ausgangspunkt der Hobbesschen Naturzustandskonzeption ist. Nicht einmal in religiöser Hinsicht besteht Hobbes zufolge Einigkeit, weshalb er sich ja den Mühen des dritten und vierten Teils des *Leviathan* unterzieht und ein Minimalbekenntnis (Jesus ist der Christus) und ein staatliches Religionsmonopol fordert. Und selbst wenn Einmütigkeit über die tatbestandlichen Bedingungen göttlicher Strafen bestünde und selbst wenn die Menschen noch tatsächlich substantiell gottesfürchtig wären, dann bräuchte es, um alltägliche Kooperation zu garantieren, keines *sterblichen* Gottes und somit auch keines Gesellschaftsvertrages mehr.

Die Kritik an der zirkulären Begründung des Staates durch Verträge sei allerdings nur bei einer „genetisch-realistische[n] Lesart“ plausibel, so Kersting.¹⁶⁶ Dagegen sei der Gesellschaftsvertrag lediglich als kontrafaktisches legitimationstheoretisches Konstrukt (vgl. L, 134) zu verstehen. Hobbes erzähle keine Geschichte, sondern entfalte ein Argument, das eine „bedingungslogische Analyse bezweckt, die die Voraussetzungen staatlicher und gesellschaftlicher Existenz [...] ausfindig machen und in ihrem internen logischen Zusammenhang ausweisen will“.¹⁶⁷ Sowenig wie der Naturzustand sei der Vertrag ein wirkliches Ereignis, „daher in seinem Zustandekommen auch nicht an reale Bedingungen gebunden“. Der Gesellschaftsvertrag sei anders geartet als die nicht geltungsfähigen Verträge im Naturzustand. Er sei ein „diese Situation reflektierender Vertrag, der nur einen Zweck hat, die Bedingungen zu erschaffen, die erfüllt sein müssen, damit sich [...] zuverlässige vertragliche Kooperation entfalten“¹⁶⁸ kann. Die Behauptung, der Vertrag sei nicht wirklich, ‚erschaffe‘ aber die Bedingungen der Möglichkeit von Vertragserfüllung, bleibt dunkel. Wenn auf den Gesellschaftsvertrag als auf Vertragsermöglichungsbedingungen reflektierendes Konstrukt rekurriert wird, so bleibt immer noch unklar, wie diese Bedingungen durch den Vertrag ‚erschaffen‘ werden könnten, zumal er auch noch eine bloße Fiktion sein soll. Plausibler klingt da folgende Ausführung, die denselben

¹⁶³ Vgl. Willms 1970, Kodalle 1972.

¹⁶⁴ Schotte 2009, 715.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Kersting 1994, 81f.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ebd., 82.

Sachverhalt nicht bloß „anders“ zu formulieren scheint: „die Hobbessche Philosophie klärt keine Naturzustandsbewohner auf, wie sie den Naturzustand überwinden können; sie klärt Bürger auf, was sie tun müssen, um ein Eintreten des Naturzustandes [...] zu verhindern“.¹⁶⁹ Der Vertrag ist damit lediglich eine theoretische Fiktion, die den Bürgern eines vorgegebenen Staates mitteilt, dass die Unterordnung unter dessen Zwangsgewalt im Interesse aller Bürger liegt, *als hätten* sie einen für alle gleichermaßen nützlichen Vertrag miteinander geschlossen. Ziel ist, „daß jedermann alles als eigen anerkennt, was derjenige, der auf diese Weise seine Person verkörpert, in Dingen des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Sicherheit tun oder veranlassen wird“ (134). D.h. aber auch, dass der Vertrag „nicht einmal eine Hypothese“¹⁷⁰ ist und sich die auch von Kersting erwähnten legitimationstheoretischen Probleme des sogenannten „Vertragsapriorismus“ ergeben: Ein fiktiver Vertrag bindet niemanden und ist gar kein Vertrag. Die kontraktualistische Form der Vermittlung von individuellem und allgemeinem Willen ist so eine „bloße[...] Interpretation“,¹⁷¹ die eine *fiktive* Konstruktion als Rechtfertigung des *wirklichen* Staates akzeptiert.¹⁷² Dies geht, wie oben gezeigt, so weit, dass zu diesem Zweck bereits der das Vertragsmodell und sein staatliches Resultat erfordernde Naturzustand fiktiv und projektiv zugerichtet wird. Kontraktualismus ist demnach Rechtfertigung der Unterordnung unter ein reales Gewaltmonopol als *menschlich schlechthin* vernünftig durch Unterstellung einer *dem Alltagsverstand* der kapitalistisch vergesellschafteten Akteure entnommenen Anthropologie, aus der ein *unwirklicher* Vertrag hervorgeht.

Wie bereits die soeben angeführten Äußerungen Kerstings vermuten lassen und Hobbes' eigene Absichtserklärungen bestätigen, dass „lange nachdem die Menschen begonnen hatten, unvollkommene, zum Rückfall in Unordnung neigende Staaten zu errichten, durch eifriges Nachdenken Vernunftsprinzipien ausfindig gemacht werden [müssen], um ihre Verfassung dauerhaft zu machen“ (256), ist über die Legitimationsabsicht bezüglich *bestehender* Staaten hinaus die sozialtechnische Stabilisierungs- oder Optimierungsabsicht dem kontraktualistischen Ansatz inhärent. Da für Hobbes jede (hinsichtlich des Friedensziels) wirksame Regierung legitim ist (d.h. kontraktualistisch interpretierbar), ist seine Legitimitätsanalyse immer identisch mit der Untersuchung der Stabilitätsbedingungen von Gemeinwesen, woraus sozialtechnologisch optimierende Ratschläge¹⁷³ für wirkliche Staatswesen hervorgehen. Hobbes' Ansatz ist eine „Sozialtechnik [...], nach deren Regeln ein Staatswesen mit maximaler Lebensdauer konstruiert werden“¹⁷⁴ soll. Hobbes' Kontraktualismus glaubt, dass „die Einsicht in die rationalen Gründe staatlicher Existenz die Bürger zu einem gesetzestreuem Verhalten motivieren könnte, dass sich also der rationale Grund der Staatsentstehung in eine rationale Ursache der Staatserhaltung ummünzen ließe.“¹⁷⁵ Die im *Leviathan* vorgebrachten Ratschläge sind daher unter anderem

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Klenner 2001, 625.

¹⁷¹ Schneider 2003, 56.

¹⁷² Vgl. ebd., 58.

¹⁷³ Zu diesem spezifischen Begriff von Ratschlag vgl. Kant 1998c, S. 45f.

¹⁷⁴ Euchner 1979, 207.

¹⁷⁵ Kersting 2002, 196f.

die Verbreitung der Vertragstheorie selbst, das Meinungs- und Religionsmonopol des Staates, die Entpolitisierung der Gesellschaft (Kampf gegen indirekte Gewalten), die Vorzugswürdigkeit nichtöffentlicher politischer Willensbildung und Entscheidungsfindung sowie der monarchischen Regierungsform. Nach Strauss liegt darin der im technischen Sinne normative Charakter der Hobbesschen resolutiv-kompositorischen Methode (vgl. C, 67f.) begründet:

„die Politik will nur darum den vorfindlichen Staat auf seine Elemente zurückführen, um durch deren bessere Zusammensetzung den richtigen Staat herzustellen. Das Vorgehen der Politik gleicht daher viel eher als dem Vorgehen der Physik demjenigen des Technikers, der eine Maschine, die nicht in Ordnung ist, auseinandernimmt, die das Funktionieren der Maschine beeinträchtigenden Fremdkörper entfernt, sie wieder zusammensetzt, der alles dies tut, damit die Maschine funktioniert. So wird die politische Wissenschaft zu einer Technik der Staatsregulierung: ihre Aufgabe ist, das labile Gleichgewicht des vorfindlichen Staates in das stabile Gleichgewicht des richtigen Staates zu überführen“.¹⁷⁶

Allerdings unterscheidet Hobbes zwei Formen der empirischen Staatskonstitution: Den Staat durch vertragliche Einsetzung der höchsten Gewalt und den Staat durch gewaltsame Aneignung der höchsten Gewalt durch Unterwerfung und ihre nachträgliche vertragliche Legitimation, wobei die Gültigkeit von aus Furcht geschlossenen Verträgen unterstellt wird (L, 106, 155, 538f.) – denn „der Grund im allgemeinen, der einen Mann veranlaßt, Untertan eines andern zu werden, ist [...] die Furcht, daß er sich sonst nicht zu erhalten vermag“ (E, 130). Im ersten Fall konstituiert die Furcht der Individuen voreinander den Staatsvertrag und Souverän, im zweiten Fall die Furcht vor einer bereits existierenden, allen gleichermaßen überlegenen physischen Gewalt (L, 155).¹⁷⁷ In beiden Fällen soll ein *wirklicher* Vertrag eine Rolle spielen. Auch die bloße physische Übermacht wird erst durch das Gehorsamsversprechen der Unterworfenen zur staatlichen Souveränität in dem Sinne, dass die Unterworfenen zum Gehorsam verpflichtet sind (vgl. 157ff.).¹⁷⁸ An der Tatsache, dass die Übermacht rechtmäßig herrscht, nämlich im Sinne des Naturrechts, ist nichts zu

¹⁷⁶ Strauss 2001a, 173; vgl. auch Neuendorff 1973, 34.

¹⁷⁷ Eine legitime Konstitution des Staates kann sich hingegen Spinoza (2006a, 36) zufolge nur durch „eine freie Menge“ vollziehen. Hobbes' Staat durch gewaltsame Aneignung bringe „eher Sklaven als Untertanen“ hervor (37). Ein bloß furchtbegründeter Friede bilde kein Gemeinwesen, sondern eine „Einöde“ (36). Um den Staat zu erhalten, bedürfe es auch der Hoffnung der Untertanen auf Profit und der Achtung vor den Regierenden. Nichtsdestotrotz ist es im Rahmen der Hobbesschen Konstruktion plausibel, den unter Furcht vor der Übermacht geschlossenen Vertrag als rational und daher legitim zu bezeichnen, denn der Unterlegene hat zwischen dem sicheren Tod/der sicheren Versklavung und der möglichen Verschonung/einer gewissen Bewegungsfreiheit zu wählen. Die Wahl der letzteren ist daher rational.

¹⁷⁸ Hobbes spricht sogar davon, dass „es kaum einen Staat auf der Welt [gebe], dessen Anfänge mit gutem Gewissen zu rechtfertigen sind“ (L, 539). Vgl. auch die Unterscheidung der Gehorsamsquellen der Menschen im natürlichen (bloße Furcht) und im prophetischen Reich Gottes (Vertrag) (C, 237) sowie die Differenzierung zwischen Verbrechen und Feindschaft (L, 224, 238f.). Vgl. auch Hüning 2005, 246, 275.

ändern, da im Falle des Nichtzustandekommens des Vertrags der Naturzustand zwischen Übermächtigem und Unterworfenem herrscht, die damit zu Herr und Sklave werden, ohne dass die Sklaven allerdings zum Gehorsam verpflichtet wären.¹⁷⁹ Das wirft bereits ein Licht auf Hobbes' These, die Autorität begründe geltende Gesetze: Autorität verweist auf Autorisierung durch vertragliche Zustimmung. Ein äußeres Hindernis (Unfreiheit, Zwang) begründet keinerlei Verpflichtung.¹⁸⁰ Hobbes gerät damit in das Fahrwasser des Vertragsempirismus. Konsequenterweise spricht er von ausdrücklicher und stillschweigender vertraglicher Legitimation des Staates seitens der Untertanen (L, 157, 538; C, 224; E, 200). Das Kapitel über Herrschaft durch gewaltsame Aneignung wirft allerdings mehr Fragen auf, als es beantwortet. Denn es stellt sich die Frage, woher plötzlich die Übermacht kommt, die andere Akteure, z.B. durch Eroberung im Krieg, unterwirft. Eine solche Übermacht schließt Hobbes in seiner – unrealistischen – Theorie der Bedrohungssymmetrie isolierter Naturzustandsakteure ja kategorisch aus: Kooperation im Naturzustand ist nur nach dem Modell einiger Krimineller denkbar, die einen Konkurrenten ausstechen, um anschließend über die Aufteilung der Beute untereinander in Streit und Krieg zu verfallen. Das Modell des Staates durch Aneignung hingegen setzt einen Staat (oder eine Gruppe) – eine dauerhafte Kooperationseinheit qua überlegener und daher (Stichwort Furcht) anerkannter Macht – vielmehr voraus.¹⁸¹ Auch hier begegnet uns also wieder der Zirkel. Mit dem Topos der stillschweigenden Zustimmung schließlich kann wiederum jede Form gewaltbasierter Überlegenheit, der nicht aktiv opponiert wird, als kontraktualistisch legitimiert gedeutet werden. Allerdings ist Hobbes' Behauptung, auch aus Furcht (vor einer Übermacht) geschlossene Verträge seien gültig, nicht einfach mit Hinweis auf ‚unser Verständnis von Verträgen‘ abzutun. Man überlege nur einmal, aus welchen Gründen die meisten Menschen morgens zur Arbeit gehen, sprich Arbeitsverträge eingehen – auch wenn der Zwang hier nicht direkt gewaltsam ist, sondern ein stummer Zwang des Marktes, der freilich vom Staat aufrechterhalten wird. Zudem ist das im Kapitel über den Staat durch Aneignung entfaltete Konzept politischer Verpflichtung bedenkenswert unverblümt: Politische Verpflichtung kommt faktisch durch erpresste

¹⁷⁹ Dies ist Vorbereitung der Rousseauschen These, „daß Stärke kein Recht schafft“ (Rousseau 1981b, 274). Vgl. analog dazu die rechtmäßige Willkürherrschaft Gottes (C, 238; L, 273).

¹⁸⁰ Vgl. ausführlich Ludwig 1998, 327f., 386, 393f., 444ff.: Der Grundsatz ‚auctoritas facit legem‘ dürfe „nicht missverstanden werden etwa als ‚potestas facit legem‘“ (386).

¹⁸¹ Jürg Helbling identifiziert im *Leviathan* zwei miteinander unvereinbare Theorien des Naturzustands und der Staatsgenese – ein empirisch unrealistisches philosophisches Rechtfertigungsprogramm und ein realistischeres sozialwissenschaftliches Programm einer Kriegstheorie der Gesellschafts- und Staatsbildung. Der Krieg vorausgesetzter (Klein-)Gruppen sei nicht das abstrakte Gegenteil von organisierter Gesellschaft, sondern geradezu deren Voraussetzung: Durch Kleingruppenkonflikte bildeten sich immer größere Verbände, „mit dem Ziel, in einer kriegerischen Umwelt besser bestehen zu können. [...] Zu den eigenen Leuten kommen also auch unterworfenen Feinde und Schutz suchende Verbündete hinzu, die in die eigene Gruppe integriert werden und zur Steigerung der Schlagkraft beitragen.“ (Helbling 2009, 110) Dadurch verwische die Differenz zwischen Natur- und Staatszustand, die Kennzeichen der unrealistischen Legitimationstheorie sei (vgl. ebd., 113). Eine Kriegstheorie der Staatsgenese findet sich auch bei Hume 2007, 116.

Versprechen/Verträge zustande.¹⁸² Der Staat wird im Hobbesschen Kontraktualismus letztlich von der Anerkennung der ihm Unterworfenen abhängig gemacht, welche wiederum vom Staat erpresst wird.

Diese vertragsempiristische Verlegenheit Hobbes' ignoriert Kersting schlicht und übertüncht sie durch die vertragsaprioristische (und vor dem Hintergrund seiner eigenen Ausführungen zum legitimationstheoretischen Defizit des kontrafaktischen Vertragsarguments seltsam anmutende) These, die Vertragstheorie konstituiere physische Gewalt zu legitimer staatlicher Herrschaft.¹⁸³ Weiß hingegen versucht, sich auf diese Konstruktion einzulassen, ohne deren Widerspruch zum Vertragsapriorismus zu bemerken und ohne die Absurdität der immer diffuser werdenden Kriterien für einen nichtausdrücklichen ‚Vertrag‘ zu bemerken, als da wären: Abwesenheit von offenem Widerstand, Anwesenheit auf einem Territorium, „allgemeines zeitweiliges Klima des Miteinanderhandelns“¹⁸⁴ usw. Bernd Ludwig, der am deutlichsten die These vertritt, Hobbes' Verpflichtungstheorie könne nur vertragsempiristisch gelesen werden, es gebe keine naturrechtliche oder göttliche, aber auch keine hypothetische, auf bloßer Folgerichtigkeit beruhende, sondern eine allein im menschlichen Willen begründete Geltungsbedingung von Verträgen,¹⁸⁵ ignoriert wiederum das Hobbessche Paradox der Selbstverpflichtung, das auf einen wenigstens wechselseitigen *Zwang* zur Einhaltung von Verträgen verweist. Ludwig reduziert Hobbes' Vertragskonzept letztlich auf einen harmlosen Rationalismus,¹⁸⁶ der von Gewalt als Konstituens der kontraktuellen Gesellschaftsordnung nur eine zweitrangige Erfüllungshilfe übrig lässt.

3. Absolute Souveränität

3.1 *Recht auf Widerstand?*

Naturrechtliche Deutungen können sich auf eine augenscheinliche Inkonsistenz von Hobbes' Vertragskonstruktion berufen.¹⁸⁷ Denn obwohl der Vertragsinhalt an mehreren Stellen klar und deutlich als Verzicht, bzw. einseitige Abtretung des Rechts auf alles und auf Selbstregierung an den damit konstituierten Souverän bestimmt wird, spricht Hobbes plötzlich von einem Rechtsvorbehalt diesem gegenüber, der das Recht auf Selbsterhaltung betrifft. Selbsterhaltung fordere zwar

¹⁸² Vgl. Loick 2012, 82: „Die letztendliche Ratifikation der Herrschaftsansprüche des De-facto-Souveräns durch die Untertanen ist der Ursprungsmoment ihrer politischen Verpflichtungen.“

¹⁸³ Vgl. Kersting 1994, 95.

¹⁸⁴ Weiß 1980, 194.

¹⁸⁵ Vgl. Ludwig 1998, 386, 444ff.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 452: Die Hobbessche Theorie der Verpflichtung muss auf „das Selbstverständnis des Menschen als eines der Sprache – und damit der Vernunft – fähigen Wesens *allein* gründen“. Ludwig spricht auch ungeniert von „vertragliche[r], d.h. *tätige[r]* Selbstverpflichtung des Einzelnen“ (446).

¹⁸⁷ So z.B. Schweidler 2004, 145, 151f., der Hobbes dadurch ein klassisches naturrechtliches Prinzip der Annahme eines „subjektive[n] Recht[s] des Individuums unabhängig von jedem Gesetz“ (145) unterstellt. Dies ganz im Sinne von Leo Strauss, der 1932 meint, dieses Recht habe „den Charakter eines unveräußerlichen Menschenrechts“ (Strauss 2001b, 224).

Rechtsabtretung, aber auch, „daß er [der einzelne Naturzustandbewohner] sich gewisse Rechte vorbehalte, nämlich das Recht, seinen Körper zu schützen, die freie Luft zu atmen, des Wassers und aller zum Leben notwendigen Dinge sich zu bedienen“ (C, 105). Dies generiert ein strikt individuelles, nur den eigenen Körper betreffendes natürliches Widerstandsrecht: „Niemand ist durch irgendeinen Vertrag verpflichtet, dem, der ihn töten oder verwunden oder sonst verletzen will, keinen Widerstand zu leisten“ (94), „[d]asselbe gilt für [...] Ketten und Gefängnis“ (L, 101), weshalb also „Verträge, den eigenen Körper nicht zu verteidigen, nichtig sind“ (168). Die potentielle Drohung zur Festsetzung, Verletzung, ja sogar Tötung ist aber eine Kernkompetenz des Souveräns, Teil seines Schreckens, mit dem er Übertretungen der von ihm gesetzten positiven Gesetze ahndet. Doch selbst, so Hobbes, wenn der Souverän jemanden „rechtmäßig“ verurteilt (168, vgl. C, 140: Dem Souverän „wird in keinem Falle das Recht entzogen, die Widerspenstigen zu töten“), ist dieser nicht dazu verpflichtet, sich töten zu lassen oder sich selbst zu töten (L, 168). Verpflichtet ist er lediglich, dem Souverän „nicht den Gebrauch seiner Mittel und Kräfte gegen irgendwelche andere“ (C, 128, 140) vorzuenthalten (L, 237: „Bei der Schaffung des Staates gibt jeder das Recht auf, einen anderen zu verteidigen, aber nicht das Recht der Selbstverteidigung“). Daher habe jeder Einzelne im Gesellschaftsvertrag sein Recht auf Selbsterhaltung, auf Widerstandsverzicht gegen die höchste Gewalt dieser „überlassen – nicht übertragen“ (ebd.).

Die Freiheit der Gehorsamsverweigerung wird zweifach begründet¹⁸⁸: 1) Einmal aus der natürlichen Tatsache, dass jeder Mensch den Tod als größtes Übel betrachtet, „so daß er aus Naturnotwendigkeit mit aller Kraft ihm zu entgehen sucht“, wobei anzunehmen sei, „er könne hier nicht anders handeln“ (C, 94). Dies verweist wieder auf das ‚Naturrecht‘ auf Selbsterhaltung und seine Begründung: Es wird als sinnlos bezeichnet, jemanden zu etwas ihm Unmöglichem zu verpflichten (da „niemand an Unmögliches gebunden ist“ (94)). Da der Wille zur Selbsterhaltung wie ein blind wirkendes Naturgesetz zu betrachten sei (81),¹⁸⁹ müsse dieser also gestattet werden,¹⁹⁰ was auch die Verletzung des Eigentumsrechts seitens eines Verhungernenden legitimiere, denn in diesem Falle „zwingt uns die Natur zu der Tat“ (L, 231, 264). 2) Zum anderen wird die Staatszweckbestimmung aus der egozentrischen Perspektive des einzelnen Untertanen, also der instrumentellen Rationalitätsbedingung des Gesellschaftsvertrags als Festlegung und Sicherung eines (konvergenten) Gutes herangezogen: Ein Vertrag ist eine willentliche Handlung, deren Gegenstand stets ein Gut für den Handelnden ist. Verträge, die darauf ausgehen, sich wider-

¹⁸⁸ Vgl. auch Ludwig 1998, 345-348. Er macht auf eine Verschiebung der Argumentation von *De Cive* zu *De Homine* aufmerksam: Werde in der erstgenannten Schrift der Selbsterhaltungstrieb als Naturnotwendigkeit gefasst, so sei er in der letzteren nur noch ein Element im Kalkül der Leidenschaften. Demnach kann auch der Tod gegenüber einem Leben in Qualen „als ein Gut erscheinen“ (H, 24).

¹⁸⁹ Zu Recht bezeichnet Loick (2012, 79) daher den Selbsterhaltungstrieb und das daraus abgeleitete ‚Widerstandsrecht‘ als nicht-juridische Grenze des Souveräns, als „faktische Grenze der Verpflichtungsfähigkeit“ der Menschen.

¹⁹⁰ Wobei hier wieder auf die Ambiguität des Begriffs ‚Dürfen‘ oder ‚Erlaubt sein‘ hingewiesen werden muss. Vgl. die Erläuterungen zu Iorio weiter oben.

standslos der Gewalt eines anderen auszusetzen, sind daher apriori widersinnig, „da nicht angenommen werden kann, [jemand] strebe dadurch nach einem Gut für sich selbst“ (101). Daher ist „ein Vertrag, sich nicht mit Gewalt gegen Gewalt zu verteidigen, [...] immer nichtig [...] Das Vermeiden dieser Gefahren [„Tod, Verletzung und Gefangenschaft“] ist nämlich der einzige Zweck jeden Rechtsverzichts“ (107). „Der Zweck des Gehorsams ist Schutz“ (171).

Wir haben es hier mit einer Rechtsantinomie zu tun,¹⁹¹ einem

„unvermittelten Widerspruch zwischen der Einsicht, dass sowohl der Verzicht auf das individuelle Widerstandsrecht als auch die Negation des ipse-iudex-Prinzips die notwendigen Bedingungen für die Schaffung von objektiven Rechtsverhältnissen darstellen [...] und der gleichzeitig aufgestellten Behauptung, dass diese subjektive Urteilskompetenz wegen der [...] natürlichen Notwendigkeit der Selbsterhaltung einen unabdingbaren Bestandteil des natürlichen Rechts von jedermann bildet“.¹⁹²

Der individuelle Rechtsvorbehalt konterkariert zwar das Recht des Souveräns auf alles und alle, inklusive dessen Interpretationsmonopol hinsichtlich der zur Selbsterhaltung aller nötigen Mittel.¹⁹³ Doch da das Widerstandsrecht sich allein auf die Gehorsamsverweigerung bezüglich Maßnahmen gegenüber dem *eigenen* Körper bezieht und verbietet, anderen von der Staatsgewalt mit Strafen wie Gefängnis, Verletzung und Tod Bedrohten beizustehen,¹⁹⁴ kann das Widerstandsrecht des Einzelnen als faktisch inexistentes Recht bezeichnet werden, solange der Souverän existiert, d.h. seine Gewalt groß genug ist, mittels potentiell Schrecken alle in Schach zu halten. Der Einzelne muss als Einzelner immer unterliegen. Ein dem Staat gegenüber vorbehaltenes Naturrecht wäre genauso nichtig, wie es im vorstaatlichen Zustand ist. Daher ist es auch überflüssig, wenn Hobbes noch zusätzlich feststellt, das Recht zur Gehorsamsverweigerung sei dann nicht gegeben, wenn diese „den Zweck, zu dem die Souveränität eingesetzt worden war“ „vereitelt“ (169): Frieder Otto Wolf stellt zu Recht in impliziter Anlehnung an Marx¹⁹⁵ fest, dass zwischen gleichen Rechten die Gewalt entscheide:

„Das Recht des Souveräns steht hier gegen das Recht des Individuums, wie die Rechte der Individuen gegeneinander im Naturzustand. Da in einem solchen Fall die Macht entscheidet, reduziert sich die ‚wahre Freiheit eines Untertanen‘ auf die Möglichkeit, sich zur Hinrichtung schleifen zu lassen statt selbst

¹⁹¹ So Wolf 1969, 106.

¹⁹² Hüning 2005, 269.

¹⁹³ Er bedeutet eine „Rechtsantinomie, die letztlich Hobbes [sic!] gesamte vorhergehende Begründung der Notwendigkeit des Staates und der Möglichkeit, den status naturalis zu überwinden, in Frage stellt“ (ebd., 268).

¹⁹⁴ Die Auswirkung dieses Sachverhalts zeigt Ludwig (1998, 357 (Fn.)) am Beispiel des NS: „Die in ihrem Leben bedrohten Homosexuellen, Juden, Roma etc. hätten sich in einem Verhältnis der Feindschaft zum Souverän befunden, und ihre Gehorsamspflicht wäre damit restlos erloschen. Jede Gehorsamsverweigerung unter Berufung auf irgendwelche Pflichtverletzungen auf Seiten des Souveräns von denjenigen Bürgern hingegen, welche nicht selbst zu den erklärten Feinden des Staates gehören, wäre Rebellion“.

¹⁹⁵ Vgl. MEW 23, 249.

zu gehen [...] insbesondere durch die Einschränkung auf den individuellen Widerstand und den Vorrang der Staatsraison“.¹⁹⁶

Dies widerlegt auch die gegen Kersting¹⁹⁷ gerichtete Behauptung Walter Schweidlers, der Souverän sei durch das individuelle Widerstandsrecht „nicht der Verwalter, sondern der Überwinder des Rechts des Stärkeren“.¹⁹⁸ Zudem wirft die Einschränkung des Widerstandsrechts auf Fälle, die nicht den Staat gefährden, „die Frage auf: ‚quis iudicabit?‘“.¹⁹⁹ Wenn dem Einzelnen die Entscheidungskompetenz zugesprochen wird, ist der Souverän per se aufgehoben, wenn hingegen dem Souverän die Entscheidung zusteht, wird er das Widerstandsrecht gegen sich selbst niemals zur Anwendung kommen lassen.

Sowohl die Begründungen des Rechts auf Widerstand als auch die Konstruktion der Rechtsantinomie können, obwohl sie mittels naturrechtlicher Terminologie beschrieben werden, als nichtnaturrechtlich, als rein deskriptive Kategorien willentlicher²⁰⁰ Prozesse (Selbsterhaltungstreiben) und faktischer Machtkonstellationen (souveräne Gewalt vs. faktische Widerständigkeit des vereinzelt Untertanen) in rechtsfreien Räumen begriffen werden.²⁰¹ Wie Bernd Ludwig zu Recht konstatiert, verweist die Antinomie auf einen untilgbaren „Überrest des Naturzustandes im staatlichen Zustand“,²⁰² auf ein *Spannungsverhältnis von liberaler Staatszweckbestimmung und ihrer staatlichen Realisierung*. Selbst wenn sie naturrechtlich verstanden würde, so bliebe die Rechtsantinomie bestehen und das vermeintliche Naturrecht auch explizit für den Staat nicht bindend, da dieser ja weiterhin rechtmäßig den einzelnen bestrafen oder töten kann.

Hinsichtlich der staatlichen Strafkompentenz führt Hobbes aber einige wichtige Differenzierungen ein, die sowohl für einen emphatisch rechtsstaatlichen Begriff der Strafjustiz als auch für antirechtsstaatliche Tendenzen der Normalisierung des Ausnahmezustands, resp. der rechtsungebundenen Staatsgewalt, wie sie heute u.v.a. von Günter Jakobs und Otto Depenheuer vertreten werden,²⁰³ wegweisend geworden sind.

Zunächst ist der Zweck der Strafe von Hobbes konsequentialistisch festgelegt: Die Besserung des Täters, der Schutz der Gesellschaft vor schädlichen Handlungen und die Abschreckung möglicher Verbrecher sind die Zwecke des staatlichen Straffens. Ein Verbrechen ist Hobbes zufolge eine Gesetzesübertretung, „die im Begeh-

¹⁹⁶ Wolf 1969, 106, 203; vgl. auch Hüning 2005, 271.

¹⁹⁷ „Hinderten im Naturzustand die vielen *iuria in omnia* einander in der Entfaltung, so kann sich jetzt das *ius in omnia* des übriggebliebenen Naturzustandsbewohners, des *lupus intra muros*, frei entfalten“ (Kersting 1996, 216).

¹⁹⁸ Schweidler 2004, 152.

¹⁹⁹ Hüning 2005, 273.

²⁰⁰ Der Wille ist für Hobbes niemals ‚frei‘, sondern ist der handlungsentscheidende Trieb.

²⁰¹ Das Widerstandsrecht ist also weder ein Naturrecht im klassischen Sinne noch gar ein positives Recht. Loick (2012, 79Fn.) bezeichnet den Selbsterhaltungsvorbehalt daher zutreffend als „präjudikalen und pränormativen Handlungsgrundsatz [...], der die Herrschaftsgewalt des Souveräns nicht legal unterminiert – den der Souverän aber kennen sollte, da er mit ihm rechnen muss.“

²⁰² Ludwig 1998, 354.

²⁰³ Vgl. Depenheuer 2007, Jakobs 2004.

ren einer gesetzlich verbotenen Handlung durch Tat und Wort oder in der Unterlassung eines gesetzlichen Befehls besteht.“ (L, 223) Im Gegensatz zur Sünde, bei der schon die Absicht der Gesetzesübertretung berücksichtigt werden muss, sind Verbrechen notwendig mit äußeren Zeichen (Wort und Tat) verbunden, die „von einem menschlichen Richter begutachtet werden“ (224) können.

Die Strafe ist allgemein zunächst ein vom Souverän verhängtes Übel, das als Rechtsfolge an eine Übertretung des positiven Gesetzes geknüpft ist (237). Wo es kein positives Gesetz gibt, gibt es demnach weder Verbrechen noch Strafe (224). Hobbes zieht aus diesen Bestimmungen zunächst einige eher progressive Schlüsse: Die Zufügung eines Übels seitens der öffentlichen Gewalt ohne „eine vorhergehende öffentliche Verurteilung“ (238), ist für ihn ebenso keine Strafe, wie die Verurteilung für eine erst nach ihrer Begehung gesetzwidrige Tat (239). Auch angemäße, nicht autorisierte Gewaltakte, Folter oder seitens Unbefugter ausgeübte Sanktionen werden nicht als Strafe (bzw. als zur Bestrafung führende legitime Mittel)²⁰⁴ verstanden. Und schließlich müssten das Strafmaß und die Strafart dem Zweck der Strafe entsprechen, nämlich der Besserung des Täters oder der Abschreckung anderer möglicher Delinquenten (238). Sei dies nicht der Fall, könne auch hier, wie bei den vorhergehenden Praktiken nicht von Strafe, sondern lediglich von einem – keinen Gehorsam erheischenden – „feindliche[n] Akt“ (238) gegenüber den Untertanen die Rede sein. Die Bindung von Sanktionen an strafprozessuale Formen, das Verbot rückwirkender Gesetze (*nulla poena sine legem*), die Gesetzesbindung der Richter und die Abkehr vom Vergeltungsprinzip kennzeichnen Hobbes' Auffassung staatlicher Strafjustiz. Hobbes betont zudem, dass jede „Bestrafung unschuldiger Untertanen [...] gegen das Gesetz der Natur“ verstoße (242), z.B. unbillig sei, Undankbarkeit anzeige und schließlich nicht auf ein zukünftiges Gut des Staates ziele.

Aber nicht nur aus der Perspektive des Untertanen kann es statt Strafen feindliche Akte des Souveräns geben, auch aus der Perspektive des Souveräns können (dadurch ehemalige) Untertanen oder Fremde feindliche Akte begehen, deren Sanktionierung Hobbes zufolge nun nicht mehr unter die Prinzipien der Strafrechtsordnung bzw. Verbrechensbekämpfung fällt und deren Zweck keineswegs in der Besserung der Delinquenten oder der Abschreckung Dritter besteht. Der Mensch werde dadurch, dass er „entweder niemals dem Gesetz unterstand, oder, [...] nun erklärt, ihm nicht mehr zu unterstehen“, indem er „wissentlich und absichtlich die Autorität der Staatsvertretung bestreitet“ (239), vornehmlich durch „Rebellion“ (242), zum Feind. Hüning spricht zwar m.E. etwas voreilig von „Vernichtung“ des Feindes als Zweck der Sanktion,²⁰⁵ doch zumindest betont Hobbes, „jede Zufügung von Übel“ sei hier „rechtmäßig“ – nämlich naturrechtmäßig (239) –, „[d]enn die gesetzlich festgesetzten Strafen gelten für Untertanen, nicht für Feinde“ (ebd.). „[W]enn es dem Staate nützt“, könne sogar einem unschuldigen Feind jede beliebige Gewalt

²⁰⁴ Ein Geständnis unter Folter kann Hobbes zufolge „nicht die Glaubwürdigkeit eines ausreichenden Zeugnisses besitzen“, weil das Geständnis lediglich „die Erleichterung des Gefolterten zum Ziel [hat], nicht die Information der Folterer.“ (L, 108)

²⁰⁵ Hüning 2005, 247.

angetan werden (242). Diese Unterscheidung von Strafe und Feindabwehr²⁰⁶ leuchtet nach Hobbesschen Kriterien allerdings nur dann ein, wenn man die weitgehende Berücksichtigung des Gesetzes der Natur durch das positive Recht und die weitgehende Orientierung am positiven Recht durch die Staatsorgane als nützlichste Praktiken zur Erreichung des Ziels der allgemeinen Selbsterhaltung der Untertanen und des innerstaatlichen Friedens ausweisen kann, während die explizite Nichtberücksichtigung der Gesetzesbindung als brauchbarste Maßnahme der Staatsräson („Wohl des eigenen Volkes“ (242)) ausgewiesen werden kann. Das wäre allerdings erst zu beweisen, es wird allerdings zumindest von Neo-Hobbesianern wie Depenheuer und Jakobs schlicht unterstellt. Dabei bleiben elementare Fragen offen, z.B. was als Rebellion zu gelten hat, ob der Staat diese stets im Sinne des rationalistischen Staatszwecks identifiziert oder auch welche paradoxen Effekte eine auf Feindbekämpfung ausgerichtete maßnahmestaatliche Praxis für die innere Ordnung haben kann.

3.2 „*auctoritas, non veritas, facit legem*“

Hobbes' Konzept vertraglicher Staatskonstitution schließt notwendig rechtliche Herrschaftslimitation aus. Der Souverän steht über dem Recht, ist ein rechtsenthobenes Rechtskonstrukt,²⁰⁷ kann kein Unrecht tun.

(1) Der Begünstigungsvertrag ist nämlich als vorbehaltlose Rechtsabtretung und Autorisation ist als Selbstentmündigung charakterisiert.²⁰⁸ Die Individuen behalten faktisch kein Recht und keine Auslegungskompetenz von Rechten zurück. Dies würde gemäß Hobbes' Assoziationskette Pluralismus=Anarchie=Krieg unweigerlich in den Naturzustand zurückführen, weil dadurch wieder ein unentscheidbarer Konflikt um Fragen und Güter der Selbsterhaltung einsetzen würde.

(2) Der Staat allein ermöglicht durch sein Gewalt- und Interpretationsmonopol die Einhaltung und damit Geltung von Verträgen. Er kann also nicht selbst wiederum vertraglich gebunden sein, weil a) Selbstverpflichtung nicht denkbar ist:

„Der Souverän eines Staates [...] ist den bürgerlichen Gesetzen nicht unterworfen. Denn da er die Macht besitzt, Gesetze zu erlassen und aufzuheben, so kann er auch nach Gutdünken sich von der Unterwerfung durch Aufhebung der ihm unangenehmen Gesetze und durch Erlaß neuer befreien – folglich war er vorher frei [...]. Es ist auch nicht möglich, gegen sich selbst verpflichtet zu sein, denn wer verpflichten kann, kann die Verpflichtung aufheben, und des-

²⁰⁶ Rousseau radikalisiert diese Position sogar noch. Er zieht jede Differenz zwischen Straftäter und Staatsfeind ein: Es werde „jeder Übeltäter [...] durch seine Missetaten zum Aufrührer und zum Verräter am Vaterland; dadurch, daß er dessen Gesetze bricht, hört er auf, ein Glied desselben zu sein, ja, er bekriegt es sogar. Nun ist die Erhaltung des Staates unvereinbar mit der seinigen, einer von beiden muß untergehen, und wenn man den Schuldigen tötet, so weniger als Bürger denn als Feind.“ Ein solcher „Feind ist keine moralische Person mehr, er ist ein Mensch und diesem Falle ist es Kriegerrecht, den Besiegten zu töten.“ (Rousseau 1981b, 296) Als bloßer „Mensch“ steht das Individuum in einer Welt von Staaten jeglichen Rechts entkleidet da – eine an Hobbes anschließende realistische Position, die Hannah Arendt in ihrer Kritik der Menschenrechte bekräftigt hat (vgl. Arendt 1998, 620f.).

²⁰⁷ Vgl. Kersting 1994, 92.

²⁰⁸ Vgl. L, 137, 139; C, 196, 227, 229.

halb ist einer, der nur gegen sich selbst verpflichtet ist, nicht verpflichtet“
(204)²⁰⁹

und weil b) mit dem Gedanken der rechtlichen Bindung die paradoxe Folge eines infiniten Regresses der Souveräne gesetzt wäre. Die These der konstitutionellen Bindung des Gewaltmonopolisten stellt mit dem Gesetz „auch einen Richter und eine Gewalt zu seiner Bestrafung über ihn, was die Schaffung eines neuen Souveräns und aus demselben Grund wieder die Schaffung eines dritten zur Bestrafung des zweiten bedeutet, und so endlos weiter“ (248). Da aber nur Vertragsbruch Ungerechtigkeit bedeutet, der Souverän mit den Untertanen keinen Vertrag eingegangen ist, kann er auch kein Unrecht im Sinne einer Ungerechtigkeit begehen (E, 143).

Der privatrechtliche Zustand, den die staatliche Zentralgewalt generieren und garantieren soll, schließt Hobbes zufolge also konstitutionelle Selbstbindung prinzipiell aus: Die Unterworfenheit unter letztlich absolute Herrschaft ist nach Hobbes der Preis, den die Individuen für den privatautonomen Friedenszustand zu zahlen haben.²¹⁰ Hiermit trifft Hobbes aber, der Unplausibilität seiner Vertragskonstruktion und der Naivität seines Vertrauens in die Interessenidentität von Volk und Souverän zum Trotz, etwas Richtiges, nämlich zum einen, dass das, was als ‚Selbstbindung‘ des Souveräns erscheint, nichts anderes sein kann als die Ergreifung der angemessenen Mittel zur Realisierung des staatlichen Zwecks, in der Moderne: des Zwecks der kapitalistischen Staatsräson, die eine rechtliche Bewegungsform des endlosen Machtakkumulationsprozesses in der Konkurrenz von Privateigentümern

²⁰⁹ Vgl. auch Spinoza 2006b, 23f. (Anm.) und Kant 1998a, 549: „Wenn das *verpflichtende* Ich mit dem *verpflichteten* in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff [...] Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen: daß man zeigt, der Verbindende [...] könne den Verbundenen [...] jederzeit von der Verbindlichkeit [...] lossprechen; mithin (wenn beide ein und dasselbe Subjekt sind), er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält“. Er ist verbunden und nichtverbunden in derselben Hinsicht. Allerdings versucht Kant dieses Dilemma zu unterlaufen, indem er „*Verbindlichkeit*“ die „*Abhängigkeit*“ eines empirischen, von natürlichen Triebfedern mitbestimmten Willens von der Autonomie des Willens nennt (vgl. Kant 1998c, 75). Das verpflichtende Ich gehört der intelligiblen Welt an, das verpflichtete der empirischen (89). Hier gründet alle Verpflichtung in der des letzteren Selbsts durch das erstere.

²¹⁰ Obwohl Kant öffentliche Kritik an ungerechten Gesetzen für begrenzt möglich erachtet (Kant 1998g, 161) und aus logischen Erwägungen für Gewaltenteilung optiert (Kant 1998a, 435ff., 438) (zwei Bedingungen, die für Hobbes per se schon den Kriegszustand wiederherstellen), stellt ein Widerstandsrecht des Volkes auch für ihn einen logischen Widerspruch zum Souveränitätsbegriff dar: „Denn um zu demselben befugt zu sein, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volkes erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein“ (1998a, 440). Auch das Argument eines infiniten Regresses der rechtsstreitentscheidenden und rechtsdurchsetzenden Souveräne findet sich bei Kant wieder (vgl. 1998g, 160). Der Widerstand des Volkes würde Kant zufolge „die ganze gesetzliche Verfassung zernichten[...]“ (ebd.) – auch dies ein mit Hobbes’ Alternative ‚Staats- oder Kriegszustand‘ kompatibler Gedankengang: die Annahme, dass nicht Tyrannei, sondern Anarchie das größte politische Übel sei (vgl. Kersting 2007, 374f.).

etabliert und garantiert.²¹¹ Zudem erkennt er das unteilbare Faktum der Anwesenheit der regellosen Maßnahme im Prinzip des bürgerlichen Rechts, welches doch das ganz andere der Willkür und personalen Herrschaft sein will. Dieses Problem hat im marxistischen Diskurs am deutlichsten Burkhard Tuschling angesprochen. Er nennt es den *öffentlich-rechtlichen Widerspruch*: Da die Garantie der Rechtsverhältnisse des Warenverkehrs eine außerökonomische Zwangsgewalt erfordere, müsse jedes Individuum seine bedingungslose Unterwerfung auch unter diese Gewalt hinnehmen, ja wollen, da allein die Existenz dieser ‚dritten‘ Instanz die Bedingung ist

„unter der ihm gesamtgesellschaftlich garantiert wird und ist, daß er als freier und gleicher Privateigentümer [...] zu allen anderen Individuen dieser Gesellschaft in Beziehung treten und in diesen Beziehungen seine subjektiven Zwecke in ihrer gesellschaftlichen Formbestimmtheit [...] verwirklichen kann“.²¹²

Würde er sich selbst im Zweifelsfall eine Rechtsprechungs- und Vollzugsbefugnis zuerkennen, wäre der Tausch unter die Willkür und Gewalt einer partikularen Tauschinstanz gesetzt, was ihn langfristig in Richtung gewaltvermittelter Aneignung aufheben würde. Indem nun jeder Warenbesitzer diese Zwangsinstanz inklusive ihrer legislativen und judikativen Instanzen wollen müsse, sei er auch dazu gezwungen, die Möglichkeit eventueller Rechtsbrüche der rechtssetzenden und -garantierenden Instanz hinzunehmen:

„Das Individuum also, das den rechtlichen Zustand unter den Privateigentümern will, will damit notwendigerweise auch diesen rechtlichen Zustand als einen nichtrechtlichen, und zwar nicht nur im materiellen Sinne“ (wie im Falle der Konsequenzen des Privatrechts), „sondern auch im formellen Sinne: die Möglichkeit, daß aufgrund geltenden Rechts Unrecht geschieht, ist im System dieses Rechts eingeschlossen“.²¹³

Tuschling zufolge erweist sich daran der *nichtreflexive Charakter der Rechtsordnung*, die Tatsache, dass das Verhältnis zwischen der Recht garantierenden Instanz und denen, deren Rechte sie garantiert, nicht nochmals rechtlich regelbar und als Verhältnis zwischen Freien und Gleichen gestaltbar ist.²¹⁴ Wäre es möglich, das Verhältnis Staat-Bürger selbst wiederum substantiell rechtlich einzuhegen – die formelle rechtliche Gestaltung desselben sei selbstverständlich Doktrin und in der Regel auch Wirklichkeit eines jeden Rechtsstaates²¹⁵ –, so würde dies wiederum eine Staat und bürgerlicher Gesellschaft gleichermaßen übergeordnete Zwangsgewalt voraussetzen, hinsichtlich derer dann aber das unbedingte Subsumtionsgebot ebenfalls gelten müsse. Der Versuch, die Trennung und Subsumtion Staat-Gesellschaft rechtlich zu versöhnen, führte also in einen regressus ad infinitum. Demnach enthält

²¹¹ Vgl. Krölls 2013, 12-16, 50f., 154, 158, 182, 184, 186. Freilich erkennt Hobbes noch nicht, dass gerade Gewaltenteilung und rechtsstaatliche Kriterien im allgemeinen dieser adäquaten Realisierung des Staatszwecks dienlich sein können. Dies ist verständlich, da er aus einem Bürgerkriegs- und Ausnahmezustand heraus denkt.

²¹² Tuschling 1976, 77f.

²¹³ Ebd., 60.

²¹⁴ Vgl. ebd., 81.

²¹⁵ Vgl. ebd., 79.

gerade der rechtliche Zustand notwendig den nichtrechtlichen in sich und damit die permanente Möglichkeit auch formeller Rechtsbrüche und partieller Verselbständigung der derart souveränen Zwangsgewalt gegenüber den Zwecken der Privateigentümer wie *des* Privateigentums.²¹⁶ Dieses Problem der inneren „Antinomie von Staatszweck und Staatsmacht“²¹⁷ ist durch die bloße Postulierung von Konstitutionalismus und Grundrechten als Begrenzungen des Souveräns nicht aus der Welt zu schaffen.

(3) Obwohl er die Möglichkeit des Auseinanderfallens von Citoyen- und Bourgeois-Rolle der bzw. des Herrschenden prinzipiell sieht (L, 146f., 185, 188), behauptet Hobbes eine faktische Identität von Staats- und Privatwohl²¹⁸ (E, 160f.; L, 147, 265), wogegen bereits Rousseau eingewandt hat:

„Ein politischer Klugredner würde Ihnen [den Königen] vergebens predigen, es sei für sie von größtem Nutzen, wenn das Volk blühe und gedeihe, wenn es zahlreich sei und seinen Feinden Furcht einflöße, da die Stärke des Volkes auch die ihrige sei²¹⁹: sie wissen sehr gut, daß dies nicht wahr ist. Ihr persönlicher Nutzen fordert vor allen Dingen, daß das Volk schwach und elend sei und daß es ihnen niemals Widerstand leisten könne.“²²⁰

Die souveräne Herrschaftsqualität ist damit Hobbes zufolge nicht nach rechtlichen, sondern nur nach politisch-instrumentellen Kriterien zu beurteilen. Dies zeigt die Unterscheidung von gerechten und guten Gesetzen: Ein Gesetz ist immer gerecht, aber gut ist es nur, wenn es „zum Wohl des Volkes nötig“ (L, 264) ist. Der Souverän ist gemäß der kontraktualistischen Interpretation „funktional“²²¹ auf den Staatszweck verpflichtet. Der Staat ist im Bezugssystem des Kontraktualismus ja kein Selbstzweck, sondern dient allein den langfristigen Selbsterhaltungsinteressen und dem Wohl (als Streben, „so angenehm zu leben, als es die menschliche Wesensart gestattet“ (C, 206)) seiner Bürger (205f.; L, 171, 255): Dies wird durch die Verteidigung der Bürger gegen äußere und innere Feinde sowie durch die gesetzliche Ermöglichung privatautonomer, gleicher Freiheit zur Vermögens- bzw. Machtakkumulation gewährleistet (C, 206f.).²²² Souveränität und Gehorsamspflicht bestehen

²¹⁶ Vgl. ebd., 78, 80.

²¹⁷ Schneider 2003, 34.

²¹⁸ Diese sei im Falle der Monarchie am größten, was deren Vorzugswürdigkeit begründe (vgl. L, 146ff.). Der Vorzug der Monarchie sei allerdings „nur wahrscheinlich“, nicht streng beweisbar (C, 73). Generell gilt für Hobbes aber: Die Klagen über Unsicherheit des Besitzes und Verlust der Freiheit unter einer absoluten Herrschaft sind nur Einbildungen von Nachteilen der Untertanen, da Eigentum und privatautonome Rechtssphäre unabhängig vom Staat gar nicht existieren könnten (E, 160f.).

²¹⁹ Gemeint ist Hobbes' L, 147.

²²⁰ Rousseau 1981b, 329. Zur Kritik an Hobbes' Argumenten zugunsten der Monarchie vgl. detailliert Kaufmann 1988, 137-145.

²²¹ Kersting 1994, 95. Vgl. auch Tuschling 1978, 233. Er verwendet hier die Formulierung der „Pflichten“ des Souveräns, „die keine Rechtspflichten sind“, sondern systemische Erfordernisse.

²²² Vgl. dagegen Aristoteles' Staatszweckbestimmung in seiner *Politik*, (2003, 147 (1280b)): „daß der Staat nicht eine bloße Gemeinschaft des Wohnorts ist oder nur zur Verhütung gegenseitiger ungerechter Beeinträchtigungen und zur Förderung des Tauschverkehrs da ist, sondern

demnach auch nur solange Friedenssicherung und Vertragsgarantie durch die höchste Gewalt gewährleistet sind: „Der Zweck des Gehorsams ist der Schutz“ (L, 171). Dieser Aspekt ist alles andere als rechtspositivistisch. Die funktionale Verpflichtung auf den Staatszweck beinhaltet eine zweckrationale Konstruktion *bestimmter* Rechtsnormen unter der Prämisse von als anthropologisch vorgestellten Ausgangsbedingungen der Vergesellschaftung und dem Überlebenswillen der Menschen.²²³ In diesem Sinne kann Hobbes' Ansatz als antiobjektivistische (nicht auf vermeintlich objektive Normen zurückgreifende) minimierte ‚Naturrechtstheorie‘ im Humeschen Sinne des Wortes verstanden werden.²²⁴ Da er aber weiß, dass Recht andererseits nur als zwangsbewehrtes gelten kann, kann es in seinem System letztlich auch kein *Recht* geben, das gegen den Staat geltend gemacht werden kann, sondern lediglich zweckrationale Erwägungen aus individualistischer Perspektive.

Der Staat wird dann illegitim, wenn der Souverän seine konstitutiven Eigenschaften verliert,²²⁵ indem er öffentlichen Meinungspluralismus, die Furcht vor einer nicht vom Souverän definierten, unsichtbaren Macht, Gewaltenteilung oder das free-riding indirekter Gewalten zulässt (245ff., 255, 488, 527). Zum rationalen Gehalt des Begriffs der funktionalen Verpflichtung können wiederum einige Äußerungen Tuschlings herangezogen werden: Sei das Subsumtionsverhältnis von Bürger und Souverän im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise weder aufhebbar noch zu verrechtlichen, was bedeute, dass „das Gewaltverhältnis der bedingungslosen Unterordnung der Individuen unter die Garantiemacht des Staates aus dem

daß zwar dies alles vorhanden sein muß, wenn ein Staat entstehen soll, aber wenn es auch alles da ist, hiermit doch kein Staat vorhanden, sondern daß ein solcher erst die Gemeinschaft von Familien und Geschlechtern in einem guten Leben ist, zum Zweck eines vollendeten und sich selbst genügenden Lebens.“ Vgl. auch, in Anlehnung an Aristoteles, Thomas v. Aquin in seinem Werk *Über die Herrschaft der Fürsten* (2004, 53f.).

²²³ Vgl. dagegen Hans Kelsens rechtspositivistische Maxime, der zufolge „jeder beliebige Inhalt [...] Recht sein“ kann (Kelsen 2008, 74).

²²⁴ Hume spricht von einer „Erfindung des Naturrechtes“ (Hume 2007, 92). Er argumentiert, jede Moral- und Rechtsordnung sei zwar „*künstlich*“ (47), aber in Anbetracht genereller menschlicher Vergesellschaftungsprobleme „nicht *willkürlich*“ (48). Naturrechtliche Normen seien „eine Erfindung [die] sich aufdrängt“ (47), also angesichts der *conditio humana* zweckrational. Vgl. auch Tuschling 1978, 227, 233.

²²⁵ Noch klarer formuliert dies Spinoza: ‚Vergehen‘ des Staates gegen das ‚Gesetz‘ sind ihm zufolge nur in dem Sinne möglich, dass der Souverän nicht die geeigneten Mittel zur Erhaltung des Staates (und damit von Frieden und Sicherheit für die Untertanen) ergreift. Zwar habe die höchste Staatsgewalt das Naturrecht, nur dem eigenen Willen gemäß zu handeln, soweit ihre Macht reiche, doch dieser Wille sei begrenzt „durch die spezifische Beschaffenheit der Sache, in bezug auf die [sie] etwas tut. Wenn ich [...] sage, daß ich zu Recht mit diesem Tisch machen kann, was ich will, so meine ich doch wahrlich nicht, daß ich das Recht habe, den Tisch zu einen Ding zu machen, das Gras frißt!“ (Spinoza 2006a, 32). Das Handeln der Staatsgewalt müsse, um ihrem Willen folgen zu können, ihre Existenzbedingungen – Furcht und Achtung der Untertanen – sichern. Dagegen sei der Souverän keineswegs an die von ihm erlassenen (bürgerlichen) Gesetze gebunden (33). Unrecht sei nur zwischen Privatleuten möglich, nicht von Seiten des Souveräns gegenüber den Untertanen (2006b, 241). Spinoza führt allerdings in seinem *Politischen Traktat* dann doch eine Gewaltenteilungslehre ein (Vgl. 2006a, 51, 64, 68, 70, 73, 82).

Gesamtsystem nicht eliminiert werden kann“,²²⁶ so sei diese Macht doch jenseits einer rechtlichen Perspektive durchaus gebunden und begrenzt, damit über- und untergeordnetes Subjekt zugleich (wenn auch in verschiedener Hinsicht). Denn der Staat ist, so Tuschling, „den Klassen und Individuen übergeordnet, dem Zweck der Kapitalakkumulation und ihren Gesetzen jedoch untergeordnet“,²²⁷ was durch den Hinweis auf die materielle Abhängigkeit der staatlichen Maßnahmen von einem gelingenden Akkumulationsprozess angedeutet wird.²²⁸

Die ‚extralegale‘ Gewaltdimension des Rechtssystems findet Tuschling zufolge somit ihre Grenze in den *überpositiven Bestimmungen des Rechts*. Diese ergäben sich wiederum aus der spezifisch gesellschaftlichen Form der Arbeit im Kapitalismus und stellten Grunderfordernisse dar, „die jedes System des positiven Rechts zum Inhalt haben muß, wenn es das Recht einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft sein soll“. ²²⁹ Überpositiv sind diese Bestimmungen also, weil sie „nichteliminierbare Bestandteile“²³⁰ einer jeden positiv gesetzten Rechtsordnung, quasi-transzendente Voraussetzungen empirischen Rechts darstellen und in dieser Eigenschaft als Maßstab für ‚Recht‘ und ‚Unrecht‘ staatlich gesetzter Normen fungieren. Recht sei entgegen rechtspositivistischen Ansätzen nicht einfach jede beliebige mit staatlicher Sanktionsdrohung versehene Norm, aber auch keine ahistorische Natur- oder Vernunftbestimmung des Menschen schlechthin. Als historisches Apriori gelte als Recht im Kapitalismus „all das, was mit dem abstrakten Privateigentum als rechtlichem Grundverhältnis, seiner Garantie als allgemeiner Form der Vergesellschaftung und als oberstem rechtlichen Schutzgut der Gesellschaft übereinstimmt“. ²³¹

Aber zurück zu Hobbes: Der Sinn seines vielzitierten Prinzips „auctoritas, non veritas, facit legem“ besteht in der Notwendigkeit verbindlicher, letztinstanzlicher Interpretation: „Die Autorität der Schriftsteller kann aus ihren Meinungen ohne staatliche Autorität kein Gesetz machen, mögen sie auch noch so richtig sein“ (212; vgl. auch C, 196, 227, 229).

Der Einzelne kann weder in theoretischen noch in praktischen Fragen entscheiden, weil jeder meint, recht zu haben, die Meinungen über die Wahrheit („veritas“) aber verschieden sind und jeder sich irren kann (C, 229, 249). Nur eine als universell deklarierte partikuläre Vernunft (E, 209) kann entscheiden und den

²²⁶ Tuschling 1976, 78.

²²⁷ Ebd., S. 48.

²²⁸ Vgl. ebd., 79f. Vgl. auch Blanke/Jürgens/Kastendiek 1975, 435 sowie Krölls 2013, 100-104.

²²⁹ Tuschling 1976, 94.

²³⁰ Ebd., 95. Das bedeutet freilich keineswegs, dass dieser überpositive Kern des bürgerlichen Rechts stets die Gewährleistung der Grundrechte aller Bürger erfordert. Umgekehrt kann deren zeitweise systematische Verletzung eine Bedingung für den Staat sein, seiner funktionalen Verpflichtung zur Aufrechterhaltung einer kapitalistischen Eigentümergesellschaft nachzukommen, was vom neuzeitlichen Diskurs der Staatsräson über den Faschismus bis zur bundesrepublikanischen Notstandsgesetzgebung auch offenerherzig proklamiert und praktiziert wurde.

²³¹ Ebd., 95. Zumindest in dieser Hinsicht ist es unzutreffend, wenn Schmitt unterstellt, bei Hobbes entspringe die Ordnung „aus einem normativen Nichts“ und stelle die souveräne Dezision den „absolute[n] Anfang“ dar (Schmitt 2006c, 24).

Kriegszustand beenden. Diese ist zwar auf die wahre Wissenschaft angewiesen (L, 200, 256, 261), darauf, dass „Vernunftsprinzipien ausfindig gemacht werden, um ihre Verfassung dauerhaft zu machen“ (256). Ja, der Kriegszustand resultiert lediglich aus der Kombination der unveränderlichen menschlichen Natur mit moralphilosophischer Unkenntnis der friedensstiftenden Prinzipien²³² (162; Co, 21ff.²³³). An diesem Punkt tritt der sozialtechnologische Charakter des Hobbesschen Kontraktualismus in den Vordergrund. Dessen Ziele sind herrschafts- und, wie Hobbes meint, damit auch friedensstabilisierende Ratschläge an den oder die Regierenden. Um an das Ziel einer stabilen Herrschaft zu gelangen, benötigt der Souverän Informationen darüber, aus welchem Stoff sein Staat gezimmert ist (politische Philosophie ist Menschenmaterialkunde), welchem Zweck seine Herrschaft dient und welchen Gefahren diese ausgesetzt ist. Da die bisherige politische Philosophie weder Einigkeit über ihre Ergebnisse erzielen noch Streit und Aufruhr verhindern konnte, und zwar, weil sie ihre Normen lediglich aus ihren Leidenschaften entwickelte (E, 198; L, 79f.) und aus den jeweiligen Landessitten dogmatisch aufgenommen hat (E, 94, 204f.; Co, 22), muss an deren Stelle eine Wissenschaft von der Politik treten, die „von den einfachsten Grundlagen aus[geht]“ (E, 94), es versteht, „methodisch in unsern eigenen Vorstellungen zu lesen“ „anstatt in Büchern“ (55). Das, was alle Menschen „aus ihrer eigenen Erfahrung [von sich selbst] wissen können“ (35), ist Grundlage dieser Wissenschaft, die aus richtigen Vorstellungen, klaren Definitionen (eindeutigen Benennungen der Vorstellungen), wahren Urteilen (als Verknüpfungen von Namen von Vorstellungen) und gültigen Schlüssen aus denselben besteht (57). Die Verbreitung dieser Wissenschaft ist nun aber, wie gezeigt, eine wesentliche Bedingung dauerhaften Friedens. Sie muss erfolgen, bevor der Verstand der Menschen ein durch falsche Vorurteile „bekritzelt[e]s] Blatt Papier“ (80) geworden ist. Dies soll vor allem durch staatliche „Erziehung“ (204) der künftigen Multiplikatoren an den Universitäten²³⁴ geschehen. Inhaltlich kann der Kontraktualismus zum Frieden beitragen, indem er die Ursachen der Bürgerkriege aufspürt²³⁵ und durch Lehre der wahren Ursachen des Friedens und der Zivilisation Präventivmaßnahmen

²³² Folgerichtig werden auch die fehlende Muße zum Nachdenken einerseits und ein interessenbasierter Priestertrug andererseits als Hauptursachen der verkehrten politischen Anschauungen ausgemacht (vgl. L, 257, 261, 488, 525ff.). Ideologiekritik besteht nach Hobbes also neben der Aufweisung von Sprachverwirrungen vornehmlich in der Frage „Cui bono?“ (525)

²³³ „Grund des Bürgerkriegs ist daher, daß man die Ursachen von Krieg und Frieden nicht kennt, und daß es nur sehr wenige gibt, die ihre Pflichten, dank derer der Friede gedeiht und erhalten bleibt [...] gelernt haben“ (Co, 21f.).

²³⁴ Vgl. Hobbes' Aussagen im *Behemoth*. Die Universitäten seien trojanische Pferde des Papstes in den jeweiligen Nationen (B, 47), deren „Reform“ daher unumgänglich: „Der Herd der Empörung [...] sind die Universitäten, die trotzdem nicht abgeschafft, sondern besser diszipliniert werden sollen“ (64), d.h. unter staatlicher Beaufsichtigung die Lehre der absoluten Souveränität und unbedingten Untertanenpflicht auf Gehorsam verbreiten sollen. Die dort ausgebildeten Gelehrten und Priester sollen dann diese Lehre unter das einfache Volk bringen (vgl. 65) und so den Frieden herbeiführen und sichern.

²³⁵ Hobbes nennt drei Komplexe: Unzufriedenheit der Untertanen, Rechtsanmaßung der Untertanen und Hoffnung von Auführern auf den Erfolg ihrer Bestrebungen (E, 190-197).

beispielsweise gegen die sechs Arten der Rechtsanmaßung der Untertanen gegenüber dem Souverän (192-196) ergreift, d.h. die Lehren des Gewissensprimats vor Gesetzen, des Konstitutionalismus, der Gewaltenteilung, des Eigentumsvorbehalts, des Volks als eigenständigem juristisch-politischem Subjekt und der Legitimität des Tyrannenmords als dem Staatszweck der Selbsterhaltung und individuellen Nutzenmaximierung der Untertanen abträglich nachweist.

Doch ist aufgrund des Irrtumsvorbehalts (L, 33) und der Souveränitätskonstruktion der Hobbesschen politischen Philosophie diese auf die bloße „Hoffnung“ (281) angewiesen, von einem bestehenden Souverän rezipiert und verbreitet zu werden. Hobbes' politische Philosophie steht also im Spannungsfeld zwischen dem Anspruch, die einzig wahre politische Wissenschaft zu sein (L, 162; C, 61; Co, 5), weil sie allein die Prinzipien aufgedeckt habe, die menschliche Kultur überhaupt ermögliche, und der Selbstbescheidung bis hin zur Selbstaufgabe, weil sie unter dem Vorbehalt ihrer eigenen absoluten Souveränitätslehre steht und es ihr nicht zusteht, die Wahrheits- und Auslegungskompetenzen eines bestehenden Souveräns (C, 287) (die so weit geht, dass der Staat darüber zu befinden hat, wer als Mensch zu gelten hat, ebd. sowie E, 210) zu kritisieren, weil sie sonst selbst zum Faktor von Konflikten und der Auflösung des Staates mutierte:²³⁶ „[D]er *Leviathan* erlaubt es dem *Leviathan*, den *Leviathan* zu verbieten.“²³⁷ Daher muss nicht nur mit Geismann zwischen dem „Erkenntnisstatus und dem (Natur-) Rechtsstatus“²³⁸ der Vernunft unterschieden werden,²³⁹ sondern auch zwischen dem ‚Erkenntnisstatus‘ und dem ‚Souveränitätsstatus‘ derselben.

Was bedeuten nun die Komponenten der Aussage, die Autorität, nicht die Wahrheit mache das Gesetz, im Zusammenhang? *Machen* verweist auf den immanenten Charakter der Herrschaftskonstitution: Gesetze sind konventionelle Resultate menschlichen Handelns und nicht von Natur aus gegebene Ziel- oder Verhaltensvorgaben. *Nicht die Wahrheit* verweist darauf, dass die Einsicht in die Wahrheit von Klugheitsregeln (auf die Hobbes moralische Prinzipien reduziert) noch nicht ihre praktische Geltung impliziert. Schließlich würde aufgrund des Meinungsrelativismus in politischen Fragen die Berufung auf Wahrheit *gegen* den Souverän einen gesetzlich geregelten Friedenszustand, damit aber auch die Möglichkeit des Betriebens von Wissenschaft, aufheben. Die politische Philosophie sei ein Rat, kein Gesetz (L, 196ff.). *Autorität* bezieht sich auf die These, die Geltung von Verträgen sei nur durch zwangsbewehrte Ge- und Verbote möglich, die in einem ge- und verbietenden Willen ihren Urheber haben. Dabei verweist, entgegen einer puren Machttheorie, Autorität bei Hobbes auf den, allerdings fiktiven, Akt der Autorisierung.

²³⁶ Vgl. dazu Wolf 1969, 110; Höffe 1996, 252.

²³⁷ Ludwig 1998, 385.

²³⁸ Geismann 1997, 13.

²³⁹ Hiermit zielt Geismann auf den Unterschied zwischen dem universellen Wahrheitsanspruch der Hobbesschen Theorie und dem von ihr gleichermaßen behaupteten Recht aller auf Richterschaft in Selbsterhaltungsfragen und damit auch Wahrheitsfragen im Naturzustand ab. Dort haben alle das gleiche Recht, auch objektiv Unwahres als Wahres zu behaupten. Allerdings klingen Stellen wie E, 209 und L, 33 fast schon nach einer dezisionistischen Theorie der Wahrheit.

Autorität ist der die politische Einheit, den allgemeinen Willen, mittels gesellschaftsvertraglicher Willensübereinstimmung aller Akteure und ihrer Rechts- wie Willensabtretung an einen Akteur darstellende Wille: „Hobbes’ These ‚Geltung kraft Autorität’ heißt also ‚Geltung kraft autorisierter Macht’. Nicht ein beliebiger Zwang hat Rechtscharakter, sondern allein jener Zwang, der in einer Zwangsbefugnis gründet“.²⁴⁰ Da aber diese Befugnis nicht empirisch erteilt wurde – die Formulierung also korrekt lauten müsste: ‚Nur jener Zwang hat Rechtscharakter, der als auf einer Zwangsbefugnis beruhend angenommen werden könnte’ –, stellt sich die Frage, wie viel der kontraktualistische Aufwand von Hobbes wert ist und ob er sich faktisch von einem machttheoretischen Rechtspositivismus unterscheidet. Otfried Höffe hat dennoch recht mit seiner Behauptung, man finde bei Hobbes durchaus eine dreidimensionale Geltungstheorie des (bürgerlichen) Rechts. Recht verweise auf einen Befehl des Souveräns (ein zwangsbewehrtes Müssen), dieses auf die – freilich einmalige – Ermächtigung dazu seitens der Naturzustandsbewohner (ein autorisiertes Sollen) und dieses letztendlich auf das Wollen, die Anerkennung bzw. den Nutzen derselben – die wechselseitige Freiheitseinräumung durch wechselseitige Freiheitsbeschränkung.²⁴¹ Dennoch, so Höffe, dienen die Autorisierung und ihr Zweck in der Hobbesschen Konstruktion lediglich der Legitimierung und „Ermächtigung einer Zwangsinstitution, aber nicht ihrer Beschränkung“.²⁴²

3.3 Glaubensvorbehalt und göttliche Herrschaftslimitation?

Für Carl Schmitt besteht Hobbes’ Aktualität vornehmlich „im Kampf gegen alle Arten der indirekten Gewalt“,²⁴³ deren Wirken Schmitt antisemitisch als Zersetzung des Staates durch jüdische Intellektuelle artikuliert,²⁴⁴ zugunsten der Staatseinheit, die auf den einheitlichen, grundlosen Willen des Souveräns rückbezogen sei. Doch habe Hobbes selbst den vermeintlich von den Juden ausgenutzten²⁴⁵ staatszersetzenden Impuls gegeben, indem er die These des Glaubensvorbehalts gegenüber staatlicher Propaganda formuliert habe.²⁴⁶ Wolfgang Kersting²⁴⁷ übernimmt unbesehen diese Behauptung und wendet sie ins Positive. Zu Recht wird festgestellt, Hobbes’ *Leviathan* sei im Unterschied zu antiken Staatskonstruktionen kein Erziehungsstaat, der die menschliche Natur zu vollenden, zu verändern oder zu veredeln gedenke. Doch Kersting behauptet, der Glaubensvorbehalt nehme zugleich „ein wesentliches Element des Liberalismus vorweg“,²⁴⁸ indem er das Innere des Bürgers den staatlichen Eingriffskompetenzen entziehe. Daher sei der *Leviathan* auch kein Vorbild der ‚totalitären’ Systeme. Doch Hobbes konzidiert zwar, die Bürger seien dem Gesetz gegenüber „zum Gehorsam verpflichtet, aber nicht, daran zu glauben.

²⁴⁰ Vgl. (auch zum Sinn des auctoritas-Satzes) Höffe 1996, 254f.

²⁴¹ Vgl. Höffe 2002, 134f.

²⁴² Ebd., 135.

²⁴³ Schmitt 2003b, 131; vgl. C, 212.

²⁴⁴ Schmitt 2003b, 108.

²⁴⁵ Ebd., 92f.

²⁴⁶ Vgl. ebd., 118.

²⁴⁷ Ebenso Weiß 1980, 223f.

²⁴⁸ Kersting 1994, 99.

Der Glaube der Menschen und ihr inneres Denken sind nämlich Befehlen nicht unterworfen“ (L, 219),²⁴⁹ doch fordert er zwecks Verhinderung von Aufruhr und Streit ein striktes öffentliches Wahrheits-, Meinungs- und Lehrmonopol des Staates (C, 136, 193, 196, 209, 249, 286f.; L, 340), das von Kersting nonchalant als „Beaufsichtigung der gesellschaftlichen Überzeugungssysteme“²⁵⁰ bezeichnet wird, die einer „ideologisch vermittelten Integrationspolitik“ entgegengesetzt sei. Wie sich beide aber de facto unterscheiden sollen, bleibt sein Geheimnis.²⁵¹ Denn wie sollen sich oppositionelle Denksysteme bilden können, wenn kein Meinungspluralismus herrscht und der Staat die öffentliche Meinung vollständig manipuliert? Thomas Schneider geht noch weiter und spricht von der „Macht des Staates, die als *Propaganda* das Bewußtsein und als *Terror* die Gemütsbewegungen der Menschen erfasst“.²⁵² Die gesamte Anlange der Philosophie Hobbes' zielt auf das Konstrukt der erst durch den staatlichen Schrecken integrierten Individuen ab. „Die Leidenschaft, auf die man zählen kann, ist die Furcht“, so Hobbes (108, auch 228) – aber, so ließe sich mit Peter Schröder ergänzen, Furcht (vor der staatlichen Zwangsgewalt) gekoppelt mit Zensur (C, 136) und Überzeugungsarbeit (209): Hegemonie gepanzert mit Zwang. Hobbes, so Schröder, habe erkannt, dass es mit dem unmittelbar unkontrollierbaren Gewissen der Menschen eine prinzipielle Grenze souveräner Gewalt gebe²⁵³ – man könne eben niemanden zwingen, etwas zu glauben –, und die Drohung mit dem souveränen Schrecken bei Menschen, die eine unsichtbare, göttliche Macht mehr fürchteten als die staatliche, nichts bewirken könne.²⁵⁴ Dies weist auf eine ganz unverhoffte faktische Grenze souveräner Gewalt hin: die Legitimitäts- und Weltanschauungsdimension. Zugleich versucht Hobbes aber, diese Grenze mittels eines ‚totalitären‘ Programms zu sichern oder zurückzudrängen:

„Ich habe [...] nachgewiesen, dass manches die Gemüter zum Aufruhr geneigt macht und anderes die Bürger in solcher Stimmung zur Tat bewegt und treibt. Zur Erweckung dieser Neigung dienen [...] an erster Stelle gewisse schlechte Lehren. Deshalb ist es Pflicht derer, welche den Staat leiten, diese Lehren aus dem Gemüt der Bürger auszurotten und die entgegengesetzten ihnen einzupflanzen. Da Meinungen aber nicht durch Befehl, sondern durch Belehrung, nicht durch den Schrecken der Strafen, sondern durch einleuchtende Ver-

²⁴⁹ Vgl. auch E, 168, 180; L, 286, 340: „Da die Gedanken frei sind“ und auf dieselben nur durch äußere Zeichen, wie Gesten oder Sprache geschlossen werden kann.

²⁵⁰ Kersting 1994, 99.

²⁵¹ Bereits Kant (1998j, 280) hat Hobbes' Unterscheidung von Gedanken- und Redefreiheit kritisiert, denn „wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mitteilen*, dächten!“ Kerstings Wortwahl ist zudem ein erschreckendes Zeugnis philosophischer Schönrederei staatlicher Despotie. Er verwechselt, worauf Loick aufmerksam macht, dabei schlicht eine rechtliche und eine faktische Grenze der Souveränität. Der Glaubensvorbehalt sei aber lediglich eine „Machtbarkeitsgrenze“, kein Konzept von Grundrechten (Loick 2012, 76).

²⁵² Schneider 2003, 137. Vgl. die ähnliche Diagnose bei Wolf 1969, 104f., der von einer „totalitären Konstruktion“ auf Grundlage individualistischer Prämissen spricht.

²⁵³ Vgl. Schröder 2005, 189f.

²⁵⁴ Vgl. ebd., 188.

nunftgründe angenommen werden, so müssen die Gesetze, die diesem Übel begegnen sollen, sich nicht gegen die Irrenden, sondern gegen die Irrtümer selbst richten“ (209).

Zu diesem Zweck, nicht aufgrund aufklärerischer Intentionen, kritisiert Hobbes auch den Aberglauben im (katholischen) Christentum, die Macht des Klerus sowie der gesamten staatsphilosophischen Tradition. Ziel ist eine Funktionalisierung der zu seiner Zeit vorherrschenden Weltanschauung, der christlichen Religion, für eine generalisierte Loyalitätsbereitschaft der Untertanen gegenüber der staatlichen Gewalt.²⁵⁵ Sein Ansatz ist damit eine eigentümliche Kombination aus aufklärerischem Vertrauen in die rationale Begründbarkeit absoluter Herrschaft und dem strikten Verbot, sich ohne Leitung der Autorität seines eigenen Verstandes zu bedienen.

Gegen die Machttheorie des Rechts behauptet die (Natur-)Rechtstheorie der Macht von A.E. Taylor eine naturrechtliche Begrenzung der souveränen Gewalt in Hobbes' Lehre. Diese stelle ein theistisch fundiertes Theorieprogramm dar,²⁵⁶ das den Souverän als durch Gott verpflichtete Instanz begreife.²⁵⁷ Zwar spreche Hobbes davon, dass der Souverän sich nicht selbst verpflichten könne, aber es gebe ja noch Gott als Instanz, die den Souverän verpflichte. Tatsächlich ist dies auf den ersten Blick Hobbes' Position. Dem Souverän fehle das Recht auf alles, weil er „Untertan Gottes und dadurch zur Einhaltung der natürlichen Gesetze verpflichtet“ sei (L, 165, vgl. auch 176, 220). Daraus wird dann abgeleitet, „daß die Untertanen ihrem Souverän schlechthin Gehorsam schulden in allen Dingen, in denen ihr Gehorsam nicht den göttlichen Gesetzen widerspricht“ (271). Dies klingt nach einer klassischen christlich-naturrechtlichen Herrschaftslimitation²⁵⁸: Gott schafft die Gesetze der Natur (als Handlungsregeln, die unbedingt verpflichten), der Souverän ist verpflichtet, innerhalb dieser Gesetze zu handeln, ansonsten ist ihm der Gehorsam (natur-)rechtmäßig zu verweigern. Doch bei genauerer Betrachtung verflüchtigt sich diese Argumentation wieder:

Das Gesetz der Natur ist nach Hobbes zum Teil direkt durch Gottes Wort übermittelt, zum Teil wird es indirekt, vermittels der den Menschen durch Gott eingepflanzten Vernunft, erkannt (C, 236). Die Quellen des direkten Wortes Gottes sind die Bibel und die Propheten. Die Bibel aber muss ausgelegt werden und dies kann ohne die Gefahr des Irrtums und des Konflikts zwischen unterschiedlichen Interpretationen und des daraus resultierenden Krieges nur durch den Staat geschehen (249f.).²⁵⁹ Zudem beinhalten ihre Gebote, z.B. der Dekalog, keine konkreten Verteilungs- und Aneignungsregeln des Eigentums, d.h. legitimieren jede Eigentumsordnung, deren Regeln von den Menschen resp. dem Staat festzulegen sind, und

²⁵⁵ Vgl. auch Großheim 1996, 300 sowie Strauss (2001a, 92), demzufolge Hobbes' theologische Äußerungen stets politisch motiviert sind und Religion für ihn danach zu beurteilen sei, „je nachdem sie dem Staate nützt oder schadet“.

²⁵⁶ Vgl. Taylor 1996, 174.

²⁵⁷ Vgl. ebd., 167, 172.

²⁵⁸ Vgl. Th.v.Aquin 1943, 60 (III/104.5).

²⁵⁹ Vgl. auch Tuschling 1978, 227, der darauf hinweist, dass die Geltung des göttlichen Gesetzes der Natur ‚in foro interno‘ im Naturzustand identisch mit dem Kriegszustand ist.

verbieten auch das Töten nicht schlechthin, denn in der Bibel wird auch die Tötung Unschuldiger als gottgefällig gelobt (z.B. Hiob, Tötungsforderung für Sabbat-Brecher, unschuldige Brandopfer für den Herrn, Jesu Aufforderung, seine Feinde zu erschlagen) (284f.). Verboten sei nur ungerechte Tötung und ungerechte Aneignung. Was aber gerecht und ungerecht sei, darüber habe sich weder der Dekalog noch Jesus geäußert, das entscheide somit der Staat: „Es darf also [...] nur das Totschlag, Ehebruch oder Diebstahl genannt werden, was gegen die bürgerlichen Gesetze getan wird“ (285).

Die Propheten zeichnen sich durch ein unmittelbares, göttlich verursachtes Offenbarungserlebnis aus, sagen künftige Ereignisse voraus und sind Wundertätige (236f.; L, 287, 324f.). Doch Wunder kommen heute nicht mehr vor (L, 289), bzw. was der eine als Wunder und Zeichen Gottes deutet, versteht der andere nicht als Wunder und Zeichen (335). Hier herrscht oft Aberglaube, der aus der Unkenntnis natürlicher Ursachen resultiert und diese als sekundäre (indirekt von Gott bewirkte) Ursachen durch das direkte Eingreifen Gottes substituiert (87). Auch bezüglich der Wundertätigkeit muss es eine Instanz der Auslegung geben, die nur der Staat sein kann, ansonsten könnten sich andere Gewalten anmaßen, dem Staat durch Berufung auf Wunderbeobachtungen bzw. prophetisches Handeln Gesetze zu geben, was wiederum den Kriegszustand heraufbeschwören würde. Und letztlich kann sich jeder beliebig auf ein Offenbarungserlebnis berufen (287), da es per definitionem unmittelbar und nicht überprüfbar ist. Zudem kann man sich darin irren, indem man einen natürlichen Traum für eine Offenbarung Gottes hält (286f., 331). Auch sind die Worte und Weissagungen der Propheten oft unklar formuliert und damit wiederum entweder nicht widerlegbar oder bedürfen wieder der Auslegung. Demnach ist niemand verpflichtet, einem selbsternannten Propheten zu glauben und muss dessen Aussagen vielmehr mittels seiner „natürliche[n] Vernunft“ (332) prüfen. Aus all dem folgt, dass dem Staat, der durch die Gesetze Gottes gebunden ist, die Auslegungskompetenz dafür zufällt, was als Gesetz Gottes zu gelten hat²⁶⁰ und wie diese in positives Recht umgesetzt werden sollen: Hobbes zufolge „gibt es keinen Ort auf dieser Welt, wo es den Menschen gestattet ist, sich auf andere Befehle Gottes zu berufen als auf die vom Staat dazu erklärten“ (221). Die Souveränitätsbeschränkung durch Gottes Gesetz der Natur erweist sich daher als „bedeutungslos“.²⁶¹

Zwar spielt Gott in Hobbes' System die klassische Rolle der ersten Ursache (83), aber er reduziert alle positiven Aussagen über ihn explizit auf diesen Restbestand der natürlichen Theologie in Gestalt des kosmologischen Arguments zugunsten der Existenz Gottes (80f.). Für die Anthropologie und Politik von Hobbes spielt Gott nicht die geringste positive Rolle, worauf Ulrich Weiß aufmerksam macht.²⁶² Für sie genügen die ‚zweiten Ursachen‘, und da die Qualitäten Gottes unbegreiflich und unvorstellbar sind (23;²⁶³ Co, 71), Wissenschaft aber von klaren

²⁶⁰ Ähnlich argumentiert auch Spinoza 2006b, 246f.

²⁶¹ Strauss 2001a, 87.

²⁶² Vgl. Weiß 1980, 37-40.

²⁶³ „Alles, was wir uns vorstellen, ist *endlich*. Deshalb gibt es weder Idee noch Vorstellung von etwas, das wir *unendlich* nennen“. Unendliche Größe, Macht, Zeit, Güte oder auch die Existenz an mehreren Orten zugleich, sind aber nach Hobbes die Attribute, die wir Gott aus

Definitionen ausgehen muss (Sätzen, deren Bedeutung eindeutig auf bestimmte Vorstellungen unseres Geistes bezogen sind) (E, 57; L, 35), kann Gott nicht die Funktion des obersten Axioms der politischen Wissenschaft übernehmen. Mensch und Natur werden zwar als Werk Gottes betrachtet, aber sie haben nach ihrer Erschaffung den Status von Automaten, deren Bewegungen gemäß innerer, rational erklärbarer Mechanismen ablaufen, zumal Gott ja Hobbes zufolge in der Gegenwart auf Wunder verzichtet. Auch der Hinweis auf Gott als Urheber der Kooperationsregeln des Gesetzes der Natur ist, wie gezeigt, schlicht unnötig, weil diese immanent aus den Klugheitserwägungen vereinzelter Egoisten unter bestimmten Bedingungen hergeleitet werden. Weiß zeigt darüber hinaus, dass Hobbes die christliche Religion²⁶⁴ in Gestalt einer spezifischen heilsgeschichtlichen Konstruktion sogar zum Zwecke der Legitimation einer theologiefreien, rein säkularen Wissenschaftsauffassung instrumentalisiert: Hobbes unterscheidet ein prophetisches Reich Gottes, in dem Gott durch einen Vertrag mit den Untertanen als weltlicher Souverän über ein Volk (die Juden) geherrscht habe, von dem natürlichen Reich Gottes, welches in der Zwischenzeit nach dem Tod Christi errichtet worden sei. Hier, so Hobbes, herrscht Gott solange, bis er am Tage des jüngsten Gerichts sein Reich auf Erden wiedererrichte, nur noch vermittelt über die Gesetze der Natur (hier im Sinne der körperlichen Bewegungskausalität von Natur und Mensch) und die Vernunft des Menschen (C, 237). Damit, so Weiß, könne im Falle von Hobbes' System von einem heilsgeschichtlich begründeten und limitierten Deismus gesprochen werden.²⁶⁵ Hobbes benutzt die Theologie, um sich die Theologie in weltlichen (wissen-

Gründen der Verehrung zuerkennen. Unendlichkeit ist uns unbegreifbar, während die als unendlich deklarierten Prädikate meist nur Projektionen endlicher, menschlicher Eigenschaften seien (C, 244f.). Zudem seien nur (gedanklich) zergliederbare und nach einer bestimmten Erzeugungsweise wieder zusammensetzbare Körper Gegenstand der Philosophie. Gott sei aber nach den Auffassungen der Theologie weder ein Körper, noch teilbar oder gar erzeugt (vgl. Co, 23): „Daher schließt die Philosophie die Theologie von sich aus“ (ebd.).

²⁶⁴ Hobbes' Verhältnis zur Religion ist vielschichtig (vgl. Weiß 1980, Großheim 1997, Schröder 2005): Neben *ideologiekritischen* Bemerkungen zur heidnischen und katholischen Religion (in deren Vorstellungen Hobbes Ohnmachts- und Erklärungskompensate erblickt, die aus Unkenntnis natürlicher sekundärer Ursachen und aus Furcht vor deren Wirkungen geboren seien (L, 82ff.), bzw. deren offenen Fetischismus er geißelt (497ff.)) existiert eine Priestertrugtheorie, in der bestimmte religiöse Vorstellungen als Mittel zur Erlangung weltlicher Herrschaft seitens des Papstes über die säkularen Staaten entlarvt werden (525ff.). Des Weiteren bezieht sich Hobbes *politikphilosophisch* instrumentell auf die Bibel, um Belegstellen aus ihr zur Stützung seiner rational deduzierten Staatstheorie zu gewinnen (C, 187ff.; L, 257), und versucht, wie gezeigt, im Sinne seiner *sozialtechnologischen Souveränitätstheorie* die Gläubigen mit der Theorie der Einheit von weltlichem und kirchlichem Oberhaupt auf staatsbürgerliche Loyalität zu verpflichten (C, 249) sowie separate weltliche Machtansprüche der Kirche durch seine These von der Unzuständigkeitserklärung Jesu in politischen und wissenschaftlichen Fragen (288, 286) zu entkräften. Schließlich versucht er zwecks Bürgerkriegsprävention auch, auf innertheologische Belange des Christentums einzuwirken, indem er die Grunddogmen des Glaubens auf den Satz reduziert, Jesus sei der Christus.

²⁶⁵ Weiß 1980, 251. Allerdings mutet es einigermmaßen rätselhaft an, dass Weiß diese schlaue Konstruktion von Hobbes offenbar so faszinierend findet, dass er sie noch über 300 Jahre später gegen den „szientistischen Ungeist“ (256) der Ausweitung der Hobbesschen Kritik vom ‚Aberglauben‘ auf den christlichen Glauben ins Feld zu führen trachtet.

schaftlichen und politischen) Fragen vom Hals zu schaffen, den Menschen als auf seine eigene Natur und Vernunft zurückgeworfen aufzufassen.

IV. Resümee

Wie kann das verschachtelte Verhältnis von Wille, Recht und Macht in Hobbes' Denken nun bewertet werden? Haben Karl Marx und Friedrich Engels recht mit ihrer Aussage, dass von Hobbes „die Macht als die Grundlage des Rechtes dargestellt worden ist“,²⁶⁶ dies „den direktesten Gegensatz gegen diejenigen [darstelle], die den Willen für die Basis des Rechts ansehen“? Und ist es legitim, wie in der folgende Passage, Macht mit Produktionsverhältnis zu übersetzen?

„Wird die Macht als die Basis des Rechts angenommen, wie es Hobbes etc. tun, so sind Recht, Gesetz pp. nur Symptom, Ausdruck anderer Verhältnisse, auf denen die Staatsmacht beruht. Das materielle Leben der Individuen, welches keineswegs von ihrem bloßen ‚Willen‘ abhängt, ihre Produktionsweise und die Verkehrsform, die sich wechselseitig bedingen, ist die reelle Basis des Staats“.²⁶⁷

Nun sind zwar Hobbes zufolge doch die (Selbsterhaltungs-) Willen der Vielen (bzw. deren rechtsgenerierende Willensübereinstimmung) Quelle der legitimen Staatsgewalt – insofern ist er kein Rechtspositivist (allerdings auch kein Naturrechtler, weil sein Naturrechtsbegriff rein deskriptiv ist und sein Naturgesetzbegriff rein konsequentialistisch ist).²⁶⁸ Diese Willen sind aber die Willen der vom Prozess der (vom Staat nicht hervorgebrachten) maß- und ziellosen Machttakkumulation Getriebenen, sind als Effekte kapitalistischer Produktionsverhältnisse zu dechiffrieren. In diesem Sinne haben Marx und Engels den Machtbegriff intuitiv richtig auf Produktionsverhältnisse bezogen und diese Macht zu Recht als Quelle (besser: widersprüchliche Problemsituation) verstanden, die auf Recht und Staat als Bewegungsformen verweisen. In diesem Sinne ist Hobbes' Ansatz eine Machttheorie des Rechts, weil (staatlich gesichertes) Recht einen Reproduktionskreislauf von Machttakkumulation institutionell ermöglicht und stützt. Allerdings tendiert auch bezüglich eines staatsbezogenen Machtbegriffs Hobbes' Theorie zu einer Machttheorie des Rechts. Werden doch die Willen der Naturzustandsbewohner durch die spezifische Form der Willensübereinstimmung als Begünstigungsvertrag von *einem* Willen (bzw. einer Macht) absorbiert – insofern gelingt Hobbes letztlich das Kunststück der kontraktualistischen Begründung einer Machttheorie des Rechts, in der die Staatsform den Staatszweck permanent bedroht: Durch das Konstrukt des Begünstigungsvertrags wird einerseits die positive, zwangsbewehrte Rechtsordnung legiti-

²⁶⁶ MEW 3, 304.

²⁶⁷ Ebd., 311.

²⁶⁸ Bloch betont zu Recht diese Bindung des souveränen Willens (Macht) an die Willensinhalte (Interessen) der Vielen: „Behält doch die Spitzenbestie am Ende nicht einmal ihren absoluten ‚Dezisionismus‘; denn sie ist, wenn nicht an Rechtsideen, so an Willensinhalte gebunden, und zwar letztthin an die jener, die ihm ihr Machtrecht abdiziert haben. Dieser Willensinhalt war aber Sicherheit und Friede, Abschaffung des *bellum omnium contra omnes*“ (Bloch 1983, 62).

mationstheoretisch an die zweckrationalen, freiwilligen Akte der Individuen rückgebunden, andererseits rechtspositivistisch die Geltung des dadurch bewirkten Rechts mit seinen Wirksamkeitsbedingungen identifiziert.²⁶⁹ Dies stellt aber nicht nur einen politischen²⁷⁰ und legitimationstheoretischen Mangel dar, sondern liefert auch Einsichten in die tatsächliche Dialektik von Macht und Recht in der bürgerlichen Gesellschaft, die von Apologeten gerne ignoriert werden:²⁷¹ Die Mittel der Realisierung privatautonomer Freiheit sind stets auch die Gefährdungsquelle derselben – der Leviathan ist und bleibt schließlich ein *Ungeheuer*.

Siglen

- E: Hobbes, Thomas (1976) [1640]: Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (Elements of Law). Darmstadt.
 C: Ders. (1994) [1642/47]: Vom Bürger (De Cive). 3. Aufl. Hamburg.
 L: Ders. (1999) [1651]: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. 9. Aufl. Frankfurt/M.
 LE: Ders. (1965) [1651]: Hobbes's Leviathan. Reprinted from the edition of 1651. London.
 Co: Ders. (1997) [1655]: Elemente der Philosophie. Erste Abteilung. Der Körper (De Corpore). Hamburg.
 H: Ders. (1994) [1658]: Vom Menschen (De Homine). 3. Aufl. Hamburg.
 B: Ders. (1991): [1665-1668]: Behemoth oder Das Lange Parlament. Frankfurt/M.
 MEW 1: Marx, Karl (1961) [1843/44]: Zur Judenfrage. In: MEW 1. 4. Aufl. Berlin, 347-377.
 MEW 1: Ders. (1961) [1843/44]: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: ebd., 378-391.

²⁶⁹ Kant versucht einen Ausweg aus diesem Dilemma, indem er jeder faktischen, gewaltensprungenen Ordnungsmacht einen ungedeckten Vernunftcheck ausstellt. Er deutet den ‚rechtlichen‘ Zustand aus gewaltgestützter Unterwerfung als empirischen Anwendungsschematismus des rechtmäßigen republikanischen Verfassungsideals gleicher Freiheit. Die Rechtssetzungsakte der Staatsgewalt sind apriori rechtsgültig (nicht nur rechtswirksam), weil der Staat – egal welcher – als Verwirklichungsbedingung einer durch allmähliche Reform zustande kommenden republikanischen Verfassung betrachtet wird. Kant versucht also den Graben zwischen bürgerlicher, vernunftrechtlicher Legitimitätskonzeption und faktischer Staatlichkeit geschichtsphilosophisch zu schließen, da für ihn eine direkte Konfrontation staatlicher Gewalt mit dem Vernunftrecht unter dem Hobbesschen Anarchie- und Bürgerkriegsverdacht steht (vgl. dazu Kersting 2007, 386-396). Grundprämissen sind freilich die Vorzugswürdigkeit *jeder* staatlichen Ordnung vor dem Naturzustand und die Reformierbarkeit eines *jeden* Staates.

²⁷⁰ Tuschling (1978, 238f.) kritisiert, dass Hobbes mit der rechtlichen Ungebundenheit des Souveräns zugleich seine politische Ungebundenheit proklamiere. Rechtlich sei es zwar unmöglich, den Souverän einzugrenzen, politisch habe sich aber das Konzept der Gewaltenteilung als angemessenes Mittel zum Zweck der Bindung der Staatsgewalt an den Staatszweck erwiesen.

²⁷¹ Bei Kersting (2009, 120f.) z.B. wird der staatliche Gesellschaftszustand zu einem Zustand verharmlost, in dem „die Menschen keinerlei Furcht mehr haben, keinerlei Angst vor einander mehr [sic!] haben müssen.“ Dies ist die falsche Suggestion einer Lösungs- statt Bewegungsform der Widersprüche des Naturzustands.

- MEW 3: Ders. (1983) [1845]: Thesen über Feuerbach. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 5-7/533-535.
- MEW 3: Marx, Karl/Engels, Friedrich (1983) [1845/46]: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 9-530
- MEW 23: Marx, Karl (1993) [1867/72]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Der Produktionsprozess des Kapitals. 18. Aufl. Berlin.

Vom Eigentümer zum Eigentum

Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und Staat im Denken John Lockes

Das Privateigentum ist das (nicht nur) rechtliche Basisinstitut der modernen Gesellschaft. Eine begründete, d.h. rationale Stellungnahme zu diesem Institut ist daher seit den Anfangstagen dieser Gesellschaft eine der zentralen Aufgaben sozialphilosophischen Denkens. Die bei weitem einflussreichste¹ Fassung des Versuchs einer rationalen Begründung des modernen Privateigentums findet sich in der 1689 veröffentlichten *Zweiten Abhandlung über die Regierung*² von John Locke. Hier werden fünf, meist noch heute nachwirkende Legitimationsstrategien entworfen: Der rechtstheoretische Legitimationsmodus einer Arbeitstheorie des Eigentums, der politökonomische Legitimationsmodus einer Arbeitstheorie des Reichtums, die Anreiztheorie des Eigentums, eine Legitimierung sozialer Ungleichheit durch das Leistungsprinzip sowie die kontraktualistische Begründung einer Staatsgewalt, deren „einziger harter und unantastbarer Kern“³ das absolute Recht auf privatexklusives Eigentum ist.

1. Lockes naturrechtlich begründete Eigentums- und Vertragstheorie

1.1 Traditionelles Naturrecht

Um die theoretische Umwälzung, die Lockes Ansatz vollzieht, begreifen zu können, sollen zunächst skizzenhaft Grundannahmen des traditionellen Naturrechts dargestellt werden, mit denen Locke in seinen *Zwei Abhandlungen* radikal bricht. Es handelt sich dabei selbstverständlich nur um Annahmen, die in der vormodernen politischen Philosophie *vorherrschend* waren, nicht um von *allen* Theoretikern geteilte Positionen.

Das traditionelle Naturrecht betrachtet den Menschen als in eine vorgegebene kosmisch-göttliche Ordnung integriert, die normativ-praktische Prinzipien beinhaltet. Das Sein impliziert in dieser Weltsicht immer schon ein Sollen, an dem der Mensch teilhat. Inhaltlich sind hier vor allem vier Thesen von Bedeutung:

1) Legitime Herrschaft von Menschen über Menschen ist natürlich.

Als enorm wirkmächtig hat sich dabei vor allem Aristoteles' Argumentation aus seiner *Politik* erwiesen. Wie in der Seele der vernünftige über den unvernünftigen Seelenteil herrscht, so gibt es für Aristoteles „von Natur aus mehrere Arten von Regierenden und Regierten“⁴: Der Freie herrscht über den Sklaven, der Mann über die Frau, der Vater über das Kind. Da dem Sklaven die Kraft zur Überlegung von

¹ Die amerikanischen und französischen Unabhängigkeits-, bzw. Menschenrechtserklärungen von 1776 und 1789/91 z.B. orientieren sich grundlegend an Lockes Modell der Eigentums- und Staatslegitimation (vgl. ausführlich Breuer 1983, 357-400).

² Der englische Originaltext wird nur berücksichtigt, wenn kontroverse Übersetzungsfragen auftauchen.

³ Euchner 1979, 202.

⁴ Aristoteles 2003, 73 (1260a).

Natur abgeht,⁵ bzw. er davon nur soviel hat, wie es dazu bedarf, um einen Befehl zu verstehen⁶ und er andererseits stark an Leibeskräften ist, ist er zum Beherrschtwerden und im Wesentlichen zur körperlichen Arbeit bestimmt.

Bei Thomas von Aquin finden wir dieses analogisierende naturrechtliche Muster in der Legitimation der Monarchie wieder:

„Es ist immer das Beste, was der Natur entspricht [...]. Alle Führung in der Natur geht aber von einem einzelnen aus: In der Vielheit der Glieder ist es ein einziges, das alle lenkt: das Herz; innerhalb der Seele hat eine beherrschende Kraft die Führung: die Vernunft. Auch die Bienen haben eine Königin, und in der ganzen Welt ist ein Gott, der alles erschaffen hat und nach seinem Willen lenkt.“⁷

2) Das Ziel der Herrschaft ist nicht das Überleben, sondern das gute, tugendhafte Leben.

Auch hier sind Aristoteles' Ausführungen paradigmatisch:

„Und hieraus ist denn ersichtlich, daß der Staat [Polis] nicht eine Gemeinschaft des Wohnorts ist oder nur zur Verhütung gegenseitiger ungerechter Beeinträchtigungen und zur Förderung des Tauschverkehrs da ist, sondern daß zwar dies alles vorhanden sein muß, wenn ein Staat entstehen soll, aber wenn es auch alles da ist, hiermit doch kein Staat vorhanden, sondern daß ein solcher erst die Gemeinschaft von Familien und Geschlechtern in einem guten Leben ist, zum Zweck eines vollendeten und sich selbst genügenden Lebens.“⁸

Der Staat ist also zwar um den Überlebens willen entstanden, aber um des guten Lebens willen bestehend, wobei das gute Leben letztlich im gerechten Handeln unter privilegierten, freien Männern und in der selbstzweckhaften Lebensform des Philosophierens besteht. Auch daran knüpft Thomas – allerdings in einer jenseitsorientierten Form – an, indem er das tugendhafte Leben und (dadurch) die Erlangung der „göttlichen Verheißungen“ ewiger Glückseligkeit als „Endziel einer in Gemeinschaft verbundenen Gesellschaft“⁹ bezeichnet.

3) Privateigentum ist ein künstliches, konventionelles Produkt des Menschen.

Das Eigentumsparadigma¹⁰ dieser traditionellen Positionen, welches von Cicero bis ins 17. Jahrhundert hinein vorherrscht, geht nicht von einem Naturrecht auf Privat-

⁵ Vgl. ebd., 73 (1260a).

⁶ Vgl. ebd., 53 (1254b).

⁷ Thomas von Aquin 2004, 12.

⁸ Aristoteles 2003, 147 (1280b).

⁹ Thomas von Aquin 2004, 54.

¹⁰ Vgl. Brocker 1992, 24-97. Zur Kritik an der Okkupationstheorie vgl. ebd., 72, 79ff., 112f. Zentrale Probleme dieser Theorie sind dabei der Schluss vom Sein aufs Sollen in der nichtvertraglichen Variante bei Cicero, die Einstimmigkeitsklausel des ursprünglichen Teilungsvertrages in der kontraktuellen Variante, die Voraussetzung der Zustimmung der Armen zu sozialer Ungleichverteilung des Eigentums, die intergenerationelle Verbindlichkeit des Vertrages, der Widerspruch zwischen göttlichem Gemeineigentumspostulat und menschlicher Privatisierung des Gemeinsamen, die daraus folgende schwache Legitimationsbasis für das Privateigentum sowie die rechtliche Absurdität der *communio originaria negativa*-Lehre, die bei

eigentum aus. Es unterstellt eine ursprüngliche Gütergemeinschaft, das Gemeineigentum als von Gott gegebenes und gebotenes¹¹ Naturrecht oder wenigstens als historische Tatsache. Im Anschluss an Aristoteles¹² wird behauptet, erst der durch unklare Zuteilung des Eigenen bewirkte Unfriede sowie Egoismus und Arbeitsscheu des Menschen bezüglich des Gemeinsamen, die zum Verkommenlassen des Gemeingutes beitrage, führe zur vertraglichen, durch soziale Übereinkunft¹³ herbeigeführten Errichtung des Privateigentums¹⁴ an allen Gütern, d.h. sowohl an Produktions- als auch an Konsumtionsmitteln. Als Kriterium legitimer ursprünglicher Aneignung bzw. Aufteilung eines Teils der zunächst gemeinsam besessenen Güterwelt gilt dabei die *prima occupatio*-Regel: Wer sich zuerst einen Gegenstand physisch aneignet und daraufhin einen Eigentumsanspruch geltend macht,¹⁵ soll als legitimer privater Eigentümer gelten. Das Privateigentum ist demnach zwar der sündhaften menschlichen Natur gemäß, aber kein wirkliches (von Gott gesetztes) Naturrecht. Es ist *lex humana*, von Menschen gemachtes Recht, aber nicht Menschenrecht. Es

unterstelltem ursprünglichem Nichteigentum keinen privat aufteilbaren Vertragsgegenstand vorweisen kann.

- ¹¹ Allerdings versuchen mittelalterliche und frühneuzeitliche Interpreten, dieses Gebot abzuschwächen und aus einem präzeptiven ein konzessives Naturrecht auf Gemeineigentum zu machen, vgl. ebd., 47f.
- ¹² Vgl. Aristoteles 2003, 79f. (1261b) sowie Thomas von Aquin 1953, 197f. (II 66.2): „Erstens, weil ein jeder mehr Sorge darauf verwendet, etwas zu beschaffen, was ihm allein gehört, als etwas, was allen oder vielen gehört; denn weil jeder die Arbeit scheut, überläßt er das, was die Gemeinschaft angeht, den anderen; [...]. – Sodann, weil die menschlichen Angelegenheiten besser verwaltet werden, wenn jeder Einzelne seine eigenen Sorgen hat in der Beschaffung irgendwelcher Dinge; es gäbe aber ein Durcheinander, wenn jeder ohne Unterschied für alles Mögliche zu sorgen hätte. – Drittens, weil auf diese Weise die friedliche Verfassung der Menschen besser gewahrt bleibt, wenn jeder mit seiner eigenen Sache zufrieden ist. Daher sehen wir, daß bei denen, die etwas gemeinsam [...] besitzen, häufiger Streitigkeiten ausbrechen.“ Das christliche Naturrecht von Thomas von Aquin oder Wilhelm von Ockham bezieht sich bei diesen, aus bloßen Behauptungen und fehlerhaften Ableitungen (z.B. des Privateigentums aus der Notwendigkeit der Arbeitsteilung in Punkt 2 des Zitats) bestehenden ‚Begründungen‘ zusätzlich auf die Sündenfalltheorie, vgl. Böckenförde 2006, 254, 310, 313.
- ¹³ Zuerst wird diese These von Thomas von Aquin gegen die zuvor bestehende Behauptung des nichtkonventionellen, bloß faktischen Charakters der Privateigentumsbegründung durch physischen Vollzug der ersten Inbesitznahme (Cicero, römisches Recht) vorgebracht: „weil es auf Grund des Naturrechtes keine Unterscheidung des Besitzes gibt, sondern mehr auf Grund menschlicher Verfügung; und das gehört in den Bereich des gesetzten Rechts“ (Thomas von Aquin 1953, 198 (III 66.2)); vgl. auch Grotius 2007, 245f, der annimmt, „dass Alle übereingekommen sind, Jeder solle das zu eigen haben, was er in Besitz nehmen werde.“
- ¹⁴ Es muss allerdings betont werden, dass unter Privateigentum in Antike und Mittelalter etwas anderes zu verstehen ist als im Kapitalismus. Das tangiert auch den Modus seiner Legitimation, der vom modernen Standpunkt aus dann anachronistisch als ‚inkonsequent‘ erscheinen muss, vgl. dazu Nuss 2006, 134-154. Im Zuge der Erörterung des Lockeschen Ansatzes ist hingegen stets vom modernen kapitalistischen Privateigentum die Rede. Dieses Eigentum ist vorläufig als universelle, exklusive, absolute und abstrakte Verfügungsmacht zu kennzeichnen, während vormodernes Eigentum zwar auch andere vom Zugriff auf Sachen ausschließen konnte, aber personal gebundenes und verpflichtungsrelatives Privileg war.
- ¹⁵ David Hume (1978b, 246-253) zeigt minutiös, wie diffus und letztlich unbrauchbar diese Kriterien sind.

bleibt aufgrund seines sozialen und konventionellen Charakters (es existiert nur durch Zustimmung aller, ist prinzipiell jederzeit aufhebbar, auch wenn dies unvernünftig wäre) sozialpflichtig.

4) Reichtum ist begrenzt und nicht vermehrbar.

Einen weiteren theorieimmanenten Grund für seinen sozialen Verpflichtungscharakter stellt die Annahme der begrenzten Gütermenge auf Erden, die Nullsummentheorie des Reichtums,¹⁶ dar: Das Mehr des einen gehe immer mit einem Weniger des anderen einher. Die Güter auf Erden seien nicht vermehrbar bzw. das Privateigentum könne mit dem Naturrecht auf und der göttlichen Pflicht zur Selbsterhaltung kollidieren, was ein bedingtes Fortbestehen des „alte[n] Recht[s] des Gebrauchs“ bewirke, „als wären die Güter noch gemeinsam“.¹⁷

Noch Locke teilt diesen Ansatz in einer frühen Schrift:

„Nahrung, Kleidung, Schmuck, Reichtum und all die anderen Annehmlichkeiten des Lebens sind zum allgemeinen Gebrauch da. Wenn jemand so viel davon errafft, wie er vermag, dann nimmt er von dem Teil eines anderen die Menge fort, die er dem eigenen Teil zufügt, und wenn einer zu Reichtum gelangt, kann dies allein auf Kosten eines anderen geschehen“ (E, 90).

1.2 Gottes Befehl als Quelle natürlichen Rechts

Die Modernität Lockes besteht nun keineswegs in der radikalen Absage an ein schöpfungstheologisch begründetes naturrechtliches Argumentationsmuster, sondern in dessen spezifischer Gestaltung. Lockes Lehre ist den Widersprüchen der neuzeitlichen Naturrechtstheorien verhaftet, die die Vorstellung einer „von Gott geschaffenen Harmonie der Welt [...] mit einem individualistischen Menschenbild zu vereinen suchten, das parallel mit dem Zerfall feudaler gesellschaftlicher Strukturen [...] entstand“.¹⁸ Locke höhlt „die klassische Naturrechtslehre von innen her aus“.¹⁹ Es unterscheiden sich vor allem das Staatsziel (Eigentumssicherung statt Tugendverwirklichung), die Idee der Genese staatlicher Herrschaftsrechte (künstliches Produkt egoistischer Nutzenmaximierer vs. natürliche Ordnung), die Vorstellung von der Erkenntnis des Naturrechts (empirisch begründete Demonstration vs. intuitive Erfassung angeborener Ideen) sowie das Konzept der legitimen Eigentumsbegründung (Arbeit statt Vertrag).

In seinen beiden *Abhandlungen über die Regierung* greift Locke zunächst auf den „Trieb-Norm-Recht-Komplex“²⁰ des traditionellen Naturrechts zurück, in dem

¹⁶ Die Arbeit wird zwar bereits im Protestantismus als Pflicht gegen Gott aufgewertet, doch bleibt die Gnade Gottes Quelle des Reichtums, auf die der Mensch *hoffen* darf, wenn er die Pflicht gegen Gott erfüllt (vgl. Brocker 1992, 420-422).

¹⁷ Grotius 2007, 249.

¹⁸ Euchner 1998, 46f. Vgl. dazu auch ausführlich Strauss 1956, 215-231.

¹⁹ Euchner 1998, 47.

²⁰ Euchner 1979, 66. Vgl. Thomas von Aquin (1977, 74 (II 94.2)): „Alles, wozu der Mensch von Natur aus geneigt ist, erfährt die Vernunft daher auf natürlichem Wege als gut und folglich als in die Tat umzusetzen.“. Auch Leibniz artikuliert dieses Begründungsmuster sehr klar: „Eine *natürliche* Gemeinschaft ist, so die Natur haben will. Die Zeichen, daraus man schließen kann, daß die Natur etwas will, sind, wenn uns die Natur eine Begierde gegeben und Kräfte oder Wirkung solche zu erfüllen: denn die Natur thut nichts vergebens.“ (Leibniz 1966, 414).

naturrechtliche Sätze aus dem Mensch-Gott-Verhältnis abgeleitet werden. Als Grundprämisse dient dabei die These, Gott habe die Welt und darin nichts ohne Zweck erschaffen und somit seien auch der Mensch, seine Triebe und Fertigkeiten nicht zufällig erschaffen worden. Der *Trieb*, der natürliche Drang zur Selbsterhaltung lasse die von Gott befohlene *Norm* zur Selbsterhaltung erkennen, die Verpflichtung, die Triebe ihrem Zweck gemäß walten zu lassen, der wiederum ein subjektives *Recht* auf Selbsterhaltung entspreche.²¹

Gott hat Locke zufolge also den Menschen geschaffen und ihm „einen starken Selbsterhaltungstrieb eingepflanzt“. Er hat auch die Welt mit zur Selbsterhaltung geeigneten Dingen versehen und dem Menschen durch die Vernunft gezeigt, wie sie zu gebrauchen sind. Gottes Wille und Gebot ist es, „daß der Mensch leben [...] sollte“ (T I, §86). Aus dieser Pflicht zur Selbsterhaltung (T II, §6) resultiert das Recht darauf sowie auf die Nutzung der zur Selbsterhaltung nötigen äußeren Dinge und niederen Geschöpfe: „Gott gab also durch das Gebot, sich die Erde zu unterwerfen, die Vollmacht, sie sich *anzueignen*“ (§35). Aus diesem Nutzungsrecht resultiert das irdische Eigentumsrecht (T I, §§88, 97, II, §35). Locke unterscheidet dabei klar zwischen Eigentums- und Herrschaftsrecht (T I, §97). Eigentum „dient allein dem Wohl und Vorteil des Eigentümers“ (T II, §92), ist nur dem egozentrischen Willen in Übereinstimmung mit Gottes Selbsterhaltungsgebot verpflichtet. Herrschaft dagegen ist per definitionem sozialpflichtig, lediglich zur Erhaltung des öffentlichen Wohls als eines konvergenten Gutes eingerichtet und „übertragen worden“ (T I, §93). Herrschaft ist kein personaler Besitz, sondern delegierte Funktion, „bezweckt die Erhaltung von Recht und Eigentum eines jeden“. Gott befiehlt dem Menschen also zu arbeiten („*Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot Essen*“), er gab ihm aber keinen Rechtstitel auf Herrschaft: „Gott lässt ihn für seinen Lebensunterhalt arbeiten und scheint ihm eher einen Spaten zur Unterjochung der Erde in die Hand zu geben als ein Zepter zur Beherrschung ihrer Bewohner“²² (§45).

In den *Zwei Abhandlungen* behauptet Locke, ganz im Sinne des stoisch-christlichen Naturrechts,²³ das Naturrecht sei „den Menschen ins Herz geschrieben“ (T II, §11), in der „Seele der Menschen zu finden“ (§136), es sei „für alle vernunft-

²¹ Lockes Begründung des Erbrechts folgt ebenfalls dem Trieb-Norm-Recht-Komplex: Vom Sexualtrieb wird auf Gottes Gebot zur Erhaltung der Gattung geschlossen und daraus wiederum das Recht der Nachkommen auf Ernährung/Versorgung abgeleitet. Genauer: Der Mensch habe einen Trieb und damit die Pflicht, Kinder zu zeugen. Seine Kinder seien zunächst unfähig, sich selbst zu versorgen, was ihnen ein Recht auf Versorgung *und* auf die Bequemlichkeiten des Lebens und somit auf die Güter der Eltern auch nach deren Tod gebe, vgl. T I, §§88/89. Unnötig zu erwähnen, dass die immanenten Ableitungsschritte, selbst unter Annahme der Realität einer erkennbaren göttlichen Schöpfungsordnung, unplausibel sind. So wird der Sexualtrieb als Fortpflanzungstrieb missdeutet, Sexualität begründungslos auf ihre reproduktive Funktion reduziert. Ebenso ist die Proklamation eines über Versorgung im Falle eigener Unmündigkeit hinausgehenden Rechts auf die „Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens“ (§89) eine bloße Setzung.

²² Mit dieser These richtet sich Locke insbesondere gegen die zeitgenössische Theorie Robert Filmers über das den Königen von Gott verliehene Herrschaftsrecht. Der Widerlegung dieser Theorie ist denn auch die gesamte erste *Abhandlung* gewidmet.

²³ Vgl. Böckenförde 2006, 162, 199, 206, 239 sowie Bibel, Römerbrief 2, 14f.

begabten Menschen klar und verständlich“ (§124). Nähere Überlegungen über die Quelle und Methode der Naturrechtserkenntnis finden sich dort allerdings nicht. Dies mag daran liegen, dass Locke die *Abhandlungen* auf politische Wirksamkeit hin ausrichtete.²⁴ In seinem theoretischen Hauptwerk, dem *Versuch über den menschlichen Verstand*, thematisiert er dagegen Probleme der Naturrechtserkenntnis. Hier wird allerdings der für sein politisches Werk und, wie wir noch sehen werden, vor allem seine Eigentumstheorie konstitutive Rekurs auf das Naturrecht problematisch.

Zunächst widerspricht Lockes gesamte erkenntnistheoretische Grundlegung den traditionellen Vorstellungen über ein dem menschlichen Herzen und Verstand eingeschriebenes Naturgesetz. Es gibt Locke zufolge nämlich weder theoretische noch moralisch-praktische angeborene Ideen und Prinzipien. Auch ist die Wahrheit moralischer Prinzipien nicht so offensichtlich wie die theoretischer. Während die einen evident sein können (HU I, 34f.), erfordern die anderen „eine vernunftmäßige Begründung“ (53). Es ist eine „Tatsache, daß sich [...] *nicht eine einzige moralische Regel namhaft machen lässt, für die man nicht mit Recht eine Begründung verlangen könnte*“ (55). Das aber widerspricht dem Konzept angeborener Ideen, die von selbst einleuchten müssten. Selbst eine Frage nach der Begründung der goldenen Regel wäre nicht absurd – im Gegensatz zur Frage nach der Begründung des Satzes vom Widerspruch (vgl. 55f.). Mit diesen wenigen Thesen hat Locke bereits seine beiden Formulierungen aus den *Abhandlungen* ad absurdum geführt. Das einzige angeborene praktische Prinzip ist „ein Verlangen nach Glück und eine Abneigung vor dem Unglück“ (54). Diese bestimmen tatsächlich dauerhaft das Handeln, „das aber sind *Neigungen des Begehrens* des Guten, nicht dem Verstande eingeprägte Wahrheiten“ (55) und keine moralischen Regeln (vgl. 66). Sie müssen durch Weisungen der Vernunft und Strafandrohungen begrenzt und ausgerichtet werden:

Die „Prinzipien [...], die in den Trieben des Menschen wurzeln [...], sind [...] so weit davon entfernt, angeborene moralische Prinzipien zu sein, dass sie, ließe man sie sich frei entfalten, die Menschen zur Zerstörung aller Moral treiben würden. Die moralischen Prinzipien sind jenen übermäßigen Begierden als ein Zaum und Zügel angelegt, als solche aber können sie nur mit Hilfe von Belohnungen und Strafen dienen, die die Befriedigung überwiegen, die jemand von der Übertretung des Gesetzes erwartet“ (66).

Damit wird auch die traditionalistische Ableitung des Rechts auf Selbsterhaltung aus dem Trieb zur Selbsterhaltung, die Locke in den *Abhandlungen* vollzieht, fraglich. Denn offenbar ist die *begrenzte* Wirkung dieses Triebes, die nach dem *Versuch* allein die moralische Kompatibilität desselben anzeigt, aus dem Trieb allein nicht herzuleiten. Lockes Motivationstheorie geht nun davon aus, dass nur die Absicht der Vermeidung von Schmerz (und erst sekundär die Antizipation von Glück (vgl. 273, 298, 300, 303)²⁵) den Menschen zu moralischem Handeln bewegen könne. Er unter-

²⁴ Über den Hintergrund der aus der britischen Exklusions-Krise der 1680er Jahre entstandenen Schrift informiert Brocker 1992, 137ff.

²⁵ Leo Strauss (1956, 261) bemerkt dazu treffend: „Die Lebensnotwendigkeiten werden nicht mehr als *für* das vollständige oder gute Leben notwendig, sondern als bloße Unvermeidlich-

scheidet dabei „eingebildetes Glück“ (319) von wahrem, durch die Leitung der Vernunft erlangtem, dauerhaftem Glück. Zudem könne auch die Antizipation göttlicher, jenseitiger Belohnungen und Strafen als höchste Formen von Glück bzw. Unglück den Menschen zu moraliskonformem Handeln veranlassen (vgl. 328ff., 339). Letztlich erweist sich Locke als ethischer Konsequentialist, der moralisches oder gottgefälliges Handeln lediglich als Mittel zum Zweck darstellt, als Zahlengröße im Glückskalkül der Menschen: „Das *moralisch Gute oder Üble* ist demnach nur *die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer willkürlichen Handlungen mit einem Gesetz, wodurch wir uns nach Willen und Macht des Gesetzgebers Gutes oder Übles zuziehen*“ (442).²⁶ Wären praktische Prinzipien der Moral angeboren, so Locke, könnte kein Mensch sie „ohne Scham und Furcht“ verletzen, denn dann wären ihm die göttlichen Strafen bekannt und würden sein Handeln spontan motivieren (65). Die äußere Zustimmung der meisten Menschen zur Tugend sei ebenfalls kein Beweis für deren Angeborenheit, ja nicht einmal die innere Zustimmung zu dieser könne damit bewiesen werden. Meist sei es nur der Eigennutz, der die Menschen zur Befolgung der moralischen Regeln veranlasse (57f.). Auch das Gewissen ist Locke zufolge nicht angeboren²⁷ und kein Kriterium für die Naturgesetzkonformität unserer Ansichten. Es ist das „durch Erziehung, Gesellschaft und die Sitten ihres Landes [...] ins Werk“ gesetzte eigene Urteil der Menschen über die Richtigkeit ihrer Handlungen und kann den widersprüchlichsten Prinzipien folgen: „denn mancher erstrebt mit dem gleichen Gewissensdrange das, was der andere vermeidet“ (59). Wie der klassische Naturrechtskritiker Carneades bringt Locke daran anschließend eine ganze Reihe historisch-ethnographischer Beispiele für die Pluralität und Gegensätzlichkeit der Sitten bei den verschiedenen Völkern (vgl. 59ff.).

Nun gebe es zwar kein *angeborenes*, d.h. von Anfang an dem Geist oder Verlangen eingeschriebenes göttliches Gesetz. Das spricht Locke zufolge aber weder gegen die Existenz des Gesetzes, noch dagegen, dass es „durch den Gebrauch und die richtige Anwendung unserer natürlichen Fähigkeiten“ erkannt werden kann (67). Gott habe also keine Ideen in den Geist und das Herz der Menschen geschrieben, sie aber mit den Fähigkeiten ausgestattet, die Welt und die ewigen moralischen Prinzipien zu erkennen (vgl. 89). Der „wahre moralische Grund“ ist Gottes Wille und Gesetzgebung. Das ewige Gesetz gilt also aufgrund des Willens Gottes und seiner Fähig-

keit angesehen. Die Befriedigung der Bedürfnisse wird daher nicht mehr durch die Forderungen des guten Lebens beschränkt, sondern sie wird ziellos“.

²⁶ „Locke hat das Streben nach den *summum bonum*, von dem die traditionelle Moralphilosophie und Naturrechtslehre angenommen hatte, sie sei von Gott als Hinneigung zum Guten in den Menschen gesenkt worden, durch die Pflicht zum Kalkül der Konsequenzen, welche die Handlungen eines Menschen für dessen gegenwärtiges und jenseitiges Glück haben können, ersetzt“ (Euchner 1979, 114).

²⁷ Die empirische Moralgenese bestehe in der willkürlichen Beschriftung der tabula rasa des menschlichen Verstandes seitens gesellschaftlicher Instanzen. Die Illusion der Angeborenheit resultiere aus der Tatsache, dass die moralischen Prinzipien dem Menschen gelehrt wurden, „ehe noch ihr Gedächtnis begann“ (HU I, 76), sie also den Konstitutionsprozess dieser Prinzipien hinter denselben als Resultaten in ihrem Geist nicht mehr rekonstruieren können. Weitere Ursachen der Naturalisierung der Moral seien Trägheit, fehlende Muße, autoritäre Erziehung und Furcht vor gesellschaftlicher Ächtung (77).

keit „Lohn und Strafe“ an seine Einhaltung bzw. Verletzung zu knüpfen (57). Moralische Prinzipien bedürfen nun der Prämissen. Es gibt nach Locke aber keine intuitive, sondern nur eine demonstrative Erkenntnis des Naturrechts. Demonstrative Erkenntnis ist Erkenntnis durch logisch zwingende Schlussfolgerungen aus gewissen Prämissen (die intuitiv erkannt werden). Die Moralbegründung beruht nach Locke auf der Prämisse der Existenz Gottes. Diese wiederum sei eine „durch Beweis“ (HU II, 294) gewonnene Erkenntnis, die aus einem „Teil unseres intuitiven Wissens“ (295) von uns selbst stammt. Auf diesem Argument aus dem Wissen um die eigene Existenz und Bewusstseinsbegabtheit beruhe alle Moral: Es handelt „sich hier um eine fundamentale Wahrheit von so großer Bedeutung, daß alle Religion und alle echte Moral auf ihr beruhen“ (299).²⁸ Es existieren nun drei Gesetze, nach denen die Menschen die Rechtmäßigkeit ihrer Handlungen beurteilen, die sie als „Probierstein“ (HU I, 448) zur moralischen Beurteilung verwenden. Jedes dieser Gesetze hat einen spezifischen Gesetzgeber und eine spezielle Sanktionsform (vgl. 443ff.), da Locke Gesetze – egal welcher Art – nur als gültig erachtet, wenn diese Kriterien erfüllt werden. 1. Das göttliche, ewige Gesetz (Naturgesetz): Gesetzgeber ist Gott; das Gesetz dient als Kriterium für wahres Gut und Übel bzw. für Pflicht und Sünde; die Sanktionen bestehen in ewiger Glückseligkeit und ewigem Leid. 2. Das positive bürgerliche Gesetz: Gesetzgeber ist der Staat (bzw. das verliehene Gewaltmonopol); das Gesetz dient als Kriterium für die Legalität der Handlungen; die Sanktionen bestehen in der Sicherung oder dem Entzug von Leben, Freiheit, Eigentum. 3. Das Gesetz der öffentlichen Meinung oder des Rufes. Gesetzgeber sind die Privatleute; das Gesetz dient als Kriterium für tugend- oder lasterhaftes Verhalten; die Sanktionen bestehen in Lob/Billigung und Tadel/Missbilligung. Denn während die Individuen ihre Fähigkeit und ihr Recht zu Strafen bei der Staatsgründung an den Inhaber des Gewaltmonopols abgetreten haben (s.u.), haben sie ihre Fähigkeit und ihr Recht auf die moralische Beurteilung ihrer Mitmenschen beibehalten (445).²⁹ Lob und Tadel sind nach Locke die effektivsten Sanktionsformen und damit Motivationsfaktoren menschlichen Handelns (448). Im Gegensatz zu den Schilderungen im ersten Buch (59ff.) behauptet Locke aber nun, dass Tugenden und Laster in allen menschlichen Gesellschaften „im großen und ganzen [...] die gleichen“ seien

²⁸ Zu Lockes Gottesbeweis vgl. HU II, 296ff. Zur Kritik vgl. Mackie 2002, 190-194.

²⁹ Das Recht auf „Gewissensfreiheit“ (TB, 119) insgesamt verbleibt bei den Bürgern: Staatliche Gewalt erstreckt sich nur auf die Sicherung der weltlichen Güter des Lebens, der Freiheit und des Eigentums, nicht auf das Seelenheil der Bürger, solange diese sich bei dem Versuch seiner Erlangung im Rahmen bürgerlicher Gesetze bewegen (vgl. 87, 113, 115). Es gibt keine Legitimationsquelle für die staatliche Zuständigkeit in Fragen des Seelenheils (vgl. 24). Die menschliche Natur, zu der sein Inneres gehört, ist zudem äußerem Zwang gar nicht zugänglich; dieser stellt aber das einzige Mittel staatlicher Macht dar (vgl. 27). Der Mensch kann nicht „durch äußerliche Gewalt gezwungen werden, anders zu erkennen und zu urteilen, als er für sich selbst erkennt und urteilt, noch anders zu wollen, als er von selbst will“. Das Seelenheil (ewige Glückseligkeit) kann allein durch den wahren Glauben, durch das ehrliche Gewissen des Gläubigen, seine wahre Überzeugung von der Richtigkeit der von ihm verfolgten religiösen Lehre erlangt werden. Auch deshalb ist ein Zwang zum äußerlichen Bekenntnis bei fehlender innerer Einsicht und Überzeugung wirkungslos für das Seelenheil des Menschen (71).

(446). Dies resultiere aus der Tatsache, dass die Konformität mit bestimmten Regeln den Eigennutz aller Menschen gleichermaßen am besten fördere, was zugleich als Indiz für die Naturrechtskonformität der gesellschaftlichen Konventionen verstanden wird.

1.3 Naturrecht und Arbeitstheorie des Eigentums

Leben, Freiheit und (Privat-)Eigentum sind Locke zufolge unveräußerliche Rechte erster Ordnung, die den Naturzustand als einen durch Gottes Gesetze geregelten Friedenszustand kennzeichnen. D.h. es existieren im Naturzustand privatexklusive, gleiche Freiheitsräume und primäre Aneignungsregeln. Neben diesen natürlichen Freiheitsräumen, die das Recht auf Selbsterhaltung zu realisieren erlauben, existiert ein Recht zweiter Ordnung – das Recht jedes Naturzustandsbewohners auf Selbstjustiz: Das Recht zur Bewahrung der Rechte auf Leben, Freiheit und Eigentum, zur Konkretisierung, Auslegung, Anwendung und Durchsetzung dieser Rechte. Die private Rechtsauslegungs- und Vollstreckungsbefugnis im Naturzustand ist das innerweltliche Pendant der göttlichen Strafbefugnis. Um den Verpflichtungscharakter der Achtung des Naturrechts im Sinne der hedonistischen Motivationstheorie zu begründen, ist dieses sekundäre Naturrecht konstitutiv: „Denn das Gesetz der Natur wäre, wie alle anderen Gesetze, die den Menschen auf dieser Welt betreffen, nichtig, wenn im Naturzustand niemand die *Macht* hätte, dieses *Gesetz zu vollstrecken*“ (T II, §7).

Bereits das Verhältnis Gott-Mensch ist gemäß einer schöpfungstheologischen Arbeitstheorie des Eigentums konzipiert: Menschen sind Gottes „Eigentum, da sie sein Werk sind“ (§6). „Im *Naturzustand* herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet“: Zunächst beinhaltet es zwei Grundpflichten und Rechte eines jeden: Das Recht auf Selbsterhaltung und auf Erhaltung der Menschheit, letzteres aber nur „nach Möglichkeit“, „wenn seine eigene Selbsterhaltung dabei nicht auf dem Spiel steht“ (§6).³⁰ Das Selbsterhaltungsrecht impliziert die natürliche Freiheit eines jeden im Rahmen des Gesetzes der Natur – die Freiheit von *persönlicher* Abhängigkeit, „nicht dem Willen oder der [...] Gewalt eines Menschen unterworfen zu sein“ (§22); positiv formuliert: die Erlaubnis, nur dem eigenen Willen zu folgen.³¹ Denn, so Lo-

³⁰ Locke sieht Gesellschaft primär als Mittel von Individuen, die ihrem Eigennutz folgen. Neben dem Selbsterhaltungstrieb existiert noch der „Trieb [...], seine Gattung zu verbreiten“ (T I, §88), sprich, der Sexualtrieb, der zur Familienbildung beiträgt, die ebenfalls eine vertraglich konstituierte und auflösbare ist (T II, §§78, 81) und so dem Zweck der sexuellen Reproduktion und Eigentumsvererbung dient. Zwar rekurriert Locke indirekt auf Aristoteles, wenn er eine Neigung des Menschen zur Gesellschaft erwähnt, die durch Vernunft und Sprache gefestigt werde (§77), doch betrachtet und begründet er im Gegensatz zu Aristoteles Gesellschaft ausschließlich als Zweckverband.

³¹ Dieser rein negative Freiheitsbegriff – Kontrastbild des feudalen Herrschaftsbegriffes – wird auch von Lockes Adept Murray Rothbard im 20. Jahrhundert hochgehalten: „[A]bsolute, reine Freiheit“ bestehe bei „*Abwesenheit von Verletzungen* der Person und des Eigentums eines Menschen durch einen anderen“ (Rothbard 1999, 58). Damit wird durch einen nominellen Trick jeder von Menschen gemachte, aber nicht auf personalen Zwang reduzierbare, strukturelle Zwang unsichtbar gemacht, indem dieser nicht als Unfreiheit betrachtet wird, sondern zu „Tatsachen des menschlichen Daseins, [...] Natur des Menschen und der Welt“ (58) ver-

cke, wenn jemand sich dem Willen eines anderen ausliefern würde, könnte er auch von diesem getötet werden. Lockes Behauptung der gleichen Freiheit aller Menschen ist schöpfungstheologisch begründet. Weil sie alle gleichermaßen Werke und Diener Gottes sind, haben sie ein gleiches Recht auf Freiheit, auch wenn sie sich körperlich oder geistig in ihren Fähigkeiten unterscheiden (§54). Verträge, die eine Selbstversklavung bewirken könnten, sind deshalb ungültig, denn etwas, das ihm nicht gehört, kann der Mensch auch nicht abtreten (§24). Der Naturzustand ist damit ein „Zustand *vollkommener Freiheit*, innerhalb der Grenzen des Gesetzes der Natur“ (§4), gleicher Freiheit der Aneignung der Natur und der Rechtsprechung. Ein (natur-) gesetzloser Zustand völliger Willkürfreiheit dagegen wäre einer der Unfreiheit: „*Wo es kein Gesetz gibt, da gibt es auch keine Freiheit. Freiheit* heißt nämlich frei sein von dem Zwang und der Gewalttätigkeit anderer, was da nicht möglich ist, wo es keine Gesetze gibt“ (§57).

Gott habe nun die Erde „den Menschen gemeinsam gegeben“ (§25). Es existiere kein ursprüngliches privatexklusives Eigentumsrecht über äußere, unbearbeitete Güter. Diese „gehören den Menschen gemeinsam, weil sie wildwachsend von der Natur erzeugt werden“ (§26). Es muss aber, so Locke, Mittel geben, sich die unbearbeitete Natur anzueignen. Deshalb müsse die Möglichkeit des Eigentums „an einzelnen Teilen“ der Welt nachgewiesen werden, „und das ohne einen ausdrücklichen Vertrag mit allen anderen Menschen“ (§25). Zwar macht Locke mit der These des ursprünglichen Gemeineigentums eine oberflächliche Konzession an die Tradition, doch inhaltlich unterscheidet er sich ums Ganze von dieser. Gütergemeinschaft bedeutet für ihn nämlich nicht ein Naturrecht auf Gemeineigentum, sondern lediglich die Abwesenheit originärer exklusiver Anteile einzelner Menschen an der Welt, stellt einen „gemeinsame[n] Nichtbesitz“ dar, keine „kollektiv angeeignete Existenzgrundlage“. ³² Locke behauptet eine Identität von privatexklusivem Eigen-

dinglich wird. In ähnlicher Weise analogisiert auch Friedrich A. Hayek die Wirkungen der Marktordnung mit „eine[r] Reihe von Schicksalsschlägen“, gegen die aufzubegehren verständlich, aber sinnlos ist (Hayek 2003, 219). Damit wird die grundsätzliche Kontingenz menschlicher Existenz mit von Menschen unter bestimmten historischen Bedingungen hervorgebrachten Mechanismen gleichgesetzt.

³² Rotermundt 1976, 67. Es ist charakteristisch für die Klassiker der bürgerlichen Rechtsphilosophie, dass ihnen ein positives Gemeineigentum als reale Grundlage materieller Reproduktion schlichtweg undenkbar ist. Ob Hobbes, Locke oder Kant: Sie alle identifizieren Naturaneignung schlechthin mit Privateigentum an Produktions- und Konsumtionsmitteln. Die Idee des Gemeineigentums dient ihnen auf jeweils unterschiedliche Weise nur noch zur Legitimation des Privateigentums. Während Lockes Gemeineigentumskategorie lediglich einen, rechtlich bedeutungslosen, Zustand vor aller Naturaneignung durch Menschen beschreiben will, stellt Gemeineigentum für Hobbes einen barbarischen Zustand unbeschränkter Zugriffsmöglichkeiten isolierter Egoisten auf alle und alles dar, einen außerrechtlichen Zustand (vgl. Hobbes 1994b, 62: „daß aus dem gemeinsamen Besitz der Dinge der Krieg und damit alle Arten von Elend für die Menschen, die sich um deren Gebrauch mit Gewalt stritten, notwendig hervorgehen müsse“), der zwecks Legitimation staatlich-positivrechtlicher Eigentumsbestimmung konstruiert wird. Nur bei Kant ist der Gesamtbesitz rechtlich relevant – als apriorische Rechtsidee zur vernunftrechtlichen Begründung intelligiblen Privat-Besitzes.

tumsrecht und individueller Nutzung der Naturgegenstände sowie von privater und konkreter Arbeit:³³

„Die Frucht oder Wildbret, die den wilden *Indianer* ernähren, der keine Einzäunung kennt und alles als Gemeingut besitzt, müssen ihm gehören, und zwar so gehören, d.h. als ein Teil von ihm, daß kein anderer länger ein Recht darauf beanspruchen kann. Erst dann können sie ihm für den Unterhalt seines Lebens von irgendwelchem Nutzen sein“ (§26).

„Gemeineigentum“ kann also nur an unbearbeiteten Gütern bestehen, die zudem noch nicht genutzt werden. Es ist mit der Selbsterhaltung des Menschen inkompatibel, „von keinerlei Nutzen“ (§28), ein ganz und gar unlebbarer Zustand: Gott hat nicht beabsichtigt, dass die Erde „immer Gemeingut und unkultiviert bleiben sollte“ (§34), „die Bedingung des menschlichen Lebens, das Arbeit und Stoff, der bearbeitet werden kann, erfordert, führt notwendigerweise zum *Privatbesitz*“ (§35).

Konkret wird legitimes Sacheigentum aus dem Selbsteigentum der Person abgeleitet, aus dem Eigentum³⁴ des Individuums an seinem eigenen Körper, seinem Geist und deren Einrichtungen. Die Erweiterung dieser naturrechtlich umgrenzten Rechtsgütersphäre (Leben und Freiheit) geschehe durch die Bearbeitung herrenloser Natur. Arbeit als Vermischung eigener Kräfte mit herrenloser äußerer Natur bedeute somit Rechtsübertragung mittels eines psycho-physischen Aktes und begründe Privateigentum auf monologische Art als vorsoziales Rechtsinstitut – die Quellen des Sacheigentums trage jeder unabhängig von intersubjektiven, vertraglichen Bezügen in sich (§44). Rechtspersonale Substanzen („eigener“ Wille, „eigene“ Kräfte usw.) würden den Dingen infundiert, in sie hineingelegt (§27). Daher sei Privateigentum ewig und natürlich (§35):³⁵ Da Kraft und Wille von x in Gegenstand z gelegt werden, ist z sein Eigentum und Aneignung von z seitens y gleichbedeutend mit der Schädigung der Person von x:

„hat doch jeder Mensch ein *Eigentum* an seiner eigenen *Person*. Auf diese hat niemand ein Recht als nur er allein. Die *Arbeit* seines Körpers und das *Werk* seiner Hände sind [...] im eigentlichen Sinne sein Eigentum. Was immer er also dem Zustand entrückt, den die Natur vorgesehen [...] hat, hat er mit seiner *Arbeit* gemischt und ihm etwas eigenes hinzugefügt. Er hat es somit zu seinem *Eigentum* gemacht. Da er es dem gemeinsamen Zustand, in den es die Natur gesetzt hat, entzogen hat, ist ihm durch seine *Arbeit* etwas hinzugefügt worden, was das gemeinsame Recht der anderen Menschen ausschließt“ (§27).

Dieses Kontinuum zwischen Subjekt und Objekt muss im strikten Sinne verstanden werden: Die Sache wird selbst beim Indianer, „der keine Einzäunung kennt [...] , [...] ein Teil von ihm“ (§26). Damit wird sie „in den geltungslogischen Rang eines Körperteils erhoben“,³⁶ womit dem Privateigentum „eine außerordentliche Würde

³³ Vgl. auch Rotermundt 1976, 69.

³⁴ Das Eigentum an der eigenen Person widerspricht aber dem theistisch begründeten, menschenrechtlichen Egalitarismus. Vgl. Strauss 1956, 258.

³⁵ Vgl. die fast wörtlichen Locke-Adaptionen in Sieyès' Entwurf zur Menschenrechtserklärung 1789 (Sieyès 2010b, 204f.).

³⁶ Zotta 2000, 63.

zugesprochen [wird], weil es, ebenso bedeutungsvoll wie der Leib, zum unverzichtbaren Element menschlichen Lebensvollzugs erklärt wird.³⁷ Privateigentum gilt Locke damit als „tief im Wesen des Menschen“ (§44) begründet.³⁸

Kein Dritter hat demnach ein Recht auf das Arbeitsprodukt, „[z]umindest nicht dort, wo genug und ebenso gutes den anderen gemeinsam verbleibt“ (§27).³⁹ Auch hier finden wir wieder eine Konzession an das traditionelle Naturrecht. Diese „sufficiency-Klausel“⁴⁰ begründet die erste Eigentumsschranke in der prämonetären Phase des Naturzustandes. Doch die private Aneignung muss nicht nur genug für andere übrig lassen, es darf auch nicht so viel angeeignet werden, dass die bearbeiteten Güter verderben. Diese „spoilation-Klausel“⁴¹ stellt die zweite Eigentumsschranke dar: „So viel, wie irgend jemand zu irgendeinem Vorteil seines Lebens gebrauchen kann, bevor es verdirbt, darf er sich durch seine Arbeit zum Eigentum machen“ (§31). Denn nichts ist von Gott ohne Grund geschaffen worden und er hat die Welt den Menschen zum Zwecke ihrer Erhaltung übergeben (T I, §86), daher gilt: „Nichts ist von Gott erschaffen worden, damit die Menschen es verderben lassen oder vernichten“ (T II, §31). Diese beiden vermeintlichen Eigentumsschranken widersprechen aber entweder Lockes Eigentumstheorie⁴² oder sind angesichts seiner weiteren Prämissen vollkommen bedeutungslos, worauf vor allem Manfred Brocker aufmerksam macht. Die sufficiency-Klausel widerspricht dem vorsozialen Charakter des Eigentumserwerbs⁴³ ebenso wie der Lockeschen Annahme eines prinzipiellen Ressourcenüberflusses im Natur- wie im Staatszustand (§§33, 36). Dieser Ressourcenüberfluss („da noch genügend und gleich gutes Land übrigblieb, und zwar mehr, als die noch Unversorgten nutzen konnten“ (§33)) verhindert von vornherein die Schädigung anderer durch private Aneignung. Schließlich ist das Übriglassen von gleich Gutem und gleich Vielem gar nicht möglich, da, wie wir noch sehen werden, Arbeit die Qualität der Güter wie auch ihre Menge steigert. Das

³⁷ Ebd., 65. Manfred Brocker führt eindrucksvolle Beispiele dafür an, wie diese anthropologisierende Theorie des Privateigentums von Radikalliberalen angewendet wird. So zitiert er Samuel Wheeler, der meint, „that the industrious farmer has the same rights with respect to his cornfield that you have with respect to your arm“ und „nothing [!] morally distinguishes such an artificial arm from an natural arm“ (zitiert nach Brocker 1992, 358f.). Damit sind Diebstahl und Körperverletzung moralisch nicht mehr zu unterscheiden.

³⁸ Mit Locke wird Marx zufolge die „*äußerliche gedankenlose Gegenständlichkeit*“ des Privateigentums aufgehoben, „indem sich das Privateigentum inkorporiert im Menschen selbst und der Mensch selbst als sein Wesen erkannt [wird] – aber darum der Mensch selbst in der Bestimmung des Privateigentums“ erscheint (MEW 40, 530). Indem derart „in das Wesen des Menschen selbst das Privateigentum“ (531) projiziert werde, erkläre man den entfremdeten Menschen, „den Menschen als ein Unwesen“ zum Wesen des Eigentums (531).

³⁹ Dies ist aber nach Locke immer der Fall, vgl. T II, §§33, 34, 36 und wird durch private Landbebauung noch gefördert, vgl. T II, §37.

⁴⁰ Brocker 1992, 197.

⁴¹ Ebd., 202.

⁴² Dem entgegenet Brandt, die Rechtsbegründung durch Arbeit sei von dem, der Arbeit selbst äußerlichen, göttlich vorgeschriebenen Ziel der Selbsterhaltung aller abhängig. Nur soweit dieser Zweck realisiert werde, habe die Arbeit (eigentums-)rechtsbegründende Funktion (vgl. Brandt 1974, 83f.).

⁴³ Vgl. Brocker 1992, 198.

Verbot des Verderbenlassens, das mit der Vermischung durch Arbeit den Beginn und dem Verderben der Arbeitsprodukte das Ende des Eigentums an Sachgütern datiert, unterliegt dem Sinnlosigkeitsverdacht: Verdorbene Güter hören tendenziell physisch auf zu existieren, *können* somit auch kein Eigentum mehr sein.⁴⁴ Brocker konstatiert auch die Gegenstandslosigkeit möglicher Sanktionen bei Verletzung des Gebots: Nichtexistentes kann nicht als herrenlos deklariert und entzogen werden und vor dem Verderb ist der Verstoß nicht nachweisbar. Schließlich wäre zu fragen, ob Locke mit dem Verbot nicht lediglich eine ökonomische Irrationalität („ebenso dumm wie unredlich“ (§46)) der übermäßigen Anhäufung von Gütern im geldlosen Zustand meint, die sich auf die Verschwendung von Arbeitskraft bezieht.⁴⁵

Doch mit dem Verlassen der prämonetären Phase des Naturzustands werden diese Fragen gegenstandslos. Die Eigentumsgrenzen bestimmen „jene[...] ersten Zeiten der Welt“ sowie das zeitgenössische Amerika. Ihre Umgehung wird durch die Erfindung des Geldes ermöglicht, der mittels „Übereinkunft“ (§47) eine stillschweigende Einwilligung⁴⁶ in den Geldgebrauch und seine sozialen Konsequenzen folgt (§50). Die „*Erfindung des Geldes* und die stillschweigende Übereinkunft der Menschen, ihm einen Wert beizumessen“ (§36), der sich von dem der „*wirklich nützlichen Dinge*“ unterscheidet (§46), ermöglicht die „Bildung größerer Besitztümer und das Recht darauf“ (§36). „Diese Verteilung der Dinge zu einem ungleichen Privatbesitz [als Folge des Geldgebrauchs] haben die Menschen, außerhalb der Grenzen der Gemeinschaft und ohne Vertrag [...] ermöglicht“ (§50). Zunächst ist es aber bereits der Austausch, der dies ermöglicht, denn der Eintausch länger haltbarer Güter (z.B. Nüsse) gegen kürzere Zeit haltbare (z.B. Pflaumen) bedingt die Möglichkeit der Vergrößerung des Besitzes, da nicht dieser Umfang, sondern das Verderben desselben eine Grenze „*rechtmäßigen Eigentums*“ darstellt (§46).

Im Kontext der geldtheoretischen Überlegungen formuliert Locke eine rudimentäre Werttheorie. Dem „inneren Wert der Dinge“ („intrinsic value“), „der allein von ihrem Nutzen für das menschliche Leben abhängt“ (§37), der also mit dem Gebrauchswert identisch ist,⁴⁷ wird mit dem Geld ein Ding zur Seite gestellt, dem ein Wert konventionell und durch Übereinkommen zugerechnet wird, das den gleichen Wert haben soll wie die brauchbaren Dinge. Geld symbolisiert demnach Nutzen, sein Wert ist nicht von Natur aus gegeben, es hat „nur einen phantastischen, imaginären Wert“ („imaginary value of money“) (§184). Die Bearbeitung herrenlosen Landes vermehrt nun den Gütervorrat der Welt, damit „das gemeinsame Vermögen der Menschheit“ (§37), sie vermehrt durch produktive Nutzung von wenigem Land noch das von anderen bebaubare Land (10 Acres bebautes Land bringen mehr Ertrag als 100 naturbelassenes, auf dem die zufällige Frucht nur eingesammelt wird).

⁴⁴ Vgl. ebd., 205.

⁴⁵ Vgl. ebd., 211f.

⁴⁶ Merkwürdigerweise betrachtet Locke diese Übereinkunft nicht als Vertrag, obwohl er zu deren Charakterisierung dieselbe Kategorie verwendet, wie zur Umschreibung des Gesellschaftsvertrags.

⁴⁷ Locke trennt nicht begrifflich zwischen Tausch- und Gebrauchswert. Vgl. kritisch dazu Marx in MEW 26.1, 342.

Bei diesen Überlegungen konfundiert Locke (Arbeits-)Wert und Gebrauchswert: Es ist „die *Arbeit*, die jedem Ding *einen unterschiedlichen Wert verleibt*“. Die „Verbesserung“ un bebauten Landes durch Arbeit macht „den weitaus größeren Teil *des Wertes aus* [...]“, da die Konsumgüter „zu neun Zehnteln die *Auswirkungen der Arbeit sind*“, die die Mehrzahl der „Kosten“ ausmacht, die „auf“ den Gütern „liegen“ (§40). Dass Brot mehr Wert ist als Eicheln und Wein als Wasser, ist demnach allein dem Fleiß der Menschen zu verdanken. Damit wird von der Quantifizierbarkeit des Gebrauchswerts ausgegangen und die ‚Erhöhung‘ (‚Veredelung‘) desselben sowie die Vergrößerung des Güterausstoßes mit der Vergrößerung des Werts („Kosten“) konfundiert.⁴⁸ Fest steht für Locke, „daß die *Arbeit den weitaus größten Anteil des Wertes* der Dinge ausmacht“ (§42); Arbeitsleid konstituiert dabei den Wert: Es sind „die schwere Arbeit des Pflügens, die Mühen des Schneidens und des Dreschens und der Schweiß des Bäckers, was bei dem Brot, das wir essen, berechnet werden muß“ (§43). Lockes Arbeitstheorie des Eigentums wird hier zur Anreiztheorie⁴⁹ und Arbeitswerttheorie des Reichtums, wie sie später von Adam Smith ausformuliert wird.⁵⁰ Auch die folgenden Sätze Lockes werden sich in vielfältigen Variationen bei Adam Smith wiederfinden: Die Wilden Amerikas „*veredeln*“ ihren Boden nicht durch Arbeit (und zwar offenbar deshalb, weil ihnen der Anreiz zur unbeschränkten Akkumulation fehlt), weshalb sie einen unvergleichlich geringeren Anteil an Konsumgütern zur Verfügung haben: „der König eines großen und fruchtbaren Gebietes wohnt, nährt und kleidet sich dort schlechter als ein Tagelöhner in *England*“ (§41).⁵¹ Allerdings steht Lockes Geldtheorie unvermittelt neben seiner Arbeitswerttheorie. Er identifiziert die spezifische Gesellschaftlichkeit des kapitalistischen Reichtums einerseits mit einer Natureigenschaft, die auf Arbeit sans phrase beruhen soll (Warenwert), andererseits mit bloßen gesellschaftlichen Konventionen, willkürlichen Reflexionsprodukten der Menschen (Geldwert). Zwischen Natur und Konvention entgleitet ihm dabei der wirkliche gesellschaftliche Charakter des Reichtums: Der von Locke unbegriffene „Doppelcharakter der Ware verwandelt sich in den Dualismus von Warenwert – konstituiert durch die konkrete Arbeit [...] – und Geldwert – konstituiert durch menschliche Übereinkunft“.⁵²

⁴⁸ Über Lockes Beitrag zum agrarkapitalistischen Diskurs der Verbesserung („improvement“) des Landes, in dem profitable Verwandlung von Gemeindeland in Privateigentum und Produktivkraftsteigerung stets zusammengedacht wurden, vgl. Wood 2015, 124ff., 128-135.

⁴⁹ Dass man auf das Eigene mehr Sorgfalt verwende als auf das Gemeinsame, behauptet schon Aristoteles (2003, 1261b). Dass das privatexklusive Streben nach unbegrenztem Reichtum (in Gestalt von Geld) die Produktivität erhöht und so den Reichtum der ganzen Gesellschaft vermehrt (Pleonexie also gut ist), behauptet erst Locke. Zur Widerlegung der anthropologischen Behauptungen der Anreiztheorie und zu ihrer sozialformationsspezifischen Passgenauigkeit vgl. Nuss 2006, 215ff., 239f. sowie Habermann 2012.

⁵⁰ So kann Marx zu Recht behaupten, dass Lockes „Philosophie überdies der ganzen spätern englischen Ökonomie zur Grundlage aller ihrer Vorstellungen diente“ (MEW 26.1, 343).

⁵¹ Vgl. Smith 1776, 17: „daß der Komfort eines europäischen Fürsten nicht immer so weit über den eines fleißigen und mäßigen Bauern hinausgeht wie der Komfort des letzteren über den so manches afrikanischen Königs, des absoluten Herrn über Leben und Freiheit von zehntausend nackten Wilden.“ Dies legitimierte auch koloniale Praktiken, vgl. Wood 2015, 135, 179f.

⁵² Rotermundt 1976, 71.

Locke überwindet letztlich die traditionelle Nullsummentheorie des Reichtums und will die Naturrechtmäßigkeit sozialer Ungleichheit begründen: Tausch gegen weniger verderbliche Güter und schließlich das unverderbliche Gut Geld (§47) sei rational, damit auch die Produktionssteigerung über das eigene Subsistenzmaß hinaus. Es sei nicht nur rational für den Produzenten, sondern auch nützlich für die Allgemeinheit, da nun mit dem Reichtum der einzelnen zugleich die Gütermenge der Gesellschaft, ja der „Menschheit“ (§43) („the benefit mankind receives“ (TE II, § 43)) anwachse.⁵³ Locke tut dabei so, als sei das Anwachsen der Gütermenge unter Voraussetzungen privat-arbeitsteiliger Produktionsverhältnisse, die *zahlungsfähige* Nachfrage voraussetzen, irgendwem an sich von Nutzen. Das Geld erlaubt Locke zufolge eine auf dem unterschiedlich großen Fleiß der Menschen begründete Eigentumsungleichheit und ist der Motor unbegrenzter Aneignung von Land und Produktion von Gütern, damit auch der Vermehrung des Gütervorrats der Menschheit. Mit der stillschweigenden Zustimmung zu unbegrenzter Aneignung ist die zu leistungsabhängiger sozialer Ungleichheit (T II, §§48, 50) gegeben.

Hier hat die Lohnarbeit ihre Position im System Lockes (§§28, 85). Sie ist Bockerer zufolge ebenfalls eine naturrechtskonforme Institution⁵⁴: Das Naturrecht verlange lediglich, das eigene Leben durch Arbeit zu sichern,⁵⁵ und sage nichts darüber aus, ob diese selbständig oder unselbständig zu verrichten sei, bzw. ob das Eigentum aufgrund ursprünglicher Aneignung (herrenloser Güter) oder derivativ (durch Tausch) zustande komme. Dem lässt sich aber folgender Satz aus §27 entgegenhalten: „Die *Arbeit* seines [des Eigentümers seiner selbst] Körpers und das *Werk* seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinne sein Eigentum“.⁵⁶ Man

⁵³ In dieser Weise argumentieren spätere utilitaristische Privateigentumslegitimationen. Sie gehen nicht, wie Lockes Arbeitstheorie des Eigentums, rechteindividualistisch vor, sondern versuchen, wie Lockes Anreiztheorie, die Rationalität des Privateigentums direkt durch seine guten Folgen für die Allgemeinheit zu belegen. Als Beispiel mag der vorsichtig als Proto-Utilitarist zu charakterisierende Francis Hutcheson angeführt werden, der das Privateigentum im Jahr 1725 wie folgt ableitet: 1) Die Menschheit ist auf Arbeit und Fleiß angewiesen, um Reichtum zu produzieren. 2) Arbeit und Mühe werden aus dem Motiv der Selbstliebe heraus meist verschmäht und das uneigennützig Wohlwollen ist zu schwach, um sich der Mühen der Arbeit für das Wohl der Allgemeinheit zu unterziehen. 3) Nur die exklusive Aneignung des selbst erarbeiteten Produkts und die „starken Bande des Blutes“ können die „Motive zum Fleiß“ (Hutcheson 1986, 145) mit dem Prinzip der Selbstliebe kompatibel machen. 4) Also reizen Privateigentum und Erbrecht zum Fleiß an und bewirken so „das größte Glück der größten Anzahl“ (71). „Dies ist der Grund unseres Rechts auf [...] Eigentum an den Früchten unserer Arbeit.“ (145)

⁵⁴ Vgl. Bockerer 1992, 218f.

⁵⁵ Bockerer (ebd., 521 (Anm. 395)) und Bohlender 2007, 83f. weisen darauf hin, dass Arbeitszwang für Locke ebenfalls naturrechtskonform sein kann – bei ‚arbeits-scheuen‘, bettelnden Menschen. Für das Hineinfoltern der enteigneten unmittelbaren Produzenten des 17. Jahrhunderts in die zukünftige Lohnarbeitsdisziplin hat Locke denn auch sehr phantasievolle Vorschläge gemacht. So z.B. das Auspeitschen oder Ohrenabschneiden aller (lohn-)arbeitsfähigen, aber -unwilligen Individuen ab dem Alter von 3 Jahren, vgl. AL, 274f. Zum Regime der ‚einfach‘ (im Gegensatz zur ‚doppelt‘) freien Lohnarbeit im England des 17. Jahrhunderts vgl. Bohlender 2007, 74-100.

⁵⁶ Darauf weist Brandt hin. Demnach muss, um nicht in Konflikt mit der Tatsache zu geraten, dass im Falle der Lohnarbeit die Arbeitenden nicht Eigentümer der von ihnen hergestellten

könnte sich die Lohnarbeit höchstens dann als mit dieser Arbeitstheorie vereinbar denken, wenn der Kapitalist vorher den Boden selbst vollständig bearbeitet und die Produktionsmittel durch eigene Arbeit oder durch Tausch mit auf eigener Arbeit beruhenden Gütern erlangt hätte. Leo Strauss konstatiert allerdings einen Bruch mit der Arbeitstheorie des Eigentums: Locke schalte seine Legitimitätstheorie von einem eigentumsrechtlichen auf einen ökonomischen Arbeitsbegriff um. Nicht die rechtsbegründende Funktion der Arbeit, sondern deren wertgenerierende Qualität, ihr Nutzen innerhalb eines Systems unbeschränkten Erwerbsstrebens, stehe nun im Vordergrund. Diese Qualität, siehe das obige Beispiel des Tagelöhners, kompensiere den Verlust des Eigentumsrechts aufgrund eigener Arbeit durch eine für alle wachsende Menge gesellschaftlichen Reichtums.⁵⁷ Lohnarbeit entsteht für Locke aus leistungsbedingter Ungleichheit in der Geldwirtschaft, die immer auch die vollständige private Aneignung aller brachliegenden Produktionsmittel (vor allem Land) bedeutet, und ist keine Sklaverei. Ein freier Mensch macht sich zum ‚Knecht‘ („servant“) dadurch, dass er einem anderen „gegen Lohn für eine gewisse Zeit seine Dienste verkauft“. Er verleiht seinem Herrn lediglich eine „vorübergehende Gewalt“ (§85), die durch den Vertrag begrenzt wird. Schließlich existiert in den Augen Lockes eine prinzipielle Exit-Option der Lohnarbeiter: Sie können, statt zum Knecht zu werden, herrenloses Land in Amerika bebauen. Locke eskamotiert so den strukturellen Zwang zum Verkauf der Arbeitskraft und sieht zudem nicht, dass das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital auf tauschvermittelter *Ausbeutung* beruht.

Von größerer Bedeutung ist aber, dass Locke das Geld von Anfang an unbewusst als Kapital setzt: Geld soll die Eigentumsunterschiede durch die Möglichkeit unbegrenzter Reichtumsakkumulation begründen. Jeder kann nun über seinen Verbrauch hinaus ein unverderbliches und gegen alle anderen Güter eintauschbares Gut anhäufen. Das kann er aber nur, indem er neues Land erschließt und das vorhandene Land intensiver bebaut. „Wie anders“, so fragt Rotermundt zu Recht, „als durch die Aneignung fremder Arbeit“,⁵⁸ also durch das Auseinanderfallen der hier noch unterstellten Identität von Warenproduzent und Wareneigentümer, soll dies geschehen? Wie soll ein Mensch allein „zehn- oder hunderttausend Acres“ (§48) Land bestellen? Die vermeintlich quantitativen, fleißbegründeten Eigentumsdifferenzen unterstellen somit eine qualitative Differenz zu Produktionsverhältnissen, die von der Identität von Warenproduzent und Wareneigentümer ausgehen. Locke unterstellt das, was er begründen will.⁵⁹ Einen bewusstlosen Ausdruck erhält dies, wenn er

Gegenstände sind, das Aneignungsrecht durch eigene Arbeit von Locke „verbannt werden in eine Zeit des fernen beginning“ (Brandt 1974, 89).

⁵⁷ Vgl. Strauss 1956, 252ff. „In der bürgerlichen Gesellschaft verleiht die Arbeit keinen Rechtsanspruch auf Eigentum mehr. Sie bleibt jedoch [...] der Ursprung des Wertes oder des Reichtums“. Hier schaltet Locke von einem rechte-egalitaristischen auf einen protoutilitaristischen Legitimationsmodus um (vgl. dazu den Exkurs zu Nozick in diesem Beitrag). Damit wäre auch Brockers (1992, 42) These widerlegt, dass Lockes Theorie „keines weiteren Zweckargumentes mehr bedarf“, um das Privateigentum zu legitimieren.

⁵⁸ Rotermundt 1976, 89.

⁵⁹ Marx ironisiert im *Kapital* den Mythos der fleißbegründeten sozialen Ungleichheit: „In einer längst verfloßnen Zeit gab es auf der einen Seite eine fleißige, intelligente und vor allem sparsame Elite und auf der andren faulenzende, ihr alles und mehr verjubilende Lumpen. Die

völlig unvermittelt bereits in den allgemeinen Aussagen über den Naturzustand, bevor von Geld oder einer internen Unterscheidung des Naturzustandes in prämonetären oder monetären überhaupt die Rede ist, auf das Lohnarbeitsverhältnis rekurriert:

„Das Gras, das mein Pferd gefressen, der Torf, den mein Knecht gestochen [...] werden ohne die Anweisung und Zustimmung von irgend jemandem mein *Eigentum*. Es war meine *Arbeit*, die sie dem gemeinsamen Zustand, in dem sie sich befanden, enthoben hat“ (T II, §28).

1.4 Gesellschaftsvertrag und Eigentümerstaat

Neben den primären Rechten und ihrem Ableitungszusammenhang (Gottes Befehl → Pflicht zur/Selbsterhaltung → Freiheitsrecht → Eigentumsrecht auf äußere Natur: „life, liberty, and estate“ (TE II, § 87)) existiert im Naturzustand noch ein Recht zweiter Ordnung zur Sicherung des Naturgesetzes (T II, §7). Denn niemandem ist ja Locke zufolge von Gott ein Recht zur Herrschaft über andere verliehen worden. Jeder ist berechtigt, seinen eingezäunten Freiheitsraum, sein Verfügungsrecht, zu verteidigen. Die innerweltliche Wirksamkeit des Naturrechts beruht auf dieser Sanktionsgewalt der Naturzustandsbewohner. Gerade an diesem Recht auf Selbstjustiz machen sich aber auch die Mängel des Naturzustands fest. Dabei ist es ein in der Literatur vieldiskutiertes Phänomen, dass Locke den Naturzustand einerseits als Friedens-, andererseits als Kriegszustand beschreibt: So ist in § 19 der zweiten *Abhandlung* vom „*eigentlichen Naturzustand*“ (§19) die Rede, der beschrieben wird als „Zustand des Friedens, des Wohlwollens, der gegenseitigen Hilfe und Erhaltung [...], ohne auf Erden einen gemeinsamen Oberherrn, mit der Macht, zwischen ihnen zu richten, über sich zu haben“. Wird nun in diesem Zustand des „*Fehlen[s] eines gemeinsamen, mit Autorität ausgestatteten Richters*“ „*Gewalt ohne Recht*“ ausgeübt, so befinden sich die Menschen in einem „*Kriegszustand*“ (ebd.), der offenbar notorisch durch „die Verderbtheit und Schlechtigkeit entarteter Menschen“ (§128) droht.

Es gibt nun im Wesentlichen vier Deutungen dieser Naturzustandsambivalenz:

1) Wolfgang Kersting deutet im Anschluss an ältere Positionen (z.B. Aarsleff) Lockes gegensätzliche Charakterisierung des Naturzustands als normative und deskriptive Darstellung desselben. Der „normative Naturzustandsbegriff“⁶⁰ lege die Legitimitätsbedingungen politischer Herrschaft fest, während der deskriptive diese mit der faktischen Menschennatur konfrontiere.⁶¹ Bei Locke findet sich diese Diffe-

Legende vom theologischen Sündenfall erzählt uns allerdings, wie der Mensch dazu verdammt worden sei, sein Brot im Schweiß seines Angesichts zu essen; die Historie vom ökonomischen Sündenfall aber enthüllt uns, wieso es Leute gibt, die das keineswegs nötig haben. Einerlei. So kam es, daß die ersten Reichtum akkumulierten und die letzteren schließlich nichts zu verkaufen hatten als ihre eigne Haut. Und von diesem Sündenfall datiert die Armut der großen Masse, die immer noch, aller Arbeit zum Trotz, nichts zu verkaufen hat als sich selbst, und der Reichtum der wenigen, der fortwährend wächst, obgleich sie längst aufgehört haben zu arbeiten.“ (MEW 23, 741f.)

⁶⁰ Kersting 1994, 118.

⁶¹ Vgl. ebd., 119.

renz aber nicht. Er formuliert schlicht widersprüchliche Thesen über *denselben* Gegenstand, nämlich die Natur des Menschen (vernünftig/unvernünftig) und den Naturzustand (friedlich/unfriedlich). Zudem ist Locke Vertragsempirist, was auch Kersting weiß. Als solcher muss er seinen Gesellschaftsvertrag aber als wirklichen und nicht bloß ideell konstruierten unterstellen. D.h., Locke muss eine faktisch vernünftige Natur der Menschen annehmen, damit diese einen Zustand verlassen, der aufgrund ihrer faktisch unvernünftigen Natur zu Furcht und Elend führt. Das ist ein logischer Widerspruch, an dem Kerstings Hypothese vollkommen vorbeizieht.

2) Nach C.B. Macpherson kann die Erklärung nur durch Berücksichtigung der „sozialen Prämissen“⁶² von Lockes Theorie gegeben werden. Der Natur- als Friedenszustand repräsentiert demnach das Marktmodell der Vergesellschaftung, während der Natur- als Kriegszustand das Klassenmodell der Vergesellschaftung repräsentiert. Der einen Konzeption „zufolge war die Gesellschaft zusammengesetzt aus gleichen, ununterschiedenen Individuen. Der anderen zufolge war die Gesellschaft zusammengesetzt aus zwei Klassen, die sich im Grad ihrer Vernunft unterscheiden“.⁶³ Der vernunftgeleitete, das Naturgesetz beachtende Mensch sei der Bourgeois, der gefährliche Mensch der vernunftdefizitäre Arbeiter.⁶⁴ Macpherson ignoriert aber die bereits auf der Ebene der einfachen Zirkulation bestehenden Antagonismen zwischen den bloßen Warenbesitzern sowie die innerkapitalistische Konkurrenz zwischen den Bourgeois, die beide eine Zwangsgewalt notwendig machen.⁶⁵ Seine Rousseausche These, nur das Bürgertum habe ein „ausgeprägtes Interesse an der Sicherung des Eigentums“,⁶⁶ ist falsch. Gerade der Klassenkampf zeigt, dass auch die Arbeiter dieses Interesse haben müssen: das Interesse, das Eigentum an ihrer Arbeitskraft als Ware zu erhalten.

3) Nach Walter Euchner resultiert die Widersprüchlichkeit der Naturzustands-schilderung aus den widersprüchlichen Menschenbildern, die in Lockes Werk eingegangen sind. Er vereinige zwei widersprüchliche christliche Menschenbilder und ein modernes: das stoisch-thomistische (guter, aber irregeleiteter/depravierter Mensch), das augustinische (seit dem Sündenfall böser Mensch) und das neoepikureische (der Mensch als die Gesellschaft zum Zwecke individueller Selbsterhaltung und Glückssuche instrumentalisierender Egoist).⁶⁷

⁶² Macpherson 1980, 173.

⁶³ Ebd., 273.

⁶⁴ Diese These kann allerdings nur aufgrund der Berücksichtigung anderer Werke von Locke plausibel werden, wie z.B. seines *Versuchs über den menschlichen Verstand* (vgl. HU II, 418ff. (Buch IV, Kapitel XX 2-3)): Der Verstand der Arbeiter könne „nur wenig ausgebildet werden, weil ihre Zeit und Mühe ausschließlich damit ausgefüllt sind, das Knurren ihres eigenen Magens oder das Geschrei ihrer Kinder zum Verstummen zu bringen.“ (419)

⁶⁵ Vgl. dazu auch Euchner 1979, 79: „Das kompetitive Verhalten mit all seinen Auswüchsen war bei allen Klassen der Gesellschaft zu erkennen (bei den Besitzenden in noch stärkerem Maße als bei den Besitzlosen) – deshalb konnte Locke Selbstsucht, Ehrgeiz, Parteilichkeit und Rachsucht zu einer allgemeinen Charaktereigenschaft der Menschen erklären“.

⁶⁶ Macpherson 1980, 279. Rousseau legt dies in seinem Konzept des Betrugsvertrages der Reichen nahe, vgl. Rousseau 2005, 93.

⁶⁷ Vgl. Euchner 1979, 76-80.

4) Rainer Rotermundt schließlich meint, die „inbegriffene Einheit der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft dissoziiert sich [bei Locke] zum Antagonismus von Naturkonstanten menschlicher Vergesellschaftung“. ⁶⁸ D.h., der faktische Widerspruch zwischen individuellem und Allgemeininteresse bei jedem Warenbesitzer, gesteigert zum Gegensatz der Interessen von Einzel- und Gesamtkapital, werde von Locke naturalisiert und auf zwei vermittlungslose Beschreibungen der Menschennatur verteilt. Locke flüchte sich in die Annahme einer schlechten Menschenatur, weil er gesellschaftstheoretisch nicht einsichtig machen könne, warum die zunächst als vernünftig unterstellten Menschen in Anwendung des Naturgesetzes auf ihre eigenen Belange parteiisch handeln, d.h. letztlich das Gesetz brechen sollten, obwohl sie doch einsehen könnten, dass nur die Selbstbeschränkung ihrer Ansprüche im Sinne des Gesetzes ihnen langfristig individuellen Nutzen bringe. „Die Parteilichkeit zu eigenen Gunsten, die Locke beklagt, ergibt nur dann einen Sinn, wenn real ein Widerspruch zwischen den eigenen und fremden Interessen bei gleichzeitig grundsätzlicher Interessengleichheit besteht“. ⁶⁹ Diese Konstellation haben Marx und Engels bereits in der *Deutschen Ideologie* beschrieben. ⁷⁰ Sie wird von Helmut Reichelt wie folgt zusammengefasst:

„[E]inerseits entwickeln sich die Individuen auf der Grundlage von Bedingungen, die [...] von den Individuen als gemeinschaftliche Existenzbedingungen aufrechterhalten und abgesichert werden [die Geltung von Freiheit und Gleichheit im Warentausch, I.E.]; andererseits verfolgt jedes dieser Individuen seine besonderen Interessen auf Kosten aller anderen, handelt also ebenso wesentlich gegen seine Interessen, die es mit allen anderen gemein hat [es betrachtet den Tausch nur als lästiges Mittel im Konkurrenzkampf privat dissoziierter Individuen, I.E.]. Aus diesem [...] Widerspruch zweier sich gegenseitig ausschließenden Interessen, die im bürgerlichen Subjekt unmittelbar nebeneinander stehn, muß die Form des Staates abgeleitet werden“. ⁷¹

Die Entscheidung zur Aufgabe der natürlichen Freiheit auf Selbstjustiz und zur Errichtung einer legislativen und exekutiven Zentralgewalt über sich, ist aus dem prekären Status des Eigentums im Naturzustand zu erklären: Da dort jeder „im gleichen Maße König ist“, aber „der größere Teil von ihnen nicht genau die Billigkeit und Gerechtigkeit beachtet“ (T II, §123), es „die Verderbtheit und Schlechtigkeit entarteter Menschen“ (§128) gibt, ist der Naturzustand „voll von Furcht und ständiger Gefahr“ (§123), von Übergriffen auf das legitime Eigentum aller einzelnen. Zum „gegenseitigen *Schutz* ihres Lebens, ihrer Freiheiten und ihres Vermögens, was ich unter der allgemeinen Bezeichnung *Eigentum* [„property“] zusammenfasse“ (ebd.), schließen sich die Individuen daher zu einer politischen Gesellschaft zusammen.

⁶⁸ Rotermundt 1976, 101.

⁶⁹ Ebd., 102.

⁷⁰ Vgl. MEW 3, 62, 163, 311.

⁷¹ Reichelt 1973, 63f. Einfügungen in Klammern von mir.

Es sind also folgende Mängel des Naturzustands,⁷² welche die Menschen zur Staatsbildung veranlassen: 1) Das Fehlen eines „feststehenden, geordneten und bekannten *Gesetz[es]*“, welches als „allgemeine[r] Maßstab“ zur Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten dienen kann. Denn die Menschen erkennen das Naturgesetz zwar mittels ihrer Vernunft, werden aber dabei „durch ihr eigenes Interesse beeinflusst“ (§124) (Fehlen einer verbindlichen Naturgesetzesauslegungs- und -fixierungsinstanz). 2) Das Fehlen eines „*anerkannten und unparteiischen Richter[s]*“ (§125), der Rechtsstreitigkeiten in Anwendung des Gesetzes entscheidet. Da die Menschen in eigener Sache parteiisch sind, werden sie häufig nicht nach dem Gesetz, sondern nach ihren Leidenschaften richten und in den Angelegenheiten anderer indifferent sein.

Denn „da das Gesetz der Natur ein ungeschriebenes Gesetz ist und deshalb nur in der Seele der Menschen zu finden ist, können diejenigen, die es aus Leidenschaft oder Interesse verdrehen oder falsch anwenden, nicht leicht von ihrem Irrtum überzeugt werden, wenn es keinen fest eingesetzten Richter gibt“ (§136).

3) Das Fehlen einer das Urteil gegen Gesetzesübertreter exekutierenden Zwangsgewalt. Denn im Naturzustand kann sich jeder nur auf die eigene Kraft verlassen und muss mit dem Widerstand der Verbrecher rechnen, was die rechtmäßige Bestrafung gefährlich macht (§§125, 126) (Fehlen einer verbindlichen Rechtsdurchsetzungsinstanz).

Aufgrund all dieser Mängel des Naturzustands verzichten die Individuen auf ihr persönliches Recht zur Auslegung, Anwendung und Durchsetzung der Naturrechte (§126). Die Aufgabe der natürlichen Freiheit zugunsten der „*Fesseln bürgerlicher Gesellschaft*“ (§95), die alle beinahe⁷³ gleich frei lassen wie zuvor, weil deren Gesetze ja nur die freiheitsverbürgenden Naturgesetze positivieren und Frieden, Behaglichkeit und Sicherheit des Eigentums garantieren, die Einsetzung einer über allen stehenden irdisch-politischen Gewalt, kann aufgrund der natürlichen gleichen Freiheit, als Unabhängigkeit eines jeden vom Willen eines jeden, nur durch freiwilli-

⁷² Und zwar offenbar Mängel des Naturzustands generell, d.h. sowohl des prämonetären als auch des monetären. Allerdings formuliert Locke beispielsweise nach der Thematisierung der Gelderfindung in §51 der zweiten *Abhandlung*, es habe „damals keine Veranlassung [gegeben], über einen Rechtsanspruch zu streiten“, da es „leicht zu überblicken“ gewesen sei, wieviel sich ein Mensch angeeignet habe „und es war sowohl nutzlos als auch unredlich, sich zuviel anzueignen oder mehr zu nehmen, als man benötigte“. Hier scheint er wieder auf den prämonetären Naturzustand einzugehen, denn der geldvermittelte erlaubt es ja gerade, mehr anzueignen, als man benötigt, also das Kriterium der eigenen Bedarfsdeckung zu übergehen.

⁷³ Um es zu wiederholen: „[V]ollständig“ aufgeben muss der zum Bürger mutierte Naturzustandsbewohner nicht nur das Recht auf Selbstjustiz, was zugleich das Versprechen beinhaltet, die eigene „natürliche Kraft“ der Exekutive zur Verfügung zu stellen (T II, §130), sondern auch die Freiheit zur Auslegung der Gesetze der Natur – also die Freiheit, zu tun, was er für die Selbsterhaltung „*als richtig ansieht*“ (§129). Staat bedeutet auch für Locke Entscheidungsmonopol. Allerdings kein konsequentes, denn die Bürger müssen, um ein Widerstandsrecht wahrnehmen zu können (s.u.), ja doch wieder das Gesetz der Natur selber auslegen und gegen den Staat ins Feld führen können. Hobbes würde das als selbstdestruktive Inkonsistenz der Staatskonstruktion verurteilen.

ge Übereinkunft eines jeden mit jedem geschehen (§§95, 96, 102). Durch diese (konsensuale) Übereinkunft konstituieren sich die Vertragssubjekte zu einem „*politischen Körper*“, in dem die Mehrheit autorisiert ist, für alle zu handeln (Entstehung eines einheitlichen Willens qua Mehrheitsentscheid, wo „*der Beschluß der Mehrheit* als der Beschluß aller gilt“) und wodurch die Macht entsteht, „wie ein einziger Körper zu handeln“. Alle übrigen Subjekte verbleiben im Naturzustand (§95). Der Mehrheitsbeschluss verpflichtet alle, die den Gesellschaftsvertrag eingegangen sind, solange, wie er dem Naturgesetz gemäß ist.

Locke ist erklärtermaßen Vertragsempirist. Er geht von wirklichen Staatsverträgen und Beitrittsverträgen der Einzelnen aus (vgl. §§101-122). Daher kann ihm zufolge ein Gesellschaftsvertrag, der von einer Generation eingegangen worden ist, die folgende, sobald sie erwachsen geworden ist, nicht verpflichten: „[E]in jeder steht unter der Verpflichtung aller Verbindlichkeiten und Versprechen, die er für sich selber eingegangen ist, aber *er kann durch keinerlei Vertrag seine Kinder oder Nachkommen binden*“ (§116). Ein empirischer Gesellschaftsvertrag bindet nicht automatisch auch die Nachkommen, nur die tatsächlich Zustimmenden. Jeder gibt seine Zustimmung der Zugehörigkeit zu einem *bestehenden* Gemeinwesen, „einzeln für sich“ (§117), z.B. durch Antritt des Erbes seines Vaters. Dadurch, so Locke, wird dieser Beitrittsakt oft übersehen und als inexistent behauptet. Da nur empirische Verträge binden und sowohl der Gesellschaftskonstitutionsvertrag der Gründergeneration als auch die vereinzelt Zustimmungsverträge der Mitglieder der nachfolgenden Generationen wirkliche Verträge sind, „ist noch zu erwägen, was *als eine hinreichende Erwägung der Zustimmung* eines Menschen verstanden werden soll“. Die „*ausdrückliche Zustimmung*“ erweist sich als unproblematisch, anders hingegen die „*stillschweigende*“: Zeichen stillschweigender Zustimmung zum Gesellschaftsvertrag seien vor allem Grundbesitz und Aufenthalt auf dem Staatsterritorium: „Jeder Mensch, der irgendwelchen Besitz hat oder sich irgendeines Teiles der Herrschaftsbereiche eines Staates erfreut, gibt eben hiermit seine *stillschweigende Zustimmung*“ (§119). Die ausdrückliche Zustimmung verpflichtet dabei „auf ewig und unwiderruflich“ (§121) zur Staatsbürgerschaft, während stillschweigende Zustimmung durch Aufgabe ihrer Anzeichen (z.B. Landbesitz, Wohnhaft) zurückgenommen werden kann. Durch stillschweigende Zustimmung kann man nach Locke allerdings kein Mitglied eines Staatswesens werden. Diese begründet lediglich ein Gastrecht, das zur Einhaltung der Gesetze des Staates verpflichtet: „nichts kann einen Menschen dazu [zum Staatsbürger] machen als sein wirklicher Eintritt durch positive Verpflichtung und ausdrückliches Versprechen und Vertrag“ (§122). Damit wird die ganze Konstruktion nicht nur reichlich gewagt – denn wo findet man denn diese ausdrücklichen Verträge in der Wirklichkeit? Sie verfängt sich, den Staatsgründungsvertrag betreffend, auch im Zirkel des Vertragsempirismus: Die vernünftige Kooperationsleistung der Individuen, die den Staat allererst begründen soll, kann nur unter staatlichen Bedingungen Wirklichkeit erlangen, da die menschliche Natur letztlich so verdorben ist, dass es keine naturzuständliche Einigkeit über die Reichweite der individuellen Freiheitsräume und ihrer Sicherung geben kann. Auch gegen die Idee des stillschweigenden Vertrags wurden – vor allem von David Hume – gewichtige Argumente vorgebracht. Der Gedanke stillschweigender Verträge setze

eine Entscheidungsfreiheit voraus, die meist nicht bestehe, weil der Gedanke, Herrschaft und Regierung stünden überhaupt zur Disposition der Untertanen, in der Regel nicht vorhanden sei. Hume konstatiert, „daß wortlose Zustimmung nur dort gegeben werden kann, wo zunächst die Vorstellung bestand, die Sache sei der eigenen Entscheidung überlassen“. Da aber die Mehrheit der Menschen „an eine angeborene Pflicht zur Loyalität zu einem bestimmten Fürsten oder einer bestimmten Form der Regierung glaubt“, ⁷⁴ sei diese Voraussetzung nicht gegeben. Zudem seien die Freiwilligkeitsbedingungen z.B. für Residenz als Zeichen für stillschweigende Zustimmung nicht vorhanden:

„Können wir allen Ernstes behaupten“, so Hume, „daß ein armer Bauer oder Handwerker, die freie Wahl hat, sein Land zu verlassen, wenn er keine Fremdsprache spricht oder Umgangsformen kennt und Tag für Tag von seinem geringen Lohn lebt? Wir könnten ebenso gut behaupten, daß ein Mann durch seinen Aufenthalt auf einem Schiff die Herrschaft des Kapitäns freiwillig anerkennt, obwohl er im Schlaf an Bord getragen wurde und ins Meer springen und untergehen müsste, wenn er das Schiff verlassen wollte.“⁷⁵

Schließlich errichteten Staaten sogar nicht selten Einschränkungen der Freizügigkeit, also Residenzpflicht, um ihre „Entvölkerung“⁷⁶ zu verhindern.

Aber zurück zu Locke: Das Recht zweiter Ordnung wird so der damit konstituierten und konzentrierten „*legislativen und exekutiven Gewalt*“ (§127) anvertraut, die zudem das Recht hat, die Kräfte der Individuen zwecks Auslegung, Anwendung und Durchsetzung des nun positivrechtlich formulierten Naturrechts zu beanspruchen. Die Inhaber der „höchste[n] Gewalt“ sind darauf „verpflichtet“, nach dauerhaften, bekannten und stehenden Gesetzen zu regieren, die durch unparteiische Richter angewendet werden, mit den Zielen des Friedens, der Sicherheit und des öffentlichen Wohls, die durch das Naturrecht vorgezeichnet sind (vgl. §§131, 136, 137). Die gesetzgebende Gewalt bezieht ihre Legitimität allein aus der „Zustimmung und der Autorität“, die ihr von den Subjekten des Gesellschaftsvertrags verliehen wurden. Kein Gebot kann daher für sich den Status eines verpflichtenden Gesetzes beanspruchen, das nicht von der durch das Volk gewählten⁷⁷ und ernannten Legislative formuliert wurde. Damit ist jegliche legitime politische Gewalt als subjektlose Gewalt in dem Sinne zu begreifen, als sie niemandem, der sie ausübt, gehört: Der Inhaber der höchsten Gewalt *im Staate* kann das Recht auf Gehorsam „nur in seiner Eigenschaft als mit der Gewalt des Gesetzes bekleidete öffentliche Person beanspruchen [...]. Denn die Mitglieder schulden allein dem öffentlichen Willen der Gesellschaft *Gehorsam*“ (§151). Solange diese Gewalt „dem Vertrauensamt gemäß handelt“ (§134), ist Ungehorsam ihr gegenüber ein Verbrechen. Die Staatsgewalt ist also Treuhänderin (§149) aller individuellen Sanktionsrechte, die

⁷⁴ Hume 1988, 311.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., 312.

⁷⁷ Allerdings votiert Locke für ein Zensuswahlrecht. Das Recht, in der Legislative vertreten zu werden, kann „jeder Teil des Volkes [...] lediglich im Verhältnis zu dem Beistand beanspruchen [...], den er der Öffentlichkeit leistet“ (T II, §158).

diese mit dem Ziel der Naturrechtspositivierung innehat. Die Legislative hat, weil sie ihre Gewalt letztlich vom Volk herleitet, „allein die Gewalt, *Gesetze* zu geben, nicht aber *Gesetzgeber* zu schaffen“ (§141).

Die Tyrannei stellt für Locke eine größere Gefahr dar als der Naturzustand. Im Gegensatz zu Hobbes ist für ihn nicht die Stabilisierung politischer Herrschaft das vorrangige Ziel⁷⁸ und seine größte Furcht nicht der Bürgerkrieg.⁷⁹ Locke stellt seine politische Philosophie unter ein Limitationsprimat, während Hobbes es unter ein Stabilisierungsprimat stellt.⁸⁰ Locke konstatiert daher eine Unverträglichkeit der absoluten Monarchie mit der politischen Gesellschaft, da der Monarch Legislative und Exekutive in einer Person ist und somit keine unparteiische Instanz existiert, die man im Streit mit ihm gegen ihn anrufen kann (§91). Die absolute Monarchie ist noch unvorteilhafter als der Naturzustand zwischen den Individuen, da den einzelnen gegenüber dem Fürsten nun auch das Recht versagt ist, über ihr Recht zu urteilen und es zu vollstrecken. Gegen Hobbes' These vom konstitutionell ungebundenen Souverän wendet er folglich ein:

„Als ob die Menschen, als sie den Naturzustand verließen und sich zu einer Gesellschaft vereinigten, übereingekommen wären, daß alle, mit Ausnahme eines einzigen, unter dem Zwang von Gesetzen stehen, dieser eine aber alle Freiheit des Naturzustandes behalten sollte, die sogar noch durch Gewalt vermehrt und durch Straflosigkeit zügellos gemacht wurde! Das heißt die Menschen für solche Narren zu halten, daß sie sich zwar bemühen, den Schaden zu verhüten, der ihnen durch *Marder* oder *Füchse* entstehen kann, aber glücklich sind, ja, es für Sicherheit halten, von *Löwen* verschlungen zu werden.“ (§93)

Das Gewaltmonopol hat „kein anderes Ziel als die Erhaltung des Eigentums“. Legislative und exekutive Gewalt (darunter Rechtsprechung, föderative außenpolitische Gewalt und Prärogative) sollen zu diesem Zweck, aufgrund der „Schwäche der menschlichen Natur, die stets bereit ist, nach der Macht zu greifen“ (§143), geteilt werden. Es gilt eine konstitutionelle Bindung der Treuhänder der Strafgewalt: „Niemand in einer bürgerlichen Gesellschaft kann von ihren Gesetzen ausgenommen werden“ (§94). Wo es keine Gesetzesbindung und keine unparteiische, richtende Instanz gibt, die gegen *jeden* einzelnen angerufen werden kann, befinden sich die Menschen noch immer im Naturzustand. Locke proklamiert für diesen Fall ein Widerstandsrecht der Untertanen⁸¹ bei Verletzung ihrer unveräußerlichen Naturrechte durch die Zentralgewalt – damit bleibt das Volk als konstituierende Gewalt der Souverän (vgl. §149). Allerdings scheitert Lockes Versuch, die Staatsgewalt(en) als rechtlich einzuhegende zu interpretieren. Es existiert zwischen Volk und Staats-

⁷⁸ Vgl. Hobbes 1999, 256.

⁷⁹ Vgl. ebd., 162.

⁸⁰ Vgl. Kersting 1994, 133.

⁸¹ Lockes Widerstandsrecht unterscheidet sich fundamental vom klassischen Topos eines Widerstandsrechts des ständisch organisierten und repräsentierten ‚Volks‘. Locke macht das Recht auf Widerstand nicht von konstitutionellen Vertretungskörperschaften abhängig. Das Subjekt des Widerstandsrechts ist „eine naturrechtliche Gesamtheit“ (Kersting 2007, 360 FN) freier und gleicher Individuen.

gewalt, egal wie demokratisch sie aussehen mag oder wie geteilt sie sein mag, ebenfalls kein gemeinsamer Richter auf Erden. Der gerade paraphrasierte Satz

„Denn überall, wo zwei Menschen leben, die keine feste Regel und keinen gemeinsamen Richter auf Erden haben, den sie zur Entscheidung ihrer Rechtsstreitigkeiten anrufen könnten, befinden sich diese Menschen immer noch im *Naturzustand*“ (§91)

kann genauso als Argument gegen Lockes Konstruktion angeführt werden. Auch im Widerstandsfall gibt es keinen Richter, keine von allen als verbindlich anerkannten Regeln, keine effektive Durchsetzungsinstanz. Hier bleibt den Beteiligten nur, „*den Himmel anzurufen*“ (§20), wie Locke sich ausdrückt. Das derart ausgeübte Widerstandsrecht ist allerdings nichts als der in ‚natürlicher‘ Freiheit exekutierte (Naturrechts-)Zwang, im Kapitalismus leben zu müssen, denn dieses Recht kann nur die Regierungen oder Parlamente bekämpfen, die gegen privatexklusives Eigentum vorgehen. Allen, die unter dieser Institution leiden, nützt das Widerstandsrecht nichts.⁸²

Ein weiteres, strukturelles Problem kommt hinzu: Zwar spricht der Lockesche Kontraktualismus nur von ‚Menschen‘, die einen Gesellschaftsvertrag eingehen, der ‚den‘ Staat hervorbringt, er unterstellt aber begründungslos eine nationalstaatliche Organisationsform, die den Naturzustand im internationalen Bereich reproduziert. Für diesen außenpolitischen Aspekt ist die Föderative zuständig, deren *ius ad bellum* und konkrete Politik weniger den Gesetzen als der klugen Reaktion auf die „Handlungsweise“ der fremden Nationen überlassen ist (§147). Auch innenpolitisch kommt von den konstituierten Gewalten des Staates zwar der Legislative im Regelfall, der Prärogative aber im Ausnahmefall der Vorrang zu. Diese ist die Macht, bei

„unvorhergesehenen und ungewissen Ereignissen“, die „nicht nach bestimmten und unabänderlichen Gesetzen sicher geregelt werden können“ (§158), „ohne Vorschrift des Gesetzes, zuweilen sogar gegen das Gesetz, nach eigener Entscheidung für das öffentliche Wohl zu handeln“ (§160).

Hier ist einem weiten Feld der Willkür Tür und Tor geöffnet, zumal Locke sowohl die föderative als auch die prärogative Gewalt der Exekutive zurechnet.

Lockes weiter Eigentumsbegriff („Eigentum, d.h. [...] Leben, [...] Freiheit und [...] Besitz“ – „property, that is, his life, liberty, and estate“ (T/TE II, §87)) dient liberalen Autoren wie Kersting als Vorwand, um die Lockesche Staatskonstruktion vom Verdacht der bourgeoisen Klassenspezifität freizusprechen. Seine Rede von der „ideologiekritischen Legende“⁸³ des Eigentümerstaates kennt aber nur die Alternative ‚Rechtsstaat aller Bürger oder Klassenstaat‘.⁸⁴ Wenn der Staat das Leben, die Freiheit und das Eigentum aller Bürger garantiere, so könne er a) nicht spezifische Klasseninteressen vertreten und b) nicht bloß Besitzwahrungsanstalt sein. Ohne

⁸² Vgl. Euchner 1979, 216f.

⁸³ Kersting 1994, 125f.

⁸⁴ Dies resultiert aus der Verwechslung der *politischen Privilegierung* von Produktionsmitteleigentümern, die bei Locke und im frühen Liberalismus übrigens auch angelegt ist (vgl. Breuer 1983, 343f., 370ff.), mit dem Klassencharakter eines solche Privilegien nicht mehr kennenden bürgerlichen Rechtsstaates.

weiter auf die Unfähigkeit Kerstings einzugehen, Klassenspezifik und allgemeine Rechtsstaatsfunktion miteinander zu vereinbaren, können dagegen aus Lockes Werk selbst mehrere Einwände eingebracht werden.

1) *Zunächst* sind Leben und Freiheit ebenso Voraussetzungen des privatexklusiven Eigentums (im Sinne des Sacheigentums), wie dieses Bedingung jener ist. Da Locke zufolge Menschen nur existieren können, indem sie die Natur bearbeiten, die Bearbeitung der Natur aber notwendig privatexklusive Eigentumsrechte an den äußeren Dingen konstituiert, werden privates Sacheigentum und Leben intrinsisch verkoppelt.

2) Die Mythen der fleißbegründeten sozialen Ungleichheit nach der Einführung des Geldes und der herrenlosen Güter in Amerika erlauben es Locke, die Genese klassenspezifischer Vergesellschaftung als naturrechtskonform zu legitimieren. Auch die Lohnknechtschaft widerspricht nach Locke nicht der Rechtsgleichheit aller Menschen. Mit der Rechtsgleichheit der Eigentümer werden so die daraus resultierenden sozialen Ungleichheiten notwendig mitreproduziert. Ein Staat wiederum, der diese Rechtsgleichheit garantiert, darf getrost Klassenstaat genannt werden.⁸⁵

3) Wird anfangs noch betont, dass Privateigentum und Selbsterhaltung sich wechselseitig voraussetzen, so macht ein späterer Paragraph (§139) auf den Vorrang des Eigentums vor dem Leben des Eigentümers aufmerksam. Einige Fälle der Staatszweckrealisierung machen demzufolge eine „absolute Gewalt“ erforderlich, die aufgrund der Verfolgung des Staatszwecks aber nicht willkürlich genannt werden darf. So z.B. in Zeiten des Krieges, wenn das Staatswesen durch äußere Feinde bedroht ist. Doch selbst diese absolute Gewalt, „wie groß auch immer“ sie sein mag, kann „niemals die Macht haben, sich selbst das ganze oder irgendeinen Teil von dem *Eigentum* der Untertanen ohne deren Zustimmung zu nehmen“.⁸⁶ Es existiert also bisweilen das Recht der Regierung auf das Leben der Untertanen (zum Zweck der Erhaltung der Staatsgewalt, damit der generellen Eigentumsordnung), aber niemals auf deren Sacheigentum. Primär ist das Privateigentum, nicht der Privateigentümer:

⁸⁵ Rousseau erkennt dies bereits 1755 und artikuliert es in manipulationstheoretischer Form: Die bisherige, durch „Usurpation“ (Rousseau 2005, 93) statt allgemeiner Zustimmung hervorgebrachte Eigentumsordnung, die soziale Ungleichheit und partikulare Interessenverfolgung beinhaltet, wird durch ein das Privateigentum schlechthin („jedem den Besitz dessen zu sichern, was ihm gehört“) und die Sicherheit der Eigentümer „ohne Ansehen der Person“ (92) garantierendes Zwangsmonopol festgeschrieben. Die neuen Gesetze legen „das Gesetz des Eigentums und der Ungleichheit für immer fest[...]“, machen „aus einer geschickten Usurpation ein unwiderrufliches Recht“ und unterwerfen „für den Gewinn einiger Ehrgeiziger fortan das gesamte Menschengeschlecht der Arbeit, der Knechtschaft und dem Elend“ (93). Die formalrechtliche Gleichbehandlung aller reproduziert so die ungleichen Ausgangsbedingungen und ist für die Reichen maximal vorteilhaft; sie legt „dem Schwachen neue Fesseln“ an und gibt „dem Reichen neue Kräfte“ (93): Der Gesellschaftsvertrag konstituiert eine betrügerische Rechtsgleichheit in Form einer Positivierung der Ergebnisse des Kriegszustands. Rousseau kritisiert damit die für soziale Ungleichheit blinden bzw. ihr gegenüber indifferenten Kontraktualismen, er führt die soziale Frage als Legitimitätsbedingung und Rationalitätsbedingung in den Kontraktualismus ein (92).

⁸⁶ Vgl. auch die §§180 und 182: „Das *Recht der Eroberung erstreckt sich* folglich *nur auf das Leben* der Menschen, die an dem Krieg teilnahmen, *nicht aber auf ihren Besitz*“.

„Die Erhaltung des Heeres und damit des gesamten Staates verlangt einen *absoluten Gehorsam* gegenüber dem Befehl jedes höheren Offiziers, und es verdient mit Recht den Tod, selbst dem gefährlichsten und unvernünftigsten Befehl den Gehorsam zu verweigern oder ihn anzuzweifeln. Aber dennoch sehen wir, daß weder der Feldwebel, der einem Soldaten befehlen kann, auf die Mündung einer Kanone loszumarschieren oder in einer Bresche zu stehen, wo er fast sicher sein kann umzukommen, diesem Soldaten befehlen darf, ihm einen Pfennig von seinem Gelde zu geben, noch der *General*, der ihn zum Tode verurteilen kann, weil er seinen Posten verlassen oder den verwegenen Befehlen nicht gehorcht hat, bei aller seiner absoluten Gewalt über Leben und Tod über einen Heller von dem Vermögen dieses Soldaten verfügen kann oder ihm auch nur das geringste von seinem Besitz nehmen darf [...]. Ein solcher blinder Gehorsam ist notwendig für jeden Zweck, zu dem der Befehlshaber seine Macht hat, nämlich zur Erhaltung der übrigen. Die Verfügung über seinen Besitz hat jedoch damit nichts zu tun.“ (§139)

Mit dem Verweis auf diesen möglichen staatlichen Zwang zur Aufgabe des Selbsterhaltungsrechts des Individuums zwecks Schutzes der Eigentumsordnung⁸⁷ belegt auch Walter Euchner die These, dass im System der natürlichen Rechte Lockes (gleiche Freiheit, Leben, Eigentum, Sanktionsrecht) „ihr einziger harter und unantastbarer Kern das Recht auf Eigentum im engeren Sinn von Besitz darstellt“.⁸⁸ „Eine wirklich gesicherte Rechtsstellung hat im Staate Lockes nur der Eigentümer“,⁸⁹ bzw. der Mensch in der Rolle des Eigentümers, bzw. das Eigentum, was nur darum nicht paradox ist, weil Eigentum bei Locke ein durch das Verhältnis eines Menschen zu einer Sache Hervorgebrachtes darstellt. Wenn der Mensch nun nicht mehr existiert, so ist doch seine rechtspersonale Substanz in die Sache eingeflossen. So verselbständigen sich Bestimmungen, die vom Menschen als vereinzeltm Einzelnen ausgehen, gegenüber diesem Ausgangspunkt.

Der selbstzweckhafte Charakter kapitalistischer Produktion, in der menschliche Zwecke (und Menschen) nur als Mittel dienen, spiegelt sich in solchen Gedankengängen wider. Ideal der Lockeschen Eigentumstheorie, so könnte man formulieren, ist die Ware, die von selbst zu Markte gehen kann. Diese ganze abstruse Konstruktion ergibt aber eigentlich nur Sinn, wenn man statt ‚Eigentum‘ ‚Eigentumsordnung‘ liest. Sie ist dann dechiffrierbar als paradoxe Formulierung des Primats der Privateigentumsordnung vor den konkreten Privateigentümern, einer Verselbstän-

⁸⁷ Bereits im Naturzustand behauptet Locke die Legitimität der Todesstrafe für Eigentumsdelikte (T II, §19). Dies reflektiert, worauf Gerhard Stapelfeldt (2001, 80) hinweist, die tatsächliche Praxis der brutalen Etablierung des modernen Privateigentumsregimes im England des 17./18. Jahrhunderts, in der das Erhängen für den Diebstahl eines Taschentuches oder eines Schillings an der Tagesordnung stand. Man kann allerdings noch im 20. Jahrhundert folgende liberale Äußerungen vernehmen: „Für einen zivilisierten Menschen ist das Recht auf Eigentum wichtiger als das Recht auf Leben.“ (P.E. More zitiert nach Zotta 2000, 66 Fn.).

⁸⁸ Euchner 1979, 202. Gerhard Schweppenhäuser (2005, 140) stellt daher zu Recht fest, dass „in der liberalen politischen Philosophie Prinzipien festgeschrieben [sind], die das universale Menschheitsinteresse artikulieren und dessen reale Durchsetzung zugleich verhindern.“

⁸⁹ Euchner 1979, 204.

digung des Privateigentums-Rechts gegenüber dem Leben der Privateigentümer:⁹⁰ Locke macht so darauf aufmerksam, dass die bürgerliche Zwangsgewalt Staat des Eigentums und Kapitals, nicht der Eigentümer und Kapitalisten ist.⁹¹

4) Eine weiteres zentrales Indiz dafür ist der Widerspruch zwischen der Konzeption vorsozialer Eigentumsbestimmung und der Thematisierung des staatlichen Steuererhebungsrechts. Das Recht auf Steuererhebung ist eine Implikation des Sozialvertrags. Es besteht demnach die Notwendigkeit des Eingriffs in das Eigentum der Bürger zum Zwecke der Bereitstellung von Mitteln zu seinem Schutz (§140). Der Umfang der Steuererhebung ist allerdings nicht staatlicher Willkür anheim gestellt. Prinzipiell gilt: Der Staat darf „keinem Menschen einen Teil seines *Eigentums* ohne seine Zustimmung *wegnehmen*“ (§138), denn, so Locke, die Bewahrung des Eigentums, ist doch der „Zweck der Regierung“. Daraus folgt die Notwendigkeit expliziter Zustimmung jedes Eigentümers zu jeder konkreten Steuererhebungsmaßnahme.⁹² Die politischen Dysfunktionalitäten dieser Annahme, die unter den Bedingungen des Lockeschen Akteursmodells zur bekannten free rider-Strategie rational kalkulierender Egoisten und damit zum Zusammenbruch des kollektiven Gutes Staat führen würde,⁹³ versucht Locke schließlich durch eine naturrechtswidrige⁹⁴

⁹⁰ Um die eigentümliche Verselbständigung des Privateigentums zu verstehen, reicht die rechtsphilosophische Perspektive aber nicht aus. Die These, im Eigentum lebe die rechtspersonale Substanz des arbeitenden Individuums fort, verweist implizit auf die politökonomische Perspektive der realen Verselbständigung des produktiven sozialen Zusammenhangs der privat isolierten Produktionseinheiten im Wert gegenüber dem Gebrauchswert. Vgl. dazu Wolf 2004 sowie den Beitrag zu Marx im vorliegenden Band.

⁹¹ §139 wäre utilitaristisch (im Sinne eines Opfers des Einzelnen für das größte Glück der größten Zahl) interpretierbar. Das widerspräche aber (ebenso wie die Steuererhebung durch Mehrheitsprinzip in §140) fundamental Lockes vorsozialer Eigentumskonzeption. Auch hier besteht ein Spannungsverhältnis zwischen individualistischer, liberaler Staatszweckbestimmung und den staatlichen Verwirklichungsbedingungen, wobei hier die Eigentumsordnung höher als der Eigentümer (§139) oder sein Eigentum (§140) veranschlagt wird. Das Opfer kann auch nicht Folge der Zustimmung zum Gesellschaftsvertrag sein, denn ein Vertrag, sich dem Willen eines anderen auszuliefern, wäre nichtig, da damit das primäre Naturrecht auf Selbsterhaltung gefährdet wäre. Hier zeigt sich: Das Recht auf Eigentum tritt in §139 an die Stelle des ursprünglichen Naturrechts auf Selbsterhaltung. Die anfangs noch unterstellte wechselseitige Implikation von Selbsterhaltung und Eigentum erweist sich als Schein. Carl Schmitt (2002, 49, 70) hat durchaus recht, wenn er betont, aus den individualistischen Prämissen der liberalistischen politischen Philosophie sei das Opfer nicht begründbar. Er übersieht aber, dass der Liberalismus immer zwei Ansatzpunkte in seiner Gesellschaftstheorie hat: den individualistischen der Selbsterhaltung und Eigentumssicherung des Subjekts (resp. das einzelkapitalistische Interesse) und den Ansatz beim automatischen Subjekt Kapital und dessen Sicherung (das gesamtcapitalistische Interesse). Dies macht sich bei Locke an den logischen Brüchen seines politischen Denkens kenntlich.

⁹² Mit dem Sozialvertrag wurde kein Blankoscheck für den Umfang der Steuererhebung ausgestellt. Denn das wäre nichts anderes als eine Ermächtigung absolutistischer Eingriffsbefugnisse in das Eigentum der Bürger, was ausdrücklich den Rationalitätsbedingungen des Vertrages widersprechen würde: „Anderenfalls müsste man annehmen, daß sie bei ihrem Eintritt in die Gesellschaft gerade das verlieren würden, was der Zweck war, weshalb die Menschen in die Gesellschaft eingetreten sind.“ (T II, §138).

⁹³ Vgl. Olson 1985, 52-64 sowie Brocker (1992, 263), der darauf hinweist, dass jeder Bürger „stets eine Steuererhebung in ihrer spezifischen Höhe und grundsätzlichen Erforderlichkeit

Gleichsetzung von ‚eigener Zustimmung‘ mit Entscheidungen nach dem Mehrheitsprinzip (§140) zu umgehen: „Aber es muß dennoch mit seiner eigenen Zustimmung geschehen, d.h. der Zustimmung der Majorität, die sie entweder selbst oder durch ihre gewählten Repräsentanten erteilt.“ (§140)⁹⁵ Auch dieser Widerspruch zwischen dem Naturrecht auf absolutes, nichtsozialpflichtiges Eigentum und Steuererhebung durch Mehrheitsbeschlüsse deutet also darauf hin, dass Locke „die Aufgabe der Regierung in der Verteidigung des Eigentums als solchem sah“,⁹⁶ nicht im Schutz der einzelnen Eigentümer und ihres konkreten Eigentums! Lockes Ausformulierung des Steuererhebungsrechts verweist auf die Verselbständigung des Privateigentums-Rechts gegenüber dem konkreten Privateigentum konkreter Privateigentümer.⁹⁷

anzweifeln und auf eine Revision des Gesetzes pochen“ kann. „Unter diesen Umständen war für keinen Staat an eine effiziente Erfüllung seiner Aufgaben zu denken.“ Vgl. aber zur grundsätzlichen Kritik an den akteurstheoretischen Prämissen des homo oeconomicus-Modells: Ferguson 1988, 166ff., 170, 179, Hirschman 1988, 90-99.

⁹⁴ Vgl. auch Brocker 1992, 260-265.

⁹⁵ Folgt man Lockes Gedanken der Staatsformkonstitution durch Mehrheitsbeschluss, so kann das auch der einsame Wille eines Monarchen sein, wenn durch Mehrheitsbeschluss der Konstituante eine Monarchie eingesetzt wurde. Peter Niesen hingegen sieht im zitierten Majoritätspassus eine Veränderung der Lockeschen „Staatsformenlehre, weil die Zustimmung des Volkes zur Besteuerung, sei es direkt oder durch seine Vertreter, auch in Staaten erforderlich ist, in denen es keinen regulären Anteil an der Gesetzgebung hat.“ (Niesen 2012, 140). Wie auch immer, hier *gilt* der Wille des Repräsentanten oder der Mehrheit der Repräsentanten als Wille aller Repräsentierten. Das Problem der Spannung zum rechte-liberalistischen Ausgangspunkt bleibt in beiden Versionen erhalten.

⁹⁶ Macpherson 1980, 285. Ohne Locke zu nennen, konstatiert auch Proudhon eine „unversöhnliche Feindschaft“ zwischen „Eigentum“ als „*antisoziale[m]*“ Naturrecht und „Gesellschaft“, indem er auf deren Recht zur Steuererhebung und Opferung der Eigentümer im Krieg hinweist (Proudhon 1963, 35). Dass dies aber die „Vernichtung“ (35) des Privateigentums bedeutet, wie er meint, ist ein Fehlschluss. Nur das Phantasma eines vorsozialen Eigentumsrechts wird damit getroffen, nicht aber das wirkliche Privateigentum, was Locke ja in den benannten Paragraphen eindrücklich zugestehen muss. Es wäre auch irreführend, Lockes Annahmen als „collectivist in the extreme“ zu bezeichnen, wie Kendall dies tut (vgl. Kendall 1965, 72) oder in ihm den Theoretiker einer „uneingeschränkte[n] Demokratie“ zu sehen (wie Strauss 1956, 242). Lockes Ideen haben weder etwas mit ‚Kollektivismus‘, noch mit (gar uneingeschränkt) demokratischer Gesinnung zu tun, sondern mit der Bewegungsform radikal-liberalistischer Vergesellschaftung, die notwendig auf die staatliche Geltendmachung der Interessen des Gesamtkapitals notfalls auch gegenüber dem Einzelkapital angewiesen ist und *das* Eigentum gegen konkrete Eigentümer verteidigen muss. Vgl. dazu instruktiv Tuschling 1978, 237, der davon spricht, dass letztlich auch Locke zur Postulierung eines „Rechtswangsabsolutismus“ genötigt werde – und zwar *aufgrund* seiner marktliberalen Prämissen.

⁹⁷ Vgl. Tuschling 1976, 52, 54 sowie bereits Marx in MEW 1, 141: „Der Staat kann und muß sagen: ich garantiere das Recht gegen alle Zufälle. Das Recht allein ist in mir unsterblich, und darum beweise ich euch die Sterblichkeit des Verbrechens, indem ich es aufhebe. Aber der Staat kann und darf nicht sagen: ein Privatinteresse, eine bestimmte Existenz des Eigentums [...] ist gegen alle Zufälle garantiert, ist unsterblich.“

2. Kritiken an der Arbeitstheorie des Eigentums

Im Folgenden sollen im Anschluss an Manfred Brockers Werk *Arbeit und Eigentum*⁹⁸ zunächst fünf problematische Punkte der Arbeitstheorie Lockes untersucht werden:

1) Die Identifizierung des Besitzes (‚Mein-Seins‘) physischer und psychischer Eigenschaften der Person (also von „natürliche[r], erfahrbare[r] Zugehörigkeit“⁹⁹ z.B. des Leibes zu einem Menschen) mit dem Besitz äußerer Sachgüter (ausgedrückt durch ein „besitzanzeigendes Pronom mit rechtlicher Bedeutung“¹⁰⁰) verkenne die sprachlogische Differenz zwischen possessivem und nicht-possessivem Gebrauch von ‚mein‘ aufgrund der sprachlichen Ambiguität der Possessivpronomina.¹⁰¹ Die Veräußerbarkeit des ‚Eigenen‘ dient Brocker dabei als Abgrenzungskriterium. „In der Wirklichkeit“, so bereits Marx und Engels in ihrer gleichlautenden Kritik an Max Stirners assoziativer Verknüpfung von ‚eigen‘, ‚Eigenschaft meiner Person‘ und ‚Eigentum‘, „habe ich nur insoweit Privateigentum, als ich Verschacherbares habe, während meine Eigenheit durchaus unverschacherbar sein kann.“¹⁰² Es wäre also nur dann sinnvoll, im ökonomischen und juristischen Sinne von Selbsteigentum (‚mein‘ Körper, ‚meine‘ Fähigkeiten, ‚mein‘ Wille etc.) zu sprechen, wenn dieses Selbst nicht als psychophysische Einheit gedacht wird: Die Aussage ‚ich bin Eigentümer meines Leibes‘ setzte dann voraus, dass der Leib von einem zu diesem äußerlich hinzutre-

⁹⁸ Die folgenden Punkte beziehen sich auf Brocker 1992, 355-400.

⁹⁹ Brandt 1974, 168.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Diese Konfundierung von personaler Identität mit Recht findet sich in Lockes *Versuch über den menschlichen Verstand* allerdings nicht. Sein dort entwickeltes Kriterium personaler Identität (Bewusstsein der Zugehörigkeit zum Ich) ist sogar rechtstheoretisch völlig unbrauchbar. Vgl. HU I, 433ff.: Der abgetrennte Arm ist nicht mehr ‚mein‘, erst recht kein von mir ohnehin getrennter Gegenstand, wie ein von mir gebautes, leerstehendes Haus: „Nimmt man aber das Bewußtsein [Selbstbewußtsein] hinweg, so ist jene Substanz [der abgetrennte Arm] ebensowenig das Selbst und bildet ebensowenig einen Teil desselben wie irgendeine andere Substanz“ (433). Zur zeitgenössischen Kritik an Lockes Identitätstheorie vgl. Quante 2007, 46-55.

¹⁰² MEW 3, 211. Es ist verblüffend, dass Brocker nicht auf die Sprachkritik hinweist, die Marx und Engels an Stirner üben. Sie schreiben ebd.: „Stirner‘ widerlegte oben die kommunistische Aufhebung des Privateigentums dadurch, daß er das Privateigentum in das ‚Haben‘ verwandelte und dann das Zeitwort ‚Haben‘ für ein unentbehrliches Wort, für eine ewige Wahrheit erklärte, weil es auch in der kommunistischen Gesellschaft vorkommen könne, daß er Leibscherzen ‚habe‘. Geradeso begründet er hier die Unabschaffbarkeit des Privateigentums darauf, daß er es in den Begriff des Eigentums verwandelt, den etymologischen Zusammenhang zwischen ‚Eigentum‘ und ‚eigen‘ exploitiert und das Wort ‚eigen‘ für eine ewige Wahrheit erklärt, weil es doch auch unter dem kommunistischen Regime vorkommen kann, daß ihm Leibscherzen ‚eigen‘ sind. Dieser ganze theoretische Unsinn, der sein Asyl in der Etymologie sucht, wäre unmöglich, wenn nicht das wirkliche Privateigentum, das die Kommunisten aufheben wollen, in den abstrakten Begriff ‚das Eigentum‘ verwandelt würde. [...] Das wirkliche Privateigentum ist gerade das Allerallgemeinste, was mit der Individualität gar nichts zu tun hat, ja was sie geradezu umstößt. Soweit ich als Privateigentümer gelte, soweit gelte ich nicht als Individuum – ein Satz, den die Geldheiraten täglich beweisen.“

tenden und abtrennbaren Willen oder Geist besessen werde.¹⁰³ Hans-Georg Deggau resümiert:

„Der Begriff des Habens ist überflüssig, da es sich um etwas handelt, das dem Subjekt immer und notwendig zukommt, also nur die unauflösliche Einheit des Subjekts mit sich selbst bezeichnet, ohne die das Subjekt gar nicht zu denken ist.“ Ein sinnvoller Begriff des Eigentums impliziere hingegen als „Begriff des äußeren Habens den seines Gegenteils, nämlich den des Nicht-Habens.“¹⁰⁴

Allerdings entsteht hier das Problem der Arbeitskraft als Ware: Sie ist von der Physis/Psyche der Person nicht abzutrennen, bleibt also im oben genannten Sinn stets meinem Selbst ‚zugehörig‘. Es bleibt hier „rein *physisch* unmöglich, daß ein anderer als ‚mein‘ Wille ‚meinen‘ Körper bewegte“, wogegen es im Falle des Sacheigentums „keineswegs unmöglich [ist], daß der Wille (und der Körper) eines anderen ‚meinen‘ Hammer bewegte.“¹⁰⁵ Und doch werden hier zunächst im nichtpossessiven Sinne ‚eigene‘ Möglichkeiten und Kräfte im Rahmen eines historisch spezifischen, interpersonalen Verhältnisses zur Ware und zum Eigentum.¹⁰⁶ Es wird allerdings nur temporär verkauft bzw. verliehen, gegen Geld hergegeben, allerdings nicht wie Sachgüter, sondern in Gestalt der zeitweiligen Unterordnung des Willens des Verkäufers unter den des Käufers, der die Kräfte des Verkäufers nun konsumiert, d.h. in seinem Sinne anwendet. Es gibt demnach zwar kein anthropologisch primäres, aber doch ein historisch bedingtes, derivatives Selbsteigentum. Dies wird zusätzlich zu den oben dargestellten Fallstricken der Sprache Material für die falsche Ansicht eines primären Selbsteigentums geliefert haben. Zu betonen ist aber, dass dieses derivative Selbsteigentum das genaue Gegenteil von individueller Freiheit und Selbstbestimmung ist, da es den Menschen durch gewaltsame Prozesse erst aufgenö-

¹⁰³ Vgl. Zotta 2000, 25 Fn. Er belegt die Problematik dieser Theorie des Selbsteigentums vor allem an Kants früher, sich an Locke orientierender Eigentumslehre.

¹⁰⁴ Deggau 1983, 63. David Hume stellt fest, dass (Privat-)Eigentum nur auf Güter sinnvoll Anwendung findet, die zumindest die Eigenschaft aufweisen, „der gewaltsamen Aneignung durch andere ausgesetzt und [...] ohne Einbuße und Veränderung auf sie übertragen werden“ zu können (Hume 1978b, 231). Das sei bei den zu unserer psychophysischen Ausstattung als Individuen zählenden Gütern nicht der Fall: Sie könnten im Falle der körperlichen Eigenschaften zwar geraubt werden, seien dann aber niemandem mehr von Nutzen (ebd.). Allerdings können, dies ist gegen Hume einzuwenden, Teile des Leibes durchaus enteignet und als solche kommodifiziert, d.h. verkauft und von anderen angeeignet werden, z.B. im Falle des Organhandels. „Das Eigentum eines Menschen“, so Hume weiter, „ist ein Gegenstand, der zu ihm in einer Beziehung der Zusammengehörigkeit steht. Diese Beziehung aber ist keine natürliche, sondern [...] auf die Rechtsordnung gegründete Relation.“ (234)

¹⁰⁵ Brocker 1992, 359.

¹⁰⁶ Vgl. MEW 23, 182ff. Ulrich Bröckling und Hartmut Rosa betonen jeweils die „Selbstverdopplung“ (Bröckling 2007, 146), die damit einhergeht: Ein „*punktförmige[s]* Selbst“ (Rosa 2012, 253) als Eigentümersubjekt, das „zu einem vollkommen abstrakten, von Körperlichkeit, Geschlecht, Biografie und gesellschaftlicher Einbettung losgelösten Zurechnungspunkt individueller Wahlhandlungen [...] zusammenschrumpft“, steht sich selbst in Gestalt von allem, was es als „konkretes Individuum ausmacht“ (Bröckling 2011, 146) und was zur Verfügungsmasse im Prozess der Selbsterhaltung durch Selbstvermarktung regrediert, gegenüber.

tigt wurde und einen permanenten Zwang zum ‚Verkauf‘ des ‚Eigenen‘ beinhaltet.¹⁰⁷ Insofern wäre hier vielleicht auch eine Verbindung zwischen dem Gotteseigentum des Menschen und seinem Selbsteigentum zu sehen, die Locke, wie gezeigt, völlig unvermittelt nebeneinander stellt: Es könnte sich hier um eine in religiös-mystischer Form artikulierte Einsicht in die heteronome Quelle des Selbsteigentums handeln, würde ‚Gott‘ nur durch den kapitalisierten sozialen Zusammenhang ersetzt, der die Menschen zu ‚Eigentümern‘ macht. Ich werde dies unten noch weiter erläutern.

Zurück zu Brocker. Ihm zufolge führt die Arbeitstheorie also in eine inkonsistente Eigentumskonzeption. Der Fehlschluss von Identität auf Eigentumsrecht, der die Läsion des Eigentumsrechts an einer Sache mit der Läsion des Leibes und des Willens auf eine Stufe stellt, habe zur Folge, dass ich „bei der Benutzung meiner Sonnenbrille durch Dritte ebensolche Schmerzen empfinden können [müsste], wie ich sie bei der Aneignung und Benutzung meiner Augen durch Dritte (soweit dies überhaupt physisch möglich war) empfinden würde.“¹⁰⁸ Zudem müsse entweder ‚mein‘ Wille und Körper ebenso veräußerbar sein wie Sachgüter oder diese mit meiner Arbeit ‚verbundenen‘ Sachgüter könnten nicht veräußert werden. Dabei tauche die Frage auf, wie ich dem Gegenstand dann meinen Willen, meine Kraft entziehen könne, wie etwas zu veräußern sei, was im gleichen Sinne mein sei wie meine psychophysischen Eigenschaften, oder wie ich ebenso, wie mein Wille meinen Körper bewegt, äußere Gegenstände bewegen könne. Schließlich verkenne Locke die Ambiguität der Formulierung ‚Recht auf eigene Arbeit‘. Denn Werke bzw. bearbeitete Güter könnten niemals Teile der Person sein, wie Handlungen oder Gedanken es seien. Die eigene Arbeit als Handlung sei grundsätzlich vom Produkt derselben unterschieden.

Das Resultat dieser Überlegungen lautet also: Weder bin ich von Natur aus ‚Eigentümer‘ meiner selbst, noch lässt sich Sacheigentum nach dem Modell der psychophysischen Einheit des Individuums konzipieren.

2) Arbeit, so Brocker, werde von Locke als Quelle allen Reichtums gedeutet. Doch nur Gottes creatio ex nihilo schaffe Gegenstände rein aus sich heraus, wäh-

¹⁰⁷ Der doppelt freie Lohnarbeiter „muß [!] sich beständig zu seiner Arbeitskraft als seinem Eigentum und daher seiner eignen Ware verhalten“ (MEW 23, 182). Es „verwandelt sich die Freiheit, Verträge schließen zu können, in den Zwang, sie schließen zu müssen“ (Bröckling 2011, 147).

¹⁰⁸ Brocker 1992, 360. Mit der Betonung der unterschiedlichen ontologischen Ebene von Identität und Eigentumsrecht soll gar nicht geleugnet werden, dass Gegenstände libidinös besetzt oder gar internalisiert werden können (z.B. die berühmte ‚Uhr des Großvaters‘). Aber dies ist erstens nicht an das privatexklusive Eigentum an dem Gegenstand gebunden (man denke nur, um ein allgemein verständliches Beispiel zu geben, an die Identifikation von Millionen deutscher (meist) Männer mit ‚ihrem‘ Fußballverein) und zweitens ist gerade der Bezug der Kapitaleigentümer zum konkreten Unternehmen und zu den stofflichen Dimensionen des Privateigentums kaum bis gar nicht existent, was nur ein Ausdruck davon ist, dass das kapitalistische Privateigentumsverhältnis indifferent gegenüber der Qualität der besessenen Gegenstände ist und gerade in der Aufhäufung abstrakter Tauschwerte seinen Zweck hat. Letztlich ist die Identifikation mit einer Sache etwas anderes als ein Objekt rechtlich zu meinem zu machen. Es handelt sich bei der Identifikation lediglich um psychologische Prozesse der Vermischung von Selbst und Welt.

rend Naturstoffe in der Arbeit umgeformt, nicht hervorgebracht würden. Durch Arbeit könne man also nicht in den rechtlichen Besitz von Arbeitsgegenständen bzw. Ressourcen gelangen, da sie Lockes Kriterium der legitimen Aneignung zufolge sonst ebenfalls durch Arbeit hervorgebracht sein müssten.¹⁰⁹ Der Ausschluss anderer vom Gebrauch der Sache setze deren rechtlichen Besitz also schon voraus oder, wie Kant sich ausdrückt, die erste „Formgebung eines Bodens“ (durch Bearbeitung, Begrenzung usw.) könne keinen Eigentumstitel auf denselben begründen, weil „der Besitz des Akzidens nicht ein[en] Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne“, womit klar sei, „daß der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiß verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den ersteren schon verloren hat“.¹¹⁰ Nur im Falle der buchstäblichen Erschaffung eines äußeren Gegenstandes, so auch Brandt, könne im Lockeschen Sinne von Lädierung des Produzenten desselben gesprochen werden, wenn das Produkt von Dritten angetastet würde: „Jeder Eingriff [...] wäre die Läsion einer anderen Ich-Welt; das äußere Mein wäre Teil des inneren Mein“.¹¹¹

3) Unter der Voraussetzung endlicher Ressourcen könne ein Widerspruch zwischen der individualistischen Arbeitstheorie mit dem Naturrecht auf Selbsterhaltung entstehen: Das abgeleitete Naturrecht auf exklusive Aneignung von Gütern trete dann mit dem primären Recht auf Selbsterhaltung und Freiheit in Konflikt.¹¹²

4) Entgegen Lockes Versicherung, dass „die *Arbeit* den Menschen unterschiedliche Ansprüche auf einzelne Teile der Welt [...] schaffen konnte, worin weder ein Zweifel an der Berechtigung, noch ein Anlaß zu Streitigkeiten zu finden war“ (T II, §39), bestehe ein unlösbares Problem der verbindlichen Bestimmung von Tätigkeiten als eigentumsbegründenden Arbeiten: Es sei zu fragen, was als Körperbewegung mit Rechtsgründungsfolgen zu gelten habe, eine Berührung, Last, Mühe, Veredelung? Ungeklärt blieben auch die Grenzen des Gegenstands, in den Arbeit eingegangen ist: Gehört ein Weg mir, wenn ich jeden Millimeter einer Fläche betreten oder plantiert habe oder reicht ein Fußabdruck, um mir eine größere Fläche anzueignen?¹¹³ Auch sei der vorsoziale Charakter der Eigentumsbegründung durch eigene Arbeit mit kollektiven Arbeitsprozessen nicht vereinbar. Welcher Teil eines kollektiv produzierten Endprodukts gehört welchem Arbeiter? Doch bereits der Charakter individueller Arbeit sei konstitutiv kollektiv bzw. sozial vermittelt, weil er in der

¹⁰⁹ Vgl. Brocker 1992, 364-367.

¹¹⁰ Kant 1998a, 380.

¹¹¹ Brandt 1974, 192.

¹¹² Vgl. Brocker 1992, 368f.

¹¹³ Vgl. ebd., 370-374 sowie die treffenden Beispiele bei Robert Nozick 2011, 250: „Wenn ein privater Astronaut ein Stück Marsoberfläche reinfegt, hat er dann seine Arbeit in den ganzen Planeten, das ganze unbewohnte Weltall oder nur ein bestimmtes Grundstück einfließen lassen und ist damit dessen Eigentümer geworden? *Welches* Grundstück macht eine Handlung zu Eigentum?“ Zudem fragt Nozick, warum denn die Vermischung von Eigentum mit Nichteigentum letzteres zu Eigentum machen solle und nicht vielmehr umgekehrt das Eigentum zu Nichteigentum: „Wenn mir eine Dose Tomatensaft gehört und ich sie ins Meer ausgieße, so daß sich die [...] Moleküle mit denen des Meerwassers gleichmäßig vermischen, werde ich dann Eigentümer des Meeres oder habe ich meinen Tomatensaft vergeudet?“ (251)

Anwendung von in sozialen Praktiken erworbenen und erlernten Kompetenzen als Sedimenten von Erfahrungen vergangener Generationen bestehe.¹¹⁴

5) Schließlich, so Brocker unter Rückgriff auf Kants Kritik an Locke, entspreche im Rahmen der Arbeitstheorie dem Recht von Person x an Gut z keine Verpflichtung zur Enthaltung von der Aneignung dieses Gutes seitens Person y (denn das Naturrecht auf Eigentum soll ja Locke zufolge ein vorsoziales Person-Sachen-Verhältnis sein), sondern eine Verpflichtung des Gutes z selbst. Der Ausschluss der Person y vom Gut der Person x wird sozusagen zwischen x und Sache z ausgemacht. Die Arbeitstheorie verfange sich, so Kant, in der Absurdität, „unmittelbar gegen sie [die Sachen] sich ein Recht zu denken“.¹¹⁵ Locke personifiziere damit Sachen, „gleich als ob jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem anderen als ihm zu Diensten zu stehen“.¹¹⁶

Eigentum ist nach Kant¹¹⁷ aber als Verhältnis zwischen Personen in Bezug auf Sachen zu denken. Denn Recht ist Kant zufolge das aus der praktischen Vernunft abzuleitende, das wechselseitige äußere Verhalten der Menschen regelnde Willensverhältnis (Rechtsdefinition 1),¹¹⁸ das mit einer Befugnis zu allgemeinem wechselseitigen Zwang im Falle seiner Nichteinhaltung verbunden ist (Rechtsdefinition 2).¹¹⁹ Demnach können weder Okkupation noch Bearbeitung einer Sache den Anspruch auf Erhalt des Besitzrechts an einer aktuell nicht physisch besessenen Sache, also intelligiblen Besitz (Eigentum), begründen. Kant kehrt zwar wieder zur ersten Inbesitznahme als Distributionskriterium ursprünglicher Aneignung zurück,¹²⁰ versteht diese aber lediglich als Erkenntnis- und Darstellungsgrund, nicht als Geltungsgrund von Eigentum. Dem Privateigentumsrecht von x (auf exklusive Verfügung und freie, nur dem eigenen Willen folgende Disposition über Gut z) entspricht nun notwendig die Pflicht von y zur Abstinenz von der Aneignung des Gutes z. Privateigentum ist eine Korrelation von privatautonomem Freiheitsraum und der Unfreiheit Dritter, in diesen einzugreifen. Nur ein apriori unterstellter interpersoneller Konsens über die wechselseitige Anerkennung als Eigentümer (als freie, mit gleichen Rechten zur exklusiven Verfügung über ihre Güter sowie als wechselseitige Ausschließung vom Gebrauch bzw. der Verfügung der Objekte) kann demnach privates Eigentumsrecht hervorbringen. Es beruht für Kant damit auf dem allgemeinen Willen (der vereinigten Willkür nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit), dem gesamtgesellschaftlichen Distributionsakt zugunsten privatautonomer Aneignung.

Dass Brocker den „Wunsch [...], an ihr [der Arbeitstheorie] trotz aller so offensichtlichen und leicht erkennbaren Mängel und Widersprüche festzuhalten“,

¹¹⁴ Vgl. auch Marx in MEW 40, 538: „Allein auch wenn ich *wissenschaftlich* etc. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit andern ausführen kann, so bin ich *gesellschaftlich*, weil als *Mensch* tätig. Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein *eignes* Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit.“

¹¹⁵ Kant 1998a, 380.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 370f., 374, 376, 378, 380.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 338.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 339.

¹²⁰ Vgl. ebd., 369, 373.

„unerklärlich“ findet, nimmt nicht Wunder, da er über keinen Begriff notwendig falschen Bewusstseins verfügt. Er kann weder erklären, warum sich die von ihm diagnostizierte Position der Arbeitstheorie derart umfassend durchsetzen konnte,¹²¹ noch hat er einen über den vernunftrechtlichen, possessiv-individualistischen Begriff Kants hinausweisenden Ansatz zur Erklärung des Eigentums. Ebenso wie Kant fasst er modernes kapitalistisches Privateigentum nicht als Prozess auf, der auch Produktionsverhältnisse beinhaltet. Er kennt nur Markt-, aber keine damit zusammenhängende Klassenvergesellschaftung. Brockers Polemik gegen Lockes vorsoziale Eigentumstheorie hat nicht ein Verständnis von Privateigentum als historisch-spezifischer sozialer Form zum Resultat, sondern allenfalls einen ethisch aufgeladenen und sozialtheoretisch uninformierten Begriff der Sozialpflichtigkeit (gemäß §14 GG) sowie staatlich vermittelter sekundärer Redistributionspraktiken auf der Grundlage des auch von ihm (nun in Kantischer Tradition) ontologisierten Privateigentums, die er gegen Locke ins Feld führen will. Doch ahnt schon Locke, wie oben gezeigt, dass der Staatseingriff in individuelles Eigentum die einzig mögliche Bewegungsform des Widerspruches zwischen einzelkapitalistischem und gesamtkapitalistischem Interesse ist. Der Schutz des Eigentums auch gegen die unmittelbaren Interessen der Eigentümer ist auch ihm zufolge die notwendige Realisationsform ökonomisch liberaler Vergesellschaftung.¹²²

Eine von Brocker ignorierte bzw. verkannte Kritik der Arbeitstheorie des Eigentums findet sich bei Karl Marx. Dieser unterstellt zugleich einen weitaus umfassenderen, um die Produktionsverhältnisse erweiterten, Eigentumsbegriff als Kant. Im Kontext seiner Thematisierung der Bestimmungen der einfachen Zirkulation (W-G-W) als abstrakter Sphäre des kapitalistischen Gesamtproduktionsprozesses¹²³ identifiziert Marx neben privatautonomer Freiheit und zirkulationsbezogener

¹²¹ Bzw. er erklärt den Erfolg der Arbeitstheorie aus der Weltanschauung, alles sei auf Arbeit gegründet, d.h. er erklärt Weltanschauung durch Weltanschauung (vgl. Brocker 1992, 420, 440).

¹²² Vgl. bereits Fn. 96. So stellt Albert Krölls (2009, 76) zutreffend fest, dass im Kapitalismus „alle staatlichen Maßnahmen zur Beschränkung des Eigentums im Dienste der Eigentumsordnung stehen.“ Wie diese Beschränkung ausgestaltet wird, ist historisch durchaus variabel und umkämpft. Dass Locke noch keine Idee sozialstaatlicher Interventionen hatte, sondern dem Diskurs der gewaltsamen Disziplinierung der arbeitslosen Armen gefolgt ist (vgl. Bohlender 2007, 83ff.), bedeutet nicht, dass diese – von Brocker mit allen Pathos der ‚Sozialpflichtigkeit‘ versehene – Idee einem im Lockeschen Sinne liberalen Programm der Privateigentümergeellschaft prinzipiell entgegengesetzt wäre. Den liberalistischen Gehalt noch der britischen Diskurse bis hin zum Normalarbeitsregime und Sozialstaatsprinzip zeigt Matthias Bohlender detailliert auf, vgl. Bohlender 2007, Teil III und Schlusskapitel.

¹²³ Die einfache Zirkulation als Gegenstand der Analyse wird durch eine Abstraktion von ihrem Resultatcharakter konstituiert: Die „Art und Weise, in der sie selbständig für sich betrachtet wird“, verdankt sich ausschließlich „unserer Abstraktion von der Produktion“ (Wolf 2004, 42), verstanden als ihr notwendig vorausgesetztes kapitalistisches Produktionsverhältnis („Das Kapitalverhältnis wird als historisch gewordene Bedingung vorausgesetzt, unter der die Warenzirkulation allgemein vorherrscht.“ (ebd.)). Die einfache Zirkulation ist daher als abstrakte Sphäre des kapitalistischen Gesamtproduktionsprozesses und nicht als dem Kapitalismus vorhergehende Warenzirkulation Gegenstand der Analyse.

Gleichheit der Warenbesitzer, die ihnen lediglich in ihrer Eigenschaft als Repräsentanten frei beweglicher und gleichwertiger Waren zukommen, eine weitere, im Austauschprozess hervorgebrachte Bestimmung, die sich im weiteren Gang der Darstellung allerdings als „reine Fiktion“¹²⁴ erweisen wird: die Vorstellung einer Aneignung durch eigene Arbeit. Der primäre Aneignungsprozess des in der Zirkulation von den Privateigentümern zwecks Aneignung fremder Waren zu entäußernden Äquivalents, der Aneignungs- und Entstehungsprozess der ‚eigenen‘ Waren, liegt außerhalb der Ebene der einfachen Zirkulation und ist auf dieser nicht mehr empirisch nachvollziehbar.¹²⁵

„In der Zirkulation selbst [...] gibt jeder nur, indem er nimmt, und nimmt nur, indem er gibt. Um das eine oder andre zu tun, muß er *Haben*. Die Prozedur, wodurch er sich in den Zustand des Habens gesetzt hat, bildet keines der Momente der Zirkulation selbst.“¹²⁶

Wie also die Akteure der Waren habhaft geworden sind, die im sekundären Aneignungsprozess dazu dienen, andere Waren zu erhalten, „ist ein Prozess, der hinter dem Rücken der einfachen Zirkulation vorgeht, und der erloschen ist, bevor sie beginnt“.¹²⁷ Die uneingeschränkte Geltung des Appropriationsgesetzes des Warenaustauschs, die Tatsache, dass hier fremde Ware nur durch die Entäußerung einer (gleichwertigen) eigenen Ware angeeignet werden kann und fremde sowie eigene Ware stets als Arbeitsprodukte unterstellt werden, generiert aber eine bestimmte Vorstellung von der primären Aneignung im Produktionsprozess. Raub und Ausbeutung sind gemäß den Regeln des Austauschprozesses als solchem scheinbar per definitionem ausgeschlossen: „Es scheint daher, als hätten sie [die Warenanbieter] nur ihre eigene Arbeit auszutauschen“,¹²⁸ nämlich „auf eigene Arbeit gegründetes Eigentum“.¹²⁹

Wenn im Tausch nur eigenes gegen fremdes (Arbeits-)Produkt ausgetauscht werden kann und die Aneignungsgesetze des Tauschs auf die ursprüngliche Aneignung projiziert werden, so bleibt nur noch eigene Arbeit als Quelle des Eigentums übrig. Diese als zirkulationsbedingter Schein auszuweisende Vorstellung, die „Illusion, daß [...] jeder nur Eigentümer ist, soweit er Arbeiter ist“,¹³⁰ wird nun von der politischen Ökonomie und bürgerlichen Rechtstheorie zur Arbeitstheorie des Eigentums systematisiert, der zufolge der legitime Privateigentümer-Status in einem vorsozialen Individuum-Sachen-Verhältnis gründet: Der „faktische Aneignungsprozeß von Naturprodukten [...] erscheint als der juristische Eigentumstitel“.¹³¹ Marx weist nun diese Rechtsvorstellung als „historisches Produkt der bürgerlichen Gesellschaft, der Gesellschaft des entwickelten Tauschwertes“¹³² aus. Erst wenn Ware-

¹²⁴ MEW 26.3, 369.

¹²⁵ Vgl. Marx, Urtext, 902f.: Er „zeigt sich nicht, erscheint nicht innerhalb der Zirkulation“.

¹²⁶ Ebd., 903

¹²⁷ Ebd., 902.

¹²⁸ MEW 26.3, 369.

¹²⁹ Marx, Urtext, 902.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd., 903.

¹³² Ebd., 903f.

Geld-Beziehungen zur vorherrschenden Form des gesellschaftlichen Stoffwechsels avancieren, erscheint demnach eine solche Rechtsvorstellung evident und kann sich durchsetzen. Diese Verallgemeinerung des Warentauschs hat aber zugleich Voraussetzungen und zeitigt Resultate, die den Evidenzen der Arbeitstheorie grundlegend widersprechen:¹³³ Das kapitalistische Klassenverhältnis als historisches Resultat direkt gewaltförmiger Enteignung der unmittelbaren Produzenten von ihren Produktionsmitteln und der Konzentration von Gold- und Silbermengen in der merkantilistischen Gewalt-Ökonomie des 16. Jahrhunderts. Erst auf der Grundlage des Klassenverhältnisses, d.h., wenn Arbeitskraft selbst zur Ware wird und die unmittelbaren Produzenten dem nun strukturellen Zwang zum Verkauf derselben unterworfen sind, kann Marx zufolge der Schein der Aneignung durch eigene Arbeit entstehen, weil sich hier erst Arbeitskraft- und Produktionsmittelbesitzer als gleiche Warenbesitzer auf dem Markt gegenüber treten.¹³⁴ Auch das von Locke theologisierte und naturalisierte Selbstverhältnis der Akteure als Eigentümer ihrer Fähigkeiten, wird so von Marx als historisch-spezifisches, derivatives und gesellschaftlich aufgezungenes dechiffriert. Schließlich, so Marx, wird die eigentliche Geltung des vermeintlichen Gesetzes der Aneignung durch eigene Arbeit – „jene aus der bürgerlichen Gesellschaft selbst entspringende Anschauung“¹³⁵ – in ‚antediluvianische Zeiten‘ projiziert, also Epochen unterstellt, die das absolute Privateigentum in der Regel, das universale überhaupt nicht kannten.¹³⁶

Marx untersucht also die *Genese* einer von ihm als notwendig *falsch* qualifizierten Vorstellung. Es ist daher absurd, wenn z.B. Hans Kelsen oder Manfred Brocker Marx gerade diese von ihm fundamental historisierte und kritisierte Arbeitstheorie als dessen positive Eigentumskonzeption unterstellen. So meint Kelsen, Marx übernehme von der zeitgenössischen Rechtsphilosophie „die Vorstellung, dass das Eigentum ein durch Arbeit [...] begründetes Verhältnis eines Menschen zu einer Sache

¹³³ Dies zeigt sich noch im BGB und dessen gewaltsamer Umdeutung: Vgl. BGB §950: „Wer durch Verarbeitung oder Umbildung eines oder mehrerer Stoffe eine neue bewegliche Sache herstellt, erwirbt das Eigentum an der Sache“. Aber gemäß einem Urteil des deutschen Reichsgerichts von 1920 besagt das für das Verhältnis von Kapital und Arbeit nichts: „Bei den in einem Arbeitsbetrieb, insbesondere mit Maschinen, hergestellten Waren“ ist derjenige, der „die zur Herstellung der neuen Sachen erforderliche Arbeit geleistet hat“ „nach der Verkehrsauffassung der Geschäftsinhaber“ (RGSt Bd. 55/1920, 50).

¹³⁴ Die inhaltliche *Gleichheit* dieser Ware-Geld-Beziehung ist also „schon dadurch gestört, dass sein [des Produzenten] Verhältnis als Arbeiter zum Kapitalisten [...] vorausgesetzt ist für diesen scheinbar einfachen Austausch“ (MEW 42, 209). Erst aufgrund dieses kapitalistischen Produktionsverhältnisses ist der Kauf und Verkauf von Waren schließlich *charakteristische* Form des gesellschaftlichen Stoffwechsels: Der freie Arbeiter muss, um seine Existenz zu sichern, seine Arbeitskraft als Ware verkaufen und seine Lebensmittel als Waren kaufen, denn er hat weder eine andere Ware anzubieten noch die Möglichkeit zur Subsistenzproduktion jenseits marktformiger Zwänge.

¹³⁵ Marx, Urtext, 904.

¹³⁶ Ebd. Vgl. auch Maihofer 1992, 133f, 136f. *Absolutes* Privateigentum meint einen Status, der nicht von höherrangigen Rechten und Pflichten abhängig ist, der also alle Akteure bindet. Es wird erstmals im römischen Recht gesetzt. *Universelles* Privateigentum begrenzt Privateigentum nicht auf den Mitgliedsstatus bezüglich einer bestimmten Gruppe.

sei“¹³⁷ und führe Intersubjektivität erst als sekundäre, das ursprüngliche Eigentumsverhältnis gefährdende bzw. schützende ein. Marx begreift dagegen Eigentum stets als Verhältnis *zwischen* Menschen *in Bezug auf* eine Sache, bzw. im Kapitalismus als gegenständlich vermitteltes Verhältnis zwischen Menschen in Bezug auf die zu vermittelnden Sachen. Das Eigentumsverhältnis ist für ihn ein *primär* gesellschaftliches. Er betont zunächst allgemein, dass die Menschen nur produzieren,

„indem sie auf eine bestimmte Weise zusammenwirken und ihre Tätigkeiten gegeneinander austauschen [...] nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Einwirkung auf die Natur statt“.¹³⁸

Marx fasst Eigentum dabei *prinzipiell* als Beziehung der Individuen zu ihren Produktionsbedingungen vermittelt durch ein solches soziales Produktionsverhältnis. Als Konsequenz seiner historischen Studien folgert er, dass „Eigentum auf die Natur immer schon vermittelt“ ist „durch sein [des Menschen] Dasein als Mitglied eines Gemeinwesens, Familie, Stamm etc., durch ein Verhältnis zu anderen Menschen, das sein Verhältnis zur Natur bedingt“.¹³⁹ Die Vorstellung, der Mensch trete als isolierter Arbeiter der Natur gegenüber und begründe zudem einen rechtlichen Eigentümer-Status daraus, lehnt Marx ab: „[Ü]berhaupt tritt der Mensch [...] immer als Eigentümer auf, ehe er als Arbeiter auftritt [...]. Ein isoliertes Individuum könnte sowenig Eigentum haben [...] wie sprechen“.¹⁴⁰ Selbst wenn ein unmittelbarer Produzent als Eigentümer seiner Produktionsbedingungen fungiert, tut er das also nicht aufgrund seiner individuellen Arbeit.¹⁴¹

Hatte Marx schon in seinen historischen Studien zu den vorkapitalistischen Eigentumsformen und ihrer Auflösung gezeigt, dass der (Privat-)Eigentümer-Status nicht durch ‚eigene Arbeit‘ begründbar ist, so erweist die Behandlung der einfachen Reproduktion und der Akkumulation des Kapitals, dass die Äquivalente, mit denen der Kapitalist sich Arbeitskraft aneignet – selbst wenn, wie bei Locke, die gewaltsame ursprüngliche Akkumulation ausgeblendet wird –, nicht Resultat seiner eigenen Arbeit sind. Vollzieht sich schon die ‚ursprüngliche‘ Verwandlung von Geld in Kapital im Einklang mit den Appropriationsgesetzen des Warentauschs, hat aber ein asymmetrisch-exploitatives Produktionsverhältnis zum Inhalt,¹⁴² so wird im Laufe des Akkumulationsprozesses die Arbeitskraft mit einem Teil des Wertprodukts ihrer eigenen, vom Kapitalisten unentgeltlich angeeigneten Mehrarbeit vergütet.¹⁴³ Auch die Kapitalisierung des Mehrwerts¹⁴⁴ erfolgt dabei in voller Übereinstimmung mit dem Äquivalenzprinzip: Die Tatsache, dass der Mehrwert nun partiell als Lohnfonds des variablen Kapitals dient, ändert nichts an der Tatsache, dass dieser Mehrwert legitimes Eigentum des Kapitalisten darstellt, der aus der Zahlung des „gerech-

¹³⁷ Vgl. Kelsen, 1931, 506. Vgl. auch Brockers haltlose Behauptungen 1992, 8, 330-337.

¹³⁸ MEW 6, 407.

¹³⁹ MEW 26.3, 370. Vgl. MEW 42, 396-404.

¹⁴⁰ MEW 26.3, 369, Vgl. MEW 42, 393.

¹⁴¹ Vgl. MEW 42, 19, 384.

¹⁴² Vgl. MEW 23, 611.

¹⁴³ Vgl. zur Beweisführung ebd., 608ff.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 605ff.

ten Preis[es]¹⁴⁵ des Arbeitsvermögens entstanden ist und nun wiederum teilweise zur Zahlung des ‚gerechten Preises‘ und dadurch vermittelt zu neuer Mehrwertabschöpfung dient.¹⁴⁶ Marx nennt dies etwas missverständlich einen ‚Umschlag‘ bzw. eine ‚Umwälzung‘ der Aneignungsgesetze des Warentauschs. Damit ist aber nicht eine *Verletzung* derselben durch den erweiterten Reproduktionsprozess des Kapitals bezeichnet. Marx distanziert sich wiederholt von solchen, in der sozialistischen Bewegung verbreiteten, Positionen, die, wie Proudhon, „das kapitalistische Eigentum abschaffen“ wollen, indem sie „ihm gegenüber die ewigen Eigentums-gesetze der Warenproduktion geltend“¹⁴⁷ machen. Auch unterstellt Marx damit keineswegs eine *historische Entwicklung* von einem nichtausbeuterischen System ‚einfacher Warenproduktion‘ hin zum ausbeuterischen Kapitalismus.¹⁴⁸ ‚Umschlag‘ meint hier vielmehr zum einen die *systematische Implikation* von Ausbeutung und Unfreiheit der unmittelbaren Produzenten in einer Ordnung universalisierten Warentauschs:

„Marx nimmt hier nicht zurück, dass Kapitalverwertung mit Äquivalenten-tausch vereinbar ist [...]. Er unterscheidet vielmehr die *Form* vom sozialen *Inhalt* und will zeigen, dass dieser Inhalt nicht aus einer Verletzung der Form entspringt, sondern deren Folge ist“.¹⁴⁹

Zudem bezeichnet ‚Umschlag‘ die begriffliche Destruktion der zirkulationsbedingten Vorstellung des auf eigene Arbeit gegründeten Eigentums, den Nachweis, dass diese nur auf der Grundlage einer Produktionsweise entstehen kann, die (Privat-) Eigentum (an Produktionsmitteln) als Rechtstitel auf ‚unbezahlte Arbeit‘¹⁵⁰ konstituiert: „Die Scheidung zwischen Eigentum und Arbeit wird zur notwendigen Konsequenz eines Gesetzes, das scheinbar von ihrer Identität ausging“.¹⁵¹ Auch in diesem Zusammenhang wird wieder Locke kritisiert:

„Die allgemeine *juristische* Vorstellung von Locke bis Ricardo daher die des *kleinbürgerlichen Eigentums*, während die von ihnen dargestellten Produktionsverhältnisse der *capitalistischen Produktionsweise* angehören. Was dieß möglich macht ist das Verhältnis des *Käufers und Verkäufers*, die *formell* dieselben bleiben in beiden Formen“.¹⁵²

Kapitalistisches Eigentum besteht nach Marx in einem *Prozess*, der historisch mit der gewaltsamen Trennung der unmittelbaren Produzenten von ihren Produkti-

¹⁴⁵ Wie Marx (ebd., 612) sich ironisch gegenüber rechtsphilosophischen Kritikern ausdrückt.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 612.

¹⁴⁷ Ebd., 613 (FN 24). Vgl. auch 99 (FN 38).

¹⁴⁸ Vgl. aber Wildt, 1986, 169f. Kritisch dazu Heinrich 1999, 254f., 275ff.

¹⁴⁹ Heinrich 1999, 375. Vgl. MEW 23, 609 sowie 610: „Sosehr die kapitalistische Aneignungsweise also den ursprünglichen Gesetzen der Warenproduktion ins Gesicht zu schlagen scheint, so entspringt sie doch keineswegs aus der Verletzung, sondern im Gegenteil aus der Anwendung dieser Gesetze“.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 329; MEW 42, 369-371. Präziser formuliert: Der Kapitalist eignet sich sämtliche Arbeitsprodukte an und vergütet rechtmäßig nur einen Teil des Werts derselben, und zwar den, der den Wert der Arbeitskraft ausmacht.

¹⁵¹ MEW 23, 610.

¹⁵² MEGA II/4.1, 134.

onsmitteln (vom Besitz oder Eigentum an diesen) beginnt und sich anschließend als strukturelle Reproduktion dieser Ausgangssituation vermittelt durch Tausch von Äquivalenten und den darin implizierten Anerkennungsverhältnissen der Tauschsubjekte darstellt. Soziale Kämpfe¹⁵³ und staatliche Rechtsgarantien bleiben aber auch hier ein konstitutives Element der modernen Eigentumsverhältnisse. Kapitalistisches Eigentum ist also Anerkennung der Warenbesitzer als freie und gleiche Eigentümer ihrer jeweiligen Waren unter der vorausgesetzten und reproduzierten Trennung der unmittelbaren Produzenten von ihren Produktionsmitteln. Daher ist es auch keine ‚holistische‘ Leerformel, wenn Marx bemerkt: „Das bürgerliche Eigentum definieren heißt somit nichts anderes, als alle gesellschaftlichen Verhältnisse der bürgerlichen Produktion darstellen“.¹⁵⁴ Lockes Eigentumstheorie systematisiert nach Marx dagegen lediglich einen von der kapitalistischen Zirkulationssphäre bedingten ideologischen Schein.¹⁵⁵

Marx sieht am Grund des Rechts nicht wieder Recht, wie Locke (oder, auf andere Weise, Kant), sondern Gewalt, bzw. eine gewaltgestützte interpersonelle Norm. Hinsichtlich der Frage ursprünglicher Aneignung (von Grund und Boden) stellt er fest, dass die Verteidiger des Privateigentums

„das *ursprüngliche Faktum* der Eroberung unter dem Mantel des ‚*Naturrechts*‘ verbergen“. „Im Verlauf der Geschichte versuchen dann die Eroberer vermittels der von ihnen selbst erlassenen Gesetze, ihrem ursprünglich der Gewalt entstammenden Besitzrecht eine gewisse gesellschaftliche Bestätigung zu geben. Zum Schluß kommt der Philosoph und erklärt, diese Gesetze besäßen die allgemeine Zustimmung der Gesellschaft“.¹⁵⁶

Mit dieser Diagnose entmystifiziert Marx den Begriff des Eigentumsrechts. Er versucht nicht, ein höherrangiges oder ‚wirkliches‘ (Natur-)Recht dagegen geltend zu machen. Er reduziert allerdings Recht auch nicht auf seinen außerrechtlichen Gewalt-Grund. Zwar ist (auch das kapitalistische) Privateigentum durch Enteignung oder bloße Okkupation zustande gekommen, aber die Form der gesellschaftlichen Reproduktion im Kapitalismus ist keine vorrangig gewalt-, sondern eine vor allem tauschvermittelte. Das ist wesentlich für die Form des Rechts als staatlich garantiertes, privatautonomes Willensverhältnis. Sein sozialformations-immanenter Grund ist nun nicht mehr bloße Gewalt, sondern die tauschvermittelte Reproduktion von auf unmittelbarer Gewalt gründenden Verhältnissen.

¹⁵³ Damit zwischen Kapital und Arbeitskraft ein Tausch zum Wert der Arbeitskraft stattfindet und die Arbeitskraftbesitzer ihre physische Reproduktion dauerhaft garantieren können, also Eigentümer ihrer Ware bleiben können, ist allerdings Klassenkampf vonnöten. D.h., die Arbeiter benötigen kollektive, zunächst außervertragliche Aktionen und Assoziationen, um ihren Status als individuelle Wareneigentümer und Austauschsubjekte von Arbeitskraft überhaupt geltend machen zu können. Vgl. MEW 23, 245ff.

¹⁵⁴ MEW 4, 165. Vgl. dazu auch den Beitrag zu Marx im vorliegenden Band.

¹⁵⁵ Vgl. auch Tuschling 1978, 255, 257f.

¹⁵⁶ MEW 18, 59.

3. Exkurs: Lockes Aneignungsschranken als Werkzeug moderner liberalistischer Privateigentumslegitimation

Im neoliberalen Markt- und Privateigentumsradikalismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts werden eine ganze Reihe Lockescher Gedanken aufgenommen. So wiederholt der vor allem in den USA enorm einflussreiche Protagonist des sogenannten Anarcholiberalismus, Murray N. Rothbard, ohne jeden Anflug kritischen Bewusstseins Lockes These des natürlichen Selbsteigentums und seine Arbeitstheorie des Eigentums.¹⁵⁷ Er stellt fest, dass

„sich Eigentumsrechte auf elementaren natürlichen Tatsachen über den Menschen gründen: auf das Eigentum, das jedes Individuum an seiner eigenen Person und seiner eigenen Arbeit hat, und auf sein Eigentum, an den Landressourcen, die er findet und umwandelt.“¹⁵⁸

Unter solchen Bedingungen muss Rothbard, wiederum wie Locke, auch jede Form der Vergesellschaftung arbeitsteiliger Produktion als marktförmiger Tauschverkehr zwischen absoluten Privateigentümern erscheinen: Was getauscht werde, seien stets nicht Äpfel gegen Butter, sondern die „*Eigentumsrechte* an diesen Gütern“, die nach dem Tausch den einen als „absolute[n] Herr[n] der Butter“, den anderen zum „absolute[n] Eigentümer der Äpfel“ zurücklassen.¹⁵⁹ Auch den Mythos von den fleißbedingten Klassenunterschieden perpetuiert Rothbard im direkten Anschluss an Locke, indem er die den Kapitalisten zur Verfügung stehenden Produktions- und Geldmittel durch deren Arbeit und Konsumverzicht erklärt. Dass die Arbeiter ihre Arbeitskraft verkaufen, statt selbst Kapitalisten zu werden, erklärt Rothbard aus drei Faktoren: a) sie waren nicht zum Konsumverzicht bereit, b) sie wollten das Risiko des Scheiterns profitablen Verkaufs nicht eingehen, c) sie wollten Geld verdienen, „*während sie arbeiteten*“ statt den Verkauf der von ihnen bearbeiteten Güter abzuwarten.¹⁶⁰ Hier sei alles freiwillig zugegangen, denn für ihn steht fest, „daß niemand die Arbeiter daran hindert, selber zu sparen, Kapitalgüter von ihren Besitzen zu kaufen und dann ihre eigenen Kapitalgüter zu bearbeiten, um schließlich das Erzeugnis zu verkaufen und die Gewinne einzustreichen.“¹⁶¹ Unter ‚Kapital‘ versteht Rothbard alle Produktionsmittel. Die „Gewinne“ erklärt er sich offenbar durch ungleichen Tausch, da sie ja nicht durch Ausbeutung von Arbeitskräften zustande kommen sollen.

Eine andere, auch jenseits der Vereinigten Staaten wahrgenommene Variante des Anschlusses an Locke findet sich bei Robert Nozick, seit den 1970er Jahren einer der führenden Vertreter der nicht staatsfeindlichen ‚Libertären‘. Bei ihm werden Lockes Aneignungsschranken und ihre Umgehung als „Locke’sche Bedingung“ legitimer privatexklusiver Aneignung herrenloser Güter in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Nozick knüpft hierbei unvermittelt an Lockes Begriff des Selbsteigentums an, verabschiedet aber dessen Arbeitstheorie der Eigentumsbe-

¹⁵⁷ Vgl. Rothbard 1999, 50f.

¹⁵⁸ Ebd., 57.

¹⁵⁹ Ebd., 52.

¹⁶⁰ Ebd., 55.

¹⁶¹ Ebd.

gründung und sogar die Theorie einer Legitimierung sozialer Ungleichheit durch das Leistungsprinzip.¹⁶² Er lehnt jede Form „struktureller“ Verteilungstheorien des Eigentums ab und plädiert für einen sog. „Anspruchsgrundsatz“.¹⁶³ Dieser berücksichtigt zunächst explizit eine „historische“ Dimension der Frage nach legitimer Aneignung, während strukturelle Ansätze vornehmlich „am gegenwärtigen Zeitschnitt orientierte Grundsätze“¹⁶⁴ vertreten sollen. Der Anspruchstheorie zufolge muss die historisch erste und logisch primäre Aneignung gerecht sein, damit die darauf folgenden Aneignungen ebenfalls als gerecht betrachtet werden können. Ist also die primäre Aneignung eines herrenlosen Gutes ungerecht, so sind auch die folgenden sekundären Aneignungen, auch wenn sie für sich betrachtet legitim sein sollten (bei Nozick: durch freiwillige Tauschakte vermittelt sind), illegitim. Lediglich eine „Berichtigung ungerechter Besitzverhältnisse“¹⁶⁵ in Gestalt einer Umverteilung könne hier Abhilfe schaffen. Die Anspruchstheorie interessiere sich also wesentlich für das Zustandekommen der jeweiligen Besitzverteilung, während die strukturellen Grundsätze lediglich die gegenwärtige Verteilung nach einem bestimmten Prinzip berücksichtige.¹⁶⁶ Statt sich auf klassische Konzepte distributiver Gerechtigkeit einzulassen, d.h. mit Prinzipien nach dem Muster „’jedem nach seinem xy’ [...], ’jeder nach seinem xy’“¹⁶⁷ zu arbeiten, wird der Modus der Erzeugung eines Eigentumsrechts in den Mittelpunkt gerückt, den Nozick radikal besitzindividualistisch fasst: „Die Dinge, die in die Welt hereinkommen, sind bereits an Men-

¹⁶² Die Ablehnung des Leistungsprinzips ist ein Kennzeichen vieler neoliberaler Theorien (Rothbard ist da eine Ausnahme). So betrachtet Friedrich A. Hayek den „Marktwettbewerb“ als „teils Geschicklichkeits-, teils Glücksspiel“ (Hayek 2003, 222), das in keiner Weise der Leistung der Marktteilnehmer gerecht werde. Wer den Aneignungsgesetzen des Warentauschs, sprich: den Spielregeln, zugestimmt habe, habe zwar einen Anspruch darauf, dass das Spiel „fair ist und keiner schwindelt“ (also kein Raub begangen, sondern nur ‚freiwillig‘ getauscht werde), aber nicht darauf, in diesem Spiel zu gewinnen (222). In der Tat wäre es „unsinnig“ zu verlangen, beim Schach zu gewinnen, wenn man einem Schachspiel zugestimmt hat oder zu monieren, es sei ungerecht, Verlierer in einem Spiel zu sein, das nur Sieg oder Niederlage zulässt. Die suggestive Spielmetapher versucht aber natürlich darüber hinwegzutäuschen, dass niemand gefragt wird, ob er in eine Marktordnung eintreten will – im Gegensatz zum Brettspiel oder Fußballwettbewerb, ja im Gegenteil hier ein Staat existiert, der uns dazu zwingt, innerhalb dieser Aneignungsordnung und nur innerhalb derselben zu existieren. Hayek räsontiert zynisch darüber, bis zu welchem Grade man dem einfachen Volk die Illusion lassen oder nehmen müsse, ihre Leistungen würden sich lohnen: nehme man sie ihm vollends, so entstehe ein systemgefährdendes Motivationsproblem, lasse man sie ihm vollends, so entstehe ein systemgefährdender Ansatz für immanente Kritik (vgl. 225). Er kommt aber nicht darum herum, die unberechenbare Gnadenordnung des Marktes als optimales Verfahren zur Bedürfnisbefriedigung „für alle oder die meisten“ Menschen zu propagieren (215). Hier ist der Ort der ideologischen Rückbindung der verselbständigten Ordnung an den Glücksanspruch (freilich nicht notwendig eines jeden!), der als utilitaristisch gewendetes Erbe des klassischen Liberalismus betrachtet werden kann. Zu Hayeks unvereinbaren normativen Kriterien bei der Legitimation der Marktordnung vgl. Gallas 2015.

¹⁶³ Nozick 2011, 226.

¹⁶⁴ Ebd., 222.

¹⁶⁵ Ebd., 221. Vgl. zum Inhalt dieser „Faustregel“ ebd., 327.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 223f.

¹⁶⁷ Ebd., 230.

schen geknüpft, die Ansprüche auf sie haben.¹⁶⁸ Ist dieser Erzeugungsmodus primärer Aneignung geklärt, so Nozick, stehen die angeeigneten Güter nicht zur Disposition eines nach ‚jedem nach seinem xy‘ fragenden strukturellen Verteilungsvorhabens. Das klassische aristotelische Gerechtigkeitsschema (a) Gleiche gleich behandeln, Ungleiche ungleich, b) Festlegung eines Verteilungsprinzips nach Würdigkeit/Wert, z.B. Leistung, Abstammung oder Tugendhaftigkeit, wird verabschiedet.

Welches Prinzip legitimer primärer Aneignung wird nun als Lockesche Bedingung präsentiert? Zunächst irritiert diese Bezeichnung, denn Nozick kehrt auf den ersten Blick zur vorlockeschen Tradition zurück: Nicht die eigene Arbeit könne Privateigentum (vor allem an Produktionsmitteln) begründen, sondern zum einen die erste Inbesitznahme eines Gutes, z.B. des Bodens. Eine andere Menschen ausschließende Aneignung sei zum anderen dann hinreichend legitim, wenn niemand durch diese schlechter gestellt werde als bisher (d.h. im Naturzustand). Das Kriterium für Schlechterstellung ist dabei die materielle Güter- und Einkommensversorgung. Es fällt hier sofort die Nähe zur Lockeschen sufficiency-Klausel auf,¹⁶⁹ die aber nun auf Fälle angewendet wird, in denen gerade nicht genug Land (Produktionsmittel), aber genug Güter bzw. Einkommen übrig bleiben. Nozicks These knüpft dabei durchaus an Lockes Behauptung an, kapitalistische Nutzung von Boden produktiviere denselben und erhöhe oder wenigstens erhalte auch noch den Reichtum derjenigen, die bei der ersten Inbesitznahme leer ausgegangen sind, indem sie nun als Lohnarbeiter besser leben als die Indianerhäuptlinge in Amerika, die, wie gesehen, als rassistische Projektionsfläche für Lockes Naturzustandsbegriff dienen. D.h. um die Nichtschlechterstellung bei kapitalistischer, also das Eigentum anderer ausschließender, Aneignung von Produktionsmitteln zu legitimieren, werden die „bekannten Gesichtspunkte zugunsten des Privateigentums“¹⁷⁰ angeführt, die Nozick ohne jede empirische Prüfung für evident hält.

Nozicks Begründung legitimen Privateigentums mittels einer modifizierten sufficiency-Klausel weist allerdings erhebliche Schwächen auf,¹⁷¹ die auch auf Locke selbst zurückfallen: Nozick geht bei seiner Eigentums- und Staatslegitimation von einem strikten Rechte-Libertarismus aus, d.h. er verweigert unter Rekurs auf Kants Selbstzweck-Gebot jeden nichtfreiwilligen Gebrauch anderer Menschen als Mittel für Zwecke anderer oder für gemeinschaftliche Zwecke. Nozick richtet sich also neokonstruktivistisch gegen utilitaristische Mediatisierungen des Individuums¹⁷²

¹⁶⁸ Ebd., 231.

¹⁶⁹ Auf diese weist Nozick selbst hin, vgl. ebd., 252.

¹⁷⁰ Ebd., 253.

¹⁷¹ Ich folge hier weitgehend der Kritik von Kymlicka 1997, 116-125.

¹⁷² „Es ist nicht gerechtfertigt, einige um anderer willen zu opfern.“ (Nozick 2011, 62). Zu Recht kritisiert Nozick hier von einem rechte-individualistischen Standpunkt aus den im Utilitarismus anzutreffenden Transfer von möglichen intrapersonalen zu interpersonellen Opfern zugunsten eines anvisierten Wohls. Die Tatsache, dass man selbst um eines zukünftigen eigenen Wohls willen gegenwärtige Opfer auf sich nehme, sei nicht identisch mit der These, man könne einzelne zugunsten des gesellschaftlichen Gesamtwohls opfern, denn „es gibt kein *Wesen Gesellschaft*, das um seines eigenen Wohles willen ein Opfer auf sich nähme. Es gibt nur die verschiedenen Einzelmenschen mit je ihrem eigenen Leben. Benützt man einen von ihnen um des Wohles anderer willen, so wird er ausgenützt, und den anderen wird gedient. Sonst

und seiner Rechte und fordert, „daß die Menschen Zwecke und nicht bloß Mittel sind; sie dürfen nicht ohne ihr Einverständnis für andere Ziele geopfert oder gebraucht werden. Der einzelne ist unverletzlich.“¹⁷³ Zwar wird die Läsion anderer, ihre Benutzung als bloße Mittel, zunächst im Sinne körperlicher Angriffe verstanden, aber sie muss Nozick zufolge auch auf die Verletzung des Selbsteigentums der Individuen insgesamt bezogen werden, verstanden als Recht, „zu entscheiden, was aus ihm [dem Menschen] werden soll und was er tun möchte, sowie das Recht, die Früchte seiner Arbeit zu ernten“¹⁷⁴, bzw. als Postulat, „daß es selbständige Einzelmenschen gibt, deren jeder sein eigenes Leben *führen* soll.“¹⁷⁵ Libertär, oder wie ich sagen würde: radikalliberalistisch, ist dieser Ansatz, weil Selbstzweckhaftigkeit mit dem Selbsteigentum der Individuen begründet wird, das wiederum Privateigentum an den Resultaten der eigenen Arbeit, wenn nicht begründen, so doch plausibilisieren soll, und – wie bei Locke – auf die formalrechtliche Ebene beschränkt wird: Niemand darf das absolute Selbsteigentum und dessen Resultate antasten, niemand darf ohne seine Zustimmung zu Beiträgen für die Gemeinschaft veranlasst werden. Selbst die Steuererhebung für Güter jenseits der nachtwächterstaatlichen Rechtsschutzaufgaben¹⁷⁶ fällt unter dieses Verdikt – sie unterstelle ein „(Teil-)Eigentum von Menschen an Menschen und ihrer Tätigkeit und Arbeit.“¹⁷⁷ Der Sozialstaat wird

nichts.“ (61) Vgl. dazu auch Nida-Rümelin (2009, 92ff.): Die im engeren Sinne utilitaristische Begründungsstrategie koppelt ihm zufolge die Legitimität politischer Ordnung „an die Maximierung der nach einem bestimmten Prinzip aggregierten Individualnutzenwerte“. (92) Die Nutzenwerte aller Bürger werden dabei gleichermaßen berücksichtigt und aufaddiert. Diesem Utilitarismus zufolge ist aber die Schmälerung des Nutzens eines einzelnen Individuums (oder einer Gruppe) legitim, wenn sie zur Maximierung des Gesamtnutzens beiträgt und dabei die Nutzeneinbußen dieser Person oder Gruppe quantitativ übertrifft. Dem Kontraktualismus zufolge soll aber nur eine solche Ordnung legitim sein, die den Nutzen im Sinne der ‚Transzendentalgüter‘ eines jeden (!) sichert (bzw. mehrt nur im Vergleich mit dem Naturzustand). Da nun das eigene Wohl in einer utilitaristischen Ordnung möglicherweise geopfert oder minimiert werden kann, „wäre es für niemanden rational, sich freiwillig auf einen Staat ein[zulassen], der diesem Faktum [also dem eigenen Wohl, I.E.] nicht Rechnung tragen kann“. (93f.) Der Präferenzutilitarist Peter Singer wiederum hält eine vertragstheoretische, vom Eigeninteresse ausgehende Moralkonzeption (Vertrag zwecks Verhinderung gegenseitiger Schädigung) für ethisch untauglich: Alle Wesen, ob Mensch oder Tier, die zur Reziprozität und zur Einhaltung von Verträgen, resp. einem kontraktualistischen Nutzenkalkül gar nicht fähig sind, fallen Singer zufolge im Kontraktualismus aus der Menge der nicht zu schädigenden Wesen heraus: Tiere, Säuglinge, Behinderte. Alle, die gar nicht die Macht haben, mich oder meine Gruppe zu schädigen, fallen ebenfalls heraus: Mittellose Individuen oder Nationen, zukünftige Generationen (Singer 2008, 110-114).

¹⁷³ Nozick 2011, 59.

¹⁷⁴ Ebd., 246.

¹⁷⁵ Ebd., 63. Neben der der physischen Existenz als Einzelwesen ist also die „Fähigkeit [...], sein Leben nach einer selbstgewählten Gesamtvorstellung auszurichten“ (84) ein weiterer Grund für Unterlassungsregeln im Verhalten gegenüber anderen.

¹⁷⁶ Diese werden von Nozick qua Umdeutung nicht als Umverteilungs- und damit Zwangssystem verstanden, vgl. ebd., 54.

¹⁷⁷ Ebd., 248.

dementsprechend als „System der Zwangsarbeit“¹⁷⁸ titulierte, weil hier niemand sagen dürfe: „Man zwingt mich nicht, für andere aufzukommen, und ich verzichte auf Leistungen aus diesem Zwangssystem, falls ich bedürftig werden sollte.“¹⁷⁹

Nozick wird dabei nicht müde, zu betonen, dass ohne dieses Selbst Eigentum und das daraus und aus der weiteren Legitimitätsbedingung der Nichtschlechterstellung anderer resultierende absolute Privateigentumsrecht, niemand seinen individuellen Zwecken, der Verwirklichung eigener Lebensziele ohne paternalistische und totalitäre Eingriffe folgen könne. Will Kymlicka weist nun treffend darauf hin, dass das Kriterium legitimer Aneignung auf mehreren dogmatischen Setzungen beruht und zudem mit dem Rechte-Libertarismus Nozicks in Widerspruch gerät. Die erste dogmatische Setzung besteht in der Deutung der Güter im Naturzustand als monadischen Akteuren zur Verfügung stehende Objekte eines Selbstbedienungsladens: Es wird einfach behauptet, die Güter im Naturzustand gehörten niemandem (auch keinen Stämmen oder Gemeinschaften) und individuelle Akteure könnten und würden sich diese exklusiv aneignen. Der Widerspruch zu Nozicks eigenen individualistischen Prämissen seiner Eigentums- und Staatslegitimation besteht dabei in Folgendem: Das Kriterium des Nichtschlechtergestelltseins wird nicht wiederum Rechte-Libertär, sondern rein nutzenorientiert am materiellen Ertrag (Produktivität und Einkommen) festgemacht.¹⁸⁰ „Denn“, so Nozick, „wenn etwas in jemandes Eigentum übergeht, so ändert das die Lage aller anderen. Vorher hatte es ihnen freigestanden [...], den Gegenstand zu gebrauchen, jetzt nicht mehr. Das braucht aber ihre Lage nicht zu verschlechtern.“¹⁸¹ Wenn A sich das letzte nicht angeeignete Stück Land als erster nimmt, wird B kein Unrecht getan, wenn dieser im Vergleich zum vorherigen Zustand hinsichtlich der Versorgung mit materiellen Gütern nicht schlechter gestellt wird. Selbst wenn dies der Fall sein sollte – ich komme auf diese Behauptung noch zurück –, ist B nun aber von A (oder anderen Produktionsmitteleigentümern, also der Klasse der As) abhängig.¹⁸² Er kann nicht über die Verwen-

¹⁷⁸ Ebd., 244. Zwangsarbeit, weil die Aneignung von „Früchten seiner Arbeit“ (in Form vom Geldeinkommen) „gleichbedeutend damit [ist], daß man ihm Stunden wegnimmt und von ihm bestimmte Tätigkeiten verlangt.“ (ebd., 247) Der Schritt von Einkommensabzügen zur Zwangsarbeit ist aber wiederum ein Lockeanischer, da ja keineswegs ausgemacht ist, dass das marktkonform angeeignete Einkommen aus eigener Arbeit stammt.

¹⁷⁹ Ebd., 249.

¹⁸⁰ Auch Nozicks hier nicht interessierende Minimalstaatslegitimation läuft auf einen Widerspruch zwischen seinem ‚rechtsnormativistischen‘ Ausgangspunkt (unbedingt zu achtende Lockesche Rechte der Individuen) und seinen quasi- oder pseudoutilitaristischen Konsequenzen hinaus. Das verdeutlicht Wolfgang Kersting (1994, 312) anhand der Nozickschen Entschädigungsklausel.

¹⁸¹ Nozick 2011, 251.

¹⁸² Da die asymmetrischen Ausgangsbedingungen im Prozess kapitalistischer Aneignung reproduziert werden, gilt: „Es ist nicht mehr der Zufall, welcher Kapitalist und Arbeiter als Käufer und Verkäufer einander auf dem Warenmarkt gegenüberstellt. Es ist die Zwickmühle des Prozesses selbst, die den einen stets als Verkäufer seiner Arbeitskraft auf den Warenmarkt zurückschleudert und sein eignes Produkt stets in das Kaufmittel des andren verwandelt. In der Tat gehört der Arbeiter dem Kapital, *bevor* er sich dem Kapitalisten verkauft [...] Der römische Sklave war durch Ketten, der Lohnarbeiter ist durch unsichtbare Fäden an seinen Eigentümer gebunden. Der Schein seiner Unabhängigkeit wird durch den beständigen Wechsel

derung der Produktionsmittel (mit-)entscheiden, kann nicht mehr über die Anwendung seiner Arbeitskraft selbst bestimmen, da er sie an A verkaufen muss, um zu überleben, und muss sich der größeren Verhandlungsmacht von A beugen, wenn er nicht verhungern oder deprivieren will. Diese absolute Verschlechterung der Bedingungen der Selbstbestimmung¹⁸³ interessieren Nozick aber nun ganz und gar nicht. Im Grunde genommen ist sein Argument in einem äußerst platten Sinne utilitaristisch, da B als Kompensation für seine hingenommene Heteronomie mindestens genauso viele materielle Güter wie vorher bekommt (womit offenbar der ‚Wert‘ von Gütern prinzipiell höher veranschlagt wird als der von Selbstbestimmung, da ja noch nicht einmal zwingend mehr Güter als zuvor fließen müssen). Die faktische Selbstbestimmung Bs wird geopfert, obwohl B nach wie vor juristisch frei ist, auch zu sterben oder zu deprivieren, wenn er nicht das nette Angebot der Lohnarbeit seitens A annehmen will. Nozick praktiziert also nicht nur die für Wirtschaftsliberale typische Ignorierung struktureller Zwänge und materieller Abhängigkeiten, er widerspricht auch seinem Rechte-Libertarismus, weil statt der Selbstbestimmung nun plötzlich materielle Versorgung als Kriterium legitimer dauerhafter Exklusion vom Zugriff auf Produktionsmittel angegeben wird. Dass A (oder besser die Klasse der As) nun faktisch *ökonomisch*, wenn auch nicht formalrechtlich, wie Nozick sagen würde: „*Teileigentümer*[...]“¹⁸⁴ von B geworden ist, stört nicht, eben weil dieses Teileigentum ja formalrechtlich auf dem freien Willen der Tauschpartner beruht, nachdem (nicht aufgrund dessen!) die Eigentumsordnung eingerichtet wurde. Nozick versteht das Freiwilligkeitskriterium im Austausch dabei wie folgt: „Ob [...] meine Handlungen nicht mehr freiwillig sind, hängt davon ab, ob die anderen zu ihren Handlungen berechtigt sind.“¹⁸⁵ Ist also eine Klasse von Kapitalisten – nach Nozickschen Kriterien (!) – berechtigt, Produktionsmitteleigentümer zu sein und mir damit den Lohnarbeiterstatus aufzuzwingen, wenn ich keine Produktionsmittel besitze, ist der Tausch meiner Arbeitskraft freiwillig:

„Z muß arbeiten oder verhungern; die Entscheidungen und Handlungen aller anderen lassen Z keine andere Möglichkeit [...]. Entscheidet sich Z freiwillig zum Arbeiten? [...] Z handelt freiwillig, wenn die anderen, A bis Y, alle freiwillig und im Rahmen ihrer Rechte gehandelt haben.“¹⁸⁶

Allerdings, und das ist ein zweiter Widerspruch, wird B bei der ursprünglichen Eigentumsverteilung gemäß dem *prima occupatio*-Prinzip ohnehin nicht gefragt – diese verläuft nicht nach kontraktualistischen, sondern nach im weitesten Sinne utilitaristischen Kriterien. Nozick ist also, wie Kymlicka feststellt, „gegen den Pa-

der individuellen Lohnherrn und die *fictio juris* des Kontrakts aufrechterhalten.“ (MEW 23, 603; 599)

¹⁸³ Zudem muss klargestellt werden, dass nicht nur das Selbstbestimmungskriterium durch Lohnarbeit negiert wird, sondern auch das der körperlichen Nichtverletzung (also der ersten freiheitlichen moralischen Nebenbedingung), da große Teile industrieller, aber auch nichtindustrieller Arbeit durchaus als körperlicher Angriff, Schädigung der physischen Unversehrtheit der Arbeitenden (von ihrer psychischen gar nicht zu sprechen) gewertet werden müssen.

¹⁸⁴ Nozick 2011, 247.

¹⁸⁵ Ebd., 370.

¹⁸⁶ Ebd., 371.

ternalismus, wenn er Eigentumsrechte bedroht, aber sofort dafür, wenn er nötig ist, um Eigentumsrechte zu schaffen.¹⁸⁷ Zudem fällt er hinter den im Diskurs der Okkupationstheorie mit Thomas von Aquin erreichten Stand der vertraglichen Verwilligung der ersten Inbesitznahme zurück und läßt das zeitliche Prius (zusammen mit dem Schlechterstellungsargument) als Rechtfertigung gelten. Schließlich funktioniert das Argument der Nichtschlechterstellung nur, wenn entweder unterstellt wird, dass kapitalistische Aneignung die höchste Produktivität und das bestmögliche Einkommen für alle Beteiligten hervorbringt, was zu beweisen und den eine Milliarde Hungernden auf diesem Planeten näherzubringen wäre, um von den Benachteiligten und Armen in den Metropolen gar nicht zu sprechen. Oder das Kriterium wird nicht auf mögliche zukünftige Zustände der Eigentumsverteilung bezogen, sondern lediglich auf den vorherigen Naturzustand, den man sich als politischer Philosoph ohnehin beliebig zusammenkonstruiert. Nozick favorisiert die letztere Alternative der schlichten Ignorierung von Alternativen. So kann er schließlich auch jedem Verhungerten oder Depravierten, dessen Arbeitskraft nicht mehr nachgefragt wird, erklären, er sei schließlich nicht schlechter dran als im Naturzustand und könne bestimmt nicht die kapitalistische Aneignungsweise für seinen Zustand verantwortlich machen.

„Es ist“, schreibt Kymlicka, „absurd, einem Verhungerten zu erklären, er sei in Nozicks System nicht schlechter gestellt, wenn es andere Systeme gibt, in denen er nicht verhungern würde. Daß Nozick nicht bereit ist, diese anderen Möglichkeiten ins Auge zu fassen, ist willkürlich.“¹⁸⁸

Der in diesem Exkurs über neolockeanische Argumente zugunsten kapitalistischen Privateigentums verdeutlichte Sachverhalt – der Widerspruch der Privateigentumsordnung zu den (vermeintlich) strikt individualistischen, auf körperliche Unversehrtheit, ‚Würde‘ und individuelle Selbstbestimmung zielenden Ausgangspunkten der Eigentums- und Staatslegitimation –, wird schließlich von Nozick offen ausgesprochen, wobei er auch die Lockesche Trias der Naturrechte¹⁸⁹ eindeutig hierarchisiert: ganz oben steht das Recht auf Eigentum, dann folgt Freiheit (die, wie gezeigt, dem Eigentum Weniger schon geopfert wurde) und schließlich, auf dem Altar des Besitzindividualismus zur Disposition stehend, das Leben: „ein Recht auf Leben ist kein Recht auf alles Lebensnotwendige; andere Menschen könnten Rechte auf diese anderen Gegenstände haben.“¹⁹⁰ Kurz gesagt: Das absolute Eigentumsrecht von A ist dem Lebensrecht von B vorzuziehen (sollte B damit nicht schlechter als im Naturzustand gestellt werden). Auch hier frisst im Rahmen der besitzindividualistischen Theorie der Besitz letztlich das Individuum.

¹⁸⁷ Kymlicka 1997, 117.

¹⁸⁸ Ebd., 118f.

¹⁸⁹ Auf diese bezieht sich Nozick explizit in seiner Staats- und Eigentumslegitimation, vgl. Nozick 2011, 30f.

¹⁹⁰ Ebd., 256.

Siglen

- T: Locke, John (1998) [1689]: Zwei Abhandlungen über die Regierung. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- TE: Ders. (1823) [1689]: Two Treatises of Government: In the former, The false Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, And His Followers, are Detected and Overthrown. The latter is an Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government. The Works of John Locke. Vol V. London.
- HU: Ders. (2006) [1689]: Versuch über den menschlichen Verstand. 2 Bde. Hamburg.
- E: Ders. (1980) [1663/64]: Essays über das Naturrecht. In: John Locke: Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Schriften. Leipzig.
- AL: Ders. (1980) [1697]: Plan zur Beseitigung der Arbeitslosigkeit. In: Ebd.
- TB: Ders. (o.J.) [1689]: Brief über Toleranz. Paderborn.
- MEW 1: Marx, Karl (1961) [1842]: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: MEW 1. 4. Aufl. Berlin, 109-147.
- MEW 3: Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1983) [1845/46]: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 9-530.
- MEW 4: Marx, Karl (1990) [1847]: Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“. In: MEW 4. 11. Aufl. Berlin, 63-182.
- MEW 6: Ders. (1975) [1849]: Lohnarbeit und Kapital. In: MEW 6. 6. Aufl. Berlin, 397-423.
- MEW 18: Ders. (1962) [1872]: Über die Nationalisierung des Grund und Bodens. In: MEW 18. Berlin, 59-62.
- MEW 23: Marx, Karl (1993) [1867/72]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Der Produktionsprozess des Kapitals. MEW 23. 18. Aufl. Berlin.
- MEW 26.1: Ders. (1974) [1861-63]: Theorien über den Mehrwert. Erster Teil. MEW 26.1. 4. Aufl. Berlin.
- MEW 26.3: Ders. (1968) [1861-63]: Theorien über den Mehrwert. Dritter Teil. MEW 26.3. Berlin.
- MEW 40: Ders. (1990) [1844]: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW 40, 2. Aufl. Berlin, 465-588.
- MEW 42: Ders. (1983) [1857/58]: Ökonomische Manuskripte 1857/1858. MEW 42. Berlin.
- Urtext: Ders. (1974) [1858]: Fragment des Urtextes von „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ (1858). In: Ders.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) (1857/58). Berlin, 871-947
- MEGA II/4.1: Ders. (1988) [1863-65]: Das Kapital (Ökonomisches Manuskript 1863-1865). Erstes Buch. In: MEGA II/4.1. Ökonomische Manuskripte 1863-1867. Teil 1. Berlin, 5-135.

„der Mensch ist ein *Tier*, das ... einen *Herrn nötig hat*“

Zum Spannungsverhältnis von praktischer Vernunft, Eigentum und Staatsgewalt in Immanuel Kants Rechtsphilosophie

1. Recht aus reiner praktischer Vernunft

Kants Rechtsphilosophie stellt einen spezifischen, vernunftrechtlichen Legitimationsmodus von Privateigentum und Staatsgewalt dar. Ihm geht es um die Ableitung der Rechtmäßigkeit, andere von der Aneignung äußerer Gegenstände auszuschließen und zu zwingen, diese Exklusion anzuerkennen. Diese Ableitung soll nicht aus einem Set von Klugheitsregeln der Prinzipien der Selbstliebe (wohlverstandenen Interessen) und nicht aus göttlichen Geboten erfolgen, sondern aus autonomer praktischer Vernunft. Das Recht verlangt für Kant Anerkennung nicht aus einem physischen, heteronomen Zwang (Machttheorie des Rechts) oder aus dem Bewusstsein seiner allgemeinen Nützlichkeit (utilitaristische Anerkennungstheorie) heraus, sondern weil es lediglich die äußere Existenzform der inneren moralischen Nötigung durch reine praktische Vernunft sein soll. Um die Eigentümlichkeit des Kantischen Legitimationsprogramms nachvollziehen zu können, sind daher zunächst einige Bemerkungen zu seinem Begriff der reinen praktischen Vernunft vorzuschicken, der das Fundament seiner Moral-, aber auch Rechts- und Staatsphilosophie darstellt.

Kants Anspruch besteht in der Formulierung einer universellen, für jedes vernünftige Wesen gültigen Moral. Seine Kritik der praktischen Vernunft ist daher als Kritik lediglich der *empirisch*-praktischen Vernunft angelegt, d.h. als Kritik solcher Moralbegründungen, die von einer der Vernunft heteronom vorgegebenen Materie des Willens ausgehen, also von Gegenständen eines dem Prinzip der Selbstliebe oder Glückseligkeit folgenden Willens.¹ Eine allgemeingültige und nicht nur empirisch generelle² (vgl. KpV, 148, 186) Lebensführungsregel kann ihm zufolge nicht aus

¹ Gemeint ist damit die heute als Konsequentialismus bezeichnete ethische Position, die in der Rechts- und Staatsphilosophie klassisch von Hobbes vertreten wurde. Eine Handlung gilt im Konsequentialismus als gut, wenn ihre Folgen gut sind. Er betrachtet ethische Regeln als handlungsanleitende Mittel zum Zweck der Erreichung dieses Guten. Ihre Geltung ist von empirischen Bedingungen abhängig, sie stellen lediglich bedingte, hypothetische Imperative dar. Der Konsequentialismus beinhaltet damit eine axiologische Teiltheorie, die sich auf den Wert resp. die Wünschbarkeit von Handlungsfolgen als ‚gut‘ bezieht und eine nachgeordnete normative Teiltheorie, die *Handlungen* in Abhängigkeit von ihren wünschbaren Folgen als geboten oder erlaubt qualifiziert. Vgl. Birnbacher 2007, 173ff.

² Generelle Regeln sind im Unterschied zu universellen „solche, die im Durchschnitt am öftersten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und notwendig gültig sein müssen“ (KpV, 148). Diese Regeln wären dann a) bestimmt durch die Materie des Willens: z.B. durch das Bedürfnis zu Essen, zu Trinken, überhaupt zu Leben, b) hypothetische Imperative, Regeln als Mittel zum Zweck der Erreichung dieses heteronom bestimmten Guts („Wenn Du überleben willst, dann musst Du x tun“). Aber nicht einmal Überleben ist ein bei allen Menschen anzutreffender Zweck – es gibt Menschen, die lieber sterben wollen. Zumindest kann Überleben nicht als Induktionsbasis des moralischen Gesetzes gelten, dieses ist aus keinem empirischen

dem Material des Willens, seinen sinnlichen Bestimmungsgründen stammen. Wie schon Hobbes oder Locke vor ihm weiß Kant, dass bezüglich des unteren Begehrensvermögens,³ wie er es nennt, ein unheilbarer Werterelativismus herrscht. Eine Moral, die das Erstreben eines sinnlichen Gegenstands/Zwecks voraussetzt, kann Kant zufolge nicht universell gültig sein. Eventuelle Übereinstimmungen im Begehren eines speziellen Guts sind, gemessen am strengen Anspruch Kants, immer nur zufällig. Die Regeln, die eine solche Moral aufstellen kann, sind lediglich intrasubjektiv⁴ oder intersubjektiv (generell, aber immer noch zufällig) gültige Klugheitsvorschriften, hypothetische Imperative: ‚Wenn Du x begehrt/wenn wir x begehren, dann sollst Du/sollen wir y tun, um dieses Ziel zu erreichen.‘ Eine universell gültige Moral kann für Kant nur aus der nichtsinnlichen, nur denkbaren, daher intelligiblen Form des Willens selbst stammen, dessen Regeln für alle vernünftigen Sinnenwesen verbindlich und – weil es sich um Sinnenwesen handelt, die auch aus Neigung, dem Prinzip der Selbstliebe, handeln können – Nötigung, Pflicht sind. Moral fordert daher pflichtgemäßes, mit ihren Regeln übereinstimmendes Handeln aus Pflicht, aus der Intention der Pflichtbefolgung selbst heraus, der Achtung fürs moralische Gesetz, nicht aus einer der Pflicht fremden Neigung heraus. Zentrale Frage der praktischen Philosophie ist, ob es ein „Vermögen unserer Vernunft“ gibt, „durch die bloße Idee der Qualifikation einer Maxime zur *Allgemeinheit* eines praktischen Gesetzes die Willkür zu bestimmen“ (MdS, 331f.).

Der Wille (die Willkür)⁵ ist für Kant alleiniges Merkmal seines derart als Gesinnungsethik zu bezeichnenden Entwurfs, weil er Moral auf die Voraussetzung von Willensfreiheit, d.h. Zurechenbarkeit gründet. Ein Gebot zur sinnlichen Liebe aus Neigung z.B., ist demnach unmöglich, da diese ‚pathologisch‘, d.h. heteronom verursacht ist. Dagegen ist ein Gebot zur moralischen Liebe möglich, da diese eine „Liebe, die im Willen liegt“ darstellt (GMS, 26), damit zurechenbar ist, wenn der Wille als frei angenommen wird. Sittlichkeit kann sich nur auf den „Verantwortungsraum des Handelnden“⁶ beziehen, weil die Realisierung des Handelns häufig von nichtzurechenbaren empirischen Faktoren abhängt, der Wille hingegen Kant

Wollen ableitbar. Daher ist die Begründung praktischer Vernunftregeln aus diesem Prinzip nicht strikt allgemeingültig.

³ Darunter subsumiert Kant auch die sog. ‚höheren‘ Genüsse. Alle werden um der Glückseligkeit willen erstrebt. Vgl. KpV, 129-133. Im Gegensatz zu Kant kennen Hobbes und Locke allerdings kein oberes Begehrensvermögen. Die Vernunft ist dort immer nur „Kundschafter und Spion[...] der Wünsche“ (Hobbes 1999, 56). Sie geben sich denn auch mit einer bloß aus generellen Regeln bestehenden Ethik zufrieden.

⁴ Und auch das nicht wirklich, denn Kant weiß wie Hobbes, dass sich aufgrund unserer körperlichen Verfasstheit das Begehren auch einer und derselben Person sehr schnell ändern kann.

⁵ In der *Kritik der praktischen Vernunft* spricht Kant noch von der Form des Willens, wenn er das moralische Gesetz, vom Willen, wenn er die dadurch bestimmte oder sich bestimmen lassen könnende Instanz meint. In der *Metaphysik der Sitten* unterscheidet er terminologisch deutlicher zwischen Wille, der nun für die gesetzgebende Instanz selbst steht und „weder frei noch unfrei“ sein könne, und freier Willkür als Eigenschaft, „durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln *genötigt* zu werden“ (MdS, 333): „Von dem Willen gehen die Gesetze aus, von der Willkür die Maximen“ (332).

⁶ Höffe 1977, 359.

zufolge nicht. Nur eine Willkür, die frei von jedem sinnlichen Antrieb bestimmbar ist, ist durch die reine, nichtempirische Form des Willens, durch reine praktische Vernunft bestimmbar. Umgekehrt wäre eine von sinnlichen Bestimmungsgründen freie Willkür nichts, ein „Unding“ (81), wenn sie nicht bestimmbar wäre. Sie kann aber nicht von der Materie des Willens bestimmt sein – dann wäre sie unfrei, empirisch, naturkausal determiniert. Sie kann daher, so Kant wenigstens in der *Kritik der praktischen Vernunft*, nur durch die Form des Willens in Gestalt eines allgemeinen Gesetzes bestimmt sein (vgl. KpV, 138). Kriterium für Moralität ist die Übereinstimmung der Maxime des Willens⁷ mit diesem Sittengesetz. Eine Handlung gilt dann, und zwar ungeachtet ihrer empirischen Bedingungen oder Folgen, als gut, wenn der sie veranlassende Wille gut ist. Das bedeutet, dass ein und dieselbe äußerlich beobachtbare Handlung sowohl einen moralischen als auch einen unmoralischen Hintergrund haben kann. Es bedeutet auch, dass man nach Kant niemals mit Sicherheit sagen kann, ob jemand moralisch, also aus Pflicht, gehandelt hat – nicht einmal der Handelnde selbst, denn es könnten ja seiner Selbstwahrnehmung verborgene Neigungen der Grund der Wahl der moralischen Maxime sein (GMS, 49; Rel, 716).

Das Sittengesetz gebietet als reine gesetzmäßige Form des Willens *unbedingt*,⁸ dass die Maxime des Willens „jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung“ (KpV, 140) soll gelten können. Nichtverallgemeinerbare bzw. bei ihrer Verallgemeinerung selbstwidersprüchliche Maximen gelten demnach als unmoralisch: „Kannst Du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich, und das [...] nicht um eines dir, oder auch anderen, daraus bevorstehenden Nachteils willen“ (GMS, 30). Was das bedeutet, darüber herrscht in der Debatte keine Einigkeit. Ich folge hier Wolfgang Kersting, der in Auseinandersetzung mit Otfried Höffe⁹ eine widersprüchliche (und damit pflicht-

⁷ Maximen sind nicht alle beliebigen konkreten Handlungsregeln, sondern praktische Grundsätze, also „Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat“ (KpV, 125). Sie sind subjektiv gültige Regeln der Willensbestimmung, die leitende Grundmuster für unterschiedliche, situationsbezogene Handlungsregeln liefern. Sie schreiben demnach keine konkreten Handlungen/Handlungsregeln vor (und verhindern damit einen Regeldogmatismus à la ‚man muss jeden Tag einer alten Dame über die Straße helfen‘), lassen aber auch nicht beliebige Handlungen zu (verhindern damit einen moralischen Relativismus (‚situative Ethik‘)), indem sie eine handlungsleitende Grundnorm angeben (‚man soll hilfsbereit sein‘). Vgl. Höffe 1977, 361-363.

⁸ Das Gesetz muss unbedingt gebieten, sonst wäre es wieder abhängig (bedingt) von kontingenten empirischen Bestimmungsgründen und damit ein hypothetischer Imperativ.

⁹ Der Widerspruch in der Maxime des lügenhaften Versprechens beispielsweise ist für Höffe folgender, von der Frage der Wünschbarkeit der vorausgesetzten Institution des Versprechens unabhängiger (Höffe 1977, 378): „Ein Versprechen ist logisch gleichbedeutend mit einer Selbstverpflichtung. Ein falsches Versprechen beinhaltet aber, für sich keine Verpflichtung zu übernehmen, was als allgemeines Gesetz bedeuten würde, daß mit jeder Selbstverpflichtung zugleich keine Selbstverpflichtung verbunden ist. Das aber hebt den Begriff des Versprechens als einer Selbstverpflichtung auf“. Ein Versprechen ist dann eine Selbstverpflichtung, die keine Selbstverpflichtung ist. Das ist ein logischer Widerspruch im Begriff des Versprechens. Kersting kritisiert nun, dass Höffes Darstellungen von Widersprüchen in den Maximen völlig unabhängig von der Verallgemeinerungsprüfung durch den kategorischen

widrige) Maxime wie folgt bestimmt: Das Wollen einer Handlung impliziere das Wollen ihrer Ermöglichungsbedingungen. Die Verallgemeinerung einer pflichtwidrigen Maxime führe aber zur Negierung der Ermöglichungsbedingungen der mit ihr gewollten Handlung, was schließlich das Wollen einer Handlung und ihrer Ermöglichungsbedingungen und das Nichtwollen ihrer Ermöglichungsbedingungen, damit auch der Handlung selbst, bedeute.¹⁰ Bei pflichtwidrigen Maximen kann man also, wie Norbert Hoerster feststellt, „nicht widerspruchsfrei wollen, dass die Maxime [...] des Handelns allgemein befolgt wird.“¹¹

Da Kant zufolge kein Mensch dazu gezwungen werden kann, sich etwas zum Ziel zu setzen (MdS, 347), kann die Nötigung zum moralischen Handeln, resp. die Sanktionsinstanz bei unmoralischem Wollen/Handeln nur der innere Selbst-Zwang der Vernunft sein – dies meint bei Kant gerade reine *praktische* Vernunft.¹² Selbstzwang darf aber nicht mit dem empirischen Gewissenszwang verwechselt werden, denn dieser taucht auch bei eingelebten unmoralischen Maximen auf – z.B. bei Menschen, die ihren Willen nach der Sharia oder der Bibel ausrichten und die es als schwere Verfehlung betrachten können, Ehebrecherinnen nicht zu steinigen oder Homosexualität nicht zu bestrafen. Dieser Zwang muss als eine Art zwangloser Zwang, eine „Kausalität der Vernunft“ (GMS, 95), die aus sich selbst heraus den Willen zu bestimmen vermag, gedeutet werden. Wie dieser nichtnaturkausale Grund mit der Fähigkeit zur Nötigung zu verstehen sei, bleibt uns Kant zufolge allerdings auf ewig verschlossen¹³ – ansonsten führten wir ihn wieder auf anderes als Ursache zurück, womit er empirisch-kausal determiniert wäre.¹⁴

Imperativ sind. Bereits die private Maxime an sich ist in sich widersprüchlich, es bedarf gar keiner Verallgemeinerung. Hier „ist das Verallgemeinerungsverfahren überflüssig, alles ist schon vor der Universalisierung entschieden, denn ob mit einer Selbstverpflichtung zugleich keine Selbstverpflichtung oder mit jeder Selbstverpflichtung zugleich keine Selbstverpflichtung verbunden ist, das macht widerspruchslöslich keinen Unterschied“ (Kersting 1983, 418).

¹⁰ Vgl. Kersting 1983, 410. Kant selbst spricht am Beispiel des lügenhaften Versprechens davon, eine pflichtwidrige Maxime zeichne sich dadurch aus, dass sie, „so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.“ (GMS, 30)

¹¹ Hoerster 2003, 109. Hoerster betont, dass damit die Behauptung, der kategorische Imperativ sei inhaltsleer und mit jedem Handeln vereinbar, „nicht haltbar ist“ (108). Weder Sklaverei noch Ausbeutung im Allgemeinen sind z.B. mit ihm vereinbar. Wenn der Imperativ bloß formal verstanden werde, dann werde er dennoch mit historischer Bedingungsblindheit erkaufte: In einen Widerspruch im Wollen, so Hoerster, verstrickt sich im Beispiel des Diebstahls als bei Verallgemeinerung widersprüchlicher Maxime nur, wer die Institution des Privateigentums vorab für gut befindet, sie also will und zugleich in unfairer Weise ausnutzt. Wer aber mit dem Stehlen beabsichtige, das Privateigentum prinzipiell auszuhebeln, könne ohne Selbstwiderspruch seiner Praxis nachgehen. Die Rechtfertigung der Institution des Privateigentums selbst sei also nicht mehr durch den formal verstandenen Imperativ zu gewährleisten (111). Das ist natürlich die klassische Hegelsche Kritik, vgl. Hegel 1989, 253 (§135), Hegel 1991, 317.

¹² Vgl. Reinhold 1975, 264.

¹³ Die Wirkung des moralischen Gesetzes auf den Willen, dessen ‚Kausalität‘, ist unerklärlich, „ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem“ (KpV, 192), da nur Naturkausalität Erklärungen ermöglicht und ein zwangloser Zwang bzw. eine nichtkausale Kausalität ein Widerspruch in sich ist, aber Kant zufolge doch angenommen werden muss, um Moralität aus

Es ist zentral für das Unternehmen des Kantschen Vernunftrechts, dass es ein und dieselbe moralische Gesetzgebung ist, die, allerdings bezogen auf unterschiedliche Gegenstände resp. Triebfedern, Moralität und Legalität definiert. Es ist dieselbe Gesetzgebung, die lediglich „in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein“ (MdS, 324) kann: Die Gegenstände juridischer Gesetze sind äußere Handlungen, die moralischer Gesetze sind Handlungsmaximen (318):

„Diejenige [Gesetzgebung], welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist *ethisch*. Diejenige aber, welche [...] auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zulässt, ist *juridisch*“ (324).

Legales Handeln meint die Übereinstimmung des Handelns mit dem moralischen Gesetz, also pflichtgemäßes Handeln „ohne Rücksicht auf die Triebfeder“ desselben (324). Es *kann* auch aus anderen als sittlichen Gründen gesetzmäßig gehandelt werden, während moralisches Handeln solches aus dem Motiv der Pflichterfüllung selbst ist. Die ethische Gesetzgebung kann so per definitionem nicht äußerlich verbindlich sein. Sie beruht auf der freiwilligen Unterwerfung unter die Nötigung der praktischen Vernunft. Dagegen ist „die Art der *Verpflichtung*“ in der juridischen Gesetzgebung eine andere, auch äußerliche (326). Die Verpflichtungsart ist zwar äußerlich – sie bezieht sich auf mein äußeres Handeln und kann einen „äußeren Gesetzgeber“ (326) haben, d.h. ich kann nicht nur mich selbst verpflichten, sondern auch verpflichtet werden –, aber nichtsdestotrotz vernünftig, d.h. die mögliche von außen erfolgende Verpflichtung muss mit der Freiheit aller, mit dem moralischen Gesetz vereinbar sein: Sowohl der Moral als auch dem Recht ist der Begriff der Verbindlichkeit „gemein [...] die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischem Imperativ der Vernunft“ (327) zu sein. Lediglich die „Art“ der Verpflichtung – innere vs. äußere – ist zu unterscheiden. Ein Vernunftrecht muss Fremdbestimmung als Modus der praktisch (und nicht nur pragmatisch) vernünftigen Selbstbestimmung interpretierbar machen, muss die „heteronome Pflichterfüllungsmöglichkeit“ als „moralisch zulässig“¹⁵ ausweisen.

Der Anspruch des Kantschen Vernunftrechts sollte damit klar sein: Sein Ausgangspunkt ist nicht die Klugheitsmoral der englischen Tradition, sondern ein Be-

reiner praktischer Vernunft, also universell gültige praktische Regeln, als möglich zu betrachten. „[W]ie *reine Vernunft praktisch sein könne*“ (GMS, 99), dieses Zentralphänomen der Kantschen Ethik, ist ihm zufolge „*unerweislich* und doch *apodiktisch*“ zu nennen (MdS, 332).

¹⁴ Vgl. aber Adorno 1990, 267f.: „Die Zwangszüge, die Kant der Freiheitslehre eingräbt, wurden am realen Gewissenszwang abgelesen. Die empirische Unwiderstehlichkeit des psychologisch existenten Gewissens, des Überichs, verbürgt ihm, wider sein transzendentes Prinzip, die Faktizität des Sittengesetzes, die es doch für Kant als Begründung der autonomen Moral ebenso disqualifizieren müsste wie den heteronomen Trieb. Daß Kant keine Kritik am Gewissen duldet, bringt ihn in Konflikt mit der eigenen Einsicht, daß in der phänomenalen Welt alle Motivationen solche des empirischen, psychologischen Ichs sind. Deswegen hat er das genetische Moment aus der Moralphilosophie entfernt und durch die Konstruktion des intelligiblen Charakters ersetzt, den freilich zu Anfang das Subjekt sich selbst gebe“. Dagegen erhebt indirekt Einspruch: Vollmann 2010, 94, 104-107.

¹⁵ Kersting 2007, 140.

griff von apriorischer, universaler, unbedingt gültiger praktischer, d.h. gebietender Vernunft. Mit Hilfe dieses Vernunftbegriffs soll nicht nur der Wille aller Menschen, sondern auch ihr äußeres Handeln einer legitimen Regelung zugeführt werden. Noch ist aber überhaupt nicht klar, warum Kant diese Differenz der Gesetzgebungsmöglichkeiten überhaupt einführt. Deutlich ist aber, dass er in seiner Rechtsphilosophie verpflichtende Gesetze, „für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist“ (331) thematisiert. Der Hinweis auf äußere Gesetzgebung unterstellt aber keine Bescheidung auf bloß staatlich gesetztes, positives Recht. Es geht Kant vielmehr um die Begründung der Verbindlichkeit äußerer Gesetze aus reiner praktischer Vernunft, d.h. um jene äußerlich verpflichtenden Gesetze, „zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann“ und die er „*natürliche* Gesetze“ (331) im Gegensatz zu positiven nennt, die ihre Geltungsansprüche allein aus dem Akt der souveränen Rechtssetzung heraus beziehen. Das natürliche Gesetz muss Kant zufolge rechtslogisch dem positiven vorausgehen, da das Natur-, besser Vernunftrecht letztlich „die Autorität des Gesetzgebers (d.i. die Befugnis, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete“ (331). Positives Recht ist also kein möglicher Ausgangspunkt der Kantischen Rechtsphilosophie, obwohl, wie wir sehen werden, auch ihr Ziel die Legitimierung letztlich staatlichen Zwangs als in einem anspruchsvollen Sinne vernünftig (also nicht nur klug und nützlich) ist.

Recht ist „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (337). Da das Rechtsgesetz aus praktischer Vernunft abgeleitet ist, ist es letztlich gar nicht abgeleitet (vgl. 361), bzw. gilt als unableitbar wie jene, und ist, wie Kant meint, „gar keines Beweises weiter fähig“ (338). Die erste Definition des allgemeinen Rechtsgesetzes lautet nun: „handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“ (338). Recht setzt besondere Zwecke voraus und reguliert deren Zusammenwirken durch Abstraktion von ihnen, es „kommt gar nicht die *Materie* der Willkür [...] in Betrachtung“, sondern lediglich die „*Form* im Verhältnis der beiderseitigen Willkür“ (337). Recht ist die äußere Form der Einheit dissoziierter Partikularwillen, was Kant erst an späterer Stelle seiner Rechtsphilosophie ausführen wird, – eine Form der Einheit bloß Partikulares wollender Akteure, als deren oberster Bestimmungsgrund ihres Willens das Prinzip der Selbstliebe unterstellt ist. Die allgemeine Anerkennung des jeweils anderen (wechselseitiger gleicher Freiheit) ist hier lediglich Mittel zum Zweck egoistischer Vergesellschaftung – „Allgemeinheit der selbstsüchtigen Interessen“.¹⁶ Daher lediglich das Gebot ‚handle äußerlich so‘, daher überhaupt die ganze Veranstaltung einer von der Moral unterschiedenen Rechtsphilosophie und daher auch der folgende Rekurs auf Zwang als Moment der Bedingungen des Rechts. In der Moral hingegen muss die Koordination der stets Besonderes wollenden Willkür selbst oberster Bestimmungsgrund der Willkür sein. Jede Regel konkreten Wollens muss den Filter des kategorischen Imperativs passieren können und sich als verallgemeinerbare Maxime erwei-

¹⁶ MEW 42, 170.

sen. Die Allgemeinheit ist hier bereits in den Willen selbst gedacht, sie muss nicht die Gestalt äußerer Bedingungen, die Gestalt einer das Allgemeine wiederum als besondere empirische darstellenden und exekutierenden Instanz, einer äußeren Gesetzgebung, annehmen. Zu Beginn der *Metaphysischen Anfangsgründe* wird Recht als „Inbegriff von Bedingungen“ definiert, die „weder angegeben noch expliziert“¹⁷ sind und erst allmählich im Zuge der Darstellung eingeholt werden. Diese ungenannten Bedingungen, unter denen die lediglich äußerliche Einheit der Willen und Handlungen zustande gebracht werden kann, sind legitime reziproke Zwangsbefugnis und letztlich staatlich monopolisierte Zwangsgewalt, die den Allgemeinheitscharakter dieser Zwangsbefugnis allererst einzulösen imstande sein soll. Aber nicht nur die Bedingungen der Realisierung des Rechts, auch seine Ausgangsbedingungen bleiben im Dunkeln: die Tatsache, dass wir es hier nicht nur mit *Besonderes* wollenen Willen, sondern von vornherein mit *antagonistisch* strukturierten und *privatdissoziierten* Willen zu tun haben, denen eine zwangsfreie Koordinationsleistung – also moralisches Wollen und Handeln – gar nicht zugetraut wird. Kant wird dieses Geheimnis erst später, im zweiten Anlauf seiner Privateigentumsbegründung, geradezu beiläufig aussprechen.

Die erste Bedingung des Rechts wird nun im Zuge der Explikation der Möglichkeit einer äußeren Gesetzgebung entfaltet. Kant versucht hier nichts Geringeres als die Zwangsbefugnis moralisch zu begründen: Da das strikte Recht zwar eine Verbindlichkeit der Handlungen nach dem allgemeinen Gesetz fordert, aber zu dessen Befolgung nicht auf die Motivation aus Pflicht angewiesen sein darf – „keine andern Bestimmungsgründe der Willkür als die bloß äußern fordert“ (339) –, darf es sich zwecks Einhaltung seiner Regeln nicht auf die Triebfeder des Rechtsbewusstseins berufen, sondern nur auf die Möglichkeit des legitimen äußeren Zwangs. Da von der inneren, moralischen Nötigung durch reine Vernunft abgesehen wird, bleibt lediglich der heteronome äußere Zwang als Grund der Sicherung der Legalität von Handlungen, als Triebfeder legalen Handelns (vgl. 325), übrig. Damit ist es Kant zufolge möglich, ein Recht zu haben, d.h. äußerer Gesetzgeber für die Willkür anderer zu sein. Dieser Gesetzgeber schöpft seine Befugnis aus der Quelle des Imperativs wechselseitiger Anerkennung als gleichermaßen freie Subjekte. Eine Rechtspflicht haben bedeutet dann, zur Unterlassung von Unrecht diesem Gesetz gemäß verbunden zu sein. „Der Gläubiger hat ein Recht auf Rückzahlung seines Kredits vom Schuldner“ „bedeutet [...] nicht, er kann ihm zu Gemüte führen, daß ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde“ (339), sondern er kann ihn zwingen, dies zu tun, weshalb „Recht und Befugnis zu zwingen [...] einerlei“ (340) bedeuten. Kant beansprucht also, die Zwangsbefugnis vernünftig abgeleitet zu haben: Das Recht (das rechtliche Sollen) in der ersten Definition ist das Moralprinzip, welches lediglich auf äußeres Handeln, aber ungeachtet der un-/moralischen Handlungsmotivation, bezogen ist, damit aus diesem – dem moralischen Sollen und nicht aus etwas Faktischem – abgeleitet. Da nun die innere Nötigung (aus Pflicht) zu pflichtgemäßem Handeln fehlt, die Verfolgung der Pflicht als Zweck ohnehin nicht durch äußeren Zwang bewirkt werden kann, bleibt nur die äußere Nötigung zum Han-

¹⁷ Deggau 1983, 52.

deln/Unterlassen übrig, um Verstöße gegen das Rechtsgesetz zu verhindern. Aus der Figur der doppelten Negation sowie dem strikten Reziprozitätskriterium leitet Kant die Legitimität des Zwanges ab:

„[W]enn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht“ (338f.)

Daraus folgt eine zweite, spezifischere Definition des Rechts: Recht besteht nun „in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit“ (339). Ein Zwang, der einen Zwang verhindert, ist Kant zufolge ebenso legitim wie eine stets wechselseitige Zwangsbefugnis, in der keine nicht-verallgemeinerbaren Herrschaftsansprüche einer Person gegenüber einer anderen auftreten könnten.

Es ergeben sich nun zwei grundsätzliche Probleme: Erstens das der bloßen Möglichkeit zu zwingen überhaupt und zweitens das der Vereinbarkeit von reiner praktischer Vernunft und Zwang.

1) Kant zufolge betrifft das Recht die „*Form* im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als *frei* betrachtet wird“ (337). In diesem Begriff der Freiheit stecken zwei heterogene Freiheitskonzepte: Zunächst einmal die im Rechtsverhältnis direkt zu regelnde Handlungsfreiheit, d.h. die Freiheit, meinen Willen auch tatsächlich in eine Handlung umzusetzen. Hier, in der durch das Recht zu regelnden wechselseitigen Einräumung von Handlungsfreiheit, ergibt sich kein Problem bezüglich des Zwanges. Denn die Umsetzung eines Willens ist von raumzeitlicher Bewegungsfreiheit abhängig, von der es ein Mehr oder Weniger geben und die auch durch äußeren Zwang eingeschränkt werden kann. Aber Freiheit meint bei Kant auch immer absolute Willensfreiheit, von der es bei ihm zwei Varianten gibt,¹⁸ deren Unterschiede hier gar nicht interessieren müssen, weil sie beide die Mindestanforde-

¹⁸ Die Kantsche Willensfreiheitstheorie ist aporetisch. Beide bei Kant vorfindlichen Ansätze der Willensfreiheit, der dezisionistische, vornehmlich in der *Religionsschrift* zu findende, wie der eines „intelligiblen Fatalismus“ (Creuzer 1975, 282), der auch noch in der *Metaphysik der Sitten* (v.a. MdS, 333, 538) auftaucht, münden letztlich in Unfreiheit: Der Dezisionismus erkennt, dass es ein drittes Vermögen geben muss, welches es erlaubt, die gute oder böse Maxime frei und damit zurechnungsfähig in den Willen aufzunehmen (Selbstbestimmung der freien Willkür durch reine oder empirisch praktische Vernunft). Ansonsten müsste unmoralisches Handeln als unfreies, als „Unvermögen“ (MdS, 333) definiert werden, was wiederum das moralische ebenfalls als bestimmt, nicht frei gewählt, unterstellen würde (vgl. Reinhold 1975, 255, 271). Die letzte Konsequenz des Dezisionismus ist aber die Leugnung eines praktisch-vernünftigen Grundes der Freiheit, sonst wäre diese wiederum bestimmt. Der intelligible Fatalismus erkennt, dass ein derart kriteriell leeres, grund- und regelloses Wählen von Maximen nicht zurechenbar, d.h. zufällig wäre oder ein undenkbares Drittes zwischen Zufall und Bestimmtheit annehmen müsste (Creuzer 1975, 284, 286). Die Konsequenz des intelligiblen Fatalismus ist allerdings die Leugnung eines freien, d.h. auch im Kantschen Sinn zurechenbaren, Grundes der praktischen Vernunft. Vgl. dazu Klar 2007, 72-82 sowie Brandt 2010, 67-85. Ob die mit Kant konkurrierenden sogenannten kompatibilistischen (d.h. Freiheit und Determinismus für vereinbar haltenden) Ansätze plausibler sind, steht auf einem anderen Blatt. Zu deren Kritik vgl. Keil 2007, Zunke 2008.

rung besitzen, „unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität [...] gedacht werden“ (KpV, 138) zu können. Der freie Wille bzw. die Freiheit der Willkür soll, für Kants Moralbegriff unerlässlich, in der „Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe“ (MdS, 318) bestehen, ja sich darüber hinaus auch dadurch auszeichnen,

„daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* (es sich zur allgemeinen Regel gemacht [!] hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei [!], mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen.“ (Rel, 670)

Wir betreten mit dieser Freiheitsbestimmung ein „Reich der [...] Freiheit [...], in welchem also niemand Sklave (Leibeigner) ist, als der, und solange er es sein will“ (738). Das bedeutet im Klartext: Nichts ist durch sich selbst Bestimmungsgrund des als radikal frei angenommenen Willens – weder die Naturkausalität noch die Vernunft selbst. Beide sind lediglich Veranlassungsgründe,¹⁹ die erst durch absolut freie Wahl vom Willen selbst zu seinen eigenen Bestimmungsgründen *gemacht* werden müssen. Eine intendierte menschliche Handlung ist daher niemals erzwingbar und jeder kann, wie Bartleby der Schreiber, noch unter massivster Zwangsandrohung sagen „I would prefer not to“.²⁰ Bezüglich dieser Willensfreiheit, die eine intelligible menschliche Eigenschaft darstellt, welche auch noch der in Ketten Gelegte besitzt, ist „nicht mehr einsichtig“, wie sie „durch phänomenale mechanische Wirkung, also Zwang, zu einer Handlung soll bewegt werden können“.²¹ Da wir es im Rechtsverhältnis aber erklärtermaßen mit der Beziehungsform von im radikalen Kantschen Sinne freien Willen (freier Willkür) zu tun haben, stellt sich die Frage, wie diese, die doch ebenso erklärtermaßen nur sich selbst zu einer Wahl von Maximen sowie dementsprechenden Handlungen bewegen können, durch äußeren Zwang verbunden werden können.²²

2) Sollte nun das Rechtsgesetz gemäß der zweiten Definition in der ersten enthalten sein und dieses wiederum im Sittengesetz, beanspruchte Kant damit das Sittengesetz als *ratio cognoscendi* sowohl von Freiheit als Autonomie (Bestimmbarkeit der Willkür bloß durch den zwanglosen Zwang der praktischen Vernunft) als auch von heteronomem Zwang (Bestimmbarkeit des Handelns durch äußere Gewalt). Das ist ein offensichtlicher Widerspruch, wenn man eine spezifische, starke Interpretation der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs vertritt. Die Formel lautet: „*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der*

¹⁹ Vgl. Reinhold 1975, 260.

²⁰ Hier treffen sich Kants und Sartres radikale Willensfreiheitskonzepte. Vgl. u.a. Sartre 1994d, 825, 836. Zur Kritik an beiden: Marcuse 1976, 83-97 (zu Kant), 2004b (zu Sartre).

²¹ Deggau 1983, 58.

²² Dieses Problem erkennt auch Hans Kelsen (2000, 97): „Die Errichtung einer normativen, das Verhalten der Menschen regelnden Ordnung [...] setzt geradezu voraus, daß der Wille der Menschen, deren Verhalten geregelt wird, kausal bestimmbar, also nicht frei ist.“ Kelsens ‚normative Ordnung‘ bezeichnet eine durch eine fiktive Grundnorm legitimierte Struktur von Zwangsnormen, also Recht im Sinne einer äußeren Gesetzgebung für menschliches Verhalten.

Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (GMS, 61). Menschheit resp. Persönlichkeit (im Unterschied zu Person) ist bei Kant identisch mit dem Vermögen der Autonomie, der Fähigkeit, einem selbst gegebenen moralischen Gesetz zu folgen (vgl. GMS, 69; KpV, 210). Man kann nun die Selbstzweckbestimmung in einer schwachen und in einer starken Weise verstehen. Die schwache Deutung findet sich beispielsweise bei Ernst Tugendhat. Die Menschheit in der anderen Person immer zugleich als Zweck an sich selbst zu gebrauchen, bedeutet für ihn, „Rücksicht auf [ihre] [...] Zwecke [zu] nehmen (freilich bleibt offen: in welchem Ausmaß)“.²³ Der andere, so sein Verweis auf Kant, muss „in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen“ können (GMS, 62).²⁴ Diese Bestimmung führt hier offenbar nicht weiter, weil sowohl der Begriff der Zwecke als auch der der Zustimmung eingestandenermaßen unklar bleiben.

Kant scheint die Formel aber in einem stärkeren und spezifischeren Sinne zu verstehen, was sich bereits an seiner Schlussfolgerung erweist, man könne nicht einmal „über den Menschen in meiner Person [...] disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu töten“ (61). Wenn dies sogar auf mich selbst zutrifft, so darf ein anderer kaum davon ausgenommen werden. Ja, demnach ist nicht einmal die Lüge erlaubt, weil sie den anderen nicht als Zweck an sich selbst behandelt (62). Die starke Interpretation sieht hier eine systematische Verknüpfung von formaler und Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs am Werk: Der Moralbegriff als Befolgung des *selbst gegebenen* Gesetzes – in Gestalt des (formalen) kategorischen Imperativs – widerspreche *prinzipiell* der Gewaltausübung gegenüber anderen. Wer den Menschen in dieser Weise bloß als Mittel brauche, abstrahiere von dessen Fähigkeit, sich selbst ein Gesetz zu geben, von seiner Autonomie,²⁵ d.h. seiner Würde.²⁶ Wird diese – keinesfalls unproblematische, aber offenbar durchaus Kants

²³ Tugendhat 2010, 146. Die schwache Deutung hängt nicht nur mit der kriteriellen Unbestimmtheit des Selbstzweckbegriffs zusammen, sondern auch mit Tugendhats Ablehnung der Kantischen Idee der Menschheit „als objektiver Zweck“ (GMS, 63), der kein (inter-) subjektiver Zweck von Menschen sein soll, vgl. Tugendhat 2010, 146, 154.

²⁴ Allerdings macht Tugendhat auf die Inhaltsleere des Zustimmungsfähigkeitskriteriums aufmerksam, vgl. Tugendhat 2010, 174. Das Einkommungskriterium verwendet hingegen affirmativ Ebbinghaus 1968, 148.

²⁵ Kant macht die Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung zur Grundlage der Würde des Menschen (vgl. GMS 68f., 74). Was Würde hat, so Kant, an dessen Stelle kann nichts „anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden.“ (68). In der moralischen Gesetzgebung ist der Mensch unersetzbar, unvertretbar, weil nur er allein sich den Zweck der Befolgung des Sittengesetzes geben kann. Daher gilt: „Unvertretbarkeit und Autonomie [...] sind untrennbar“ (Schiller 2011, 141). Georg Lohmann (2010, 88f.) und Charles Taylor (1986, 45f.; 1995, 84, 86f.) betonen allerdings, dass die *Wertschätzung* von Autonomie (als zu *achtendes* Vermögen, als *Gut*) eine inhaltliche, aus einem bestimmten kulturellen Kontext stammende *Voraussetzung* der Kantischen Ethik (und vergleichbarer Ansätze) darstelle. Die Probleme dieses Würdebegriffs (Innerlichkeitsfalle, Ausgrenzung nicht autonomiefähiger Menschen usw.) können hier beiseitegelassen werden.

²⁶ Vgl. Zunke 2004, 83f. sowie Zunke 2011, 21: „Moral fordert das Befolgen des selbstgegebenen Gesetzes, Autonomie, und zwar ohne jede heteronome Macht, zu zwingen. Das heißt, ich kann keinem anderen Menschen Moral vorschreiben [im Sinne von aufnötigen, I.E.], denn damit würde ich den anderen in seiner Freiheit verletzen und ihn unter ein heteronomes

Selbstverständnis entsprechende – Deutung zugrunde gelegt, so ergeben sich für Kants Rechtsbegriff erhebliche Probleme:

Aus dem kategorischen Imperativ als unbedingter Verpflichtung, die Autonomie der Menschen zu achten, kann nicht ein hypothetischer Imperativ abgeleitet werden, der unter bestimmten Bedingungen das Gegenteil erlaubt: „Nun sollen“, schreibt Samuel Klar, „Zwang und Gewalt, deren Anwendung *objektiv* unrecht ist, *unter der Bedingung*, dass sie eine unrechte Handlung verhindern, selbst recht

(nämlich unter mein) Gesetz stellen.“ Herrschaft – und zwar auch eine, die den anderen Mores lehren will, sei „darum unmoralisch, weil [sie] [...] die Möglichkeit der autonomen Selbstbestimmung verhindert“. „Jedes heteronom aufgeherrschte Gesetz ist darum per definitionem, und zwar *völlig ungeachtet seines Inhaltes*, schon der Form nach unmoralisch, weil es gegen die Freiheit und damit gegen die Vernunft gerichtet ist.“ Auch Smail Ropic (2007, 430) zufolge besteht „das Kennzeichen einer Handlungsweise, die der Forderung, die ‚Menschheit‘ als ‚Zweck an sich selbst‘ zu respektieren, zuwiderläuft, darin [...], dass durch sie unsere Fähigkeit, selbstgesetzte Handlungsziele zu realisieren, beeinträchtigt wird.“ Ropic zufolge ist die Selbstzweckformel damit die Bedingung der Möglichkeit der Befolgung der formalen Formel: „Für jemanden, dem jede Möglichkeit der Selbstbestimmung geraubt wurde – das extremste Beispiel ist ein Sklave, der unter gefängnisähnlichen Bedingungen zu körperlicher Schwerstarbeit gezwungen wird –, stellt sich überhaupt nicht die Frage, ob seine Maximen universalisierbar sind, da er gar nicht in der Lage ist, selbstgesetzte Handlungsziele zu realisieren.“ (467) Ropic stellt hier zu Recht auf den Kantischen Willensbegriff ab (ebd.) – der Wille ist „nicht etwa ein bloßer Wunsch“, zu ihm gehört vielmehr „die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind“ (GMS, 19). Doch auch dann bleibt die Frage, inwiefern das „extremste Beispiel“ Ropics geeignet ist, den hier behaupteten Zusammenhang zwischen Selbstzweckformel und formaler Formel zu belegen. Selbst noch extremere Beispiele, wie das des in Ketten liegenden Gefangenen, dem jede Bewegungsfreiheit genommen ist, können den Kantischen Willensbegriff einlösen und insofern die These entkräften, hier werde dem Gefangenen die Möglichkeit geraubt, seinen Willen durch das moralische Gesetz bestimmen zu lassen – es reicht völlig aus, dass er versucht, an seinen Ketten zu rütteln, und ‚die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in seiner Gewalt sind‘, ist konstatierbar. Insofern ist die von Ropic formulierte These nur korrekt, wenn man den Begriff der Willensfreiheit durch den der Handlungsfreiheit in einem emphatischen Sinne ersetzt. Dass Ropic nun ausgerechnet mit der Selbstzweckformel die Befugnis zu zwingen begründen will, soll hier nur erwähnt werden. Mit seiner These, die Pflicht zur Behauptung der eigenen Würde stelle eine Brücke zwischen Sittengesetz und Zwangsbefugnis dar (Ropic 2007, 466f.), verfängt er sich lediglich in einer Pflichtenkollision: Die Menschheit in meiner Person steht dann gegen die Menschheit in der Person des anderen, der mich angreift. Mit Kants *Rechtsphilosophie* hält auch Hans-Ernst Schiller die gewaltsame Verhinderung *unmoralischen* Handelns für mit der Selbstzweckformel vereinbar, vgl. Schiller 2011, 143f. Wer unmoralisch handle, der werde „mit Recht gezwungen“, z.B. sein privates Telefonat zugunsten eines Notrufes zu beenden oder sein Mobiltelefon dafür herzugeben. Allerdings macht Schiller damit die Enthaltung von der Gewalt gegenüber anderen von faktischen Leistungen und Orientierungen dieser Individuen abhängig: Achtung zeigt sich dann daran, die Unvernünftigen gegen ihren faktischen Willen mit Rekurs auf ‚ihren‘ vernünftigen Willen zu zwingen. Wie problematisch dieser – pragmatisch naheliegende – Ausweg ist, zeigt sich daran, dass dann keine moralisch *prinzipiellen* Grenzen der Gewaltanwendung mehr angebbar sind: Telefon aus der Hand reißen: ja, ins Gefängnis sperren: ja, aber Foltern: nein? Bezeichnend ist, dass Schiller „Folter“, „Zwangsernährung“, „Todesstrafe“ oder „Zwangsbehandlung mit Drogen“ als „[s]elbstverständlich [...] generell verboten“ (Herv. I.E.) annimmt (145). Woher, so fragt man sich, stammt diese Evidenz?

sein“.²⁷ Auch die Befugnis zu lügen, müsste sich, der Argumentationsstrategie der Rechtsphilosophie gemäß, aus der Figur der doppelten Negation begründen lassen. Die Pflicht²⁸ zur Wahrhaftigkeit ist Kant zufolge aber „*unbedingte Pflicht* [...], die in allen Verhältnissen gilt“ (Ml, 641), weil die lügenhafte Maxime nicht verallgemeinerbar sei.²⁹ Nun müsste die Lüge aber als Vergehen (gegen den Mordlustigen, der Auskunft nach meinem versteckten Freunde verlangt) gerechtfertigt sein, weil sie ein Vergehen, nämlich den Mord, zu verhindern helfen würde. Auch die Gewalt gegen den Mordlustigen wäre rechtmäßig, weil sie die Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit darstellte, die Negation eines nichtverallgemeinerbaren Prinzips – der Mordlust. Es hängt hier offenbar alles davon ab, wie man den kategorischen Imperativ versteht. Kant jedenfalls, das ist eindeutig, versteht ihn als *unbedingt* verpflichtend.

Um den Übergang vom Sittengesetz zum zwangsbewehrten Rechtsgesetz zu retten, müsste die Selbstzweckformel in der starken Deutung vollkommen ignoriert werden und der Kantsche Umgang mit den im formalen kategorischen Imperativ einer moralischen Geltungsprüfung unterzogenen Maximen kritisiert werden. Dieses Vorgehen findet sich z.B. in Anlehnung an Herbert J. Paton³⁰ bei Dieter Birnbacher: Kant verwende das Naturgesetz als Modell (Schema resp. Typus), um die Anwendung des kategorischen Imperativs auf empirische Sachverhalte zu denken: „Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form des Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich-unmöglich“ (KpV, 189). Doch

„auch Naturgesetze“, so Birnbacher, „enthalten in der Regel Spezifikationen der Bedingungen, unter denen sich Naturobjekte in bestimmter Weise verhalten und sind nicht in dem Sinne bedingungslos oder ‚unbedingt‘, dass sie auf beliebige Situationen zutreffen“.³¹

Kant universalisiere also zwar zu Recht das Subjekt der Handlungsregel (‚jeder‘), aber zu Unrecht den Situationstypus (Antecedensbedingung: ‚unbedingt‘, ‚immer‘), womit er im Beispiel die Maxime des Notlügners (‚unter der Bedingung, dass das

²⁷ Klar 2007, 139.

²⁸ Kant spricht dabei gar von einer Rechtspflicht (Ml, 638 Fn.). Er betrachtet es als unrechtmäßig, nicht nur unmoralisch, unter der Bedingung einer Nötigung (eines ungerechten Zwangs) sich von der Wahrhaftigkeitspflicht ausgenommen zu betrachten, d.h. einer ungerechten Handlung mit einer ungerechten Handlung zu begegnen. Im Falle der Lüge soll dies gelten, weil damit alle Versprechen und Verträge unmöglich gemacht würden, im Falle der Gewalt aber nicht?

²⁹ Das Gebot zur Achtung der Autonomie des anderen wird durch die empirische Bedingung seines Unrechttuns nicht außer Kraft gesetzt. So gilt die Pflicht zur Wahrhaftigkeit auch gegen den Mordlustigen, der nach dem Verbleib meines Freundes fragt: Die Pflicht macht „keinen Unterschied zwischen Personen [...], gegen die man diese Pflicht haben, oder gegen die man sich auch von ihr lossagen könne, sondern weil es *unbedingte Pflicht* ist, die in allen Verhältnissen gilt“ (Ml, 641). Vgl. auch Gem, 129, wo Kant davon spricht, dass „alles verloren ist, wenn die empirischen und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes zu Bedingungen des Gesetzes selbst gemacht“ werden.

³⁰ Vgl. Paton 1954, 197f.

³¹ Birnbacher 2007, 148.

Leben meines Freundes bedroht ist, darf ich den mit Mord Drohenden belügen') in die eines notorischen Lügners verwandle („unter jeder Bedingung darf ich Lügen'). Allerdings ist auch die Verallgemeinerbarkeit der derart bedingten Lügnermaxime umstritten.³² Ob gar eine Lösung der Zwangsbefugnis damit näher rückt, muss also bezweifelt werden. Jedenfalls muss Kant zufolge die Maxime des Willens für sich selbst – ohne ihre empirischen Konsequenzen oder Bedingungen – betrachtet und als moralisch/unmoralisch bewertet werden (vgl. GMS, 27, 45); Schaden/Übel und Unrecht/Böses sind prinzipiell zu unterscheiden (vgl. KpV, 175, Ml, 640f.). D.h. im Falle des Zwangs, er muss ungeachtet der empirischen Handlungsbedingungen und -folgen, also ungeachtet von der Beziehung auf eine andere Handlung, der Verallgemeinerungsprüfung unterzogen und als böse betrachtet werden. Daran ändert auch nichts die nachträgliche, d.h. empirische, Relationierung zweier für sich als böse zu qualifizierender Maximen/Handlungen.³³ Auch die Reziprozitätsregel kann die Befugnis zu zwingen nicht begründen, „sonst würde [...] ein Mord, eine Lüge, wenn sie nur wechselseitig geschähen, vernünftig begründet sein“.³⁴

Von Kants Ansprüchen ausgehend, die hier allein relevant sind, muss das Scheitern der vernunftrechtlichen Legitimierung von Gewalt ausgehend von einer radikal antikonsequentialistischen, gesinnungs- und pflichtethischen Moraltheorie bereits auf der Ebene des Naturzustands in Betracht gezogen werden. Nichtsdestotrotz meint Kant, die erzwungene Verhinderung des Hindernisses der Freiheit sei eine verallgemeinerbare Maxime, da sie als mit der Freiheit eines jeden zusammenstimmend gedacht werden könne (vgl. MdS, 339f.). Im Gegensatz zu Begründungen aus instrumenteller Vernunft ist Kants Kriterium praktischer Vernunft offenbar zu anspruchsvoll, um mit Zwangsbefugnissen (und sei es einen Zwang zur Verhinderung von Zwang betreffenden) irgend vereinbar zu sein. Das ist eine entscheidende legitimationstheoretische Schwäche und eine entscheidende herrschaftskritische Stärke des Kantschen Versuches zugleich.

2. Vernunft und Privateigentum

Das Herzstück der Kantschen Rechtsphilosophie ist der Versuch einer Ableitung der Privateigentumsordnung als praktisch vernünftiger und rechtlich zulässiger. Aufgabe ist es, die Legitimität eines über den physischen Besitz hinausgehenden rechtlichen Besitzes (Eigentums) zu begründen. Der rechtliche oder intelligible Besitz unterscheidet sich Kant zufolge von der bloß physischen Inhabung eines

³² Vgl. Ebbinghaus 1968, 155 sowie Rapic 2007, 435f.: „Wenn die Maxime, nur in den Situationen die Unwahrheit zu sagen, in denen aufrichtige Äußerungen eine gravierende Schädigung anderer Menschen nach sich ziehen, als allgemeines Gesetz gilt, muss im Beispielfall des unschuldig Verfolgten der Mörder damit rechnen, belogen zu werden; er wird also allen Aussagen, die sich auf sein (potentielles) Opfer beziehen, misstrauen. Wer das Opfer durch eine Lüge zu retten versucht, kann daher (in einem solchen Fall) sein Handlungsziel ebensowenig erreichen wie derjenige, der sich durch eine unaufrichtige Zusage aus einem finanziellen Engpass befreien will, sofern die Maxime, in einer Notlage falsche Versprechen abzugeben, als allgemeines Gesetz gilt.“

³³ Vgl. Klar 2007, 139.

³⁴ Ebd., 141.

Gegenstands darin, dass es möglich sei, „daß ich durch den Gebrauch, den ein anderer von einer Sache macht, *in deren Besitz ich doch nicht bin*, gleichwohl doch lädiert werden könnte“ (353). Der rechtliche Besitz ist also deshalb intelligibel, weil die Verknüpfung zwischen Eigentümer und Eigentum kein beobachtbares empirisches Faktum darstellt, sondern ein nur denkbares, nichtsdestotrotz wirkliches Verhältnis der Zurechnung.³⁵ Rechtlicher Besitz (Eigentum) meint im Unterschied zu physischem also einen rechtlichen Status, der über den bloßen empirisch-faktischen Gebrauch eines Gegenstands hinausgeht und – wenigstens Kant zufolge – diesen Gebrauch als gesicherten doch allererst real ermöglicht. Rechtlicher Besitzer kann jemand sein, ohne dass er einen Gegenstand faktisch verwendet, in der Hand hält etc. Rechtlicher Besitzer einer Wohnung ist z.B. der Vermieter, physischer Besitzer der Mieter. Welche unausgesprochenen Verbindungen Kant zwischen Gebrauch, intelligiblem Besitz und privatexklusivem Eigentum macht, wird zu zeigen sein.

Zu diesem Zweck muss zunächst einmal dargelegt werden, ob die Aneignung von Sachen überhaupt mit dem Rechtsbegriff vereinbar ist. Bisher ist ja nur von der Regelung wechselseitiger Willensverhältnisse die Rede gewesen. Der Gebrauch der Willkür bezieht sich aber immer auf etwas, ob Sachen oder Leistungen anderer Personen. Soll dieser Gebrauch der Willkür also legitim sein, so muss zunächst der Gebrauch äußerer Gegenstände, die Materie des Willens sind, ebenfalls als legitim erwiesen sein. Recht muss also auch den Zugriff auf äußere Gegenstände in seine Regelung des wechselseitigen äußeren Verhaltens der Menschen aufnehmen. Im rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft wird dies formuliert: „Es ist möglich“, so Kant, „einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben“ (354). Wäre dies nicht möglich, d.h. wäre es zwar möglich, sich eines Gegenstandes physisch, nicht aber rechtmäßig zu bemächtigen, so „würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstands derselben berauben“ (354), indem sie brauchbare Gegenstände rechtlich außer Gebrauch setzte. Einen solchen rechtlich unantastbaren Gegenstand nennt Kant „*res nullius*“ (354), einen an und für sich herrenlosen Gegenstand. Warum ist es nun nicht widerrechtlich, sich äußere Gegenstände anzueignen? Dies ergibt sich schlicht aus der Kombination der Rechtsdefinition mit der Sachendefinition: Rechtlich ist die Freiheit der Willkür des Menschen nur durch die des anderen Menschen begrenzt, muss mit dieser zusammen vereinigt werden können. Sachen aber sind keine Menschen: „*Sache* ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache“ (330). Die Willkür des Menschen ist nur durch die anderer legitim, d.h. rechtlich einzuschränken, zu verpflichten, Sachen können Menschen aber nicht verpflichten oder ihnen verpflichten

³⁵ Die logische Form dieses Urteils ist „ein *synthetischer* Rechtssatz a priori“ (MdS, 358). Das Urteil ist ein synthetisches, weil das Objekt (der Gegenstand), das mit dem Subjekt verknüpft wird, nicht analytisch im Begriff des Subjekts enthalten ist. Es ist ein Urteil a priori, weil seine Verknüpfung eine sinnvolle Aussage darstellt (‘ich bin rechtlicher Eigentümer von Gegenstand x’), die anhand von Wahrnehmungen nicht falsifiziert werden kann (das könnte nur die Aussage: ‘ich bin physischer Besitzer des Apfels a’).

tet sein, weil sie sonst willensbegabte Gegenstände wären.³⁶ Sie können dem Menschen durch ihr Sosein höchstens physische Grenzen setzen. Daher ist ihre Aneignung durch den Menschen nicht widerrechtlich. Es wird einerseits deutlich, dass Kant zufolge ein Rechtsverhältnis zwischen Mensch und Sache nicht möglich ist, sondern lediglich zwischen Menschen in Bezug auf Sachen, was für die Kritik gängiger Legitimationsmodelle des Privateigentums noch von Belang sein wird. Zum anderen ist eine rechtliche Begrenzung der Qualität und Quantität der Aneignung äußerer Natur bereits hier ausgeschlossen.³⁷

Mit dieser rechtsphilosophischen Betrachtung meint Kant nun, zugleich die Möglichkeit des (intelligiblen) *Privateigentums* an Sachgütern dargetan zu haben:

„Man kann dieses Postulat ein Erlaubnisgesetz [...] der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugnis gibt, [...] allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir sie zuerst in Besitz genommen haben“ (355).³⁸

Diese Begründung ist aber erschlichen, denn die rechtliche Legitimität der Aneignung von Gegenständen *schlechthin* ist kein Kriterium für ihre *privatexklusive*, andere dauerhaft zum Nichtgebrauch verpflichtende Aneignung. Letztere müsste analytisch in ersterer stecken, was nicht der Fall ist. Kant kann diesen Zusammenhang offenbar nur als selbstverständlich erachten, weil er von einer falschen Identifizierung von Gebrauch, Produktionskalkül und dauerhaftem Ausschluss anderer vom Gebrauch als deren Bedingung ausgeht. Es ist aber

„möglich Gegenstände zu gebrauchen, ohne alle Anderen prinzipiell und auf Dauer vom Gebrauch auszuschließen, und oft kann ein Gegenstand zur gleichen Zeit von Mehreren gebraucht werden. Der Gebrauch von Gegenständen, etwa beim Arbeiten, setzt prinzipiell nicht privates Eigentum voraus“.³⁹

Die vermeintlich so anthropologie- und empiriefreie Kantsche Rechtstheorie beinhaltet also bereits hier uneingestandene empirische und historische Momente.⁴⁰

In einem zweiten Anlauf wird die Rechtfertigung von Privateigentum in einem wesentlich komplexeren Argumentationsgang vollzogen, der die Klärung der Rechtmäßigkeit primärer *privatexklusiver* Aneignung ausgehend von einer hochartifizialen Umdeutung klassisch naturrechtlicher *Topoi* betreibt – beginnend mit der Annahme eines ursprünglichen *Gemeineigentums* in Kombination mit dem Antagonismus der Willen, fortschreitend über die Unterstellung einer vereinigten *distri-*

³⁶ Der Wille kommt Kant zufolge nur Menschen zu. Er ist ein „Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln“ (GMS, 41) bzw. „*der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen“ (59).

³⁷ Vgl. Tuschling 1978, 315f. (Anm. 94), Deggau 1983, 85.

³⁸ Vgl. auch MdS, 361: „Die Möglichkeit eines solchen [intelligiblen *privatexklusiven*] Besitzes, [...] gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „daß es Rechtspflicht sei, gegen andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne“.

³⁹ Baumann 1994, 150. Vgl. auch Klar 2007, 154f.

⁴⁰ Vgl. Tuschling 1978, 306f.

butiven Willkür gemäß dem Kriterium der *prima occupatio*, schließlich endend im Begriff eines provisorischen intelligiblen Privateigentumsrechts.

Die Unterscheidung von primärer und sekundärer resp. ursprünglicher und derivativer Aneignung oder Erwerbung von Sachen ermöglicht die Frage, wie in einer auf Austausch und Vertrag gegründeten Aneignungsweise, in der sich Menschen die Waren anderer nur rechtmäßig aneignen können, wenn sie dafür eine eigene hergeben, der rechtliche Status dieser ‚eigenen‘ Sache, die zum Mittel der Aneignung anderer Waren wird, zu bestimmen ist. Die sekundäre Aneignung besteht darin, den Eigentumstitel auf ‚meine‘ Sache herzugeben, um den Eigentumstitel an einer anderen, bislang noch jemand anderem gehörenden Sache zu erwerben. Doch ich muss schon etwas rechtlich mein eigen nennen, um damit das Eigene des anderen rechtmäßig sekundär erwerben zu können. Diese Erwerbung setzt bereits ein (angeeignet) Haben voraus, das zwar faktisch wiederum im Haben eines anderen (einer sekundären Erwerbung) gegründet sein kann, aber dies ist nicht unendlich fortführbar, ohne in die These eines letztlich unausweisbaren Rechtsgrundes aller Gegenstände zu führen. Um diesen infiniten Regress und seine rechtslogisch desaströsen Folgen zu vermeiden, ist daher auf den Begriff einer primären Aneignung zu rekurrieren: „Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Äußeren aber muß es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle sein“ (377). Der Kantschen Privateigentumsbegründung geht es also zunächst um die primäre exklusive Aneignung äußerer Gegenstände, deren „Actus rechtlich“ sein, „mithin aus der praktischen Vernunft hervorgehen“ (368f.) soll. Es muss eine ursprüngliche Erwerbung geben, denn eine nur abgeleitete ist ein Widerspruch in sich. Diese ursprüngliche Erwerbung muss rechtmäßig sein, denn eine unrechtmäßige ursprüngliche kann keine rechtmäßige abgeleitete implizieren. Die ursprüngliche Erwerbung darf damit kein bloßer faktischer Akt sein, da aus einem bloßen Sein (z.B. der physischen Inbesitznahme eines Apfels oder gar dem einem anderen aus der Hand Nehmen dieses Apfels) kein rechtliches Sollen – die Pflicht des anderen, sich des Gebrauchs des Apfels ohne meine Zustimmung zu enthalten – folgen kann. Aus einem Nichtrecht kann Kant zufolge niemals ein Recht werden. Die ursprüngliche Erwerbung darf zudem nicht wiederum in einer Erwerbung gründen, da sie sonst nicht ursprünglich wäre. Sie muss in einem Haben gründen, das nicht wiederum erworben sein darf. Dieses Haben muss, wie gezeigt, ein rechtliches sein, kein bloß physisches, und es kann nicht bereits ein privat-exklusives sein, weil sonst die ‚Begründung‘ der Rechtmäßigkeit ursprünglicher privatexklusiver Aneignung in eine *petitio principii* mündete – Privateigentum würde Privateigentum begründen, was dessen dogmatische Unterstellung bedeutete. Der ursprüngliche Eigentumstitel kann also nur Gemeineigentum beinhalten und der rechtslogische Übergang von diesem zu privatem Eigentum kann nicht durch bloße individuelle Willkür (eine bloß faktische Tat), sondern nur durch allgemeine wechselseitige Verwilligung gemäß dem Gesetz der praktischen Vernunft und einem besitzanzeigenden empirischen Distributionskriterium erfolgen.

Die Legitimation des Privateigentums aus der Idee des Gemeineigentums ist keine Kantsche Besonderheit. Auch Hobbes und Locke beispielsweise verfahren so. Doch bei ihnen gilt Gemeineigentum entweder als paradoxer außerrechtlicher Zu-

stand unbeschränkter Zugriffsmöglichkeiten eines jeden auf jeden (Hobbes)⁴¹ oder als Zustand des Nichteigentums, des ersten logischen Moments einer noch nicht durch Arbeit angeeigneten, herrenlosen Erde (Locke).⁴² Allein Kant gesteht dem Gemeineigentum eine juristische Bedeutung zu – als apriorische Rechtsidee zur vernunftrechtlichen Begründung intelligiblen Privatbesitzes. Der ursprüngliche Gesamtbesitz bezeichnet ein angeborenes Recht jedes Einzelnen auf einen beliebigen Teil des Bodens der Erdkugel, auf den es ihn qua Geburt verschlagen hat. Diese endliche Kugelgestalt der Erde ist für Kant überhaupt die natürliche Bedingung dafür, dass die Gemeinschaft, bzw. der soziale Bezug der Menschen aufeinander „notwendige Folge von ihrem Dasein auf Erden“ (373) ist. Dieser Gedanke beruht freilich auf einer robinsonadischen Prämisse, die eine isolierte Existenz von Menschen für möglich hält. Menschliche Existenz wäre aber selbstverständlich auch auf einer „unendliche[n] Ebene“, auf der die Menschen sich „zerstreuen könnten“ (373), nur gesellschaftlich vermittelt denkbar. Wie auch immer – für Kant verlangt der soziale Bezug nun rechtliche Regulierung. Also ist eine Naturtatsache für ihn die äußere Bedingung dafür, dass eine juristisch-vernünftige Regulierung überhaupt stattfinden muss. Das Recht ist ein angeborenes, d.h. die Menschen sind „ursprünglich (d.i. vor allem rechtlichen Akt der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d.i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat“ (373). Es ist nun reichlich unklar, warum diese Konstruktion von Kant als Gemeinbesitz bezeichnet wird. Vermutlich gesteht er jedem ein prinzipielles Recht auf jeden Teil des Bodens zu, weil es der Zufall ist, der einen *jeden* auf *jeden* Platz der Erde ‚werfen‘ kann. Damit haben alle zunächst ein Recht auf jeden Teil der Erde, weil, wenn ihnen vorab ein Ort rechtlich verwehrt wäre, sie dort nicht geboren werden dürften. Ein anderer Sinn der Kantschen Formulierung „wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdoberfläche, als Kugelfläche“ (373) scheint mir nicht nachvollziehbar.⁴³ Wichtig ist lediglich, dass dieses vermeintliche Gemeineigentum mit einer kollektiv angeeigneten Existenzgrundlage nicht das Geringste zu tun hat. Warum aber soll dieses empirische Faktum ein Recht begründen? Kant verwehrt sich zwar dagegen, das ursprüngliche Gemeineigentum als „*uranfänglichen Gesamtbesitz* [...]“ zu begreifen, den er als „nie erweislich“ betrachtet. Es sei im Gegenteil „ein praktischer Vernunftbegriff, der a priori das Prinzip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können“ (373). D.h. dieser Begriff muss vorausgesetzt werden, um Privateigentum als rechtmäßig überhaupt denken zu können.⁴⁴ Dennoch verweist dieses angeborene Recht, auch als

⁴¹ Vgl. Hobbes 1994b, 62.

⁴² Vgl. Locke 1998, 215-218.

⁴³ Im *Ewigen Frieden* kommt Kant auf diesen Topos der Kugelgestalt zurück. Die endliche Kugelgestalt der Erde in Verbindung mit dem ursprünglichen Gemeineigentum an dieser begründet das Besuchs- oder Hospitalitätsrecht Fremder, welches wiederum ausschließlich den Handel ermöglichen soll, der schließlich als Grundlage dauerhafter friedlicher Verhältnisse zwischen Fremden verstanden wird (EF, 214).

⁴⁴ Kant meint, ein *empirischer uranfänglicher* Gemeinbesitz dagegen könne als rechtmäßiger nur als „*gestiftete* Gemeinschaft“ gedacht werden. Diese aber sei eine durch Vertrag zustande kommende Zusammenlegung von Privateigentumsrechten, womit also das Privateigentum wieder vorausgesetzt wäre. Der private Besitz würde aus einem Gemeinbesitz abgeleitet, der

Vernunftbegriff, anscheinend auf nichts als Natur. Es ist logisch aus Natur abgeleitet („von der Natur selbst konstituiert“ (373)), was aber unmöglich ist. Zudem: Wenn Recht nur die Form eines wechselseitigen Willensverhältnisses sein kann (vgl. das Rechtsgesetz) und nur existieren kann, indem eine reziproke Berechtigung/Verpflichtung auferlegt wird, was ist dann ein angeborenes Recht, welches Kant zufolge gerade nicht aus einem Willensverhältnis hervorgegangen sein soll? Bereits zu Beginn der Rechtslehre spricht Kant zwar von einem angeborenem Recht. Aber erstens ist dieses Recht lediglich das der Freiheit, verstanden als „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür, sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“ (345), also ein bereits wechselseitige Verwilligung beinhaltendes Recht, und zweitens wird „dieses einzige [!] ursprüngliche“ Recht aus der Vernunftnatur des Menschen abgeleitet, die Kant zufolge das normative Sittengesetz beinhaltet. Wie ist also das Recht auf einen Platz auf der Weltkugel ableitbar, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen und ohne in Widerspruch zu den Eigentumsrechten von Vorbesitzern des Bodens zu geraten? Hans-Georg Deggau zufolge kann das Geborenwerden auf irgendeinem Platz der Erde kein Unrecht im Kantschen Sinne sein, weil es kein willentlicher Akt des Geborenen, ihm damit auch nicht rechtlich zurechenbar ist. Legitim wäre eine Vertreibung des Geborenen nur, wenn diese eine Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit wäre, das aus dem verkehrten Gebrauch der *Freiheit* entstünde. Das ist hier aber nicht der Fall. Der Geborene kann also „nicht für das Faktum seiner lokalen Existenz durch Vertreibung sanktioniert werden“.⁴⁵ Also hat er das Recht auf einen Platz auf Erden. Man könnte auch fragen, ob hier eine klassische Erweiterung des Rechts der Freiheit auf äußere Gegenstände stattfindet: Freiheit ist nicht mit prinzipieller Rechtlosigkeit auf einen Platz auf Erden vereinbar. Allerdings ist damit noch nicht die Möglichkeit einer Rechtsantinomie ausgeräumt: Denn sollte die gesamte Kugelgestalt der Erde rechtmäßig privatexklusiv angeeignet worden sein, dann würde entweder auch das Recht eines neuen Menschen auf den Boden, auf den es ihn hingeworfen hat, erlöschen. Dann wären seine Freiheit und seine Existenz in Übereinstimmung mit dem Recht unmöglich. Oder er behielte dieses doch ‚natürliche‘ Recht, dann wäre es zugleich rechtens, den auf diesem Boden geborenen Neuankömmling zu vertreiben (weil der Boden ja rechtmäßig angeeignet wurde) und es wäre es doch nicht, weil dieser Neugeborene ja kein Unrecht begangen hätte. Damit gäbe es aber auch kein sicheres Eigentum.⁴⁶

Wie ist nun der Übergang vom Gemein- zum Privateigentum möglich? „Durch einseitige Willkür kann ich keinen andern verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten“ (371). Der einseitige Wille kann für die anderen nicht zum äußeren Gesetz werden, „weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch tun würde“ (365). Als Rechtsverhältnis ist Privateigentum an die Regel gebunden, die den Gebrauch der freien Willkür des einen mit der des anderen nach einem allgemeinen

privaten Besitz voraussetzte: „Ein solches Verfahren aber als *ursprüngliche* Besitznehmung anzusehen, und daß darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch“ (Mds, 360).

⁴⁵ Deggau 1983, 101.

⁴⁶ Vgl. ebd., 105 sowie Klar 2007, 162f.

Gesetze vereinbar machen soll (vgl. 338). Die private, andere ausschließende, Aneignung muss verallgemeinerbar gedacht werden können, der Ausschluss also wechselseitig sein: Eine erste privatexklusive Erwerbung muss die wechselseitige Einräumung von Handlungsfreiheit bezüglich bestimmter äußerer Gegenstände (Berechtigung) ebenso enthalten wie „das Bekenntnis: jedem anderen in Ansehung des äußeren Seinen wechselseitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu sein“ (365). Eigentumsrecht ist nur als Verhältnis reziproker Berechtigung und Verpflichtung überhaupt denkbar. Zudem muss das Privateigentum, wenn es rechtmäßig erworben sein soll, aus einem vorhergehenden Recht abgeleitet sein: Was x nun privat gehört, war ihm schon vorher, als Miteigentümer der Erdkugel, zueigen. Er kann andere nur vom Gebrauch an äußeren Gegenständen ausschließen, wenn diese ihm schon zuvor gehörten, d.h. in einem intelligiblen Verknüpfungsverhältnis zu ihm standen (vgl. 371). Das Privateigentum bleibt sozusagen übrig. Privateigentum als rechtmäßiges kann dem einzelnen also ausschließlich von der vereinigten Willkür aller aus dem Gemeinbesitz heraus zugeteilt werden: „der Besitzer fundiert sich auf dem angeborenen *Gemeinbesitz* des Erdbodens und dem diesem a priori entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten *Privatbesitzes* auf demselben“ (359). Sowohl das Gemeineigentum als auch diese Zuteilung durch vereinigte distributive Willkür sind von Kant als normative Konstrukte („in der Idee“ (369), „praktischer Vernunftbegriff“ (373)) angelegt, die es erlauben sollen, privatexklusive, andere zum Nichtgebrauch verpflichtende, primäre Aneignung von Sachen als rechtlichen und nicht bloß gewaltsamen und damit nichtverpflichtenden Akt zu deuten. Die vereinigte, das Privateigentum legitimierende, Willkür ist nur als eine „a priori vereinigte[...]“ (374) denkbar, weil nicht nur ein einseitiges, sondern auch ein empirisches wechselseitiges Willensverhältnis mehrerer Personen immer nur partikular ist, einen Dritten damit niemals verpflichten kann.⁴⁷ Zudem besteht im Gedanken eines empirischen Vertrages immer die Möglichkeit für ein Subjekt, diesem nicht zuzustimmen, sei er auch noch so vernünftig. Damit wäre es nicht verpflichtet, sich dem ‚Ihrigen‘ der anderen zu enthalten und Privateigentum (also dieses ‚Ihrige‘) im strikten Kantschen Sinne unmöglich. Bereits in dieser vereinigten, das Privateigentum erlaubenden Willkür, ist also jede freie Willkür in einem dezisionistisch-voluntaristischen Verständnis (das Kants Moralphilosophie, wie die *Religionsschrift* beweist, durchaus zugrundeliegt) notwendig ausgeschlossen. An ihre Stelle tritt die immer schon praktisch vernunftgeleitete Willkür des Vertragsapriorismus, der „reine[...] praktische[...] *Vernunftbegriff* der Willkür unter Freiheitsgesetzen“ (358).

Diese Argumentation beinhaltet eine radikale Kritik des Gedankens, das rechtliche Verhältnis meiner Willkür könne als „*unmittelbares* Verhältnis zu einem körperlichen Dinge“ (370) begriffen werden. Dieser Gedanke ist das Fundament der Arbeitstheorie des Eigentums: Die Idee der Hervorbringung privatexklusiver Aneignungsrechte an äußeren Sachgütern durch die Verausgabung ‚eigener Arbeit‘ ist seit John Locke ein zentrales Legitimationsmodell des modernen Privateigentums. Arbeit als Vermischung ‚eigener‘ Kräfte mit herrenloser äußerer Natur bedeutet

⁴⁷ „denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch *besondere* Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auferlegen“ (MdS, 374).

demnach Rechtsübertragung mittels eines psycho-physischen Aktes und begründet Privateigentum auf monologische Art als vorsoziales Rechtsinstitut. Ausgehend vom Selbstverhältnis als Eigentumsverhältnis trägt Locke zufolge jeder die Quellen des Sacheigentums unabhängig von intersubjektiven, vertraglichen Bezügen in sich:⁴⁸ Rechtspersonale Substanzen (,eigener' Wille, ,eigene' Kräfte usw.) würden in die Dinge ,hineingelegt'.⁴⁹ Da Kraft und Wille von Person x in Gegenstand z gelegt würden, sei z ihr Eigentum und Aneignung von z seitens Person y gleichbedeutend mit der Schädigung der Person von x. Arbeit wird von Locke damit als Quelle allen Eigentums gedeutet. Kant fährt nun zwei treffende Argumente gegen Locke auf: Nur Gottes creatio ex nihilo schafft Gegenstände rein aus sich heraus, während Naturstoffe in der Arbeit umgeformt, nicht hervorgebracht werden. Durch Arbeit kann man also nicht ursprünglich in den rechtlichen Besitz von Arbeitsgegenständen bzw. Ressourcen gelangen, da sie Lockes Kriterium der legitimen Aneignung zufolge sonst ebenfalls durch Arbeit hervorgebracht sein müssten. Der Ausschluss anderer vom Gebrauch der zu bearbeitenden Ressourcen setzt nun, so Kant, deren rechtlichen Besitz schon voraus: Die erste „*Formgebung* eines Bodens“ (durch Bearbeitung, Begrenzung etc. mittels Gerätschaften) kann keinen Eigentumstitel auf denselben begründen, weil „der Besitz des Akzidens [der Gerätschaften] nicht ein[en] Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne“, womit klar sei, „daß der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiß verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den ersteren schon verloren hat“ (380). Damit begründet Kant zugleich die Legitimität⁵⁰ des Eigentums von x an den Produkten der Arbeit, die auf dem Boden (resp. generell mit den der Produktion vorausgesetzten Produktionsmitteln) von x vollzogen wurde: Arbeitet jemand mit resp. auf meinen Produktionsmitteln, so gehört das Produkt mir. Seine Arbeit begründet kein Eigentum daran (für Kant ist der Bodenbesitz ohnehin primär, da ohne ein Recht auf den Boden auch der Gebrauch von beweglichen Gütern nicht gewährleistet wäre). Nur im Falle der buchstäblichen Erschaffung eines äußeren Gegenstandes kann also im Lockeschen Sinne von Lädierung des Produzenten desselben gesprochen werden, wenn das Produkt von Dritten angetastet würde.

Schließlich entspreche im Rahmen der Arbeitstheorie dem Recht von Person x an Gut z keine Verpflichtung zur Enthaltung von der Aneignung dieses Gutes seitens Person y (denn das Naturrecht auf Eigentum soll ja Locke zufolge ein vorsoziales Person-Sachen-Verhältnis sein), sondern eine Verpflichtung des Gutes z selbst. Locke verfange sich, so Kant, in der Absurdität, „*unmittelbar* gegen sie [die Sachen] sich ein Recht zu denken“ (380). Die Arbeitstheorie personifiziere damit Sachen, „gleich als ob jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem anderen als ihm zu Diensten zu stehen“ (380). Es werde hier unterstellt, „daß die äußere Sache, ob sie zwar dem ersten Besitzer abhanden gekommen, diesem doch immer *verpflichtet* bleibe, d.i. sich jedem anmaßlichen anderen Besitzer weigere, weil sie jenem schon verbindlich ist“ (371). Die freie Willkür

⁴⁸ Vgl. Locke 1998, 227.

⁴⁹ Vgl. ebd., 216f.

⁵⁰ Immer vorausgesetzt, die erste Erwerbung des Bodens ist als legitim, rechtmäßig ausweisbar.

des Menschen ist aber nur durch die der anderen legitim, d.h. rechtlich einzuschränken – allein darin gründet die Möglichkeit der Verpflichtung. Sachen können Menschen aber nicht verpflichten oder ihnen verpflichtet sein, weil sie keinen (freien) Willen haben. Zwischen einem Menschen und einer Sache ist damit niemals ein Rechtsverhältnis denkbar und aus Nichtrecht kann kein Recht entstehen – aus dem psychophysischen Sein des Mensch-Ding-Verhältnisses kann kein zwangsbewehrtes, das äußere Verhalten regelndes Sollen abgeleitet werden. Eigentumsrecht ist nur als Verhältnis reziproker Berechtigung und Verpflichtung überhaupt denkbar, weshalb sich ergibt, „daß ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben, oder erwerben könnte“ (371).⁵¹

Es bleibt aber immer noch die Frage zu beantworten, *warum* denn überhaupt dieser Übergang von Gemein- zu Privateigentum stattfinden, resp. als notwendig im Sinne der praktischen Vernunft entsprechend gedacht werden soll. Anders gefragt: Warum ist der a priori vereinigte Wille nicht als solcher einer kollektiv angeeigneten Existenzgrundlage, sondern ausschließlich als der „eines erlaubten *Privatbesitzes*“ (359) denkbar? Die Antwort besteht in einer schlichten Setzung: Gemeineigentum muss der wechselseitigen Kompatibilität von freien Willen widersprechen. Eine die Freiheit aller achtende Koordination der Willen jenseits der indirekt gesellschaftlichen Form des Rechts, das die Einheit *privat dissoziierter* und *antagonistischer* Willen darstellt, scheint für Kant unvorstellbar, daher auch wirkliches Gemeineigentum. Die vereinigte distributive Willkür, von der oben die Rede war, ist also nur insofern vereinigt, als sie sich sogleich darauf einigt, sich zu trennen und die besonderen Willen lediglich qua eines äußeren Gesetzgebers sich aufeinander beziehen zu lassen:

„Alle Menschen sind ursprünglich in einem *Gesamt*-Besitz des Bodens der ganzen Erde [...] mit dem ihnen von Natur zustehenden *Willen* (eines jeden) denselben zu gebrauchen [...], der, wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des einen gegen die des anderen, allen Gebrauch desselben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach welchem einem jeden ein *besonderer* Besitz auf dem gemeinsamen Boden bestimmt werden kann“ (378).⁵²

Diese Feststellung ist falsch, weil die Zusammenstimmung der Willkür zum gemeinschaftlichen Gebrauch von Produktionsmitteln eben doch faktisch möglich ist – sie also nicht „natürlich unvermeidlich[...]“ sein kann. Selbst Kant kennt – im Wider-

⁵¹ Vgl. die ähnliche Aussage von Marx: „Ein isoliertes Individuum könnte so wenig Eigentum haben am Grund und Boden wie sprechen“ (MEW 42, 393).

⁵² Kant radikalisiert hier die aristotelische Linie der Begründung der Vorzugswürdigkeit des Privateigentums: Gemeineigentum, verstanden als unklare Besitzzuteilung unter der Bedingung von natürlichem Egoismus und natürlicher Güterknappheit, soll Quelle allen Streits und Unfriedens unter den Menschen sein. Vgl. Aristoteles 2003, 80, 85-88 (1261b, 1263a-1263b). Dem steht die platonische Argumentationslinie entgegen, die das Privateigentum zur Quelle von Egoismus, Streit und Zwietracht erklärt (vgl. Platon 2000, 367 (464b-e)). Es muss allerdings betont werden, dass unter Privateigentum in Antike und Mittelalter etwas anderes zu verstehen ist als im Kapitalismus. Das tangiert auch den Modus seiner Legitimation. Vgl. dazu ausführlich Nuss 2006, 134-154.

spruch zu seiner Willensantagonismusvorstellung und anders strukturiert als sein Vernunftbegriff des ursprünglichen Gemeineigentums – wenigstens *eine* bestimmte Form von Gemeineigentum, nämlich eines am Boden:

„kann man auf einem Boden, davon kein Teil das Seine von jemandem ist, doch eine Sache als die Seine haben? Ja, wie in der Mongolei jeder sein Gepäck, was er hat, liegen lassen, oder sein Pferd, was ihm entlaufen ist, als das Seine in seinen Besitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch desselben also jedem einzelnen zusteht“. (376)

Schließlich wäre die Naturalisierung des Willensantagonismus die Sterbebeurkunde des moralischen Willens. Es wäre unmöglich, dass reine praktische Vernunft den Willen bestimmen könnte, weil das Handeln gemäß dem Prinzip der Selbstliebe unvermeidlich wäre, bzw. präziser: das *antagonistische* Handeln gemäß diesem Prinzip. Wenn „natürlich“ darauf abheben soll, dass es keine prästabilisierte Harmonie der spontan dem Prinzip der Selbstliebe folgenden Willen gibt, so stellt sich immer noch die Frage, warum eine Koordination der Willen im Sinne von Gemeineigentum ausgeschlossen sein soll – denn z.B. der individuelle Gebrauch von Produktionsmitteln (vom nur gemeinschaftlich möglichen ganz zu schweigen) ist ja nicht identisch mit privatem Eigentum daran. Kant verwechselt die Tatsache, dass die Willen nicht natürlich koordiniert sind, der Mensch also frei ist, mit dem bürgerlichen Vorurteil, sie seien einander naturgemäß und das heißt unvermeidbar widerstreitend und könnten nur im Zwangskorsett des privateigentümlichen Rechts nachträglich aufeinander abgestimmt werden.⁵³ Damit ist Kants vernunftrechtliche Ableitung des Privateigentums gescheitert. Er besiegelt zudem mit diesem liberalistischen Dogma die Form der Willenskoordination unter der unaufhebbaren Bedingung und mit der notwendigen Folge der systematischen Dissoziation der Willen in privatautonome. Das wird auch Folgen für seine Theorie des Übergangs vom Natur- in den Staatszustand haben.⁵⁴

Nachdem geklärt wurde, wie und warum Kant zufolge legitimerweise aus Gemeineigentum Privateigentum werden kann, ja muss, soll ein Blick auf das Distributionskriterium desselben geworfen werden. Denn nach welchem empirischen Kriterium überhaupt bemerkt werden kann, dass ein Gegenstand (und wie viel davon) jemandem zu eigen sei, auf welche Weise der Akt wechselseitiger Verwilligung mit einer Sache in Berührung kommt, das ist bislang nicht deutlich geworden. Kant wählt zu diesem Zweck die Figur der *prima occupatio*, der ersten Inbesitznahme, die in der eigentumstheoretischen Tradition vor Locke eine prominente Rolle gespielt

⁵³ Dies konstatiert auch Michael Städtler (2011, 157) kritisch gegen Kant: „Aus der pathischen Seite der Willkür ergibt sich wohl die Möglichkeit, daß verschiedene Subjekte ihre Willkür auf dasselbe Objekt richten, in Kollision geraten und so eine Partikularität objektivieren, die nur durch eine zusätzliche Regel unter eine allgemeine Form gebracht werden kann. Aus dieser physischen Bedingtheit der Willkür folgt aber nur dann ein Antagonismus, wenn die äußeren Voraussetzungen der Reproduktion so verfaßt sind, daß die Menschen ihre physische Bedürftigkeit nicht anders als gegeneinander, durch wechselseitige Bekämpfung, befriedigen können.“

⁵⁴ Vgl. den folgenden Abschnitt (*Recht und Staatsgewalt*) dieses Textes.

hat.⁵⁵ Weder physische Okkupation noch Bearbeitung einer Sache können zwar den Anspruch auf Erhalt des Besitzrechts an einer aktuell nicht physisch besessenen Sache, also intelligiblen Besitz, *begründen* (vgl. 374). Sie können aber als empirische Zeichen des intelligiblen, von empirischen Raum-Zeit-Bezügen absehbaren Besitzes dienen, als Erkenntnis- und Darstellungsgrund, nicht als Geltungsgrund von Eigentum (vgl. 376).⁵⁶ „Der *empirische Titel* der Erwerbung“ (374), die zeitlich erste Inbesitznahme noch nicht privat angeeigneten ursprünglichen Gemeinbesitzes durch einen einseitigen Willkürakt, ist nach wie vor geltungslogisch dem „*Vernunfttitel* der Erwerbung [...] der Idee eines a priori vereinigten (notwendig zu vereinigenden) Willens aller“ (375) nachgeordnet. Dieser letztere muss als „*Zueignung* (appropriatio)“ (369) die empirischen Teile der prima occupatio – die Apprehension (Besitznahme in Raum und Zeit) und Deklaration (Bezeichnung als meines durch Willenskundgabe) – rechtlich vollenden. Die „Priorität der Zeit“ (369) entscheidet also darüber, dass mir etwas Äußeres zu eigen sein kann. „Nicht der Stärkere“, so meint Wolfgang Kersting, „sondern der erste“ werde dadurch begünstigt.⁵⁷ Doch wie viel Boden kann man sich nach diesem ja noch reichlich unvollständigen Distributionskriterium aneignen? Hier ist Kant eindeutig: „So weit, als das Vermögen ihn in seiner Gewalt zu haben, d.i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn verteidigen kann; gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten“ (375). Entsprechendes gilt für das Meer: „innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen“ (375). Der Begriff der Verteidigung ist natürlich geschickt gewählt. Denn Kant zufolge wäre es ja illegitim, einen bereits privat okkupierten Boden anzueignen. Damit hat er die Gewalt aus dem empirischen Ersterwerbungsakt begrifflich ausgeschieden und macht doch das ‚Recht‘ des Stärkeren nachträglich geltend, wenn es darum geht, Eigentumsumfang und Verteidigungspotential zu korrelieren: Habe ich das Glück, körperlich ausdauernder, kampfgewübter oder im Besitz besserer Kanonen zu sein, so gehört mir eben mehr. Pech für den Unbewaffneten oder Schwächling! Die Konsequenz aus dieser Lehre ist die „Unbestimmtheit in Ansehung der Quantität sowohl als der Qualität des äußeren erwerblichen Objekts“ (377). Sie ist, so Kersting nonchalant, „der Preis, den die auf jede teleologische Unterstützung verzichtende freiheitstheoretische Fundierung des Eigentumsrechts entrichten muß“.⁵⁸ Im Klartext: Kants qualitativ leeres, ohne theologisch fundierte Eigentumsschranken auskommendes, aber doch auf die Idee des (letztlich im Staat objektivierten) allgemeinen Willens bezogenes Distributionskriterium scheint ihm die ideale Rechtfertigungslehre unbegrenzter, also kapitalistischer Aneignung zu sein.

⁵⁵ Vgl. Brocker 1992, Kapitel 3.

⁵⁶ Vgl. Kersting 2007, 202ff.

⁵⁷ Ebd., 214f.

⁵⁸ Kersting 2007, 215.

3. Recht und Staatsgewalt

Alle bisherigen Erörterungen beziehen sich auf den sogenannten Naturzustand. Kant legt diesen, anders als beispielsweise Hobbes, *zunächst* nicht als rechtsfreien Raum an, in dem rationalen Egoisten eine wechselseitige Freiheitsbeschränkung als instrumentell vernünftig erscheint, um ihre Selbsterhaltung zu sichern und sich allererst ein nur durch den Staat mögliches Recht auf Eigentum zu verschaffen. Kant entwickelt vielmehr bereits im Zuge der Entfaltung dieses Naturzustands die normative Kategorie eines provisorischen Privateigentumsrechts. Dieses Recht beinhaltet die wechselseitige Anerkennung privatautonomer Freiheitsräume inklusive des damit einhergehenden exklusiven Zugriffsrechts auf äußere Gegenstände. Es fehlt ihm aber eine entscheidende Bedingung: Rechtssicherheit.⁵⁹ Für Kant stellt diese offenbar ein konstitutives Moment des Rechtsbegriffs dar: „Der rechtliche Zustand“, so seine Behauptung, „ist dasjenige Verhältnis der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts *teilhaftig* werden kann“ (422f.). Dieses Teilhaftigwerden ist aber im Naturzustand nicht gesichert, weil der rechtskonstituierende allgemeine Wille nur in der Idee a priori existiert und die Natur des Menschen von Kant konfliktanthropologisch fundiert wird. Rechtsunsicherheit soll im Naturzustand demnach aufgrund eines anthropologisch verankerten Macht- und Überlegenheitsstrebens herrschen, aufgrund der „Neigung der Menschen überhaupt über andere den Meister zu spielen (die Überlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich, der Macht oder List nach, diesen überlegen fühlen)“ (424). In einem früheren Werk wird das Naturzustandsdilemma der Rechtsunsicherheit in Hobbesscher Manier noch deutlicher herausgearbeitet: Der Mensch, so Kant, sei

„ein *Tier*, das, wo es unter andern seiner Gattung lebt, einen *Herrn nötig hat*. Denn er missbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und, ob er gleich, als vernünftiges Geschöpf, ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, *wo er darf*, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also eines Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen.“ (Ideen, 40)

Was hier auf das ‚vernünftige Geschöpf‘ einerseits, die ‚tierische Neigung‘ andererseits verteilt und einander gegenübergestellt wird, ist der Gegensatz zwischen dem allgemeinen Willen, der wechselseitigen Anerkennung der Akteure als freie und gleiche Privateigentümer einerseits, die aber andererseits bloßes *Mittel* der Verfolgung ihrer egoistischen Zwecke in einem System universalisierter Tausch- und Vertragsbeziehungen ist. Selbst wenn das ‚Geschöpf‘ die Vorzugswürdigkeit oder moralische Gebotenheit eines allgemeinen Rechtsgesetzes einsieht, wird es dessen Umge-

⁵⁹ Eine weitere Bedingung ist die distributive, durch verbindliche richterliche Instanzen zu beurteilende, Gerechtigkeit, welche die inhaltliche Unbestimmtheit resp. Unkonkretheit des Eigentums in Quantität und Qualität beheben soll (vgl. MdS, 419). Inhaltlich geht die Bestimmung, die Kant dieser austeilenden Gerechtigkeit gibt, die eine dritte Instanz zwischen den Privatrechtssubjekten voraussetzt, aber nicht über die Idee des nun in eben dieser Instanz ‚materialisierten‘ allgemeinen Willens hinaus.

hung (unter der Voraussetzung der Einhaltung desselben durch die anderen), also das free-riding, als rational vorzugswürdige Strategie wählen,⁶⁰ wenn ihm nicht durch Zwangsandrohung zusätzliche Kosten dafür in Aussicht gestellt werden, ihm nicht der ‚eigene‘, privateigentümliche ‚Wille gebrochen‘ wird. Die vermeintlich natürliche antagonistische Verfasstheit der Willen war ja bereits Kants Argument, um den Übergang vom Gemein- zum Privateigentum als unvermeidlich zu begründen. Nun muss sie erhalten, um den Übergang von einem vernünftig zu beanspruchenden zu einem tatsächlich existierenden Privateigentumsrecht zu legitimieren.

Die anthropologische Festschreibung antagonistisch ausgerichteter Willen führt Kant also letztlich zur Hobbesschen Ausgangsposition der Behauptung eines „verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen [!] allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen[s]“ (EF, 223). Wir haben plötzlich ein Menschenbild vor uns, das, wie bereits anhand der Privateigentumsbegründung gezeigt, die bloße Fähigkeit zu moralischem Handeln ausschließt und Rekurs nimmt auf die von Hobbes in unnachahmlicher Radikalität herausgearbeitete Wolfsnatur⁶¹ („tierische Neigung“) des Menschen, der eine moralische Pflicht zum Verlassen des Naturzustands aufzuerlegen ein vergebliches Unterfangen wäre. In diesen Kontext gehört auch Kants berühmte Formulierung, das „Problem der Staatserrichtung“ sei „selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“ (224). Die allgemeinen Gesetze, die diese Teufel fordern, von deren Befolgung sie sich – jeder für sich – aber stets ausnehmen wollen, sind lediglich solche „für ihre Erhaltung“. Es benötigt also „Zwangsgesetze“, um „ihre Kräfte so gegeneinander zu richten, daß eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält [...], und so der Mensch, wengleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird“ (224). Doch wie dieser rechtliche Zustand faktisch aus den unvermeidlich entgegengesetzten Willen ohne die Voraussetzung eines moralischen Handelns (Handelns aufgrund gerade nicht durch eine äußere Instanz koordinierter Willen) entstehen soll, kann Kant ebenso wenig wie seine empiristischen bürgerlichen Mitstreiter Hobbes und Locke erklären. Der Staat bleibt *deus ex machina*.⁶² Es wird immer schon das vorausgesetzt, was doch erst entwickelt werden soll. *Irgendwie* muss sich der natürliche Gewaltzustand in einen Rechtszustand verwandeln: Das moralische Handeln ist konfliktanthropologisch ausgeschlossen, ein bloßer Gewaltapparat, der die Bürgerteufel zwingen könnte, ist noch kein ‚jedem das Seine‘ zuteilender und sichernder Staat.⁶³ Anders als Hobbes und Locke hat Kant aber ein neues Erklärungsmuster vor Augen: Die teleologische Gesellschaftstheorie eines Adam Smith. Vielleicht erklärt dies die Häufigkeit des Auftauchens geschichtsphilosophischer invisible hand-Motive in Kants Spätschriften, die dem moralisch ohnmächtigen Willen nun „die Natur“ zur Seite stellen, die ihm „und zwar gerade durch jene selbstsüchtige

⁶⁰ Vgl. EF, 224: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist“.

⁶¹ Vgl. Hobbes 1994b, 59.

⁶² Vgl. zur dilemmatischen Struktur der Sozialvertragstheorien Elbe 2009a, 38f.

⁶³ Wie noch zu zeigen sein wird, soll er aber Kant zufolge aufgrund dieser theoretischen Verlegenheit als solcher *betrachtet* werden.

Neigungen, zu Hülfe“ (223) eilen soll.⁶⁴ Kant sucht nun mit dem Gestus einer geradezu verzweifelten Zuversicht zu begründen, „wie sie [die Natur] die Gewähr leiste, daß dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen tun *sollte*, aber nicht tut, dieser Freiheit unbeschadet [!] auch durch einen Zwang der Natur, daß er es tun *werde*, gesichert sei“ (223). Gerade die Abhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen soll hier das leisten, was der Ethik zufolge nur die Unabhängigkeit von ihnen bewerkstelligen kann: die Orientierung des Willens und Handelns am moralischen Gesetz, die nun keine aus Pflicht mehr sein kann, sondern ein bloßes, man könnte sagen instinktives, Faktum. Man könnte detailliert zeigen, wie alle Versuche, den rechtlichen Zustand aus der „*ungesellige[n] Geselligkeit*“ (Ideen, 37), der wechselseitigen Neutralisierung des Bösen (vgl. EF, 224), Krieg und Handel (vgl. 222), „durch den wechselseitigen Eigennutz“ (226) oder einfach „Glück“ (211) herzuleiten, scheitern müssen.⁶⁵ Die Einsicht in die Unausweichlichkeit dieses Scheiterns hat der Moralphilosoph Kant dem Staatsphilosophen ebenso voraus,⁶⁶ wie seine Motive eines Naturzwangs seiner Ethik der Willensfreiheit ins Gesicht schlagen.⁶⁷

Erstaunlich ist, dass Kant nun, wieder ganz im Stile von Hobbes, den Bewohnern dieses „Zustande[s] äußerer gesetzloser Freiheit“ sogar die reziproke Befugnis⁶⁸ zu präventiver Gewaltausübung zugesteht: „Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit gibt, er werde eben dieselbe Enthaltensamkeit gegen ihn beobachten“ (MdS, 424). Da der Mensch in sich selbst das Überlegenheitsstreben erkennen könne (Hobbes’ „lies in dir selbst“),⁶⁹ müsse er misstrauisch gegenüber den Absichten anderer sein und „darf also nicht abwarten“, erst „durch Schaden klug zu werden“ (424). Er sei damit „zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht“ (425). Dabei „tun sie *einander* auch gar nicht unrecht“, wiewohl sie „dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen“, indem sie „in einem Zustande sein und bleiben wollen, der kein rechtlicher ist, d.i. in dem niemand des Seinen wider Gewalttätigkeit sicher ist“ (425). Während die letzte Aussage vernunftrechtlich nachvollziehbar ist, scheint Kant sich mit der ersten ganz im Hob-

⁶⁴ Vgl. auch Gem, 169; EF, 217, 219, 223, 225.

⁶⁵ Vgl. Klar 2007, Kapitel 7 sowie Zotta 2000, Teil 2.

⁶⁶ Vgl. die Kritik an der Idee, aus der Verfolgung des Prinzips der Selbstliebe könne spontan das Glück aller entstehen in KpV, 137: „Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime [des rücksichtslosen Egoismus] die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, grade das äußerste Widerspiel der Einstimmung, der Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen“. Vgl. auch Streit, 355.

⁶⁷ Vgl. EF, 223.

⁶⁸ Mit dieser Verwendung von ‚Befugnis‘ widerspricht Kant seiner Definition derselben als „Möglichkeit einer Handlung, so fern man dadurch keinem Unrecht tut“ (EF, 204) bzw. „Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird“ (MdS, 328). Warum man aber durch die präventive Gewaltanwendung keinem Unrecht tun soll ist nach Kantschen Maßstäben unerfindlich. Bei Hobbes sieht das schon anders aus, weil sein Naturzustand ein prinzipiell rechtloser ist.

⁶⁹ Die innere Erfahrung der Leidenschaften, die uns bewegen, gilt Hobbes als möglicher Ausgangspunkt der praktischen Philosophie. Vgl. Hobbes 1999, 6 sowie 1997, 82f.

besschen Fahrwasser bloß klugheitstheoretisch begründeter hypothetischer Imperative zu bewegen: Es ist (unter der Annahme des Strebens nach Selbsterhaltung und der Unsicherheit über die Absichten des anderen) geboten, dem anderen in der Gewaltausübung zuvorzukommen. Nur wenn ich ihm vertrauen könnte, dass er die Waffen nicht gebraucht, wenn ich sie niederlege, was ich nur unter staatlichen Zuständen kann, ist es geboten, ihm gegenüber friedlich zu handeln, weil dann mein Ziel der Selbsterhaltung optimal gesichert ist.⁷⁰ Kant schert sich in diesem Passus nicht mehr um die Folge von Unrechtstatbestand und diesen verhindernder oder bestrafender – und nur deshalb rechtmäßiger – Gewalt. Es reicht nun ein *möglicher* Unrechtstatbestand, um Gewalt gegen andere auszuüben.

Kant gibt aber auch eine von der Hobbesschen augenscheinlich abweichende Begründung für die Notwendigkeit des Verlassens des Naturzustands: Es sei „nicht etwa die Erfahrung“, also auch nicht die innere des ‚lies in dir selbst‘, „durch die wir von der Maxime der Gewalttätigkeit der Menschen belehrt werden“ – mit der Folge ihrer gegenseitigen ‚Befehdung‘. Vielmehr sei es die bloße Abwesenheit einer öffentlich bekanntgegebenen und zwangsbewehrten Rechtsordnung, die Menschen „mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will“, aufgrund der sie „niemals vor Gewalttätigkeit gegen einander sicher sein können“, da hier jeder nach dem „was ihm *recht und gut dünkt*“ (430) entscheide und handle. Es ist nun daraus aber ohne Zusatzannahme in keiner Weise plausibel, warum man „sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen“ (430) habe. Wenn man „gutartig[e] und rechtliebend[e]“ Menschen voraussetzt (zudem gesellschaftliche Bedingungen der materiellen Reproduktion, die Kant gänzlich fremd sind), könnten diese auch ohne Zwangsgewalt eine Willenskoordination zustande bringen, die dabei zudem noch eine moralische genannt werden könnte und bei Kant in der Idee des ethischen Gemeinwesens, der unter „zwangsfreien, d.i. bloßen *Tugendgesetzen*, vereinigt[en]“ (Rel, 753) Menschheit, angedeutet ist.⁷¹ Das moralische Gesetz ist Kant zufolge jedem Menschen durch eigene Vernunft einsehbar, es ist zudem universell gültig. An der Kenntnis desselben muss es also nicht mangeln. Wenn auch noch die Motivation „gutartig“, also aus Achtung fürs Gesetz handelnd, hinzutritt, so fragt sich, woher die Gewalttätigkeit kommen soll. Auch eine nichtgewaltgestützte Konkretisierung der abstrakten moralischen Normen ist dadurch nicht ausgeschlossen. Dass der Mensch zur Gewalt immer noch fähig wäre, kann wohl kaum als Argument gelten, wenn ihm die Veranlassungen oder die Gesinnung dazu fehlen sollten. Es ist also ein interessierter Irrtum, wenn z.B. Georg Geismann meint, die „Quelle des natürlichen Unfriedens unter den Menschen liegt: in deren Freiheit“.⁷² Es ist daher bezeichnend, dass die rechtskantianische, also etatistische, Fraktion das nicht durch ein *staatliches Zwangsmonopol* eingeschränkte Handeln der Menschen

⁷⁰ Vgl. am Beispiel des ersten Gesetzes der Natur: „*Jedermann hat sich um Frieden zu bemühen, solange dazu Hoffnung besteht. Kann er ihn nicht herstellen, so darf er sich alle Hilfsmittel und Vorteile des Krieges verschaffen und sie benützen*“ (Hobbes 1999, 99f.). Vgl. zur Unvernünftigkeit des Einhaltens von Versprechen und Verträgen im Naturzustand ebd., 104f.

⁷¹ Vgl. dazu Städtler 2005, 166ff.

⁷² Geismann 1997, 27. Vgl. den identischen Versuch, staatlichen Zwang aus Freiheit *allein* zu rechtfertigen, bei Kersting (2007, 257f.).

mit Handeln aufgrund „sozial [!] uneingeschränkte[n] Gutdünken[s]“⁷³ identifiziert.

Der jeden anderen zur Enthaltung vom Gebrauch des rechtlich Meinen verpflichtende Wille muss ein „kollektiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille“ sein, „derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann“ (365f.). Dies kann nur im bürgerlichen, also staatlichen, Zustand der Fall sein, in dem sich der allgemeine Wille, der im Naturzustand nur in der Idee existiert, in Gestalt einer besonderen, diesen allgemeinen Willen repräsentierenden und exekutierenden Instanz objektiviert hat. Der allgemeine Wille, vormals transzendente Bestimmung, existiert nun als empirischer, besonderer Wille neben und über den besonderen Willen. „Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein geben“ (366). Das naturzuständliche Eigentumsrecht definiert Kant daher als „*provisorisch-rechtliche* [n] Besitz“ „in Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der *Möglichkeit* des letzteren zusammenstimmt“ (366). Dieses Eigentum ist lediglich „ein physischer Besitz, der die *Präsumtion* für sich hat, ihn, durch Vereinigung mit dem Willen aller in einer öffentlichen Gesetzgebung, zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung *komparativ* für einen rechtlichen“ (367). Es ist nicht zufällig, dass Kant von der „Idee eines a priori vereinigten (notwendig zu vereinigenden [!]) Willens aller“ (375) spricht, der physischen Besitz rechtlich mache. In dieser Idee steckt notwendig das „Postulat des öffentlichen Rechts [...]: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins, mit allen anderen, aus jenem [Naturzustande] heraus, in einen rechtlichen Zustand [...] übergehen“ (424). Der normative Gehalt, die nötige Komponente dieses Postulats resultiert aber nicht, wie bei Hobbes, aus einem subjektivklugheitsfundierte Interessenkalkül in Konfrontation mit einem Zustand des Kampfes eines jeden gegen jeden. Er „läßt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts, im äußeren Verhältnis, im Gegensatz der Gewalt (*violentia*) entwickeln“ (424): Der Übergang zum Staat ist durch die Kombination von konfliktanthropologischem Dogma, daraus resultierender Situation und vernunftrechtlichem Sollen, der Anwendung *kategorisch* geltender praktischer Vernunft auf das äußere Handeln der Menschen, argumentativ bewerkstelligt, auch wenn es faktisch keine Akteure gibt, die solchen Argumenten folgen könnten. Das ‚wenn Du Selbsterhaltung und Genuss Deines Eigentums willst‘ als subjektive Anfangsbedingung eines nur von daher hypothetisch geltenden Imperativs zum Ausgang aus dem Kampf eines jeden gegen jeden, fällt bei Kant jetzt gänzlich fort. Es kann daher bei ihm eine *unbedingte* rechtliche Pflicht zum Verlassen des Naturzustands geben.

Kants Rekurs auf den Gedanken eines ursprünglichen, den Staat begründenden sol-lenden Vertrags ist lediglich eine Ausschmückung seiner vom Vertragsgedanken gänzlich unabhängigen Vernunftkonzeption. Wie bereits in der Hobbesschen Variante, allerdings, wie gesehen, ohne dessen Begründungsstrategie aus *empirisch*-praktischer Vernunft, ist Kants Kontraktualismus vertragsaprioristisch angelegt, macht den staatskonstituierenden Vertrag (als reziproke, erzwingbare Verspre-

⁷³ Höffe 2002, 328.

chensform) von aller wirklichen vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen Zustimmung und den damit verbundenen voluntativen Momenten unabhängig. Er stellt ein Set von wechselseitigen Verpflichtungen und Berechtigungen dar, auf das sich alle (bei Kant: praktisch-, bei Hobbes: pragmatisch-) *vernünftigen* Menschen unter bestimmten Bedingungen einigen würden, wenn sie sich hätten entscheiden müssen. Das, was durch den Vertrag herauskommen soll, ist durch den Begriff des vernünftigen Akteurs, der diesen schließt, schon hineingelegt. Ein wirklicher Vertrag ist freiwillig, kontingent, empirisch, bloßes Mittel und (in der Regel) interessenkomplementär. Der „*ursprüngliche Kontrakt*“ (434) ist dagegen unfreiwillig, notwendig, intelligibel, Zweck und interessenidentisch.⁷⁴ Er ist „keineswegs als ein Faktum vorauszusetzen“, sondern zudem

„der Proberstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“, der die Funktion hat, „jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Untertan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe.“ (Gem, 153)

Wozu aber die merkwürdige Konstruktion eines rechtlichen Zustandes, der doch kein rechtlicher Zustand ist, eines provisorischen Besitzes? Diese ist, wie Kant zu Unrecht meint, „aus Prinzipien a priori abgeleitet“ und daher geltungslogisch unabhängig von staatlicher Autorität. Die bürgerliche Verfassung sei zwar „allein der rechtliche Zustand“, in dem aber „jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. – Alle Garantie setzt also das Seine von jemanden (dem es gesichert wird) schon voraus“ (MdS, 366). Der von Kant als a priori begründbar unterstellte Anerkennungsaspekt des Privateigentumsrechts, der es von aller nackten Gewalt oder regellosen Willkür unterscheidbar macht, muss also vor jeder faktisch willensgestützten Kodifizierung und gewaltgestützten Sicherung begrifflich entfaltet sein. Schließlich wäre eine *Rechtspflicht*, aus dem Naturzustand herauszutreten, ohne die Annahme eines vorstaatlichen Rechts unmöglich (vgl. 431). Existierte ein Recht überhaupt nur im und durch den Staat, so könnte der Übergang zum Staat nur klugheitstheoretisch bewerkstelligt werden. Der Übergang zum Staat ist daher sowenig freiwillig in einem voluntaristischen Sinn (der auch Kants dreistelligem Willensfreiheitskonzept der zurechenbaren willentlichen Handlung unterliegt), dass er sogar aufgrund seiner Struktur als Rechtspflicht erzwungen werden kann. Vor dem bürgerlichen Zustand existiert ein „Recht, jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nötigen, mit uns in eine Verfassung zusammen zu treten“ (366). Denn nicht nur die Unrechtstat im natürlichen Zustand, auch der Verbleib in einem natürlichen Zustand, der nun als Unrechtszustand im Ganzen ausgewiesen ist, fällt unter die Kategorie eines Hindernisses der Freiheit, das es mittels Zwang, als einziger äußerlicher Einflussmöglichkeit auf die Handlungen anderer, zu verhindern gilt.

⁷⁴ Vgl. Deggau 1983, 252f., Kersting 1994, 32f. Dieser spricht auch von einer „Devolutarisierung des Vertrages“ (209). Frage man „nach dem Grund der Verbindlichkeit des Rechts, dann verweist einen die praktische Philosophie Kants auf die Moralphilosophie, letztlich auf das Faktum der Vernunft, an dem sich der Spaten der Deduktion zurückbiegt“ (211).

In diesem Zustand erzwungener Unterordnung unter eine monopolisierte Zwangs- und Entscheidungsgewalt kann Kant zufolge nur der vereinigte Wille des Volkes als Legislative, als oberste Staatsgewalt fungieren. Dies ist ein Grundprinzip des Republikanismus (vgl. Streit, 364), das allerdings ebensowenig empirisch zu verstehen ist, wie der Gesellschaftsvertrag selbst. Sowohl ein konstitutioneller Monarch als auch ein demokratisches Wahlvolk und seine Repräsentanten sind an diese *volonté générale* gebunden. Da bereits die Sozialvertragsform lediglich Darstellungsmodus eines von aller Kontingenz und absoluter Willensfreiheit entblößten Vernunftrechts ist, muss auch die innerstaatliche Verlängerung dieses prozeduralen Legitimitätskriteriums Idee bleiben. Wir haben es letztlich mit ein und demselben Konzept zu tun, das jede empirische Staatsgewalt wie jedes empirischen Gesetzgebungsakten zugrundeliegende Prinzip dieser Staatsgewalt einer Verallgemeinerbarkeitsprüfung unterzieht: Ist ein Gesetz

„so beschaffen, daß ein ganzes Volk *unmöglich* dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z.B. daß eine gewisse Klasse von *Untertanen* erblich den Vorzug des *Herrenstandes* haben sollten), so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zusammenstimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten: gesetzt auch, daß das Volk itzt in einer solchen Lage, oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde.“ (Gem, 153f.)

Damit radikalisiert Kant einerseits Rousseaus Unterscheidung von *volonté de tous* und *volonté générale*. Der allgemeine Wille ist letztlich nichts anderes als das allgemeine Rechtsgesetz selbst und damit vor ungerechten Mehrheitsentscheidungen ebenso sicher wie vor individueller Herrscherwillkür.⁷⁵ Andererseits entschärft er Rousseaus Gedanken des republikanischen Prinzips einer auch empirischen Identität von Gesetzgebern und Untertanen: Das Volk ist nur den Gesetzen unterworfen, die es sich selbst nach dem Kriterium des Universalisierungsprinzips *hätte geben können* – nicht denen, die es sich tatsächlich gibt, „wenn das Volk versammelt ist“.⁷⁶ Es ist Kant zufolge zwar Pflicht, in einen empirischen republikanischen Zustand einzutreten, aber der ganze Republikanismus kann „vorläufig“ auch als Gedankenexperiment im Kopfe der Monarchen stattfinden – er soll es dann aber auch: Es ist

„Pflicht der Monarchen, ob sie gleich *autokratisch* herrschen, dennoch *republikanisch* (nicht demokratisch) zu regieren; d.i., das Volk nach Prinzipien zu behandeln, die dem Geist der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind“ (Streit, 364f.).

Kants Staatsphilosophie tritt, wie Kersting sich unnachahmlich lässig ausdrückt, „in ein zugleich kritisches und entspanntes Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit“.⁷⁷

Das durch den Staat zu bewirkende öffentliche „*Heil*“ (MdS, 437) in diesem republikanischen Zustand wird von Kant deutlich von allen materialen Glücksvor-

⁷⁵ Das deutet Rousseau schon an, wenn er postuliert, „daß der Gemeinwille immer richtig ist“ (Rousseau 1981b, 291).

⁷⁶ Rousseau 1981b, 345; vgl. ebd. 289f.

⁷⁷ Kersting 1994, 203.

stellungen abgegrenzt. Es sei darunter „nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre *Glückseligkeit*“ zu verstehen, die im Naturzustande oder unter einer despotischen Regierung „vielleicht [...] viel behaglicher ausfallen“ könnten, sondern der „Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien [...], als nach welchen zu streben uns die Vernunft *durch* einen *kategorischen Imperativ* verbindlich macht“ (437). Auch wenn dieser Zusammenhang, wie gezeigt, tatsächlich nicht bestehen sollte, so ist doch die Analogie zwischen moralischem individuellem Willen und rechtmäßigem Staatswillen nicht zu übersehen: Unterstellt der moralische Wille Freiheit von allen empirischen Bestimmungsgründen und hinreichende Bestimmtheit durch die reine gesetzmäßige Form des Willens,⁷⁸ so der Staatswille die Freiheit von materialen Zwecken und Bezogenheit lediglich auf die rechtliche Form der Vergesellschaftung der Privateigentümer, die Sicherung gleicher, privatautonomer Freiheit. So wie eine Moral ausgehend von empirischen Bestimmungsgründen des Willens nicht als universell gültige konstruiert werden kann, so ist eine materiale, auf Wohlfahrt der Bürger ausgehende Politik, weil es dabei ebenfalls „auf das *Materiale* des Willens ankommt [...], [...] der Allgemeinheit einer Regel unfähig“ (Streit, 360). Ein Sozialstaatsprinzip ist also aus Kants Rechtsbegriff nicht zu gewinnen.⁷⁹

Ein Staatsbürger in einem empirisch-republikanischen Zustand hat Kant zufolge nun drei Attribute:

„gesetzliche *Freiheit*, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat – bürgerliche *Gleichheit*, keinen Oberen *im Volk*, in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er ebenso rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens, das Attribut der bürgerlichen *Selbständigkeit*, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke [...] verdanken zu können.“ (MdS, 432)

Das Kriterium der Selbständigkeit scheidet die aktiven von den passiven Staatsbürgern. Letztere, von Kant auch als „*Schutzgenossen*“ (Gem, 150) bezeichnet, haben zwar das Recht, von anderen dem allgemeinen Rechtsgesetz gemäß behandelt zu werden, aber nicht, bei den Staatsgeschäften bzw. der positiven Gesetzgebung mitzuwirken (vgl. MdS, 433f.). Vor allem „Unmündige [...]“; alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer (außer der des Staats) genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit“ (433). Neben der, wie Kant zweifellos annimmt, „*natürlichen*“ (Gem, 151) Qualität z.B. des weiblichen Geschlechts, findet sich also auch ein soziales Diskriminierungskriterium, dessen Bestimmung Kant eingeständenermaßen „etwas schwer“ (151) fällt: Letztlich gelten alle, die kein distinktes Produkt auf dem Markt anzubieten haben, welches als das

⁷⁸ Präziser „kann zwar die Materie der Maxime bleiben, sie muß aber nicht die Bedingung derselben sein, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen“ (KpV, 145f.).

⁷⁹ Im Widerspruch zu diesen Ausführungen Kants (vgl. Deggau 1983, 250f.) stehen allerdings seine Thesen über Zwangsbesteuerung zwecks Armenfürsorge in MdS, 446f. Das ist allerdings kein sozialstaatliches Prinzip im modernen Sinne.

ihre zu betrachten ist, gelten also alle, denen es an Eigentum an Produktionsmitteln mangelt (mit Ausnahme der Staatsbediensteten) und die deshalb „durch Bewilligung“, die sie anderen geben, von ihren „Kräften Gebrauch zu machen“ (151), als unselbständige Staatsbürger, denen demokratische Partizipation zu verwehren sei.

Das Lehrstück vom doppelten Staatsbürgerstatus enthält aber weit mehr als den heute anachronistisch anmutenden Versuch, die Frauen und die Arbeiterklasse von der politischen Teilnahme auszuschließen. Es stellt zugleich den allgemeineren Versuch dar, die Koexistenz von rechtlicher Freiheit/Gleichheit und sozialer Unfreiheit/Ungleichheit zu legitimieren: Es darf, so Kant, nur keine *rechtlichen* Schranken für soziale Mobilität geben – anders gesagt: die Möglichkeit des Aufstiegs hin zu bürgerlicher Selbständigkeit, also vor allem Produktionsmittel-Eigentum, muss gewährleistet sein (vgl. 149), um soziale Ungleichheit und daraus resultierende ungleiche politische Partizipationschancen vernünftig zu legitimieren. Bürgerliche Autonomie zu erlangen, sich durch „Talent, [...] Fleiß und [...] Glück“ (149) „aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven emporarbeiten zu können“ (MdS, 434), muss allen Staatsinsassen (mit Ausnahme der weiblichen) möglich sein. Das unterstellt zweierlei: 1. Es ist von Fleiß, Talent und Glück abhängig, Produktionsmittelbesitzer zu werden. Anders formuliert ist die Spaltung in ‚Selbständige‘ und ‚Unselbständige‘ nur dann rechtlich legitim, wenn sie zurechenbares Resultat des Handelns („eigenes Verdienst“ (Gem, 148))⁸⁰ der Staatsgenossen darstellt, was gleiche Ausgangsbedingungen (bezüglich ererbten Besitzes und marktchancenrelevanter geistiger und körperlicher Fähigkeiten) für alle unterstellt. Diese sind aber nicht gegeben, schon deshalb nicht, weil Kant, anders als Rousseau,⁸¹ keine rechtlichen Aneignungsschranken vorsieht.⁸² Das „Glück“ ist zunächst allein auf Seiten derer, die durch das Erben von Geldvermögen und Produktionsmitteleigentum von der „beträchtliche[n] Ungleichheit in Vermögensumständen“ (148) profitieren und sich so nebenbei auch einen Vorsprung in Puncto kulturelles und soziales ‚Kapital‘⁸³ sichern konnten. 2. Es ist im Kapitalismus faktisch nicht *allen* möglich, im Kantischen Sinne bürgerlich selbständig zu sein.⁸⁴ Der Kapitalismus kann ohne das Lohnarbeitsverhältnis, also ohne ‚Unselbständige‘, gar nicht existieren, d.h. keine Wertsumme verwerten, also kein Kapital produzieren. Das Anstreben von kapitalistischem Privateigentum an Produktionsmitteln beinhaltet zudem eine bei Verallgemeinerung selbstwidersprüchliche Maxime: Wenn man es will (d.h. durch seinen Besitz ermöglicht, den Kauf der Arbeitskraft anderer und dadurch die Vermehrung seiner Investitionen will), muss man auch die Bedingungen seiner Möglichkeit wol-

⁸⁰ Was an „Glück“ allerdings „eigenes Verdienst“ sein soll, das weiß nur Kant selbst, vgl. Zotta 2000, 141.

⁸¹ Bei Rousseau (1981b, 311) ist eine spezifische Verteilungsstruktur des Eigentums Legitimitätsbedingung des Gesellschaftsvertrags wie des Staatszustands: Er fordert, „daß kein Bürger so reich sein sollte, um einen anderen kaufen zu können, und niemand so arm, daß er gezwungen wäre, sich zu verkaufen.“

⁸² Eine fundamentalere Kritik der Ideologie der Chancengleichheit findet sich bei Klar 2007, 175 und Zotta 2000, 142.

⁸³ Vgl. Bourdieu 1992, 52ff.

⁸⁴ Vgl. die Kritik der Leistungs- und Aufstiegsideologie in MEW 42, 209-214.

len, d.h. das Nichteigentum anderer an Produktionsmitteln. Die Verallgemeinerung dieser Maxime würde aber genau diese Bedingung negieren: Damit müsste man das Privateigentum an Produktionsmitteln nicht für alle wollen und zugleich für alle wollen.⁸⁵ Gerade Kants Vernunftkriterium erhebt also Einspruch gegen die These, die „durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Untertanen desselben“ bestehe „ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitztums“ (147). Damit erweist sich seine reine praktische Vernunft als untauglich, den systematischen Zusammenhang von formalrechtlicher Gleichheit und sozialer Ungleichheit in modernen bürgerlichen Gesellschaften zu rechtfertigen.

Auch in anderer Hinsicht hat Kant Mühe, die Legitimität des Arbeitsvertrages zu erweisen: Zunächst einmal vermag er im Tausch- und Vertragsverhältnis zwischen Lohn und Arbeitskraft keinen Vertragsgegenstand zu entdecken, weil ihm der Begriff des Eigentums an Arbeitskraft fehlt. Dem Unselbständigen gehe die Bestimmung ab, „daß er *sein eigener Herr* [...] sei, mithin irgend ein [!] *Eigentum* habe“ (151). Dass nun diese Akteure als Eigentumslose existieren sollen, aber dennoch Vertragspartner auf einem Markt werden können, also ihr ‚Nichteigentum‘ im Tausch anbieten (Bewilligung des Gebrauchs eigener Kräfte), ist in sich widersprüchlich. Es widerspricht auch dem Begriff legitimer sekundärer Aneignung: Rechtmäßiges Haben ist diesem zufolge ja Bedingung für rechtmäßige Aneignung eines anderen Gegenstands durch Eintausch dieses Eigenen. Ein Nichteigenes für etwas anderes einzutauschen (einen Nichtrechtstitel mit einem Rechtstitel) ist unzulässig. Gegen Kant ist festzustellen: Da die Bewilligung die Form eines Vertrages hat, der Nichteigentümer an Produktionsmitteln frei ist von persönlicher Abhängigkeit und ‚nur‘ strukturell gezwungen ist, aus ‚freien‘ Stücken die Verfügungsgewalt über seine Kräfte als ihm einzig bleibendes Mittel zum Überleben zu nutzen, ist der Vertragsgegenstand der Arbeitskraft als Ware, damit das sozial aufgezwungene Selbsteigentum vorausgesetzt.⁸⁶

Kant weiß nun sehr genau, dass es sich beim Arbeitsvertrag nicht um eine Selbstversklavung handelt. Diese wäre rechtlich widersprüchlich, da der sich vertraglich zum Verkauf seiner selbst Verpflichtende sich damit zum Verzicht auf den eigenen freien Willen verpflichten würde. Dieser ist aber einzige Quelle der rechtlichen Verpflichtung, womit eine Verpflichtung und eine Nichtverpflichtung zugleich existieren würden (vgl. MdS, 396f., 451): Ein Rechtsverhältnis, das einseitige Unterwerfung unter die Willkür eines anderen beinhaltet, ist keines mehr, weil Recht „nur durch vereinigte Willkür“ (371), definiert ist. Ein Arbeitsvertrag ist Kant zu-

⁸⁵ Vgl. Klar 2007, 163, 171-175. Vgl. darin auch seine treffende Kritik an Kristian Kühls Versuch, das Nichteigentum der Mehrheit der Menschen an Produktionsmitteln als in ihrem freien Belieben liegend (und damit rechtfertigbar) darzustellen. Klar macht schließlich auch darauf aufmerksam, dass ein verallgemeinertes *nicht*kapitalistisches Privateigentum an Produktionsmitteln letztlich ebenso zu Nichteigentum an Produktionsmitteln für einige/viele führe: „zuletzt würde auch dieses sich selbst aufheben: aufgrund des Konkurrenzkampfes nämlich würden über kurz oder lang einige Monaden niederkonkurriert, die Produktionsmittel angeeignet, die vormals bürgerlich selbständigen Monaden abhängig und damit Trennung in Lohnarbeiter und Produktionsmittelbesitzer gesetzt“ (ebd., 173 Fn.).

⁸⁶ Vgl. Deggau 1983, 259f.

folge demnach nur dann legitim, wenn der Verkäufer zugunsten des Käufers nicht „auf seine ganze Freiheit Verzicht tut“ (396), d.h. der Vertrag die inhaltlichen Bedingungen enthält, erstens nur für begrenzte Zeit zu gelten, nach der der Gebrauch der Kräfte wieder dem Verkäufer gehört (ihm also die Möglichkeit des erneuten Verkaufs eingeräumt wird),⁸⁷ und zweitens „der *Gebrauch*“ der Kräfte des Verkäufers durch den Käufer kein „*Verbrauch*“ derselben sein darf (397). Der Gebrauch der Arbeitskraft durch den Kapitalisten ist aber einerseits immer zugleich auch Verbrauch derselben, nicht nur im Falle der bis zum Tode gehenden Erschöpfung der Arbeitskraft, die Kant anführt (vgl. 451). Streng genommen wäre damit der Gebrauch des Arbeiters illegitim. Andererseits nimmt Kant mit seiner Aussage, der Verkäufer der Bewilligung zum fremden Gebrauch der eigenen Kräfte könne sich „nur zu, der Qualität und dem Grade nach bestimmten, Arbeiten verdingen“ (451), Bezug auf Vertragsinhalte, die der Formalität seines Rechtsbegriffs widerstreiten.⁸⁸ Dies kann allerdings auch als eine verschwommene Einsicht in die notwendig außervertraglichen Voraussetzungen des (Arbeits-) Vertrags, in die manifesten Kräfte- und Aushandlungsverhältnisse im Klassenkampf gewertet werden.

Erst mit dem staatlichen Gewalt- und Entscheidungsmonopol, den drei Gewalten der Legislative, Exekutive und Judikative (431) sind die Bedingungen eingeholt, unter denen die privatautonome Freiheit aller unter einer äußeren Gesetzgebung reguliert werden kann.⁸⁹ Der allgemeine Wille ist Geltungsgrund und Rechtssubjekt dieser Gewalten, die lediglich funktionale Momente desselben darstellen.⁹⁰ Kant plädiert zwar in diesem Zusammenhang für Gewaltenteilung (vgl. 436)⁹¹ und sieht im republikanischen Staat nun den Zustand einer Herrschaft der öffentlichen Gewalt gekommen, in dem „das *Gesetz* selbtherrschend ist“, „an keiner besonderen Person hängt“ (464) und sich an alle Personen gleichermaßen richtet, der „*Souverän*

⁸⁷ Die ‚zurückbehaltene‘ Freiheit bedeutet also, unter heteronomem Zwang (Nichteigentum an Produktions-, damit an Subsistenzmitteln) seine eigenen Kräfte periodisch zeitweise verkaufen, der Willkür eines anderen unterstellen zu dürfen. Zudem folgt dem Arbeitsvertrag eine Behandlung des Arbeitenden lediglich als Mittel zum Zweck der Kapitalverwertung (genauso wie der Arbeiter seine eigenen Kräfte lediglich als Mittel zum Zweck des Überlebens, nicht als Selbstzweck, behandelt). Damit steht das Lohnverhältnis im Widerspruch zum kategorischen Imperativ der Selbstzweckformel. Vgl. dazu Ruschig 2004, 2 sowie Schweppenhäuser 2005, 50. Diese Formel war auch, neben der kruden Parallelisierung von Kants und Marx‘ Geschichtsdenken (zu finden z.B. bei Max Adler 1974a, 165-178), einer der Hauptanlässe des Neukantianismus, Kant zum „Urheber des deutschen Sozialismus“ zu stilisieren (Cohen 1974, 71). Allerdings wird die Selbstzweckformel hier äußerst vage ausgelegt, sodass Cohen z.B. aus ihr lediglich abliest, „der Arbeiter“ dürfe „niemals bloß [!] als Ware zu verrechnen sein“ (72).

⁸⁸ Vgl. Deggau 1983, 219.

⁸⁹ Streng genommen reicht nicht einmal der Staatszustand aus. Erst mit dem Völkerrecht und dem Weltbürgerrecht sind Kant zufolge diese Bedingungen gegeben (MdS, 429). Davon wird im Folgenden aber abstrahiert.

⁹⁰ Vgl. Kersting 2007, 307ff.

⁹¹ Vgl. auch EF, 206f. Hier wird die Gewaltenteilung von Legislative und Exekutive geradezu zum Definiens des Republikanismus. Der Despotismus wird daher mit der Einheit dieser Gewalten identifiziert, die Kennzeichen nichtrepräsentativer Regierungsformen sei.

[...] das personifizierte Gesetz selbst, nicht Agent“ (Gem, 149) ist.⁹² Solche Formulierungen legen es nahe, Kant eine naive Rechtsstaatskonstruktion und Verdrängung der Materialität des Souveräns zu unterstellen. Doch Kant ist weit davon entfernt. Wie seine strikte Zurückweisung eines Widerstandsrechts des Volkes zeigt, vertritt er einen gleichsam trinitarischen Hobbesianismus: Der Gesetzgeber steht über dem Gesetz, die Zwangsgewalt ist nicht zu zwingen, die Judikative ist die letzte Entscheidungsinstanz, über die nicht gerichtet werden kann⁹³ und allen zusammen ist seitens des Volkes rechtlich nicht beizukommen. Zwar macht Kant, im Gegensatz zu Hobbes, eine vernunftrechtliche Differenz zwischen faktischer und legitimer Staatsmacht auf, indem er darauf beharrt, das Volk besitze „seine unverlierbaren Rechte gegenüber dem Staatsoberhaupt“. Er fügt aber sogleich hinzu, dass „diese keine Zwangsrechte sein können“ (161). Der Staat ist Kant zufolge die einzig denkbare Form, in der das Vernunftrecht empirisch positiviert werden kann. Daher müsste eine wirksame vernunftrechtliche Opposition gegen den Staat wiederum staatlich verfasst sein, was sich widerspricht. Kant konstatiert daher, dass das vorstaatliche Rechtsgesetz „nur Vernunftprinzip der Beurteilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt“ ist, aber

„daß, ehe der allgemeine Wille da ist [!], das Volk gar kein Zwangsrecht gegen seinen Gebieter besitze, weil es nur durch diesen rechtlich zwingen kann; ist jener aber da, eben sowohl kein von ihm gegen diesen auszuübender Zwang Statt finde, weil es alsdann selbst der oberste Gebieter wäre“. (159f.)

Für Kant stellt denn auch ein Widerstandsrecht des Volkes einen logischen Widerspruch zum Souveränitätsbegriff dar: „Denn um zu demselben befugt zu sein, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volkes erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein“ (MdS, 440). Auch das Hobbessche Argument⁹⁴ eines infiniten Regresses der rechtsstretentscheidenden und rechtsdurchsetzenden Gewalten findet sich bei Kant wieder: Im Streit zwischen Volk und Souverän müsste es einen Richter geben, der über der staatlichen Judikative, eine rechtsexekutierende Zwangsgewalt, die über dem staatlichen Gewaltmonopol stünde, d.h. „ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erstere beschützte, [...] dann aber auch ein drittes, welches zwischen beiden, auf wessen Seite das Recht sei, entschied“ (Gem, 160). Die Maxime eines Widerstandsrechts des Volkes würde Kant zufolge, „allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfassung zernichten und den Zustand, worin allein Menschen im Besitz der Rechte überhaupt sein können, vertilgen“ (156). Auch

⁹² Auf die Paradoxien einer Autokratie des Gesetzes weist Deggau (1983, 277f.) hin: Ein vollkommener Rechtszustand benötigte kein Recht mehr, keine Befugnis zu zwingen. Zudem kann sich das Gesetz weder selbst durchsetzen, noch selbst auf konkrete Fälle anwenden. Es bedarf hierzu empirischer Instanzen und Akteure.

⁹³ Vgl. Kersting 2007, 320Fn.

⁹⁴ Vgl. Hobbes 1999, 248.

diese Annahme, dass nicht Tyrannei, sondern Anarchie das größte politische Übel sei, teilt Kant mit Hobbes.⁹⁵

Er ist sich damit der Tatsache bewusst, dass der bürgerliche Rechts- als Staatszustand rechtlich nichtreflexiv ist, das Verhältnis zwischen der Recht garantierenden Instanz und denen, deren Rechte sie garantiert, nicht nochmals rechtlich regelbar und als Verhältnis zwischen Freien und Gleichen gestaltbar ist.⁹⁶ Die „Aufgabe“, jemanden zu finden, der niemanden über sich hat, der ihn zwingen kann, und der sich doch ans Gesetz hält, seine Freiheit nicht missbraucht und unrechtmäßig herrscht, „ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (Ideen, 41). Wenn das Problem des Naturzustands die verdorbene Menschennatur sein soll oder wahlweise die Freiheit vernünftiger Sinnenwesen überhaupt, so ist mit dem staatlichen Zustand nur wenig gewonnen, soll doch der Souverän ein zwar im Namen des Gesetzes herrschender Mensch, aber eben „doch ein *Mensch* sein“ (ebd.). Damit ist es allerdings auch mit der Rechtssicherheit im staatlichen Zustand nicht weit her,⁹⁷ der Naturzustand letztlich gar nicht aufhebbar.

Was bleibt ist allein die moralische Selbstbindung des empirischen Souveräns und, weil auch dieser als Mensch nicht irrtumsresistent sein kann, das Recht des Volkes auf Meinungsfreiheit bezüglich der Beurteilung des positiven Rechts am Maßstab des Vernunftrechts (vgl. Gem, 161-163): Freiheit der Feder, Gehorsam der Tat und die Hoffnung, dass, obwohl „auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen [ist], als den durch *Gewalt*“, doch „auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird“ (EF, 231). Kant stellt somit jeder faktischen, gewaltentsprungenen Ordnungsmacht einen ungedeckten Vernunftschek aus⁹⁸ und

⁹⁵ „weil doch irgend eine *rechtliche*, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung, besser ist als gar keine“ (EF, 234).

⁹⁶ Vgl. Tuschling 1976, 81. Die Gewaltenteilung kann, wie Deggau (1983, 271 Fn.) betont, diese Nichtreflexivität des Rechtssystems nicht beseitigen: „Zwar gibt es gegen rechtswidriges Handeln staatlicher Organe Rechtsmittel. Das verschiebt das Problem aber nur, da das letztentscheidende Organ auch rechtswidrig handeln kann, ohne daß gegen seine Entscheidung weitere Rechtsmittel gegeben wären“.

⁹⁷ Vgl. detailliert dazu Deggau 1983, 159f. Weder kann der Souverän die Rechtssicherheit unter den Bürgern garantieren, weil damit die Bedingung der Freiheit der Subjekte endgültig aufgehoben werden müsste oder wenigstens eine Kompensation bei Rechtsverletzung immer möglich sein müsste, noch kann das rechtmäßige Handeln der souveränen Gewalt garantiert werden: Richter können sich irren, aber auch willkürlich handeln usw.

⁹⁸ Damit ist zwar die revolutionäre Tat oder die Gewalttat als solche nicht rechtmäßig, aber wenn sie erfolgreich, d.h. staatsbegründend war, dann ist ihr Folge zu leisten und sie als Anker rechtlich apriorischer Vernunft in der empirischen Welt zu betrachten, vgl. MdS, 442. Allerdings ist aber auch buchstäblich jede andere Form von Staatlichkeit legitimiert und dem Volke auferlegt, „selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt [...] zu ertragen“ (440). Franco Zotta liefert den Nachweis von systematisch in Kants Philosophie angelegten Gründen für die Legitimierung jeder staatlichen Gewaltordnung und damit für die von Kant in Kauf genommene Opferung des einzelnen, ja ganzer Völkerschaften, auf dem Altar eines alternativlos kontrafaktisch unterstellten historischen Fortschrittsgeschehens, vgl. Zotta 2000, Teil 2 sowie Zotta 2014.

verbietet es den Bürgern gar, über den unerfreulichen Ursprung ihrer Staaten „Vernünftleien“ (MdS, 438) anzustellen.⁹⁹ Er deutet den ‚rechtlichen‘ Zustand aus gewaltgestützter Unterwerfung als empirisches Zeichen des rechtmäßigen republikanischen Verfassungsideals gleicher Freiheit. Die Rechtssetzungsakte der Staatsgewalt sind a priori rechtsgültig, weil der Staat, egal welcher, als Verwirklichungsbedingung einer durch allmähliche Reform zustande kommenden republikanischen Verfassung betrachtet wird.¹⁰⁰ Kant versucht also den Graben zwischen bürgerlicher, vernunftrechtlicher Legitimitätskonzeption und faktischer Staatlichkeit rechtsphilosophisch zu schließen. Aufgrund der Abdankung der Kantschen Ethik im Zuge der Entwicklung einer doch auf ihr gründen sollenden Rechtsphilosophie, aufgrund der kategorialen Verunmöglichung moralischen Wollens und Handelns durch die anthropologisierte antagonistische Richtung der Willen, kippt aber seine Hoffnung letztlich notwendig in die strikt vernunftwidrige geschichtsphilosophische Zuversicht, dass dieser „Erfolg“ der Reformation des Gewaltzustands in ein republikanisches Gemeinwesen

„nicht sowohl davon abhängen werde, was *wir* tun (z.B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben), und nach welcher Methode *wir* verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche *Natur* in und mit uns tun wird, um uns in ein Gleis zu *nötigen*, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden“. (Gem, 169)

4. Resümee

Kants Rechtsphilosophie gilt heute vielen Interpreten als gelungener Versuch einer Legitimation von Privateigentum und Staatsgewalt.¹⁰¹ Doch weder gelingt Kant die Vermittlung von Moral und Rechtszwang, noch die von rechtlichem Aneignungspostulat und Privateigentumsrecht. Darüber hinaus ringt Kant mit dem Übergang vom Naturzustand in den Staat, was sich an den unvermittelbaren Varianten dieses Übergangs zeigt: der hobbesianischen (Konfrontation der Selbsterhaltungsrationalität mit einer durch die böse Menschennatur geschaffenen Situation) und der pflichtethischen (Konfrontation des Rechtsbegriffes mit einer durch die böse Menschennatur geschaffenen Situation). In einer dritten Version des Übergangs meint Kant, wie seine etatistischen Adepten, man könne aus der Freiheit schlechthin die Notwendigkeit des Staates ableiten. Auch dieser Ansatz darf als hochgradig unplausibel angesehen werden. Ohne konfliktanthropologische und knappheitsontologische¹⁰²

⁹⁹ Dieser staatstragende Ratschlag findet sich bereits bei David Hume: „Kein Grundsatz entspricht sowohl der Klugheit wie der Moral besser als der, daß man sich ruhig derjenigen Regierung unterwerfe, die in dem Lande, in welchem man lebt, besteht, ohne mit allzu großer Wißbegier nach ihren Anfängen und der Weise, wie sie ursprünglich in den Besitz der Macht gelangte, zu forschen. Wenige Regierungen dürften es vertragen können, so genau geprüft zu werden.“ (Hume 2007, 138).

¹⁰⁰ Vgl. Kersting 2007, 386-396.

¹⁰¹ Als Beispiele seien hier die Wortführer der deutschen politischen Gegenwartsphilosophie Kersting und Höffe genannt.

¹⁰² Letztere werden von z.B. Kersting (1994, 213) anhand des Kantschen Topos der endlichen Kugelgestalt der Erde eingeschmuggelt: Er behauptet, es sei diese „Kugelgestalt der Erde, die

Zusatzqualifikationen, kann aus Freiheit kein vernünftiger Zwang zum Staat hergeleitet werden. Selbst dies unterstellt, wäre mit einer solchen Ableitung wenig gewonnen, weil auch der Staat von freien Subjekten nicht unabhängig ist. So scheitert noch der Anspruch einer reinen Herrschaft des Gesetzes. Schließlich misslingt auch die Legitimation der Vereinbarkeit von Rechtsgleichheit und sozialer Ungleichheit, da Kants praktisches Vernunftkriterium mit dem normativ wesentlich anspruchslöseren wirklichen Rechtsbegriff der bürgerlichen Gesellschaft in keiner Weise vermittelbar ist – das spricht zweifellos für dieses Kriterium.¹⁰³

Mit dem privatautonomen Recht der bürgerlichen Gesellschaft ist also keine symmetrische Koexistenzordnung als Anwendung des Sittengesetzes auf das äußere Handeln der Menschen erreicht,¹⁰⁴ kein „jede Herrschaft ausschließendes Beziehungsgefüge“.¹⁰⁵ Dies ist schon aus einer immanenten Kritik der Kantschen Rechtsphilosophie zu ersehen. Allerdings kann erst mit den Einsichten von Karl Marx begriffen werden, in welchem systematischen Zusammenhang modernes Privateigentum, Rechtsgleichheit und Herrschaftsreproduktion stehen.¹⁰⁶ Die strukturellen Zwänge einer Gesellschaft der Warenproduktion mittels Waren werden, was historisch verständlich ist, bei Kant und, was historisch weniger verständlich ist, seinen modernen Epigonen kategorial verfehlt. Einmal ist sein Begriff des Eigentums widersprüchlich, indem er die ‚Unselbständigen‘ zwar in ein System der Lohnarbeit integrieren will, ihren Status als Eigentümer aber verkennt. Zum anderen ist sein Konzept der rechtlichen Vergesellschaftung eine „Superabstraktion“¹⁰⁷: eine Isolierung und Idealisierung von Momenten der in Ausbeutung, Klassenspaltung und verselbständigten Verwertungsimperativen fußenden Willensverhältnisse der Warenbesitzer. Das wird unter anderem an der Konstruktion eines Gesellschaftsvertrags erkennbar, der nichts anderes darstellt als die von außen erzwingbare Exekution einer vermeintlichen Vernunftnötigung zur Unterwerfung unter ein staatliches Gewaltmonopol. Das wird aber auch an seiner Theorie legitimer ursprünglicher Erwerbung erkennbar: Sie ist eine Projektion der Aneignungsgesetze eines Moments kapitalistischer Reproduktion (der sekundären Aneignung im Zuge der einfa-

die Knappheit des Raumes und der Dinge bewirkt und diesen Planeten zu einem konfliktträchtigen Wohnplatz der Menschen macht“. Dass die Kugelgestalt des Planeten und die Endlichkeit von Ressourcen apriori Knappheit bewirken und Konflikte hervorrufen, ist absurd und wiederum nur vor dem Hintergrund bestimmter anthropologischer Prämissen zu verstehen. Zur Kritik dieser Prämissen vgl. Nuss 2006, 205ff. sowie Gruppen gegen Kapital und Nation 2014, 2-18.

¹⁰³ Mit anderen Worten: Der in der bürgerlichen Gesellschaft herrschende allgemeine Wille ist nicht das ‚bloß‘ zwangsbewehrte moralische Gesetz, sondern lediglich die „Allgemeinheit der selbstsüchtigen Interessen“ (MEW 42, 170).

¹⁰⁴ Nicht erreicht ist eine „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW 4, 482).

¹⁰⁵ Kersting 1994, 185.

¹⁰⁶ Marx zeigt, dass Privateigentum nicht lediglich als Mittel zur Realisierung von Freiheit thematisiert werden kann, dass sich die Menschheit mit dem Kapitalismus eine selbstbezügliche Eigentumsordnung eingehandelt hat, die Mittel und Zweck verkehrt, nicht auf den freien und wechselseitig freiheitskompatiblen ‚Gebrauch meiner Willkür‘ ausgerichtet ist, sondern auf diesen Gebrauch lediglich als Mittel verwendende Verwertung des Werts.

¹⁰⁷ Kostede 1980, 141f.

chen Zirkulation durch Anerkennung als freie und gleiche Warenbesitzer) in die Produktionssphäre bzw. den Akt primärer Aneignung – ein Marktmodell ursprünglicher Aneignung. Was freiwillig sein sollte – der Vertrag – wird so in dieser Philosophie zum Zwang; was auf manifeste und strukturelle Gewalt verweist – die primäre privatexklusive Aneignung – wird transzendental zum freiwilligen Anerkennungsakt umgedeutet. Der vernunftrechtliche Legitimationsversuch von Exklusion und Gewalt begibt sich sehenden Auges in eine Welt des ‚Als-ob‘. Wem es heute noch ernsthaft um die Verwirklichung von Vernunft und Freiheit geht,¹⁰⁸ der kann an dieses Programm nicht mehr anknüpfen, sondern muss bisweilen den „Boden der Philosophie [...] verlassen“.¹⁰⁹

Siglen

- GMS: Kant, Immanuel (1998) [1785]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Ders.: Werke, Bd. IV. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Hrsgg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1998.
- KpV: Ders. (1998) [1788]: Kritik der praktischen Vernunft. In: ebd.
- MdS: Ders. (1998) [1797]: Die Metaphysik der Sitten. In: ebd.
- Ml: Ders. (1998) [1797]: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. In: ebd.
- Rel: Ders. (1998) [1793]: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793]. In: ebd.
- Ideen: Ders. (1998) [1784]: Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Ders.: Werke. Bd. VI. Hrsgg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1998.
- Gem: Ders. (1998) [1793]: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis [1793]. In: ebd.
- EF: Ders. (1998) [1795]: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: ebd.
- Streit: Ders. (1998) [1798]: Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten. In: ebd.
- MEW 3: Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1983) [1845/46]: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 9-530.
- MEW 4: Dies. (1990) [1848]: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW 4. 11. Aufl. Berlin, 459-493.
- MEW 42: Marx, Karl (1983) [1857/58]: Ökonomische Manuskripte 1857/1858. MEW 42. Berlin.

¹⁰⁸ Das soll nicht heißen, dass an den Kantschen Typus praktischer Vernunft bruchlos angeknüpft werden könnte. Vgl. zu dieser Frage Adorno 1990, v.a. Teil 3.1 sowie Wolf 1980, 33ff., Zotta 2000, Kap. 2.3-2.5; Meyfeld 2005, v.a. 158f.

¹⁰⁹ MEW 3, 18.

Die ‚Herrschaft der Norm‘ zwischen Geltung und Gewalt

Eigentum, Recht und Staat in der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens

Hans Kelsen gilt als ‚Jurist des 20. Jahrhunderts‘. Sein Werk revolutioniert nicht nur das rechtswissenschaftliche Denken, es nimmt auch zu den wichtigsten geschichtlichen Ereignissen und Prozessen dieses Jahrhunderts Stellung, ja, es gehört teilweise sogar zu den Faktoren dieser Geschichte. Kelsen zeichnet wesentlich verantwortlich für die österreichische Bundesverfassung von 1920, hat sich an den Diskussionen um Staat und Arbeiterbewegung in der Zwischenkriegszeit beteiligt, verteidigte die Weimarer Verfassung gegen Carl Schmitts autoritäre Ambitionen und hatte nach 1945 kurzzeitig Einfluss auf die Behandlung der Frage der Rechtsnachfolgerschaft des ‚Dritten Reichs‘.

Im Folgenden können die vielfältigen historischen Reflexionen und Interventionen Kelsens nicht einmal ansatzweise gewürdigt und dargestellt werden. Vielmehr sollen seine grundlegenden Überlegungen zu Recht, Eigentum und Staat thematisiert werden. Kelsens Beiträge zu diesen Themen weisen eine „unerschrockene Folgerichtigkeit“¹ auf und sind für eine kritische Gesellschaftstheorie nicht nur deshalb von Bedeutung, weil sie beanspruchen, diese Phänomene ideologiekritisch zu beleuchten, sondern auch, weil Kelsen seine Theorie stets in Auseinandersetzung mit den marxistischen und sozialistischen Doktrinen seiner Zeit entwickelte. An Kelsen können schließlich die Konsequenzen einer Rechtsphilosophie nach dem Scheitern der Rechtsbegründung aus praktischer Vernunft² studiert werden. Kelsen geht von der Diagnose dieses Scheiterns aus, versucht aber dennoch eine Rechtstheorie jenseits von bloßem Machtrealismus zu formulieren: Der vernunftrechtlich artikulierte Gedanke einer Herrschaftsordnung als Autokratie des allen gleiche Freiheit garantierenden Gesetzes³ wird von Kelsen in das entkernte Modell einer Herrschaft der – welchen Inhalt auch immer annehmenden – Norm transformiert.

1. Reine Rechtslehre als normativistischer Rechtspositivismus

Kelsen wendet sich mit seiner reinen Rechtslehre gleichermaßen gegen einen empiristischen Rechtspositivismus, der Recht als machtgestützten Befehl des Souveräns begrift, dem gewohnheitsmäßig gehorcht wird,⁴ und gegen Naturrechtskonzeptionen, die Recht nur dann als gültig betrachten, wenn es mit überpositiven, nicht von

¹ Paschukanis 1969, 23.

² Das Scheitern einer moralischen Begründung der äußeren Gesetzgebung und der Befugnis zu zwingen wird instruktiv von Klar 2007, 133-149 herausgearbeitet.

³ Kant (1998a) spricht von einer Ordnung, in der „das *Gesetz* selbstherrschend ist“ (464). Das Gesetz soll nichts anderes sein als die rechtliche Form des kategorischen Imperativs, das zwangsbewehrte Rechtsgesetz, das gebietet: „handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“ (338).

⁴ Die prominenteste Formulierung dieser Machttheorie findet sich in John Austins *The Province of Jurisprudence Determined* aus dem Jahr 1832 (vgl. Austin 2005).

Menschen gesetzten, sondern in Gott, der Natur oder der Vernunft vorfindlichen Normen übereinstimmt.

Gegen das Naturrecht zielt die reine Rechtslehre auf eine deskriptive „Theorie des positiven Rechts“⁵, die fragt „was und wie das Recht ist, nicht aber [...] wie es sein oder gemacht werden soll“ (1/15), beharrt also auf dem Titel eines *Rechtspositivismus*.⁶ Gegen die positivistische Machttheorie des Rechts beansprucht Kelsen, die *normative* Spezifik des Rechts und der Rechtswissenschaft gegenüber benachbarten Phänomenen und Disziplinen herauszuarbeiten, „alles aus[zu]scheiden [...], was nicht zu dem exakt als Recht bestimmten Gegenstände gehört“ (15). Reine Rechtslehre sei damit Ideologiekritik nicht nur im Sinne einer Kritik der Vermengung ethischer mit deskriptiven Aussagen über das Recht, sondern auch einer Kritik des „Methodensynkretismus“ (16), der rechtswissenschaftliche Methoden und Gegenstände mit empirisch-kausalwissenschaftlichen (psychologischen, soziologischen, biologischen etc.) konfundiere. Damit kombiniert Kelsens Theorieprogramm in eigentümlicher Weise eine positivistische Ideologiekritik, die auf Werturteilsfreiheit abzielt, mit einem neukantianischen Ansatz, der gegen einheitswissenschaftliche Positionen eine Eigenständigkeit ‚geisteswissenschaftlicher‘ Methoden behauptet.

1.1 Das Recht als Norm

Die reine Rechtslehre ist eine nichtnormative Normwissenschaft, die faktische Normen beschreibt, deren Faktizität aber nicht diejenige empirischer Seinstatsachen ist.⁷ Dies soll im Folgenden erläutert werden: Jeder rechtliche Sachverhalt hat Kel-

⁵ Ursprünglich steht der Begriff des positiven Rechts (von lat. ponere) für ‚gesetzte‘, d.h. von einer Obrigkeit bewusst und willentlich gesetzte Rechtsnormen (vgl. Koller 1997, 22). Allgemeiner wird es aber verstanden als „durch – faktische – menschliche Willensakte“ (Walter 2001, 3) gesetztes Recht, das auch gewohnheitsrechtlich entstanden sein kann und jedenfalls im Gegensatz zu den als unverfügbar vorgestellten Normen des Naturrechts steht. Unverfügbar bedeutet, dass diese Normen nicht von faktischen menschlichen Willensakten gesetzt und daher nicht von Menschen veränderbar sind. Allenfalls kann ein göttlicher Willensakt angenommen werden, dessen Faktizität aber nicht nachweisbar ist.

⁶ Noch einmal im Überblick: Rechtspositivismus hat zum Gegenstand *positives* (also von empirischen menschlichen Willensakten gesetztes) Recht, das *faktisch* gegeben ist (also geltendes Recht ist) und das von einer *nichtnormativen* Normwissenschaft *beschrieben*, also nicht bewertet, wird. Was als Kriterium tatsächlicher Geltung verstanden werden kann, ist im Rechtspositivismus aber umstritten. Koller führt z.B. „*autoritative Gesetztheit*“, „*soziale Wirksamkeit*“ und „*Anerkennung*“ (ebd., 143) auf. Wir werden noch sehen, welches Kriterium Kelsen vorschlägt. Bei Kelsen finden sich aber auf jeden Fall zwei Kennzeichen des Rechtspositivismus, die Norbert Hoerster a) die „Neutralitätsthese“ und b) die „Subjektivismusthese“ nennt (Hoerster 1989, 11, 14): a) Begriff und Geltung von Recht sind gegenüber seinen Inhalten neutral; damit können auch als ungerecht bewertete Normen faktisch geltende Rechtsnormen sein und b) es gibt keine objektiven, erkennbaren Maßstäbe richtiger Rechtsinhalte – diese können daher auch nicht Kriterien objektiver Rechtsgeltung sein. Hoerster zählt nur die Neutralitätsthese zum Kernbestand eines jeden Rechtspositivismus und weist zugleich darauf hin, dass sie nicht leugne, dass die rechtssetzende Instanz inhaltliche Ziele und Werte verfolge, sondern dass sie lediglich behaupte, dass die Beschreibung geltenden Rechts ohne Wertung auskommen könne (vgl. ebd., 13).

⁷ Vgl. bereits Hermann Cohen (1981, 13), der 1904 betont, „daß vor Allem durch den Gegensatz zum Sein der Natur [...] das *Sein des Sollens* zur Formulierung kommen“ müsse.

sen zufolge zwei Elemente, einen „sinnlich wahrnehmbare[n] Akt“ menschlichen Verhaltens und einen diesem Akt „anhaftende[n] Sinn, eine spezifische Bedeutung“ (16). Beispiel: „Ein Mann, mit einem Talar bekleidet, spricht von einem erhöhten Platz aus zu einem vor ihm stehenden Menschen bestimmte Worte. Dieser äußere Vorgang bedeutet ein richterliches Urteil“ (17). Dieser Sinngehalt wiederum kann subjektiv oder objektiv sein: Im Gegensatz zu Gegenständen der Naturwissenschaft sagt der zu erkennende Akt in den Sozial- und Rechtswissenschaften häufig „selbst etwas über seine Bedeutung aus[...]“ (17). Die Jurisprudenz findet „eine Selbstdeutung des Materials vor“ (18), z.B. können zwei Privatrechtssubjekte bei der Unterzeichnung eines Papiers die Absicht aussprechen, dabei einen Vertrag einzugehen. Der Rechtswissenschaft obliegt nun die Aufgabe, das deutende Verhalten der Akteure nicht nur zu verstehen, sondern auch hinsichtlich seiner objektiven Geltung zu überprüfen, denn: „Der subjektive Sinn kann, muß aber nicht mit dem objektiven Sinn zusammenfallen, der diesem Akt im [...] Rechtssystem zukommt“ (18). Auch hierfür ein Beispiel: Eine Geheimorganisation verurteilt einen als Verräter titulierten Menschen zum Tode und deutet diesen Akt auch subjektiv als Todesurteil im rechtlichen Sinne. Obwohl die Tötung einer Person als äußerer Sachverhalt „sich durch nichts von der Vollstreckung eines Todesurteils unterscheidet“, ist dieser Akt „im System des objektiven Rechts“ ein „Fememord“ (18). Es bleibt zunächst festzuhalten, dass Kelsen zufolge das kausalgesetzlich bestimmte Sein eines empirischen Sachverhalts (der „ein Stück Natur“ ist (18)), zu dem auch der Wunsch oder Befehl eines Menschen, der an andere gerichtet wird, oder die Selbstdeutung dieses Aktes zählen, keinen rechtlichen Sachverhalt hervorbringt. Dies kann ausschließlich „der objektive Sinn, der mit diesem Akt verbunden ist“ (19). Woher stammt dieser nun?

Den spezifisch juristischen Sinn erhält ein äußerer Sachverhalt „durch eine Norm, die sich mit ihrem Inhalt auf ihn bezieht“ (19). Diese Norm ist ein „Deutungsschema“ (19), das durch einen Denkakt auf einen empirischen Sachverhalt bezogen wird – der Sachverhalt wird mit der Norm konfrontiert, etwas wird *als* Rechtsakt gedeutet. Erst wenn „der Inhalt eines tatsächlichen Geschehens mit dem Inhalt einer [...] Norm übereinstimmt“ (19), hat dieses Geschehen die objektive Bedeutung eines Rechtsakts. Beispiel: Ein Richter stellt einen empirischen Sachverhalt als gegeben fest, z.B. einen Tötungsakt einer bestimmten Person, die diesen mittels einer sprachlichen Äußerung eingeleitet hat. Rechtliche Bedeutung, den objektiven Sinn der Vollstreckung eines Todesurteils (=Rechtsakt)/eines Fememordes (=Unrechtsakt) erhält der Sachverhalt erst, wenn der Richter ihn mit dem Inhalt einer Norm „in Beziehung bringt“ (20f.), d.h., wenn der Inhalt der als gültig vorausgesetzten Norm mit dem Inhalt des empirischen Sachverhalts „in einer bestimmten Korrespondenz steht“ (20). Solche Normen sind in diesem Falle im Strafgesetzbuch niedergelegt.

Die Normen, die einem Sachverhalt rechtliche Bedeutung verleihen, werden durch einen Rechtsakt erzeugt, der wiederum „von einer anderen Norm her seine Bedeutung erhält“ (19) – ein erster Hinweis auf die Autonomie des Rechts: Nicht ein Faktum, sondern die Übereinstimmung mit dem Inhalt einer Norm konstituiert einen empirischen Akt zu einem Rechtsakt. Die Norm wiederum ist durch einen empirischen Akt konstituiert worden, der mit dem Inhalt einer weiteren Norm

übereinstimmt, die diesen Akt damit zum Rechtsakt macht usw. Kelsen betont, „daß die Akte, durch die Rechtsnormen erzeugt werden, vom Standpunkt juristischer Erkenntnis überhaupt nur insoferne in Betracht kommen, als sie durch Rechtsnormen bestimmt sind“ (2/23).

Auf diese Normen ist die Rechtserkenntnis also gerichtet. Eine Norm beinhaltet, dass etwas geschehen *soll*. Sie ist der „Sinn eines intentional auf das Verhalten anderer gerichteten [Willens-]Aktes“ (5). Der Willensakt ist ein empirischer Tatbestand, die Norm als dessen Sinngehalt ist ein Sollen. Das Sollen als „spezifischer Sinngehalt“ ist von dem „psychische[n] Akt, in dem sie gewollt oder vorgestellt wird“ (1/20) zu unterscheiden. Kelsen betrachtet den Sinn eines auf das Verhalten anderer gerichteten Willensakts, der ein Gebot/ein Verbot/eine Erlaubnis ausspricht, dann als objektiv (=gültig), wenn dieser „auch vom Standpunkt eines unteiligten Dritten als gesollt angesehen wird“ (2/7). Was das zu bedeuten hat, wird im Zusammenhang mit dem Grundnormbegriff geklärt. „Seinsvorgänge“ empirischer Art (wie Wollen, Äußerungen, Schriftstücke etc.) sind Kelsen zufolge als solche nicht Gegenstand der Rechtswissenschaft, sondern lediglich insofern sie eine „Norm als Sinngehalt tragen“ (1/20). Das unterscheidet Rechtswissenschaft als Normwissenschaft von Rechtspsychologie oder -soziologie: Die „Norm [ist] eine Kategorie, die im Bereiche der Natur keine Anwendung findet“ (20).⁸

Die spezifische Existenzweise der Norm nennt Kelsen ‚Geltung‘ oder ‚Gültigkeit‘. Dabei geht er vom radikalen logischen Unterschied von Sein und Sollen aus.⁹ Dieser könne „nicht näher erklärt werden. Er ist unserem Bewußtsein unmittelbar gegeben“ (2/5). Normen sind nicht un-/wahr, sondern un-/gültig (19): Die Aussagen ‚Man soll nicht bei Rot die Straße überqueren‘/‚Du sollst mir zu Diensten sein‘ als wahr oder unwahr zu bezeichnen, ist demnach unsinnig. Sie können lediglich als gültig oder ungültig bezeichnet werden. Wahr oder unwahr sein können lediglich Aussagen vom Typ: ‚Er überquert bei Rot nicht die Ampel‘ oder ‚A ist B zu dienen‘. Wahrheitsfähig ist auch die Aussage: ‚Die Norm ‚Man soll nicht bei Rot die Straße überqueren‘ ist gültig‘, d.h. in einem verfassungsgemäß erlassenen Gesetz niedergelegt (deskriptive Analyse von Normen) oder auch die Aussage: ‚X verhält sich normkonform, indem er bei Rot nicht die Straße überquert‘. D.h., obwohl Sein

⁸ Dies erinnert an Freges Psychologismuskritik, seine Unterscheidung von Gedanke und Vorstellung/Urteil: Zwei empirische Urteils- resp. Vorstellungsakte können denselben Inhalt haben. Die Vorstellungen sind privat, empirisch und psychisch, die Bedeutungen sind öffentlich, nichtempirisch und nichtpsychisch: „Der Gedanke ist dem Denkenden nicht so zu eigen, wie die Vorstellung dem Vorstellenden, sondern steht allen, die ihn auffassen, in derselben Weise gegenüber und als derselbe gegenüber“ (Frege 1969, 144f.).

⁹ Eine differenzierte Typologie möglicher Deutungen der Sein-Sollen-Dichotomie findet sich in Morscher 2001, 67f. Kelsen vertritt demnach folgende Deutungen: a) die *epistemologische* Dichotomie-These, derzufolge Seinssätze wahrheitswertfähig sind, Sollsätze hingegen nicht; b) die ‚normale‘ *logische* Dichotomie-These, derzufolge Sollsätze nicht aus Seinssätzen logisch ableitbar sind und vice versa; c) die *ontologische* Dichotomie-These, derzufolge gültige Normen und existierende Seinstatsachen zwei verschiedene Bereiche darstellen.

und Sollen, empirische Existenz und Geltung nicht aufeinander zu reduzieren sind, ist eine deskriptive Normwissenschaft möglich.¹⁰

Kelsen konstatiert zwar einen „logischen Dualismus von Sein und Sollen“ (19), doch bedeute dies nicht, dass beide beziehungslos nebeneinander stünden. Wäre dies der Fall, könne kein normgemäßes Handeln konstatiert werden: ‚Der Richter soll bei Vorliegen bestimmter Tatbestände ein entsprechendes Urteil fällen‘ (Norminhalt) und ‚Der Richter fällt ein bestimmtes Urteil aufgrund des Vorliegens eines bestimmten Tatbestandes‘ (empirischer Sachverhalt) weisen ein gemeinsames Drittes auf – den Inhalt des Handelns, *etwas* soll geschehen/*etwas* geschieht: ‚Was sie gemeinsam haben ist das ‚Etwas‘“ (19Fn.).¹¹ Unterschieden ist allerdings der Modus der Existenz: Gültiger Norminhalt einerseits, empirischer Handlungsgehalt andererseits.

Im Falle von Normen ist „von ausnahmsloser *Gesetzlichkeit*“ (Sb, 76), d.h. von notwendiger Verknüpfung, allein der Sollensaspekt: Wenn A ist, *soll* B folgen. Dieses „Sein des Sollens“ (76) ist Geltung, keine Kausalität. Der normgesetzliche Zusammenhang ist „*in sich* vollendet“ (79), d.h. er bedarf keinerlei empirischer Elemente, ist logisch unabhängig davon, ob tatsächlich B auf A folgt (96).

¹⁰ Die Rechtswissenschaft beschreibt, so Kelsen in seiner Neuauflage der *Reinen Rechtslehre*, Rechtsnormen mit Rechtssätzen: Diese erfassen den Sinn von Rechtsnormen deskriptiv. Rechtssätze können wahr oder unwahr sein, während Rechtsnormen nur gültig oder ungültig sein können. Aufgabe der Rechtswissenschaft ist die Beschreibung von Rechtsnormen bzw. der Rechtsnormerzeugung, während diejenige der „Rechtsautorität“ die Erzeugung des Rechts bzw. seine Anwendung ist. Die eine *beschreibt*, was die andere *vorschreibt* (2/73ff.) (vgl. auch Hobbes 1999, 212: „Die Autorität der Schriftsteller kann aus ihren Meinungen ohne staatliche Autorität kein Gesetz machen, mögen sie auch noch so richtig sein.“). Während der Rechtssatz ein deskriptives Urteil über eine Rechtsnorm darstellt, ist die Rechtsnorm „überhaupt keine Aussage, sondern der Sinn eines Aktes, mit dem etwas vorgeschrieben [...] wird“ (2/84). Auch Rechtssätze sind zwar „Sollsätze“, weil sie Sollnormen beschreiben: „Daraus, daß der Rechtssatz etwas beschreibt, folgt aber nicht, daß das Beschriebene eine Seintatsache [sic!] ist. Denn nicht nur Seintatsachen, auch Soll-Normen können beschrieben werden.“ (83). Der Rechtssatz, der eine Strafrechtsnorm wie folgt beschreibt, ist unwahr: ‚Diebstahl wird mit Gefängnis bestraft‘ (der Diebstahl kann ja auch nicht bestraft werden). Wahr ist er, wenn er lautet: (Gemäß der gültigen Strafrechtsnorm) ‚Diebstahl soll mit Gefängnis bestraft werden‘ (77). Der Sinn des ‚Sollens‘ im Rechtssatz ist aber ein anderer, nämlich deskriptiver („das Sollen hat im Rechtssatz einen bloßen deskriptiven Charakter“ (83)), als der des Sollens in der Rechtsnorm, der ein präskriptiver Sinn ist. Denn: „Da die Rechtswissenschaft die Geltung einer Rechtsordnung schildert, sagt sie nicht aus, was regelmäßig geschieht, sondern was nach einer bestimmten Rechtsordnung geschehen soll“ (78). Der Rechtssatz ist eine werturteilsfreie Normbeschreibung, „impliziert [...] keinerlei Billigung der von ihm beschriebenen Rechtsnorm“ (83).

¹¹ Normen beziehen sich mit ihrem Inhalt auf raumzeitliches Geschehen, v.a. menschliches Verhalten, welches „im Sinne der Norm vorsichgehen soll“ (1/21). Sie haben einen raumzeitlichen Geltungsbereich (22), sind Kelsen zufolge aber selbst „nicht in Raum und Zeit“ gegeben (21). Daneben haben Normen noch einen sachlichen (verschiedene Formen menschlichen Verhaltens) und personalen Geltungsbereich (alle Menschen oder bestimmte Kategorien von Menschen werden Gegenstand der Norm) (22f.).

1.2 Die Rechtsnorm als Zwangsnorm

Rechtswissenschaft ist für Kelsen also Normwissenschaft. Das Recht stellt aber einen spezifischen Normtypus dar, der von moralischen Normen abgegrenzt werden muss. Beide Normtypen sind, wenn sie Gegenstand wissenschaftlicher Analyse (Ethik/Rechtswissenschaft) sein sollen, *positive* Normkomplexe (2/64), d.h. „Sinngehalte empirischer, von Menschen in der Welt der Wirklichkeit gesetzter Tatsachen und nicht [...] Befehle transzendenter Wesenheiten“ (Gott z.B.) (60f.Fn.). Sowohl Moral- als auch Rechtsnormen haben die Eigenschaft, prinzipiell gegen das „egoistische[...] Interesse der Individuen“ gerichtet sein zu können. Doch bedeutet das nicht, dass diese Normen deshalb unter völliger Abstraktion vom Interesse befolgt werden. Ob Moral- oder Rechtsordnung, beide werden sogar nur *aufgrund* des Eigeninteresses der Akteure befolgt, und zwar eines Interesses, „das durch die soziale Ordnung hervorgerufen wird und möglicherweise [...] der Neigung oder dem egoistischen Interesse entgegengesetzt ist, das ohne das Eingreifen der sozialen Ordnung allein vorhanden wäre“ (62).¹² Die entscheidende Differenz zwischen Moral- und Rechtsnormen besteht für Kelsen in der Art und Weise, in der diese Normen ein bestimmtes menschliches Verhalten motivieren: Das Recht ist eine Zwangsordnung, die durch Androhung eines Übels (Entzug von Leben, Freiheit, Eigentum), die einem Unrechtstatbestand zugerechnet wird, das gegenteilige Verhalten gebietet und motivieren soll. Die Moral ist eine zwangsfreie, wenn auch nicht sanktionsfreie Normordnung. Ihr entsprechen Missbilligung oder innere Sanktionen als Strafe für nichtkonformes Verhalten (64f.).

Kelsen versteht unter einer Rechtsnorm nun ein „hypothetisches Urteil¹³ [...], das die spezifische Verknüpfung eines bedingenden Tatbestandes mit einer bedingten Folge ausdrückt“ (1/34), die stets ein Zwangsakt ist. Im Gegensatz zum Naturgesetz („Wenn A ist, so muß [wird] B sein“) „sagt das Rechtsgesetz: wenn A ist, so soll B sein“ (35). Im Naturgesetz besteht eine kausale Verknüpfung zwischen Antecedens und Consequens, in der Rechtsnorm eine normative Zurechnung. Die Rechtsbedingung wird zwar mit der Rechtsfolge verbunden, doch „diese kann von jener nicht als ursächlich bewirkt angesehen werden“ (34). Jemand wird *wegen* eines Delikts bestraft, das Delikt ist nicht die *Ursache* der Bestrafung. Es kann auch sein, dass, wenn Person x Unrechtstatbestand A erfüllt, er nicht bestraft wird, z.B. weil sein Vergehen nicht bemerkt wird, oder dass x bestraft wird, obwohl er die in Unrechtstatbestand A beschriebene Tat faktisch nicht begangen hat. Der Gültigkeit der Norm tut das keinen Abbruch. Der Begriff Zurechnung ist „Ausdruck der spezifischen Existenz des Rechtes, seiner Geltung“ (34), d.h. des objektiven Sollens.

Mit der Bestimmung der Rechtsnorm als Zwangsnorm wendet sich Kelsen gegen die traditionelle zweistufige Betrachtung von Rechtsnormen (Verhaltens- und

¹² Bereits hier wird deutlich, dass Kelsen sich gegen Kants Annahme einer reinen praktischen Vernunft wendet, die als solche handlungsmotivierend sein könnte.

¹³ In der Zweitaufgabe der *Reinen Rechtslehre* wird dies korrigiert: Urteil ist hier nur der Rechtsatz, der eine Rechtsnorm ausdrückt. Diese ist kein Urteil, keine Aussage. Normen beziehen sich zwar auf künftiges Verhalten, sagen aber „darüber nichts aus, sondern schreiben es vor“ (2/91).

Sanktionsnorm) und weist dem Unrecht eine besondere Funktion für den Rechtsbegriff zu: Unrecht ist keine immanente Qualität einer Handlung, „Unrecht ist das im Rechtssatz als Bedingung bestimmte Verhalten jenes Menschen, gegen den sich der im Rechtssatz als Folge statuierte Zwangsakt richtet.“ (38) Damit verliert das Unrecht seine „extrasystematische Stellung“ (39) in der Rechtswissenschaft. Das Unrecht ist keine Negation des Rechts, sondern geradezu dessen Bedingung. An ihm „bewährt sich die Existenz des Rechts, die in seiner Geltung besteht, in dem Sollen des Zwangsaktes als der Unrechtsfolge“ (39). Das Unrecht ist Rechtsbedingung, weil ihm – als Element des Norminhalts – ein Zwangsakt folgen *soll*. Unrecht ist Voraussetzung, Anfangsbedingung der Rechtsnorm (des staatlichen ‚Willens‘), nicht Inhalt des staatlichen Willens im Sinne von ‚gesollt‘. Gesollter Inhalt des staatlichen Willens ist die Sanktion als unrechtsbedingte Rechtsfolge. Die „traditionellen Begriffe der Rechtswidrigkeit und der Rechtmäßigkeit“ beziehen sich dagegen auf „die sekundäre Rechtsnorm als auf den Ausdruck des Rechtszwecks“ (42) (z.B. ‚Mord ist verboten‘). Übersetzt bedeuten sie: „das den Zwangsakt bedingende“ und „das den Zwangsakt vermeidende Verhalten“ (43).

Kelsen reinigt den Verpflichtungsbegriff von allen kontraktualistischen Elementen. Verpflichtung beruht nicht auf der objektiven Vernünftigkeit des Norminhalts oder der intersubjektiven Nützlichkeit desselben, die von den Akteuren anerkannt wird.¹⁴ Ein Individuum ist vielmehr „rechtlich zu einem bestimmten Verhalten verpflichtet, wenn sein gegenteiliges Verhalten zur Bedingung eines Zwangsaktes (als einer Sanktion) gemacht ist.“ (2/125) Recht hat somit die Funktion, einen von der rechtssetzenden Instanz „erwünschte[n] soziale[n] Zustand“ herbeizuführen, indem „an das menschliche Verhalten, das das kontradiktorische Gegenteil dieses Zustands bedeutet, ein Zwangsakt [...] als Folge geknüpft wird“ (1/40). Die Rechtsnorm hat dann zwei Adressaten: den direkten Adressaten – das zur Setzung des Sanktionsaktes befugte oder verpflichtete Staatsorgan – und den indirekten – das Rechtssubjekt als Akteur, dem ein Verhalten dadurch geboten wird, dass an das gegenteilige Verhalten ein Sanktionsakt als gesollt statuiert wird. Obwohl Recht Kelsen zufolge eine „soziale Technik“ (40) zur Bewirkung beliebigen, von der zur Rechtssetzung autorisierten Instanz erwünschten Handelns ist, erfüllt es diese Aufgabe also in einer merkwürdig ‚verkehrten‘ Weise: „Nur dadurch, daß die Rechtsordnung z.B. das Handeln des Richters und Exekutionsbeamten regelt, regelt sie das Verhalten des Schuldners, der ein empfangenes Darlehen zurückerstattet.“ (Sb, 165)

¹⁴ Kelsen verwahrt sich dagegen, die reine Rechtslehre als „Anerkennungstheorie“ der Rechtsgeltung zu betrachten. Diese sei ein normativer Ansatz, der Recht nur unter der Bedingung der Geltung der naturrechtlichen Norm: „das Individuum soll nur, was es selbst will“ (2/225Fn.) als gültig betrachte, also vom „Ideal der individuellen Freiheit als Selbstbestimmung“ (ebd.) ausgehe. Damit sei diese Theorie normativ kontaminiert, also nicht mehr ‚rein‘. Allerdings diagnostiziert er bei den neuzeitlichen Kontraktualisten zu Recht die „Bewegung von einer subjektivistischen Ausgangsposition zu einem objektivistischen Endresultat“ (D, 161Fn.) und stellt fest, dass die Idee des Gesellschaftsvertrages als freier Zustimmung der einzelnen unvereinbar mit der Idee des allgemeinen Willens sei.

Das in der Rechtsnorm direkt gebotene Handeln ist die Sanktion, der eigentliche Normzweck ist „juristisch aus der inneren Struktur der Norm hinausgepreßt[...]“.¹⁵

Die Rechtsnorm „in ihrer primären Gestalt“ als vollständige Rechtsnorm ist eine Sanktionsnorm, während die „das zwangvermeidende Verhalten statuierende Norm“ (1/42) („Man soll nicht stehlen [...] usw.“ (41)) „nur als sekundäre“ (42), unvollständige gelten kann. Kelsen reduziert die Rechtsnorm, die im klassischen Rechtspositivismus aus positiver Verhaltensnorm (verstanden als psychologisch-faktischer Befehl) und Sanktionsnorm (Sanktionsandrohung im Falle der Nichteinhaltung) zusammengesetzt war, auf die Sanktionsnorm: „Wenn jemand stiehlt, so soll er bestraft werden, und nicht: 1. Niemand soll stehlen, 2. der Dieb soll bestraft werden“ (Sb, 235). Damit wäre § 433 BGB („Der Käufer soll dem Verkäufer den vereinbarten Kaufpreis zahlen“) eine unvollständige Rechtsnorm, § 242 StGB („Wer einen Diebstahl begeht, soll bestraft werden“) eine vollständige Rechtsnorm. Positive Verhaltensnormen sind Kelsen zufolge entweder rechtlich irrelevant (wenn sie ein Verhalten vorschreiben, ohne eine Sanktionsandrohung als Rechtsfolge zu statuieren) oder unselbständige Normen: Da sie „lediglich die Bedingungen angeben, an deren Nichtvorliegen die zweiten Sanktionen knüpfen, seien sie überflüssig, wenn die Sanktionsnormen vollständig formuliert werden.“¹⁶ Unterschieden werden kann lediglich nach den Sanktionsformen. Sanktionen sind stets die Zufügung eines Übels, resp. Entziehung eines Gutes. Einmal, als Strafe, werden Leben, Freiheit oder Güter entzogen, im anderen Fall, dem der Exekution, wird Zwang zur Wiedergutmachung begangenen Unrechts ausgeübt (2/114). Neben diesen staatlichen Sanktionsformen existieren auf völkerrechtlicher Ebene Repressalien und Krieg als spezifische Sanktionsformen (328).

Allerdings begreift Kelsen das Recht als Zwangsordnung im weiten Sinne: Zwar ordnen nicht alle Normen innerhalb des Rechtssystems Zwangsakte an, sie sind dann aber „unselbständige Normen [...], da sie nur in Verbindung mit einer einen Zwangsakt statuierenden Norm gelten“ (59). Am Beispiel der positiv ge-/verbietenden Verhaltensnormen wurde das bereits gezeigt. Darüber hinaus führt Kelsen zwei weitere unselbständige Normtypen an:

1) Erlaubende Normen „schränken nur den Geltungsbereich einer Rechtsnorm ein, die dieses Verhalten dadurch verbietet, dass sie an das Gegenteil eine Sanktion knüpft“ (56). Beispiel: a) ‚Der Vertrieb von Alkohol steht unter Strafe‘. b) Positiv erlaubende Norm: ‚Erfolgt der Alkoholvertrieb mit behördlicher Genehmigung, so ist er erlaubt‘. Sinn von b) ist nur mit Bezug auf a) gegeben. Daher folgt c) ‚Wird Alkohol ohne behördliche Erlaubnis vertrieben, so steht er unter Strafe‘.

2) Ermächtigende Normen sind unselbständig, „da sie nur Bedingungen bestimmen, unter denen die Strafsanktionen zu vollstrecken sind“ (58). Die verfassungsmäßige Ermächtigung von Parlamentsmitgliedern zur Setzung genereller Normen und die gesetzliche Ermächtigung von Richtern zur Setzung individueller

¹⁵ Dreier 1986, 206.

¹⁶ Koller 1988, 140.

Normen¹⁷ „sind ebensolche Bedingungen der Vollstreckung des Zwangsaktes wie die Feststellung des Deliktbestandes oder andere Umstände, die in Rechtsnormen zur Bedingung von Zwangsakten gemacht sind“ (58). Dennoch konstatiert Kelsen eine Spezifik dieser Normen: Die Verfassungsnormen, die das Gesetzgebungsverfahren regeln (wer ist unter welchen Bedingungen zur Gesetzgebung ermächtigt?) „statuieren keine Sanktionen für den Fall, daß sie nicht beobachtet werden“ (52). Die Erzeugung von Normen wird hier nicht geboten, die Folge der Nichtbeachtung ist die Nichtigkeit des Aktes.¹⁸

Der britische Rechtstheoretiker H.L.A. Hart hat Kelsens Zwangsnormenmonismus einer Kritik unterzogen. Die Spezifik Befugnisse erteilender (ermöglichender) Normen werde von Kelsen verfehlt. Diese Normen sehen bei Erfüllung der Normbedingungen ein rechtliches Können, bei Nichterfüllung rechtliche Nichtigkeit vor. Ermöglichende Normen geben Bedingungen an, unter denen rechtswirksame Befugnisse (Vertragsschlüsse, Gesetzgebung usw.) ausgeübt werden können.¹⁹ Nichtigkeit sei dabei nur schwer als Sanktion, resp. Übelandrohung zu begreifen und die Nichterfüllung sei nicht als Delikt zu bezeichnen. Es solle zudem nicht ein gegenteiliges Verhalten bewirkt werden, indem ein Verhalten mit Sanktionen bedroht wird, sondern ermöglichende Normen hätten die Form: ‚Wenn Du Rechtsakt x ausführen willst, musst Du folgende Bedingung y erfüllen‘.²⁰ Die Nichtigkeit als Rechtsfolge bei Nichterfüllung der Bedingungen legitimer Rechtssetzung solle kein Verhalten verhindern, es spreche nur einem Verhalten (z.B. einer Parlamentsabstimmung) den Rechtscharakter ab.²¹ Die ermöglichenden Normen hätten daher eher den Charakter von Spielregeln als von mit Drohungen belegten Befehlen: „Wenn wir dies alles mit den Sanktionen des Strafrechts in einen Zusammenhang bringen, ist das nichts anderes, als wenn wir von den Regeln eines Spieles verlangten, daß sie alle Handlungen im Spiel eliminierten außer z.B. das Schießen von Toren.“²² Die allgemeine Form der Rechtsnorm, die Kelsen angibt, verwische also die grundlegenden Differenzen zwischen strafrechtlichen und anderen Regeltypen. Es gebe Regeltypen, die eine – möglicherweise sogar unangenehme – Rechtsfolge implizieren, ohne dadurch das gegenteilige Verhalten als das des rechtsbedingenden Tatbestandes zu gebieten. So habe zwar ein Steuergesetz die Form ‚Wenn A (von einem Bürger Einkommen erzielt wurde), dann soll B sein‘ (wobei B der Vollzugsakt eines Staatsorgans, der Steuerbehörde, ist, also gefordert wird, dem Bürger Geld abzu-

¹⁷ Individuelle Normen richten sich an bestimmte, namentlich kennzeichenbare Personen und gebieten oder verbieten „eine *einzelne* Handlung oder Unterlassung“ (Koller 1997, 17). Vor allem Richter, aber auch Privatrechtssubjekte erzeugen solche Normen auf der Grundlage genereller Normen. Diese wiederum richten sich an alle Personen oder wenigstens an einen „durch *allgemeine artbildende Merkmale* gekennzeichnet[en]“ Personenkreis (sie beziehen sich z.B. auf einen Typus von Handelnden bzw. Handlungen: ‚Wer betrunken ist, darf nicht mehr fahren‘). „[S]ämtliche Handlungen, die dieser Klasse angehören, sind angeordnet bzw. verboten“ (ebd.). Generelle Normen werden v.a. von Gesetzgebungsorganen erlassen.

¹⁸ Allerdings kennt Kelsen auch Pflichtermächtigungen vgl. 2/124.

¹⁹ Vgl. Hart 1973, 52f.

²⁰ Vgl. ebd., 47ff.

²¹ Vgl. ebd., 55.

²² Ebd.

nehmen). Dennoch sei es falsch, in diesem Falle den bedingenden Tatbestand als Delikt zu bezeichnen, welches durch die Rechtsfolge verhindert werden soll.²³ Recht besteht demnach aus primären Verhaltensnormen, die sich direkt an die Bürger richten (vgl. §433 BGB) und aus sekundären Sanktionsnormen, die an Amtsträger adressiert sind.²⁴

Das Steuergesetz-Argument ist zwar schlagend, aber man darf fragen, ob es Kelsens Beharren auf dem Zwangscharakter des Rechts grundlegend aushebelt. Schließlich berücksichtigt auch Kelsen Normen, denen ein direkter Zwangscharakter nicht anzusehen ist, bezieht sie aber letztlich konsequent auf die Funktion der sozialen Verhaltenssteuerung qua Zwangsandrohung. Nicht zufällig rückt Hart dagegen Rechtsnormen in die Nähe von Spielregeln – ganz in der Tradition eines Sprachspiel-Kulturalismus Wittgensteinscher Provenienz, der soziale Zusammenhänge auf *geteilte Regeln* zurückführt, ohne ihren Herrschaftscharakter, d.h. auch: ihre *asymmetrische* Struktur zu beachten.²⁵

1.3 Die Grundnorm

Wann ist eine Norm gültig, d.h. existent? Da ein unüberbrückbarer Graben zwischen Sein und Sollen besteht, kann die Gültigkeit einer Norm, das objektive Gesolltsein eines beliebigen Inhalts, niemals aus einem Sein abgeleitet werden: „Der Geltungsgrund einer Norm kann nur die Geltung einer anderen Norm sein.“ (2/196) Die Letztere ist daher die höhere Norm. Der Normsyllogismus beinhaltet notwendig eine normative Prämisse, aus der eine normative Konklusion abgeleitet werden kann:

Sollen	<i>Man soll den Geboten von X gehorchen</i>	<i>normativer Geltungsgrund</i>
(Sein)	<i>X hat Gebot Y formuliert</i>	<i>deskriptive Minorprämisse</i>
Sollen	<i>Also soll man Gebot Y gehorchen</i>	<i>begründete, gültige Norm</i>

Die Aussage: ‚Die zehn Gebote gelten, weil Gott sie erlassen hat‘ wäre daher ein naturalistischer Fehlschluss, wenn sie nicht als Kurzform für den Syllogismus im o.a. Sinne (mit der Prämisse: ‚Man soll den Geboten Gottes gehorchen‘) gelesen würde.²⁶

Hinsichtlich des Problems der Normbegründung ergibt sich für Kelsen das Problem des ‚*Münchhausen-Trilemma[s]*‘²⁷: Man verfällt in einen unendlichen Regress; man verfängt sich in einem fehlerhaften Zirkel; man beendet das Begründungsverfahren durch dogmatische Setzung. Der Regress besagt: Eine Norm kann

²³ Vgl. ebd., 62; Koller 1988, 142

²⁴ Vgl. Hoerster 2006, 13, 16.

²⁵ Vgl. dazu Giddens 1984, 58.

²⁶ Die Grundnorm des Naturrechts ist demnach allgemeiner betrachtet: „man soll den Befehlen der Natur gehorchen“ (2/227). Diese Grundnorm muss vorausgesetzt werden, wenn das Naturrecht keinen naturalistischen Fehlschluss begehen will. Sie ist Kelsen zufolge aber nicht evident (es gibt ihm zufolge überhaupt keine Evidenz von Normen, darin folgt er u.a. Locke). Dass hingegen überhaupt eine Grundnorm vorausgesetzt werden muss, damit eine Norm gültig ist, ist für ihn formallogisch zwingend.

²⁷ Albert 1991, S. 15.

in ihrer Geltung nur von einer Norm begründet werden, die in ihrer Geltung von einer Norm begründet wird usw. Der fehlerhafte Zirkel wird von Kelsen ebenfalls erwähnt: Wenn man Gott als höchste normsetzende Autorität ansieht, wird die Norm, Gottes Normen zu befolgen, wiederum als von Gott gesetzt betrachtet. Kelsen entscheidet sich für den dogmatischen Abbruch des Begründungsverfahrens, das er Grundnorm-Voraussetzung nennt:

„Die in dem die Begründung leistenden Obersatz als objektiv gültig ausgesagte Norm ist eine Grundnorm, wenn deren objektive Geltung nicht weiter in Frage gestellt wird. Sie wird nicht weiter in Frage gestellt, wenn ihre Geltung nicht in einem syllogistischen Verfahren begründet werden kann. Und sie kann nicht so begründet werden, wenn die Aussage der Tatsache, daß diese Norm durch den Willensakt einer Person gesetzt wurde, als Untersatz eines Syllogismus nicht möglich ist.“

Dies wiederum ist dann der Fall, wenn die Person, deren Befehlen man der Norm im Obersatz gemäß gehorchen soll, „als eine höchste Autorität *angesehen* wird“ (205; Herv. I.E.). Die Norm, die nicht als normativer Schlusssatz eines Syllogismus aus einem normativen Obersatz und einer deskriptiven Anfangsbedingung abgeleitet werden kann, „muß [...] als Obersatz an die Spitze eines Syllogismus gestellt werden“ (205f.).

Das impliziert auch, dass die Norm nicht positiv gesetzt (also zunächst subjektiver Sinn des Willensaktes einer Person) sein kann, sondern „nur der Inhalt eines Denkaktes“ (206). Die Grundnorm ist „nicht eine gewollte Norm“ (denn dann müsste das Wollen dieser Norm wiederum gültig, d.h. von einer weiteren Norm ermächtigt sein), sondern „nur eine gedachte Norm“ (206).

„Auf die Frage: wer setzt die Grundnorm voraus? Antwortet die Reine Rechtslehre: *wer immer* den subjektiven Sinn des verfassunggebenden Aktes und der der Verfassung gemäß gesetzten Akte als deren objektiven Sinn, das heißt als objektiv gültige Norm *deutet*.“ (208f. Fn., Herv. I.E.)

Die Grundnorm-Unterstellung ist Kelsen zufolge das, was jeder leistet, der positives Recht als objektiv gültiges deutet und daher Implikation „des Verfahrens, das eine positivistische Rechtserkenntnis seit jeher angewendet hat.“ (209)

Kelsens Rechtstheorie ist damit keine Macht-, sondern eine Ermächtigungstheorie: Er stimmt dem Hobbesschen Satz ‚auctoritas, non veritas, facit legem‘ zu, deutet aber Autorität als Autorisiertheit durch eine übergeordnete Norm:

„Nur eine kompetente Autorität kann gültige Normen setzen; und nur auf einer zur Normsetzung ermächtigenden Norm kann solche Kompetenz beruhen. Dieser Norm ist die zur Normsetzung ermächtigte Autorität ebenso unterworfen wie die zum Gehorsam gegenüber den von ihr gesetzten Normen verpflichteten Individuen.“ (197)

Was ‚herrscht‘ ist die Norm. Die Grundnorm ist also die höchste Norm in der Normhierarchie, sie ist 1) „*vorausgesetzt*“ (197), nicht gesetzt, da sie den höchsten und letzten Geltungsgrund für die Normsetzungsbefugnis einer höchsten Autorität darstellt. Sie ist eine überpositive Norm, kann nicht gesetzt sein, weil dann der Setzungsakt wiederum von einer höheren Norm ermächtigt sein müsste und so fort.

Sie muss eine Norm sein, weil aus einem Sein kein Sollen abgeleitet werden kann (203). Sie ist aber auch 2) keine metarechtliche inhaltliche Norm, d.h. weder von Gott noch von der Vernunft oder der Natur hervorgebracht, sondern von unseren Denkopoperationen voraus-gesetzt, um psychophysische Tatbestände als Rechtsakte zu deuten. Als Geltungsgrund aller niederen Normen kann nur durch Bezug auf diese Grundnorm überhaupt von einem Normsystem die Rede sein.

Dabei unterscheidet Kelsen statisch-inhaltliche von dynamischen Normordnungen. Im Falle eines statisch-inhaltlichen Normzusammenhangs ist die Grundnorm nicht nur Geltungsgrund, sondern auch „Geltungsinhalt“ (198) der durch sie begründeten Normen. Diese sind das Besondere, das sich unter jene als das Allgemeine subsumieren lässt (z.B. ‚Man soll nicht lügen‘, ‚man soll Versprechen halten‘, ‚man soll nicht betrügen‘ etc. lassen sich aus ‚Man soll wahrhaftig sein‘ ableiten). Statische Normsysteme bilden eine Einheit, weil sie ihre Normen aus dem Inhalt einer obersten Norm ableiten. Zwischen Grundnorm und untergeordneten Normen besteht ein „*inhaltliche[r] Ableitungszusammenhang*“.²⁸ Diese Grundnorm-Konzeption sei aber nur bei naturrechtlichen Konzepten anzutreffen, die Kelsen radikal ablehnt.

Dynamische Normsysteme dagegen bilden eine Einheit, weil ihre Normen von Menschen gesetzt werden, die dazu durch eine oberste Ermächtigungsnorm befugt sind. Grundnorm und untergeordnete Normen bilden vornehmlich einen „Delegationszusammenhang[...]“ (332). D.h., der Inhalt einer bestimmten Norm des Rechtssystems „kann aus dieser Grundnorm nicht abgeleitet werden. Denn die Grundnorm beschränkt sich darauf, eine normsetzende Autorität zu delegieren, das heißt eine Regel aufzustellen, nach der die Normen dieses Systems zu erzeugen sind“ (199). Die Grundnorm ist eine rein formale Ermächtigungsregel: „Eine Norm gehört zu einer auf einer solchen Grundnorm beruhenden Ordnung, weil sie auf die durch die Grundnorm bestimmte Weise erzeugt ist – und nicht, weil sie einen bestimmten Inhalt hat“ (199). Es gibt aber auch inhaltliche Zusammenhänge der Normen. Die rechtserzeugenden Autoritäten können z.B. an inhaltliche Rechtsvorschriften gebunden sein (Beschränkung der richterlichen Rechtsanwendung durchs Gesetz, des Gesetzgebers durch die Verfassung) (200). Solche inhaltlichen Zusammenhänge betreffen aber nur die untergeordneten Normen. Würde der Grundnorm ein solcher Inhalt unterstellt, setzte dies die Existenz „einer normsetzenden Vernunft voraus“ (198), deren Inhalt unmittelbar einleuchtend sei und daher nicht mehr hinterfragt werden könne. Doch „dieser Begriff“, behauptet Kelsen, „ist [...] unhaltbar, da die Funktion der Vernunft das Erkennen, nicht Wollen ist, die Setzung von Normen aber ein Akt des Willens ist“ (198). Wenn Kelsen zufolge nicht die Vernunft, sondern nur der Wille Normen setzen kann, dann gilt ihm der Wille ganz offenbar als etwas rein Irrationales.²⁹

²⁸ Koller 1997, 106.

²⁹ In *Was ist Gerechtigkeit?* spricht Kelsen davon, der Versuch, durch Selbstreflexion der Vernunft inhaltliche ethische Prinzipien zu finden, scheitere, weil a) die Ergebnisse lediglich Leerformeln seien (z.B. ‚Jedem das Seine‘, ‚Tue Gutes, meide Schlechtes‘) und b) „in Wahrheit von den emotionalen Elementen ihres Bewusstseins konstituiert werden“ (WiG, 27). Auch hier steht Kelsen im radikalen Gegensatz zu Kant, für den der Wille etwas Vernunftge-

Die Grundnorm verweist auf die Einheit und Autonomie der Rechtsordnung. Diese läßt sich in dem Satz ausdrücken, „daß die Erzeugung jeder zu diesem System gehörigen Norm durch eine andere Norm des Systems und in letzter Linie durch seine Grundnorm bestimmt ist“ (239), das Recht seine Erzeugung und Anwendung selbst regelt.³⁰ Zwischen den Extrempolen des Systems – der Grundnorm, die nicht wiederum gemäß den Bestimmungen einer höheren Norm gesetzt wurde, und dem Zwangsakt, der Anwendung einer Norm ist, ohne selbst eine Norm zu erzeugen – sind alle Rechtsakte zugleich Rechtserzeugungs- und Rechtsanwendungsakte: Rechtsanwendung, denn: „Jeder rechtserzeugende Akt muß ein rechtsanwendender Akt sein“ (241), da z.B. die Erzeugung individueller Normen im Rechtsprechungsakt mindestens von einem von höheren Normen dazu befugten Organ vollzogen werden muss, aber auch inhaltlich durch Gesetze bestimmt sein kann. Rechtserzeugung, denn die Anwendung der Verfassungsnorm der Gesetzgebungsbefugnis ist Setzung genereller Rechtsnormen, die Anwendung der generellen Rechtsnormen auf konkrete Fälle ist Erzeugung individueller Normen (236). Damit wendet sich Kelsen auch gegen die „fehlerhafte Identifizierung des Rechts mit dem Gesetz“ (1/90).

Das Sollen, das nur mit der Grundnorm als objektives gegeben ist, wird von Kelsen als transzendente Kategorie bezeichnet. Es sei „eine relativ apriorische Kategorie zur Erfassung des empirischen Rechtsmaterials“ (35). Die Kategorie ist nicht aus der Erfahrung ableitbar, synthetisiert empirisches Material zu rechtlichen Sachverhalten und kann damit als Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände rechtlicher Erkenntnis gelten. Durch ihren „rein formalen Charakter“ unterscheidet sich Kelsens Sollenskategorie von einer „transzendenten Rechtsidee“ (36), die ein erfahrungsüberschreitendes inhaltliches Kriterium anbietet, welches gleichwohl erkannt werden können soll, d.h. eine inhaltliche Erkenntnis von etwas unterstellt, das kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann. Diese Idee und die Möglichkeit ihrer Erkenntnis werden von jedem Naturrecht proklamiert. Die transzendente Kategorie erweitert dagegen nicht den Kreis der Erscheinungen:

„So wie man den Inhalt der Naturgesetze nur aus der Erfahrung, so kann man den Inhalt der Rechtssätze nur aus dem positiven Recht gewinnen. Die Grundnorm schreibt dem Recht ebensowenig einen bestimmten Inhalt vor, wie die transzendental-logischen Bedingungen der Erfahrung dieser Erfahrung einen Inhalt vorschreiben“ (2/208). „Keiner gesellschaftlichen Wirklichkeit“, so Kelsen weiter, „kann wegen ihrer inhaltlichen Gestaltung die Vereinbarkeit mit dieser Rechtskategorie bestritten werden. Sie ist im Sinne der Kantischen Philosophie erkenntnis-theoretisch-transzendental, nicht metaphysisch transzendent“ (1/36).

tränktes ist. Der Wille kommt Kant zufolge nur Menschen zu. Er ist ein Vermögen, „*der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen“ (Kant 1998c, 59).

³⁰ Zu den Differenzen dieser Autonomiekonzeption von systemtheoretischen, die Autonomie mit dem Begriff der Paradoxie verkoppeln vgl. Buckel 2007, 20-24.

Jeder Inhalt kann demnach Rechtsform annehmen, jeder Staat ist Rechtsstaat, „die Ordnung der Sowjetrepublik ganz ebenso [...] wie die des faschistischen Italien oder die des demokratisch-kapitalistischen Frankreich“ (36). Ich komme darauf zurück.

Es besteht zwar eine formale Ähnlichkeit zwischen Naturrecht und normativistischem Rechtspositivismus, indem beide ausgehend von einer überpositiven Norm positive (gesetzte oder durch Gewohnheit zustande gekommene (2/231f.)) Rechtsnormen als objektiv gesollte legitimieren – Kelsen nennt dies „eine gewisse Grenze [...], die dem Prinzip des Rechtspositivismus gezogen ist“ (226). Dennoch unterscheiden sie sich: Das Naturrecht unterstellt eine inhaltlich qualifizierte Norm, der das positive Recht entsprechen oder nicht entsprechen kann und dadurch als gültig oder ungültig bestimmt ist, während die Grundnorm jeder im großen und ganzen wirksamen Zwangsordnung unterstellt werden kann, die damit als geltend gesetzt ist (224). Die Grundnorm verleiht somit allen wirksamen Zwangsverhältnissen die Bedeutung eines objektiven Sollens. Der einzige ‚Inhalt‘ der Grundnorm lautet: „Man soll sich so verhalten, wie die Verfassung vorschreibt“ (204), bzw., „wie der Verfassungsgeber vorschreibt“ (8).³¹ Die Grundnorm ist „Verfassung im rechtslogischen Sinne zum Unterschied von der Verfassung im positiv-rechtlichen Sinne“ (202).

Die „als ‚Recht‘ bezeichnete, spezifisch normative Bedeutung gewisser Tatbestände“ ist allerdings lediglich „das Ergebnis einer möglichen, nur bei einer bestimmten [...] Grundvoraussetzung gegebenen, nicht aber einer notwendigen Deutung“ (1/47).³² Die Existenz des Rechts lässt sich nicht beweisen, weil die rechtliche Dimension eines empirischen Sachverhalts nichtempirisch und zudem logisch nicht zwingend ist. Kelsen stellt fest, „daß man mit zwingenden Argumenten eine Haltung nicht widerlegen kann, wie etwa die des theoretischen Anarchismus, der es ablehnt, dort wo Juristen von Recht sprechen, etwas anderes zu sehen als nur nackte Gewalt.“ (48) Das hat fundamentale Konsequenzen für das Konzept der Rechtsgeltung: Der objektive Sinn erweist sich normlogisch immanent einerseits plötzlich als

³¹ Einerseits bestimmt Kelsen also die Grundnorm als Ermächtigungsnorm (2/199) (der erste Verfassungsgeber ist befugt, eine Verfassung zu geben), andererseits als Gebot (man soll den Befehlen der ersten Verfassungsgeber gehorchen). Nobert Hoerster (2006) bezieht sich (freilich ohne die Grundnormvorstellung zu akzeptieren: 24) auf diese beiden heterogenen Normbegriffe, wenn er den Begriff der internen Ermächtigungsnorm erörtert: Eine interne Ermächtigungsnorm legt fest, dass und auf welche Weise eine Rechtsnorm für Dritte ohne deren Einverständnis hervorgebracht werden kann (32), nicht, dass eine solche hervorgebracht werden *soll*. Da eine Norm nun aber eine „Verhaltensaufforderung“ (34) sei (der Sinn eines an einen anderen gerichteten Willensaktes, der im Modus des Sollens formuliert wird), seien Ermächtigungsregeln „überhaupt keine echte[n] Norm[en]“ (34). „Sie teil[en] ihrem Adressaten bloß mit, daß sich ein gewisses Ziel – das Ziel, eine gültige Norm zu erlassen – nur auf dem angegebenen Weg erreichen läßt“ (58). Die interne Ermächtigungsnorm befugt also ihre unmittelbaren Adressaten, z.B. Gesetzgeber, dazu, „echte Normen, das heißt Gebotsnormen“ (34) für Dritte zu erzeugen. „Die von U an X gerichtete Ermächtigungsnorm ist also im Grunde eine (mittelbare und bedingte) an Y gerichtete Gebotsnorm.“ (33)

³² In 2/224 begründet Kelsen das auch mit dem Argument, Zwangsverhältnisse zwischen Menschen könnten auch soziologisch, also „voraussetzungslos, das heißt [...] als Machtbeziehungen“ gedeutet werden.

radikal subjektiv,³³ andererseits wird schließlich der objektive Sinn empiristisch über das Minimum an Wirksamkeit wieder einzuholen versucht.³⁴ Damit ist auch der transzendentallogische Ansatz als Beschreibung des Kelsenschen Verfahrens ausgedehnt.³⁵ Dieser funktioniert nur, wenn man bestimmte Kategorien als notwendig zu unterstellende ausweisen kann, was Kelsen im Falle der Grundnorm explizit verneint. Es gebe kein zwingendes Argument dagegen, das, was der eine als gültigen Zwangsakt betrachtet, als bloße Gewalt zu betrachten: Nur *wenn* man einen Zwangsakt als rechtlichen deuten wolle, müsse man die Grundnorm voraussetzen.³⁶ Man *muss* ihn aber nicht als rechtlichen deuten. Die Rechtswissenschaft mündet damit in eine Philosophie, der klar ist, dass sie empirische Zwangsakte nur so betrachtet *als ob* sie Recht seien.

Geradezu obskur mutet Kelsens pragmatische Begründung der Notwendigkeit einer Berücksichtigung der Normeigengesetzlichkeit an: Die „Erforderlichkeit“ eines normativistischen Rechtspositivismus sei „schon durch das jahrtausendalte Faktum der Rechtswissenschaft erwiesen, die [...] den intellektuellen Bedürfnissen der mit dem Recht Befassten dient. Es liegt kein Grund vor, diese durchaus legitimen Bedürfnisse unbefriedigt zu lassen“ (48). Also weil einige Menschen es stets vorgezogen haben, Machtverhältnisse als Rechtsverhältnisse zu deuten, ist das normlogische Exerzitium Kelsens vonnöten? So konstatiert er denn auch konsequent nominalistisch, das Objekt Recht werde durch eine Deutungsleistung des Rechtswissenschaftlers hervorgebracht.³⁷ Dabei ist vom „bloß erkenntnistheoretischen Charakter der sozialen Einheit“ die Rede, die „in dem Geist des die Gesellschaft Erkennenden konstituiert“ sei (Sb, 65). Zustimmend wird der Neukantianer Georg Simmel zitiert, der feststellt, soziale Gruppen würden betrachtet, „*als ob*“ (!) (71) ihnen ein einheitsstiftendes Prinzip zugrunde läge.³⁸ Die Konsequenz dieses Nominalismus besteht darin, dass wir es hier mit einer ‚Wissenschaft‘ zu tun haben, die – bis auf ihre eigenen kognitiven Operationen – nichts mehr erkennt, weil sie

³³ Vgl. Dreier 1986, 55: Die objektive Geltung der Ordnung als Rechtsordnung werde „nicht als allgemein verbindliche“ begründet, „sondern gerade ins Belieben des Einzelnen“ gestellt.

³⁴ Vgl. dazu den Abschnitt über Wirksamkeit und Geltung.

³⁵ Vgl. Paulson 2005, 197 sowie Priester 1984, 228: „Daß die Grundnorm keine transzendentallogische Voraussetzung sein kann, zeigt sich schon daran, daß man nach Kelsen die Grundnorm ablehnen [...] kann, was bei einer apriorischen Voraussetzung nicht möglich wäre.“ Michael Power (2000, 246ff.) stellt die Struktur transzendentaler Argumente wie folgt dar: 1) es ist *allgemein akzeptiert*, dass P der Fall ist; 2) P hat als *notwendige* Bedingung Q; 3) also muss jeder, der P akzeptiert, auch Q akzeptieren, ansonsten folgt eine implizite Inanspruchnahme dessen, was man explizit leugnet. Manfred Pascher (1997, 56, 162, 170) weist darauf hin, dass Kelsen sich in seinem Verständnis transzendentaler Argumente von der relativistischen Deutung des Kantischen Apriori im Neukantianismus leiten lässt.

³⁶ Selbst dies leugnet die analytische Rechtsphilosophie Harts und Hoersters, vgl. folgenden Abschnitt.

³⁷ Wohlgemerkt: nicht dessen Inhalte, die von dem jeweils befugten (als befugt gedeuteten) Organ bestimmt werden. Das unterscheidet Kelsens These von den Einmischungsversuchen naturrechtlicher Philosophen in die positive Rechtsordnung.

³⁸ Der Fiktionalismus Hans Vaihingers, seine *Philosophie des Als ob*, wird daher von Kelsen gelobt (Sb, 205f.).

das, was sie zu erkennen vermeint, selbst hervorbringt.³⁹ Sozialontologisch gesehen dürfte allerdings auch für einen Nominalisten im Falle der Rechtsordnung kein Problem existieren, da die Rechtsordnung ja selbst aus Willensverhältnissen von Subjekten besteht, sodass auch der Nominalist behaupten könnte, dass die Einheit im Falle der Gesellschaft vom Gegenstand selbst bewirkt werde.⁴⁰

Dass Kelsen diesen Weg nicht geht, liegt offenbar in einem weiteren Aspekt seiner Theorie begründet, dem Konzept objektiver Gültigkeit: Als objektiv gültig bezeichnet Kelsen ein Sollen dann, wenn es „auch vom Standpunkt eines unbeteiligten Dritten als gesollt angesehen wird“ (2/7). Dass aber gerade eine *bestimmte* Zwangsordnung rechtlich gültig sein soll, kann, wie gezeigt, nicht ausgewiesen werden, weil die Gültigkeit verbürgende Grundnorm jeden rechtlichen Inhalts entbehrt und sei dieser auch nur eine Verallgemeinerungsregel. Es gibt daher kein inhaltliches Kriterium mehr für rechtliche Geltung, d.h. für die *Übereinstimmung* einer empirischen Ordnung mit einer Grundnorm. Es fehlt schlicht das ‚Etwas‘, welches bei untergeordneten Normen gestattet, von normkonformen oder nichtkonformen Taten zu sprechen. Geltung hat nur noch den Charakter des Hinweises auf ein in einem Sollen gründendes Sollen. Der ominöse unbeteiligte Dritte kann ja kein empirischer Dritter sein, weil dann die objektive Geltung von faktischen Urteils- und Willensakten abhängig gemacht würde. Wenn ‚unbeteiligt‘ aber etwas bedeuten soll, so doch ein Kriterium der Unparteilichkeit, eine Universalisierungsregel gar? Dann wäre der rein formale Charakter der Grundnorm aber wieder kassiert und Kelsen müsste sich in Richtung Vernunftrecht bewegen.⁴¹ Denn Gelten heißt ‚objektiv Sollen‘, wobei Kelsen gelegentlich sogar in die Nähe zu Kant rückt, wenn er die „Sollnorm“ als „Pflicht“ bezeichnet (Sb, 161). Doch auch hier haben wir die paradoxe Konstruktion einer Pflicht vor uns, die wir uns beliebig auferlegen oder abweisen können, da ihre Geltung ja von unserer willkürlichen Entscheidung abhängt, sie als

³⁹ „Außerhalb der auf Rechtserkenntnis [!!!] gerichteten Tätigkeit des Rechtswissenschaftlers gibt es [...] nichts, das *Recht* in einem normativen Sinne genannt werden könnte. [...] Mit seiner Interpretation übersetzt der Rechtswissenschaftler also [...] nicht ein [...] bereits vorhandenes Recht in die Sprache der Wissenschaft, sondern *schafft* er erst dieses Recht in seiner Qualität als Recht“ (Pawlik 1993, 191). Wie man diese intellektuelle Posse als „*kritischen Rechtspositivismus*“ (189) feiern kann, bleibt das Geheimnis der Kelsen-Anhänger. Zu den Aporien dieses „Förmchenkonstruktivismus“ vgl. Boghossian 2013, 41-44. Was Jörg Disse (2007, 181) an Wilhelm von Ockhams Nominalismus kritisiert, trifft auch auf Kelsen zu: „Denken und Wirklichkeit scheinen völlig voneinander dissoziiert zu sein. Es ist, als wäre alles Erkennen etwas rein Fiktives, ohne jeden Realitätsbezug.“

⁴⁰ Das ist auch die Konsequenz Simmels (vgl. Simmel 1992, 43): „Die entscheidende Differenz der Einheit einer Gesellschaft gegen die Natureinheit aber ist diese: daß die letztere [...] ausschließlich in dem betrachtenden Subjekt zustande kommt [...]; wogegen die gesellschaftliche Einheit von ihren Elementen, da sie bewußt und synthetisch-aktiv sind, ohne weiteres realisiert wird und keines Betrachters bedarf.“

⁴¹ Darauf macht Peter Koller (1988, 161) aufmerksam. Kelsen mache mit solchen emphatischen Bezugnahmen „für seine Konzeption implizit einen Anspruch geltend, den sie weder einlösen will, noch einlösen kann: nämlich den Anspruch, die objektive Verbindlichkeit rechtlicher Normen zu begründen, und das heißt zu sagen, daß die Menschen sich tatsächlich so verhalten sollen, wie das Recht es vorschreibt.“

Pflicht (objektiv gesollt) zu *betrachten*.⁴² Kelsens Grundnorm-Lehre ist letztlich ein hölzernes Eisen,

„nicht minder rätselhaft, als wenn ein Naturrechtler eine bestimmte Norm, von der er behauptet, sie als vorpositiv geltende, objektiv verbindliche Norm erkannt und dargestellt zu haben, gleichzeitig sagen würde: ‚Ob diese Norm Gehorsam verdient, ist eine offene Frage, die jeder für sich entscheiden mag‘.“⁴³

Kelsen behauptet zudem, dass ‚objektive Gültigkeit‘ ausschließt, dass Menschen diese in der Praxis intersubjektiv geteilter Akzeptanz von Normen hervorbringen und *objektive* Gültigkeit von Normen daher nichts anderes ist als ihre *intersubjektive* Akzeptanz (und Durchsetzung). Auch dies ist eine Folge seines chimärischen Begriffs objektiver Gültigkeit durch die Grundnorm als überpositiver, aber vernunftloser Norm. Denn damit handelt er sich die formalen Kriterien einer naturrechtlichen Geltungsbegründung ein – *Unverfügbarkeit* und *universelle Gültigkeit* der Normen – , ohne die Inhalte zu akzeptieren, die solche Kriterien als sinnvoll erscheinen lassen: Er lehnt den ethischen rationalistischen Realismus (‚es gibt den Sachverhalt vernünftiger Normen‘) ebenso ab wie den ethischen Kognitivismus (‚diese Normen sind erkennbar, normative Aussagen damit wahrheitswertfähig‘). Kelsen konfundiert mit seiner Annahme, die Geltung einer Norm müsse vom *Betrachter* hinzuge-dacht und könne nicht in sozialen Praktiken selbst generiert werden, das epistemische Argument einer Dichotomie von Sein und Sollen mit seinem pseudonaturrechtlichen Geltungskonzept. Insofern muss er behaupten, jeder, der die Normativität des Rechts berücksichtigt, aber nicht die Grundnorm hinzudenke, praktiziere einen naturalistischen Fehlschluss. Aber es ist kein naturalistischer Fehlschluss zu behaupten, Normgeltung beruhe auf faktischer Akzeptanz (und Befolgung), weil Akzeptanz selbst ein evaluativer Akt ist. Dazu noch einmal eine Befugnis zu suchen (hier: zur Verfassungsgebung befugt zu sein), scheint auf der Verwechslung zweier Bedeutungen von ‚Dürfen‘ zu beruhen, worauf Marco Iorio hinweist: Dass man eine Verfassung geben ‚darf‘ bezeichnet demnach lediglich eine Kompetenz, die von niemandem erteilt wurde, sondern deshalb existiert, „weil es niemanden gibt, der sie

⁴² Willensakte als solche sind für Kelsen natürlich keine Quelle von rechtlichen Verpflichtungen: Der Wille ist „bloß inhaltsbestimmende Bedingung“ (Sb/174) im Rahmen einer Rechtsnorm, nicht Verpflichtungsgrund – dieser ist eine Norm, letztlich die Grundnorm. Die Grundnorm wiederum kann, muss aber nicht angenommen werden, sodass der Verpflichtungsgrund des Willens nicht der Wille, sondern die Norm ist, die von der Willkür abhängt. Ein Zirkel, der auch nicht durch Kelsens Taschenspielertrick vermieden wird, die Grundnorm als nicht gewollt, sondern bloß gedacht zu bezeichnen. Dieses Denken scheint gänzlich unmotiviert zu sein, etwas, das ein Determinist wie Kelsen eigentlich als unmöglich betrachten müsste. Zudem entbehrt die Grundnorm jedes zwingenden Grundes zu ihrer Annahme. Sie zu denken ist also weder *motiviert* noch *begründet*. Allerdings widerspricht Kelsen dieser absurden Konsequenz, wenn er das intellektuelle *Bedürfnis* der Rechtsgelehrten als *Grund* zu ihrer Annahme anführt. Sie *wollen* also, dass Recht sei, wollen eine Grundnorm unterstellen. Damit sind wir wieder im Zirkel.

⁴³ Hoerster 2006, 152.

verboten hat“⁴⁴ oder verbieten konnte. Davon zu unterscheiden wäre eine rechtliche Befugnis, die von einem Regelautor eingeräumt (oder einen Rechtswissenschaftler ‚hinzugedacht‘) wurde.⁴⁵ Kelsen verwechselt die erste mit der zweiten Bedeutung.

Kelsens Begriff der Rechtsform bezieht sich damit auf eine Normgeltung, die sich nur durch Bezug auf eine weitere, höhere Norm explizieren lassen soll. Die Rechtsform ist nichts als die spezifische Verbindung von Rechtsinhalten, das Sollen, dessen Gültigkeit wiederum in einer weiteren Norm gründet. Die beliebige Voraussetzung der Grundnorm generiert eine „reine Geltungssphäre“ (Sb, 101), als deren Inhalt nun faktische Akte zugerechnet werden können. Sie haben den Sinn des Sollens gewonnen. Die Normen holen sich dabei ihren Inhalt aus den faktischen Willensakten (103). Genau diese inhaltliche Gestaltung der Normen ist die Form, die Marx interessiert (die historisch-spezifische Art und Weise der Herrschaftsausübung, die Form, die die Willensakte in einer bestimmten Gesellschaftsformation annehmen), und die erklärtermaßen außerhalb des Untersuchungsbereichs der reinen Rechtslehre steht (104). Allerdings ist dieser Hinweis nicht dazu angetan, Kelsens Konzeptualisierung der Normgeltung gegen Kritik zu immunisieren. So wird von analytischen Rechtsphilosophen gerade Kelsens objektivistische Normauffassung kritisiert: Der logische Unterschied von Sein und Sollen begründe nicht die Notwendigkeit der Kategorie eines ‚objektiven Sollens‘.⁴⁶ Kelsen begehe den Fehler, die empirischen Elemente der Rechtsordnung als bloße Machtverhältnisse von Befehl und Gehorsam zu deuten und abstrahiere damit von der Akzeptanz. Akzeptanz als freiwilliger Akt habe aber in bloßen Gewaltbeziehungen „kein Pendant“.⁴⁷ Der letzte Geltungsgrund der Verfassung sei nicht eine ominöse Grundnorm, die Verfassung daher nicht selbst *gültig*, d.h. aus einer anderen Norm (der Grundnorm) abgeleitet, sondern *geltend*, d.h. ihre Existenz hänge vom willentlichen Akt⁴⁸ der Akzeptanz dieser Regel als verbindlich für das eigene Handeln seitens der Amtsträger ab. Diese Verbindlichkeit sei nichts anderes als eine psychologische Tatsache, nämlich die der freiwilligen Akzeptanz der Verfassung als Verhaltensstandard.⁴⁹ Mit

⁴⁴ Iorio 2011, 255. Iorio sieht in diesem Argument die Lösung des Problems der „Legitimität aus Faktizität“ (256). Eine solche „naturalistisch passab[le]“ (262) Theorie der Legitimität ursprünglicher Regelsetzung vermeide die Vermischung der zwei Bedeutungen von ‚Dürfen‘. Erst diese Konfusion führt Iorio zufolge zur Annahme, jemand sei nur befugt, Regeln zu setzen, wenn er von einer Regel dazu befugt sei, Regeln zu setzen. Dagegen sei jemand ursprünglich ‚befugt‘, wenn es niemanden gäbe, der die Regelsetzung verbiete.

⁴⁵ Vgl. ebd., 237.

⁴⁶ Vgl. dazu vor allem Hoerster 2006, 138ff., 144ff.

⁴⁷ Ebd., 154.

⁴⁸ Bezüglich moralischer Normen wird das motivierte ‚Ich will‘ (die willentliche Akzeptanz) auch von Ernst Tugendhat (2010, 95f.) als letzter Geltungsgrund ausgewiesen, „[d]enn *das Sollen* kann doch seinerseits keinen verständlichen absoluten Sinn haben.“

⁴⁹ Vgl. Hoerster 2006, 154f. Standard bedeutet, dass die Regel nicht nur Verhalten anleitet (Technik), sondern auch zur Begründung/Kritik von Verhalten verwendet wird (Norm). Darauf macht insbesondere Hart aufmerksam: Gewohnheiten sind bloß faktische Akte, die nicht normativ sind (Hart 1973, 89): Aus der Tatsache, dass *in der Regel* gehorcht wurde, kann keine Vorschrift abgeleitet werden, auch in Zukunft gehorchen zu *sollen*. Aus der Tatsache, dass man z.B. in England gewöhnlich einmal die Woche ins Kino geht, kann weder eine Vorschrift dafür abgeleitet werden, noch wird dieses ‚In-der-Regel‘ als Maßstab der Kritik für

den Verfassungsregeln, so z.B. Hart, kommen wir „an das Ende der Fragen nach der Gültigkeit“, denn es gibt hier „keine weitere Regel mehr, welche Kriterien für die Bestimmung ihrer eigenen rechtlichen Gültigkeit liefert“. ⁵⁰ Diese Regel ist eine rechtliche „Tatsache“ ⁵¹, die auf die tatsächliche Verwendung einer Verfassungsnorm als Verhaltensstandard gegründet ist. ⁵² Dies ist ein anerkennungstheoretischer Rechtspositivismus, der auch weitreichende Folgen für die Gestalt des Rechtspositivismus schlechthin hat. Kelsens Grundaussage: „jeder beliebige Inhalt kann Recht sein“ (1/74), wird damit nämlich in Frage gestellt oder anders formuliert: Wenn man die Geltung der obersten Verfassungsnormen als psychologisches Faktum der Anerkennung konzipiert, dann muss man wieder inhaltlich nachvollziehbare Motivationen zur Anerkennung solcher oberster Verfassungsnormen seitens empirischer Akteure angeben. Das führt zu einem Rechtspositivismus, der nicht jeden beliebigen Inhalt als Recht denkbar werden lässt.

1.4 Exkurs: Harts Alternativprogramm eines Minimal'naturrechts' der herrschenden Gruppe oder Klasse

Hart betrachtet das klassische Naturrechtsdenken als teleologisch-objektivistische Ethik. Die Dinge streben dort einem „bestimmten optimalen Zustand“ entgegen, der „das für sie angemessene Gute ist“. ⁵³ Die Entwicklung hin zu diesem Ziel verläuft nach gewissen Regeln, die mittels Generalisierungen erfasst werden können. Diese Gesetze sind allerdings ein Ineinander von prä- und deskriptiven Regeln: Die Regeln, die zum Ziel führen, beschreiben nicht nur, was sich regelmäßig oder notwendig ereignet, sondern auch, was sich ereignen sollte (die Struktur, die Regel, ist zugleich gut). Hart identifiziert nun aber teleologische Elemente auch im modernen Alltagssprachgebrauch. Man sage z.B.: ‚Es ist gut für den Menschen, wenn er regel-

davon abweichendes Verhalten verwendet. Man kann das, wie Andrea Maihofer, eine „idealistische[...] Trennung von Sein und Sollen“ (1992, 188) nennen, aber damit löst man das sachliche Problem nicht. Zumindest scheint ihre These, Recht entstehe aus der „Idealisierung des gesellschaftlich Normalen [...] zu gesamtgesellschaftlichen Normen“ (208) zu einfach, um das Problem der Geltung und eigentümlichen Normativität des Rechts zu lösen. Sie begreift gar „das Sollen selbst (nicht lediglich sein[en] Inhalt)“ als „ein historisch bestimmtes Phänomen“ (189). Wenn damit gemeint ist, dass Sollen immer etwas ist, das empirische Menschen äußern, dann ist die Aussage banal; wenn damit der Geltungsaspekt auf die Empirie reduziert werden soll, dann handelt man sich unabsehbare logische Schwierigkeiten ein; wenn es heißen soll, man könne sich gesellschaftliche Verhältnisse vorstellen, in denen Sollen (überhaupt) schlicht inexistent ist, dann darf man dies getrost als Utopie der Verwandlung der Menschen in Engel mit Kants ‚heiligen Willen‘ verstehen (Kant 1998b, 203f.).

⁵⁰ Hart 1973, 151.

⁵¹ Ebd., 157.

⁵² Dabei ist diese tatsächliche Anerkennung, die den „originären Geltungsanspruch“ der Verfassungsnormen begründet, nicht identisch mit bloßer Wirksamkeit (Priester 1984, 222). Das heißt, dass natürlich auch den geltenden Verfassungsnormen trotz ihrer Geltung ein gewisses Maß an Unwirksamkeit zukommen kann (vgl. ebd., 223, 235). Dennoch ist die Tatsache der weitgehenden Anerkennung als Verhaltensstandard (Akzeptanz, die mit Geltung identisch ist) nicht vollständig von der Normbefolgung zu trennen, worauf Hoerster aufmerksam macht (vgl. Hoerster 2003, 52).

⁵³ Hart 1973, 260.

mäßig isst' und nicht bloß: ‚Menschen essen meist (in der Regel) regelmäßig‘. Solche Aussagen machen nur dann Sinn, wenn man den Menschen die minimale Wertung unterstellt, dass sie ihr Leben erhalten wollen.⁵⁴ Dieser Wunsch wird nur von den „meisten Menschen fast zu aller Zeit“ geteilt und ist eine „einfache[...], aber kontingente[...] Tatsache“⁵⁵, von der aus bestimmte Regeln des Handelns als gut betrachtet werden. Moralkriterien sind hypothetische Imperative vor dem Hintergrund der, wenn auch nicht universell, geteilten Zweckbestimmung der individuellen Selbsterhaltung: ‚Wenn Du überleben willst, dann solltest Du x tun. X ist daher gut für Dich.‘ Damit ist eine „sehr magere Version des Naturrechts“⁵⁶ gewonnen – zumal eine a) *konsequentialistische* und b) *inter-subjektivistische*, denn a) eine Regel/Handlung ist gut, weil sie dazu dient, die von der Mehrheit der Menschen gewünschten Ziele zu erreichen. Und b) diese Ziele sind nicht unverfügbar und metaphysisch begründet, sondern von Menschen gesetzt. Es ist eine „kontingente Tatsache [...], daß die Menschen dies gerade wünschen“, nicht „etwas im Voraus Festgelegtes [...], dem die Menschen notwendig nachstreben müssen“.⁵⁷ Daher ist der Begriff des Naturrechts hier nur in einem sehr uneigentlichen Sinne zu verstehen: Naturrecht ist eine „Erfindung, [die] sich aufdrängt“,⁵⁸ d.h. die ethischen Regeln sind die angemessenen Mittel, um das generell geteilte Ziel der Selbsterhaltung unter Bedingungen bestimmter anthropologisch definierter Systemprobleme zu erreichen. Schließlich ist das ‚Natur‘recht dabei auf einem *normativ unanspruchsvollen Wert*, einem Gut, dessen Erlangung Voraussetzung zur Erlangung aller weiteren Güter ist, aufgebaut, während das klassische Naturrecht metaphysische Vorzugswürdigkeiten als höhere Ziele setzt: Selbsterhaltung ist dort nur die niedrigste Stufe der Ziele, die ein Mensch erreichen soll, die höchsten sind kontemplative Erkenntnis des Kosmos oder die Schau Gottes.⁵⁹

Das Minimalnaturrecht besteht also aus einer Ableitung von Regeln aus dem Ziel der Selbsterhaltung unter bestimmten Bedingungen (Hart nennt als solche Verletzbarkeit, Knappheit, Bedrohungssymmetrie, begrenzten Altruismus und begrenzte Willensstärke). Diese Bedingungen bieten vor dem Hintergrund des Überlebenswillens einen „Grund [...], warum Gesetz und Sitten einen spezifischen Inhalt haben müssen“.⁶⁰ Dieser Inhalt besteht aus Unterlassungs- resp. Verpflichtungsregeln zum Schutz von Leben, Freiheit, Eigentum und Versprechen. Dieser „*Minimalinhalt* des Naturrechts“ bildet „ein gemeinsames Element des Rechts und der konventionalen Sittlichkeit aller Gesellschaften“.⁶¹ Er stellt die Begründung dafür dar, warum Menschen freiwillig bestimmten Kooperationsregeln gehorchen sollten und

⁵⁴ Vgl. ebd., 265: „Wir könnten nicht den allgemeinen Wunsch zu leben abziehen und dennoch Begriffe wie Gefahr und Sicherheit, Übel und Wohltat, Bedürfnis und Funktion, Krankheit und Heilung so lassen, wie sie sind. Denn mit diesen Begriffen beschreiben und bewerten wir zugleich Dinge, die zum Überleben als einem akzeptierten Ziel beitragen.“

⁵⁵ Ebd., 263.

⁵⁶ Ebd., 263f.

⁵⁷ Ebd., 264.

⁵⁸ Hume 2007, 47.

⁵⁹ Vgl. Hart 1973, 264.

⁶⁰ Ebd., 266.

⁶¹ Ebd.

die dadurch ermöglichte *faktische* Kooperation ist wiederum die Bedingung dafür, die anderen zwingen zu können, die nicht freiwillig kooperieren oder die nicht gefragt werden.

Harts These ist insofern im Kelsenschen Sinne nichtpositivistisch, als er bestimmte Staatszweckvorstellungen wieder in die Definition des Rechts aufnimmt: Die hobbesianisch-humeanische Rekonstruktion offenbart „den guten Sinn der Naturrechtslehre“. Die erwähnten Bedingungen

„sind von entscheidender Bedeutung für das Verständnis von Recht und Sitten, und sie erklären, warum sich die Definition von deren Grundformen in rein formalen Ausdrücken, ohne Beziehung auf jeden spezifischen Inhalt oder auf soziale Bedürfnisse, als so ungeeignet erwies.“⁶²

Regeln zum Schutz von Leben, Eigentum und Versprechen gelten Hart gar als „unabdingbare Grundzüge des staatlichen Rechts.“⁶³ Die „angemessene Beschreibung“ des Rechts bedarf also einer inhaltlichen Komponente, die die faktische Anerkennung der Regeln seitens einiger Akteure erklärt, ohne die wiederum das Kooperationsminimum, das für die Existenz von Rechtssystemen notwendig ist, nicht verständlich wird. Hart stellt fest, dass man

„neben den Definitionen und gewöhnlichen Tatsachenaussagen noch Platz braucht für eine dritte Kategorie von Aussagen: solche, deren Wahrheit zufällig von den Menschenwesen und der Welt, in der sie leben, abhängt, und die dennoch deren entscheidende Merkmale enthalten.“⁶⁴

Mit diesem pseudo-kontraktualistischen Begründungsprogramm will Hart aber nicht die These aufstellen, das System rechtlicher Wechselseitigkeit aufgrund klugheitstheoretischer Prinzipien sei universalistisch angelegt: Die „peinlichen Tatsachen der Menschheitsgeschichte“ schreibt er, „zeigen, daß, obwohl eine lebensfähige Gesellschaft *einigen* ihrer Mitglieder ein System der wechselseitigen Unterlassungen bieten muß, es dies leider nicht für alle tun muß.“⁶⁵ D.h. Harts Begründungsprogramm ist – im Gegensatz zum Anspruch der vertragstheoretischen Tradition eines Hobbes oder Locke – für eine Räuberbande oder ein rassistisches Kollektiv *zwingend*, für eine rechte-egalitäre, liberale Gesellschaftsstruktur aber nicht ausreichend.⁶⁶ D.h. aus den anthropologischen Vergesellschaftungsbedingungen und dem

⁶² Ebd., 274.

⁶³ Ebd., 275.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., 277. „Huckleberry Finn antwortete, als man ihn fragte, ob die Explosion des Kessels im Dampfschiff irgendjemand verletzt habe: ‚Nee, `n Neger is tot.‘ Tante Sallys Kommentar ‚da habt ihr aber Glück gehabt, manchmal gibt’s Verletzte‘ faßt eine ganze Moralität zusammen, die sehr häufig unter Menschen gegolten hat“ (276).

⁶⁶ Dieser Befund lässt sich auch gegen Hoerstes Versuch (1983, 236f.) geltend machen, eine universalistische, egalitäre interessenbasierte Ethik auszuarbeiten. Seine Argumente gegen die These, man könne mit der eigeninteressebasierten Moralbegründung eher die Moral von Sklavenhaltern konstruieren, können allesamt empirisch nicht überzeugen: 1) Das *Sippenegoismus- und Risikoaversionsargument* besagt, dass Sklavenhalter aufgrund der Sorge um ihre Nachkommen und der Furcht, dass diese vom Zorn der Entrechteten getroffen werden könnten, aus Eigeninteresse auf Ausbeutung und Diskriminierung verzichten sollten. Dagegen

Überlebenswillen folgen nicht unbedingt für alle gleichermaßen geltende Verpflichtungsregeln. Er beansprucht also diese interessenbasierte Konzeption von Kooperationsnormen nicht als Basis für eine universalistische, egalitäre Moral, sondern als Beschreibung der Grundbedingungen für die Existenz organisierter Rechtssysteme. Hart stellt fest, dass „es eine genügende Anzahl von Menschen geben muß, die es freiwillig anerkennen. Ohne deren freiwillige Kooperation, durch die sie Autorität schaffen, gibt es keine Zwangsgewalt des Rechts und der Regierung.“⁶⁷ Er beansprucht damit, eine positivistische Aussage über faktische Geltungsbedingungen des Rechts zu machen, d.h. er formuliert die These, diese überpositiven Rationalitätsbedingungen des Rechts reichten insofern in das positive Recht hinein, als sie dessen faktische Geltung entscheidend beeinflussen. Hart bleibt insofern bei der Neutralitätsthese des Rechtspositivismus als das er nur *beschreibt*, warum die Mitglieder der herrschenden Gruppe bestimmte Regeln als Verhaltensstandards akzeptieren und insofern geltendes Recht hervorbringen. Er nimmt eine „externe“ Analyse des „internen“ Regelaspekts (also der Anerkennung von Regeln) vor,⁶⁸ ohne selbst eine wertende Stellungnahme dazu abzugeben oder diese als für die Rechtsgeltung relevant anzunehmen.

1.5 Geltung und Wirksamkeit

Das Recht erscheint in den bisher betrachteten Ausführungen Kelsens zwar als eine selbstgenügsame Normordnung, die zudem auf einer Fiktion beruht, es hat aber natürlich eine Funktion in der empirischen Wirklichkeit jenseits der Sollgeltung zu erfüllen. Drei Aspekte sind hier von Bedeutung:

1) Der Geltungsaspekt: Da die Grundnorm inhaltslos ist, d.h. kein Kriterium dafür beinhaltet, *welcher* Zwang als rechtlicher zu gelten hat, die reine Rechtslehre aber von der Prämisse ausgeht, nur *positives* Recht zum Gegenstand zu haben, bleibt Kelsen als kriterielles Surrogat für die Feststellung einer *existierenden* Rechtsordnung allein die Rechtswirksamkeit, der faktisch wirksame organisierte Zwang, der willentliche Gesatzheit, reale Anwendung und faktische Befolgung in einem gewis-

kann ganz einfach gehalten werden, dass der Gefahr eines Aufstands durch eine Repressionsoptimierungs- und räumliche Segregationsstrategie begegnet werden kann. 2) Das *Nabbeziehungsargument* besagt, dass freundschaftliche Gefühle von Privilegierten gegenüber Unterprivilegierten für erstere ein Argument sein können, die Unterprivilegierung zu bekämpfen. Auch dies ist angesichts der historischen Erfahrung eher unplausibel, bzw. wäre höchstens zufällig. So konnte doch noch jeder Antisemit seinen ‚Lieblingsjuden‘ und jeder Xenophobe seinen ‚Lieblingstürken‘ von nebenan anführen, ohne zugleich die ‚Einsicht‘ aufgeben zu müssen, gegen Juden oder Türken insgesamt vorgehen zu müssen – Hitlers ‚Antisemitismus der Vernunft‘ ist dafür ein treffendes Beispiel. 3) Dem *Argument der Ansteckung* zufolge, kann aus der Unterdrückung einer bestimmten Minderheit eine Mentalität genereller Unterdrückung von Minderheiten entstehen. Da jeder zu einer Minderheit gehöre, sei also die Unterdrückung von Minderheiten prinzipiell „auf lange Sicht“ von niemandem wünschbar (237). Das Argument träfe nur dann zu, wenn der Satz: ‚Heute die Juden, morgen die Radfahrer‘ zutreffen würde, was aber nachweislich falsch ist. Auch hier spielt zudem wieder eine extreme Risikoaversion eine Rolle.

⁶⁷ Hart 1973, 277.

⁶⁸ Vgl. ebd., 128.

sen Ausmaß beinhaltet. Dieser Ordnung wird dann die Fiktion einer Grundnorm unterstellt, welche es erlaubt, organisierten Zwang und faktischen Gehorsam zu deuten, „als ob“ diese Rechtsordnungen wären.“⁶⁹ Der Legitimitätsaspekt des Rechts wird so auf seinen Effektivitätsaspekt bezogen: Das „Prinzip der Legitimität“ (2/213) besteht in der Tatsache, dass die Rechtsordnung ihre eigene Abwandlung regelt, die Norm einer Rechtsordnung solange gültig ist, bis sie in einer von dieser Rechtsordnung bestimmten Weise geändert wurde. Eine Revolution besteht dagegen im Bruch mit diesem Prinzip, in der Ersetzung einer Rechtsordnung durch eine andere, in Form einer Änderung der Rechtsordnung in einer nicht von dieser vorgesehenen Weise. „Die Änderung der Grundnorm folgt der Änderung der als die Erzeugung und Anwendung gültiger Rechtsnormen zu deutenden Tatbestände.“ (214) D.h. das Legitimitätsprinzip folgt dem Effektivitätsprinzip oder wird durch dieses „eingeschränkt“ (215), damit die Rechtstheorie nicht in einen normlogischen Idealismus abgeleitet.

„Von dem Augenblick an, da die alte Verfassung ihre Wirksamkeit verloren hat und die neue wirksam geworden ist [...], werden die neuen Akte, die mit dem subjektiven Sinn auftreten, Rechtsnormen zu erzeugen oder anzuwenden, nicht mehr unter der Voraussetzung der alten, sondern der neuen Grundnorm gedeutet.“ (214)

Denn die Grundnorm bezieht sich auf positive und „im großen und ganzen wirksame Zwangsordnung[en]“ (204). Wenn das Ordnungselement der Zwangsordnung aber ihr normatives Sollen darstellt (Kelsen nennt eine Ordnung einen durch gültige Normen abgesteckten Verhaltensbereich),⁷⁰ dann bleibt der Sinn dieses Satzes unklar: Er setzt das voraus, was durch die Grundnormunterstellung erst nachträglich hinzutreten soll: ihren Ordnungscharakter. Anders formuliert: Da Kelsen sich soziale Ordnung nur als Normordnung vorstellen kann, bewegt er sich, wenn er die Geltung der Normordnung von *organisiertem* Zwang, also von einer Zwangsordnung abhängig macht, in einem Zirkel. Es bliebe nichts anderes übrig, als einen weiteren, nichtnormativen Ordnungscharakter zu unterstellen. Das lehnt Kelsen aber ausdrücklich ab: Faktische soziale Interdependenzen psychophysischer Art seien viel zu instabil, um intertemporale Ordnungen hervorzubringen und überschritten häufig den Geltungsbereich von Rechts-/Staatsordnungen.⁷¹ Obwohl Kelsen die Existenz soziologischer ‚Kausalwissenschaft‘ formal nicht leugnet, lässt er für diese bezüglich der Untersuchung der Phänomene Recht und Staat eigentlich wenig bis gar nichts übrig, was in extremster Form in seiner Abhandlung über den *Soziologischen und juristischen Staatsbegriff* zu finden ist. Gleichwohl ist er, wie gezeigt, gezwungen, auf eine ominöse, aber nicht näher spezifizierte nichtjuristische soziale

⁶⁹ Dreier 1986, 49.

⁷⁰ „Eine ‚Ordnung‘ ist ein System von Normen, deren Einheit dadurch konstituiert wird, daß sie alle denselben Geltungsgrund haben.“ (2/32)

⁷¹ Vgl. Sb, 4-74. „Daraus folgt, daß vom Staate als einer sozialen Einheit nur im Sinne jener unpsychologischen Gültigkeit, nicht einer psychischen Wirksamkeit die Rede sein kann.“ (43).

(Zwangs-)Ordnung zu rekurrieren, um einen empirischen Bezugspunkt für seinen Begriff des positiven Rechts zu haben.⁷²

Kelsen konstatiert, dass im Gegensatz zur Geltung logischer Normen die Geltung rechtlicher Normen von einem „Minimum an Wirksamkeit“ (Sb, 93) i.S. der empirischen, kausalen Motivation der Menschen durch die Normvorstellung abhängig ist. Diese Abhängigkeit nennt er die *Geltungsbedingung*. Dies ist aber eine Setzung, die in keiner Weise aus dem *Geltungsgrund* der Rechtsnormen entspringt, der ja selbstgenügsam sein soll. In Bezug auf die einzelnen Rechtsnormen gilt: Auch eine relativ unwirksame Rechtsnorm ist gültig, ja Rechtsnormen sind meist gültig, bevor sie überhaupt angewendet oder befolgt werden können. In Bezug auf die Rechtsordnung als ganze gilt, dass diese im großen und ganzen befolgt werden muss, um als gültig betrachtet werden zu können. Eine „absolut wirksame Norm“, die immer befolgt werde, sei aber keine Norm. D.h. es müsse nicht nur ein Minimum an Wirksamkeit bestehen, es müsse auch die Möglichkeit der Nichtbefolgung bzw. faktisch ein Minimum an Unwirksamkeit geben, um sinnvoll von einer gültigen Rechtsnorm sprechen zu können (2/219). Recht ‚existiert‘ Kelsen zufolge also überhaupt nur im Spannungsfeld eines Minimums an faktischer Befolgung der Rechtsnormen (sonst könnte von positivem Recht keine Rede mehr sein) und einem Minimum an spontaner Nichtbefolgung desselben (sonst entbehrte das Recht des Sinns der Normativität) (1/79f.).

Damit „verknüpft sich Normativität und Faktizität in eigenartigster Weise“ (Sb/96). Würde die Grundnorm z.B. in Russland vor der Revolution auch als nach der Revolution weiterhin gültige aufgefasst werden, so ließe sich „das tatsächliche Verhalten der Russen“ nicht mehr „als irgendwie normgemäß [...] deuten“ (95). Das ist ein pragmatisches Argument, das sich vom rein machttheoretischen Rechtspositivismus – Macht und Gehorsam setzen Recht – nicht mehr unterscheidet. Bezeichnend sind Kelsens Argumente für die Unterscheidung von Staat und Räuberbande: Der Befehl eines Straßenräubers ist nicht rechtmäßig, denn es ist keine Grundnorm unterstellt, derzufolge man den Anordnungen des Räubers zu gehorchen hat. Nun fragt Kelsen:

„warum wird eine solche Grundnorm nicht vorausgesetzt? Sie wird nicht vorausgesetzt, weil [...] diese Ordnung nicht jene dauernde Wirksamkeit hat, ohne die keine sich auf sie beziehende, ihre objektive Geltung begründende Grundnorm vorausgesetzt wird“ (2/49).

D.h., die Geltung ist von der Bedingung abhängig, dass innerhalb eines territorialen Geltungsbereichs Rechtsnormen auf die Akte des Räubers *tatsächlich* angewendet werden, diesem Freiheit, Güter oder gar Leben „zwangsweise entzogen“ *werden* und seiner „Tätigkeit [...] so ein Ende gesetzt wird“ (49). Denn

⁷² Max Adler hat bereits 1922 betont, dass „bei Kelsen die Anerkennung der Soziologie nur eine scheinbare“ ist (Adler 1974b, 72) und sein rechtslogischer Normativismus letztlich die kausale Betrachtung sozialer Ordnung (als Ordnung) negiert (vgl. ebd., 68); vgl. dazu auch Fn. 95 des vorliegenden Aufsatzes. Dass Adler als Neukantianer selbst wiederum soziale Synthesis in „[t]ranszendentalsoziale[n]“ (69) Bewusstseinsleistungen (wie er meint, theoretischer, nicht normativer Art) aufgehen lässt, muss hier nicht interessieren.

„[n]ur wenn das tatsächliche Verhalten der Menschen im großen und ganzen dem subjektiven Sinn der auf dieses Verhalten gerichteten Akte entspricht, wird dieser subjektive Sinn auch als ihr objektiver anerkannt, werden diese Akte als Rechtsakte gedeutet“ (48).

Auch das positive Völkerrecht legitimiert Kelsen zufolge jede Macht, die „effektive Kontrolle über die Bevölkerung eines bestimmten Gebietes ausübt“ (221) als legitime Regierung, als Rechtsordnung.⁷³ Es legitimiert eine „Zwangsordnung für den territorialen Bereich ihrer tatsächlichen Wirksamkeit als gültige Rechtsordnung“ (222) und zwar auch dann, wenn diese Rechtsordnung nicht auf dem Wege einer vorher bestehenden Verfassung zustande gekommen ist: „Das bedeutet, daß das Völkerrecht die erfolgreiche Revolution als ein rechtserzeugendes Verfahren legitimiert“ (222), dem Effektivitätsprinzip folgt. Kelsen beharrt gegen die machttheoretischen Konsequenzen seiner Überlegungen aber auf der Differenz zwischen empirischer Geltungs*bedingung* und normativem Geltungs*grund* des Rechts. Die Reduktion von Geltung auf Wirksamkeit sei „außerstande [...], den eigentümlichen Sinn zu erfassen, in dem sich das Recht an die Wirklichkeit wendet“ (220): Das Recht kann „zwar nicht ohne Macht bestehen“, es ist „aber doch nicht identisch [...] mit der Macht. Es ist [...] eine bestimmte Ordnung [...] der Macht“ (221). Man kann es auch anders formulieren. Die traditionelle Auffassung der Machttheorie lautet in Kurzform: Macht setzt Recht. Kelsen variiert lediglich: (Aufgrund von Macht als) Recht (gedeutete Macht) setzt Recht.

2) Rechtsfunktion: Die Funktion des Rechts besteht darin, durch Zwangsandrohung an ein in einer Norm als Delikt qualifiziertes Handeln einen sozial erwünschten Zustand herbeizuführen: Zwischen der Ausführung der Rechtsfolge und dem diese normlogisch bedingenden Tatbestand steht ein Willensakt eines Menschen. Dabei verwirklicht sich nicht die Norm. Diese hat ja ihre eigene Wirklichkeit, die der empirischen angeblich nicht bedarf. Es verwirklicht sich die Vorstellung, die eine Norm zum Inhalt hat. Diese Normvorstellung motiviert den Willen, dieser setzt sich in eine Handlung um (Sb, 80). Das Recht bewirkt ein erwünschtes Verhalten, indem die Normvorstellung („Vorstellung dieses ihnen für den Fall eines bestimmten Verhaltens angedrohten Übels“ (1/40)) zu einer empirischen, kausalen Motivation der Menschen wird, das unerwünschte Handeln zu unterlassen. Kelsen kennt im Gegensatz zu Kant nur sinnliche Bestimmungsgründe des Willens – die Lust-/Unlustkalkulation – als Handlungsmotivation.

Auf „die für das Recht spezifische Weise“, schreibt Kelsen, „kann jeder beliebige soziale Zweck verfolgt werden. Nicht als Zweck, sondern als ein spezifisches Mittel ist das Recht charakterisiert“ (1/43).⁷⁴ Recht „ist ein Zwangsapparat, dem an und für sich kein politischer oder ethischer Wert zukommt“ (44). Kelsen begreift dies als äußerste Entmystifizierung des Rechts. In der Tat beugt seine Zwangsnormtheorie der „Gleichsetzung von legaler Gewalt mit Gewaltlosigkeit“⁷⁵ vor. Im

⁷³ Vgl. Zusatzprotokoll zu den Genfer Abkommen vom 12.8.1949 über den Schutz der Opfer nicht internationaler bewaffneter Konflikte (Protokoll II) Teil I.

⁷⁴ Im Gegensatz zu früheren Texten (Idee, 97) konstatiert Kelsen später, dass selbst die Befriedungsfunktion kein notwendiger Bestandteil des Rechts sei (2/204).

⁷⁵ Römer 2009, 77.

Gegensatz zu den Unterstellungen vieler Gegner des Kelsenschen Rechtspositivismus⁷⁶ erweist sich dieser auch keinesfalls als moralische Legitimierung jeder Gewaltordnung. Die moralische Einschätzung des Rechts, die Vorstellung, was Recht inhaltlich verlangen solle oder dürfe, ist Kelsen zufolge etwas vollkommen anderes als die Konstatierung seiner Geltung, d.h. seiner Existenz als Recht.

3) Wirksamkeit verlangt Zurechnungsfähigkeit. Diese setzt Kelsen zufolge nun keinesfalls Willensfreiheit voraus: Im Unterschied zum Naturgesetz besteht das Rechtsgesetz nicht aus einer unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen bzw. Unrechtsbedingungen und Unrechtsfolgen. Während beim Naturgesetz jede Ursache wiederum die Wirkung einer (oder mehrerer) Ursache(n) ist, ist im Rechtsgesetz die „Zahl der Glieder einer Zurechnungsreihe [...] begrenzt“ (2/94), d.h. es existiert ein Zurechnungsendpunkt: Die Unrechtsbedingung („Wenn A ist“), also das Verhalten, dem eine Unrechtsfolge („dann soll B sein“) zugerechnet wird, ist nicht wiederum eine Unrechtsfolge, die an einen vorhergehenden Unrechtstatbestand geknüpft wurde.

Dieser normative Sachverhalt sei Grundlage für falsche Vorstellungen von menschlicher Freiheit, welche die Ausdifferenzierung von Kausalitäts- und Vergeltungsprinzip nicht vollständig nachvollzogen hätten. Im primitiven Denken wurden kausale Zusammenhänge personalisiert und nach dem normativen Vergeltungsprinzip gedeutet: Eine Wirkung war stets eine Unrechtsfolge, die ein göttlicher Wille an ein menschliches Verhalten als Unrechtsbedingung geknüpft hatte (vgl. 2/87, GuS, 32). Dort werde das in der Rechtslogik zutreffende Prinzip des „Endpunktes der Zurechnung“ in die empirische Welt mit ihren kausalen Prinzipien transponiert: Es entstünden die Ideen der ersten Ursache, des unbewegten Bewegers, und der absoluten Willensfreiheit, derzufolge der „Wille zwar Ursache von Wirkungen, selbst aber nicht die Wirkung von Ursachen ist“ (2/97).

Zusätzlich werde behauptet, nur wenn der Mensch in diesem Sinne frei sei, könnten ihm Unrechtsfolgen zugerechnet werden. Kelsen zufolge setzt aber die „Errichtung einer normativen, das Verhalten der Menschen regelnden Ordnung, auf Grund deren allein Zurechnung erfolgen kann, [...] geradezu voraus, daß der Wille der Menschen, deren Verhalten geregelt wird, kausal bestimmbar, also nicht frei ist.“ (97)⁷⁷ Und zwar, weil das Recht als normative Ordnung durch „die Vorstellungen der ein bestimmtes Verhalten gebietenden Norm zur Ursache eines dieser Norm entsprechenden Verhaltens wird“ (98) oder wenigstens zu werden beansprucht: Die Norm-

⁷⁶ Vgl. u.a. Hermann Klenner (1972, 51), der dem Rechtspositivismus die Forderung unterstellt, man müsse „sich [...] den Anforderungen des existierenden Staates gegenüber konform verhalten.“ Vgl. zur Kritik an diesem Mythos der Rechtspositivismuskritik in aller Deutlichkeit: Hart 1973, 289f. sowie Hoerster 1989. Bereits die Machttheorie Austins verzichtet sowohl auf die Bestimmung irgendeines inhaltlichen Staats- oder Rechtszweckes als auch auf die moralische oder nützlichkeits-theoretische Legitimierung des rechtsetzenden Souveräns. Die ihn u.a. kennzeichnende Höhergestelltheit sei einzig und allein durch „die Macht, anderen Übel oder Schmerzen zuzufügen und sie sich durch Furcht gefügig zu machen“ (Austin 2005, 17) gekennzeichnet.

⁷⁷ Vgl. bereits Hume 1978a, 148.

vorstellung als empirisch-psychologischer Akt soll ein bestimmtes Verhalten motivieren. Dies ist der Zweck der äußeren, rechtlichen Gesetzgebung.

Unzurechnungsfähigkeit besteht als rechtliche Kategorie demgemäß nicht für Menschen, die ihren Willen nicht allein durch das Sittengesetz bestimmen lassen können (wie Kant das unterstellen würde), sondern für Akteure, die „der Beschaffenheit ihres Bewußtseins wegen, durch die Vorstellung von Rechtsnormen nicht oder nicht hinreichend zu dem gebotenen Verhalten verursacht werden“ (101), die also zur Abwägung der sinnlichen Bestimmungsgründe ihres Handelns in der in einer Gesellschaft üblichen Weise nicht in der Lage sind. Also „nur der vernunft- und willensbegabte Mensch kann durch die Vorstellung einer Norm zu einem normgemäßen Verhalten motiviert werden“, daher „beschränkt sich der Inhalt der Rechtsnormen [...] auf menschliches Verhalten“ (1/41). D.h. nur der zu Kosten-/Nutzenkalkülen fähige Mensch ist Adressat der Rechtsnorm, alle anderen (Kinder, geistig Behinderte, Tiere) gelten als unzurechnungsfähig. Dass solche unzurechnungsfähigen Akteure von einem „unwiderstehlichen Zwang“ zu ihren Taten getrieben werden, deutet Kelsen als Sprachkonvention, da „der Zwang, unter dem der Mensch unter allen Umständen handelt, stets unwiderstehlich ist.“ Es handle sich bei obigem Zwang also um einen „besondere[n] Fall von unwiderstehlichem Zwang“ (2/101), einem, der nicht durchs Folgenkalkül vermittelt sei.⁷⁸

Zwischen Kausalität und Zurechnung besteht aber dennoch ein fundamentaler Unterschied: Die Möglichkeit der Unwirksamkeit von Normen muss stets gegeben sein, damit sie sinnvoll sind (ein Verhalten, das ohnehin alternativlos vollzogen wird, muss nicht normativ geregelt werden (92)). Bei Naturgesetzen hingegen besteht nicht einmal die theoretische Möglichkeit, dass, bei gleichbleibenden Bedingungen, im Widerspruch zu ihnen gehandelt wird (92). Das heißt aber nicht, dass für Kelsen ein Widerspruch zwischen der Annahme von kausaler Determiniertheit und normativer Regelung menschlichen Verhaltens bestünde: Die Norm, nicht Lügen zu sollen, sei nicht sinnlos, denn der Mensch handle zwar bestimmt durch Naturgesetze, aber es bestehe kein Naturgesetz, demzufolge man immer (unter allen Umständen) Lügen müsse. Das Verhalten des Lügners sei vielmehr durch ein anderes Naturgesetz bestimmt, und zwar das Gesetz der Lustmaximierung und Unlustvermeidung (98). In beiden Fällen: dem der Möglichkeit der Lustmaximierung durch nicht mit Sanktionen bedrohtes Lügen und dem der Aufrichtigkeit bei Strafantrohung im gegenteiligen Fall wirke dieses Gesetz.

Was bleibt dann noch von der traditionellen Willensfreiheitsannahme? Sie ist für Kelsen unhaltbar und in die Sprache des normativen ‚Als ob‘ wie folgt zu übersetzen: Freiheit bedeutet, dass das Verhalten, welches in einer Norm als Anfangsbedingung (Unrechtstatbestand als Rechtsbedingung) gesetzt ist, den Endpunkt der Zurechnung der Unrechtsfolge darstellt, während es in der Ordnung der Natur lediglich die Wirkung einer anderen Ursache sei (97). Der ‚Synkretismus‘ von Kausal- und Vergeltungsordnung wird aufgelöst:

⁷⁸ Vgl. gegen die Identifizierung von Zwang mit Notwendigkeit aber Pothast 1980, 146f. Die Möglichkeit der Wirksamkeit von Normen in einer deterministischen Perspektive teilt Pothast aber weitgehend mit Kelsen, vgl. ebd., 268f.

„Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß es nicht die Freiheit, das heißt kausale Nicht-Bestimmtheit des Willens, sondern gerade umgekehrt, die kausale Bestimmbarkeit des Willens ist, die Zurechnung möglich macht. Dem Menschen wird nicht darum zugerechnet, weil er frei ist, sondern der Mensch ist frei, weil ihm zugerechnet wird [...] Der Mensch ist frei, weil dieses sein Verhalten ein Endpunkt der Zurechnung ist.“ (102)

Freiheit ist hier lediglich ein technischer Ausdruck für den Sachverhalt, dass Unrechtstatbestände in einer Normordnung nicht wiederum selbst Unrechtsfolgen vorhergehender Unrechtstatbestände sind. Der Gedanke des Endes einer Kette wird beibehalten, aber von jeglicher kausaler Bedeutung gereinigt.

2. Eigentum und Person

Kelsen beansprucht nicht nur, eine monistische Zwangsnormtheorie des Rechts zu formulieren, er arbeitet auch offensiv an einer Ideologiekritik der Dualismen der traditionellen Rechtslehre: subjektives/objektives Recht, privates/öffentliches Recht, Recht/Staat. Hier soll zunächst der Dualismus von subjektivem und objektivem Recht und die daran anschließende Konzeption von Rechtssubjektivität und Rechtsverhältnis interessieren. Der Dualismus wird anhand einer ganzen Reihe von Gegensatzpaaren erkennbar, die in rechtstheoretischen Abhandlungen anzutreffen sind: Rechtssubjekt vs. Rechtsordnung, Interesse vs. Norm, freier Wille vs. äußere Ordnung, Berechtigung vs. Verpflichtung, Freiheit vs. Zwang, Individuum vs. Gesellschaft, Sachherrschaft vs. Personenrecht. Kelsen kritisiert diese Dualismen nun sowohl logisch als auch soziologisch, d.h. seine Ideologiekritik tritt als Geltungsprüfung des Arguments und als Enthüllung der sozialen Funktion des Arguments auf.

2.1 Eigentum und subjektives Recht

Die soziale Funktion der traditionellen Theorie besteht für Kelsen in der besitzindividualistischen und antidemokratischen Tendenz, die bestehende kapitalistische Privateigentumsordnung und deren „sozialökonomisch entscheidende Funktion“, nämlich „’Ausbeutung“ (136), als vorsoziales, natürliches Recht zu legitimieren und den demokratischen Gesetzgeber in seiner rechtlichen Eingriffskompetenz zu begrenzen. Die Lehre vom Primat des subjektiven Rechts unterstelle nämlich, dieses gehe dem objektiven Recht „sowohl logisch als auch zeitlich voran[...]“ (1/53). „’Rechte im subjektiven Sinne“, so wird Heinrich Dernburg stellvertretend für die neuzeitliche Tradition zitiert, „bestanden schon lange, ehe sich eine selbstbewußte staatliche Ordnung herausbildete. Sie gründeten sich in der Persönlichkeit der Einzelnen und in der Achtung, welche sie für ihre Person und ihre Güter zu erringen und zu erzwingen wussten.“ (zit. 53)⁷⁹ Hier wird die These vom Rechtssubjekt als

⁷⁹ Beispiele für aktuellere Vertreter dieser Ideologie liefert Römer (1982, 93f.Fn.). Sie alle eint, „von einem Begriff von Freiheit und subjektivem Recht aus[zugehen], demgemäß der Einzelne als von den anderen isoliertes, als ungesellschaftliches Wesen betrachtet wird [...] [Es] wird deshalb festgestellt, das subjektive Recht als Entscheidungsbefugnis habe mit Normsetzungsbefugnis nichts zu tun.“

Träger von Rechtsverhältnissen und der positiven Rechtsordnung vorgeordneter Person virulent. Zudem wird dem Rechtssubjekt das subjektive Recht als Autonomie, Anspruch, Selbstbestimmung zugeordnet und der Rechtsordnung (Staat) das objektive Recht als heteronome Zwangsnorm (2/174). So behauptet G.F. Puchta: „Der Mensch ist Subjekt des Rechts darum, dass [sic!] ihm jene Möglichkeit, sich zu bestimmen, zukommt, dass er einen Willen hat“ (zit. 174). Kelsen zufolge wird in diesem Ansatz eine Verknüpfung von freiem Willen mit Rechtspersönlichkeit und von dieser mit Privateigentum als vorstaatlichem (nicht-positivrechtlichem) Anspruch des Individuums hergestellt (175) – am deutlichsten findet sich das bei John Locke. Diese naturrechtliche Konstruktion habe eine gegenüber der Idee der willentlich, evtl. sogar demokratisch wandelbaren Rechtsordnung reaktionäre Funktion der Legitimation des Privateigentums als unverfügbares Recht.

Nun zur inhaltlichen Kritik:

1) Zunächst könne das ‚subjektive Recht‘ nicht als „rechtlich geschütztes Interesse“ (137) begriffen werden, weil dann nicht mehr einsichtig sei, was am subjektiven Recht noch Recht zu nennen ist: „Wenn Recht im objektiven Sinne eine Norm [...], das Recht im subjektiven Sinne aber etwas davon gänzlich Verschiedenes, nämlich: Interesse, ist, kann objektives und subjektives Recht nicht unter einen gemeinsamen Oberbegriff subsummiert werden.“ (137f.)

2) Des Weiteren sei das subjektive Eigentumsrecht keineswegs Ausfluss menschlicher Freiheit oder Selbstbestimmung des Individuums:

„Denn niemand kann sich selbst Rechte einräumen, weil das Recht des einen nur unter der Voraussetzung der Pflicht des anderen besteht und solche Rechtsbeziehung gemäß der objektiven Rechtsordnung auf dem Gebiete des Privatrechts in der Regel nur durch die übereinstimmende Willensäußerung zweier Individuen zustande kommen kann. Und auch dies nur, sofern der Vertrag vom objektiven Recht als rechtserzeugender Tatbestand eingesetzt ist; so daß die rechtliche Bestimmung letztlich von eben diesem objektiven Recht, nicht aber von dem unter ihm stehenden Rechtssubjekt ausgeht, somit auch im Privatrecht keine volle Autonomie besteht.“ (174f.)⁸⁰

3) Dies führt zu Kelsens Kritik der Sachherrschaftstheorie des Privateigentums. Die Trennung von *jus in rem* (Sachenrecht) und *jus in personam* (Personenrecht) sei „irreführend“ (135), denn das Privateigentumsrecht von X an Sache z sei nichts anderes als das Reflexrecht der Verpflichtung von Y zur Enthaltung von der Sache des X, die seitens der objektiven Rechtsordnung auferlegt werde. Zur Erinnerung: Man ist zu dem Gegenteil des Verhaltens verpflichtet, das in einer Rechtsnorm mit einem Zwangsakt als Rechtsfolge verknüpft ist. Die Verfügungsgewalt über z als Recht des X ist also *Resultat* des Ausschlusses aller anderen von derselben:

„Was man als ausschließliche Herrschaft einer Person über eine Sache bezeichnet, ist der durch die Rechtsordnung statuierte Ausschluß aller anderen

⁸⁰ Vgl. die allerdings den rechtlichen Rahmen überschreitende Bemerkung Harald Haslbauers (2010, 31): „Insbesondere zeigt sich das Subjekt in einem solchen Eigentumsverhältnis so gar nicht als Subjekt seiner Verhältnisse, in die es mit der Allmacht über sein Objekt gestellt ist.“

von der Verfügung über die Sache. Die ‚Herrschaft‘ des einen ist rechtlich nur Reflex des Ausschlusses der anderen.“ (136)

Dabei wird ‚relatives‘ von ‚absolutem‘ Reflexrecht unterschieden. Im Falle eines bestimmten Gläubiger-Schuldner-Verhältnisses besteht die Verpflichtung nur auf Seiten des Schuldners Y, das Reflexrecht nur auf Seiten des Gläubigers X. Von diesem relativen Reflexrecht ist das absolute Reflexrecht auf Privateigentum zu unterscheiden, welches in der Verpflichtung aller anderen, von der Verfügung über die Sache von A abzusehen, besteht (136f.). Kelsen begreift die Berechtigung also als „Reflexrecht[...]“ (133):

„das dem verpflichteten Verhalten korrespondierende Verhalten des Individuums, dem gegenüber die Pflicht besteht, ist in dem Verhalten schon mitbestimmt, das den Inhalt der Pflicht bildet. Bezeichnet man die Beziehung eines Individuums, demgegenüber ein anderes Individuum zu einem bestimmten Verhalten verpflichtet ist, zu diesem anderen Individuum als ‚Recht‘, ist dieses Recht nur ein Reflex dieser Pflicht.“ (132f.)

Der Rechtsanspruch ist nicht das rechtlich geschützte Interesse, sondern „nur der in dem objektiven Recht bestehende Schutz dieses Interesses“, der darin besteht, „daß die Rechtsordnung an die Verletzung dieses Interesses eine Sanktion knüpft“ (138).

Davon zu unterscheiden ist die Rechtsmacht, die in der Tat ein von der Rechtspflicht von Y unterschiedenes subjektives Recht (von X) „im technischen Sinne“ (141) ist.⁸¹ Dieses tatsächliche Recht besteht in der verliehenen Rechtsmacht von X, sein eigenes Reflexrecht durch Klage gegen Y geltend zu machen, d.h. ein Gerichtsverfahren, das ohne seine Klage nicht angestrengt worden wäre, in Gang zu setzen (139f.). Nur hier ist X tatsächlich Rechtssubjekt und nur hier hat er einen rechtlich relevanten Anspruch auf das Verhalten von Y (Wiedergutmachung etc.).⁸² Verliehen ist diese Rechtsmacht, weil eine Rechtsnorm X zu dieser ermächtigt hat. Daher ist das subjektive Recht im technischen Sinne ebenfalls nichts anderes als objektives Recht. Die Verleihung subjektiver Rechte in diesem Sinne ist Kelsen

⁸¹ Die „Einräumung“ subjektiver Rechte im technischen Sinne bedeutet „die Gewährung der Teilnahme an der Rechtserzeugung“ (1/61). Neben den subjektiven Privatrechten existieren noch subjektive politische Rechte. Beide berechtigen zur Generierung rechtlicher Normen (im Falle des Privatrechts individueller, im Falle des Wahlrechts z.B. genereller Normen (2/143f.). Die politische Rechtsmacht dient aber „nicht dazu, die Nichterfüllung einer individuellen Rechtspflicht geltend zu machen, sondern – indirekt – an der Erzeugung von generellen Rechtsnormen mitzuwirken, durch die Rechtspflichten statuiert werden.“ (145) Während die Rechtspflicht zum Begriff des Rechts gehört, ist die privatrechtliche Berechtigung „Institution einer kapitalistischen“, die politische Berechtigung Institution „einer demokratischen Rechtsordnung“ (1/63). Dazu gehören auch Grundrechte als Rechtsmacht, „an der Erzeugung der Norm mitzuwirken, durch die die Geltung des verfassungswidrigen, die gewährleistete Gleichheit oder Freiheit verletzenden Gesetzes [...] aufgehoben wird“ (2/149).

⁸² Beispiel § 433 BGB: ‚Der Käufer muss dem Verkäufer den vereinbarten Kaufpreis zahlen‘: Der Käufer ist hier zur Zahlung *verpflichtet*, weil sein gegenteiliges Verhalten Bedingung eines Zwangsaktes ist (der in dieser unvollständigen Rechtsnorm allerdings nicht erwähnt wird). Das *Reflexrecht* des Verkäufers besteht im Anspruch auf Zahlung aufgrund der Verpflichtung des Käufers. Ein *subjektives Recht* des Verkäufers ist dann vorhanden, wenn er seinen Anspruch auf Zahlung gegenüber dem Käufer durch Klage geltend machen kann.

zufolge ein Charakteristikum der kapitalistischen Privatrechtsordnung, aber keine „wesentliche Funktion“ des Rechts schlechthin. Selbst im Kapitalismus komme sie vielen Rechtsnormen nicht zu (z.B. im Strafrecht).

Mit der Kritik des Dualismus von subjektivem und objektivem Recht ist „der Begriff des Rechts nicht mehr auf eine besondere technische Gestaltung der Rechtsordnung eingeschränkt“ (1/61). D.h. Kelsen beansprucht gegen die Identifizierung von Recht mit bürgerlichem Recht in der neuzeitlichen Naturrechtstradition, aber auch im Marxismus,⁸³ einen weiteren Begriff von Recht.

Kelsens Kritik an der Naturalisierung des Privateigentums ist allerdings positivistisch verkürzt und sein alternativer Eigentumsbegriff bleibt unvollständig. Der negative⁸⁴ Ideologiebegriff Kelsens zielt allein auf die Kritik der Vermischung von Erkenntnis und Interesse ab: „Alle Ideologie hat ihre Wurzel im Wollen, nicht im Erkennen, entspringt gewissen Interessen“. Ihre Kritik soll „die Schleier zerreißen, die das Wollen um die Dinge legt“ (30). Ob bewusst oder nicht – das Bedürfnis der Veränderung oder Legitimierung eines sozialen Zustands könne den Wahrheitsgehalt der davon ausgehend getätigten Aussagen über die Wirklichkeit beeinträchtigen. Dass diese Wirklichkeit selbst Evidenzen für eine bestimmte verkehrte Deutung liefert, bleibt dabei unberücksichtigt. Hätte Kelsen Marx' Kritik an der Arbeitstheorie des Eigentums rezipiert, so hätte er erklären können, warum die These, es gebe ein Naturrecht auf Privateigentum und dieses sei ein vorsoziales Mensch-Ding-Verhältnis, erst im 17. Jahrhundert aufkommt und woher es seine Plausibilität nimmt.⁸⁵ So bleibt nur eine akteurstheoretische Zuordnung und ein den Subjekten selbst zugeschriebener Irrtum als Ideologievorwurf.⁸⁶

Schließlich reduziert Kelsens Eigentumsbegriff den sozialen Charakter des Privateigentums auf den dauerhaften Ausschluss der anderen vom Gebrauch der Sache.

⁸³ Vgl. Paschukanis 1969, 77f, 80, 98f. und tendenziell Neumann 1967, 44. Abenteuerlich ist allerdings Kelsens Unterstellung, Marx übernehme vom Naturrecht „die Vorstellung, dass das Eigentum ein durch Arbeit [...] begründetes Verhältnis eines Menschen zu einer Sache sei“ (AR, 506), wobei die soziale Ordnung erst als sekundäre, das ursprüngliche Eigentumsverhältnis gefährdende bzw. schützende eingeführt werde. Marx begreift dagegen Eigentum stets als Verhältnis *zwischen* Menschen *in Bezug auf* eine Sache (vgl. MEW 26.3, 370.; MEW 42, 396-404). „[Ü]berhaupt tritt der Mensch [...] immer als Eigentümer auf, ehe er als Arbeiter auftritt.“ „Ein isoliertes Individuum“, so Marx, „könnte sowenig Eigentum haben [...] wie sprechen“. (MEW 26.3, 369, MEW 42, 393)

⁸⁴ Kelsen verwendet auch einen neutralen Ideologiebegriff. Dann bedeutet Ideologie die nicht-empirische Sphäre des Geistigen/Normativen. Der negative Ideologiebegriff dagegen steht für „eine die Wirklichkeit verhüllende, sie verklärende oder entstellende Vorstellung“ (1/49). Im ersten Sinne ist Ideologie der *Gegenstand* der Rechtslehre, im zweiten ist reine Rechtstheorie antiideologisch und versucht die ideologische Deutung der Wirklichkeit des Rechts zu destruieren.

⁸⁵ Vgl. dazu MEW 26.3, 369f., MEGA II/2, 47-50 sowie Elbe 2009b, 100-103.

⁸⁶ Ideologiekritik ist positivistisch nur als subjektivistischer *Ideologievorwurf* zu haben, weil falsche Aussagen über reale Sachverhalte entweder durch *bewusste*, interessierte Manipulation zustande kommen (Priestertrugtheorie) oder durch das *unreflektierte* Hineinwirken von Leidenschaften, Bedürfnissen und Wünschen in beabsichtigte Sachverhalte. Entweder sei der ideologisch Urteilende also *böse* oder –im konkreten Fall – *unfähig* zur angemessenen Reflexion.

Im Kapitalismus geht es aber nicht vornehmlich um den durch dieses Recht ermöglichten ungestörten Genuss der eigenen Güter, ihren Gebrauchswert, sondern um die Realisierung ihres Werts durch den Austausch der Güter als Waren. Dies wiederum setzt ein Recht auf willkürliche Verfügung und Veräußerung der Güter als Waren voraus, das mit dem Ausschluss Dritter nicht identisch ist.⁸⁷ Mit diesem Veräußerungsrecht soll zudem der *Einschluss* anderer Menschen organisiert werden: Mit den Austauschakten aufgrund des Privateigentumsrechts werden Prozesse der Aneignung fremder Arbeitskraft und ihres Gebrauchs organisiert, wozu diese Arbeitskräfte wiederum das Privateigentum gebrauchen können müssen, ohne dadurch selbst dessen Eigentümer zu werden. Für den Eigentümer von Produktionsmitteln ist es zwar zentral, dass andere vom Eigentum an diesen ausgeschlossen sind, es ist aber ebenso wichtig, dass die unmittelbaren Produzenten mit seinen Produktionsmitteln „verbunden“ werden, „sie mit diesen produzieren und sie im Produktionsprozeß produktiv konsumieren“.⁸⁸ Der rechtsförmige Tauschakt, in dem sich gleichberechtigte und freie Warenbesitzer gegenüber treten, löst dabei das Problem der „Kombination von Produzenten und Produktionsmitteln auf Basis ihrer Trennung“⁸⁹ und zwar in der Weise, dass durch die spezifische Form der Kombination diese Trennung beständig reproduziert wird.⁹⁰ Die durch das Privateigentumsrecht „vermittelte Herrschaft über fremde Arbeitskraft und über die Produkte, die mit dieser Arbeitskraft hergestellt werden“, ⁹¹ wird von Kelsens Ausschließungstheorie verfehlt. Das ist wiederum Konsequenz seiner rein formalrechtlichen Betrachtung des Privateigentums, dessen Charakter ohne die Berücksichtigung originär ökonomischer Sachverhalte (Vergesellschaftungsbedingungen der Arbeit, unmittelbare und vermittelte Gewalt, die das Klassenverhältnis kennzeichnen, Warentausch und Mehrwertproduktion usw.) nicht zu begreifen ist.⁹² Allerdings hat Kelsen recht, wenn er feststellt, man müsse es „ablehnen, die Ausbeutungsfunktion in den Rechtsbegriff [...] des Eigentums aufzunehmen“ (AL, 47). Ausbeutung ist tatsächlich

⁸⁷ Vgl. Römer 1982, 99f.

⁸⁸ Ebd., 97.

⁸⁹ Tuschling 1976, 16.

⁹⁰ Dies wird möglich, indem das Recht von den inhaltlichen Bestimmungen der Warenbesitzer und ihrer Gebrauchswerte abstrahiert und beiden Parteien des Austauschaktes Lohnarbeit-Kapital „soweit sie als Käufer in Betracht kommen [...], die Aneignung des Gebrauchswerts der vom jeweils anderen veräußerten Ware – dem Lohnarbeiter also den Gebrauchswert der Äquivalentware, dem Kapitalisten den Gebrauchswert der Arbeitskraft – zurechnet“ (ebd., 36). Dadurch wird dem Kapitalisten sowohl die Gratisgabe der Arbeit, den Wert der Produktionsmittel zu erhalten, als auch mit dem gesamten gegenständlichen Produktenteil der produzierte Mehrwert garantiert – und so die Reproduktion der Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln als Resultat des kapitalistischen Produktionsprozesses. Da der Arbeiter durch den Tauschakt und seine Vertragsform eingewilligt hat, „dem Käufer den Gebrauchswert seiner Ware [...] auf Zeit zu überlassen, so wie der Verkäufer (oder Vermieter) jeder anderen Ware dem Käufer den Gebrauchswert der Ware gegen Äquivalent zu überlassen verspricht“ (ebd., 37), hat er auch keinerlei Rechtsanspruch auf das von ihm produzierte Produkt.

⁹¹ Römer 1982, 97.

⁹² Vgl. dazu Nuss 2006, 155-177 sowie Elbe 2009, 105f.

kein *juristischer* Aspekt des Privateigentumsrechts im Kapitalismus im dem Sinne, dass es als Inhalt der Rechtsnormen formuliert wäre.⁹³

Obwohl Kelsen die Naturalisierung des bürgerlichen Eigentumsbegriffs ablehnt, hat er einen äußerst skeptischen Begriff von vergesellschaftetem Eigentum, das er ohne weiteres mit Staatseigentum identifiziert: Im Falle des Staatseigentums ist die

„tatsächliche und rechtsgeschäftliche Verfügung über die Sache bestimmten Individuen, die die Verfügungsakte arbeitsteilig und in Erfüllung einer Amtspflicht leisten, in der Weise vorbehalten [...], daß alle anderen Individuen diese Akte zu dulden verpflichtet und so von der Verfügung über die Sache ausgeschlossen sind und daß auch die Rechtsmacht, die Nichterfüllung der Duldungspflichten durch Klage geltend zu machen, bestimmten Individuen verliehen ist, die die gleiche Qualifikation wie jene haben, denen die tatsächliche und rechtsgeschäftliche Verfügung vorbehalten ist.“ (2/313)

Im Gegensatz zum Privateigentum wird das Eigentumsrecht hier nicht als Schutz des Interesses von Privatleuten, sondern des „Gemeinschaftsinteresses“ gedeutet, weshalb, so Kelsen, „Verstaatlichung des Eigentums [...] stets als [...] Vergesellschaftung des Eigentums verstanden“ wird (313). Diese Zuschreibung des Eigentums zu den Staatsmitgliedern stelle aber, wie jede Zuschreibung, insbesondere diejenige der Repräsentation von Interessen, „eine Fiktion“ dar (313). Denn hier gelte der Wille der Repräsentanten als der Wille der Repräsentierten und *sei* nicht der Wille – nicht die Gemeinschaft handle, sondern Individuen in ihrem Namen, nicht der Gemeinschaftswille, der Wille der Repräsentanten lenke ihre Entscheidungen. Die repräsentationstheoretische Behauptung, „daß der Wille des Repräsentanten der Wille des Repräsentierten ist“, ist Kelsen zufolge immer eine Fiktion, selbst wenn es institutionelle und rechtliche Vorkehrungen gibt, die Entscheidungen der Repräsentanten zu binden, denn „auch in diesen Fällen ist der Wille des Vertreters [...] ein vom Willen des Vertretenen [...] verschiedener Wille.“ (302) Kelsen kann das vergesellschaftete Eigentum also nur als staatliches Denken, reale allgemeine Verfügungsgewalt sei per se ausgeschlossen. So spricht er an anderer Stelle auch davon, in einem „sozialistischen Wirtschaftssystem[...]“ werde der ‚demokratische‘ Vertrag der bürgerlichen Privatrechtsordnung⁹⁴ durch einen autokratischen „öffentlich-rechtliche[n] Verwaltungsakt“ (287) ersetzt.

⁹³ Vgl. Tuschling 1976, 51f.

⁹⁴ Kelsen verwendet den Terminus der demokratischen Rechtserzeugung hier in irritierender Weise. Er spricht bezüglich des kapitalistischen Privatrechts vom „demokratischen Charakter“ (2/287) der Rechtsnormerzeugung: Durch Verabredung zweier oder mehrerer Willen werden individuelle Normen (Rechte und Pflichten) erzeugt. Allerdings wäre zu erläutern, was an dem prinzipiellen Ausschluss anderer von der Verfügungsgewalt, der darin impliziert ist, und der Tatsache, dass hinter den freiwilligen Vertragsakten zumeist struktureller Zwang steht, ‚demokratisch‘ sein soll. Zumindest von der staatlichen Seite her erkennt Kelsen, dass auch die privatautonomen Rechtsakte und ihr Bereich, das Zivilrecht, „nicht minder Schauplatz der politischen Herrschaft“ sind „wie das in Gesetzgebung und Verwaltung erzeugte öffentliche Recht.“ (287)

4) Rechtsfähigkeit insgesamt wird von Kelsen bestimmt als Fähigkeit, durch das eigene Verhalten Rechtswirkungen herbeizuführen. Dies ist eine von der Rechtsordnung verliehene Fähigkeit, z.B. zum Begehen eines Delikts. Eine für die bürgerliche Gesellschaft zentrale Rechtsfähigkeit ist die Geschäftsfähigkeit „als Fähigkeit“ durch Verträge „Pflichten und Rechte zu schaffen“ (152). Der Vertrag ist dabei „ein Akt, dessen subjektiver Sinn ein Sollen ist. Indem die Rechtsordnung durch generelle Norm Individuen ermächtigt, Verträge zu schließen, erhebt sie den subjektiven Sinn des rechtsgeschäftlichen Aktes zu einem objektiven“ (152). Der Vertrag schafft also nur dann subjektive Rechte der Vertragsparteien, wenn die Rechtsordnung ihnen die Rechtsmacht der privatrechtlichen Klage verleiht: Die Rechtsordnung verleiht dem Tatbestand der wechselseitigen Willenserklärung von Individuen die Qualität, Rechtsnormen zu erzeugen, „indem sie die Setzung des rechtsgeschäftlichen Tatbestandes zusammen mit dem rechtsgeschäftswidrigen Verhalten zur Bedingung einer Zivilsanktion macht“ (261). Die Normen, die durch einen Vertrag generiert werden und den einen Vertragspartner verpflichten, den anderen berechtigen, sind daher „keine vollständigen Normen“. Sie statuieren ein Verhalten, „dessen Gegenteil die Bedingung einer Sanktion ist, die die generellen Rechtsnormen statuieren“ (262). Die vertraglich erzeugten Normen sind daher vollständige Normen nur im Zusammenhang mit diesen Zwangsnormen: Das wechselseitige Rechtsgeschäft ist „Bedingung der zivilen Sanktion“ (262), wie das Delikt eine solche ist. Vom Delikt unterscheidet sich das Rechtsgeschäft aber dadurch, „daß es gemäß der Rechtsordnung die Norm erzeugt, die sein Sinn ist, während das Delikt kein [...] normerzeugender Tatbestand ist“ (262).

2.2 *Rechtssubjekt und Rechtsverhältnis*

Die Überlegungen zum subjektiven Recht haben auch Konsequenzen für den Begriff der Rechtsperson als Träger des Rechtsverhältnisses. Wie gezeigt ist Rechtsfähigkeit eine von der objektiven Normordnung konstituierte Kompetenz, Rechtswirkungen hervorzubringen, z.B. Delikte zu begehen, Strafen zu verhängen, Verträge zu schließen. Der Mensch gehört daher für Kelsen nicht als solcher zur Rechtsordnung, sondern lediglich bestimmte Handlungen/Unterlassungen, soweit diese Inhalt von Rechtsnormen sind. Der „biologisch-psychologische[...] Begriff“ des Menschen (1/64) ist von dem der Rechtsperson zu unterscheiden. Rechtssubjektivität bedeutet somit nichts anderes, als dass das Verhalten eines Individuums Inhalt einer Rechtsnorm ist. Dies affiziert auch die traditionelle Unterscheidung von natürlichen und künstlichen Rechtspersonen, die Kelsen ablehnt, da auch die vermeintlich natürliche nur eine künstliche sei, ein personalisierender Ausdruck für einen Komplex von Rechten und Pflichten. Die Rechtsperson *hat* demnach nicht Rechte und Pflichten, sie „ist diese Rechtspflichten und subjektiven Rechte“ (2/177). Die Einheit von Rechtsnormen (Pflichten und Rechten),

„die eine [im rechtlichen Sinne] physische Person bilden, ist damit gegeben, daß es das Verhalten eines und desselben Menschen ist, das den Inhalt dieser Rechte und Pflichten bildet, dass es das Verhalten eines und desselben Menschen ist, das durch diese Rechtsnormen bestimmt ist. Die sogenannte physische Person ist somit nicht ein Mensch, sondern die personifizierte Einheit

der ein und denselben Menschen verpflichtenden und ermächtigenden Rechtsnormen.“ (178)

Die Rechtsperson ist Kelsen zufolge lediglich ein Hilfsbegriff, „eine Konstruktion der Rechtswissenschaft“ (194), denn jeder rechtliche Sachverhalt könne auch ohne diesen Begriff erfasst werden.

Vom Standpunkt der sozialen Ordnung als Normordnung gibt es also „überhaupt kein selbständiges Individuum“ (1/70). Nur den Inhalt der Normordnung bildende Verhaltensweisen kommen für die rechtswissenschaftliche Analyse in Betracht. Die These vom autonomen Individuum, das in einem unlöslichen Konflikt zur Gesellschaft steht, ist für Kelsen lediglich eine „Ideologie der Freiheit“ (70), „im Kampf bestimmter Interessen gegen ihre Beschränkung durch eine kollektive Ordnung.“ (71) Die subjektivistische Einstellung zum Recht begreift Kelsen als Erbe der „advokatorische[n] Auffassung“ des Rechts in der römischen Jurisprudenz, in welcher das Recht lediglich unter dem Gesichtspunkt des Nutzens oder Schadens für das Individuum aus der „gutachtlichen [sic!] Praxis respondierender Juristen“ betrachtet worden sei (2/195).

Das Rechtsverhältnis wird in der traditionellen Theorie als Verhältnis zwischen zwei Individuen als Rechtssubjekten, z.B. dem Subjekt einer Rechtspflicht und dem Subjekt der korrespondierenden Berechtigung (167) verstanden. Zusätzlich wird zwischen privat- und öffentlichrechtlichem Verhältnis gemäß dem Kriterium der Gleich- oder Über-/Unterordnung der Rechtssubjekte differenziert (168). Kelsens Kritik bezieht sich nun auf sämtliche dieser Bestimmungen:

1) Nicht Individuen, sondern Tatbestände/Verhalten als Norminhalte sind Relata des Rechtsverhältnisses (173).

2) Der bloße Pflicht-Berechtigungskomplex im Verhalten zwischen zwei Individuen, der der traditionellen Theorie als Musterbeispiel für ein Rechtsverhältnis gilt, stellt überhaupt kein Verhältnis zwischen zwei rechtlich selbständigen Sachverhalten dar: Die Berechtigung von X ist lediglich Reflex der Verpflichtung von Y: „Das Reflexrecht ist nur die Rechtspflicht – gesehen vom Standpunkt desjenigen, dem gegenüber die Pflicht zu erfüllen ist“ (170). Es fehlen hier also die Relata, um überhaupt von einem Rechtsverhältnis sprechen zu können.

3) Erst im Falle des subjektiven Rechts im technischen Sinne liegt ein Rechtsverhältnis vor, nämlich ein „Rechtsverhältnis zwischen [...] dem durch Rechtsnormen bestimmten Verhalten zweier Individuen“ (170). Das Verhältnis ist eines zwischen der Rechtsmacht zur Klage von X gegenüber dem Delikt von Y.

4) Sollte Über-/Unterordnung der Rechtssubjekte Kriterium für ein öffentliches Rechtsverhältnis sein, so ist dieses Privatrechtsverhältnis demnach ein öffentliches. Das asymmetrische Verhältnis zwischen Gericht und Delinquent besteht im Falle einer Zivilklage „auch zwischen dem Kläger und dem Beklagten“ (171).

5) Über-/Unterordnung stellt Kelsen zufolge aber letztlich nur einen „figürliche[n] Ausdruck“ dafür dar, „daß das Verhalten dieser Individuen den Inhalt der Normen der Rechtsordnung bildet. Die Autorität, die sich in dieser figürlichen Darstellung manifestiert, ist die Autorität der Rechtsordnung“. Was hier ‚herrscht‘ und ‚übergeordnet‘ ist, ist wieder die Norm selbst, unfigürlich: „daß die Rechtsordnung die Tatbestände bestimmt, durch die Rechtsnormen erzeugt werden, die an

menschliches Verhalten als Bedingung Sanktionen als Folge knüpfen“ (171). Es ist ja jemand nur *befugt*, d.h. durch eine Norm ermächtigt, an jemandes Verhalten eine Sanktion zu knüpfen oder ein Gesetz zu erlassen, das so etwas gebietet (äußerer Gesetzgeber für jemandes Verhalten zu sein). Es gibt kein gegenüber der Rechtsordnung selbständiges Rechtsverhältnis, welches von der Rechtsordnung nur noch ‚fixiert‘ oder ‚geordnet‘ wird. Die Rechtsordnung *konstituiert* das Rechtsverhältnis (172).

3. Der Staat als Rechtsstaat

3.1 Der Staat als zentralisierte Rechtsordnung

Gegen Anschauungen, die die Staatseinheit an natürlicher Identität oder an realpsychischen Wechselwirkungen festmachen, betont Kelsen den rein normativen Charakter des staatlichen Bandes. Allein dieses erlaube es, von einer stabilen und dauerhaften staatlichen Ordnung zu sprechen, alle anderen Ordnungsprinzipien brächten höchstens vorübergehende Massenansammlungen oder mit den Staatskriterien nicht übereinstimmende Interaktionen hervor. Soziologie, die sich auf den Staat richte, müsse „Jurisprudenz“ sein, „mit den Augen des Juristen sehen, um überhaupt etwas zu sehen“ (Sb, 163).⁹⁵

Staatliches Handeln ist Kelsen zufolge also nur juristisch definierbar, ein Staatsbegriff, der ‚hinter‘ dem Recht noch einen rechtsetzenden, aber selbst nicht rechtlich verfassten Staat vermutet, wird abgelehnt. Denn Staatsakte sind von bestimmten Individuen ausgehende Handlungen. Sie können dem Staat als Person zugeschrieben werden, was nichts anderes bedeutet als: sie sind Handlungen normativ ermächtigter Individuen, Inhalte von Rechtsnormen. Der Unterschied zwischen dem Handeln eines Menschen als Polizist und als Guerillero ist nur mit Bezug auf diese Normen auszumachen: „Daß der Staat Recht schafft, bedeutet nur, daß Menschen, deren Akte dem Staat auf Grund des Rechtes zugeschrieben werden, das Recht erzeugen. Das heißt aber, daß das Recht seine eigene Erzeugung regelt.“ (2/314) Dabei unterscheidet Kelsen Zurechnung und Zuschreibung. Die erste wird

⁹⁵ Kelsen geht so weit, soziale Ordnung, „die eigenartige ‚Objektivität‘ des als ‚sozial‘ charakterisierten Gegenstandes“ (Sb, 54) prinzipiell nur als normative zu deuten. Er beansprucht damit eine Auflösung der von der Soziologie als emergent bezeichneten Phänomene in selbstgenügsame und daher besonders ‚stabile‘ Normkomplexe. Durkheim spricht bekanntlich von sozialen Tatbeständen *sui generis*, die wie Dinge zu betrachten seien, aber als Kollektivbewusstsein existieren sollen (Durkheim 1999, 89, 94), Simmel von Formen, Formbestimmtheiten und in der Sache selbst waltender Synthesis, die als „seelische Verkettungen“ zu beschreiben seien (Simmel 1992, 27, 35, 43ff.). Kelsens Kritik an diesen Theoretikern fragt nun: „Ja, aber welcher Art soll denn dies Seelische sein, das kein Seelisches, dies Körperliche, das kein Körperliches, welcher Art die Existenz des Sozialen, wenn sie weder psychisch noch materiell ist?“ (Sb, 54) Seine Antwort: „die *Norm* des menschlichen Verhaltens in ihrer spezifischen Sollgeltung“ (54), die „durch die wissenschaftliche *Erkenntnis* konstituiert wird“ (123). Damit wird soziale Ordnung nominalistisch verflüchtigt, von empirischen Zusammenhängen abgekoppelt und der strukturelle Zwangscharakter verselbständigter Prozesse, der gerade durch nichtintendierte Vergesellschaftungseffekte gekennzeichnet ist, verfehlt – eine Wirtschaftskrise ist eben etwas anderes als ein Staatsakt.

als „normative Verknüpfung zweier Tatbestände“ (154Fn.) definiert („Wenn A ist, so soll B sein“), während Zuschreibung die Verknüpfung des Verhaltens eines Individuums mit der fiktiv als Person gedachten Gemeinschaft, resp. der diese Gemeinschaft konstituierenden normativen Ordnung bezeichnet. In dieser „personifikativen Zuschreibung“ (154) („Herr x handelt als Organ des Staates=der Staat handelt“) kommt „nichts anderes zum Ausdruck, als daß das der Gemeinschaft zugeschriebene Verhalten in der die Gemeinschaft konstituierenden normativen Ordnung bestimmt und in diesem weitesten Sinne von ihr ermächtigt ist“ (154).

Das hieße aber, dass nicht nur das die Rechtsfolge setzende Verhalten dem Staat (der Rechtsordnung) zugeschrieben werden kann, sondern auch das das Delikt bewirkende Verhalten (ein Delikt zu ‚bewirken‘ ist ja ohnehin eine von der Rechtsordnung verliehene Handlungsfähigkeit, kein bloß empirischer Akt). Dies wird, so Kelsen, aber im gängigen „Sprachgebrauch“ abgelehnt. Es werde aber nicht nur nicht das deliktsetzende Verhalten (156), sondern auch nicht alles andere rechtliche Verhalten als Organschaft, resp. dem Staat zuschreibbar angenommen (157). Denn obwohl z.B. das politische Recht der demokratischen Wahl eine Ermächtigung zu indirekter Setzung genereller Normen sei, werde nicht gesagt, der Staat wähle das Parlament, während davon die Rede sei, der Staat erlasse durch das Parlament Gesetze oder spreche durch das Gericht Recht (160). Kelsen folgt ohne weitere Begründung dem Sprachgebrauch, demgemäß eine in der Rechtsordnung enthaltene Funktion (Rechtsmacht) nur dann dem Staat zugeschrieben wird, „wenn sie von einem der Rechtsordnung gemäß hiezu [sic!] berufenen, arbeitsteilig funktionierenden Organ geleistet wird.“ (295) Die zentralen Staatsfunktionen sind daher Legislative, Judikative und Exekutive (296).

Wenn der Staat die Rechtsordnung *ist*, dann sind alle nicht in den geltenden Rechtsnormen vorgesehenen Akte keine Staatsakte. Staatsunrecht ist begrifflich ausgeschlossen: „Im Staatsorgane, das gegen oder ohne den Willen des Staates handelt, handelt nicht mehr der Staat, weil dem Staate nicht zugerechnet werden kann, was ohne oder gegen den Willen des Staates geschieht“ (Sb, 234). Dass der Staat eine Rechts- und damit Zwangsnormordnung ist, heißt nicht, dass hiermit empirischer psychophysischer Zwang bezeichnet wäre, sondern meint eine Normordnung, die angibt, dass unter spezifischen Bedingungen physischer Zwang ausgeübt werden *soll* (82). Denn *bloß* faktischer Zwang ist ja für Kelsen nicht staatlicher Zwang, sondern lediglich ein *normativ gebotener* Zwangsakt ist als staatlicher auszuweisen. Nur die Subsumierbarkeit unter eine Norm läßt einen beliebigen Gewaltakt vom staatlichem unterscheidbar werden (83). Damit, so Kelsen, wird der Zwangsakt nicht als Wirkung – wie in der kausalen Betrachtung allein möglich – des ihn ausführenden physischen Individuums betrachtet, sondern dem Staat zugerechnet. Der Gehorsam gegenüber staatlichen Akten ist damit nicht Gehorsam gegenüber dem faktischen Willen einer konkreten Person, sondern gegenüber dem Staat als anonymer Zwangsnormordnung. D.h. nur als Organe des Staates können empirische Akteure Rechtsgehorsam fordern, es herrscht die Norm.

Kelsens Begriff der Herrschaft ist allerdings alles andere als nachvollziehbar. Da er jede inhaltliche Aussage über die Rationalität der ‚herrschenden‘ Normgehalte ablehnt und zudem einem bisweilen Nietzscheanischen Herrschaftsontologismus

erliegt, konstruiert er einen Herrschaftsbegriff, der zwischen Autonomie und Heteronomie nicht mehr unterscheiden kann:

1) Jede Interaktion kenne „einen Führer und einen Geführten, einen Stärkeren und einen Schwächeren“ (18). Sind Führung und Stärke gleichbedeutend? Und was soll Stärke heißen? Sind nicht auch Handlungskoordinationen ohne ‚Führer‘ denkbar? Kelsen gibt keine Erläuterungen dazu. Jedenfalls ist es nicht sinnvoll, faktische Ungleichgewichte der Beiträge zu Interaktionen (z.B. Person x folgt der Initiative von y, die auch im Interesse von x liegt) oder auch Machtasymmetrien (Lehrer-Schüler, Arzt-Patient) per se als Herrschaft zu bezeichnen.⁹⁶

2) Allerdings wird Herrschaft definiert als Tatsache, „daß die Willensäußerung des einen zum Motiv für das Verhalten des anderen wird“ (121). Wenn damit gemeint ist, dass B dem Inhalt der Willensäußerungen von A folgt, dann reduziert Kelsen soziale Interaktionen tatsächlich auf Verhältnisse von Befehl und Gehorsam.⁹⁷ Das ist allerdings so abenteuerlich, dass es keiner Erwägung wert ist. Wenn es aber so verstanden wird, dass A's Willensäußerungen eine Handlung von B motivieren (die nicht auf die Befolgung eines Wunsches von A reduzierbar ist), dann wäre auch die Beleidigung eines anderen, die mich dazu veranlasst, ihn zu ohrfeigen, seine Herrschaft über mich oder es wäre die Befolgung eines Rats, den man für vernünftig

⁹⁶ Vgl. ausführlich Hartwig Schucks Differenzierung von transformativen und repressiven Machtasymmetrien in Schuck 2012, 72. Auch Max Adler kritisiert an Kelsens undifferenziertem Herrschafts- und Zwangsbegriff, „daß die Bezeichnung jeder Bindung der Individualwillkür durch ihr entgegengesetzte Normen als Zwang schon deshalb eine nichtssagende, zugleich aber irreführende Formel ist, weil sie ebenso wie die soziologische auch die psychologische Struktur dieser Bindung gänzlich außer acht läßt.“ (Adler 1974b, 288f.) Er betont hier die Differenz zwischen repressiven und „förderlichen“ Bindungen (289) sowie den spezifischen Charakter von Sachautorität, die auch von keinem Anarchisten in Frage gestellt werde (vgl. auch Bakunin 2010, 76-79).

⁹⁷ Auch seine Demokratietheorie wird in dieser hemdsärmeligen Weise ‚begründet‘. Auch hier versteht Kelsen die Koordination der Willen in gesellschaftlicher Praxis ausschließlich als „Last fremden Willens, die die soziale Ordnung auferlegt.“ Freiheit kann daher nur ausgehend von einem isoliert gedachten Individuum als „*Freiheit* gegen die Gesellschaft“ konzipiert werden. (D, 154) Der Andere taucht klassisch atomistisch nur als Grenze der eigenen Freiheit auf. Damit wäre Robinson auf seiner Insel, oder eher noch ein Wesen, das noch nie mit anderen Menschen in Kontakt gekommen ist, der freieste Mensch von allen. Hat dieses Wesen einen Begriff von Freiheit? Hat es die Freiheit, jemanden zu lieben oder vom Wissen anderer zu profitieren? Hat es die Freiheit, die Vorzüge von Kooperation, die in der Erweiterung individueller Handlungsfähigkeit liegen können, zu genießen? Hat es die Freiheit, ein Individuum zu sein? „Die Freiheit“, so stellt das Unsichtbare Komitee (2010, 14) treffend fest, „ist nicht die Geste, sich von unseren Bindungen loszumachen, sondern die *praktische* Fähigkeit, auf sie zu wirken, sich in ihnen zu bewegen, sie herzustellen oder sie abzuschneiden [...]. Die Freiheit, *sich loszureißen*, war schon immer das Phantom der Freiheit. Man schafft nicht das weg, was uns hemmt, ohne gleichzeitig das zu verlieren, worauf unsere Kräfte sich auswirken können“, bzw. woran unsere Kräfte sich überhaupt erst bilden können (vgl. auch MEW 3, 72, 74). Kelsens Freiheitsbegriff ist so leer, dass sich – wie auch bei anderen Theoretikern, die einen absoluten Gegensatz von Kooperationsregeln und Freiheit postulieren – davon ausgehend „kein qualitativer Unterschied zwischen der Einschränkung einerseits durch die Regelung des Straßenverkehrs und andererseits durch den kapitalistischen Zwang zur Produktion um der Produktion willen mehr begründen“ lässt (Witt 2014, 164).

und im eigenen Interesse liegend erkennt, Herrschaft des Ratgebers. Kelsen verwechselt schlicht und einfach *Einfluss* mit *Herrschaft*.

3) Schließlich sei „jede Ordnung Herrschaftsordnung“ (167), weil die ordnungstiftende Norm gebietend oder verbietend („als Befehl“) auftrete. Auch hier wird wieder nur die Sollensform überhaupt berücksichtigt, womit alle inhaltlichen Differenzen, wie die zwischen Interessenkonvergenz und Interessengegensatz oder selbstgegebener und oktroyierter Norm verschwimmen. Daher Kelsens These, alle Rechtsverhältnisse seien Gewaltverhältnisse, wenn darunter die Unterwerfung (auch der physischen Zwang Ausübenden) unter die „Verbindlichkeit“ (174) der Norm zu verstehen sei. Oder kein Rechtsverhältnis sei Gewaltverhältnis, wenn unter letzterem normwidriger faktischer Zwang verstanden würde (174).

Zwar ist Kelsen zufolge der Staat eine Rechtsordnung, aber nicht alle Rechtsordnungen sind Staaten. Von anderen Rechtsordnungen unterscheiden sich staatliche durch die Tatsache, dass Rechtsnormen hier von arbeitsteilig funktionierenden Organen erzeugt und angewendet werden, wobei diese Akte in bestimmter Weise zentralisiert sind. Z.B. ist die Rechtsprechung und -durchsetzung Aufgabe von als Gerichte und Verwaltungseinheiten (Polizei, Gerichtsvollzieher etc.) qualifizierten Organen. In vorstaatlich-„primitiven“ Rechtsordnungen hingegen sind „die Glieder der Rechtsgemeinschaft selbst“ (2/323f.) ermächtigt a) durch Gewohnheit⁹⁸ generelle Rechtsnormen zu erzeugen, b) Selbstjustiz zu üben und c) Selbsthilfe zu leisten, d.h. im Falle selbst festgestellter Deliktatbestände Sanktionen zu statuieren. Irritierenderweise verwendet Kelsen auch in diesem Zusammenhang den Begriff des Zwangsmonopols, wenn auch den eines „dezentralisiert[en]“ (38). Existiert ein Zwangsmonopol, dann wird jede Anwendung physischer Gewalt verboten, „wenn sie nicht [...] als der Rechtsgemeinschaft zuschreibbare Reaktion auf einen als sozialschädlich angesehen Sachverhalt besonders ermächtigt ist“ (38). Monopolisierung der Zwangsgewalt bedeutet hier also lediglich, dass die Rechtsordnung „in erschöpfender Weise die Bedingungen, unter denen, und die Individuen, durch die physischer Zwang ausgeübt werden soll“ (38) bestimmt. Dabei können die zur Setzung von Zwangsakten ermächtigten Individuen die von einem Delikt betroffenen Individuen selbst sein (wie in der ‚primitiven‘ Rechtsordnung, z.B. im Falle der Blutra-

⁹⁸ Gewohnheit wird entweder von der positivrechtlichen Verfassung oder (wie im Falle ‚primitiver‘ Rechtsordnungen) von der Grundnorm als rechtserzeugender Tatbestand eingesetzt: Dieser ist gekennzeichnet durch das gleichartige Verhalten der zur Rechtsordnung gehörigen Individuen unter bestimmten gleichen Bedingungen, welches über einen hinreichend langen Zeitraum erfolgt und den verbreiteten Willen erzeugt, dass man sich auch so verhalten soll (2/231). Der subjektive Sinn der auf das Verhalten anderer gerichteten Willensakte der Durchschnittsindividuen ist dabei ein Sollen, das durch die Verfassung zum objektiven Sinn dieser Willensakte konstituiert wird. Wird nun aber keine solche Verfassung gefunden, soll aber Gewohnheitsrecht „als rechtmäßig *angesehen* werden“ (232, Herv. I.E.), so kann nur die Grundnorm als die Gewohnheit zum rechtserzeugenden Tatbestand kürende Norm unterstellt werden (das ist auch dann der Fall, wenn die Verfassung selbst durch Gewohnheit zustande gekommen ist. Auch hier muss rechtslogisch vorab Gewohnheit als verfassungsrechts-erzeugender Tatbestand unterstellt werden (232f.)).

che)⁹⁹ oder „den Charakter von besonderen, arbeitsteilig funktionierenden Organen haben“ (38), was ein ‚zentralisiertes Zwangsmonopol‘ im Sinne moderner Staaten darstelle.

3.2 Elemente der Staatsordnung

1) *Das Staatsvolk*: Gegen Theoretiker, die behaupten, es gebe einen nichtrechtlichen Staatsbegriff und in diesem Sinne umfasse der Staat „die Gesamtheit aller Individuen, die zu ihm gehören“ (zit. Sb, 111), fragt Kelsen: „Ja, aber welche ‚gehören‘ zu ihm?“ (111) Der Staatsbürger-Status könne nicht von psychophysischer Wechselwirkung¹⁰⁰ abhängig sein (z.B. der eine Gruppe einenden Kriegsbegeisterung oder dem ähnliche Effekte zeitigenden gemeinsamen Betrachten eines Fußballspiels), da er sonst ein unstetes, sich schnell wandelndes Gebilde darstelle, das sich von der „Augenblicks-,Gesellschaft“ der unorganisierten Masse (112) nicht unterscheiden würde. Das Staatsvolk wird vielmehr als personaler Geltungsbereich der zentralisierten Rechtsordnung gekennzeichnet. Für die Zugehörigkeit zum Staat läßt sich für den Menschen

„kein anderes Kriterium finden, als daß er mit den anderen einer bestimmten, relativ zentralisierten Zwangsordnung unterworfen ist. Alle Versuche, ein anderes Band zu finden, das die möglicherweise nach Sprache, Rasse, Religion und Weltanschauung verschiedenen, durch Klassengegensätze und mannigfache andere Interessenkonflikte getrennten Menschen zusammenhält [...], müssen scheitern.“ (2/290)¹⁰¹

Empirische Interaktion komme nicht in Frage, da „Menschen, die zu verschiedenen Staaten gehören, miteinander viel intensiver verbunden sein können als Menschen, die zu demselben Staate gehören.“ (291)

‚Volk‘ ist also die Summe aller unter die Normordnung fallenden Handlungen (Sb, 85). Der Staat besteht nicht aus dem Volk im Sinne empirischer Menschen oder gar einer empirischen Einheit derselben. „Die ‚Menschen‘ haben mit der Körperschaft gar nichts zu tun“. Sie „ist eine Ordnung, die menschliches Verhalten zum Inhalt hat, eine Summe von Normen“ (180). „Handlungen, die in der Rechtsordnung statuiert sind“ bilden den Staat, „nicht etwa ein körperlich-räumlicher Klumpen¹⁰² von Menschleibern (samt dazugehörigen Seelen!)“ (197). Dabei ist interes-

⁹⁹ Damit ist auch das Völkerrecht problemlos als Rechtsordnung zu begreifen, wenn auch als noch weitgehend „primitive“, vgl. 2/323ff.

¹⁰⁰ Biologische Gemeinsamkeiten fallen als Kriterium ohnehin aus.

¹⁰¹ So „ist die Einheit des in psychologischer, ethnographischer, religiöser, wirtschaftlicher Hinsicht ebensowenig einheitlichen ‚Staatsvolkes‘ nur in der Einheit einer als gültig vorausgesetzten Sollordnung begründet“ (Sb, 86).

¹⁰² Dieser Verweis auf den „Klumpen“ von Menschenleibern ist eine Reminiszenz an die augustinische Herabwürdigung der postlapsarischen Menschheit zu einer „Masse Lehm [...], der Masse der Sünde“ (Augustinus 1972, 185; vgl. auch Flasch 2003, 198, der „Klumpen Dreck“ und „Haufen der Sünde“ übersetzt). Allerdings streicht Kelsen an dieser Stelle das Sündige (in seinem politischen Denken wird es wieder auftauchen), während Carl Schmitt bereits 1914 dieses Motiv zu einer ganz und gar nicht mehr bloß *methodisch* antihumanistischen Rechtstheorie ausgearbeitet hat– übrigens damals noch unter dem Beifall der Kelsenschule, vgl. Verdross 1914, Kraft-Fuchs 1930.

sant, wie Kelsens methodischer Antihumanismus¹⁰³ sich auf religiöse Analogien bezieht: Ebenso wie für die Theologie das spezifisch Menschliche nicht in der psychophysischen Einheit Mensch, sondern in seiner Gottesebenenbildlichkeit bestehe (dem Besitz einer übernatürlichen Seele), der Mensch also als Person „über der Welt“ stehe (237), sei das „Subjekt des Rechtes nicht der *Mensch*“ (als natürliches Individuum), „sondern die *Person*, das Rechtssubjekt, das [...] ebenso nach dem ‚Ebenbilde‘ des Staates [...] geschaffen ist wie die Einzelseele nach dem Ebenbilde Gottes“ (238).¹⁰⁴ Volk ist damit auch nicht zwangsweise identisch mit Staatsangehörigkeit i.S. der Unterscheidung zu ‚Ausländern‘. Dabei handle es sich lediglich „um einen historisch bedingten Rechtsinhalt“. Das „für den Begriff der Staatsgemeinschaft *wesentliche* Moment ist die Normunterworfenheit: Diese gilt ebenso für ‚Fremde‘ wie für ‚Staatsbürger‘“ (198).

2) *Die Staatsmacht* ist nichts anderes als die „motivierende[...] Kraft gewisser Normvorstellungen“ (89), die Menschen dazu veranlasst, physischen Zwang gegenüber anderen auszuüben, nicht etwa das tote Arsenal von Waffen und Gefängnissen oder Gruppen von Menschen, die diese zu ihrer Verfügung haben.¹⁰⁵ Staatsgewalt ist die Wirksamkeit der zentralisierten Rechtsordnung.

3) *Staatswille* ist die „unbedingte *Gültigkeit*“ (128) der Sollordnung, nicht deren empirische Wirksamkeit. Aufgrund der anthropomorphen Tendenzen menschlichen Denkens werde dieses Sollen (=die Gültigkeit) „durch die Analogie zu dem subjektiven Erlebnis“ dargestellt, „das in dem psychischen Akt des Irgendetwas-Wollens liegt“ (205f.). Dieser Wille ist nicht das empirische konvergierende Wollen Vieler. Hier bezieht sich Kelsen sogar positiv auf Kants nichtpsychologisch, sondern als Norm verstandenen Begriff des allgemeinen Willens (142). Allerdings entleert er diese Norm bis auf den Gedanken der kategorischen Verpflichtung überhaupt. Kelsen zufolge kann ein Konzept empirisch konvergierender Willen den allgemeinen Willen, das normative Einheitsband der Gesellschaft, nicht begründen, weil ersterem zwei Eigenschaften abgehen sollen: 1) der allgemeine Wille kann den individuellen widersprechen; 2) er kann sie verpflichten: „Wie wäre das möglich, wenn es sich nur um gemeinsame Zwecke der einzelnen handelte?“ (50)¹⁰⁶ Allerdings taucht auch

¹⁰³ Den Begriff des methodischen oder theoretischen Antihumanismus hat Louis Althusser (1968, 179) geprägt.

¹⁰⁴ Darin, „Staat und Individuum als in derselben Existenzsphäre gelegen zu begreifen“ (Sb/238) sieht Kelsen auch die Wahrheit der organischen Staatsauffassung – des Staates als großem Menschen, der Individuen als Teile dieses „Makroanthropos“. Der Fehler bestehe in der Konfundierung der Existenzsphäre dieser Phänomene mit der der Natur.

¹⁰⁵ Dies wendet sich implizit auch gegen Lenins Definition von Staatsmacht: „Worin besteht hauptsächlich diese Macht? In besonderen Formationen bewaffneter Menschen, die Gefängnisse und anderes zu ihrer Verfügung haben.“ (Lenin 1960, 401)

¹⁰⁶ Beide Einwände würden Vertreter einer interessebasierten Ethik zurückweisen: 1) Das langfristige Eigeninteresse, das in moralischen Kooperationsregeln angestrebt werde, könne sehr wohl dem unmittelbaren Interesse widersprechen. 2) Der Sinn des Begriffs Verpflichtung bestehe in nichts anderem als in der Verinnerlichung langfristig selbsterhaltungsförderlicher Regeln als eigener Verhaltensstandards und in der sozialen Sanktionierung der Missachtung dieser Regeln. Klassischer Vertreter dieser Position ist Hobbes, in der modernen Rechtsphilosophie Hart (1973, 119-130, 231-248).

hier, bedingt durch die Inhaltsleere des Staatswillens, wieder der Umschlag vom normativen Objektivismus in krassesten Subjektivismus auf: Kelsen fragt nämlich wie „das Mysterium der Wandlung der *volonté de tous* zu der von ihr verschiedenen, *über* ihr stehenden *volonté générale*“ geschehe. Seine Antwort: Aus einem „Wechsel der Erkenntnisweise“ (50), einem Perspektivwechsel des *Staatstheoretikers*, der nun den empirischen Wünschen des Staatspersonals ein Sollen zurechnet bzw. eine „objektiv gültige Norm, einen ‚öffentlichen‘ Willen [...] für eine Vielheit von Menschen voraus[setzt]“ (50).

4) *Das Staatsgebiet* ist der territoriale Geltungsbereich der Zwangsnormordnung, kein physisches Gebiet als solches, auf dem faktisch Macht ausgeübt wird (85).¹⁰⁷

5) *Souveränität* ist die Geltung der nicht weiter ableitbaren Zwangsordnung (84), „die Voraussetzung einer normativen Ordnung als einer höchsten, in ihrer Geltung von keiner höheren Ordnung ableitbaren Ordnung“ (2/334). Die *Ursprünglichkeit* und Hoheit (höchste Gewalt) als Charakteristikum souveräner Macht, so Kelsen, ist im Empirischen nicht zu finden. Faktische Macht ist immer abgeleitet, kausal bedingt, nicht ursprünglich,¹⁰⁸ souveräne Macht dagegen lediglich *rechtlich* ursprünglich, nur von der jeweiligen staatlichen Grundnorm, deren Geltung nicht wiederum von einer anderen staatlichen Norm abhängt, befugte Ausübung der Rechtserzeugung und -durchsetzung (Sb, 129). Souveränität bedeutet zudem rechtliche „*Allmacht*“ des Staates (222), was nichts anderes bedeutet, als das „jede[r] beliebige[...] Inhalt“ Recht sein kann. Schließlich bedeutet sie „*Einzigkeit*“ (223), d.h. „die ausschließliche Geltung, die jedes normative System immanent beansprucht“ (225). Darin entspricht sie dem Gebot „Ich, der Ewige, dein Gott, bin einig und einzig, und: Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ (225). Allerdings geht Kelsen vom Primat der Völkerrechtsordnung aus, womit sich der Geltungsgrund der nationalstaatlichen Rechtsordnungen in der „positivrechtlich gesetzten Norm des Völkerrechts“ (2/222) findet, deren Geltung wiederum in der Grundnorm fundiert ist. Da Kelsen zufolge die Völkerrechtsnormen im Zuge der Gewohnheit staatlichen Handelns erzeugt werden, kann die Grundnorm nur lauten: ‚Staatsgewohnheit ist ein rechtserzeugender Tatbestand‘ (223). Dabei ist die Völkerrechtsordnung der einzige Souverän, d.h. Staaten sind nicht einander, sondern lediglich dieser untergeordnet, sind „völkerrechtsunmittelbare Gemeinschaften“ (223).

6) *Staatsform* ist der Modus der Erzeugung von generellen Rechtsnormen auf der obersten Stufe der positiven Rechtsordnung, der Verfassung, wobei zwei Idealtypen zu unterscheiden sind: „Solche, an deren Erzeugung der zu verpflichtende Mensch beteiligt ist, und solche, die ohne seine Beteiligung zustande kommen.“ (283) Diese Formen werden gewöhnlich als Demokratie/Republik und Autokratie/Monarchie einander gegenübergestellt.

¹⁰⁷ Um diese Geltung zu unterstellen, bedarf es allerdings wieder der stetigen faktischen Machtausübung.

¹⁰⁸ Sie könnte empirisch gesehen aber die *stärkere* Macht sein, asymmetrisches *Machtverhältnis* innerhalb eines Territoriums.

„Damit ist der Staat [...] als eine relativ zentralisierte, in ihrem räumlichen und zeitlichen Geltungsbereich beschränkte, souveräne oder völkerrechtsunmittelbare, im großen und ganzen wirksame Rechtsordnung bestimmt.“ (293)

Der Staat überhaupt ist identisch mit der Rechtsordnung als Inhalt der „Aussagen über Relationen menschlicher Handlungen, die eben in der Rechtsnorm auf spezifische Weise verknüpft werden“ (Sb, 206) oder – auf den Einheitsaspekt bezogen – ist nichts als personifikativer Ausdruck der „die Einheit des Rechtsstoffes erzeugende[n]“ (213) Grundnorm. Diese ist, wir erinnern uns, aber nichts als eine Fiktion, sogar eine Hypothese des Wissenschaftlers, „freie Tat der juristischen Erkenntnis“ (199), bzw., so zitiert Kelsen zustimmend Cassirer, „eine gedankliche Schöpfung, die auf Herstellung einer wissenschaftlichen Ordnung der Phänomene abzielt“ (213).

3.3 *Gedankending und Zwangszusammenhang*

In allen Staatsordnungen ist der Mensch Kelsen zufolge nicht unmittelbar dem anderen Menschen, sondern der Normordnung unterworfen.¹⁰⁹ Das ist für ihn unabhängig davon, ob es ein zentralisiertes Gewaltmonopol im Sinne arbeitsteilig fungierender Sanktionsorgane gibt oder ein Geschädigter durch Blutrache selbst die normativ geforderte Sanktion ausführt. In beiden Fällen seien sie Organe der „öffentlichen Gewalt“ (91). Auch das, was in der Regel personale Herrschaft genannt wird,¹¹⁰ ist für Kelsen nur rechtsstaatliche Herrschaft – da *er* stets eine die personale

¹⁰⁹ Dies ist eine vordergründige Differenz zu Carl Schmitt, der hinter jeder universellen Norm nichts als direkte Herrschaft von Menschen über Menschen sehen will, die Norm letztlich als Betrug deutet: Er konstatiert, „daß die Souveränität des Rechts nur die Souveränität der Menschen bedeutet, welche die Rechtsnormen setzen und handhaben“. (Schmitt 2002, 66) „Da [...] in der konkreten Wirklichkeit des politischen Seins keine abstrakten Ordnungen und Normenreihen regieren, sondern immer nur konkrete Menschen oder Verbände über andere konkrete Menschen und Verbände herrschen, so hat [...] die ‚Herrschaft‘ der Moral, des Rechts und der ‚Norm‘ immer nur einen konkreten politischen Sinn“ (72). Politischer Sinn heißt bei Schmitt die „seinsmäßige[...] Behauptung der eigenen Existenzform“ (50) in einem möglichen Kampf auf Leben und Tod gegen einen wirklichen Feind, die Existenz unter der permanenten Möglichkeit des Opfers des eigenen Lebens für die politische Einheit. Die Proklamation der Herrschaft einer höheren Rechtsordnung, wie der französischen Revolutionsverfassung, bedeute nichts anderes als dass „Menschen auf Grund dieser höheren Ordnung über Menschen einer ‚niederen Ordnung‘ herrschen wollen“ (66).

¹¹⁰ Vgl. Hoffmann 1996, 532 (Fn 9): „Personale Herrschaft meint [...] eine direkte, durch Gewalt aufrechterhaltene Herrschaftsbeziehung zwischen Personen – im Unterschied zu einer ökonomisch (Kauf von Arbeitskraft) oder rechtlich (Herrschaft des Gesetzes) vermittelten Herrschaftsbeziehung.“ Wenn diese ‚personale‘ Herrschaft wirksam ist, würde ihr Kelsen eine Grundnorm unterstellen, womit sie wiederum Herrschaft der Norm wäre. Auch Kelsen unterscheidet aber die Gleichheit *im* Gesetz – die Norm, dass z.B. Gesetzgebungsorgane bestimmte Unterscheidungskriterien in den von ihnen geschaffenen generellen Normen nicht anwenden und zur Geltung bringen dürfen (z.B. unterschiedliche Gesetze für Männer und Frauen, Bauern und Adlige) – und die Gleichheit *vor dem* Gesetz – die Norm, dass die rechtsanwendenden Organe „nur jene Unterschiede berücksichtigen dürfen, die in den anzuwendenden Gesetzen selbst gemacht sind“ –, die aber nichts anderes vorschreibt, als „daß Normen normgemäß anzuwenden sind“ (2/146). Während das erste Kriterium in Kelsens kategorialen Rahmen auf der historisch variablen Ebene spezifischer Rechtsformen innerhalb

Herrschaftsausübung delegierende Norm *unterstellt*. In diesem Sinne herrscht immer die Norm, die wiederum propositionaler Gehalt (Idee/Gedanke) des Denkens ist: „Denn nichts anderes als ein Gedanke, ein Ordnungsgedanke ist der Staat!“ (91) Die Rechtsstaatsordnung ist demnach nicht Verhaltensregularität im Sinne beobachtbarer Gewohnheitshandlungen, eines empirischen Durchschnitts oder einer Handlungswahrscheinlichkeit. Im empirischen Sein erblickt Kelsen ganz neukantianisch lediglich „ein Chaos, ein sinnloses Neben- und Nacheinander“ der Willen der Menschen, dessen Einheit nur durch die „gedankliche Einheit des Staates“ hergestellt werden kann, die wiederum „durch die wissenschaftliche *Erkenntnis* konstituiert wird“ (123). Der Staat ist, wie er mit Weber sagt, der Sinngehalt von Handlungen, während die Chance des tatsächlich am jeweiligen Sinn orientierten Verhaltens aus der Betrachtung herausfällt (und später doch als Rechtsgeltungs*bedingung* auf ‚eigentümliche‘ Weise wieder eingeholt werden muss):

„Allein als Sinngehalt, als Zwecksystem oder Deutungsschema [...] ‚existiert‘ der Staat ebensowenig oder ebenso sehr wie der pythagoräische Lehrsatz: seine ‚Existenz‘ ist seine *Geltung*, und darum ist er *wesensverschieden* von der Tatsächlichkeit der Handlungen, deren Sinn er ist“ (160).

Der Staat ist also nichts als ein Komplex von „normativen Gedankendinge[n]“ (73). Diese können das empirische Wollen der Menschen vermittelt über die Normvorstellung motivieren – hier ist explizit die „Wirksamkeitschance“ in die Staatsdefinition einbezogen. Der Staat ist für Kelsen daher wie Gott etwas, das man sich nur aus dem Kopf schlagen muss, um es zu negieren:

Die „Existenz Gottes – nicht in dem Sinne, in dem der Atheist sie leugnet, sondern auch der Atheist zugeben muß –, ist die gleiche wie jene ‚Existenz‘ des Staates, die der Anarchist bekämpft: sie liegt in der motivierenden Kraft gewisser Normvorstellungen. In diesem Sinne sind Gott und Staat nur existent, wenn und insofern man an sie glaubt, und werden samt ihrer ungeheuren, die Weltgeschichte erfüllenden Macht zunichte, wenn die menschliche Seele sich von diesem Glauben befreit“ (GuS, 53).

Kelsen lobt an dieser Stelle ausdrücklich den „erkenntniskritische[n] Anarchismus“ (53) Max Stirners, dessen „Auflösung der Personifikation und Hypostasierung des Staates“ (Sb, 239Fn.) und seine Erkenntnis der Seinsweise des Staates als „Spuk, [...] Fiktion“ (GuS, 53). In diesem Sinne kann „Ich, der ich wirklich ich bin“ (Stirner, zit. Sb, 239Fn.) jederzeit dem „Distelfresser“ Staat seine „Löwenhaut [...] abziehen“. Dabei bewegen wir uns aber in der Sphäre selbstgenügsamer Normgeltung.

der Form Recht liegt, ist die zweite für das Recht per se kennzeichnend. Prinzipiell muss Kelsens Ausdehnung des Begriffs des Gewaltmonopols und der öffentlichen Gewalt als anachronistisch kritisiert werden. Die Bezeichnung völlig dezentralisierter Praktiken als Rechtssysteme, die durch die Unterstellung einer Grundnorm seitens eines Theoretikers ermöglicht wird, verwischt gerade Differenzen zwischen durch Brauch und Gewalt vermittelter Selbstregulierung und der Konzentration von z.B. Aneignungs- oder Konfliktregelungsmechanismen in Rechtsordnungen. Diesen Begriff einer Rechtsordnung, die durch Enteignung, Formalisierung, Konzentrierung zersplitterter familialer und traditionaler Herrschaftskompetenzen entsteht, verdeutlichen Wesel (1979) und Reichardt (2003) an historischen Beispielen.

Wir sahen ja bereits: Da Kelsen eine objektive (und nicht intersubjektive) Normgeltung ohne deren klassische Garanten ‚Gott‘, ‚praktische Vernunft‘, ‚Natur‘ postuliert, die geltungsbegründende Norm daher keinen Inhalt haben kann, ist diese objektive Normgeltung subjektiv beliebig unterstellbar (es fehlt einfach das Kriterium, anhand dessen eine Normkonformität empirischer Zwangsbeziehungen festgestellt werden kann). Auf der anderen Seite *existieren* wirksame Zwangssysteme und Kelsen *entscheidet* sich dafür, nur diesen den Rechts(staats)charakter zuzuschreiben. Akzeptiert man dieses Kriterium, was Kelsen zufolge nicht zwingend ist, dann bleibt vom erkenntnistheoretischen Anarchismus nichts übrig. Dieser ist allerdings ohnehin irrelevant für faktische Zwangsordnungen: Zwar ist es korrekt, dass Zwangsordnungen nur dann wirksam sein können, wenn Menschen diese in irgendeiner Form als motivierende Vorstellung verinnerlicht haben (die einen, weil sie ihnen nützt oder sie sie als heilig betrachten, die anderen, weil sie aus Furcht vor Strafe konform handeln oder schlicht von den ‚Staatsgläubigen‘ gezwungen werden), doch sagt das noch nichts über die Ursachen und Gründe aus, aufgrund deren überhaupt eine Zwangsordnung entsteht oder in einer bestimmten Form (z.B. zentralisiertes Gewaltmonopol) existiert. Die sozialstrukturellen Reproduktionsbedingungen des Staates bleiben hier verborgen und das abstrakte Plädoyer: ‚Schlagt Euch den Staat aus dem Kopf‘ nützt niemandem, der in einer historisch-spezifischen Zwangsordnung lebt oder unter ihr leidet. Kelsens Ideologiekritik der Hypostasierung des Staates verbleibt offenbar weitgehend im Diskurs einer junghegelianischen Sozialontologie, die alle überindividuellen Entitäten lediglich nach dem Muster der Religion als Gedankending konzeptualisieren kann:¹¹¹

„Der Fortschritt bestand darin, die angeblich herrschenden metaphysischen, politischen, rechtlichen, moralischen und andern Vorstellungen auch unter die Sphäre der religiösen oder theologischen Vorstellungen zu subsumieren; ebenso das politische, rechtliche, moralische Bewußtsein für religiöses oder theologisches Bewußtsein, und den politischen, rechtlichen, moralischen Menschen, in letzter Instanz „den Menschen“, für religiös zu erklären. Die Herrschaft der Religion wurde vorausgesetzt. Nach und nach wurde jedes herrschende Verhältnis für ein Verhältnis der Religion erklärt und in Kultus verwandelt, Kultus des Rechts, Kultus des Staats pp. Überall hatte man es nur mit Dogmen und dem Glauben an Dogmen zu tun. [...] Die Althegeleaner hatten Alles *begriffen*, sobald es auf eine Hegelsche logische Kategorie zurückgeführt war. Die Junghegeleaner *kritisierten* Alles, indem sie ihm religiöse Vorstellungen unterschoben oder es für theologisch erklärten. Die Junghegeleaner stimmen mit den Althegeleanern überein in dem Glauben an die Herrschaft der Religion, der

¹¹¹ Während der ‚erkenntnistheoretische Anarchismus‘ sich mit der banalen Aussage zufrieden gibt: ‚Wenn keiner an den Staat glaubt, gibt es ihn auch nicht‘ (Stirner), bzw. ‚Wenn die „Fiktion Gott“ zerstört ist, ist auch die Herrschaft zwischen den Menschen aufgehoben‘ (Bakunin 2010, 144f.), fragt die materialistische Staatstheorie danach, warum es kein Zufall ist, dass die Menschen an den Staat glauben und eine Zwangsordnung etablieren. Das Geheimnis steckt in der Formulierung, sie müssten: „ihrem *durch diese* [spezifischen gesellschaftlichen] *Verhältnisse bedingten Willen* einen allgemeinen Ausdruck als Staatswillen geben, als Gesetz“ (MEW 3, 311, Herv. I.E.).

Begriffe, des Allgemeinen in der bestehenden Welt. Nur bekämpfen die Einen die Herrschaft als Usurpation, welche die Andern als legitim feiern.“¹¹²

Freilich ist Kelsen trotz seiner ideologiekritischen Auflösung sozialer Entitäten in Gedankendinge weit davon entfernt, auch einen „ethisch-politische[n] Anarchismus“ gutzuheißen, der „die Gültigkeit verbindlicher Zwangsnormen überhaupt negiert“ (GuS, 53). Im Gegenteil sieht er aus der egoistischen Triebnatur des Menschen heraus keine andere Möglichkeit des Zusammenlebens als mittels einer solchen Zwangsordnung (AR, 466f.), d.h. er führt die materiellen Bedingungen des Staates, die eben noch im bloßen ‚Glauben‘ geleugnet wurden, als anthropologische wieder ein. Nicht spezifische Bedingungen materieller Reproduktion, sondern die ewige Menschennatur mache den Staat notwendig. Die „Natur des Menschen“ bringe spontan „ökonomische Ausbeutung“ hervor und müsse – wir kommen darauf zurück – durch den Staat „dauernd verhindert werden“ (467). Insofern ist es auch nicht weit her mit der Aussage Kelsens, dass der Staat Menschenwerk sei „und daß darum aus dem Wesen des Staates nichts gegen den Menschen gefolgert werden kann“ (GuS, 53f.). Dies kann sich in seinem Bezugssystem immer nur auf bestimmte Staaten beziehen,¹¹³ nicht auf den Staat als solchen. Damit wird indirekt doch wieder etwas aus dem Staat gegen den Menschen gefolgert: ‚Du *kannst* nicht ohne Staat (Zwangsordnung) sein‘!

3.4 *Rechtmäßige Selbstaushelung des Rechts*

Kelsen geht zwar strikt gegen die Hobbessche These der Nichtreflexivität des Rechtssystems, des über dem Recht stehenden Souveräns¹¹⁴ vor. Er hält dagegen, nur Recht ermögliche Rechtserzeugung. Doch bedeutet das nicht, dass er mit der These, eigentlich sei die Rechtsnorm souverän, den Zwangscharakter des Rechts zum Verschwinden bringt¹¹⁵ oder das Problem der systemischen Grenzen der Rechtsstaatlichkeit, sprich das Problem der ‚Materialität‘ des Souveräns ignoriert.¹¹⁶

¹¹² MEW 3, 19.

¹¹³ Vgl. seine Darstellung des Nationalismus als „ins Sinnlose gesteigerte[r] Staatsfetischismus“. Auch hier wird aber wieder anthropologisiert. Spricht Kelsen hier doch vom „Instinkte“ der Unterwerfung und Selbstvernichtung des Menschen (Sb, 250). Ebenso suche sich ein untüchtiger „Wille zur Macht“ immer neue „Maske[n]“ (250), um sein Bedürfnis nach Herrschaft und Größe zu stillen und die anderen indirekt zu unterwerfen, weil sie der eigenen Autorität ebenso unterworfen sind wie man selbst und man sich indirekt durch religiösen Hochmut oder nationale Prahlerei als Teil der jeweiligen Gemeinschaft selbst loben kann (GuS, 35f.) Dieser ohne jede Begründung auskommende Anthropologismus ist ein running gag des bürgerlichen Staatsdenkens.

¹¹⁴ Vgl. Hobbes 1999, 204, 248.

¹¹⁵ Das behauptet Gerhard Scheit. Mit der These, die Souveränitätsvorstellung müsse radikal verdrängt werden bzw. das Souveränitätsdogma müsse theoretisch aufgelöst werden (vgl. 1/161) „verschwindet“, so Scheit, „letztlich auch das ‚Zwangsmoment‘ für die Verhältnisse innerhalb des Staates – der Souverän, der allein die Rechtsordnung zwischen den Warenbesitzern zu regeln vermag, wird eben wirklich vollständig verdrängt.“ (Scheit 2009, 241) Dagegen muss betont werden, dass Kelsen die Rechts-Staatsordnung unablässig als Zwangsordnung bezeichnet, dass er deren Geltung letztlich wieder von der Bedingung der Wirksamkeit abhängig macht und dass das Zwangsmoment auch keinesfalls aus dem zwischenstaatlichen Verhältnis verschwindet, wenn ein Völkerrechts-Primat angenommen wird (vgl. 2/321ff.).

Das Hobbessche Problem der letztinstanzlichen Entscheidung in Rechtsprechung und Gesetzgebung, der Souveränität, die das Recht schafft und daher über diesem steht, wird von Kelsen in spezifischer Weise *reformuliert*. Zwar ist eine Staatsmacht über dem Recht bei ihm definitorisch ausgeschlossen, doch konstatiert er im Zuge der Erläuterung der Rechtsdynamik, die Rede von „'gesetzwidrigen' richterlichen Entscheidungen und von ‚verfassungswidrigen‘ Gesetzen“ sei „ein Selbstwiderspruch“ (2/271). Ausgangspunkt ist die Frage: Wer entscheidet? D.h., wer ist befugt, zu entscheiden, Recht zu sprechen? Dies betrifft nicht nur die einfache Erzeugung individueller Normen im Rechtsprechungsakt, sondern auch die Frage, ob ein Gerichtsentscheid rechtswidrig ist. „Würde die Rechtsordnung jedermann ermächtigen, diese Frage zu entscheiden, so käme kaum eine die Parteien bindende gerichtliche Entscheidung zustande.“ (272) Es muss eine Entscheidungsbefugnis und ein jeweiliges Entscheidungsmonopol geben, damit von einer verbindlichen Ordnung überhaupt die Rede sein kann¹¹⁷ – dies ist ein Hobbessches Argument.

Um bindende Gerichtsentscheidungen, d.h. gültige Anwendungen genereller Normen zu ermöglichen, ist die Frage der Rechtmäßigkeit der erstinstanzlichen Entscheidung „nur von dem Gericht selbst oder einem höheren Gericht zu entscheiden.“ (272) Der Rechtssatz lautet nämlich nicht: ‚Wenn ein Mensch einen Mord begangen hat, soll er bestraft werden‘. Er beinhaltet zusätzlich die Norm, die eine bestimmte Person dazu ermächtigt, festzustellen, ob der Tatbestand überhaupt vorliegt, an den eine solche Rechtsfolge geknüpft werden soll. An die Stelle des empirischen Sachverhalts (als Anfangsbedingung der Rechtsnorm: X hat einen Mord begangen) tritt „die verfahrensmäßig festgestellte Tatsache“ (246).

„Nicht die Tatsache an sich, daß ein Mensch einen Mord begangen hat, sondern die Tatsache, daß ein nach der Rechtsordnung zuständiges Organ in einem von der Rechtsordnung bestimmten Verfahren festgestellt hat, daß ein Mensch einen Mord begangen hat, ist die von der Rechtsordnung statuierte Bedingung.“ (245)

Der korrekte und vollständige Rechtssatz lautet demnach:

Letzteres scheint aber Daniel Loick (2012, 137) anzunehmen, wenn er Kelsens These vom Völkerrechtsprimat als Muster einer „souveränitätskritische[n]“ Theorie der Rechtsordnung mit „objektiv verbindliche[r] Sollenskraft“ interpretiert. Unter Souveränitätskritik versteht Loick die Idee einer Rechtsordnung ohne Zwang – für Kelsen eine *contradictio in adjecto*.

¹¹⁶ Zudem gesteht Kelsen in *Das Problem der Souveränität* zu, „daß mit der *faktischen* Existenz eines speziellen Rechtserzeugungs- und Durchsetzungsapparates die Betätigung einer vom Inhalt der Rechtsordnung abweichenden, sozusagen eigengesetzlichen ‚Macht‘ möglich wird, die eben wegen dieser Differenz nicht als Rechtsmacht empfunden wird.“ In „Verfolgung ihrer Eigeninteressen“ könnten so die „zur Realisierung des Zwanges berufenen Menschen [...] zu einem selbständigen Machtfaktor“ mutieren, der aber keinen rechtlichen, also auch keinen staatlichen Charakter aufweise, eine *potestas*, keine *auctoritas* darstelle (PS, 260).

¹¹⁷ Allerdings steht das im Widerspruch zu Kelsens These, es gebe auch primitive Rechtsordnungen, in denen jedes Mitglied der Rechtsordnung solche Befugnisse wahrnehmen kann (vgl. 2/38f.). Hier wird zudem auf eine inhaltliche Qualität der Rechtsordnung abgestellt, die mit der Institution der Rechtskraft verbunden ist – „daß des Streitens ein Ende werde“ (Idee, 97) –, die Kelsen an anderer Stelle ebenfalls als für das Recht verzichtbar ansieht (vgl. 2/204).

„Wenn das zuständige Gericht in einem durch die Rechtsordnung bestimmten Verfahren rechtskräftig festgestellt hat, daß ein bestimmter Mensch einen Mord begangen hat, soll das Gericht über diesen Menschen eine bestimmte Strafe verhängen.“ (246)

Im Falle der Anwendung der Rechtsnorm kann nur die Meinung des dazu befugten Organs gelten, alle anderen Meinungen sind rechtlich irrelevant. Zwar kann in einem „Rekursverfahren“ (246) diese Entscheidung angefochten werden und insofern die Meinungen der anderen Prozessteilnehmer von einem anderen Gericht geprüft werden. Dabei wird „ein Gerichtsverfahren Gegenstand eines anderen Gerichtsverfahrens“ (247) – es werden hier die Zuständigkeit des Gerichts 1, die Korrektheit des Verfahrens 1 oder die Entscheidung des Richters 1, dass ein bestimmter Tatbestand (Delikt) vorliegt oder nicht vorliegt, zum Gegenstand des Gerichts 2. In der positiven Rechtsordnung ist diese Rekursivität von Gerichtsverfahren aber „begrenzt“. Diese Begrenzung ist mit der Kategorie der letztinstanzlichen Entscheidung eines obersten Gerichtshofes erfasst:

Dann „gibt es ein Gerichtsverfahren, das nicht mehr Gegenstand eines anderen sein kann, dann kann an Stelle der Tatsache eines Gerichtsverfahrens nicht mehr die verfahrensmäßig festgestellte Tatsache dieses Verfahrens treten, dann muß der Grenzfall eines letzten Gerichtsverfahrens als Tatsache *an sich* hingenommen werden. Das ist der Fall, wenn die Entscheidung des letztinstanzlichen Gerichtes in Rechtskraft erwächst.“ Nun ist „jede andere Meinung rechtlich ausgeschlossen“. (247)

Die generellen Normen bestimmen also nicht einfach einen Deliktfall, an den eine Zwangsfolge geknüpft werden soll, sondern zusätzlich eine Instanz, die bestimmt, ob ein Deliktfall vorliegt, d.h. ob eine generelle Norm auf einen Fall angewendet werden kann. Behauptet daher Gericht 1 als erste zuständige Instanz, dass ein Unrechtstatbestand vorliegt und daher eine generelle Norm anzuwenden sei, „dann ist die Frage in einem positiven Sinn entschieden“ (272) und bleibt es, bis ein höheres Gericht diese Entscheidung für rechtswidrig erklärt und sie aufhebt.

„Denn die Entscheidung des erstinstanzlichen Gerichtes [...] ist nach geltendem Recht, auch wenn sie von dem zur Entscheidung der Frage zuständigen Gericht für ‚rechtswidrig‘ angesehen wird, nicht nichtig. Sie ist nur vernichtbar, das heißt: sie kann nur in einem von der Rechtsordnung bestimmten Verfahren vernichtet werden.“ (272)

Hat aber das von der Rechtsordnung als letztinstanzlich bestimmte Gericht entschieden, „kann die ‚Rechtmäßigkeit‘ dieser Entscheidung nicht mehr in Frage gestellt werden“ (272) – *was immer* dieses Gericht inhaltlich nun entschieden haben mag.¹¹⁸

¹¹⁸ Diese Tendenz werde durch die Interpretationsbedürftigkeit jeder generellen Norm (vgl. gegen diese These: Hoerster 2006, 118ff.) noch verstärkt: Kelsen bezeichnet die Interpretation von Rechtsnormen durch rechtserzeugende Organe als authentische Interpretation, um sie von den privaten, rechtsunverbindlichen Deutungen der Rechtsunterworfenen und Wissenschaftler zu unterscheiden (2/351). Interpretation bedeutet stets die Feststellung des Sinnes eines bedeutsamen Objekts, wobei aber im Falle von Rechtsnormen festgestellt werden

Das bedeutet: es gibt, wenn die von der Rechtsordnung befugte Instanz entscheidet, individuelle Normen erzeugt, in der Hierarchie der Rechtsordnung nur eine „provisorische“ oder eine „definitive“ Geltung dieser Normen (273), nicht aber ungültige Normen. Definitiv ist sie dann, wenn die Rechtsordnung eine letztinstanzliche Entscheidung vorsieht und ihr Rechtskraft verleiht. Es bedeutet auch, dass per se nichtige Entscheidungen in diesen Fällen unmöglich sind. Die in diesem normgemäßen Verfahren erzeugten Normen sind mindestens „vorerst“ gültige (272), d.h. von einer höheren Instanz „vernichtbar[e]“ (280), maximal aber letztinstanzliche gültige Normen. Die Anfechtbarkeit von Entscheidungen ist also von der Rechtsordnung durch Verfahren geregelt, nicht aber inhaltlich bestimmt und nicht jedermann erlaubt:

„Der objektive Grund ihrer Vernichtbarkeit ist nicht [...] ihre Rechtswidrigkeit, das ist die Tatsache, daß sie der von ihr anzuwendenden generellen Norm nicht entspricht [...], sondern die von der Rechtsordnung vorgesehene Möglichkeit, in einem dazu bestimmten Verfahren die andere, von der angefochtenen Entscheidung nicht verwirklichte Alternative zu definitiver Geltung zu bringen.“ (273f.)

Die Tatsache, dass die Rechtsordnung letztinstanzliche Entscheidungen ermöglicht, enthüllt den „Alternativcharakter“ (278) der die Rechtsprechung regelnden Bestimmungen der Gesetzgebung:

D.h., „daß nicht nur eine generelle Norm in Geltung steht, die den Inhalt der gerichtlichen Entscheidung vorausbestimmt, sondern auch eine generelle Norm, derzufolge das Gericht den Inhalt der von ihm zu erzeugenden individuellen Norm selbst bestimmen kann.“ (273)

Selbst wenn daher eine generelle Norm gültig ist, die die vom Gericht zu erzeugende individuelle Norm inhaltlich vorausbestimmt („Bei heimtückischer und aus niederen Motiven erfolgender Tötung liegt ein Mordtatbestand vor. Wenn Mord vorliegt, dann soll der Richter Strafe y darauf folgen lassen“), kann eine vom „letztinstanzlichen Gericht erzeugte individuelle Norm in Geltung treten [...], deren Inhalt dieser generellen Norm nicht entspricht.“ (273) Es zeige sich, so Kelsen, „daß die Möglichkeit, die von den Gerichten zu erzeugenden individuellen Normen durch im Wege der Gesetzgebung [...] erzeugte generelle Normen vorauszubestimmen, erheblich eingeschränkt ist.“ (274)¹¹⁹

muss, dass diese notwendige Unbestimmtheiten aufweisen, d.h. nur einen Rahmen angeben, innerhalb dessen verschiedene Möglichkeiten realisiert werden können. Diese Realisierung ist Kelsen zufolge schließlich ein nicht weiter rechtfertigbarer Willensakt der Entscheidung zwischen den gegebenen Möglichkeiten (351). Eine Interpretation ist auch dann authentisch, wenn sie dem Gesetzestext offensichtlich widerspricht: „daß im Wege authentischer Interpretation [...] einer Norm durch das Rechtsorgan, das diese Norm anzuwenden hat, nicht nur eine der durch die erkenntnismäßige Interpretation der anzuwendenden Norm aufgezeigten Möglichkeiten realisiert, sondern eine Norm erzeugt werden kann, die völlig außerhalb des Rahmens liegt, den die anzuwendende Norm darstellt.“ (352)

¹¹⁹ Michael Pawlik (1993, 120f.) weist auf zwei inkompatible Begriffe von Rechtmäßigkeit hin, die sich bei Kelsen finden. Dem „*inhaltlich orientierten*“ Begriff zufolge, sei ein Rechtsakt „dann rechtmäßig, wenn er sich innerhalb des durch die übergeordnete Norm vorgegebenen

Die Kategorie staatlicher Missachtung des Rechts – hier: gesetzwidriger Gerichtsentscheidungen – unterstelle ein inhaltliches Kriterium der Unrechtmäßigkeit, das von jedem vernünftigen Bürger anzuwenden sei. Diese Möglichkeit ist durch das Rechtsverbindlichkeits- bzw. Rechtssicherheitsargument und den dynamischen Charakter der Rechtsordnung aber vorab ausgeschlossen. D.h. in Gesetzen niedergelegte Rechtsinhalte können aufgrund des Charakters der Rechtsordnung als Delegationszusammenhang ausgehebelt werden: So könnte, wenn Kelsen diese paradoxe Formulierung zuließe, von einer rechtmäßigen Aushebelung des Rechts gesprochen werden.

Die gleiche Problematik besteht im Falle der Behauptung verfassungswidriger Gesetze: Das Rechtsverbindlichkeitsargument, diesmal auf der Ebene genereller Normen, lautet: „Würde die Verfassung jedermann ermächtigen, diese Frage“ – ob die Gesetze verfassungsgemäß sind – „zu entscheiden, könnte kaum ein die Rechtssubjekte und Rechtsorgane bindendes Gesetz zustandekommen.“ (275) Es gibt in diesem Falle aber keine Hierarchie vieler Instanzen, sondern lediglich die Möglichkeiten a) der Legislative allein die letzte Entscheidung zu überlassen oder b) ein von der Legislative zu unterscheidendes Gericht damit zu beauftragen. Hier taucht wieder der „Alternativcharakter“ (278), nun aber der die Gesetzgebung regelnden Bestimmungen der Verfassung, auf: Die den Gesetzgebungsakt inhaltlich bestimmenden

„Normen der Verfassung stellen nur eine von zwei durch die Verfassung geschaffene [sic!] Möglichkeiten dar. Die andere ist von der Verfassung dadurch geschaffen, daß sie keinem anderen Organ als dem Gesetzgeber die Entscheidung der Frage überlässt, ob die von ihm als Gesetz erlassene Norm Gesetz im Sinne der Verfassung ist.“ (277)

Dieses Problem verschiebt sich im Falle der Existenz einer Verfassungsgerichtsbarkeit nur.

3.5 *Etatismus und soziologistische Inhaltstheorie des Staates*

Wir sahen bereits am Beispiel des Widerspruchs zwischen voluntaristischem Geltungsanarchismus (ob eine Zwangsordnung Recht ist, entscheidet jeder für sich) und Zwangsanthropologismus (Zwangsordnungen erwachsen alternativlos aus der Menschennatur), dass Kelsen trotz aller Bemühungen um methodische Reinheit seiner Rechtslehre nicht umhin kommt, auch als politischer Theoretiker aufzutreten. Würde er sich auch noch dieser minimalen inhaltlichen Aussagen über die Gründe, Ursachen und Funktionen von Zwangsordnungen enthalten, bliebe er im geltungstheoretischen Nirwana gefangen – eine Rechtsnorm wäre dann in der Tat kaum noch vom pythagoreischen Lehrsatz zu unterscheiden.

Die Funktion der staatlichen Zwangsordnung sah Kelsen darin, die asoziale Menschennatur zu bändigen und die Menschen voreinander zu schützen, insbeson-

inhaltlichen Rahmens hält“, der „geltungsbezogene[...]“ stelle lediglich auf die „mit entsprechender Rechtsmacht ausgestattete autoritative Instanz“ ab. Der zweite Rechtmäßigkeitsbegriff führe direkt in den dezisionistischen Regelskeptizismus der realistischen Rechtstheorie, derzufolge nur der Richter entscheidet und nicht das Gesetz bestimmt, was Recht ist (vgl. ebd., 122f.). „Kelsens ‚reiner‘ Normativismus“, so Pawlik, „hebt sich selber auf.“ (123)

dere vor Ausbeutung und Gewalt. Mit diesen Bestimmungen bezieht er offen Position im politischen Streit innerhalb der europäischen Sozialdemokratie nach dem ersten Weltkrieg. In der traditionsmarxistischen Staatsauffassung stehen sich zu diesem Zeitpunkt zwei Modelle gegenüber: Von Lenin wird der Staat als Instrument der ökonomisch herrschenden Klasse zur Niederhaltung der Ausgebeuteten begriffen, wobei Klassenherrschaft personalistisch und der Zusammenhang mit dem Staatsapparat manipulationstheoretisch begriffen wird.¹²⁰ Die spezifische Form moderner Gewaltorganisation wird ignoriert oder als bürgerliches Vorurteil abqualifiziert. Der Etatismus der Mehrheitssozialdemokratie dagegen versteht den Staat als Schutzinstanz der ökonomisch Geknechteten, Werkzeug einer kulturellen Höherentwicklung des Menschen und Garant des Gemeinwohls.¹²¹ Die neutrale Form des modernen Staates, seine relative Autonomie, wird hier nicht als Illusion abgetan, sondern als Inkarnation des sittlichen Allgemeinen identifiziert. Kelsen, obgleich moralischem Pathos durchaus abhold, verteidigt die zweite Position in einer spezifischen Weise.

Er betrachtet Lenins *Staat und Revolution* als authentische Interpretation der Marxschen „Staatslehre“ – Lenin habe diese durch seine Schrift sogar „restituiert“ (MoL, 264). D.h. Kelsen unterstellt Marx ein instrumentalistisches Staatsverständnis, demzufolge der Staat „ausschließlich der Ausbeutung der einen Klasse durch die andere gedient“ (266) habe, „nur einen Vollzugsausschuß der Kapitalisten“ darstelle (268), ja er sogar „nur die besitzende Klasse *sein* soll“ (293, Herv. I.E.). Dieses Staatsverständnis teilt Kelsen mit den traditionellen Marxisten aller Couleur, er setzt lediglich ein negatives Vorzeichen. Diese Tendenz setzt sich aber insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg auch im orthodoxen Marxismus der Zweiten Internationale durch, was Kelsen befriedigt konstatiert. Er führt zum Beleg Kautsky, Bauer, Renner, Hilferding, Cunow¹²² und sogar Engels an. Dabei beweist Kelsen teilweise

¹²⁰ Vgl. Lenin 1960, 399, 403; Lenin 1963, 477. Kritisch dazu Elbe 2012, 157-162.

¹²¹ Vgl. Lassalle 1963, 235f. Vgl. dagegen (direkt auf Kelsens Lassalle-Adaption bezogen) Adler 1974b, 75: Dass der Staat auch sog. kulturelle oder tatsächlich gemeinwohlbezogene Zwecke verfolge, sei „für sein soziologisches Wesen nicht charakteristisch. Denn umgekehrt bestimmt sein wirklich charakteristisches Merkmal, die Rechtsform der Ausbeutung zu sein, vollständig den Umfang und den Grad des Interesses, mit dem alle anderen Zwecke durch den Staat verfolgt werden.“ Oder anders formuliert: „Die Interessen der abhängig Beschäftigten an reiner Luft, unverseuchten Lebensmitteln, an bekömmlichen Arbeits- und Wohnbedingungen lässt er [der bürgerliche Staat] gegen die Interessen des Eigentums soweit zum Zuge kommen, wie es das von ihm repräsentierte Interesse als dem Gemeinwohl verpflichteter Schutzherr der kapitalistischen Eigentumsordnung aus seiner Sicht erfordert und zulässt“ (Krölls 2009, 77).

¹²² Bauer erkennt in der Phase der österreichischen Koalitionsregierung nach dem 1. Weltkrieg folgende Situation: „Es war eine Republik, in der keine Klasse stark genug war, die anderen Klassen zu beherrschen, und darum alle Klassen die Staatsmacht untereinander, miteinander teilen mussten. So hatten tatsächlich alle Klassen des Volkes an der Staatsmacht ihren Anteil, war tatsächlich die Wirksamkeit des Staates die Resultierende der Kräfte aller Klassen des Volkes; deshalb können wir diese Republik eine Volksrepublik nennen.“ (zit. MoL, 275f.) Renner stellt fest, dass der „Kern des Sozialismus heute schon in allen Institutionen des kapitalistischen Staates steckt“ (zit. 272). Cunow schließlich folgert, heute sei wahr: „Der Staat sind wir.“ (zit. 290)

einen klareren Blick auf staatsrechtliche Probleme als die genannten Sozialdemokraten: Insbesondere Engels' „schwankende Haltung“ (277Fn.) zwischen extremem Staatsinstrumentalismus (Staat als unselbständiges Instrument der Herrschenden) und Verselbständigungsdiagnose (Staat als über den Klassen stehende, relativ autonome Instanz) erkennt Kelsen richtig. Engels spricht von nur momentaner Selbständigkeit des Staates durch Klassengleichgewichte, wobei er die vermittelnde Funktion des Staates andererseits wieder als Schein bezeichnet.¹²³ D.h. Engels' Verselbständigungsdiagnose ist rein gruppensoziologisch unterfüttert und auf quasi-bonapartistische Verselbständigungstendenzen der Exekutive bezogen, die etwas wesentlich Spezifischeres darstellen als die strukturelle Selbständigkeit des Staates. Kelsen erkennt auch deutlicher als die enthusiastischen Statisten aus dem rechten Austromarxismus, dass von einem Gleichgewicht der Klassenkräfte z.B. im Nachkriegsösterreich nicht die Rede sein kann (vgl. 287) und andererseits die Idee des Staates als Volksstaat nicht erst mit der Existenz einer sozialdemokratisch-bürgerlichen Koalitionsregierung soziologisch korrekt geworden sei, wie Otto Bauer meint (274f.). Gegen die Auffassung des Staates als Instrument der herrschenden Klasse spricht Kelsen schließlich – gar nicht zu Unrecht – vom „Zusammenbruch“ der „politische[n] Theorie des Marxismus“ (271) bzw. einer „Krisis des Marxismus“ (295), die durch die sozialstaatlichen Tendenzen und gewerkschaftliche Organisation des Proletariats (286), zunehmende politische Partizipationschancen – sogar Koalitionsregierungen von bürgerlichen und proletarischen Parteien in Deutschland und Österreich (275f., 290) – und den Nationalismus der Massen im Ersten Weltkrieg (268f.) ausgelöst worden sei.

Nun stelle sich heraus, dass der Staat *niemals* bloßes Instrument einer Klasse sei, sondern sich immer auch „als ein brauchbares Instrument erwiesen hat, die Besitzlosen gegen allzu arge Ausbeutung zu schützen“ (267).¹²⁴ Die staatliche Rechtsordnung sei ein Kompromissgebilde, welches „einen *Ausgleich* der Klassenkräfte bewirkt“ (266), als Resultante eines „sozialen Kräfteverhältnisses“ (274) begriffen werden müsse und immer auch von den Beherrschten im großen und ganzen akzeptiert werden müsse, damit die von Lenin einseitig in den Vordergrund gestellten Zwangsinstrumente des Staates überhaupt angewendet werden könnten.¹²⁵ Dabei könne der Marxismus die „immanente Tendenz [der Staatsorgane,] sich zu verselbständigen“ (268) nicht erklären.¹²⁶ Diese Tendenz ‚begründet‘ Kelsen nun metaphy-

¹²³ Vgl. MEW 21, 167: „So war [...] der moderne Repräsentativstaat Werkzeug der Ausbeutung der Lohnarbeit durch das Kapital. Ausnahmsweise indes kommen Perioden vor, wo die kämpfenden Klassen einander so nahe das Gleichgewicht halten, daß die Staatsgewalt als scheinbare Vermittlerin momentan eine gewisse Selbständigkeit gegenüber beiden erhält.“ Zur Kritik an Engels vgl. Elbe 2012.

¹²⁴ Angesichts der historischen Realität von Ausbeutung und Unterdrückung im Zuge staatlich organisierter Klassenherrschaft von der Antike bis zur Gegenwart, reibt man sich bei nonchalanter Formulierungen wie ‚Schutz vor „allzu arger“ Ausbeutung‘ die Augen. Hier schlägt eine historische Blickschränke und ein theoretisch schwach unterfütterter Fortschrittsoptimismus sozialdemokratischer Provenienz unfreiwillig in puren Zynismus um.

¹²⁵ Kelsen stellt fest: „Auch die ‚Gewalt‘ wirkt letztlich durch den Geist“ (MoL, 285).

¹²⁶ Obwohl er sich in AR ausführlich mit Paschukanis' *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* beschäftigt, ignoriert Kelsen, dass dieser dem traditionellen Marxismus ebenfalls vorwirft, die

sisch-psychologistisch aus einem „unverwüthlichen und von allen ökonomischen Bedingungen unabhängigen Willen zur Macht [...], der die Entwicklung aller von Menschen getragenen Institutionen beherrscht“ (268) sowie aus dem Revolutionspräventionsethos der Bürokratie, das zur Milderung der Klassengegensätze motiviere und dieses Staatspersonal in einen „Antagonismus [...] zu den Kapitalisten“ bringe (268). Der Staat sei also „Staat nicht nur der Besitzenden, sondern auch [...] der Besitzlosen“ (269), „auch ein Staat der Proletarier“ (274), was durch die Nation-Form, den Anspruch des Staates, die nationale Idee zu repräsentieren, noch verstärkt werde. Denn die Besitzlosen seien „nie so besitzlos [...], daß sie nicht ihre Nationalität besäßen und diesen Besitz festzuhalten entschlossen wären“ (269). Auch wenn dies „ein eingebildetes Gut“ sei, sei es doch für die Proletarier psychische Realität, ein Gut, für das sie sogar ihr Leben zu geben bereit seien. Weil der Staat also bereits diese volksstaatlichen Tendenzen in sich trage, seien diese auf reformerischem Wege lediglich zu verstärken, um der Sache des Proletariats zu genügen.¹²⁷ Der Staat steht Kelsen zufolge zwar keineswegs „über den Interessengruppen“ (D, 169). Ihm stellen sich die bisherigen Staaten allesamt „als Organisationen dar, die überwiegend im Interesse einer herrschenden Gruppe funktionieren“ (170). Zudem sei die Idee einer „Interessensolidarität“ aller gesellschaftlichen Gruppen „eine metaphysische [...], metapolitische Illusion“ (170).¹²⁸ Soll schließlich der demokratische Gedanke eines Gemeinwillens nicht nur das ideologisch verschleierte Interesse einer Gruppe sein, so kann er „nichts anderes als die Resultante, das [sic!] Kompromiß zwischen entgegengesetzten Interessen sein“ (171). Der Gemeinwille ist demnach als Resultat des politischen Prozesses diesem nicht vorausgesetzt. Wenn Kelsen aber postuliert: „[g]erade die Klassenherrschaft zu verhindern, ist das

Verselbständigung und spezifische Form des Staates nicht erfassen zu können. Paschukanis fragt, warum der Zwangsapparat „nicht als privater Apparat der herrschenden Klasse geschaffen [wird], warum spaltet er sich von der letzteren ab und nimmt die Form eines unpersönlichen, von der Gesellschaft losgelösten Apparats der öffentlichen Macht an?“ (Paschukanis 1969, 120) Auch den alternativen Erklärungsansatz erwähnt Kelsen mit keinem Wort. Paschukanis' Antwort lautet, dass der bürgerliche Staat aufgrund seiner inneren Verschränkung mit der Waren- und Rechtsform eine spezifische Form annehmen muss, die der außerökonomischen, öffentlichen Gewalt und zugleich mit der neutralen Gestalt – der Garantie des Privateigentums als solchem – die kapitalistische Struktur und Klassenherrschaft reproduziert. Paschukanis will zeigen, dass v.a. Marx' Überlegungen zur Rechtsform den Keim eines, mit seinem Begriff sachlicher Herrschaft korrespondierenden, Rechts- und Staatskonzepts enthalten. Er kann dieses Konzept sowohl gegen die isolierte Betrachtung und Verherrlichung der abstrakt-allgemeinen Form des Staates in der Sozialdemokratie als auch gegen die isolierte Betrachtung seines partikularen Klasseninhalts bei Lenin ins Feld führen: Dieser könne nicht erklären, wie der Klasseninhalt die rechtsstaatliche Form annimmt, jene könne nicht erklären, wieso diese Form den Klasseninhalt notwendig reproduziert.

¹²⁷ Die (vermeintlich) staatskritische Haltung der frühen Sozialdemokratie erklärt Kelsen mit Hilferding aus dem undemokratischen und reformfeindlichen Charakter des Kaiserreichs (MoL, 287).

¹²⁸ Kelsen ignoriert dabei, dass es im Kapitalismus eine allgemeine Kooperationsnorm aller Warenbesitzer geben muss, die innerhalb dieser Ordnung im Interesse aller ist und vom Staat repräsentiert werden muss. Allerdings hat er recht damit, dass dies keine Interessensolidarität im emphatischen Sinne ist.

parlamentarische Majoritätsprinzip geeignet“ (193), dann ist dies ist entweder eine unklare oder eine uneinsichtige Aussage. Denn damit wird letztlich doch suggeriert, dass ein Kompromiss ohne Dominante, die „Erzielung einer [...] mittleren Linie zwischen den einander entgegengesetzten Interessen“ und „sozialen Kräfte[n]“ (196) möglich sei. Aber in der bürgerlichen Gesellschaft wird auf der vorausgesetzten Grundlage des kapitalistischen Privateigentums, also des Klassengegensatzes, über bestimmte Kompromisse verhandelt.¹²⁹ Kelsen glaubt hingegen, dass die parlamentarische Demokratie auf kapitalistischer Grundlage „zur Ausgleicheung vitaler Interessenkonflikte geeignet“ sei (203), dazu taue, „diesen gewaltigen Gegensatz [der Klassen], den man bedauern, aber nicht leugnen kann, nicht auf blutig-revolutionärem Wege zur Katastrophe zu treiben, sondern friedlich und allmählich auszugleichen“. (204) Was Ausgleicheung hier bedeutet, bleibt zunächst unklar. Richtig ist das, wenn er ein Kompromissgleichgewicht mit Dominante unter Voraussetzung des nicht angetasteten Klassengegensatzes meint. Dann stimmt es, dass die parlamentarische Demokratie der „‘wahre‘ Ausdruck der heutigen wesentlich in zwei Klassen gespaltenen Gesellschaft“ ist. (204) Aber Kelsens sonst so realistisches Pathos verlässt ihn hier offenbar und ein wishful thinking tritt an seine Stelle, wenn er behauptet, diese Konflikte bzw. Interessengegensätze seien demokratisch „zu überwinden“. (203)¹³⁰

Seine Staatstheorie vereinigt eine etatistische Steuerungseuphorie – er spricht von den „unbeschränkten Möglichkeiten, die der Staat in sozialtechnischer Hinsicht bietet“ (MoL, 270, vgl. auch SuS, 25f.) –, mit einem Extremsoziologismus, den Inhalt der Rechtsnormen des Staates betreffend – er spricht ja von einer Resultante von Gruppeninteressen und führt die Verselbständigung des Staates auf psychologische oder bewusst-strategische Tendenzen zurück. Wenn es aber einen Machttrieb des Menschen gäbe, der zur Verselbständigung des Politischen führte, dann müsste in jeder Epoche eine verselbständigte ‚politische‘ (‚Macht‘-)Organisation „unabhängig[...]“ (MoL, 268) von und neben ‚ökonomischen‘ Verhältnissen existieren, was nicht der Fall ist. Dass es ein ‚Machtstreben‘ des staatlichen Personals und einen organisatorischen ‚Selbsterhaltungsimperativ‘ gibt, kann zwar kaum geleugnet werden. Sie setzen nur das voraus, was Kelsen durch den Machttrieb erst erklären will: die Existenz der zu erhaltenden Institutionen. Des Weiteren ändert die Mitberücksichtigung proletarischer Interessen, ändern Kompromisse zwischen bürgerlichen und proletarischen Interessen oder die Anwesenheit von Parteien des Prole-

¹²⁹ Vgl. Blanke 1976, 208.

¹³⁰ In *Sozialismus und Staat* (1920/23) stellt er fest: „Gewiß hat auch die sozialpolitische Gesetzgebung der letzten Jahrzehnte den Klassengegensatz [...] nicht grundsätzlich beseitigen können. Aber sie zeigt, daß das politische Mittel, das heißt der Staat, geeignet ist, *in der Richtung* der Aufhebung des Klassengegensatzes zu wirken“ (SuS, 25). Vgl. dagegen, allerdings nur bedingt auf der Höhe der Marxschen Theorie, Adler 1974b, 80f. Gegen solchen Gradualismus und solche Steuerungseuphorie argumentieren auch Müller/Neusüß 1972 im Anschluss an Marx’ *Kapital* (MEW 23, Kapitel 8), in dem detailliert gezeigt wird, dass erfolgreiche Sozialpolitik keineswegs prinzipiell systemfremd ist, sondern im Gegenteil die Erfordernisse des Gesamtkapitals gegen die systemisch aufgenötigten Interessen des Einzelkapitals geltend macht.

tariats im Parlament oder in der Regierung nichts am bürgerlichen Charakter des Staates.

Was Kelsen in diesem Zusammenhang den Inhalt der Rechtsnormen nennt, ist gerade das, was bei Marx und Paschukanis die Form des bürgerlichen Staates ausmacht, sein Charakter als relativ autonome öffentliche Gewalt, „die keinem im besonderen gehört, über *allen* steht und sich an *alle* richtet“.¹³¹ Diese Form wird von Kelsen aufgrund des Fehlens einer ökonomischen Theorie, die die Form aus den spezifischen, ganz und gar nicht normativen Geltungsverhältnissen der Wertvergesellschaftung erklären könnte,¹³² verfehlt und auf eine plumpe Theorie des Interessenkampfes sozialer Gruppen reduziert. Auch hier zeigt sich wieder, dass die Gesellschaftstheorie Kelsens eine Kombination von idealistischem Normativismus mit Hobbesianischem Materialismus darstellt: Normativistisch ontologisiert Kelsen die Form Recht zu einer selbstgenügsamen Geltungssphäre, interessen-materialistisch wird die Form nachträglich aufgefüllt: Damit wird die Form des bürgerlichen Willens als Rechtsform einer objektiven Sollgeltung zugeschlagen, die jeder Erklärung unzugänglich bleibt und letztlich als nachträgliche, subjektive Zutat des Theoretikers erscheint, während die historisch-spezifischen Inhalte auf eine Summierung partikulärer Willensinhalte und Interessen reduziert werden. Kelsen begreift die ‚Bürgerlichkeit‘ des modernen Staates als Ausdruck des Vorherrschens partikulärer bürgerlicher Klasseninteressen, nicht als institutionelle Form der Trennung von Politik und Ökonomie.¹³³ Finden aber auch andere als bürgerliche Interessen Zugang zum Staat, dann ist diesem Ansatz zufolge der Klassencharakter des Staates essentiell in Frage gestellt und der Weg zur Volksstaatsideologie frei.

4. Resümee

1. Kelsens Versuch, die Existenzweise des Rechts jenseits empiristischer Machttheorien zu begründen, führt in Aporien, in eine äußerliche und erklärtermaßen zufällige Verknüpfung von Norm und Gewalt, in einen extremen normativen Subjektivismus, der einem wirksamkeitsorientierten Empirismus übergestülpt wird. Hier liegt eine Rechtsphilosophie des ‚Als ob‘ vor, in die sich Philosophie verwandeln muss, wenn sie keine notwendigen Bedingungen der Möglichkeit ihres Gegenstands mehr angeben kann, aber nicht auf die transzendente Begründungsstrategie verzichten will.

So sehr Kelsen sich daher bemüht, den normativen Charakter des Rechts herauszuarbeiten, so deutlich wird, dass eine derartige Bemühung ohne natur- oder vernunftrechtliche Fundierung letztlich im Dezisionismus münden muss. Souverän ist zwar vordergründig die (Grund-)Norm. Doch welchen sozialen Verhältnissen diese Norm zugeschrieben wird, darüber entscheidet *wer auch immer*:

„Auf die Frage: wer setzt die Grundnorm voraus? Antwortet die Reine Rechtslehre: wer immer den subjektiven Sinn des verfassungsgebenden Aktes

¹³¹ Paschukanis 1969, 126.

¹³² Vgl. zu einem Begriff ökonomischer Geltung: Wolf 2005 sowie Elbe 2010b, 255-259, 302-305.

¹³³ Vgl. dazu Heinrich 2004b, 193-209.

und der der Verfassung gemäß gesetzten Akte als deren objektiven Sinn, das heißt als objektiv gültige Norm deutet.“ (2/208f. Fn.)

Souverän ist, wer über die Grundnorm entscheidet – und das tut die Grundnorm nicht selbst. Die Herrschaft der Norm, wie Kelsen sie konzipiert, ist nichts anderes als *personale Herrschaft* in einer sachlich verschleierten¹³⁴ Gestalt.¹³⁵ Kelsens These der Herrschaft der Norm ist in höchstem Maße irreführend, weil es dabei nicht um verselbständigte Strukturmomente menschlichen Handelns geht, wie im Falle einer tatsächlich anonymen Herrschaft, sondern um eine letztlich äußerliche und extrem nominalistische Aufpfropfung normlogischer Kategorien auf empirisches Machtgeschehen.¹³⁶ Dass Kelsen dieses Machtgeschehen in seiner Formspezifik verfehlt, d.h. den Zusammenhang von ökonomischen Formen und Rechtsformen im Kapitalismus nicht begreift, zeigt seine extrem gruppensoziologisch ausgedünnte und ohne eine fragwürdige anthropologische Machttheorie im Stile Nietzsches nicht auskommende Staatsauffassung.

2. Auch die Kritik Kelsens an der Naturalisierung besitzindividualistischer Rechtskategorien, seine Aufweisung des Zwangscharakters des Rechts und die Ent-

¹³⁴ Unterhalb der Ebene der ‚Herrschaft‘ der vom Theoretiker unterstellten Grundnorm scheint es bei Kelsen nur personale Herrschaft zu geben. So wirkt es, als werde auch der Wandel vom personalen Herrschaftsbegriff der Vormoderne zum apersonalen in der modernen Demokratie an einigen Stellen lediglich als Schleier über der personalen Herrschaft betrachtet: Er spricht bezüglich der „Konstruktion der anonymen Person des Staates“ im demokratischen Denken als einem „Schleier der Staatspersonifikation“, einer „fiktiven Isolierung“ des Herrschaftssubjekts von konkreten Menschen, das dem Bürger das „unerträgliche Faktum einer Herrschaft von Mensch über Mensch“ „verdeckt“ (D, 160). Hier wird, bei allem berechtigten Kampf gegen Hypostasierungen, der Formwandel der Herrschaft vom Feudalismus zum Kapitalismus ignoriert: Trennung von Ausbeutungs- und Herrschaftsmitteln, Enteignung des Herrschaftspersonals vom Eigentum an den Herrschaftsmitteln, Garantie der abstrakt-allgemeinen Aneignungsgesetze des Warentauschs durch generelle Normen als positives Recht.

¹³⁵ Damit gerät er unfreiwillig in die Nähe Carl Schmitts. Ingeborg Maus betont allerdings, dass im Falle Schmitts die verfassungsgebende Gewalt, trotz aller willkürlichen, dezisionistischen Momente, einen „bürgerlich-substantiellen Rechtsbegriff“ voraussetzt (Maus 1980, 54), der den Willen des Verfassungs- und Gesetzgebers binden solle. Tatsächlich plädiert Schmitt schon in der Weimarer Republik gegen Kelsens „formalen‘ Begriff des Gesetzes“ (Schmitt 2005a, 26) für eine überpositive „substanziell[e]“ Legitimität (45), die er mit einer antidemokratischen inhaltlichen Wertorientierung füllt. Dagegen bedeutet Maus zufolge Kelsens „bedenkliche Preisgabe eines materiellen Gerechtigkeitsanspruchs [...] zugleich die Offenheit der positivistischen Theorie gegenüber einer realen Durchsetzung solchen Anspruchs im Wege revolutionärer Verfassungsgebung“ (Maus 1980, 55). Eine weitere Differenz zu Schmitt besteht darin, dass Kelsen es hier offenbar jedem Einzelnen überlässt, zu entscheiden, ob er eine Machtordnung als Rechtsordnung deutet – er bleibt erkenntnistheoretischer Anarchist.

¹³⁶ Insofern ist Iorio zuzustimmen, dass die Aussagen, eine ‚Regel gebiete‘ oder eine ‚Norm herrsche‘ letztlich schlichte Hypostasierungen darstellen (Iorio 2011, 67f.). Normen weisen, anders formuliert, nicht die entsprechende Verselbständigungsstruktur auf, die unbewusste Bedingungen und nichtintendierte Effekte aufweisen, die man als Regularitäten bezeichnen könnte, denen keine präskriptiven (!) Regeln entsprechen. Zwar kann auch die Akzeptanz von Normen menschliche Handlungsfreiheit einschränken, aber erstens können Normen an sich das nicht, und zweitens tun sie das offenbar in anderer Weise als undurchschaute Kausalrelationen menschlichen Zusammenlebens das tun.

larvung der Legitimationsideologie, Recht sei Ausdruck der autonomen Subjektivität, bleiben ambivalent. Einerseits ist dies ein Fortschritt gegenüber dem Liberalismus, andererseits bleiben dabei die zeitweise emanzipatorischen Gehalte des liberalistischen Kontraktualismus und seines individualistischen, Recht mit bürgerlichem Recht identifizierenden Denkens unterbelichtet. Zudem hat Kelsens Kritik des Besitzindividualismus auch zwei inhaltliche Probleme. Erstens kann er dessen ideologischen Effekt – den Gedanken, Privateigentum sei ein monologisches Mensch-Sachen-Verhältnis und Resultat der Person oder Arbeit – zwar extern, d.h. aus seinem eigenen Rechtsverständnis heraus, negieren, aber nicht aus der Praxis moderner Vergesellschaftung heraus erklären – Resultat seines positivistischen Ideologiekonzepts. Zweitens bleibt sein Eigentumsbegriff formalrechtlich und damit unzureichend. Privateigentum, das ist der Sinn der Marxschen Kritik am bloß juristischen Denken, muss als Phänomen der kapitalistischen Totalität und ihrer historischen Konstitution begriffen werden. Hier spielen Momente direkter Gewalt (sog. ursprüngliche Akkumulation), originär ökonomische Praktiken (austauschvermittelte Aneignung des Mehrprodukts als Mehrwertaneignung) neben rechtlichen Implikationen (Privatrecht und seine notwendig staatliche Existenzweise) eine bedeutende Rolle.¹³⁷

3. Wenn die reine Rechtslehre auch machttheoretische Souveränitätskonzepte ablehnt, die einen Staat *hinter* dem Recht vermuten, so findet sich in ihr doch eine deutliche Aufweisung des voluntaristischen Machtmoments *im* Rechtssystem, obwohl bzw. gerade weil Kelsen in einer ganz spezifischen Weise von der Autonomie des Rechts spricht. Kelsen ist daher keineswegs der naive Vertreter einer Autokratie des Gesetzes, als der er bisweilen hingestellt wird. Er rechnet den Individuen durchaus einige der nicht wegzudenkenden unangenehmen Konsequenzen rechtsstaatlicher Vergesellschaftung vor. Seiner Kritik der Staatsverherrlichung auf der rechtstheoretischen Ebene steht allerdings die Staatsverherrlichung auf der politiktheoretischen Ebene gegenüber: Der Staat gilt ihm als Schutzinstanz der Benachteiligten und Ausgebeuteten, dessen Quellen direkt in der Menschennatur verortet werden.

4. Die landläufige Kritik an Kelsen, er betreibe eine „Rechtsleere“ (Klenner), er berücksichtige nicht den Klasseninhalt des Rechts (Wyschinski) muss aber zunächst einmal zurückgewiesen werden. Denn zum einen gibt es etliche Bemerkungen Kelsens zum Klasseninhalt des Rechts. Er ist sich darüber im Klaren, dass gesellschaftliche Verhältnisse in ihrem Wandel auch die Rechtsinhalte verändern. Doch er interessiert sich nur am Rande für diese Inhalte. Ihm geht es um die Form des Rechts und dieser Formbegriff ist ein vom Marxschen gänzlich verschiedener: die Rechtsform als letztlich auf einer Grundnorm basierende Zwangsnorm. Aufgrund des dargelegten Scheiterns der normativistischen Grundlegung des Rechtspositivismus wird aber auch die tendenzielle Reduzierung des Sozialen aufs apriorisch Ideelle selbst fragwürdig. Analytische Philosophen wie Hart bemühen sich daher, einen Rechtspositivismus ohne die neukantianischen Dualismen Kelsens zu formulieren und Rechtsgeltung aus empirisch-psychologischer Anerkennung unter bestimmten

¹³⁷ Vgl. Elbe 2014, 62-65.

sozialen Bedingungen zu erklären. Eine an Marx orientierte kritische Rechtstheorie interessiert sich aber gerade für die historische Spezifik dieser Bedingungen, die bei Hart zwar als kontingente angegeben, aber doch letztlich anthropologisch begründet werden. Um die Form des bürgerlichen Rechts zu erklären, greift Marx dabei auf systematisch in Tauschverhältnissen gründende Willensverhältnisse zurück: auf ein Sollen, das wiederum Implikation eines anderen, allerdings nichtnormativen Geltungsverhältnisses ist, des ökonomischen Werts. Diese elementare Vergesellschaftungsform des Kapitalismus ist weder anthropologisch noch bloß rechtstheoretisch zu fassen.¹³⁸ Problematisch an Kelsens Theorie ist also das Nichterfassen einer Geltungsdimension jenseits kognitiv-ideeller Aspekte. Er betreibt einen Dualismus von normativer und natürlicher Ordnung und sieht das spezifisch Gesellschaftliche über die normative Ordnung hinaus nicht: die objektive Semantik und Verselbständigungstendenz moderner kapitalistischer Vergesellschaftung qua Wert, „das Verhältnis von Sachen, das als eines von Menschen erscheint.“¹³⁹

Siglen

- 1: Kelsen, Hans (2008) [1934]: Reine Rechtslehre. Studienausgabe der 1. Auflage 1934. Tübingen.
- 2: Ders. (2000) [1960]: Reine Rechtslehre. Zweite, vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage 1960, Nachdruck. Wien.
- SuS: Ders. (1965) [1920/23]: Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus. 3. Aufl. Wien.
- PS: Ders. (1920): Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre. Tübingen.
- D: Ders. (2006) [1921/29]: Vom Wesen und Wert der Demokratie, 2. Aufl. In: Ders.: Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie. Tübingen.
- GuS: Ders. (1989) [1922]: Gott und Staat. In: Ders.: Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik. 2. Aufl. München.
- MoL: Ders. (1967) [1924]: Marx oder Lassalle. Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus. Sonderausgabe der Ausgabe von 1924. Darmstadt.
- AL: Ders. (2006) [1925]: Allgemeine Staatslehre (Auszüge). In: Ders.: Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie. Tübingen.
- Idee: Ders. (1989) [1927]: Die Idee des Naturrechts. In: Ders.: Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik. 2. Aufl. München.
- Sb: Ders. (1962) [1928]: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht. Neudruck der 2. Auflage von 1928. Aalen.

¹³⁸ Vgl. Wolf 2005. Dagegen hat Franz Petry (1974) 1916 versucht, auch die ökonomischen Formen, von denen Marx spricht, noch ausschließlich als Willensverhältnisse zu begreifen. Hier ist eine deutliche Nähe zu Kelsens neukantianischem Normabsolutismus in der Sozialwissenschaft zu spüren.

¹³⁹ Scheit 2004, 178.

- AR: Ders. (1931): Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Staatsauffassung. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 66.
- WiG: Ders. (2007) [1953]: Was ist Gerechtigkeit? Stuttgart.
- MEW 3: Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1983) [1845/46]: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 9-530.
- MEW 21: Engels, Friedrich (1984) [1884]: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. In: MEW 21. 8. Aufl. Berlin 1984, 25-173.
- MEW 26.3: Marx, Karl (1968) [1861-63]: Theorien über den Mehrwert. Dritter Teil. MEW 26.3. Berlin.
- MEW 42: Ders. (1983) [1857/58]: Ökonomische Manuskripte 1857/1858. MEW 42. Berlin.
- MEGA II/2: Ders. (1980) [1858]: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Urtext. In: MEGA II/2. Berlin.

„Es ist nicht gut, daß der Mensch ohne Feind sei“

Das Politische und die „Vernichtung des Einzelnen“ im Denken Carl Schmitts¹

Carl Schmitts Denken bringt die totalitären Potentiale einer politischen Philosophie des Als ob und eines von allen guten Geistern verlassenen Idealismus auf den Punkt. ‚Totalitär‘ soll hier lediglich bedeuten, dass die menschenfeindlichen Potentiale des modernen Staates als solchem in ideologisch verzerrter Form herausgearbeitet und dabei zugleich überaffirmiert werden, sodass noch jede individuelle Bedürfnisse berücksichtigende Zweckbestimmung des Staates aus dem politischen Denken ausgeschlossen wird.² Die folgenden Ausführungen sollen die Kontinuität dieses Motivs in Schmitts politischer Philosophie und Rechtstheorie aufzeigen, ohne auch nur im Entferntesten eine Darstellung aller Aspekte seiner politischen Theorie zu beanspruchen oder deren ideengeschichtliche Quellen in den Vordergrund rücken zu wollen.³ Nicht „Schmitt als geistesgeschichtliches Unikum“⁴, sondern der staats- und rechtstheoretische Sachgehalt seiner Schriften und deren politisch-ideologische Funktion stehen im Zentrum.⁵ In drei Schritten wird dabei aufgezeigt, dass Schmitt ein normatives Programm der Degradation des Einzelnen verfolgt:

1) Zunächst wird die Grundlegung entscheidender Elemente dieses Programms anhand der Frühschrift über den *Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* verfolgt.

2) In einem zweiten Schritt soll Schmitts Begriff des Politischen untersucht und dessen deskriptive Unbrauchbarkeit erwiesen werden, um sodann sein noch fragwürdigeres normatives Anliegen herauszuarbeiten, das um einen faschistischen Begriff des Ernstes kreist.

3) Schließlich wird der Begriff des substanziellen Dezisionismus als Grundkonzept der rechtstheoretischen Aspekte des Schmittschen Denkens entfaltet, das sich um die Entmachtung des parlamentarischen Gesetzgebers und des einzelnen Rechtssubjekts zugunsten einer autoritär umgedeuteten und mit einem irrationalistischen Gemeinschaftsnaturrecht verbundenen ‚Volkssouveränität‘ dreht.

¹ Die Zitate stammen aus Schmitts *Glossarium* (G, 146) sowie seinen Tagebüchern aus dem Jahre 1915 (TB 1915, 24). Mit letzterem kommentiert er seine Arbeit über den *Wert des Staates*. Vgl. zum Kontext Fn. 23.

² Keineswegs soll mit der Verwendung des Wortes ‚totalitär‘ auf die hochideologischen und analytisch unfruchtbaren Totalitarismustheorien rekurriert werden. Zur Darstellung und Kritik vgl. Wippermann 1997.

³ Insbesondere die ausufernde Säkularisierungsdiskussion wird hier nicht Thema sein können, da sie in geistesgeschichtliche Gefilde führt, die für mein Thema nicht relevant sind. Ebenso werden völkerrechtliche Themen im engeren Sinne ausgespart.

⁴ So ironisiert Jan-Werner Müller (2007, 213) zu Recht die raunenden und letztlich exkulpatorischen Tendenzen der gegenwärtigen Schmitt-Hermeneutik im Anschluss an Heinrich Meier und andere.

⁵ Daher werde ich nur am Ende des Textes auf diverse „polit-theologische Exercitien“ und den „pathetischen Mehrwert“ (Hofmann 2002, XL) eingehen, mit dem sie Schmitts Werk ausstaten. Zur Kritik an der polit-theologischen Deutung Schmitts vgl. vor allem Motschenbacher 2000, zusammenfassend dort: 365-374.

1. Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen

In seinem Frühwerk *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1914) werden am Vorabend des ersten Weltkrieges die rechtsphilosophischen Argumentationsmuster des Normativismus zu einem offenen Plädoyer für die Degradierung des Individuums modifiziert. Schmitt befindet sich hier augenscheinlich noch im Fahrwasser der Kelsen-Schule,⁶ aber er akzentuiert deren Normobjektivismus mit einem eigentümlichen autoritär-naturrechtlichen Pathos. Er untersucht das Verhältnis von Recht, Staat und Individuum, wobei mit dieser Reihenfolge zugleich eine juristische Werthierarchie angegeben wird:

„Das Recht als reine, wertende, aus Tatsachen nicht zu rechtfertigende Norm stellt logisch das erste Glied dieser Reihe dar; der Staat vollstreckt die Verbindung dieser Gedankenwelt mit der Welt realer empirischer Erscheinungen und repräsentiert das einzige Subjekt des Rechtsethos; das Individuum aber, als empirisches Einzelwesen verschwindet, um vom Recht und dem Staat, als der Aufgabe, Recht zu verwirklichen, erfaßt zu werden und selbst seinen Sinn in einer Aufgabe und seinen Wert in dieser abgeschlossenen Welt nach ihren eigenen Normen zu empfangen.“ (WS, 10).

Zwar, so Schmitt, könnten „[a]ndere Beurteilungsweisen“ (nämlich v.a. die Kantische) dem Individuum eine andere Rolle zuweisen, in ihm „eine autonome Instanz für die Gesetzgebung erblicken“, vom rechtlichen Standpunkt aber müsse „die strengste Heteronomie“ der Normen angenommen werden, und zwar „nicht, um den Einzelnen zu vernichten, sondern um aus ihm etwas zu machen, von dem eine Bewertung unter den Gesichtspunkten des Rechts erst möglich ist.“ (10f.) Wir werden sehen, ob diese Auskunft glaubwürdig ist. Zunächst fällt bereits an diesen programmatischen Formulierungen auf, wie sehr Schmitts Vorhaben zwischen einer in der Kelsenschen Perspektive verbleibenden Verwandlung des Individuums als Rechtsperson in das Ebenbild des Staates und einer autoritären moralischen Entwertung des Individuums als empirisches, leibliches Subjekt changiert: Das Individuum erhält durch Recht und Staat eine „Aufgabe“, einen „Sinn“ (10) – das ist bereits mehr als die Bestimmung eines „Zurechnungspunktes für Bewertungen nach Normen“ (12). Auf die Einwände des „lediglich modernen Menschen“ (11), ein solcher Antiindividualismus sei unzeitgemäß, reagiert Schmitt mit der Diagnose, seine Zeit sei „keine individualistische“ (13). Die Entwicklung der Soziologie, die den Einzel-

⁶ Diese hat denn auch seine Schrift positiv aufgenommen, vgl. die bei Mehring (2009, 65) zitierten Zeilen von Alfred Verdross an Schmitt sowie die Rezension von Verdross aus der Wiener *Reichspost* (1914, 21f.), die Besprechung von Franz Weyr in der *ÖZöR* (1914, 578ff.) und die Würdigung des frühen Schmittschen Normativismus bei Margit Kraft-Fuchs (1930, 512). Allerdings geht keiner von ihnen auf die moralische Wendung des deskriptiven Normativismus ein, die das Spezifische der Schmittschen Schrift ausmacht und die dem Ansatz Kelsens fundamental widerspricht. Schmitt bezeichnet die Identifikation der Intention seiner Schrift mit Kelsens „relativistische[m] Formalismus“ denn auch in *Die Diktatur* (1921) als Missverständnis: Eine solche Gleichsetzung verkenne, „daß es sich hier um etwas ganz anderes handelt, nämlich darum, daß die Autorität des Staates von seinem Wert nicht getrennt werden kann.“ (D, XX) Mit „Wert“ rekuriert Schmitt ganz offenbar auf einen ethisch-politischen Wert – im Gegensatz zu Kelsens Grundnorm.

nen in seine gesellschaftlichen Bezüge auflöse, das ‚mechanische‘, organisierte Zeitalter, „Geldwirtschaft“ und „Fügsamkeit des guten Geschmacks“ (13), bis hin zur Erkenntnistheorie, die ihr Subjekt nur noch „in einem überindividuellen Bewußtsein“ finde (14), werden aufgeboten, um dies zu untermauern – Schmitt spielt wahllos, aber suggestiv mit sämtlichen Konnotationen des Begriffs des Überindividuellen. Er gibt sich dabei unpolitisch: Sein Ziel sei es, „den Staat in seiner Vernünftigkeit [zu] erkennen“ (15), zu beweisen, „daß der Staat einen begründeten Wert hat“ (16), eine Absicht, die bereits weit über den rechtspositivistischen Staatsbegriff Kelsens hinausgeht (und auch einen gänzlich anderen Begründungsmodus angeben wird als dessen politischer Staatsbegriff). Dies sei kein Plädoyer für irgendeine Regierung oder politische Programmatik und schließlich müsse ja jeder Politiker einen Staat anstreben, möge es ein reformierter sein oder nicht (15). Schmitt hat hier offenbar noch nicht die ‚Gefahr‘ vor Augen, die von Seiten des Anarchismus ausgeht und die er spätestens in der *Politischen Theologie* erkennen wird.

Der rechtsphilosophischen Thematik der Selbständigkeit des Rechts gegenüber den Tatsachen soll nun die Frage „nach dem Staate als einer Realität“ hinzugesellt werden (17). Recht und Moral, Rechtswissenschaft und Ethik werden strikt getrennt. Schmitt stellt sich „in einen Gegensatz zu Kant“ (18) und zeitgenössischen Vernunftrechtlern wie Cohen, indem er unterstellt, dass „das Recht nicht aus der Ethik abgeleitet werden kann“, weil „kein Verhältnis der äußeren Bedingungen zu einer inneren Freiheit oder ein allmählicher Übergang von einem ins andere anzuerkennen ist.“ (18). Schmitt bleibt eine Begründung dieser Thesen leider schuldig. Wichtig für das Folgende ist seine Abkehr von jeder inhaltlich gefüllten oder gar rationalen moralischen Fundierung des Rechts (bzw. das Eingeständnis von deren Unmöglichkeit), ohne dass jedoch das Pathos des einstigen Vernunftrechts, der Abglanz des Moralischen auf dem Recht, aufgegeben würde. Dieser Abglanz zielt aufs Überindividuelle, Verpflichtende, Erhabene gegen das Einzelne, das Bedürfnis, die alltäglichen Ziele. Darauf wird näher einzugehen sein.

1.1 *Recht und Macht*

Zunächst stellt Schmitt die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Staatsgewalt in der positivistischen Rechtslehre. Die staatliche Macht werde von einer positivistischen Anerkennungstheorie als rechtmäßige angesehen, wenn sie „auf der psychischen Tatsache des Einverständnisses mit der Mehrzahl“ beruhe (23). Eine solche Position sei aber lediglich eine Variante der Machttheorie des Rechts, weil die Frage nach „dem Rechte des [staatlichen] Rechts“ (23) „an einer Tatsache [...] ein Ende“ nehme (24) – sei auch diese Tatsache die Anerkennung seitens bestimmter Menschen. Anerkennung werde aber nicht zur Begründung der Macht als rechtmäßiger herangezogen, „weil sie richtig [...], sondern weil die da“ sei (24). Damit werde Recht „ganz eingefügt in den Mechanismus des faktischen Geschehens“ (24) mit seinem „Gesetze der Kausalität“ (25). Zudem werde hier aus Macht zwar durch Anerkennung Recht, allerdings beruhe diese Anerkennung wieder auf der Macht, sich Anerkennung zu verschaffen:

„Nicht darin läge ihre Geltung, daß es die anständigen Menschen sind, die sie vertreten, sondern darin, daß diese Menschen sich, ohne wirksamen Wider-

spruch zu erfahren, als anständig bezeichnen dürfen und die Macht haben, ihrer Meinung Anerkennung zu verschaffen.“ (25f.)

Eine *freiwillige* und *gut begründete* Anerkennung von Rechtsnormen, die sich nicht wiederum auf höhere Normen berufen muss, kann sich Schmitt offenbar nicht einmal denken – seine Argumentation erschöpft sich in der Alternative: *absolute* Norm oder *reine* Macht. Wenn die anerkennungstheoretische Variante der Machttheorie daher auf „anständig und billig denkende[...] Menschen“ (25) als Geltungsgrund verweise, meine sie nur eine Summe von psychophysischen Tatsachen, nicht aber das, was geltungslogisch in dem Verweis enthalten sei: Die Anschauungen der Menschen „gelten dann nur, solange sie die beiden ehrenden Prädikate verdienen“ und dies sei mit Argumenten, nicht mit Tatsachen zu entscheiden (26). Diese Kritik mündet in der Konstatierung eines traditionalistischen Kryptonormativismus der Machttheorie, in dem „jede relativ dauernde und beständige Macht als berechtigt und begründet – nicht bloß erklärlich – aufgefaßt wird.“ (29)⁷

Der Weg von der Regelmäßigkeit bzw. durchschnittlichen Zustimmung zum rechtlichen Standard ist Schmitt zufolge ebenso verstellt, wie der vom Egoismus zum Staat. Die Interessen der Einzelnen seien per se gegen den Staat und seine rechtliche Ordnung eingestellt, wie er mit Stahl postuliert. Da es sich bei der positiven Recht legitimierenden Norm um eine überpositive handeln muss und die interessenbasierte Anerkennung der Normunterworfenen als Geltungsbasis ausscheidet, wird ein ethischer Realismus und Kognitivismus postuliert: Es gebe eine unabhängig von den Willen der Menschen existierende, geltende und erkennbare Norm. Die „Einsicht“ in die Richtigkeit der Norm wird bereits an dieser Stelle vollständig vom Bezug auf die Befriedigung der Bedürfnisse der Einzelnen, von ihrem Interesse, getrennt. Die Normgeltung liege „jenseits aller [!] Interessen“ (32). Die Auszeichnung bestimmter Interessen als gewichtige, zu schützende Interessen, könne nicht wiederum aus einem höherrangigen Interesse, sondern nur aus einer objektiven Norm heraus erfolgen (33). Bereits hier stellt sich aber die Frage, ob man denn nicht einfach empirisch unterstellen kann, dass den Menschen in der Regel Interesse x wichtiger sein wird als Interesse y. Das kann falsifiziert werden und durch eine bessere Hypothese ersetzt werden, ist dann aber nichts anderes als eine weitere Beschreibung faktischer Interessenhierarchien. Schmitt schmuggelt einfach einen Begriff von der Berechtigung eines Interesses ein, der sich von der psychologischen Stärke eines Wunsches und der faktischen Akzeptanz der Interessenvertreter unterscheidet und der von interessenbasierten Positionen gar nicht beansprucht wird. Was der interessenbasierten Ethik als aufgeklärtes Interesse gilt, ein prinzipiell realisierbares individuelles Interesse, dessen Vertreter unter bestimmten sozialen und natürli-

⁷ Unklar bleibt an dieser Stelle, ob dieses Recht des Stärkeren von Schmitt abgelehnt wird oder als Hinweis auf eine normative Grundierung noch der Machttheorie verstanden wird (vgl. WS, 30), wie es v.a. auf S. 35 erscheint: Die Behauptung, dass Macht Recht setze, sei nur möglich, „weil vorher die Macht schon als Recht gedacht war.“ Das trifft in der Tat auf die naive Theorie eines Rechts des Stärkeren zu, nicht aber z.B. auf die Befehlstheorie Austins. Es ist auch kaum nötig, zu erwähnen, dass Schmitts Behauptung, jede dauerhafte Macht sei schon als Recht anerkannt, auf eine interessenbasierte Normbegründung in keiner Weise zutrifft.

chen Bedingungen die angemessenen Mittel zu seiner Verwirklichung ergreift und daher bestimmte Unterlassungs- oder Unterstützungsnormen beachten muss,⁸ wird von Schmitt kurzerhand als von objektiven Normen abhängige Größe bestimmt. Wie Kelsen identifiziert Schmitt hier noch faktische freiwillige Akzeptanz (von Normen) im Lichte bestimmter Interessen mit purer Macht,⁹ weshalb diese für ihn als Geltungsgrund von Normen von vornherein ausscheidet. Hinter dem faktischen, bedürftigen Menschen muss es für ihn immer eine normative, ideelle Rechtfertigungsinstanz geben.¹⁰ Es wird dabei das Pathos der Kantischen praktischen Vernunft beansprucht, allerdings ohne den leisesten Hinweis auf ein Kriterium dieser objektiven Normgeltung anzugeben.

Nicht weniger konsequent als Kelsen konstatiert Schmitt zunächst einen Dualismus zwischen Recht und Macht: Die „beiden Welten des Rechts und der Macht“ stünden „in unvereinbarer Selbständigkeit nebeneinander“ (28). Eine solche Konsequenz sei allerdings nur dann zu ziehen, wenn die Normgeltung mit einem emphatischen Begriff von Richtigkeit und Vernunft jenseits bloßer Zweckrationalität versehen und allen „bloß“ tatsächlichen Willen und Zwecken gegenübergestellt wird (vgl. 28). Wie bei Kelsen auch, wird ein radikaler Unterschied von Kausal- und Rechtswissenschaft unterstellt: Das Recht könne nicht aus einer kausalen Verkettung menschlicher Beziehungen erklärt werden. „Nur die Aufstellung einer Norm begründet den Unterschied von Recht und Unrecht, nicht aber die Natur.“ (37) Gegen die Anerkennungstheorie vertritt Schmitt einen rigorosen Normobjektivismus: „Niemand wird das Meinen eines einzelnen Menschen als Norm bezeichnen“ (35). Daher könne auch das Meinen von „hundertausend Einzelne[n]“ „keine Norm begründen“. In der Fragwürdigkeit dieser Prämisse liegt schon die ganze Crux des vorliegenden Normobjektivismus begründet. Denn der Sinn eines intentional auf das Verhalten eines anderen gerichteten Willensakts (ich will, dass Du x tust) *ist* eine Norm und zwar zunächst die einzige Norm, die nichtmetaphysisch feststellbar ist.¹¹ Ob sie eine rational begründbare Norm ist, ist zwar eine andere Frage, die aber nur dann die lediglich intersubjektive (also bloß konventionelle Einigungen meinnende) Dimension verlässt, wenn man von einer praktischen Vernunft im Kantischen Sinne oder platonistisch von der objektiven Idee des Guten ausgeht. Die Abtrennung von psychologischen Willensinhalten und konvergenten Gütern/Wünschen wird nur dadurch plausibel, dass eine objektive Geltung und erkennbare *Wahrheit* bzw. *Richtigkeit* von Normen unterstellt wird. Wenn man diesen Weg geht, also jenseits empirischer Übereinkunft existierende objektiv geltende Normen postuliert, muss man aber eine Methode zu ihrer Erkenntnis angeben und

⁸ Vgl. Hoerster 1983 sowie Hoerster 2003, 17-43.

⁹ Zur Kritik vgl. Hoerster 2006, 153f.

¹⁰ Zwar wird er in späteren Werken behaupten, dass etwas, weil es existiert, ein Existenzrecht habe. Dieses wird aber bezeichnenderweise nicht aufs Individuum, sondern auf Herrschaftsverhältnisse bzw. politische Einheiten bezogen, vgl. Abschnitt 2 dieses Beitrags.

¹¹ Vgl. Hoerster 2003, 43ff. Normen existieren Hoerster zufolge nur dann, wenn es jemanden gibt, der sie empirisch vertritt oder der solche empirischen Dispositionen hat, dass er sie unter bestimmten Bedingungen vertreten würde, vgl. ebd., 46f.

sie inhaltlich beschreiben können. Weder das eine noch das andere leistet der Schmittsche Text.

Indem die Geltung der Normen „in lückenloser Geschlossenheit von jeder Empirie“ (37) behauptet wird, muss auch der Zweckbegriff aus der Rechtsnorm ausgeschieden werden, denn die

„Aufnahme des Zweckes bedeutet die Hereinbeziehung der Verwirklichung des Rechtes in seine Definition, womit [...] ein Moment der Macht in die Definition einer reinen, von jeder Tatsache und Erfahrung unabhängigen Norm gelangt. Die Norm kann kein Wollen, keinen Zweck tragen; Träger eines Zweckes kann nur eine Realität sein“ (39),

deren Aufgabe in der Verwirklichung des Rechts besteht. Das Recht soll zwar die empirische Welt als Mittel betrachten, insofern in ihr (durch eine rechtmäßige Macht) ein rechtmäßiger Zustand verwirklicht werden soll (40), aber das Recht hat offenbar keinen inhaltlichen Zweck. Schmitt nennt hier die „Sekurität“ in ihrer „materiellsten Bedeutung“ als Negativbeispiel für irgendwelche Zwecke, denen das Recht ‚dienen‘ könnte – hier werde Recht wieder zu einem Mittel, einem „Inbegriff der äußeren Bedingungen“ (40) für weitergehende Zwecke degradiert. „Da es für das Recht keine andere Welt gibt als die des Rechts [...], so kann sich das Recht aus sich selbst heraus nicht verwirklichen wollen.“ (40) Recht ist ein geschlossener Normzusammenhang und eine reine Geltungssphäre des ‚Sollens‘ (39). Die Bestimmung des Rechts als Regel, die sich auf das äußere Zusammenleben der Menschen bezieht und eine „Tendenz“ zur Einwirkung auf das Sein durch „Erzwingbarkeit“ beinhalte (Kant), wird abgelehnt, weil das Recht als Norm „unabhängig von der Wirklichkeit“ seinen „Wert“ behalte.¹² Daraus ergibt sich für Schmitt die Problemstellung der Suche nach einer Vermittlungsinstanz zwischen Recht und Empirie unter Wahrung des Rechtsprimats gegenüber der Macht, die eine solche Vermittlungsaufgabe offenbar erfüllen soll (42f.) – geht es ihm doch darum, dass „auf das Sein eine Einwirkung im Sinne¹³ rechtlicher Normen bewerkstelligt wird“ (43). Das

¹² Hier wird Schmitt äußerst dunkel, wie diese Schrift ohnehin als einer der Höhepunkte seiner ‚Gabe‘ gelten kann, sich mit einer „geradezu provozierenden Scheinklarheit“ (Gross 2005, 8) auszudrücken (vgl. dazu ausführlich Meuter 1994, 14ff., J.-W. Müller 2007, 22ff.). Ich kann den o.g. Passus halbwegs nachvollziehbar nur im Kelsenschen Sinne verstehen: Die Geltung der Norm, dass etwas getan werden soll, ist unabhängig davon, ob es getan wird. So versteht offenbar auch Verdross Schmitt in seiner Rezension: „für den Begriff des Rechtes ist es nicht notwendig, daß es verwirklicht wird, es genügt, daß es befolgt und angewendet werden soll, d.h. daß es *gilt*. Auch die wirkungslose Norm bleibt Norm.“ (Verdross 1914, 21) Anscheinend lehnt Schmitt aber nicht ab, dass die Norm etwas (einen empirischen Sachverhalt) zu ihrem Tatbestand macht, sondern lediglich, dass dies „mit dem, worauf eine reale Einwirkung stattfinden soll“, identisch sei. Es bleibt unklar, worauf Schmitt hinauswill, zumal er im nächsten Satz etwas ganz anderes sagt (hier geht es nun nicht um das Objekt der Normen, sondern um die Frage der Norm als Subjekt einer Einwirkung auf einen Gegenstand), nämlich, dass die Norm sich nicht selbst verwirklichen könne, weil sie „nicht Wille, sondern Norm, nicht ein Befehl, sondern Gebot“ sei, „demgegenüber der einzelne Mensch als Gegenstand der Welt der Wirklichkeit später kommt“ (WS, 42).

¹³ Wenn das Recht keinen Zweck beinhaltet, was bedeutet dann „im Sinne“?

im Sinne des Rechts auf die Wirklichkeit einwirkende Subjekt des Rechts („Rechtssubjekt in der eminentesten Bedeutung des Wortes“ (43)) ist nun der Staat.

1.2 Der Staat

Wenn Schmitt vom Staat als Mittel der Verwirklichung des Rechts spricht, dann wendet er sich gegen ein empiristisches Staatsverständnis. Ein Begriff des Staates als Rechtssubjekt sei niemals aus der Summierung empirischer Eigenschaften zu gewinnen. Es gehe um den „in seiner Idee erfaßten Staat“, der sich zu empirischen Gebilden stets nur als deren „Sinn“, „nicht als [empirische] Abstraktion“ (ein durch Weglassen einiger empirischer Elemente gewonnener Rest wiederum empirischer Eigenschaften) verhalten könne (45). Seinen „vernünftigen [!] Sinn“ (52) und seine „Würde“ (!) (50) verdanke der Staat nun der Idealsphäre des Rechts:¹⁴ Wenn man zunächst einmal von den eindeutig wertenden Konnotationen absieht, die dem Rechtlichen und daher auch dem Staat verliehen werden, ist die These, „das Recht geht dem Staate vorher“ (50), bzw.: „Das Recht ist nicht im Staat, sondern der Staat ist im Recht“ (52), nichts anderes als die Grundnormtheorie Kelsens, die den Staat als Ordnung berechtigter Organe und Akte begreift. Seine Eigenschaft als höchste Gewalt (Souveränität) sei eben eine, die er nur durch rechtliche Ermächtigung bzw. „rechtliche[...] Betrachtung“ (!) (52) erhalte: „Die lediglich faktische Gewalt vermag sich an keinem Punkte zu irgendeiner Berechtigung zu erheben, ohne eine Norm vorauszusetzen, an der sich die Berechtigung legitimiert.“ (52) Jede Betrachtung des Staates als im empirischen Kausalzusammenhang befindliches Willens- und Machtgeschehen würde den Staat „desavouieren“ (58). Daher müsse seine „Kontinuität im restlosen Aufgehen in einer Norm erkannt“ werden (58). Auch dies ist Kelsens normativistische Scheinlösung des Ordnungsproblems. Unklar bleibt, wie Schmitt das selbstgestellte Problem lösen will, Recht und empirische Macht miteinander in Bezug zu setzen, denn erklärtermaßen soll das, was er „Staat“ nennt, ja nicht eine Ansammlung von realen Machtakten sein, sondern etwas Ideales (45), das am Recht teilhat. Wie kann aber das empirische Machtgeschehen nun wiederum am *idealen* Staat, einem „Vollkommenen“ (50), teilhaben? Reproduziert sich das Problem der unüberwindbaren Kluft zwischen Idealem und Empirischem nicht einfach? Unklar bleibt auch, wie man ermitteln kann, dass empirische Herrschaftsakte berechnete Staatsakte sind. Denn, so Schmitt, „[k]eine empirische Betrachtung kann dartun, daß etwas, was der Staat in bestimmter Form befiehlt, Recht ist“ (51). Ein inhaltliches *normatives* Kriterium existiert bislang in der Argumentation aber nicht – und wird auch nicht mehr geliefert.

Wenn überhaupt konstatiert werden darf, dass es einen das Recht begründenden Willen gibt, dann, so Schmitt, müsse dieser als „objektive[r] Gedankeninhalt“ oder „wahre[r] Wille“ [...] einem nur tatsächlichen Willen der Gesetzesurheber entgegengesetzt werden“ können (55). Das Recht als überpositive Norm erhält demnach gegenüber dem faktischen Willen die Rolle eines „unabhängigen Richters“

¹⁴ Einmal ist es also das Recht, das dem Staat seinen Sinn verleiht (WS, 50), dann ist es plötzlich der „in seiner Idee erfaßte[...] Staat“, der „dem, was in der Welt der Tatsachen mit dem Namen ‚Staat‘ belegt wird“, seinen „Sinn“ gibt (45).

(55), bzw. eines „in irgendeiner [!] Gestalt vorgestellte[n] Dritte[n]“ (57). Zwar findet sich, wie gezeigt, auch bei Kelsen solches, schon bei ihm hohles Pathos (der unbeteiligte Dritte, der objektive Sinn etc.), dennoch überschreitet Schmitt hier die Kelsenschen Vorgaben, indem der positives Recht begründende Wille von einer *wahren* oder *vernünftigen* überpositiven Norm abhängig gemacht wird – nicht nur ein objektiver Sinn von Willensakten wird proklamiert, sondern ein „‘vernünftige[r] Sinn‘“ (55). Damit werden auch die antidemokratischen Konsequenzen des Normobjektivismus ausbuchstabiert: Man müsse den

„bloß faktischen ‚Willen‘ des Volkes [...] ganz [...] ignorieren, da die ‚Tugend‘ das Ausschlaggebende ist und wenn der Wille des Volkes ihr zustimmt, seine Äußerung überflüssig, wenn er ihr entgegensteht, sein Votum irrelevant wird. Ist beachtlich nur der vernünftige Wille, so entscheidet die Vernunft und nicht der Wille.“ (105).¹⁵

Bereits hier kündigt sich das in Schmitts späterem ‚Kampf gegen Weimar‘ ausgearbeitete Konzept des Ausspielens substanzhafter Werte gegen den parlamentarischen Gesetzgeber an, das mit Kelsens Normativismus nicht möglich ist.

Der Staat soll also „Übergangspunkt von der einen Welt zur andern“ (56) sein. Er ist mit der „Aufgabe“ der Rechtsverwirklichung betrautes Rechtsgebilde (56). Der Zweck des Staates ist hier kein rechtsfremdes Element, weil dieser Zweck nicht vom Staat gesetzt wird, sondern „das Recht selbst“ (56) *ist*.¹⁶ Der Staat als „einzig[e]s] Rechtssubjekt im eminenten Sinne“ ist daher „der einzige Träger des im Recht zu findenden Ethos“ (57). Nur dem Staate tritt Schmitt zufolge „das Recht in seiner bloßen Eigenschaft als Recht entgegen“ (100). In klarer Opposition gegen die nüchternen Ausführungen der Austinschen Befehlstheorie des Rechts¹⁷ verweigert sich dieser idealistische Staatsbegriff der Auffassung, der Staat sei „nicht im höheren Grade rational [...], als irgendeine andere Übermacht“ (57). Im Gegenteil, der Staat erlangt in Schmitts Ausführungen eine eigene „Größe“ und „Würde“ (57), wird definiert als „Aufgabe“ (der Rechtsverwirklichung), die – wie auch immer – vom Recht „[ge]setzt“ sei (56): „Warum er die *höchste* Gewalt ist, folgt aus dieser Aufgabe; warum er die höchste *Gewalt* sein muß, ergibt sich aus der Richtung einer Aufgabe, da die Einwirkung auf die Welt der Phänomene eine faktische Macht zur Voraussetzung hat.“ (58) Der Staat ist normativ befugtes und dadurch als Einheit existierendes empirisches Willens- und Gewaltverhältnis. „Erst der Staat bringt“ damit

¹⁵ Es wird noch zu zeigen sein, wie Schmitt später den Demokratiebegriff von rechts auflädt und letztlich zum gleichen Ergebnis kommt wie in dieser offen antidemokratischen Argumentation.

¹⁶ Was das Recht aber anderes ‚ist‘ als eine inhaltsleere Legitimationsformel für jede Form von Staatsgewalt, bleibt unerfindlich.

¹⁷ Vgl. Austin 2005, 17: Rechtliche Normen gehen auch ihm zufolge von einer höhergestellten Instanz aus, doch den Begriff „Höhergestellt“ will er „von einem gewissen Schleier des Geheimnisses befreien“, d.h. von jeder normativen Auszeichnung. Er bedeute im rechtlichen Sinne nichts anderes, als „die Macht, anderen Übel oder Schmerzen zuzufügen und sie sich durch Furcht gefügig zu machen.“

„den Imperativ in das Recht“,¹⁸ da es für „Inhalt, Form und Richtigkeit der Rechtsnorm [...] gleichgültig“ ist, „wie es faktisch in der Welt aussieht.“ (59) Das ist eine rätselhafte Aussage, weil doch eine Norm per definitionem einen imperativischen Charakter hat – es *soll* ja schließlich *etwas* geschehen oder getan werden, es geht, wie Schmitt an anderer Stelle selbst annimmt, um ein „Gebot“ (42), eine Aufforderung.¹⁹ Schmitt behauptet also, das Recht als reine Norm sei zugleich und in derselben Hinsicht ein Gebot und kein Gebot. Dass die Geltung der Norm nicht durch ihre Wirksamkeit affiziert wird, dieser Gedanke ist uns schon begegnet und trifft etwas anderes als die Fassung der Norm als Imperativ.

Jeder empirische (positive) Rechtssatz soll nun einen Aspekt abstrakten, „originäre[n]“ Rechts und einen konkreten Aspekt staatlicher Willensäußerung aufweisen. Das „Element originären, nichtsstaatlichen Rechts“ wird dabei „als ein Naturrecht ohne Naturalismus“ bestimmt (77). Auch hier scheint die Grundnormtheorie Kelsens nicht weit zu sein. Der Rechtsinhalt wird – wie bei Kelsen – vom faktischen, aber befugten Willen „durch einen Akt souveräner Entscheidung *gesetzt*“ (79). Allerdings könnte Schmitts antipositivistische Überordnung des Rechts über das Gesetz nicht Kelsens Beifall finden. In einer noch heute nicht unüblichen²⁰ Wendung sieht Schmitt die relative Unabhängigkeit des Richters vom positiven Recht (Gesetz) mit dessen (nichtformalisierbarer) Bindung an das überpositive ‚Recht‘ verknüpft, welches schließlich gar zur „Rechtsvernunft“ geadelt wird (75). Demzufolge „liegt die ganze Unabhängigkeit des Richters von jeder willkürlichen Macht nur in seiner absoluten Abhängigkeit vom *Recht*.“ Der Richter ist aber Bestandteil des Staates. Der Gedanke, zwischen Recht und Staat noch eine Kontrollinstanz zu setzen, „um das Recht vor der Macht zu schützen“, wird von Schmitt als „methodische[r] Irrtum“ abgewiesen: „Kein Gesetz kann sich selbst vollstrecken, es sind immer nur Menschen, die zu Hütern der Gesetze aufgestellt werden können, und wer selbst den Hütern nicht traut, dem hilft es nichts, ihnen wieder neue Hüter zu

¹⁸ Schmitt lehnt es, anders als Kelsen, ab, die Rechtsnorm als Zwangsnorm zu deuten. Allerdings kann sein Normbegriff durchaus auf die Grundnorm bezogen werden und dann würde auch Kelsen mitgehen, denn die Grundnorm ist keine Zwangsnorm, allerdings immer noch eine Norm, also ein Imperativ: „Man soll sich so verhalten, wie die Verfassung vorschreibt“ (Kelsen 2000, 204) bzw., „wie der Verfassungsgeber vorschreibt“ (8). Erst wenn man berücksichtigt, dass der Verfassungsgeber durch die Grundnorm nur befugt wird, eine Verfassung zu geben, während den Verfassungsorganen geboten ist, sich den Verfassungsgesetzen gemäß zu verhalten, könnte eine imperativfreie Dimension der Grundnorm identifiziert werden, vgl. indirekt dazu Hoerster 2006, 32ff. Solche Feinheiten sind in der Schmittschen Darstellung allerdings nicht auszumachen, das meiste muss vor dem Hintergrund zeitgenössischer Theorien erraten werden.

¹⁹ Das Recht sei „nicht Wille, sondern Norm, nicht ein Befehl, sondern Gebot“ (WS, 42). Zum primären Gebotscharakter von Normen vgl. Hoerster 2003, 43ff.

²⁰ Vgl. Di Fabio 2004, 626: „das Recht ist zugleich auch umfassender und tiefer gelagert als die Masse der geltenden Gesetzesbefehle. Es gelten auch überpositive Rechtsgrundsätze, sie können sogar [...] gebieterisch das Gesetzesrecht zur Seite drängen.“ Di Fabio deutet diese naturrechtliche Relativierung des positiven Rechts einseitig und optimistisch als Herstellung von „Waffengleichheit“ zwischen Bürger und Staat „durch die rechtsprechende Gewalt“. Zur Kritik vgl. Schulze 2008, 338ff.

geben.“ (83)²¹ Hier schlägt wieder das Hobbessche Problem des infiniten Regresses der Souveräne durch. Schmitts Konsequenz ist aber keine Kritik an der Form Staat – diese scheint ihm zu diesem Zeitpunkt offenbar undenkbar –, sondern das naive Vertrauen in die Güte der ‚Hüter des Gesetzes‘. Denn, so Schmitt, das „Mißtrauen gegenüber der Kraft des Guten und Richtigen“ geht schlicht „ins Bodenlose.“ (84) Die Alternativen sind damit abgesteckt: Staats- bzw. Autoritätsgläubigkeit oder Nihilismus. Man muss Schmitt für diese Offenheit dankbar sein, denn er bringt den ganzen Selbstwiderspruch des anthropologischen Pessimismus der Konservativen, beginnend bei der christlichen Erbsündenlehre und Augustinus‘ Votum für die Herrschaftsbedürftigkeit des Menschen, auf den Punkt: Einerseits ist *der* Mensch sündig, böse, zumindest als ‚frei flottierendes Subjekt‘ gefährlich, wie Schmitt auch später in seinem „anthropologische[n] Glaubensbekenntnis“ (BP, 58) feststellt, andererseits sollen *Menschen* diese Menschen beherrschen und begrenzen. *Diesen* Menschen müsse aber ein grenzenloses Vertrauen entgegengebracht werden.²²

1.3 Der Einzelne oder „stirb und werde“

Die antimaterialistische normative Stoßrichtung der Argumentation wird erkennbar, wenn die juristisch-normativistischen Überlegungen als „Protest gegen die Sinnlosigkeit der Bestimmung, die nur einen Seinsgrund hat“ (WS, 53), beschrieben werden. Hier geht der rechtliche Normativismus in einen moralisch-normativen Idealismus über. Der totale Einsatz für den Staat im Schützengraben, der wenige Monate später beginnt und den Schmitt aus der sicheren Entfernung des Münchner Büros der kaiserlichen Zensurbehörde und diversen Boheme-Cafés verfolgen kann,²³ wird hier mit Pathos geltend gemacht: Das „Imponierende des Staates“ als rechtsphilosophisch geadelter Rechtsverwirklichungsinstanz liege in der äußerlichen Eindämmung und Unschädlichmachung eines „Meer[es]“ von „zügellose[m] und bornierte[m] Egoismus“ (85), in der Herstellung von verlässlicher „Ordnung“. Noch den „mächtigsten Despoten“ verwende der Staat „als Werkzeug“ (86), sei er doch eine „überindividuelle, nicht interindividuelle Instanz, die ihre Würde keiner Schilderhe-

²¹ Vgl. auch D, 113, wo Schmitt gegen Mablys Konzeption der Kontrolle der exekutiven Gewalt geltend macht: „[d]aß die Instanz, welche die Kontrolle ausübt, in demselben Augenblick, in dem die Kontrolle effektive Zweckkontrolle wird, sich in eine Exekutive verwandelt und dann wiederum die despotische Machtanhäufung eingetreten ist, die verhindert werden sollte“. Vgl. ebenso Schmitts Hinweis auf Hegels Erkenntnis dieses unlösbaren Problems einer Kontrolle der höchsten Macht in HV, 8Fn. Die Ablehnung einer „Aufsicht über die Aufsicht“ stellt ein durchgängiges Motiv in Schmitts Denken von 1914 bis in die Zeit des Nationalsozialismus dar (vgl. Meuter 2000, 41).

²² Vgl. Krockow 1990, 67; Meuter 1994, 240f.

²³ Vgl. Mehring 2009, 70-81. Schmitt wird allerdings in dieser Phase aus „Hochschätzung des Konkreten und Materiellen“ (WS, 90), spricht: aus Furcht vor dem Fronteinsatz, kurzfristig zum ‚Staatskritiker‘. So finden sich in seinen Tagebüchern 1915 folgende Einträge: „Ich war wahnsinnig vor Wut über die Preußen, den Militarismus, hätte die ostentativsten Befehlsverweigerungen begehen können. Wie scheußlich, als Individuum in einem solchen Gefängnis zu sitzen.“ (TB 1915, 77) „Deutschland wird das Land der Gerechtigkeit, der Vernichtung des Einzelnen, es verwirklicht genau das, was ich in meinem Buch über den Staat als Ideal des Staates aufgestellt habe.“ (24) Mehring kommentiert treffend: „Der Anti-Individualismus des Frühwerks erscheint als negative Utopie“ (Mehring 2009, 77).

bung der Einzelnen verdankt, sondern ihnen mit originärer Autorität entgegentritt.“ (86) Das Ressentiment, das hier nun vollends an die Stelle theoretischer Erörterungen tritt, wendet sich gegen eine Legitimation des Staates ausgehend von den Interessen der Einzelnen, wobei der Schlag gegen „Sekurität“, „Wohlfahrt“ und „händereibende Behaglichkeit eines ungestörten Rentengenusses“ (86) geführt wird.²⁴ Der Staat wird vom Gedanken einer Dienerschaft für ökonomische oder menschliche Interessen freigesprochen. Seine „Würde“ erhalte er von der großen „Aufgabe“ der – völlig inhaltsleer bleibenden – Rechtsverwirklichung.

Was bei Kelsen im deskriptiven Sinne gegen kontraktualistische Anerkennungstheorien und gegen die empiristische Deutung der Rechtssubjektivität gerichtet war, wird hier nun ethisch-politisch aufgeladen – die (zumindest in Kelsens Rechtstheorie weitgehend fehlende) durchgängig positive normative Färbung „überindividueller“ Sachverhalte und der Abhängigkeit des Einzelnen vom Staat spricht Bände: Da Schmitt eine das Individuum mit Würde ausstattende Moralkonzeption völlig abgeht,²⁵ ersetzt er diese durch eine Reduktion des Menschen auf politisch-staatliche Fungibilität. Es ist nicht nur der vornehmlich deskriptive Sinn der Kelsenschen These, das Rechtssubjekt sei nach dem Ebenbilde des Staates geschaffen, auf den Schmitt hinauswill.²⁶ Das Individuum ist ein egoistisches, sündiges Wesen, das so etwas Ähnliches wie eine Würde nur durch die Erfüllung einer staatlichen Aufgabe erhalten kann. Wie sich die Kontinuität des Staates nur aus dem Recht ergibt, so die des Individuums nur aus dem Staat. Wie der Staat seine Aufgabe vom Recht her gewinnt, so das Individuum nur vom Staat her, der ihn zwangsverpflichtet (86). „Das empirische Individuum scheidet ganz aus“ (86), so Schmitt gegen Hegels Idee des Rechts als Einheit von überpersönlicher Regel und individuellem Anspruch. Statt der „allein wichtigen ‚Persönlichkeit‘“, wie Schmitt sich höhnisch ausdrückt, tritt das Individuum auf als „Funktionär[...]“, als „fungible[...] Persönlichkeit“. Der Staat könne „keinen für unersetzlich oder unvertretbar halten“ (87). „Kein Individuum hat im Staate Autonomie“ (101). Diese korrekten Einsichten in das Wesen des Staates, seine Entfremdung von individuellen Zwecken und Bedürfnissen, macht Schmitt zur Grundlage, um sich diese Staatsperspektive normativ noch einmal zu eigen und den Druck auf das Individuum damit noch größer zu machen. Das Individuum ist als solches nichts und soll sich daher dem Staat andienen.

„Das leibliche konkrete Individuum ist, wenn die Betrachtung sich nicht über die materielle Körperlichkeit erhebt [allerdings muss Schmitt hier auch alle faktischen Motive und Willensäußerungen, also auch das Psychische miteinbeziehen, I.E.], eine gänzlich zufällige Einheit, ein zusammengewehter Haufen von Atomen, dessen Gestalt, Individualität und Einzigkeit keine andere sind, wie die des Staubes, der vom Wirbelwind zu einer Säule gefügt wird.“ (101)²⁷

²⁴ Der Hass auf den Rentier ist ein gängiger Topos des antihedonistischen, antisemitischen Protofaschismus der unmittelbaren Vorkriegszeit, vgl. Sternhell u.a. 1999, 163.

²⁵ Bzw. diese wird schon in einer idealistisch gegen das psychophysische Individuum gerichteten Weise interpretiert, siehe unten.

²⁶ Wie Hofmann 2002, 39 anzunehmen scheint.

²⁷ Man ist nicht nur an Kelsens Formulierung vom „körperlich-räumliche[n] Klumpen von Menschleibern“ (Kelsen 1962, 197) erinnert. Hier schwingt auch einerseits die christliche

Der Abglanz allein staatlich bestimmter ‚Würde‘ ist, Kantisch gesprochen,²⁸ der ‚Preis‘ der ersetzbaren Funktionsträger (87):²⁹ „Nicht der Mensch, weil er Mensch ist, sondern der Mensch, der gut und achtungswürdig [und das heißt hier: für den Staat nützlich, I.E.] ist, verdient Achtung.“ (106) Es gehe darum, dass der Mensch „nach Verdienst geachtet würde, nicht aber weil er nun einmal da ist“, dass sein Wert „auf seine Aufgabe und deren Erfüllung“ zurückgeführt werde (106). Diese Theorie von der Würde des Menschen ist uns bereits bei Hobbes begegnet. Als Materialist aber gesteht Hobbes den Einzelnen und ihren Bedürfnissen wenigstens zunächst einen staatstheoretischen Fundamentalstatus zu, den Schmitt von Anfang an ablehnt.³⁰

Schmitt versucht dabei in geschickter Weise, das Arsenal idealistischer Erkenntnis- und Moralphilosophie als Kronzeugen seines Antiindividualismus aufzubieten: Vom Descarteschen Cogito bis zum Kantschen Transzendentalsubjekt und Autonomiebegriff – stets seien die „Gesetze und Werte des richtigen Denkens“ vom empirischen Einzelindividuum unabhängig, erweise die „überindividuelle Gültigkeit jeder richtigen Norm“ die „Bedeutungslosigkeit des Einzelnen ihr gegenüber“ (88). Ja, auch der Kantsche Selbstzweckimperativ beziehe sich nur auf die Menschheit, gelte „daher nur, solange die Voraussetzung der Autonomie erfüllt ist, d.h. nur für den zum reinen Vernunftwesen gewordenen Menschen, nicht für ein Exemplar irgendeiner biologischen Gattung.“ (89) Man kann Schmitt nicht vorwerfen, hier ein völliges Zerrbild idealistischer Konzeptionen von Erkenntnis und Würde zu zeichnen. Tatsächlich trifft er eine problematische Tendenz dieses Denkens. Dennoch werden die Verselbständigungstendenzen des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen und Einzelnen, des Intelligiblen gegenüber dem Empirischen bis zur Absurdität forciert: Die *vollständige* Abtrennung der Autonomie, der Moral, der Norm, des Rechts, des Erkennens vom Individuum, vom Bedürfnis, vom Willen, von der Empirie, übersieht, dass das ‚Verschwinden‘ des „zufällige[n] Einzelindividuum[s]“ (88), die „Belanglosigkeit des Einzelnen“ (89), ohne das Verschwinden des *wirklichen* Individuums nicht zu haben ist.³¹ Das Phantasma eines vom Individuellen *abtrenn-*

Diesseits- und Leibfeindlichkeit mit (vgl. Flasch 2003, 198), andererseits wird das Motiv von den unorganisierten Einzelnen als „Menschenstaub, der abwechselnd von den entgegengesetzten Winden der Politik emporgewirbelt wird“, im (Proto-)Faschismus gebräuchlich, so bereits bei Hubert Lagardelle in einem Artikel aus dem Jahr 1902 (vgl. Sternhell u.a. 1999, 139) oder in Hitlers *Mein Kampf* (vgl. Hitler 1943, 328).

²⁸ Vgl. Kant 1998c, 68: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde.“

²⁹ Ein tendenziell römischer Würdebegriff, vgl. Böckenförde 2006, 151.

³⁰ Vgl. D, 22.

³¹ Vgl. Adorno 1991a, 22: „Das Fichtesche und Hegelsche absolute Ich, als Abstraktion von dem empirischen, mag noch so gründlich dessen besonderen Inhalt ausmerzen; wäre es überhaupt nicht mehr auch das, wovon abstrahiert wird, nämlich Ich; entäußerte es sich vollends der in dessen Begriff mitgesetzten Faktizität, so wäre es nicht länger jenes bei sich selbst Sein des Geistes, jene Heimat der Erkenntnis [...]. Ein Ich, das in gar keinem Sinn mehr Ich wäre, also jeden Bezugs auf das individuierte Bewußtsein und damit notwendig auf die raumzeitliche Person entriete, wäre ein Nonsens, nicht nur freischwebend und so unbestimmbar wie Hegel [...] dem Sein [...] es vorwarf, sondern auch als Ich, nämlich als vermittelt zum Be-

ten Allgemeinen führt zur Inhaltslosigkeit und Inexistenz dieses Allgemeinen selbst. Endgültig an dieser Stelle akzentuiert Schmitt seinen Normobjektivismus mit einem naturrechtlichen Pathos, das schließlich zum Gedanken eines selbstzweckhaften Überindividuellen führt. Was bei Kelsen noch formal und deskriptiv angelegt ist, wird hier normativ-antiindividualistisch radikalisiert zur „Dignität“ des Rechtsstaates. Was bleibt, ist die weitgehende Inhaltsleere des Normverständnisses. An keiner Stelle gibt Schmitt auch nur den leisesten Hinweis auf den Inhalt der vermeintlich so würdevollen und vernünftigen Norm und ihrer staatlichen Positivierung. Die Norm dient schon hier zu *nichts* mehr, man hat ihr zu dienen. Schmitts autoritär-masochistisches Syndrom ist bereits vollständig ausgebildet. Das Individuum gewinnt Bedeutung und bekommt eine ‚Würde‘ (tatsächlich: einen Preis) ausschließlich durch Hingabe an eine heteronom vorgegebene, inhaltlich nahezu beliebige Aufgabe. Nicht ganz beliebig, denn sie muss wenigstens die Eigenschaft aufweisen, keinem individuellen menschlichen Bedürfnis zu dienen, das mit materiellen Interessen, Sekurität oder Selbstentfaltung verbunden ist – „die empirischen Zufälligkeiten [des] [...] persönlichen Lebens“ (93) oder die „Hochschätzung des Konkreten und Materiellen“ (90) sind ihm ebenso verhasst wie „Menschen, die neben der Erfüllung ihrer Pflicht außerdem noch etwas bedeuten wollen.“ (90) Pflicht ist hier nicht die Kantsche Pflicht, die Nötigung, die uns das vernünftige moralische Gesetz auferlegt. Es geht hier *prinzipiell* gegen die kreatürlichen Bedürfnisse, gegen das Einzelne, gegen die Lust – allerdings ohne, dass Schmitt noch ausweisen könnte, warum und zu welchem Zweck. Zweck ist das Absehen von der Individualität an sich geworden und das ist ein klassisches Zeichen des Masochismus.³² Große Individuen sind groß nur in der „maßlose[n] [!] Hingabe an die Sache“ (90), in der „Selbstvergessenheit“ (91). Aufschlussreich ist hier Schmitts Parallelisierung der Unterwerfung unter den Rechts-Staat mit der Unterwerfung unter die verselbständigte Verwertungslogik des Kapitals: Der Kapitalist als „Fanatiker der Verwertung des Werts“³³, dem „an seinen persönlichen Bedürfnissen nichts, an der Vermehrung seines Kapitals alles gelegen“ ist, sei „groß und imponierend“, als Lu-

wußtsein, gar nicht mehr zu fassen.“ Auch zeitgenössische Rezipienten werfen Schmitt vor, „den ursprünglichen Ausgangspunkt über dem einmal gewonnenen Begriff nicht mehr zu sehen.“ (Waldecker 1916, 341)

³² Vgl. Fromm 2000, 114. Meuter bezeichnet dies treffend als „asketische Ethik des selbstvernichtenden Selbstseins im Dienst einer transsubjektiven Größe“ (Meuter 2000, 20, ebenso Meuter 1994, 123f., 178ff., 485, 488). Schmitt redet ein ums andere Mal davon, der Einzelne solle in der großen Sache „auf[...]gehn“, sich „hing[eben]“ (WS, 92), als Individuum „belanglos“ (93) sein, eine „Umschmelzung“ (94) erfahren usw. Die Erfüllung der Staatspflicht allein kann in Gestalt eines kollektiven Narzissmus dem Individuum einen vorübergehenden Wert verleihen. Wer hier allerdings im Zweifelsfall auch *physisch* vernichtet werden soll, ist durch den masochistischen Anteil am autoritär-masochistischen Komplex noch nicht geklärt. Schmitts Aussage von der „Vernichtung des Einzelnen“ erlaubt es, unterschiedslos Täter und Opfer staatlicher Vernichtungspraktiken darunter zu subsumieren. Festzuhalten ist: Die Staatsbürger müssen sich im Zweifelsfall für den Staat opfern, die Feinde, Staatenlosen und Ausgeschlossenen sind hingegen vorab gerichtet, da sie nicht einmal am Wert des Staates teilhaben (vgl. Krockow 1990, 101).

³³ MEW 23, 618.

xuskonsument und „Genießer“ hingegen sei er „lächerlich oder widerwärtig“ (91). Schmitts Haltung aus dem Jahr 1949 – „Mir ekelt vor einer von Menschen für Menschen gemachten Welt“ (G, 264) –, lässt sich bereits hier verifizieren: In der Tat ist Kapital ein von allen menschlichen Zwecken entkoppelter Prozess der Aufhäufung der verdinglichten Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs von Privatproduzenten, der bei Kapitalisten als dessen Funktionären *als* solcher Prozess wieder zu einem ganz und gar verqueren Bedürfnis werden kann (die Jagd nach dem, was nicht mehr mit menschlichen Bedürfnissen verbunden ist, kann zum Bedürfnis wirklicher Menschen werden). Auf den Staat bezogen heißt dies: Er soll zum Selbstzweck werden. Konsequenterweise tilgt Schmitt noch jede liberale Dimension des idealistischen Politikdenkens, wie sie in Hegels Platon-Kritik³⁴ zu finden ist und geht von Hegel zu Platon zurück: Jeder soll im Staate „das Seinige tun [...], nicht aber seinen Nutzen suchen“ (92).³⁵

Die Hypostasierung des Rechts-Staates findet ihren Höhepunkt aber im Vergleich mit der Sonne: Die individuellen Zwecke seien „so wenig Schöpfer des Rechts oder des Staates, wie die Sonne damit definiert ist, daß sie ein Feuer sei, von frierenden Wilden angezündet, um die Glieder daran zu wärmen.“ (93f.) Schmitt will allerdings dem Missverständnis, er predige einen Typus von Mensch, den er mit seinem Hausdichter Däubler „Pflichtwicht[...]“ nennt (92), vorbeugen: Sein Menschentyp soll nicht kleinkarierten Gehorsam gegenüber der „vorgesetzten Behörde“ üben, sondern die „Unfähigkeit in einer großen [!] Sache aufzugehen“ ablegen und offenbar einen emphatischeren Sinn von „Staat und Aufgabe“ begreifen (92). Die Mentalität der hoch motivierten, die ‚Sache‘ selbst in die Hand nehmenden, ‚kämpfenden Verwaltung‘ der „Generation des Unbedingten“³⁶ im Reichssicherheitshauptamt kündigt sich bereits hier an, auch die mögliche Verselbständigung der ‚Bewegung‘ gegenüber dem Staat und des Partisanen gegenüber dem Freund und Feind nicht mehr erkennenden Souverän. Schmitt sieht dieses Engagement für die „große Sache“, das möglicherweise doch sogar ohne staatliche Form auskommt, in „Zeiten der Unmittelbarkeit“ gekommen: „In diesen ist die Hingabe des Einzelnen an die Idee etwas den Menschen Selbstverständliches; es bedarf nicht des straff organisierten Staates, um dem Recht zur Anerkennung zu verhelfen“ (107) – ein Gedanke, den Schmitt 1963 in seiner *Theorie des Partisanen* wiederaufleben lassen wird. Die

³⁴ Vgl. Hegel 1989, 342 (§185): Platon stelle in der *Politeia* das Prinzip der „substanzielle[n] Sittlichkeit [...] der selbständigen Besonderheit“ bloß abstrakt gegenüber, statt beide zu vermitteln. Fraglich bleibt, ob Hegel diese Vermittlung in seiner ausgeführten *Rechtsphilosophie* gelingt.

³⁵ Der regressive Polis-Bezug findet sich auch noch im *Glossarium* (G, 19). Zu Schmitts Lob der antiuniversalistischen, ortsgebundenen und keinen individuellen Vorbehalt gegenüber dem Gemeinwesen zulassenden antiken Polis vgl. auch Motschenbacher 2000, 307-311.

³⁶ Vgl. Wildt 2008, hier u.a. 115-125, 136, 141f, 205, 210ff. Geoff Eley zeigt, dass bereits der profaschistische Radikalnationalismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts gegen die „altbureaukratischen Überlieferungen vom ‚beschränkten Untertanenverstand‘“ (zit. nach Eley 1996, 163) polemisiert. So fragt ein Artikel über den Deutschen Flottenverein ironisch: „was dem deutschen Volke nottut: höfische Leisetreter, gedankenlose Hurraschreier, würdelose Byzantiner, oder selbständige Staatsbürger, unerschrockene Vaterlandsfreunde und verantwortungsvolle Volksführer?“ (zit. nach ebd.)

Philosophie des „stirb und werde“ (88) schließlich wird Schmitt in seinem *Begriff des Politischen* zu einem ganz spezifischen Konzept von Politik als selbstzweckhaftem Handeln ausarbeiten.

Das Vertrauen in das Gute bzw. die Guten im Staat wird von Schmitt schließlich in aller Konsequenz entfaltet. Er sieht überall nur noch Diener der großen rechts-staatlichen Sache am Werk: Selbst im absolutistischen Credo des *l'état c'est moi* erkennt er nur noch die Dienerschaft des Fürsten, seine „Umschmelzung“ zum Staatsfunktionär (95): „er hat keine Launen und Ergötzungen mehr, er ist eben ganz ‚Gesetz‘ geworden [...], weil er seinem Amte [!] nach nichts mehr wollen kann, wie [sic!] das, was Recht ist.“ (95) Die tatsächlichen „historischen Mißbildungen“ absolutistischer Herrschaft seien „dem Philosophen in der Tat gleichgültig“ (95). Es ist wirklich atemberaubend, wie sehr Schmitt sich hier von einem normativistischen Idealismus der Verschmelzung von Person und Amt hinreißen lässt.³⁷ Jeder empirische Einwand, eine ganze Weltgeschichte, die keineswegs nur kontingente „individuelle[...] Perversitäten“ (95), sondern im Konzept des Staates selbst liegende Ursachen hat, wird von vornherein als der schönen Staatskonstruktion äußerlich und unbeachtlich abgetan – ein krasses Dokument autistischen Abstraktionswahns, dessen ganz und gar nicht abstrakte politische Konsequenzen bewusst einkalkuliert sind. Aber ‚keine Angst‘, ruft Schmitt uns zu. Eine „vernünftige Kritik“ am Staat bleibe „immer möglich“, weil doch der Staat selbst nur die Aufgabe der Rechtsverwirklichung habe. Von diesem Recht, nicht allerdings von individuellen Bedürfnissen aus, könne also faktische Macht beurteilt werden. Dabei beruft er sich auf den, für ihn offenbar evidenten, psychologischen Umstand, dass Menschen die Unterstellung als Kränkung empfinden, „sie würden nicht von der Sache, sondern von ihren Interessen geleitet.“ (97f.) Auch hier finden wir wieder die Verselbständigung des pflichtethischen Motivs, die in der Frage der Normgeltung ad nauseam strapaziert wird: Eine Norm gelte, „weil sie gut und richtig ist, nicht um der Interessen der aufsummierten einzelnen Menschen“ willen (98). Von den objektiven und richtigen Normen aus, die „erkannt und bewußt werden“ können (97), soll also der empirische Staat kritisiert werden können. Allerdings bleibt, wie Günter Meuter zu Recht anmerkt, „ganz unklar“, anhand „welcher operationablen Kriterien sich ein solcher Staat ‚in seiner Vernünftigkeit erkennen‘ [...] und von einem bloß gewalttätigen unterscheiden läßt“.³⁸ Schmitt gibt weder eine Methode zur Erkenntnis der objektiv vernünftigen Normen des Rechts an, noch äußert er sich über deren Inhalte. „Damit erweist sich jedoch“, wie Hasso Hofmann konstatiert, „das originäre Recht, die reine Norm [...] als bloßer Formalwert“.³⁹ Auch Schmitts beiläufiger Hinweis auf ein „Notrecht“ des Einzelnen, das er aber „nicht näher“ behandeln möchte (100) und schließlich auch in Anführungsstrichen schreibt, bliebe reine

³⁷ Vgl. auch kritisch dazu Meuter 2001, 102-104. Er zeigt zudem auf, dass dieser Gedanke der Verschmelzung von Staatspersonal und legitimer Staatsfunktion eine Kontinuität bis hin zu *Der Führer schützt das Recht* (1934) und *Der Nomos der Erde* (1950) aufweist. Hier spielt die Figur des *nomos basileus* und die katholische Idee des Amtsscharismas eine Rolle.

³⁸ Meuter 2001, 105.

³⁹ Hofmann 2002, 66Fn.

Fassade für seine „erbauliche Staatsfrömmigkeit“.⁴⁰ „Die Frage, wie hier“, d.h. im Falle des Konflikts des Individuums mit einer bloßen Macht, „dem empirischen Individuum zu helfen wäre, ist keine rechtsphilosophische mehr“ (107). Dennoch aktiviert Schmitt damit eine dem schwachen Staat entgegengesetzte Subjektposition. Denn bei aller inhaltlichen Unbestimmtheit der Frage, wann die ‚gute und richtige Norm‘ verletzt wird, liegt doch bei Berücksichtigung der Ausführungen über die ‚Zeiten der Unmittelbarkeit‘ der Gedanke nahe, dass hier ein konterrevolutionäres Widerstandsrecht anvisiert wird, das dazu dient, ‚wahre‘ Autorität, das heißt Unterordnung mit steter Möglichkeit der Auslöschung des Einzelnen, wiederherzustellen (vgl. auch RK, 40f.). Dieser Widerstand wäre damit lediglich einer des rebellischen Typus, wie Erich Fromm diese Variante der autoritären Haltung nennt.⁴¹ Das bedeutet, dass das Subjekt des Widerstands eine ‚Würde‘ aus der zukünftigen, wahren staatlichen Autorität bezieht, nicht als wertloser ‚Haufen von Atomen‘ im Namen seiner ‚allein wichtigen Individualität‘ sich gegen die bestehende Herrschaftsordnung richtet. Noch im Spätwerk lobt Schmitt daher christliche Widerstandslehren des Mittelalters, die „ganz auf dem Boden und in den Institutionen der wohlorganisierten Ordnung einer *auctoritas* und sogar *potestas spiritualis*“ standen. „Ihre Lehren vom Widerstandsrecht und vom Tyrannenmord waren dem Sinne nach Mittel nicht des Bürgerkrieges, sondern einer bestehenden, anerkannten, überragenden Ordnungsmacht“ (ECS, 71).⁴²

Schmitts Frühschrift über den *Wert des Staates* offenbart bereits einen für sein Gesamtwerk charakteristischen Zug: Antiindividualismus als Selbstzweck des Politischen bzw. des Rechts. Am Anfang steht ein Wunsch: Der Staat „soll [...] mehr als eine sinnlose Macht“ sein (50). Da der Staat aber, wie Schmitt genüßlich feststellt,

⁴⁰ Meuter 2001, 107.

⁴¹ Vgl. Fromm 1989c, 184f.

⁴² Jacob Taubes (1987, 13) verkennt vollständig diese Funktion des Widerstandsrechts bei Schmitt und phantasiert für die Spätphase des NS sogar Schmitts „Anschließen an Gruppen, die an die Verwerfung des Regimes denken“ (14). Gerade in der Zeit unmittelbar nach dem Nationalsozialismus verfolgt Schmitt mit seiner Anknüpfung an den Widerstandsbegriff hingegen zwei Intentionen: 1) Die Festlegung von Widerstand auf autoritäre, übergeordnete Institutionen. Es ist bezeichnend für Schmitts autoritär-masochistisches Syndrom, dass er in diesem Zusammenhang nur externe, über das Individuum verfügende Mächte, nicht aber gute Gründe als – wohlgermerkt naturrechtliche (!) – Legitimationsbasis für Gehorsamsverweigerung gelten lässt. Die buchstäbliche Externalisierung des Über-Ichs wird erkennbar, wenn er betont, der legitime Widerstandskämpfer benötige „selbst hinsichtlich seines Gewissens [...] ein vom Beichtvater repräsentiertes, sicheres forum internum.“ (IVA, 72) 2) Die Exkulpation der Nazitäter und -profiteure (wie in seinem Gutachten über *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges*), denn im Gegensatz zum Mittelalter habe im Zweiten Weltkrieg „keine internationale Institution[...] von analoger Autorität, Festigkeit und überpolitischer Geistigkeit“ bestanden, an die der Einzelne gegen seinen Staat hätte appellieren können (73). Daher habe – im Gegensatz zum Mittelalter, wo die Kirche gegen den Landesfürsten angerufen werden konnte – auch gegenüber dem NS als ‚fester nationaler Institution‘ eine „rechtliche[...] und moralische[...]“ (!) (79) Gehorsamspflicht bestanden.

mit der Autonomie der Individuen in keiner Weise vermittelbar ist,⁴³ sein Sinn daher auch nicht in der Sekurität dieser Individuen bestehen kann, er aber auf keinen Fall als sinnloses und zu kritisierendes Gebilde aufgefasst werden darf, bleibt nur eine Sinngebung des Sinnlosen. Der Staat verdankt seine „Würde“ einem „Recht“, das wiederum keinen anderen Inhalt hat, als den Staat zu legitimieren und prinzipiell an allen Forderungen und Bedürfnissen der Individuen abzuprallen. Dazu dient die Konstruktion eines Naturrechts ohne Naturalismus, das sich von den gängigen Vorstellungen vorpositiver Normen in zweierlei Hinsicht abgrenzt: Es besteht nicht „aus einem Korpus angegebbarer, universal gültiger Rechtssätze“⁴⁴ mit dem Ziel der „vernünftige[n] Realisierung einzelmenschlicher Zwecke“⁴⁵ und es ist keine moralisch indifferente Grundnorm im Kelsenschen Sinne, die bloß eine formale rechtslogische Legitimationsbasis positiven Rechts darstellt und der gegenüber jedes Individuum moralische Kriterien geltend machen kann.⁴⁶ Schmitt grenzt sich also von der rechtspositivistischen Trennungsthese insofern ab, als er zwar vordergründig im Gegensatz zum Neukantianismus Recht und Moral als unvereinbar betrachtet, die Rechtlichkeit aber durchweg mit moralisierenden, wertenden Begriffen versieht. Diese Wertungen begründen ein Staatsethos der überpositiven, nicht bloß positivrechtlichen Verpflichtung der Einzelnen „unter Streichung [...] der persönlichen Entfaltung ebenso wie aller vernünftigen Kriterien“⁴⁷, die „in der *Forderung* an das Individuum“ auftritt, „die eigene subjektiv-empirische Wirklichkeit zu negieren“⁴⁸ – eine Rechtstheorie des autoritär-masochistischen Charakters, die sich durch Schmitts gesamtes Werk wie ein roter Faden zieht.

2. Der Begriff des Politischen

Schmitts *Begriff des Politischen* kann als offensiver Versuch gelesen werden, die liberale politische Philosophie zu überwinden. Versuchte Kelsen noch die Idee einer Herrschaft des Gesetzes zu retten, freilich um den Preis der Aufgabe ihres Vernunftanspruchs, so proklamiert Schmitt die, seinem gleichzeitigen Rekurs auf ‚substanthafte‘ oder ‚existenzielle‘ Werte keineswegs widersprechende Idee der Ewigkeit personaler Herrschaft, deren rationale und anonyme Form lediglich ein Betrugsmanöver sei. Politische Einheit bezeichnet nun weit mehr als eine Willenseinheit, die dem Zweck der rationalen Koordination konkurrierender Privateigentümer dient. Ja, prinzipiell lehnt Schmitt ein Denken des Politischen vom Individuum und dessen ökonomischen Zwecken her ab (BP, 69f.). Vielmehr tritt das Opfer des Individuums hier ganz in den Vordergrund und wird zum Kern des Politischen. Allerdings stehen in Schmitts Denken zwei Tendenzen in einem Spannungsverhältnis: Einerseits ist herauszuarbeiten, „wie konsequent sein Denken antiliberal, d.h. antiindivi-

⁴³ „daß das Recht der Ethik gegenüber selbständig wird [...] und kein Verhältnis der äußeren Bedingungen zu einer inneren Freiheit oder ein allmählicher Übergang von einem ins andere anzuerkennen ist“ (WS, 18).

⁴⁴ Otten 1995, 32.

⁴⁵ Ebd., 37.

⁴⁶ Vgl. Kelsen 2000, 69f.

⁴⁷ Otten 1995, 42.

⁴⁸ Ebd., 43.

dualistisch, um den Begriff der totalen politischen Einheit kreist“.⁴⁹ Damit betritt Schmitt einen faschistischen Diskurs⁵⁰ des Kampfes für Volk und Nation, den man als „l’art pour l’art auf politischem Gebiete“ (WW, 125), bzw. als die „Bejahung des Naturstandes“⁵¹ bezeichnen kann. Andererseits formuliert er eine bonapartistische⁵² Rechts- und Staatstheorie, die den Abbau rechtsstaatlicher und demokratischer Hindernisse bei Konservierung kapitalistischer Grundstrukturen intendiert. Ist das letztere Ziel noch eines, das sich vor die Zügel kapitalistischer ‚Rationalität‘ spannen lässt, so tendiert die Affirmation des Naturzustands zu einer destruktiven Verselbständigung des Gewalthandelns noch gegenüber solchen Rücksichten.⁵³

2.1 Bonapartistische Politik

„Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.“ (BP, 20) Mit dieser Umkehrung eines Satzes von Georg Jellinek aus dessen *Allgemeiner Staatsleh-*

⁴⁹ Hofmann 2002, 185.

⁵⁰ Wenn Schmitt hier als faschistischer Denker bezeichnet wird, so hat das den präzisen Sinn, dass faschistische Bewegungen unter anderem diese beiden Grundstrukturen – bonapartistische Verteidigung des Kapitalismus gegen die Arbeiterbewegung und Kult des Kampfes, der Gewalt und des individuellen Opfers für das nationale Kollektiv – beinhalten. Nahezu sämtliche Elemente faschistischer Ideologie sind bei Schmitt aufzufinden – und zwar von Beginn seiner publizistischen Tätigkeit an: pessimistische Anthropologie; Antifeminismus, Antisozialismus und Antiintellektualismus; Hass aufs Materielle, auf den Egoismus und Hedonismus; Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum; Ablehnung der liberalen und Räte-Demokratie; Elitedenken; Forderung von absolutem Pflichtgefühl und Opfergesinnung; Nationalismus; antisemitische Kritik der ‚Plutokratie‘, des ‚raffenden Kapitals‘, des Rentiers; Affirmation des Privateigentums und der Konkurrenz; Imperialismus. Vgl. zu den Elementen faschistischer Ideologie allgemein Sternhell u.a. 1999, 13-52, 312-314; Wippermann 1997, 110f.

⁵¹ Strauss 2001, 235 und gleichlautend Löwith 1984, 42f., 47.

⁵² Ausgangspunkt des von Karl Marx so genannten ‚Bonapartismus‘ ist das Problem moderner demokratischer Staaten, durch das allgemeine Stimmrecht „der Klasse, deren alte gesellschaftliche Macht sie sanktionier[en], der Bourgeoisie, [...] die politischen Garantien dieser Macht“ zu entziehen (MEW 7, 43). Glauben sich Teile des Bürgertums von sozialistischen Umtrieben gefährdet, so kann ein Verzicht auf parlamentarische Herrschaft zugunsten einer sich verselbständigenden Exekutive die Konsequenz sein, die gegen die Arbeiterbewegung vorgeht, aber zugleich eine gegenüber den Kapitalinteressen relativ eigenständige Dynamik annehmen kann, u.a. weil sie sich auf eine Bewegung mit Massenbasis stützt. Zum Begriff des Bonapartismus vgl. MEW 8, 123, 154, 197f., Wippermann 1983. Zum Faschismus als Bonapartismus vgl. Wippermann 1997, 65ff., 114 sowie detailliert für die Endphase der Weimarer Republik Hoffmann 1996, 365-394, 408-410.

⁵³ Robert Paxton schlägt in seiner *Anatomie des Faschismus* vor, dieses Spannungsverhältnis durch eine Betrachtung der Entwicklungsphasen faschistischer Bewegungen zu verstehen. Während in der Gründungs- und Endphase die Feindbekämpfung, das affektiv-expressive Moment und die Gewaltapotheose „jenseits jedes rationalen Interessenkalküls“ (2006, 231) im Vordergrund stünden, seien die Phasen der Hegemonieerlangung, der Allianzbildung und des Machtantritts vor allem durch die Programmatik einer nationalistischen, antisozialistischen Diktatur mit Massenbasis im Bündnis mit wirtschaftsliberalen und konservativen Eliten geprägt (vgl. ebd., 95ff.).

re⁵⁴ lässt Schmitt wenigstens prinzipiell den Gedanken an eine nichtstaatliche Politik zu. Die Fixierung auf den Staat, die in seiner Frühschrift noch anzutreffen war, wird gelockert, zudem wird dieser nun wesentlich nüchterner als „politische[r] Status eines in territorialer Geschlossenheit organisierten Volkes“ definiert, als „im entscheidenden Fall maßgebende[r] Zustand“ (20) eines Volkes. Warum aber dieser Versuch einer begrifflichen Emanzipation des Politischen vom Staatlichen?

Schmitt zufolge ist die „Rückverweisung“ des Begriffs des Politischen an den des Staates nur in einer bestimmten historischen Phase „berechtigt“ (23), und zwar dann, wenn dieser „das Monopol des Politischen“ innehat, „eine klare, eindeutig bestimmte Größe ist und den nicht-staatlichen, eben deshalb ‚unpolitischen‘ Gruppen und Angelegenheiten gegenübersteht“ (23), er also eine „stabile und unterscheidbare Macht *über* der Gesellschaft“ darstellt (24). Nach dem Ende dieser Epoche hingegen, das auf den Beginn des 20. Jahrhunderts datiert wird, werde die Gleichung staatlich=politisch „unrichtig und irreführend“. Denn in dem Moment, in dem „Staat und Gesellschaft sich gegenseitig durchdringen“, der Staat keinem Sachgebiet gegenüber mehr desinteressiert ist, dieses „der Möglichkeit nach politisch“ werden lässt und zugleich „alle bisher staatlichen Angelegenheiten gesellschaftlich“ werden, entstehe der „*totale* Staat“ einer „Identität von Staat und Gesellschaft“ (24). Wenn nun aber alles politisch werde, könne das Politische nicht mehr mit Bezug auf den Staat bestimmt werden.

Der Begriff des totalen Staates, den Schmitt an dieser Stelle verwendet, darf nicht mit heutigen Vorstellungen eines ‚totalitären‘ oder autoritären Staates verwechselt werden.⁵⁵ Mit der Schützenhilfe Jakob Burckhardts erläutert Schmitt seine Verwendungsweise des Begriffs: Die Demokratie (hier als tendenziell alle gesellschaftlichen Gruppen einschließender Parlamentarismus gemeint)⁵⁶ hebt den „Gegensatz: Staat – Gesellschaft (= politisch gegen sozial)“ auf (24), zeichnet sich dadurch aus, dass sie „dem Staat alles das zumutet, was die Gesellschaft voraussichtlich nicht tun wird, aber alles beständig *diskutabel* und *beweglich* erhalten will und zuletzt einzelnen Kasten ein spezielles Recht auf Arbeit und Subsistenz vindiziert“ (25). Schmitt polemisiert hier mit Burckhardt ganz offensichtlich vor allem gegen die Durchsetzung von Arbeiterinteressen mit Hilfe des Staates, gegen die Sozialdemokratie und die Weimarer Republik im Allgemeinen. Dieser ‚totale‘ Staat ist die „polemische[...] Negation des (gegenüber Kultur und Wirtschaft) neutralen

⁵⁴ Jellinek 1960, 180: „Politisch‘ heißt ‚staatlich‘; im Begriff des Politischen hat man bereits den Begriff des Staates gedacht“.

⁵⁵ Schmitt bildet den Begriff des totalen Staates nach eigenen Angaben in metaphorischer Übertragung von Ernst Jüngers Formel der „*totale[n] Mobilmachung*“, die ebenfalls auf eine alle gesellschaftlichen Bereiche erfassende staatliche Tätigkeit, die Rüstung für den und im Krieg, abstellt (HV, 79).

⁵⁶ Schmitts ursprünglicher Demokratiebegriff unterscheidet sich wesentlich von der Verwendungsweise, die er an dieser Stelle unkommentiert von Burckhardt übernimmt. Stefan Breuer vertritt die These, Schmitt habe sich 1932 bereits von der affirmativen Verwendung des Demokratiebegriffs verabschiedet. Gründe seien einerseits die Abgrenzung von nationalbol-schewistischen Tendenzen, die mit der Phrase einer nationalen „Demokratisierung der Wirtschaft“ arbeiteten (Breuer 2012, 146), andererseits die Untersuchungen Heinz O. Zieglers, der die Demokratie als Gefahr für die politische Einheit betrachtete (162).

Staates, für welchen namentlich die Wirtschaft und ihr Recht als etwas *eo ipso* Unpolitisches galt“ (25). Der totale Staat ist es, der „namentlich dem Axiom der staatsfreien (unpolitischen) Wirtschaft und des wirtschaftsfreien Staates ein Ende macht“ (26). Dieser Staat ist der in Krisenzeiten zu keiner Entscheidung fähige Staat, der ‚alles können soll, aber nichts dürfen‘, er

„ist total in einem rein quantitativen Sinne, im Sinne des bloßen Volumens, nicht der Intensität und der politischen Energie“ (WE, 361). „Der heutige Staat ist total aus Schwäche und Widerstandslosigkeit, aus der Unfähigkeit heraus, dem Ansturm der Parteien und der organisierten Interessenten standzuhalten.“ (362)

Die Ursache dieser Ausdehnung sieht Schmitt in der Konkurrenz mehrerer totaler Parteien („in sich totalen Systemen mit [...] entgegengesetzten Weltanschauungen“ (364)⁵⁷), die über das Parlament wirken und die den Staat als „ihr Ausbeutungsobjekt“ begreifen (363).

Schmitts Ziel scheint also auf den ersten Blick vor allem eine Entpolitisierung der Gesellschaft gegen sozialdemokratische oder gar sozialistische Ideen einer Demokratisierung der Wirtschaft zu sein.⁵⁸ Mit Heinz Ziegler wird denn auch proklamiert, dass es „einer stabilen Autorität bedarf, um die notwendigen Entpolitisierungen vorzunehmen und, aus dem totalen Staat heraus, wieder freie Sphären und Lebensgebiete zu gewinnen.“ (LL, 87) Wenn Wirtschaft als etwas Unpolitisches gefasst wird, dann bedeutet das vor allem die Freiheit des Privateigentums an Produktionsmitteln, die nicht eingehegte oder gar gebrochene Verfügungsmacht der Kapitalisten. Allerdings ist es wichtig, dass Schmitt nicht die Formel des autoritären oder neutralen Staates aufnimmt. Er unterscheidet den absoluten Staat des 18. Jahrhunderts vom neutralen Staat des 19. und schließlich vom totalen des 20.,⁵⁹ will aber nicht zum neutralen zurück – eine Neutralität ist ihm zufolge im ‚heutigen Deutschland‘ nur noch als neutralisierte Instanz im Gefüge eines Klassengleichgewichts möglich (WW, 125); eine Nichtintervention in soziale Konflikte, „die heute keineswegs mit rein wirtschaftlichen Mitteln ausgekämpft werden“ (HV, 81), bringe nur die Gefahr einer Begünstigung der falschen, staatsgefährdenden Kräfte mit sich. Er plädiert dagegen für einen ‚qualitativ-totalen‘ Staat, dem die Möglichkeit der ad hoc-Politisierung beliebiger Bereiche der Gesellschaft gegeben ist – freilich nicht im sozialdemokratischen Sinn einer „Selbstorganisation der Gesellschaft“ (82) oder

⁵⁷ Schmitt spricht von den postliberalen Parteien des „pluralistischen Koalitionsparteienstaat[s]“ (HV, 138) als „fest[en] durchorganisierte[n] Gebilde[n]“ (83), „mit eigenen Bureaukratie[n] und einem ganzen System von Hilfs- und Stützorganisationen“ (62), „in welchen eine geistig, sozial und wirtschaftlich zusammengehaltene Klientel gebunden ist.“ (83)

⁵⁸ Vgl. Maus 1980, 152-155. Diese Intention haben insbesondere die sich bereits in den 1930er Jahren formierenden Neo- oder Ordoliberalen wahrgenommen und so wurde Schmitt zu einem staatsrechtlichen Referenzautor dieser in der späteren Bundesrepublik einflussreichen Strömung. Vgl. Ptak 2007, 20, 34f. Das stellt bereits Hermann Heller 1933 fest, indem er Schmitts Programm als „autoritären Liberalismus“ mit „neoliberal[e]m Staat“ charakterisiert (Heller 1971c, 652f.).

⁵⁹ Vgl. dazu ausführlich HV, 73-91.

„Wirtschaftsdemokratie“ (SS, 80),⁶⁰ sondern zur Bewahrung einer kernbürgerlichen ‚Verfassungssubstanz‘. 1933 wird ihm der in diesem Sinne totale Charakter des Staates offenbar zum Kriterium jeder politischen Einheit: „Die politische Einheit ist [...] immer [...] total und souverän. ‚Total‘ ist sie, weil [...] jede Angelegenheit potenziell politisch sein und deshalb von der politischen Entscheidung betroffen werden kann.“ (BP3, 21) Dieser Staat wird nicht von gesellschaftlichen Interessengruppen okkupiert, er „kann Freund und Feind unterscheiden“ und „denkt nicht daran, seine neuen Machtmittel seinen eigenen Feinden und Zerstörern zu überlassen und seine Macht unter irgendwelchen Stichworten, Liberalismus, Rechtsstaat oder wie man es nennen will, untergraben zulassen.“ Er ist „total im Sinne der Qualität und der Energie“ (WE, 360). Der Staat fungiert hier nicht als neutraler Dritter, sondern in der „Rolle des höheren Dritten“, wie Schmitt 1929 zustimmend das Projekt des Faschismus charakterisiert (WW, 125):

„Wenn es heute zum [...] modernen Industriestaat gehört, daß Arbeitgeber und Arbeitnehmer einander mit ungefähr gleicher sozialer Macht gegenüberstehen und jedenfalls keine dieser Gruppen ohne einen furchtbaren Bürgerkrieg den anderen eine radikale Entscheidung aufdrängen kann“, dann ist, „was es an Staat und Regierung gibt, [...] mehr oder weniger eben nur der neutrale (und nicht der höhere, aus eigener Kraft und Autorität entscheidende) Dritte“ (127).

Dieser Situation des Klassengleichgewichts, das den Staat buchstäblich neutralisiere und ihn nur noch als Ort und Erfüllungsgehilfen heteronomer Interessenkämpfe gelten lasse, sollen wahlweise der Faschismus (in Italien, vgl. 127), ein plebiszitär gestützter, charismatischer und mit weitgehenden außerordentlichen Gesetzgebungsbefugnissen ausgestatteter Reichspräsident (bis 1932 in der Weimarer Republik, vgl. HV 120f., 130f., 137; SS, 84f.) oder ein Führer mit Massenbasis (ab 1933, vgl. FR) ein Ende bereiten. Diese Instanzen sollen das festgefahrene „Gleichgewicht[...], sei es von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, sei es von Bürgerlichen und Sozialisten“ (HV, 143) nicht mehr bloß moderieren (Staat als „vermittelnder Makler“ (143)), auch nicht nur einer der Parteien als schwaches Zünglein an der Waage zum Übergewicht verhelfen („mehrheitsbildender Dritter“ (144)), sondern Inhalt und Verbindlichkeit der Entscheidung des Klassenkampfes *diktieren* (148). Konkret bedeutet das für Schmitt 1932: Trennung von Beamtentum und Politik, „Wehrhaftmachung des deutschen Volkes“, extensive Ausreizung des Artikels 48 WRV, also Präsidialdiktatur, und kapitalistischer Korporatismus in der Ökonomie (SS, 77-80). Ein deutlicheres Votum für eine bonapartistische Krisenlösungsstrategie mit einer der demokratischen Legislative und den einander paralysierenden Klassen gegenüber verselbständigten und „mit den Kräften der sozialen Selbstorganisation des deutschen Volks wirklich zusammenkommen[den]“ Staatsgewalt (84), ist kaum

⁶⁰ Diese Formel bezieht Schmitt von Hermann Heller. In der frühen Bundesrepublik dient sie noch einmal linkssozialdemokratischen Aspirationen einer sozialistischen Reformierung der Wirtschaft mittels des Grundgesetzes. Hauptvertreter ist hier Wolfgang Abendroth (1972, 121f.), gegen den vor allem der Schmitt-Schüler Ernst Forsthoff zu Felde zieht.

vorstellbar.⁶¹ So lobt Schmitt den Faschismus 1929 als „heroische[n] Versuch, die Würde des Staates und der nationalen Einheit gegenüber dem Pluralismus ökonomischer Interessen zu halten und durchzusetzen“ (WW, 125).⁶²

2.2 Aporien des Feindbegriffs

Wie ist das Politische aber nun bestimmt? Schmitt zufolge ist es durch die Unterscheidung von Freund und *öffentlichem* Feind definiert (BP, 27). Diese Unterscheidung sei „selbständig“, insofern sie nicht auf ökonomische (nützlich-schädlich, profitabel-unprofitabel), ethische (gut-böse) oder ästhetische Kriterien (schön-hässlich) zurückgeführt werden könne. Sie eröffne aber kein eigenes „Sachgebiet“. ⁶³ Stattdessen arbeitet Schmitt mit einem Intensitätsbegriff des Politischen, der auf die Freund-Feind-Bestimmung als „äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung“ (27) von Menschengruppen rekurriert. Steigern sich Gegensätze aus einem Sachgebiet bis zur „Kampfgruppierung nach Freund oder Feind“ (36), so erreichen sie demnach den politischen Intensitätsgrad. Die äußerste Intensität sei gleichbedeutend mit dem kommunikativ nicht zu schlichtenden, nicht symbolisch zu verstehenden (vgl. 33), bis zur physischen Auseinandersetzung gehenden Konflikt – mit der Möglichkeit der Tötung und des Getötet-Werdens. Feind sei die stets „der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer eben-solchen Gesamtheit gegenübersteht“ (29). Der Krieg wird damit zur „äußerste[n] Realisierung der Feindschaft“ (33). Das Politische ist aber Schmitt zufolge nicht der Kampf selbst, sondern das durch dessen stets gegebene Möglichkeit bestimmte Verhalten (37).

Als Feind gilt ihm „der andere, der Fremde“, der „existenziell etwas anderes und Fremdes ist“ (27). Dieses Anderssein beinhalte die Möglichkeit eines nicht objektiv beurteilbaren oder normierbaren Konfliktes aufgrund der „Negation der eigenen Art Existenz“ durch diesen Fremden. Wann „das Anderssein des Fremden“ die eigene Art der Existenz gefährdet (27), entscheide ausschließlich die souveräne politische Einheit selbst. „Die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und

⁶¹ Zur bonapartistischen Krisenlösungsstrategie in den letzten Jahren der Weimarer Republik vgl. Hoffmann 1996, 362-403. Vgl. auch die Ausführungen zu Schmitts Bourgeois-Begriff sowie zum Begriff der kommissarischen Diktatur und des *pouvoir constituant* weiter unten. Gerade der autoritäre Demokratiebegriff Schmitts, sein Hinweis, dass nur eine demokratisch legitimierte Regierung eine starke Regierung sein könne (HV, 115f.) und die Verbindung von Demokratie als Akklamation und Diktatur durch einen Reichspräsidenten oder Führer, zeigen, dass es Schmitt seit Anfang der 20er Jahre um eine *Verselbständigung der Exekutive mit Massenbasis* zu tun ist (vgl. SS, 84f.).

⁶² Dass dies zugleich bedeutet, die Wirtschaft zu ‚entpolitisieren‘ und damit natürlich den bürgerlichen Interessen dient, ist bereits angedeutet worden. Dass Schmitt sich dabei noch der fadenscheinigen Neutralitätsillusion des Staates hingibt, versteht sich von selbst. Er versteht unter einem Staat, der ein „kapitalistischer Diener des Privateigentums“ (WW, 129) und deshalb kein ‚höherer Dritter‘ ist, in plattester manipulationstheoretischer Manier lediglich einen von Interessenverbänden unmittelbar instrumentalisierten Staat. Zur Kritik an dieser Idee vgl. Elbe 2010b, Teil 2 sowie Elbe 2012.

⁶³ In der Erstauflage von 1927 wird das Politische noch eng an den Staat angelehnt und tendenziell als eigenes Sachgebiet, das der Außenpolitik, von der Möglichkeit des zwischenstaatlichen Krieges her bestimmt. Im Zentrum steht das *ius ad bellum* (vgl. BP1, 78f.).

damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen ist hier nämlich nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben“ (27).

Der Souverän entscheidet darüber, wann die äußerste Intensität, die extremste Möglichkeit, die seinsmäßige Negation vorliegt. Der Feind ist dabei buchstäblich kollektiv identitätsstiftend: Es ist, schreibt Schmitt an anderer Stelle, Sache „der hohen Politik [...], den Feind zu bestimmen (was immer zugleich Selbstbestimmung ist)“ (G, 36, vgl. auch 243; TP, 87f.). Feindschaft ist aber nicht auf den außenpolitischen Konflikt beschränkt. Im Zuge der Herstellung politischer Einheit kann es Schmitt zufolge auch eine innerstaatliche Feinderklärung geben. Der Feind wird damit tendenziell außerhalb des Gesetzes gestellt – für vogelfrei erklärt (BP, 47). Das geschieht nicht nur bei faktisch außerlegalem Handeln, sondern auch im Falle nur vermuteter staatsfeindlicher Gesinnung bei legalem Verhalten (46f.): „Den Ketzer“, so zitiert Schmitt zustimmend, „darf man auch dann nicht im Staate dulden, wenn er friedlich ist, denn Menschen wie Ketzer können gar nicht friedlich sein.“ (47) Dieser Argumentation, auf die noch im Zusammenhang von Schmitts Verfassungslehre eingegangen wird, haben sich Teile der bundesdeutschen Rechtsprechung in den 1970er Jahren angenähert.⁶⁴ Auch die Idee einer Rechtslosstellung des Feindes hat im Zuge der Terrorismusbekämpfung eine ganz neue Konjunktur erfahren.⁶⁵

Für Ernst Fraenkel enthüllt sich der Sinn von Schmitts Intensitäts- (und nicht Sachgebiets-) Begriff des Politischen geradezu in der oben skizzierten Konzeption des qualitativ-totalen Staates. In seinem Werk *Der Doppelstaat*, einer zuerst 1941 veröffentlichten Analyse der Rechtsordnung des Nationalsozialismus als Kombination von Normen- und Maßnahmenstaat, weist er auf die Passgenauigkeit des Intensitätsbegriffs für ebendiese Ordnung hin: Sei es doch der NS-Maßnahmenstaat, der nicht nur „die gesamte Rechtsordnung“,⁶⁶ sondern auch Wirtschaft, Wissenschaft, Religion usw. unter den „Vorbehalt des Politischen“,⁶⁷ „zur Disposition“⁶⁸ der exekutiven Instanzen und ihrer Ideologie der Staatsräson stelle. Fraenkel stellt fest „daß im Dritten Reich ‚das Politische‘ nicht einen abgegrenzten Sektor der Staatstätigkeit darstellt, sondern zum mindesten potentiell das gesamte öffentliche und private Leben umfasst.“⁶⁹ Insofern seien sowohl Schmitts These, das Politische bestehe in der Freund-Feind-Bestimmung, als auch seine Ablehnung des Politischen als spezifischer Sachbereich oder Sektor der Gesellschaft eine treffende Beschrei-

⁶⁴ Vgl. das Urteil des OVG Lüneburg vom 27.9.1972, in dem festgestellt wird, dass die Bundesrepublik „von ihren Bürgern eine Verteidigung dieser Ordnung [FDGO] erwartet und Feinde dieser Grundordnung, auch wenn sie sich formal im Rahmen der Legalität bewegen, nicht toleriert“.

⁶⁵ Vgl. Staats- und Strafrechtler wie Günther Jakobs 2004 oder Otto Depenheuer 2008.

⁶⁶ Fraenkel 1974, 88.

⁶⁷ Ebd., 181. Ingeborg Maus charakterisiert die doppelstaatlichen Aspirationen Schmitts treffend als „Vorordnung eines nicht-normativen, auf freiem Ermessen – dieses Ermessen war als ‚Wertverwirklichung‘ definiert [...] – basierenden Verwaltungsbereichs vor einem nur noch limitierte Bedeutung beanspruchenden rechtsstaatlichen Verfassungsbereich“ (Maus 1980, 76).

⁶⁸ Fraenkel 1974, 88.

⁶⁹ Ebd., 98.

bung (und Legitimierung) der NS-Praxis. Es sei auch kein Zufall, dass dieser Begriff von Schmitt zunächst (in der ersten Auflage des *Begriffs*) als außenpolitischer Sachbereich konzipiert werde und schließlich nach innen diffundiere, würden doch gerade die Außenpolitik und das Völkerrecht bereits von konservativer Seite und vollends von Schmitt als stets unter Vorbehalt der Staatsräson stehend gedeutet.⁷⁰ So spricht Schmitt tatsächlich schon im *Begriff* von „normgebende[n] Vorbehalte[n]“ (BP, 52) internationaler Friedensverträge, die er in der eigenen Art der politischen Existenz und der souveränen Entscheidung über den Ernstfall identifiziert (vgl. 51f.).⁷¹ Daher, so Fraenkel, könne geradezu von einer „Systemkongruenz zwischen nationalsozialistischem Staatsrecht und Völkerrecht“ gesprochen werden, die den Dualismus der vormaligen rechtstheoretischen Auffassung beseitige, „[i]nnerhalb des Staates herrsch[...e] das Recht, außerhalb des Staates die Macht.“⁷² Was bei alledem als politisch zu betrachten ist, wer der Feind ist (im Falle des NS z.B., welche bisher als gewöhnliche Verbrechen, bloße Ordnungswidrigkeiten geltenden oder gar nicht strafbaren Taten als ‚Hochverrat‘ gelten), stehe in der Definitionshoheit des exekutivisch gedachten Souveräns. Auch die normenstaatliche Selbstbeschränkung des Maßnahmenstaats, die eng mit der Akzeptanz des kapitalistischen Privateigentums zusammenhänge, sei bereits von Schmitt in seinem Begriff des qualitativ-totalen Staats vorweggenommen worden.⁷³

Die Definition des Politischen von der Freund-Feind-Unterscheidung her ist allerdings, trotz ihrer diagnostischen Passgenauigkeit für das Projekt des Maßnahmenstaates, als theoretische Grundbestimmung in höchstem Maße fragwürdig, weißt „offenkundige[...] phänomenologische[...] Schwäche[n]“⁷⁴ auf. Es ergeben sich gleich mehrere fundamentale Probleme:

1) Schmitts These, „nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen“ (BP, 27) sei die Beurteilung von Freund und Feind möglich, wird 1933 erneut aufgegriffen und radikalisiert, indem er behauptet, die „Volks- und Rassenzugehörigkeit“ determiniere die Möglichkeit der Individuen zur Bewertung und Einschätzung jedweden Sachverhalts:

„Ein Artfremder mag sich noch so kritisch gebärden und noch so scharfsinnig bemühen, mag Bücher lesen und Bücher schreiben, er denkt und versteht anders, weil er anders geartet ist, und bleibt in jedem entscheidenden Gedanken-gang in den existenziellen Bedingungen seiner eigenen Art. Das ist die objektive Wirklichkeit der ‚Objektivität‘.“ (SBV, 45)

Alles Recht sei „das Recht eines bestimmten Volkes“, das nur der verstehe, der „existenziell“ zu ihm gehöre (45). Dieser völkische Relativismus ist selbstwidersprüchlich – denn offenbar will die ‚artgerechte‘ Relativierung der Objektivität objektiv sein und dementiert damit genau das, was sie behauptet, nämlich die bloße

⁷⁰ Vgl. ebd., 96.

⁷¹ Fraenkel zitiert einen späteren Text Schmitts aus dem Jahr 1934 (ebd., 96f.).

⁷² Ebd., 97Fn. 203. Auf diese maßnahmenstaatliche Intention der Schmittschen Theorie wird noch ausführlich in Teil 3 und 4 dieses Aufsatzes einzugehen sein.

⁷³ Vgl. ebd., 92, 131.

⁷⁴ Meier 2012, 103.

Relativität allen Denkens – Schmitt selbst unterstellt im Zitat, dass es objektiv gültig sei, dass alles Denken nur subjektiv gültig ist.⁷⁵

Die Bedeutung des ‚existenziellen Teilhabens‘ orientiert sich möglicherweise an Heideggers Kritik an der kontemplativen Subjekt-Objekt-Anordnung einer ‚Ontologie der Vorhandenheit‘ und an seinem Ausgehen vom primären In-der-Welt-Sein (der Verwobenheit von Selbst und Welt). So stellt Heidegger fest, „daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert. [sic!] Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen“,⁷⁶ sondern ein Engagiertsein in der Welt. Schmitt deutet dieses Engagement als Situiertheit in Freund-Feind-Gegensätzen. Heideggers Ansatz wird bei Schmitt also nicht nur zur These vom bloß kontextuell gültigen, polemischen Charakter aller *politischen* Begriffe,⁷⁷ sondern zur Behauptung des „Menschen als eines primär [...] politischen und politischhandelnden Wesens“,⁷⁸ die, wenn auch nicht konsequent,⁷⁹ zur Ablehnung jedes Gedankens an wissenschaftliche Objektivität und Distanznahme, an Rationalität schlechthin (46) ausgearbeitet wird. Denken kann dann nur noch aus Freund-Feind-Antagonismen heraus und als auf diese hin funktionalisiert verstanden werden.⁸⁰ Das Verstehen durch existenzielle Teilhabe ist ein Grundmotiv der irrationalen

⁷⁵ Im besten Fall verwechselt Schmitt hier die Tatsache, dass ein Konflikt zwischen Freund und Feind nicht kommunikativ zu schlichten oder zu lösen ist, mit der Tatsache, dass keine Kriterien zur Identifizierung dieses Konflikts gegeben sind, die allgemein verstehbar sind.

⁷⁶ Heidegger 1993, 61.

⁷⁷ „alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte [haben] einen *polemischen* Sinn“ (BP, 31).

⁷⁸ Marcuse 1968, 47.

⁷⁹ Vgl. N, 47, wo Schmitt sich gegen die Übersetzung von *Sitte* mit *Noos* in Homers *Odyssee* wendet und statt dessen *Nomos* lesen will, denn: „*Nous* ist das Allgemein-Menschliche, das nicht nur vielen, sondern allen denkenden Menschen gemeinsam ist, während *Einfriedung*, *Hegung* und die *sakrale Ortung*, die in dem Wort *Nomos* liegt, gerade die einteilenden und unterscheidenden Ordnungen zum Ausdruck bringt“.

⁸⁰ Vgl. auch G, 202, wo sogar die Ordnung des „*Kosmos*“ durch die Freund-Feind-Unterscheidung bewerkstelligt wird. Im linksschmittianischen Diskurs der ‚radikalen Demokratie‘ existiert Vernunft nur noch als „Schleier“ (Mouffe 2013, 106) vor der eigentlich partikularen, irrationalen, gewaltbegründeten Wirklichkeit. Chantal Mouffe betrachtet jede Form der Erkenntnis und jeden allgemeinen Wahrheitsanspruch als gewaltkonstituiert, als *bloßen* Ausschlussakt und Machteffekt (vgl. ebd., 101, 125f.; Hetzel 2010, 236) und formuliert damit letztlich eine „*politische Ontologie*“, eine „*allgemeine*“ Gewalt- und Konflikttheorie „der Bedeutungsproduktion“ (Marchart 2011, 213), die *alle* menschlichen Praktiken als politisch begreift. Es gibt dann allerdings bestenfalls noch pragmatische, aber keine epistemischen Gründe mehr, einer Aussage zuzustimmen (vgl. kritisch dazu: Boghossian 2013, 21). Demzufolge gibt es auch keine Möglichkeit, den Gegner zu überzeugen – dieser muss konvertieren (vgl. Mouffe 2013, 78, 104). Dieser relativistische Diskurs, der die Partikularität aller Diskurse feststellt, will aber offenbar keineswegs partikular sein, er erhebt gerade *den* Anspruch auf sprachspielübergreifende Erkenntnis, den er selbst leugnet. Das ist der übliche Selbstwiderspruch einer totalisierten Vernunftkritik bzw. eines relativistischen Sozialkonstruktivismus (vgl. dazu Nagel 1999, 24-27, 32f., 37-40 und Boghossian 2013, 58-62).

Gemeinschaftsrechtsauffassung des NS, wie Ernst Fraenkel und Ingo Müller gezeigt haben.⁸¹

2) Feindschaft bezieht sich auf eine „der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht“ (BP, 29). Der Feind soll aber nicht privater, psychologischer Feind sein, er muss nicht gehasst werden. Er soll öffentlicher Feind sein, „weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch [!] *öffentlich* wird.“ (29) Wie entstehen aber diese Gesamtheiten und ihr Bezug aufeinander?⁸² Wenn der Begriff des Staates den Begriff des Politischen voraussetzt, das Politische aber durch die Unterscheidung von Freund und öffentlichem Feind definiert ist, so stellt sich die Frage, welche Instanz, wenn nicht das Entscheidungsmonopol, die öffentliche Gewalt des Staates, die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Feind machen soll. Es muss schon eine Instanz geben, die eine spezifische Menge von Personen („Gesamtheit“) unter sich befasst und für sie verbindliche Entscheidungen trifft. Es existiert also die Tendenz zu einer zirkulären Definition des Staates aus dem Politischen und des Politischen aus dem Staat. „Schmitts Verständnis des Feindes als öffentlicher *hostis*“, so stellt Christoph Schönberger fest, „bezieht seine Anschaulichkeit ursprünglich vom Krieg zwischen in Staaten geeinten Völkern und damit letztlich doch noch vom Staat her“.⁸³ Die „Sphäre der *res publica*“ ist, wie auch Volker Gerhardt konstatiert,⁸⁴ vorausgesetzt, um in sinnvoller Weise den öffentlichen Feind zu bestimmen.⁸⁵

3) Zudem existiert Feindschaft auch unabhängig von politischen Verbänden. Die Möglichkeit (und Wirklichkeit) des Kampfes besteht auch zwischen Gangs und Familien – sogar innerhalb eines staatlichen Zustands.⁸⁶ Die Intensität kann ebenfalls nicht als *differentia specifica* weiterhelfen, da private Feindschaft, wie Schmitt selbst zugesteht, häufig intensiver sein kann als die zwischen großen und „abstrakten Kollektiven“.⁸⁷ Doch gerade dann, wenn politische Feindschaft wirklich, wie Schmitt im Widerspruch dazu ebenfalls unterstellt, durch den „äußersten [!] Intensitätsgrad“ (27) der Trennung/Verbindung gekennzeichnet ist, taucht ein eigentliches Missverhältnis zwischen dem Intensitätsbegriff des Politischen und Schmitts Versicherung auf, den Feind „brauch[e] man nicht persönlich zu hassen“ (29). Der

⁸¹ Vgl. Fraenkel 1974, 166 sowie Müller 1989, 81: Das NS-Recht sei, so zitiert Müller NS-Juristen, nicht rational zu erkennen, sondern nur „aus der Volksverbundenheit heraus zu erfühlen und zu erleben.“

⁸² Zur Volksdefinition Schmitts sowie zur Idee der politischen Einheit durch Identität und Repräsentation vgl. Abschnitt 3 dieser Abhandlung.

⁸³ Schönberger 2003, 42.

⁸⁴ Gerhardt 2003, 214.

⁸⁵ Vgl. auch Kaufmann 1988, 50f., Breuer 2012, 93 sowie Kraft-Fuchs 1930, 514: „Der Staat ist demnach einerseits die ‚politische Einheit‘“, d.h. die Freund-Feind-Unterscheidung, das Politische ist ihm Schmitt zufolge vorausgesetzt, „andererseits aber das Wesen, das diese Einheit erst durch seine Entscheidung erzeugt.“

⁸⁶ Vgl. Breuer 2012, 93. Die Frage wäre, ob z.B. bei Vorliegen eines Bandenkrieges innerhalb einer staatlichen Rechtsordnung für Schmitt die Banden souveräne politische Einheiten werden.

⁸⁷ Vgl. ebd.

Intensitätsbegriff des Politischen lässt offen, wie öffentliche Feindschaft von psychologischer (nicht: privater)⁸⁸ Feindschaft zu trennen sein soll, zumal Schmitt selbst erwähnt, in „der psychologischen Wirklichkeit“ werde der Feind „leicht als böse und häßlich behandelt, weil jede, am meisten natürlich die politische als die stärkste und intensivste Unterscheidung und Gruppierung, alle verwertbaren anderen Unterscheidungen zur Unterstützung heranzieht.“ (27f.) Ein solcher Feindbegriff scheint stets zum Äußersten, der Vernichtung des Gegners, zu tendieren.⁸⁹ Es sind, wie Heinrich Meier und Hans Boldt zeigen,⁹⁰ alle Beispiele für die Feindschaft, die Schmitt anführt, von hasserfüllten Äußerungen gegenüber dem Feind geprägt, obwohl gerade er es ist, der im *Begriff des Politischen* nicht müde wird, die europäische Völkerrechtsordnung des gehegten Krieges zu preisen und ihre Überschreitung humanitär begründeten Interventionen und im Namen der Menschheit auftretenden revolutionären Aktionen anzulasten.⁹¹ So bestehen die „Höhepunkte der großen Politik“ für Schmitt in den Momenten, in denen der Feind „in konkreter Deutlichkeit als Feind erblickt wird“ (BP, 67): Angeführt werden deutschnationaler Franzosenhass, Steins und Kleists Aufforderungen zum Totschlagen der Feinde sowie Cromwells Bestimmung der Spanier als „Enemies to the very Being of these Nation“; „He is naturally so“, „the natural enemy, the providential enemy“, kein zufälliger Feind (67). Cromwells Feindbestimmung ist Idealtypus des Feindes von Natur aus, der existenziell-substantiellen Feindbestimmung durch das Anderssein des Feindes. Sie widerspricht scheinbar Schmitts These, dass ein bestimmtes Volk „keineswegs [...] ewig der Freund oder Feind eines bestimmten anderen sein müsste“ (35). Andererseits erlaubt Schmitts Dezisionismus, dass *qua Entscheidung* ein Feind als Feind *von Natur aus* bestimmt werden kann.⁹²

⁸⁸ Man kann natürlich sagen, dass man den Feind aus anderen als privaten Motiven heraus hasst. Ein Antisemit wie Schmitt z.B. hat sich auf Hitlers Formulierung eines ‚Antisemitismus der Vernunft‘ berufen (vgl. Gross 2005, 125f.), der behauptet, dass die Juden böse (!) ‚Volkschädlinge‘ sind. Aber erstens ist das Feindbild damit konstitutiv moralisch bestimmt (vgl. Gross 2010) und zweitens ist hier immer noch Hass am Werk, selbst wenn der Antisemit niemals auch nur mit einem einzigen Juden persönlich zu tun hatte.

⁸⁹ Vgl. Boldt 2005, 110.

⁹⁰ Vgl. ebd., 103. Vgl. auch Meier 2012, 98: „Keines der vier historischen Beispiele, die Schmitt anführt, ist der klassischen Machtpolitik zwischen Staaten entlehnt. Keines ruft die Feindschaft des ‚gehegten Krieges‘ nach Maßgabe des neuzeitlichen Völkerrechts in Erinnerung.“

⁹¹ Vgl. BP, 55f. Ich komme darauf noch zurück. Zur Kritik an Schmitts Bild von diesem europäischen Staaten- und Völkerrechtssystem vgl. Teschke 2011, 81-87.

⁹² „Wirklich‘, ‚seinshaft‘ und ‚existenziell‘ ist das, was der politische Souverän als solches bestimmt.“ (Meuter 1994, 429) Vgl. dazu auch von konservativer Seite: Großheim 1999. Das Spannungsverhältnis von vermeintlich substanzhafter und dezisionistischer Bestimmung des Feindes hat Karl Löwith (1984, 45) betont: „Was heißt hier aber fremde und eigene ‚Art des Seins‘ bzw. überhaupt ‚seinsmäßig‘, wenn doch das politische Sein gerade keine besondere Art des Seins unter andern betrifft [...]? Entscheidet hier ein von Natur aus bestehender Unterschied in der Art des Seins zwischen dem fremden und eigenen Sein über die Möglichkeit des Krieges, oder ergibt sich umgekehrt erst und nur aus der Tatsache einer wirklichen Kriegsentcheidung auch die Unterscheidung von eigenem und fremdem Sein?“ Löwith meint, dass damit Schmitts Charakterisierung der politischen Romantik als subjektivistischer Okkasionalismus im übertragenen Sinne auch auf ihn selbst zutrefte. Dieser spezifisch romantische Ok-

4) Noch im Vorwort der 1963er Ausgabe des *Begriffs des Politischen* reklamiert Schmitt die Identität von Politischem und Staatlichem für die Epoche einer „klare[n] Begrenzung des Krieges“ und „Relativierung der Feindschaft“ (11) im *ius publicum europaeum* zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert. Dessen Unterscheidungen zwischen „Innen und Außen, Krieg und Frieden, [...] Militär und Zivil, Neutralität oder Nicht-Neutralität“ (11) werden also explizit unter den Begriff des Politischen subsumiert. Die von Schmitt mit dem Politischen verbundene Formel von der „Negation der eigenen Art Existenz“, bzw. „seinsmäßigen Behauptung der eigenen Existenzform“ (50) ist damit aber nicht vereinbar und stellt keine zutreffende Beschreibung der Logik aller zwischenstaatlichen Kriege des 18. oder 19. Jahrhunderts dar. Diese waren, wie Bernd Ladwig feststellt, „von den dafür Verantwortlichen keineswegs als Negation der Negation ‚der eigenen Art Existenz‘ angezettelt worden, sondern, zum Beispiel, als Kampf um Schlesien oder um überseeische Kolonien.“⁹³ Die Formel verweist eher auf den totalen Krieg und auf den Vernichtungskrieg im 20. Jahrhundert.⁹⁴ Im Jahr 1937 spricht Schmitt denn auch offen aus, es sei „richtig und sinnvoll [...], eine vorher bestehende, unabänderliche, echte und totale Feindschaft zu dem Gottesurteil eines totalen Krieges“ führen zu lassen (TF, 273). Unter den Bedeutungen des ‚totalen‘ Krieges taucht explizit die Einwirkung auf den Feind mittels „rücksichtslosen Einsatzes vernichtender Kriegsmittel“ (268) und des Einziehens der Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten (270) auf. Völlig unklar bleibt also der Zusammenhang zwischen relativierter Feindschaft und ihrem doch vermeintlich politischen, dann aber auch existenziellen, um die „Negation der eigenen Art Existenz“ (BP, 27) kreisenden, Charakter. „Etwas weniger Feindschaft“, so Boldt, „die nicht mehr das Existentielle,

kasionalismus unterscheidet sich Schmitt zufolge vom klassischen, demzufolge alle Dinge gleichgültig nebeneinander stehen und nur auf Gott bezogen sind, der willkürlich ihre Verknüpfung herstellt, darin, dass an die Stelle Gottes nun das „vereinzelte, isolierte und emanzipierte Individuum [...] der liberalen bürgerlichen Welt zum Mittelpunkt, zur letzten Instanz, zum Absoluten“ wird (PR, 105). Weder der Kosmos, noch der Staat, noch das Volk [...] interessieren ihn ihrer selbst wegen.“ (85) Wie nun der Romantik alles „Anlaß“ zur Ästhetisierung/Poetisierung werden könne, der sachliche Gehalt der Objekte irrelevant werde und zum bloßen „Vehikel“ (93) eines Romans, einer subjektiv gestimmten Bewertung und Erzählung (107) herabsinke, die jeder Entscheidung ausweiche (66), so könne, wie Löwith meint, bei Schmitt jedes Sachgebiet zum Anlass der für ihn einzig wichtigen politischen Unterscheidung und Spannung werden und wer Feind sei, resultiere aus einer sachfreien, willkürlichen Setzung (vgl. Löwith 1984, 40). Die Auswechselbarkeit und Substanzlosigkeit des Feindes in Schmitts *Begriff des Politischen* moniert auch Leo Strauss (2001, 236f.). Zur Relativierung dieser These, vgl. u.a. Teil 3.4 dieser Abhandlung.

⁹³ Ladwig 2003, 59, vgl. ebenso Krockow 1990, 105 und Meier 2012, 104. Dass hier kein Hass auf den Feind im Spiel sein musste (vgl. BP, 29), leuchtet bei diesen Kriegen noch eher ein.

⁹⁴ So zeigt Michael Wildt in seiner Studie über die Elite des Reichssicherheitshauptamts, einem Brückenkopf des NS-Vernichtungskrieges, dass diese sich bis ins Detail Schmitts Vokabular bedient. „Voller Einsatz, höchste Intensität“, so auch Hans Freyer 1929 auf einer Tagung von künftigen Mitgliedern dieser Funktionseleite, zeichnet diese Generation aus. Man weiß, was das zu bedeuten hatte. Zu den Bezügen der RSHA-Mitglieder auf Schmitt vgl. Wildt 2008, 115-125, 136, 141f, 205, 210ff., 853. Zur Entwicklung des Konzepts des Vernichtungskriegs in Deutschland vgl. Reemtsma 1995.

sondern rechtliche Regeln und allgemein anerkannte Sitten als oberstes Gebot nimmt, ist mit der ursprünglichen Anlage der Theorie unvereinbar“. „Was ist – wenn Feindschaft die Negation der eigenen Art des Seins bedeutet – eine ‚relativierte‘ Negation?“⁹⁵

5) In der *Theorie des Partisanen* aus dem Jahr 1963 trennt Schmitt seinen Begriff des Politischen völlig vom Staat ab, wobei der Begriff des Ernstes als Unterscheidungskriterium eine wichtige Rolle spielt. Die dabei vorgenommene Differenzierung zwischen konventionellem, wirklichem und absolutem Feind bewirkt allerdings keine Klärung des Feindbegriffs. Es bleibt unverständlich, wie die Kategorie des konventionellen Feindes mit dem Begriff des Politischen vereinbar sein soll: Der *Theorie des Partisanen* zufolge ist der *konventionelle Feind* der Feind im gehegten europäischen Kabinettskrieg des 18. Jahrhunderts. Dieser erscheine im Vergleich zu den totalen Kriegen als „nicht viel mehr als ein Duell zwischen satisfaktionsfähigen Kavallieren“ (TP, 56).⁹⁶ Der Krieg werde hier gar so stark gehegt, „daß er als ein Spiel aufgefasst werden konnte“ (90). Schmitt hat also offenbar bemerkt, dass sein auf Existenzbehauptung fokussiertes Intensitäts-Kriterium des Politischen für viele kriegerische Auseinandersetzungen gar nicht zutrifft.⁹⁷ Was im *Begriff des Politischen* noch ohne weiteres unter das Intensitätskriterium des Politischen fällt, der gehegte Krieg, wird in der *Theorie des Partisanen* zum bloßen Spiel – zu dem, wogegen sich, wie noch zu zeigen sein wird, Schmitts ganzes Ressentiment wendet. Nun soll erst der antinapoleonische „spanische Partisan [...] den Ernst des Krieges wieder her[gestellt]“ haben (91), indem er einen ‚wirklichen‘ Feind bekämpfte und so aus einem unernsten einen ernsten, also existenziellen, politischen, „wirklichen Krieg“ (91) gemacht habe. Den irregulär kämpfenden Partisanen zeichnet Schmitt zufolge aus, dass er sich „die Entscheidung darüber vorbehält, wer der ‚wirkliche Feind‘ ist“ (90). In der wirklichen Feindschaft finde der Partisan „den Sinn der Sache und den Sinn des Rechts“ im Gegensatz zur stumpfen oder untergegangenen Legalität des Gesetzes, „wenn das Gehäuse von Schutz und Gehorsam zerbricht“ (92). Er sieht in ihm einen Statthalter des Politischen, der Entscheidung unter Bedingungen offizieller Entscheidungsomacht, dem Untergang des legalen Souveräns.⁹⁸ Es fragt sich allerdings, ob das noch als öffentliche Feindbestimmung durchgeht. Ist der Partisan wirklich der Souverän? So stellt auch Marcus Llanque fest, dass der Partisan „nicht mehr in Ausführung einer öffentlichen Sache und als regulärer Soldat, sondern als Privatmann“ agiert. Dies widerspreche aber Schmitts These vom öffentlichen, nicht

⁹⁵ Boldt 2005, 111, 118.

⁹⁶ Vgl. auch Münkler 2010, 110-122 zur Entwicklung von der asymmetrischen Rechtfertigung des Krieges im bellum iustum-Paradigma des Mittelalters zur symmetrischen im Paradigma des „Duells oder Turniers“ (113) in der europäischen Völkerrechtsordnung.

⁹⁷ Natürlich ging es den armen Hunden, die sich für territoriale oder sonstige Interessen ihrer Herren töten und verstümmeln lassen mussten, in der *Situation* des Kampfes um ihre konkrete Existenz, den Gemeinwesen aber nicht unbedingt.

⁹⁸ Für Deutschland nach 1945 gilt in Schmitts Augen nicht nur, dass es zum technischen ‚Daseinsvorsorgestaat‘ mutiert ist, sondern dass es sich zudem in der Hand der neuen „Herren der Welt“ befindet: „Globale Ordnungskräfte à la Truman bzw. Roosevelt. Morgenthau-Löwenstein-Ebenstein.“ (G, 264).

privaten Charakter der Feindbestimmung.⁹⁹ Wichtig ist allerdings, dass der Partisan offenbar einen direkten Draht zur Legitimität, zu den von Schmitt proklamierten ‚substanzhaften‘ Werten einer Verfassung, schließlich zum Boden haben soll, weshalb ihm auch ein ‚tellurische[r]‘ (26) Charakter bescheinigt wird.¹⁰⁰ Der Partisan, schreibt Llanque, erkenne Schmitt zufolge ‚den Sinn des Rechts als Einheit von Ordnung und Ortung‘.¹⁰¹ Eine Möglichkeit, dem Partisanen Souveränität, d.h. eine öffentliche, verbindliche Entscheidungsgewalt zuzusprechen, besteht demnach darin, ihn als Exponent einer relativ homogenen Weltanschauungsgemeinschaft zu betrachten, die ‚unterhalb‘ des formal bestehenden Staates existiert.¹⁰²

Der *absolute Feind* hingegen sei der Feind des von Schmitt befehdeten revolutionären, linken Partisanen, der aufgrund seiner ‚Motorisierung‘ (vgl. 78) den Bezug zum Boden verliere und der wegen seiner universalistischen, humanitären Ausrichtung den Feind aus dem Menschengeschlecht ausscheide, somit keine Hegungen mehr kenne (56, 91ff.).¹⁰³ Wenn die Relativierung des wirklichen Feindes, die ihn immer noch vom absoluten Feind unterscheiden soll, vom defensiven Charakter des Partisanen herrührt, so wäre nun das Politische ausschließlich ein Verteidigungskrieg, der die eigenen Landesgrenzen¹⁰⁴ nicht mehr überschreitet (vgl. 93), ‚ernster‘ ist als die Kabinettskriege der Vergangenheit, aber keinesfalls so intensiv wie ein Kampf gegen absolute Feinde. Solche Festlegungen widersprechen der relativistischen (bzw. dezisionistischen) Behauptung, dass das Vorliegen des Ernstfalls, die Definition von ‚Bedrohung der eigenen Art Existenz durch den Feind‘ – damit auch, worin die eigene Art Existenz besteht – ausschließlich bei den Beteiligten selbst liege und von keinem Dritten beurteilt oder gerichtet werden könne (BP, 50). Es widerspräche auch wieder der Formel von der höchsten Intensität – dem Partisanen wird ja sogar ein ‚intensiv politische[r] Charakter‘ (TP, 21) bescheinigt, was eigentlich schlecht möglich ist, wenn das Politische schon die *äußerste* Intensität der

⁹⁹ Llanque 1990, 70.

¹⁰⁰ Hier knüpft Schmitt an Motive der Partisanentheorie von Rolf Schroers aus dem Jahr 1961 an (vgl. Grünberger 1990, 53). Aber auch Ernst Jüngers Partisan aus dem Jahr 1951, genannt ‚Waldgänger‘, steht Pate, ist doch bereits dieser im ‚Erdreich‘ ‚original gegründet‘ (Jünger 2014, 29) und weist einen unmittelbaren Bezug zur Legitimität bzw. den ‚Quellen der Sittlichkeit‘ auf, wenn ‚alle Institutionen zweifelhaft oder sogar anrühlich werden‘ (83). Die bei Schmitt zu findende raunende Gegenüberstellung von Land und Meer, Heimatboden und technischer Dynamik findet sich bei Jünger genauso (vgl. 38f., 41) wie Schmitts Verkehrung von Tätern und Opfern und seine Auschwitz-Relativierung (vgl. 42f.).

¹⁰¹ Llanque 1990, 76. Zum geschichtsphilosophischen Hintergrund dieser Idee eines legitimen Rechts als Einheit von Ordnung und Ortung vgl. Teil 3.5 dieser Abhandlung.

¹⁰² Vgl. auch Machunsky 2008, 102.

¹⁰³ Schmitt versucht insbesondere nach dem 2. Weltkrieg mit solchen grotesken Behauptungen in projektiver Manier die auf Vernichtung hinauslaufende Grundstruktur seines Begriffes des Politischen zu kaschieren. Die – zudem antisemitisch artikuliert – Täter-Opfer-Verkehrung gehört nach 1945 ohnehin zum Repertoire Schmitts, vgl. u.v.a. G, 232, 265, 316.

¹⁰⁴ Wie dehnbare dieser ‚tellurische‘ Charakter des Partisanen ist, wie willkürlich letztlich die Landesgrenzen sind, die er ‚legitimerweise‘ verteidigt, zeigt nicht nur Schmitts Theorie der legitimitätsschaffenden Landnahme im *Nomos der Erde* (vgl. N, 16), sondern auch seine ‚verdeckte Hommage‘ (J.-W. Müller 2007, 164) an die französische OAS und damit auch die Besatzungsmacht in Algerien (vgl. TP, 67f.).

Trennung/Verbindung von Menschengruppen sein soll. Im Spätwerk wird aber nicht nur plötzlich der gehegte Kabinettskrieg als gar nicht die ‚eigene Art Existenz‘ betreffendes Spiel erkannt, sondern, wie in *Hamlet oder Hekuba*, der Staat selbst geradezu mit dem Spiel gleichgesetzt (vgl. HH 43, 65f., 72), gegen das „der unkonstruierbare, nicht relativierbare [!] Ernst des tragischen Geschehens“ (47) geltend gemacht wird – auch hier ist Hegung also nicht vorgesehen. So konstatiert Schmitt,

„daß es zum Wesen der Tragik gehört, sich nicht in ein sekundäres System einbeziehen zu lassen, ebenso wie umgekehrt das sekundäre System ein Bereich von Spielregeln ist, die Einbrüche des tragischen Geschehens ausschließen“ (71). „Vielleicht findet sich eines Tages ein Gesetzgeber der – den Zusammenhang von Spiel und Freiheit, Freiheit und Freizeit realisierend – die einfache Legaldefinition aufstellt: Spiel ist alles, was ein Mensch im Rahmen der ihm gesetzlich zustehenden Freizeit zu deren Ausfüllung oder Gestaltung unternimmt.“ (72)

Dass Schmitt Hans Freyers ‚sekundäres System‘ erwähnt, dessen Begriff für die Institutionen der ‚industriellen Gesellschaft‘,¹⁰⁵ verdeutlicht, dass er nicht den Staat generell, sondern den technisch-administrativen Apparat (den „Betrieb“ (PT, 69, ebenso TD, 59)) der Wohlfahrts- und ‚Industriegesellschaft‘ mit dem Spiel assoziiert – eine rechte Kritik der vermeintlich ‚verwalteten‘, „durchgeplanten Welt mit allen Herrlichkeiten einer entfesselten Produktivkraft und einer ins Unendliche gesteigerten Konsumkraft“ (ECS, 83), auf die weiter unten noch einzugehen ist: „Die Flucht vor der Freiheit“, so Schmitt im *Glossarium*, „ist in concreto nichts anderes als die Flucht in die Technik.“ (G, 134) Hier wird Freiheit mit dem Politischen, also mit der (in der Regel heteronom vom Souverän vorgegebenen) Möglichkeit des Kampfes und Todes verknüpft, während Unfreiheit mit physischem Behagen und rationaler Planung per se assoziiert wird. Es geht Schmitt also keineswegs um den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie, sondern lediglich darum, zu welchem Zweck sich das Individuum in den Dienst nehmen lässt – Unterwerfung in Form der Selbsttätigkeit.¹⁰⁶ In der Tat spielt aber, wie gezeigt, im Partisanenkonzept die Haltung des ehemals Souveränitätsunterworfenen eine Rolle, die man im *Begriff des Politischen* noch nicht erkennen kann – darf dieser sich der ‚falschen‘ bzw. ‚fremden‘ Souveränität doch nicht mehr fraglos unterwerfen, sondern muss seine eigene künftige Unterwerfung unter eine bodenbezogene, wahre Souveränität aktiv betreiben und vorbereiten. Das Freiheits- und Individualitätspathos ist daher reiner Schein.¹⁰⁷ Faschistischen Theoretikern wie Schmitt und seinen Schülern liegt nichts

¹⁰⁵ Vgl. Freyer 1955. Der innerautoritäre Dissens der Nachkriegszeit dreht sich dabei um die Frage, ob man sich von technischen Institutionen oder nur vom kämpfenden Souverän „konsumieren“ (Gehlen) lassen soll.

¹⁰⁶ Mit Erich Fromm könnte man sagen, dass Schmitt lediglich eine Variante der Flucht vor der Freiheit als Freiheit deklariert. Welcher Gedanke von ‚Freiheit‘ hier am Werk ist, wird weiter unten anhand der Ausführungen von Armin Steil angedeutet.

¹⁰⁷ Hinter diesem verbirgt sich, wie Erich Fromm darlegt, der rebellische Typus des autoritären Charakters, der „Abfall von einer Autorität unter Beibehaltung der autoritären Charakterstruktur mit ihren spezifischen Bedürfnissen und Befriedigungen“. Die Ursache dieses Abfalls liegt darin, dass eine „bestehende Autorität ihre entscheidende Qualität einbüßt, nämlich

ferner, als die bürokratische Mentalität einer nüchternen Bedienung der Staatsapparatur. Immer wieder wird die Entwicklung des Staates zum bloßen Mechanismus (Lev, 101ff.), „große[n] Betrieb“ (PT, 69) oder „bürokratische[n] Apparaturstaat“¹⁰⁸ unter dem „Gesetz der Zweckrationalität“¹⁰⁹ als Verfallsgeschichte interpretiert. Diese ‚Kritik der instrumentellen Vernunft‘¹¹⁰ propagiert dagegen das engagierte politische Handeln im Geiste ‚substanzieller Werte‘, wenn nötig auch gegen die formal zuständigen Instanzen. Wie gezeigt, spricht sich Schmitt bereits 1914 gegen die „Pflichtwichte[...]“ und deren „Unfähigkeit in einer großen Sache aufzugehn“ aus. Diese Bürokraten verwechselten das, „was hier Staat und Aufgabe genannt wird, mit der ‚vorgesetzten Behörde““ (WS, 92).

Ein guter Kandidat für die Reanimierung des „nicht relativierbare[n] Ernst[es]“ des Tragischen bzw. des Politischen gegen die verhasste Sekurität und schwache Souveränität ist also für den späten Schmitt der Partisan. Dessen „wahrer Gegner“, so schreibt Jan-Werner Müller zutreffend, „war keine Armee, sondern das Gespenst des [...] reine[n] Spieler[s]“. ¹¹¹ Der Partisan eignet sich, wie Herfried Münkler betont, für eine existenzielle Kriegsauffassung, „in welcher der Krieg nicht als Mittel der Politik, sondern als Medium der Konstitution oder Transformation einer politischen Größe begriffen wird“. Diese Figur sei mit dem „arbeitsame[n], strebsame[n], fast in allen Entschlüssen am Kosten-Nutzen-Kalkül orientierte[n] Bürger“¹¹² nicht zu vereinbaren.

2.3 Die Bejahung des Naturzustandes

Die Entscheidung über Krieg und Feind ist für Schmitt der „entscheidende [...] Punkt des Politischen“ (BP, 39). Die politische Gruppierung orientiert sich am „Ernstfall“, ist für diesen die „maßgebende“ Einheit¹¹³ und im Sinne der Entscheidung über das Vorliegen des Ernstfalls „souverän“ (39). Der Kriegsfall ist der Ausnahmefall, aber von diesem her bestimmt sich für Schmitt das Wesen des Politischen, das demgemäß eine Existenzform unter der beständigen Möglichkeit des Krieges ist. Der Staat verliert seine Souveränität noch nicht, wenn es starke gesellschaftliche Gruppen gibt, denen gegenüber ihre Mitglieder Treue- und Loyalitätsbe-

die der absoluten Macht und Überlegenheit“ (Fromm 1989c, 184f. Vgl. bereits Teil 1 dieser Abhandlung).

¹⁰⁸ Forsthoff 1933, 11.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Bereits 1916 entfaltet Schmitt dieses Motiv ausführlich in seinen Anmerkungen zu Däublers „Nordlicht“. Dort moniert er den „Betrieb, der den Einzelnen so vernichtet, daß er seine Aufhebung nicht einmal fühlt“ [!!!] (TD, 59), das ‚mechanische‘ „Zeitalter der Sekurität“ (62), mit seinen „großartig funktionierende[n] Mittel[n] zu irgendeinem kläglichen oder sinnlosen Zweck“ (59). Was hier als Kritik der verwalteten Welt anhebt, ist pures Ressentiment gegen Planung und irdisches Glück per se, die Furcht vor der Freiheit, die denjenigen ergreift, der keine transzendenten, ewigen, der Menschheit entzogenen Werte und Instanzen mehr erblicken und ihnen doch nicht entraten kann.

¹¹¹ J.-W. Müller 2007, 167.

¹¹² Münkler 2002, 106.

¹¹³ Sie gibt das Maß vor, wann der Ernstfall vorliegt, „auch wenn das der Ausnahmefall ist“ (BP, 39).

ziehungen haben. Harold Laskis Hinweis auf den Kulturkampf und das Sozialistengesetz Bismarcks, also dessen erfolgloses Vorgehen gegen die Loyalitätsbindungen religiöser und sozialistischer Provenienz (42), beweisen Schmitt zufolge lediglich die fehlende faktische Allmacht des Staates, nicht die Inexistenz seiner politischen Souveränität. Denn weder Katholizismus noch Sozialdemokratie waren in der Lage, einen Krieg zu erklären oder zu verhindern (43), auch wenn letzteres das erklärte Ziel der Zweiten Internationale war. Für Schmitt ist lediglich ein *politischer* Pluralismus innerhalb einer politischen Einheit undenkbar (45). Ein solcher zerstöre das Monopol zur Entscheidung über den Ernstfall, bedeute per definitionem das Vorliegen vieler politischer Einheiten (Bürgerkrieg)¹¹⁴ oder gar keiner, d.h. den Verlust der Souveränität an eine fremde Macht (53f.).

Staatliche Souveränität besteht also zunächst darin, „kraft eigener Entscheidung den Feind zu bestimmen und ihn zu bekämpfen“ (45); sie wird im *ius ad bellum* erkennbar. Bemerkenswert ist, dass Schmitt hiermit ein höherrangiges ‚Recht‘ geltend macht, nämlich das „‘Recht auf Selbsterhaltung‘“ (VL, 22), auf „Existenz [...] Unabhängigkeit [...] Freiheit“ des Volkes, „wobei es kraft eigener Entscheidung bestimmt“, worin diese bestehen (BP, 46).¹¹⁵ Indem das *ius ad bellum* das Entscheidungsmonopol des Staates über Krieg und Feind darstellt, beinhaltet es

„die Möglichkeit [...] offen über das Leben von Menschen zu verfügen [...] von Angehörigen des eigenen Volkes¹¹⁶ Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft zu verlangen, und auf der Feindeseite stehende Menschen zu töten“

¹¹⁴ Die Vorstufe zu diesem Auseinanderbrechen der politischen Einheit sieht Schmitt 1931 im „konkrete[n] Verfassungszustand“ der Weimarer Republik gegeben, den er ebenfalls als Pluralismus im pejorativen Sinne charakterisiert. Pluralismus ist hier der „Gegensatz gegen eine geschlossene und durchgängige staatliche *Einheit*, [...] bezeichnet eine Mehrheit festorganisierter, durch den Staat [...] hindurchgehender, sozialer Machtkomplexe, die sich als solche der staatlichen Willensbildung bemächtigen, ohne aufzuhören, nur soziale (nicht-staatliche) Gebilde zu sein.“ (HV, 71)

¹¹⁵ Dieses vorpositive Recht wird aber nicht aufs Individuum, sondern auf politische Einheiten bezogen, vgl. VL, 22: „Was als politische Größe existiert, ist, juristisch betrachtet, wert, daß es existiert. Daher ist ihr ‚Recht auf Selbsterhaltung‘ die Voraussetzung aller weiteren Erörterungen“. Vgl. auch PT, 18f.: „Im Ausnahmefall suspendiert der Staat das Recht, kraft eines Selbsterhaltungsrechtes, wie man sagt.“ Zu diesem Topos vgl. Abschnitt 3 dieser Abhandlung.

¹¹⁶ Diese Formulierung ist insofern interessant, als dass sie offen lässt, ob die Todesbereitschaft nur vom dazu bestimmten militärischen Personal oder von allen Bürgern verlangt wird. Letzteres ist ein Kennzeichen des totalen Krieges und wird auch heutzutage wieder von Anhängern Schmitts gepredigt, z.B. von Otto Depenheuer, der erklärt, es gehöre zur „Existenzweise des Staatsbürgers, im Grenzfall das Opfer seines Lebens für den Staat erbringen zu müssen“ (Depenheuer 2007, 76). Mehr noch als die Steuer- und Gehorsamspflicht, stelle die Pflicht zum Opfer des eigenen Lebens die „Grundpflicht[...]“ eines jeden Bürgers dar (90) und gebe dem individuellen Leben damit erst „Sinn und Erfüllung“ (99). Auch der Hass auf das „Lebensgefühl einer saturierten und hedonistischen Erlebnis- und Spaßgesellschaft“ (77) findet sich hier wieder.

(46). „Durch diese Macht über das physische Leben der Menschen erhebt sich die politische Gemeinschaft über jede andere Art von Gemeinschaft“ (48).¹¹⁷

Verlange eine Kirche von ihren Angehörigen das Sterben für den Glauben, so nur deren eigenen Seelenheils wegen. Beziehe sich die Einforderung der Todes- und Tötungsbereitschaft auf die Kirche als „weltliches Machtgebilde“, mutiere sie hingegen sofort „zu einer politischen Größe“ (48). Die diesseitige Ausrichtung der Todesbereitschaft, ihre verbindliche Einforderung von einer jenseits des Einzelnen liegenden, öffentlichen Instanz und der eigeninteressierte Motive auf öffentliche ‚Gründe‘ hin überschreitende Inhalt scheinen also das Politische am politischen Verlangen des Staates zu sein. Das ist gegen Heinrich Meier festzuhalten, der nicht nur von einer individualistischen Deutung des Politischen ausgeht, die es zum Forum theologischer Selbsterfahrung verklärt, sondern es gar zum „Ort menschlicher Selbsterkenntnis“¹¹⁸ stilisiert, an dem ein jeder die Frage stelle „*Wie soll ich [!] leben?*“¹¹⁹ Er behauptet, das Politische sei deshalb jeder anderen Form von Gemeinschaft überhoben, weil es die Identifizierung eines jeden mit der Feinderklärung des Souveräns verlange: „Wenn der Mensch in der politischen Teilnahme ganz und existentiell erfaßt werden soll, muß *unser* Feind ohne Einschränkung zu *meinem* Feind werden“.¹²⁰ Zwar mag eine solche Identifikation durchaus wünschenswert und förderlich für den Souverän sein, er mag sie sogar explizit verlangen, seine Feinderklärung und seine existentielle Erfassung des Menschen sind darauf aber nicht zwingend angewiesen. Auch wenn Schmitt in der dritten Auflage des *Begriffs des Politischen* von 1933 schreibt, die politische Einheit sei „total [...], weil erstens jede Angelegenheit potenziell politisch sein und deshalb von der politischen Entscheidung betroffen werden kann; und zweitens der Mensch in der politischen Teilnahme ganz und existenziell erfaßt wird“ (BP3, 21), so meint ‚existenziell‘ doch genau diese „Macht über das physische Leben der Menschen“ (BP, 48). Matthias Kaufmann

¹¹⁷ Was bei Schmitt affirmativ gemeint ist, wird von Walter Benjamin einer Kritik unterzogen: Er weist auf die „Anwendung von Gewalt als Mittel zu Rechtszwecken“ hin, die auch in der Wehrpflicht als Form der „Unterordnung der Bürger unter die Gesetze“ erkennbar werde. Auch diese seien ein „Anwendungsfall der rechtserhaltenden“ Gewalt (Benjamin 2009a, 40). Eine Kritik der Wehrpflicht, wie sie Pazifisten praktizieren, verweise daher immer auch auf eine Rechts-/Staatskritik überhaupt: „Sie fällt vielmehr mit einer Kritik aller Rechtsgewalt, das heißt mit der Kritik der legalen oder exekutiven Gewalt, zusammen und ist bei einem minderen Programm gar nicht zu leisten.“ (40f.) Auch die Kritik an der Todesstrafe sei ein Hinweis auf „etwas Morsches im Recht“ (43). Diese Kritik sei eine, die sich dem „feineren Gefühl“ anbiete, müsse aber durch „die Kritik der rechtssetzenden wie der rechtserhaltenden Gewalt“ vernünftig zu Ende geführt werden (43). Denn das Recht des Staates bestehe eben in der „Ausübung der Gewalt über Leben und Tod“ der Bürger (43), sodass „eine Anfechtung der Todesstrafe nicht ein Strafmaß, nicht Gesetze, sondern das Recht selbst in seinem Ursprung angreift.“ (42) – „unter dem Gesichtspunkt der Gewalt, welche das Recht allein garantieren kann, gibt es keine Gleichheit“ zwischen Souverän und Untertan (58).

¹¹⁸ Meier 2012, 71. Meiers Arbeit zeichnet sich ohnehin dadurch aus, beinahe jeder Schmittschen Selbststilisierung, vor allem seinen esoterischen Auslassungen nach dem Zweiten Weltkrieg, auf dem Fuße zu folgen und diese willkürlich und gegen jeden Textbefund den früheren politischen und rechtstheoretischen Schriften überzustülpen.

¹¹⁹ Ebd., 73.

¹²⁰ Ebd., 81.

betont daher zu Recht: „Bei Schmitt [...] soll die vom Untertan als Widerfahrnis erfahrene Entscheidung der Obrigkeit gerade von der individuellen Verantwortlichkeit befreien.“¹²¹

Die Frage nach dem Verhältnis von Sachgebieten und Autonomie des Politischen wird auch hier virulent, denn wofür eigentlich wird die Tötungs-/Todesbereitschaft verlangt? Einerseits behauptet Schmitt, dass jeder Gegensatz aus beliebigen Sachgebieten politisch werden könne, wenn er nur den höchsten Intensitätsgrad der Freund-Feind-Gruppierung erreiche (vgl. 37f.). Das legt nahe, dass ökonomische Konkurrenz oder moralische Ablehnung in Krieg umschlagen können: Das wären Kriege um den Zugang zu Ressourcen oder zur Verhinderung der Vernichtung spezifischer Bevölkerungsteile eines anderen Staates („humanitäre Intervention“), also Kriege *aus ökonomischen oder moralischen Gründen*. Das Politische wäre hier eine Steigerung der Gegensätze von Menschengruppen, „deren Motive religiöser, nationaler [...], wirtschaftlicher oder anderer Art sein können“ (38), bis zur Todes- und Tötungsbereitschaft. Jede Rechtfertigung von Todes- und Tötungsbereitschaft aus ökonomischen, religiösen oder ethischen Motiven lehnt Schmitt aber nur wenige Seiten später als „grauenhaft und verrückt“ (49) ab. Ein aus solchen Gründen geführter Krieg sei „sinnwidrig“, weil sich aus den spezifischen Gegensätzen der Sachgebiete Feindschaft und Krieg nicht ableiten ließen (36). Der Krieg habe „keinen normativen, sondern nur einen existenziellen Sinn, und zwar in der Realität der Situation eines wirklichen Kampfes gegen einen wirklichen Feind“ (49).¹²² Daher könne die Bestimmung des Feindes (wer ist zu bekämpfen?) und des Ernstfalls (wann tritt der Fall des Krieges ein?) sowie die Bestimmung der „eigenen Art Existenz“ (27) nicht moralisch oder ökonomisch oder durch sonst einen „Sachbereich“ erfolgen. Sowohl die Existenzweise als auch die Bereitschaft, für deren Verteidigung zu töten, scheinen hier durch eine kriteriell leere Entscheidung¹²³ hervorgebracht. Sie sind „nur politisch sinnvoll“ (50) – das Politische ist aber wiederum

¹²¹ Kaufmann 1988, 327Fn. sowie 52. Auch dies ist ein klarer Hinweis auf das Syndrom des autoritären Charakters und seiner Flucht vor der Freiheit.

¹²² „Ein Krieg hat seinen Sinn nicht darin, daß er für Ideale oder Rechtsnormen, sondern darin, daß er gegen einen wirklichen Feind geführt wird“. (BP, 50f.)

¹²³ Der Linksschmittianismus der Gegenwart reproduziert dieses dezisionistische Denken des Politischen als grundloses und nicht zu begründendes Konfliktgeschehen, vgl. Mouffe 2013, 106 sowie Hetzel 2009, 236: „Das Politische gründet [...] in seinem je konkreten Vollzug; es kennt darüber hinaus keine transzendentalen Bedingungen seiner Möglichkeit, keine ihm selbst vorgängigen Vernunft- oder Rechtsgründe. [...] Das Politische ruht buchstäblich auf nichts“. Es ist bezeichnend, dass dieses politische Denken denn auch buchstäblich nichts zum Verständnis von Staat, Ökonomie und politischem Handeln beizutragen hat, mit Ausnahme der These, menschliches Handeln sei nicht durch eine Sachgebetslogik determiniert, die aber ins falsche Extrem der Aussage getrieben wird, es gebe keine historisch-spezifischen, für bestimmte Sozialformationen relativ stabilen tiefenstrukturellen Bedingungen, die menschliches Handeln ermöglichen, begrenzen und motivieren. Das Zauberwort der ‚kontingenten‘ Ordnungen lässt hier jede sozialtheoretisch sinnvolle Unterscheidung verschwinden. Zur Kritik an diesem Paradigma vgl. Hirsch 2007, Wallat 2010b, Opratko 2012, 122-153.

die auf den Kriegsfall bezogene Unterscheidung von Freund und Feind.¹²⁴ Schmitt scheint hier schlicht den Krieg als Mittel für bestimmte inhaltliche Zwecke zu ignorieren. Der Feind wird zwar nur bekämpft, weil er unsere Art der Existenz bedroht – was das heißt, kann Schmitt zufolge nur die politische Einheit selbst bestimmen. Wäre das aber so, dann könnte ‚der Westen‘ einen Krieg gegen ‚den Islamismus‘ führen, weil dieser seine moralischen und kulturellen Werte negiert, oder gegen ‚den Kommunismus‘, weil er seine Eigentumsordnung bedroht. Aber Schmitt leugnet dies nicht nur, er schreibt den Beteiligten plötzlich, ganz im Widerspruch zu seiner Feindtheorie aus der Beteiligtenperspektive, vor, Kriege nicht aus ökonomischen oder moralischen Gründen führen zu *dürfen*, nur aus politischen. Und damit wird die Bekämpfung des Feindes, wird das Verlangen von Todes- und Tötungsbereitschaft zum Selbstzweck.¹²⁵ Was Werner Konitzer zufolge „bei allen NS-Ideologen“ [...] auftaucht“, trifft auch auf Schmitt zu: „die grundsätzliche und prinzipielle Bejahung des Krieges. Damit richten sie sich nicht nur gegen pazifistische Positionen, sondern gegen alle Positionen, für die Krieg überhaupt einer besonderen Begründung bedarf“.¹²⁶

Es ist daher kein Zufall, dass Schmitt sich schon früh für „irrationalistische Theorien unmittelbarer Gewaltanwendung“ (LP, 77) interessiert und auf Georges Sorel rekurriert. Was ihn fasziniert, ist folgende Haltung:

„[D]ie diskutierende, transigierende, parlamentierende Verhandlung erscheint als ein Verrat am Mythos und an der großen Begeisterung, auf die alles ankommt. Dem merkantilen Bild von der Balance tritt ein anderes entgegen, die kriegerische Vorstellung einer blutigen, definitiven, vernichtenden Entscheidungsschlacht“ (81). „Die kriegerischen und heroischen Vorstellungen, die sich mit Kampf und Schlacht verbinden, werden von Sorel wieder ernst genommen als die wahren Impulse intensiven Lebens [...]. Was das menschliche Leben an Wert hat, kommt nicht aus einem Raisonement; es entsteht im

¹²⁴ Kaufmann (1988, 61) zufolge entspringt „die Verbundenheit der Bürger untereinander [...] nicht dem gemeinsamen Leben, sondern daraus, daß dieselbe Instanz das Opfer ihres Lebens fordern kann.“

¹²⁵ Vgl. dazu auch am Beispiel der Konzeption des totalen Krieges: Reemtsma 1995, 391f., 395ff. Selbstzweck ist dies allerdings in einem nicht strengen Sinne, sondern wiederum Mittel zum Zweck der Befriedigung eines kollektiv-narzisstischen Bedürfnisses, vgl. Fromm 1989c, 178ff., Adorno 1993a, 19, 23, Horkheimer/Adorno 1997, 199. Diesen Bellizismus Schmitts verkennen Roth 2005, 144 und Joas/Knöbl 2008, 222, 224, aber auch Schmitt-Apologeten wie Böckenförde (1991, 345) völlig. Dabei bleiben Textbelege Mangelware. Allein mit Bezug auf die Aussage, der Krieg sei „nicht Ziel und Zweck der Politik“ (BP, 34), versucht Böckenförde die These vom „kriegerischen Kampf“ als „Ziel und Inhalt der Politik“ als „Mißverständnis“ abzutun. Wie gezeigt, geht es beim Politischen aber sehr wohl um die *Existenz unter der beständigen Möglichkeit des Krieges*. Der Krieg „muß“, schreibt Schmitt, „als reale Möglichkeit vorhanden bleiben“, damit „der Begriff des Feindes seinen Sinn hat“ (33), die Feindunterscheidung wiederum ist das Kriterium des Politischen (26) und Kriege *dürfen* zudem Schmitt zufolge nicht „für Ideale oder Rechtsnormen“ (50f.) geführt werden, dies wäre ja „grauenhaft und verrückt“ (49), sondern nur „politisch sinnvoll“ (50) sein, haben ihren Sinn also darin, dass sie „gegen einen wirklichen Feind“ (51) geführt werden.

¹²⁶ Konitzer 2009, 102. Vgl. auch Sternhell u.a. 1999, 90f.: Hier ist „die Gewalt [...] nicht nur Mittel zum Zweck, sondern ein Wert an sich“.

Kriegszustande bei Menschen, die, von großen mythischen Bildern beseelt, am Kampfe teilnehmen“ (83).¹²⁷

Wie bereits in Schmitts Frühwerk verselbständigt sich hier ein Merkmal von Moral¹²⁸ – die Verpflichtung des Einzelnen, also die Möglichkeit eines Konfliktes mit dem Prinzip der unmittelbaren Selbstliebe – zu einer entleerten „*Erhabenheit*“¹²⁹ als Verherrlichung des Absehens von sich selbst und allen Nutzenerwägungen.¹³⁰ Wie in Schmitts *Begriff des Politischen* wird der Krieg dabei von Sorel zum Selbstzweck erkoren und es kommt keineswegs auf eine rational begründbare Richtigkeit oder Wahrheit des zur Gewalt motivierenden Mythos¹³¹ an. So verurteilt Sorel beispielsweise den ökonomisch motivierten Eroberungskrieg. Hier habe „[d]er Krieg [...]

¹²⁷ Ein fast wörtlicher Bezug auf Sorel 1981, 252: Die „hohen moralischen Überzeugungen“ „hängen keineswegs von Vernunftbegründungen oder von einer Erziehung des individuellen Willens ab; vielmehr stehen sie in Abhängigkeit von einem Kriegszustand, an dem die Menschen willig teilnehmen und der sich in scharf umrissenen Mythen ausdrückt“. Sorel bewegt sich dabei in dem (beabsichtigten) Zirkel, die Selbstüberwindung im Krieg/Kampf als Quelle der Erhabenheit zu betrachten, die wiederum nichts anderes als eine kriegerische Tugend ist; vgl. Sternhell u.a. 1999, 90.

¹²⁸ Schmitt spricht in diesem Zusammenhang auch immer wieder von ‚Moral‘ und ‚moralischer Entscheidung‘ (vgl. z.B. PT, 68f.).

¹²⁹ Sorel 1981, 248.

¹³⁰ Vgl. ebd., 249. Vgl. Sternhell u.a. (1999, 93), der Sorels Intention wie folgt zusammenfasst: „man muß alle Ideologien und politischen Tendenzen zerschlagen, die sich auf die Idee gründen, das Wohlergehen des einzelnen sei der Zweck jeder gesellschaftlichen Organisation.“ Vgl. auch Meuter 1994, 285: „Ernst Moral ist demnach totale Mobilmachung zu beliebigen fremden Zwecken“.

¹³¹ Mythen sind Sorel zufolge zum Kampf motivierende „Schlachtbilder[...]“ (Sorel 1981, 30), die nicht rational analysiert oder mit dem Handlungserfolg verglichen werden dürfen (31), weil dies ihren spezifischen Gehalt intellektualistisch verkürzen und sie als *bloße* Illusionen dastehen lassen würde. Aber, so zitiert er Renan, „[d]ie Zukunft gehört denjenigen, denen die Illusionen nicht genommen sind.“ (35) Ernst Cassirer teilt zwar den Vorbehalt gegen die Reduktion von Mythen auf ‚falsche‘ Versuche intellektueller Weltaneignung (vgl. Cassirer 1994, 34, 41), aber er lässt sich dennoch nicht von Sorels irrationalistischem Denkverbot beeindrucken. Mythen, so erklärt er deren Genese und Funktion, seien objektivierte und verdichtete Ausdrücke von Affekten, seien „Gefühl[e] in Bild[er] gewandelt“ (60). Das symbolisch ausgedrückte (aber in diesem Ausdruckscharakter nicht begriffene (vgl. 66)) Gefühl sei das imaginäre und rituelle Erleben der Einheit von Individuum, Gemeinschaft und Natur. Dieses Erleben wiederum befriedige in illusionärer Form ein aus der gemeinsamen Ohnmachtserfahrung aller Einzelnen entstehendes Bedürfnis nach Überwindung der eigenen Individualität. Mythos ist demnach zwar furchtgeboren, aber zugleich „*Metamorphose* der Furcht“ (66), deren irrationale (vgl. 68) Bewältigung durch Erzählung von Identität: „Es ist eine tiefe und brennende Sehnsucht der Individuen, sich selbst mit dem Leben der Gemeinschaft und mit dem Leben der Natur zu identifizieren“ (53), ja „seine Identität zu verlieren“ (58). „Diese Sehnsucht“, so Cassirer weiter, „wird durch die religiösen Riten befriedigt“ und in Mythen sprachlich ausgedrückt. „Hier sind die Individuen in eine einzige Form geschmolzen“ (53). Auch wenn dieser Ansatz nicht deckungsgleich zu Fromms Theorie des autoritär-masochistischen Charakters ist, mit dem er die irrationale Bindung an ‚Nation‘ und ‚Rasse‘ erklären will (vgl. weiter unten), scheinen mir doch einige Übereinstimmungen vorzuliegen. Sorel spricht also mit dem Mythos-Konzept mehr über den affektiven Ursprung seines Denkens aus, als ihm lieb sein kann.

seine Ziele nicht mehr in sich selbst“ (habe also keinen ‚politischen Sinn‘), gehe es doch einfach darum, sich „materielle Vorteile zu schaffen“.¹³² Dem wird der Ruhmeskrieg gegenübergestellt, der „jegliche soziale Rücksicht der Rücksicht auf den Kampf unterordnet“¹³³ (höchste Intensität) und „den Menschen, der sich ihm hingibt, an eine Stelle erhebt, die den gewöhnlichen Bedingungen des Lebens überlegen ist“¹³⁴ (Ernst vs. Spiel; Ausnahme vs. Normalität). Ebenfalls aufzunehmen scheint Schmitt Sorels „Bild[...] vom Bourgeois“ (87), einen rechten ‚Mythos‘, der den Bürger als feigen, unkriegerischen Weichling beschreibt, als Gegenbild zu allen Werten des faschistischen Irrationalismus.¹³⁵ Schmitt kritisiert lediglich die vermeintliche Halbherzigkeit, mit der Sorel seinen Angriff auf den Rationalismus durchführt. Er beziehe sich inkonsequenterweise noch auf die ökonomisch-technische Begrifflichkeit der Klassentheorie von Marx, mit der dieser „seinem Gegner, dem Bourgeois, auf das ökonomische Gebiet gefolgt ist“ (86): „Amerikanische Finanzleute und russische Bolschewisten“, so Schmitts Variation eines klassisch antisemitischen Topos, „finden sich zusammen im Kampf für das ökonomische Denken [...]. In dieser Bundesgenossenschaft steht auch Georges Sorel.“ (RK, 19) Dagegen könne nur die „Energie des Nationalen“ (LP, 88) vor der Konsequenz einer nicht mehr zum bedingungslosen Kampf motivierenden „rationalistische[n] und mechanistische[n] Mythenlosigkeit“ (86) bewahren.¹³⁶

Im *Begriff des Politischen* wird Hegel zum Kronzeugen einer solchen Kritik des bürgerlichen Individualismus, die Schmitt zugleich als Liberalismuskritik artikuliert. Hegel sei „überall im größten Sinne politisch“ (BP, 62). Dieses Lob bezieht Schmitt einmal auf den politischen Sinn des Satzes vom Umschlagen von Quantität in Qualität: Er sei „Ausdruck der Erkenntnis, daß von jedem ‚Sachgebiet‘ aus der Punkt des Politischen und damit eine qualitativ neue Intensität menschlicher Gruppierung erreicht ist“ (62). Außerdem erkenne Hegel die Notwendigkeit des öffentlichen Feindes „als ein zu negierendes Fremdes“ (62).¹³⁷ Vor allem aber Hegels „pole-

¹³² Sorel 1981, 196.

¹³³ Ebd., 197.

¹³⁴ Ebd., 195.

¹³⁵ Schmitt schließt sich diesen Werten vollauf an, bewahrt aber meist den für ihn charakteristischen pseudosachlichen Stil. Zu den Idealen des Faschismus vgl. v.a. Sternhell u.a. 1999, 17-22, 24-27. Eine Begeisterung für das In-der-Welt-Sein im Kriegsfall, für das Konkrete im Gegensatz zum punktuellen Selbst, das einer zur leeren Abstraktion mutierten Umwelt gegenübersteht, findet sich auch im linksschmittianischen anarchistischen Manifest *Der kommende Aufstand* (Unsichtbares Komitee 2010, 54): „Diejenigen, die [...] einen Krieg [...] bewohnen, haben keine ‚Umwelt‘, sie entwickeln sich in einer *Welt*, die von Gegenständen und Gefahren, von Freunden und Feinden, von Lebenspunkten und Todespunkten [...] bevölkert wird“.

¹³⁶ Sternhell u.a. zeigen allerdings, dass dieser Marx-Bezug Sorels von Anfang an mit einer idealistisch-irrationalistischen Fundamentalrevision verbunden war, die am Klassenkampf nur einen mythisch stilisierten Kampf schätzte, am Kapitalismus nur einen Mythos vom transigenten Bürger kritisierte, was letztlich konsequenterweise in den Nationalismus und Antisemitismus gemündet sei (Sternhell u.a. 1999, 103ff., 107). Damit folgen Sorel und seine Schüler dem Schmittschen Wink, weil sie bemerken: „Dieses Proletariat [...] erwies sich als ebenso dem Utilitarismus verfallen wie die Bourgeoisie.“ (103)

¹³⁷ Schmitt bezieht sich auf Hegel 1999a, 449f. Die Notwendigkeit des Feindes im zwischenstaatlichen Naturzustand erwähnt Hegel auch in den *Grundlinien*: „der Staat ist Individuum

misch-politische Definition des Bourgeois [...], der die Sphäre des risikolos-Privaten nicht verlassen will“, die Sicherheit des Genusses seiner privaten Güter anstrebt und sich darin „als einzelner gegen das Ganze verhält“, wird gewürdigt.¹³⁸ Der Bourgeois sei ein Mensch, der den Staat für seine egoistischen Geschäfte instrumentalisiert, aber „der Gefahr eines gewaltsamen Todes entnommen bleiben will“ (62).¹³⁹ Dieser Bürger diene dem Liberalismus als Vorbild seiner „individualistischen Prinzipien einer liberalen Wirtschaftsordnung“, die, so Schmitt, in keiner Weise ein Opfer für den Staat begründen können (49).¹⁴⁰ Der Liberalismus denke

und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen“ (494, §324 Zusatz).

¹³⁸ Es gibt bei Hegel allerdings auch unpolemische Charakterisierungen des Bürgers als „Meister“ und „Ehrenmann“, die Schmitt offenbar nicht interessieren, vgl. Hegel 1974, 627, § 254.

¹³⁹ Vgl. auch die *Grundlinien* § 324, (Hegel 1989, 491), wo Hegel die „Pflicht“ der Bürger proklamiert, „durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigentums und Lebens, ohnehin ihres Meinens und alles dessen, was von selbst in dem Umfange des Lebens begriffen ist, diese substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souveränität des Staates zu erhalten“ (vgl. auch §§323, 325, 327, 328). Hegel geht von der Unmöglichkeit eines zwischenstaatlichen dauerhaften Friedenszustands aus. Er betrachtet den Krieg als vernünftige Institution, die die einzelnen ganz praktisch an ihre „Nichtigkeit“ (491 (§323)) im Vergleich zur „substantiellen Sittlichkeit“ des Staates erinnert: „Der Krieg [...] hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn [...] die sittliche Gesundheit der Völker [...] erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ewiger Friede, versetzen würde [...] Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen“ (492f. (§324); vgl. auch Hegel 1999a, 450). Der Krieg ist für Hegel nicht deshalb, weil er im Konfliktfall die Sekurität der Bürger garantiert – dies sei eine „sehr schiefe Berechnung“ des Bürgers (Hegel 1989, 492).

¹⁴⁰ Der Liberalismus wird mit einem „konsequenten Individualismus“ identifiziert, der nur auf eine „Negation des Politischen“ hinauslaufen könne (BP, 69). Denn die „politische Einheit muß gegebenenfalls das Opfer des Lebens verlangen“, was für den liberalistischen Individualismus „auf keine Weise zu erreichen und zu begründen“ ist (70, 49). Nur dem Individuum selbst sei hier die Verfügung über sein Leben anvertraut, es muss, wenn es „persönlich nicht will“, nicht „auf Leben und Tod kämpfen“ (70). Auch hier ist allerdings die Widersprüchlichkeit der Diagnosen einer möglichen Entpolitisierung der Welt und einer Schicksalhaftigkeit des Politischen zu vernehmen: Denn Schmitt zufolge entgeht der Liberalismus nicht „der Konsequenz des Politischen“ (78): „Essentiell unkriegerisch [...] ist nur die Terminologie“ (77). D.h. der Liberalismus führt Kriege unter dem Deckmantel eines „essentiell pazifistische[n] Vokabularium[s]“ (77). Aber er führt Kriege – wo, so könnte man Schmitt fragen, liegt dann das Problem? Auch der Sozialismus wird von Schmitt, wie in der faschistischen Ideologie üblich, als „Zwillingsbruder“ (RK, 18) des Liberalismus denunziert, soweit er als ‚gemeinschaftszersetzender‘, auf Bedürfnisbefriedigung abzielender Individualismus und Demokratismus (Herrschaft des ‚Mittelmaßes‘) verstanden wird (vgl. zu Schmitt: Meuter 1994, 261f., zu diesem Topos allgemein: Marcuse 1968, Sieferle 1995, 22f., Sternhell u.a. 1999). Allerdings können sich faschistische Ideologen von Beginn an auch für syndikalistische und bolschewistische Konzepte eines unversöhnlichen Klassenkampfes begeistern, wobei die Feinderklärung und der Kampf mit offenem Visier, nicht aber die eventuell vorhandenen universalistischen Inhalte desselben, bejaht werden. Der „atheistisch-anarchistische Sozialismus“ wird, wie Schmitt konstatiert, als „Todfeind respektiert“ (PT, 67, vgl. ebenso LP, 82: der „radikale Sozialismus“ wird hier mit Cortes als „etwas Großartigeres als die liberale Tran-

den Staat nämlich als Instrument der Freiheit, sein Ziel sei, „Staat und Politik [...] ihres spezifischen Sinnes zu berauben“ (71). Er habe mit der Idee der Gewaltenteilung nur ein das Politische begrenzendes Prinzip, tendiere zur Bindung des Politischen „vom Ethischen her“ und zu dessen Unterwerfung unter das Ökonomische, weise aber kein originäres „politisches Konstruktionsprinzip“ (61) auf.¹⁴¹ Das Politische, der mögliche existenzielle Kampf, werde hier ideologisch durch marktförmige Konkurrenz und parlamentarische Debatte ersetzt oder vielmehr verdeckt und verdrängt.

Die entpolitizierende Ideologie des Liberalismus, wie Schmitt sie sieht, lässt sich schematisch wie folgt darstellen:

Politisches Denken	Liberalismus
◦ Kampf	◦ Konkurrenz//Diskussion
◦ Staat	◦ Produktion//Menschheit
◦ Wille	◦ Kalkül//Ideal (Norm)
◦ Volk	◦ Produzent/Konsument//Publikum
◦ Macht	◦ Kontrolle//Propaganda

Diese Kritik beinhaltet beide Tendenzen der politischen Theorie Schmitts: Einerseits die Verherrlichung des kriegerischen Typus an sich. Der Liberalismus ist dann deshalb abzulehnen, weil er Schmitts einziges Sinnggebungsprinzip in einer sinnlos gewordenen Welt, den möglichen Tod des Einzelnen fürs Kollektiv, ablehnt. Andererseits impliziert sie die bonapartistische Programmatik, der sozialistischen Arbeiterbewegung nur noch mit einer autoritären Lösung gewachsen sein zu können. Der Liberalismus ist dann abzulehnen, weil er nicht willens ist, mit einer entsprechenden extralegalen Gewalt und Entschlossenheit den Kampf mit den gefährlichen Bewegungen der Linken aufzunehmen.¹⁴² Dieser Aspekt wird bereits in der *Politischen Theologie* (1922) erkennbar, wenn Schmitt – in nun schon bekannter Manier – den gegenrevolutionären spanischen Kulturkritiker Donoso Cortes dafür lobt,

„[d]ie Bourgeoisie [...] geradezu als eine ‚diskutierende Klasse‘ [zu definieren]. Damit ist sie gerichtet, denn darin liegt, daß sie der Entscheidung [zur

singenz“ gepriesen. Bezeichnenderweise wird hier Proudhon gegen den ‚Intellektualisten‘ Marx in Stellung gebracht (83)). In diese Richtung geht auch Schmitts Bewunderung für die lebendige Feindbestimmung im Marxismus-Leninismus, wenn er diagnostiziert, dass „Hegel über Karl Marx zu Lenin und nach Moskau wanderte. Dort bewährte seine dialektische Methode seine konkrete Kraft in einem neuen konkreten Feindbegriff, dem des Klassenfeindes“ (BP, 62f.). Ähnlich argumentiert Arnold Gehlen in *Moral und Hypermoral*, seiner schmittianisch inspirierten Hasstirade gegen die 68er, vgl. Gehlen 1986, 85, 155.

¹⁴¹ Mit dieser Kritik des Fehlens eines politischen Konstruktionsprinzips ist zwar auch eine Kritik der kontraktualistischen Idee der Staatskonstitution aus individuellen Nutzenerwägungen gemeint (vgl. DA, 35) (ebenso Hegel 1989, 157-159 (§75); 191 (§100)), im Vordergrund steht aber ein ethischer Holismus, d.h. eine Abweisung individueller Ansprüche gegen den Staat.

¹⁴² Vgl. Paxton 2006, 35: „Mit ihrer ökonomischen *laissez-faire*-Politik, ihrem Vertrauen auf offene Diskussion, ihrem schwachen Einfluss auf die Massenmeinung und ihrer Weigerung, Gewalt einzusetzen, waren die Liberalen in den Augen der Faschisten schuldhaft unfähige Wächter der Nation gegen den von den Sozialisten geführten Klassenkampf.“

„blutige[n] Entscheidungsschlacht“ (ebd.) zwischen Sozialismus und Katholizismus] ausweichen will. Eine Klasse, die alle politische Aktivität ins Reden verlegt, in Presse und Parlament, ist einer Zeit sozialer Kämpfe nicht gewachsen.“ (PT, 63f.)

Schmitts Kritik richtet sich also auf die individualistisch-aufklärerischen Minimalgehalte des Liberalismus und auf dessen, wie er meint, Unzeitgemäßheit in einer Epoche entscheidender politischer Konflikte. Allerdings ist Schmitts Liberalismusbild verzerrt.¹⁴³ Wie bereits anhand der Lockeschen politischen Philosophie gezeigt werden konnte – für Schmitt Inbegriff eines Naturrechts, das „die konkrete und substantielle Individualität mit allen ihren vorstaatlichen Rechten, Freiheit und Eigentum, über jeden Zweifel“ staatlicher Vorbehalte erhebe (D, 116) –, liegt dem Liberalismus ein doppelter Ausgangspunkt der Staats- und Herrschaftskonstruktion zugrunde: Neben das Individuum und seine bereits marktkonform zurechtgeschnittenen Bedürfnisse und Rechte (individuelle Glücksvermehrung, Streben nach Macht und Erwerb wie Vererbung von Eigentum, Verteidigung privatautonomer Freiheit, Abwesenheit ursprünglicher positiver Unterstützungspflichten gegenüber Dritten, Ausblendung struktureller Zwänge),¹⁴⁴ wird die Eigentumsordnung als solche, die Perspektive der Kapitalakkumulation, das automatische Subjekt des Kapitals als höchstes und letztes Ziel staatlicher Tätigkeit gestellt. Diesem hat sich das Individuum im Zweifelsfall bedingungslos unterzuordnen. Gerade gegen den Standpunkt des automatischen Subjekts, das sich von allen individuellen Bedürfnissen emanzipiert, hat Schmitt aber nicht das Geringste einzuwenden. Im Gegenteil dient ihm dieser, wie gezeigt, bereits im *Wert des Staates* als Paradigma „maßlose[r] Hingabe“ (WS, 90) und asketischer „Selbstvergessenheit“ (90) des Einzelnen.

Schließlich sind die Bourgeoisbegriffe von Hegel-Sorel-Schmitt nicht zufällig bloß ‚polemisch-politische‘, nicht aber ökonomische: Der Bürger steht für eine bestimmte, nämlich hedonistische, individualistische, den ‚Gemeinnutz‘ des nationalen Kollektivs und das Selbstopfer negierende Verhaltensweise, für einen *Lebensstil*, nicht für den Produktionsmitteleigentümer.¹⁴⁵ Diese ökonomische Bestimmung wird denn auch von keinem der drei genannten Theoretiker kritisiert, worauf Herbert Marcuse in kritischer Auseinandersetzung mit dem *Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* bereits 1934 hinweist: Der „heroisch-völkische Realismus“ betreibe eine „Abdrängung des wirklichen Gehalts des Liberalismus auf eine Weltanschauung“, die ein Ausweichen vor „der ökonomischen und sozialen Struktur des Liberalismus“¹⁴⁶ darstelle. Mit dieser, dem Privateigentum an Produkti-

¹⁴³ Nebenbei sei bemerkt, dass auch Schmitts Behauptung, liberale Theorien gingen von der „Güte des Menschen“ (BP, 60) aus, mehr als fragwürdig ist. Eine solche Unterstellung findet sich weder bei Hobbes, noch bei Locke oder Kant. Auch Hume und Smith sehen die Begrenztheit der natürlichen Sympathie des Menschen.

¹⁴⁴ Zum kapitalismuskonformen Bild des Menschen im Liberalismus vgl. Tugendhat 2010, 334.

¹⁴⁵ Trotz aller Kritik an der „antibürgerliche[n] Bürgerlichkeit“ der Weimarer Rechten geht Krockow deren völlig diffusem Bürgerbegriff auf den Leim, wenn auch er die Differenz zwischen Schonung des ökonomischen und Kritik des kulturellen ‚Bourgeois‘ in der These eines Angriffs auf „die Bürgerlichkeit schlechthin“ verkennt (vgl. Krockow 1990, 28, 34).

¹⁴⁶ Marcuse 1968, 21f.

onsmitteln, sei der Faschismus nämlich ebenso weitgehend einverstanden wie mit seiner liberalistischen Deutung als Ausdruck einer ‚natürlichen Wirtschaftsordnung‘.¹⁴⁷ Tatsächlich richteten sich die ‚Ausfälle gegen den kapitalistischen Ungeist‘,¹⁴⁸ die sich im Faschismus finden, nie gegen die grundlegenden ‚Funktionen des Bürgers in der kapitalistischen Produktionsordnung‘, sondern stets selektiv gegen ‚bestimmte Gestalt[en] des Bürgers‘ und des Kapitalismus, z.B. , gegen das ‚raffende‘ Kapital, dem das ‚schaffende‘ entgegengestellt wurde: ‚Die neue Weltanschauung‘, so Marcuse, ‚schmäht den ‚Händler‘ und feiert den ‚genialen Wirtschaftsführer‘.“¹⁴⁹ Auch Schmitts Polemik gegen eine beinahe schon anarcholiberalistische Ideologie, die eine auf Tausch und freiwilligen Verträgen beruhende Gesellschaft gegen die Anwendung außerökonomischer, staatlicher Gewalt in Stellung bringt, bleibt doppelbödig. Was hier auf den ersten Blick als zutreffend erscheint – dass es nicht ausgeschlossen ist, dass der Tausch eine der tauschenden Parteien benachteiligt, dass ein „System von gegenseitigen Verträgen“ sich in „ein System der schlimmsten Ausbeutung und Unterdrückung verwandelt“ (BP, 76), dass der Widerstand gegen ökonomische, vertraglich vermittelte Herrschaft nicht mit ökonomischen Mitteln geschehen kann und daher den ökonomisch Mächtigen per se als illegitime Gewalt erscheint –, das wird kryptoantisemitisch artikuliert, indem wohl nicht ganz zufällig der jüdische Theoretiker Franz Oppenheimer zum Ziel dieser Attacke gewählt wird und dessen Liberalismus mit den Motiven der unsichtbaren, unverantwortlichen und parasitären indirekten Gewalten verbunden sowie in einem Akt projektiver Aggression als Versuch einer „Ausrottung des Staates“ (75) bezeichnet wird.¹⁵⁰ Gerade die Wendung „Tauschen und Täuschen“ oder Begriffe wie „List“, „Betrug“, „Wucherer“, „Erpresser“ (76) zeigen, dass es Schmitt hier nicht um die Kritik kapitalistischer Tauschideologie geht, sondern nur bestimmte, hier bereits als illegitim oder verbrecherisch konnotierte Praktiken angeprangert werden, die einen deutlichen Bezug zum kulturellen Code des modernen Antisemitismus als fetischistischem Pseudo-Antikapitalismus aufweisen.¹⁵¹

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 24f. Die neuere Faschismusforschung bestätigt diese Einschätzung Marcuses, vgl. Barkai 1998, 94, 96f., 230, Sternhell u.a. 1999, 18, 41, 131-134, 185f., 285f., Paxton 2006, 21f., 86. Auch die Bezeichnung „Sozialismus“ im italienischen Faschismus oder Nationalsozialismus hat keinerlei antikapitalistische Gehalte. Wie Barkai feststellt, werden „alle staatlichen Planungs- und Wirtschaftseingriffe kurzerhand mit ‚Sozialismus‘ gleichgesetzt, wobei meist die Besitzverhältnisse völlig außer acht gelassen werden. [...] Alle diese Richtungen vertraten konsequent das Privateigentum der Produktionsmittel und den privaten Profitanreiz in der Wirtschaft.“ (Barkai 1998, 96f.) Zur gänzlich kapitalismuskonformen Ideologie und Realität des faschistischen Korporatismus vgl. auch Agnoli 1997.

¹⁴⁸ Marcuse 1968, 24.

¹⁴⁹ Ebd., 25. Vgl. zu dieser Unterscheidung in raffendes und schaffendes Kapital auch Sternhell u.a. 1999, 138.

¹⁵⁰ Raphael Gross (2005, 313) bemerkt, dass diese von Schmitt als Zitat gebrachte Wendung in Oppenheimers Werk nicht auftaucht.

¹⁵¹ Vgl. Postone 2005, Raphael 1999. Dass dieser fetischistische Antikapitalismus, eben weil er fetischistisch ist, keineswegs den wirklichen Kapitalismus trifft, betont v.a. Postone 2005, 11: Die im Geld und Zins dinglich erscheinende abstrakte Reichtumsform des Kapitalismus werde als handgreifliches und zerstörbares Abstraktes missverstanden und zugleich in den Juden personifiziert.

Wie Leo Strauss bereits 1932 festgestellt hat, zeichnet sich Schmitts Darstellung ‚entpolitizierender‘ Tendenzen durch eine eigentümliche Inkonsistenz aus. Einerseits räume er wenigstens die Möglichkeit ein, dass „die Unterscheidung von Freund und Feind auch der bloßen Eventualität nach auf[hören]“, es eine „politik-reine“ Welt geben könne (BP 54, auch 35f., 56; ebenso RK, 34, 47). „Ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird“, schreibt Schmitt, „weiß ich nicht. Vorläufig ist er nicht da.“ (BP, 54) Andererseits werfe er der liberalen Idee einer Herrschaft des Gesetzes ebenso wie einer „humanitäre[n] Moral“¹⁵² vor, mit ihrer Idee einer geeinten Menschheit, mit universalistischen Normen und der Idee des gerechten oder des alle Kriege abschaffenden Krieges, dem Politischen nicht entkommen, ja es lediglich ins Barbarische steigern zu können (vgl. BP, 55; RK, 24, 44, 48). „Nun könnte“, wie Strauss konstatiert, „das Politische nicht bedroht sein, wenn es, wie Schmitt an einer Reihe von Stellen behauptet, schlechterdings unentrinnbar wäre.“¹⁵³ Schmitt diagnostiziere also nicht bloß die Schicksalhaftigkeit des Politischen, seine Furcht vor der Möglichkeit einer entpolitisierten Welt offenbare sein Denken als „Eintreten für das bedrohte Politische, eine *Bejahung* des Politischen.“¹⁵⁴ „Die Bejahung des Politischen“ aber sei „die Bejahung des Naturstandes.“¹⁵⁵ Schmitt hält Strauss zufolge die entpolitisierte Welt nicht für unmöglich, er „verabscheut“¹⁵⁶ sie, habe einen „*Ekel*“¹⁵⁷ vor ihr. Schwerlich zu übersehen ist in der Tat Schmitts Affekt gegen bürgerliche Sekurität (BP, 62; TD, 62), gegen „vielleicht interessante [...] Konkurrenzen und Intrigen aller Art“ (BP, 35f.), gegen „Unterhaltung“ (54), „Konsum“ (83), „*Spiel*“ (120) und „gemütliche[n] Bildungs-genuß“ (HH, 49), gegen ein „paradiesische[s] Diesseits unmittelbaren, natürlichen Lebens und problemloser ‚Leib‘haftigkeit“ (PT, 68), gegen „Komfort“ (TD, 62), „ästhetische[...] Schlaraffen“ (G, 165) und den „Zustand eines hochzivilisierten, hochgebildeten aber rein physischen Behagens“ (218), gegen die „nichtssagende Gleichheit“, ja „schlimmste[...] Formlosigkeit[...]“ des Kosmopolitismus (LP, 17) und „Verhandeln, abwartende Halbheit“, die „die blutige Entscheidungsschlacht“ „in parlamentarische Debatte verwandelt“, „durch eine ewige Diskussion ewig suspendieren“ will (PT, 67). Dagegen wolle er den „Ernst des menschlichen Lebens“¹⁵⁸ bewahren, der mit der „spezifisch *politische[n]* Spannung“ (BP, 35), dem „Ernstfall“ (35) verbunden ist. Die einzige „*Garantie* dagegen, daß die Welt nicht eine Welt der Unterhaltung wird“, resümiert Strauss, „sind Politik und Staat“¹⁵⁹ und damit die Möglichkeit des Krieges.¹⁶⁰ In der Ausgabe des *Begriffs* von 1963 bestätigt Schmitt

¹⁵² Strauss 2001b, 235.

¹⁵³ Ebd., 229.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd., 235. So auch Karl Löwith 1984 42f.Fn. 37.

¹⁵⁶ Strauss 2001b, 232.

¹⁵⁷ Ebd., 233. Schmitt verwendet das Wort Ekel in diesem Kontext auch selbst, vgl. u.a. G, 264.

¹⁵⁸ Strauss 2001b, 233.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ „Politisch-sein“, so Strauss, „heißt ausgerichtet-sein auf den ‚Ernstfall‘. Daher ist die Bejahung des Politischen als solchen die Bejahung des Kampfes als solchen, ganz gleichgültig *wofür* gekämpft wird“ (2001b, 236). Es gehe Schmitt um die „Gespanntheit zu *gleichgültig welcher* Entscheidung“ (236), solange sie eine auf die Möglichkeit von Kampf und Krieg bezoge-

Strauss' Diagnose eines Hasses aufs Behagen, auf den Hedonismus und das individuelle Glück:

Strauss „legt [...] den Finger auf das Wort *Unterhaltung*. Mit Recht. [...] Heute würde ich *Spiel* sagen, um den Gegenbegriff zu *Ernst* (den Leo Strauß richtig erkannt hat) mit mehr Prägnanz zum Ausdruck zu bringen. [...] In meinem Verlegenheitswort ‚Unterhaltung‘ sind aber auch Bezugnahmen auf Sport, Freizeitgestaltung und die neuen Phänomene einer ‚Überflußgesellschaft‘ verborgen“ (120).¹⁶¹

„Es ist“, wie Schmitt noch 1948 schreibt, „nicht gut, daß der Mensch ohne Feind sei.“ (G, 146) Der normative Kern des Begriffs des Politischen ist damit freigelegt: das faschistische „l'art pour l'art auf politischem Gebiete“ (WW, 125). Das erinnert auf den ersten Blick stark an die von Walter Benjamin in seinem *Kunstwerk*-Aufsatz aus dem Jahr 1936 als Kennzeichen des Faschismus identifizierte „Ästhetisierung der Politik“. Auch er spricht dort von einer „Vollendung des l'art pour l'art.“ Die Menschheit habe jenen Grad an „Selbstentfremdung [...] erreicht, der sie ihre eigene Vernichtung als ästhetischen Genuß ersten Ranges erleben läßt.“¹⁶² Allerdings betreibt Schmitt keine ästhetische Beurteilung des Politischen – diese lehnt er sogar explizit ab (vgl. BP, 27). Vielmehr finden sich bei ihm bestimmte Analogien zu ästhetischen Phänomenen,¹⁶³ die in der Schmittforschung in unterschiedlicher Weise bestimmt werden.

So erkennt Peter Bürger vor allem in der *Politischen Theologie* zwei wesentliche „Strukturmerkmale einer ästhetischen Weltauffassung“¹⁶⁴ – einen modernen ästheti-

ne ist. Strauss nennt dies irritierender Weise einen „Liberalismus mit umgekehrtem Vorzeichen“ (237), weil hier seiner Ansicht nach jede ‚ernsthafte‘, auf den Krieg ausgerichtete Entscheidung „toleriert“ (237) werde.

¹⁶¹ Bereits am 10.6.1932 lobt Schmitt in einem Brief an Ludwig Feuchtwanger Strauss' *Anmerkungen zum Begriff des Politischen* als einzig erwähnenswerte Rezension seines Buches, vgl. Meier 1988, 16Fn.

¹⁶² Benjamin 1992, 44. Diese Sätze können natürlich unmittelbar auf Ernst Jünger oder den Futurismus Anwendung finden (vgl. Krockow 1990, 44ff., Sternhell u.a. 1999, 294), die mit Schmitt darin übereinstimmen, dass hier Krieg und Opfer zum intrinsisch Guten in einem noch anzugebenden Sinn mutieren. Schon sechs Jahre vor Benjamin hat übrigens Hermann Heller Schmitt als „romantische[n] Ästhet[en] der Politik“ bezeichnet (Heller 1971b, 621). Aber nicht nur Intellektuelle, auch einfache Soldaten konnten den Krieg vor dem Hintergrund einer prinzipiellen Affirmation ‚soldatischer‘ Tugenden und nach einer Gewöhnungsphase durchaus als ästhetischen Genuss erleben, selbst wenn die Gewalt bedrohlich für das Leben der eigenen Truppe wurde, vgl. am Beispiel der Wehrmacht: Römer 2012, 341-344. Wer diese Haltung einnahm, der „bejahte auch den Krieg als solchen“ (344).

¹⁶³ In Anlehnung an Martin Jay (1993, 121ff.) lassen sich verschiedene Ästhetikbegriffe in der Debatte um die Diagnose einer Ästhetisierung der Politik unterscheiden: 1) Die rein ästhetische Beurteilung politischer Phänomene, z.B. einer Bombenexplosion als ‚schön‘. In diesem Sinne ist Schmitt gewiss keine Ästhetisierung vorzuwerfen. 2) Die Analogisierung des kreativen, formschaffenden Künstlers mit dem Politiker, der Massen formt und ihnen seinen Willen aufzwingt. Hier ist Schmitts Rede vom Souverän zu nennen. 3) Die Manipulation der Massen durch sinnliche Erfahrung und Bilder, der Vorrang des Irrationalen, die Idee des totalen Ergriffenseins. Auch hier findet sich bei Schmitt einiges.

¹⁶⁴ Bürger 1986, 171.

schen Form- und Geniebegriff, der Produktion von Kunst als nichtnormierten Normgebungsakt thematisiert, und eine „ästhetizistische Lebensphilosophie“¹⁶⁵, die mit der Bevorzugung der Ausnahme vor der Regel und „erstarren Mechanik“ (PT, 21) des Alltags,¹⁶⁶ „ein Schema ästhetischer Opposition gegen die bürgerliche Gesellschaft“ reproduziere, das seit der Romantik bekannt sei.¹⁶⁷ Im Gegensatz zu dieser beanspruche Schmitt aber einen „Ästhetizismus der Tat und des Ernstfalls“.¹⁶⁸ Friedrich Balke moniert an den Diagnosen einer „ästhetischen Imprägnierung“¹⁶⁹ des Begriffs des Politischen, dass das dabei waltende Ästhetikverständnis zu wenig expliziert worden sei. Schmitts „*Ästhetik des politischen Ernstfalls*“¹⁷⁰ habe neben einer „*aisthesiologischen Zusatzqualifikation*“,¹⁷¹ die auf das deutliche Erblicken des Feindes und die Sichtbarkeit der Politik rekurriere, vor allem den Anspruch der totalen Erfassung des Menschen „unter den Bedingungen einer hochgradig arbeitsteilig organisierten Gesellschaft“ durch zeitweilige „Suspension aller alltäglichen (‚bürgerlichen‘) Lebensvollzüge“ mittels einer „Orientierung des Menschen an der Möglichkeit des eigenen Untergangs“.¹⁷² Tatsächlich soll ja der Mensch Schmitt zufolge durch das Politische „total“, d.h. „ganz und existenziell erfaßt“ werden (BP3, 21). Im Gegensatz zum Spiel in Schillers Sinne, das den Menschen ebenfalls total erfasse,¹⁷³ aber, wie Schmitt meint, dabei existenziell „entproblematisier[e]“

¹⁶⁵ Ebd., 174.

¹⁶⁶ „Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; [...]. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“ (PT, 21)

¹⁶⁷ Dass Schmitt Romantiker sei, behauptet in Anlehnung an Karl Löwith (vgl. Fn 80) auch Christian v. Krockow (1990, 84ff.). Er stellt insbesondere auf die Verabsolutierung der Form gegenüber allem Inhalt sowie auf das Offenhalten aller Möglichkeiten gegenüber jeder Verwirklichung ab, die sowohl in der Romantik als auch im Dezinionismus auftauche – trotz seines gegenteiligen Pathos der Entschlossenheit, das letztlich aber eine leere Entschlossenheit zur Entschließung sei. Für Krockow enthüllt sich im Versuch der Vermeidung jeder moralischen Entscheidung der Sinn der Verabsolutierung des Ästhetischen (vgl. 114).

¹⁶⁸ Bürger 1986, 174.

¹⁶⁹ Balke 1990, 48.

¹⁷⁰ Ebd., 49

¹⁷¹ Ebd., 48.

¹⁷² Ebd., 49.

¹⁷³ Schiller diagnostiziert „das Opfer ihrer [der Menschen] Totalität“ im Zuge der modernen klassengespaltenen, arbeitsteiligen Gesellschaft und konstatiert, es müsse „bey uns stehen, diese Totalität in unsrer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen.“ (Schiller 2006b, 28) Es sei „*nur* das Spiel“, das den Menschen wieder „vollständig macht“ (61), d.h. theoretische und praktische Vernunft sowie Sinnlichkeit in Harmonie vereint: „der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist *nur da ganz Mensch, wo er spielt*“ (62f.). Am Spiel hebt Schiller hervor, dass es „weder subjektiv noch objektiv zufällig ist, und doch weder äußerlich noch innerlich nöthigt“ (60). Es ist demnach dem materiellen oder moralischen Zwang genauso enthoben, wie der „nichtig[e] Lust“ (63); es neutralisiert die groben sinnlichen Notwendigkeiten und Bedürfnisse, ohne einer logischen oder moralischen Nötigung zu unterliegen (zu Schillers Begriff des Spiels vgl. Matuschek 2009, 180-186, 193ff., 202, 211f.). Schmitt wendet sich explizit gegen diese Idee: „Erst im Spiel wird der Mensch zum Menschen; hier findet er sich aus der Selbstentfremdung zu seiner eigenen Würde. An der Hand einer solchen Philosophie muß das Spiel dem Ernst überlegen werden.“ Der Ernst werde so „zum tierischen Ernst“, „dreckichte Wirklichkeit“

(HH, 50), womit es „die grundsätzliche Negation des Ernstfalles“ darstelle (42), könne Schmitt nur eine ‚Ästhetik des Ernstes‘ tolerieren, die eine ‚tragische Existenz‘ anstrebe, die nur noch die Möglichkeit des ohne jeden weiteren Sachgehalt bleibenden Krieges und Opfers darstelle:

„Schmitt kann den Wunsch ‚gespaltener‘ Subjekte nach imaginärer Retotalisierung nur dann akzeptieren, wenn er eine Intensität entfaltet, die auch noch das zentrale Axiom neuzeitlicher Anthropologie seit Hobbes außer Kraft setzt, das den Menschen ein schlechterdings nicht zu relativierendes Interesse an ihrer *conservatio* unterstellt.“¹⁷⁴

Diese Ästhetik des Ernstfalls fuße damit auf einer ‚*Ästhetik des Erhabenen*‘,¹⁷⁵ die den bereits bei Kant damit verbundenen Gedanken des selbstzweckhaften Gefallens an einem „Widerstand gegen das Interesse der Sinne“¹⁷⁶ ausübenden, unermessliche „Größe und Macht“¹⁷⁷ beigelegten Gegenstand radikalisiere.¹⁷⁸ Günter Meuter knüpft an dieses Motiv an, indem er hervorhebt, Schmitt tausche das geniale Künstlerindividuum gegen den Souverän aus und beharre auf der die Individuen, um es mit Schiller zu sagen, äußerlich nötigen Verbindlichkeit seiner Entscheidungen.¹⁷⁹ Wichtig sei Schmitt die Idee einer die Individuen transzendierenden Größe, die zugleich – dem modernen Kunstbegriff entsprechend – Wahrheits-, Nützlichkeits- und Moralfragen enthoben sei.¹⁸⁰

2.4 Der Ernst des Lebens

Wie sehr Schmitts Sinnstiftungsversuch des Krieges aufklärerischem Denken entgegengesetzt ist und wie sehr der Diskurs des Opfers sich hier verändert, zeigt ein Vergleich mit Friedrich Schillers Begriff des Ernstes. Schiller, den Schmitt als

(HH, 49), während er doch für Schmitt gerade den Menschen ausmachender Zweck ist. Es wäre interessant, der Frage nachzuspüren, inwiefern Schmitt hier partiell in der Tradition der Ablehnung des Spiels als eitles Blendwerk steht, die von Platon über Aristoteles bis hin zu Rousseau reicht. Allerdings sind deren Konzepte des Ernstes allesamt substanzieller als das Schmittsche, das unnötiges Leid per se in den Rang des Ernstes erhebt.

¹⁷⁴ Balke 1990, 50. Zur Pervertierung des Erhabenheitsbegriffs im Zuge des 20. Jahrhunderts vgl. auch Marcuse 2004a, 223: Im „heroische[n] Kult des Staates“ und der nationalen „Erhebung“ werde das „Individuum [...] völlig geopfert“ und „soll jetzt in der Größe des Volkes das Glück des einzelnen verschwinden.“

¹⁷⁵ Balke 1990, 51.

¹⁷⁶ Kant 1998k, 357.

¹⁷⁷ Ebd., 331.

¹⁷⁸ Tatsächlich, so Balke, nenne ja auch Kant den – wohlgemerkt: gerechten – Krieg erhaben (vgl. Kant 1998k, 351) und nähere sich, wenn auch im Widerspruch zu seinem restlichen Werk, damit der später von Hegel betonten polemischen Antibürgerlichkeit (Balke 1990, 53f.). Gegen die Annäherung des traditionellen Erhabenheitskonzepts von Kant an das faschistische, die auch bei Balke durchscheint, wendet sich allerdings Schweppenhäuser 2007, 90: „Kant und Burke hatten das Erhabene nicht als die Macht beschrieben, die alle individuellen Differenzen einebnet und das Subjekt seiner transzendenten Allgewalt unterwirft. Sie hatten vielmehr versucht, die in sich widersprüchlichen Empfindungen zu rekonstruieren, die bestimmte Phänomene im Menschen auslösen.“

¹⁷⁹ Meuter 1994, 364.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., 361.

„durchtrieben[en]“ und „geniale[n] Verbrecher“ denunziert (G, 318f.), unterscheidet Anmut und Würde als Ausdrucksformen des menschlichen Geistes: Anmut wird verstanden als Ausdruck einer „schönen Seele“, in der sittliche Pflicht – für Schiller nichts anderes als der kategorische Imperativ Kants – und Neigung harmonisch verbunden sind und die Affekte die „Leitung des Willens“ übernehmen können, ohne Gefahr zu laufen, mit den Forderungen der Pflicht „im Widerspruch zu stehen.“¹⁸¹ Die schöne Seele bezeichnet also eine habitualisierte Form der Moralität, die „de[n] ganze[n] Charakter“ umfasst und phänomenal als Anmut erscheint,¹⁸² weil Sinnlichkeit der Moral hier nicht unterworfen, sondern mit ihr „versöhnt[...]“ ist.¹⁸³ Der anmutige Mensch „ist einig mit sich selbst“, hat ein Bedürfnis, das Richtige zu tun, seine Moralität äußert sich als „Leichtigkeit“¹⁸⁴ und trägt Züge „des Spiels“.¹⁸⁵ Schiller betrachtet diese Harmonie von Pflicht und Neigung als anzustrebendes Ideal und selber wiederum als natürliche „Verpflichtung“, die einfach aus dem Charakter des Menschen als vernünftiges Sinnenwesen resultiert.¹⁸⁶ Er ist sich allerdings bewusst, dass dieses Ideal aufgrund der Kontingenz menschlicher Existenz, seiner Naturbedingtheit, Leidensfähigkeit und Endlichkeit nicht vollständig zu realisieren ist:¹⁸⁷ „Die Gesetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Gesetzgebung der Vernunft aus Prinzipien in Streit geraten, wenn der Trieb zu seiner Befriedigung eine Handlung fordert, die dem moralischen Grundsatz zuwiderläuft.“¹⁸⁸ In diesem Fall „kann sich die Sittlichkeit des Charakters nicht anders als durch Widerstand offenbaren“¹⁸⁹, und unter den Ansprüchen sittlicher Pflichten „wird sich die Sinnlichkeit in einem Zustand des Zwangs und der Unterdrückung befinden, da besonders, wo sie ein schmerzhaftes Opfer bringt.“¹⁹⁰ Nun geht „die schöne Seele [...] ins Heroische über“, wirkt die reine „*Geistesfreiheit*“, deren Erscheinungsform als Würde, moralische Größe oder Erhabenheit bezeichnet wird.¹⁹¹ Schiller resümiert: „Wo also die sittliche Pflicht eine Handlung gebietet, die das Sinnliche notwendig leiden macht, da ist Ernst und kein Spiel, [...] da kann also nicht Anmut, sondern Würde der Ausdruck sein.“¹⁹² Ungeachtet der scheinbaren Naturalisierung dieses Konflikts („Naturtrieb“ vs. Pflicht) impliziert Schillers Idee der Würde eine Unterscheidung in unausweichliche Konflikte zwischen Pflicht und Neigung und unsinnige Konflikte. Denn, so Schiller, Würde könne phänomenal mit

¹⁸¹ Schiller 2006a, 111.

¹⁸² „In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung.“ (ebd., 111) Schiller bleibt allerdings ganz Kantianer, wenn er feststellt, „daß der Anteil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmäßigkeit dieser Handlung nichts beweist. (106)

¹⁸³ Ebd., 107.

¹⁸⁴ Ebd., 102.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., 105.

¹⁸⁶ Ebd., 107.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 113.

¹⁸⁸ Ebd., 116.

¹⁸⁹ Ebd., 118.

¹⁹⁰ Ebd., 123.

¹⁹¹ Ebd., 119.

¹⁹² Ebd., 124.

Härte verwechselt werden, die sich dadurch auszeichne, sinnliche Ansprüche des Individuums nicht den Imperativen der Sittlichkeit, sondern einem anderen verborgenen sinnlichen Bestimmungsgrund zu opfern:

„Würde allein beweist zwar überall, wo wir sie antreffen, eine gewisse Einschränkung der Begierden und Neigungen. Ob es aber nicht vielmehr Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) sei, was wir für Beherrschung halten, und ob es wirklich moralische Selbsttätigkeit und nicht vielmehr Übergewicht eines andern Affektes, also absichtliche Anspannung sei, was den Ausbruch des gegenwärtigen im Zaume hält, das kann nur die damit verbundene Anmut außer Zweifel setzen.“¹⁹³ Die „falsche Würde [...] ist nicht bloß streng gegen die widerstrebende, sondern hart gegen die unterwürfige Natur und sucht ihre lächerliche Größe in der Unterjochung und, wo dies nicht anders gehen will, in Verbergung derselben.“¹⁹⁴

Es ist frappierend, wie Schiller hier das Ideal der Härte, der (An-)Spannung, des verkehrt Heroischen, des Hasses aufs Materielle und Individuelle, die „lächerliche Größe“¹⁹⁵ des Beharrens auf einem sinnlosen Opfer antizipiert, die 140 Jahre später im faschistischen Wertekanon nicht nur eines Carl Schmitt in aller Radikalität vertreten wird.

Die Gegensätze sind damit klar: Bei Schiller ist der Ernst des Lebens stets bezogen aufs moralische Gesetz des kategorischen Imperativs und dessen Geltendmachung gegen nicht harmonisierte oder harmonisierbare Affekte und empirische Situationen. Ernst ist hier aber kein Selbstzweck oder etwas Anzustrebendes, sondern Ausdruck nichtversöhnter Konflikte, die als solche nichts Gutes sind. Das Ideal bleibt die Versöhnung und die Vermittlung von Empirie/Besonderem und moralischem Gesetz/Allgemeinem. Für Schmitt hingegen ist Ernst als solcher der höchste Wert, und zwar Ernst im Sinne der tragischen¹⁹⁶ Betätigung des Individuums im Konflikt-/Ausnahmefall. Die Opferung des Sinnlichen/Besonderen für das Allgemeine/die politische Einheit ist Zweck, der wiederum aus einem gesellschaftlich konstituierten und pervertierten sinnlichen Motiv heraus entsteht – wie noch erläutert werden soll. Das Allgemeine ist nicht mehr das moralische Gesetz, sondern die kontingente politische, also potentiell einen Feind bekämpfende Einheit. Dieser spezifisch politisch artikulierte Konflikt wird schließlich anthropologisiert.

Schmitt verwirft mit der These, es gebe „keinen rationalen Zweck, [...] kein noch so schönes soziales Ideal [...], die es rechtfertigen könnte[n], daß Menschen sich gegenseitig dafür töten“ (BP, 49f.), also keineswegs den Krieg. Er lehnt lediglich jede normative Rechtfertigung von Kriegen aus anderen als politischen Gründen

¹⁹³ Ebd., 126. Die Probleme, die mit Schillers Versuch verbunden sind, ein sinnliches Kriterium für die Unterscheidung moralischer von unmoralischen Handlungen im pflichtethischen Sinn anzugeben, sollen uns hier nicht weiter beschäftigen.

¹⁹⁴ Ebd., 134.

¹⁹⁵ Vgl. auch ebd., 123: „Da die Würde ein Ausdruck des Widerstandes ist, den der selbständige Geist dem Naturtriebe leistet, dieser also als eine Gewalt muß angesehen werden, welche Widerstand nötig macht, so ist sie da, wo keine solche Gewalt zu bekämpfen ist, lächerlich, und wo keine solche Gewalt zu bekämpfen sein *sollte*, verächtlich.“

¹⁹⁶ Vgl. dazu vor allem *Hamlet oder Hekuba* (HH, 40ff., 46).

ab.¹⁹⁷ Damit besteht zugleich auch keine Möglichkeit mehr, einen Krieg aus Unrentabilität oder moralischer Verwerflichkeit zu unterlassen. Wie Karl Löwith treffend resümiert, „bleibt als Wozu der Entscheidung nur übrig der jedes Sachgebiet übersteigende und es in Frage stellende Krieg, d.h. die Bereitschaft zum Nichts, welches der Tod ist, verstanden als Opfer des Lebens an einem Staat, dessen eigene Voraussetzung schon das Entscheidend-Politische ist.“¹⁹⁸ Man könnte nun einwenden, es bleibe doch die „eigene[...] Art Existenz“ (27), ihre Bedrohung und Behauptung. Die Formulierung muss aber zwangsläufig zur Leerformel erstarren, wenn von allen jenseits des Krieges liegenden normativen oder evaluativen Elementen abgesehen wird, also von allem, was eine *Art* und *Weise* von Existenz bedeuten könnte. Bernd Ladwig zufolge ist Schmitts Existenzbegriff daher „eine zeittypische Floskel zur Bemäntelung kriterialer Nacktheit“. Wenn sie einen angebbaren Sinn haben sollte, dann verweise sie auf „Standards der Rechtfertigung“,¹⁹⁹ auf Inhalte wie den Wert des Überlebens einer Gruppe, der territorialen Integrität eines Staates, der nationalen Autonomie usf. Schmitt konfundiert schlicht die normengeleitete Entscheidung *zum* Krieg mit der situativen Entscheidung und Feinderfahrung *im* Krieg: Der Soldat müsse „damit rechnen [...], als Feind bekämpft zu werden“²⁰⁰, ohne dass diese Möglichkeit auf seine Überzeugungen oder Intentionen Rücksicht nähme, ohne dass er von den ebenfalls in der Kampfsituation stehenden Feinden als „moralischer Scheusal oder als möglicher Konkurrent“ betrachtet werde, „sondern einfach, weil er als Kämpfender kenntlich ist.“²⁰¹ Betont wird also die relative Ohnmacht der Kom-

¹⁹⁷ Das Politische ist kein Mittel zu einem weiteren Zweck, sondern „Politik ist das Schicksal“ (BP3, 21). Frappant sind die Übereinstimmungen mit anderen Autoren des heroischen Realismus, wie Ernst oder Friedrich Georg Jünger. So schreibt letzterer: „der Krieg ist kein sittliches Phänomen; es gibt keine ethische Kategorie, in der er untergebracht werden könnte [...], das macht ihn für das heroische Bewußtsein, welches in ihm sein Element und Schicksal ehrt, erst bedeutsam. [...] Der geborene Krieger“ ist „von der Schicksalhaftigkeit des Krieges ganz und gar durchdrungen.“ (Jünger 1930, 63) Vgl. dazu Fromm 1989c, 176: „Im Namen Gottes, des Vergangenen, des Naturlaufs, der Pflicht ist Aktivität möglich, nicht im Namen des Ungeborenen, Zukünftigen, noch Ohnmächtigen oder des Glücks schlechthin. Aus der Anlehnung an die höheren Gewalten zieht der autoritäre Charakter seine Kraft zu aktivem Handeln [...]. Leiden, ohne zu klagen, ist höchste Tugend, nicht die Abschaffung [...] des Leidens. Sich dem Schicksal fügen, ist der Heroismus des Masochisten“.

¹⁹⁸ Löwith 1984, 44.

¹⁹⁹ Ladwig 2003, 56.

²⁰⁰ Ebd., 57.

²⁰¹ Ebd., 58. Vgl. zur partiellen Ersetzung von Reflexion durch quasi automatisierte Routine in unmittelbaren Kampfhandlungen auch Römer 2012, 355 (dagegen: ebd., 358f.). Allerdings trifft diese situative Außerkraftsetzung des Einflusses normativer Faktoren nicht auf alle Soldaten im gleichen Maße zu. Römer zeigt am Beispiel des Vernichtungskrieges der Wehrmacht im Osten, dass hier sogar die mittleren und unteren Truppenführer einen großen Handlungsspielraum besaßen und ihre ideologischen Motive einen bedeutenden Einfluss auf die Art der Kriegsführung hatte, vgl. ebd., Kapitel VII sowie 432. Einen anderen Modus der Verdrängung inhaltlicher Motive des Zwecks der Kriegsführung schildert Römer ebenfalls – hier geht es um den Fall der selbstzweckhaften Berausung an der Gewalt: „Durch den Spaß an der Zerstörung vergaßen die Soldaten nicht selten, warum und wofür sie dies alles taten.“ (324) Dabei spielten Bejahung soldatischer Tugenden, Gewöhnung an Gewalt, Imagination eigener

battanten angesichts des Kugelhagels oder „unter dem Eindruck von Streubomben“.²⁰² Um das Leben unter der Drohung, in eine solche Situation zu geraten, geht es Schmitt.²⁰³ Man könnte auch spekulieren, ob bei Schmitt die völkerrechtliche Symmetrisierung des Krieges in Europa seit dem 17. Jahrhundert zur Idee der normativ nicht begründbaren Kriegsführung mutiert. In der Symmetrisierung der Kriegsführung wird die Idee des gerechten Krieges zurückgedrängt: „Staaten durften sich nun, ohne weitere Prüfung von Gründen und Ansprüchen durch einen Dritten, den Krieg erklären“.²⁰⁴ Wenn die normativen Kriegsgründe völkerrechtlich als nicht mehr relevant erachtet wurden, bedeutet das aber nicht, dass keine normativen Gründe mehr vorlagen.

Zwar erinnert Schmitt zu Recht an die Tatsache, dass Staaten von ihren Bürgern Todes- und Tötungsbereitschaft verlangen können, solange es ein „Pluriversum“ (54) von politischen Einheiten gibt. Diese wenig spektakuläre Einsicht nutzt Schmitt aber, um selbst ein normatives Programm zu verfolgen – die weitgehende Entkopplung der Legitimation von Politischem und Staat von allen nichtbellizistischen Motiven. Er überschreitet damit die im liberalen Staatsdenken noch vorhandene „Rationalitätsgrenze“²⁰⁵ für Opfer- und Tötungsbereitschaft,²⁰⁶ indem er die

Handlungsfähigkeit inmitten ohnmachtsgenerierender Verhältnisse, Ästhetik der Waffen und maskuline Technikbegeisterung eine bedeutende Rolle.

²⁰² Ladwig 2003, 58.

²⁰³ Auch F.G. Jünger gewinnt aus dieser Situation seinen „Maßstab“ einer intrinsischen Sinnerfülltheit des Krieges: „Hier ist der Maßstab, der Gültigkeit besitzt: die Haltung des Menschen in der Schlacht, die das Urverhältnis einer schicksalhaft gerichteten Ordnung ist“ (Jünger 1930, 62).

²⁰⁴ Münkler 2010, 114.

²⁰⁵ Pauly/Heiß 2010, 156.

²⁰⁶ Diese Selbstaufgabe verlangen demnach auch liberale Staaten und ihre Theorien unter bestimmten Bedingungen. Pauly/Heiß sehen das selbst: Auch Grundrechtstheorien, die dem Staat „die Wahrung der Subjektqualität des Individuums“ (Dreier) zuordnen, können dem Dilemma des bürgerlichen Individuums nicht entgehen: „Wo bleibt der Anspruch [sic!] ohne Furcht als Individuum unterschieden und frei leben zu können, wenn das Leben des Einzelnen im Zwang überindividueller Zusammenhänge geopfert wird?“ (2010, 151f.). In der bürgerlichen Gesellschaft kann es aus diesem „staatsrechtliche[n] Dilemma“ (151) zwischen individualistischer Staatszweckbestimmung und der nichtindividualistischen, sich über individuelle Rationalitätsbedingungen notwendig (und oft auch übers Notwendige hinaus) hinwegsetzenden und darin eben souveränen Staatszweckrealisierung keinen Ausweg geben (173f.): Auch Grundrechtsargumentationen, die postulieren: „[d]er Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen“, bleiben auf Souveränität angewiesen, die das Individuum stets gefährden kann (Hobbes' Einsicht und Problem) – und zwar nicht nur, wenn der Staat über seine Befugnisse hinaus geht, sondern auch im Falle des Schutzes der Grundrechte, z.B. durch Krieg und Ausnahmezustand. „Resultat ist gleichwohl die kollektive Gewaltsamkeit eines wie auch immer grundrechtlich funktionalisierten Staates, mit dem auch eine zwangsläufige Objektivierung des Individuums einhergeht, in die es sich als kollektiviertes Subjekt zu fügen hat.“ Es besteht „eine Nichtidentität zwischen Mensch als Individuum einerseits und als Person andererseits.“ In Grundrechtstheorien wird „[d]iese Differenz übergehend [...] [sic!] dem empirischen Menschen die allgemeine Form der Rechtsperson und in diesem Sinne des Subjekts unterschoben. Daran ist nicht nur [...] die rechtliche Anerkennung gekoppelt, sondern damit geht auch eine ‚Gemeinschaftsgebundenheit‘ des Individuums‘ einher, die sich etwa im militärischen Verteidigungsfall ‚aktualisiert‘, wenn der Staat die Gefähr-

politische Einheit nicht auf wechselseitige Kooperationsvorteile egoistischer Warenbesitzer oder auf die Realisierung im kantischen Sinne moralitätskonformer sozialer Verhältnisse rückbezieht, sondern sie zur „höhere[n] und gesteigerte[n], intensivere[n] Art Sein“ (VL, 210) verklärt. Eine politische Einheit ist es dann erklärmaßen wert zu existieren, weil sie existiert (vgl. ebd., 22) und sie ist dadurch definiert, die Möglichkeit des Krieges aufrecht zu erhalten – diese Möglichkeit ist für Schmitt in sich sinnvoll und darf nicht auf andere Gründe reduziert werden.²⁰⁷

Wenn der politische Sinn überhaupt noch auf das Individuum rückbezogen wird – und das muss er, schließlich sind es Individuen mit bestimmten Motivationen, die Krieg führen oder führen lassen, selbst in dem merkwürdigen Sinne von Schmitt –, dann steht er im Rahmen eines Opferungs- und Sinngebungsprozesses, der in faschistischen Bewegungen und Verlautbarungen anzutreffen ist. Die Idee des Opfers hat dabei zwei Bedeutungsebenen: a) eine *allgemeine*, auf der das Individuum vor seiner als Isolation und Ohnmacht erfahrenen gesellschaftlichen Situation flieht und Befriedigung im Aufgehen in einem die Qualitäten der Macht, Größe und affektiven Verbundenheit aufweisenden Kollektiv erfährt. Hier spielen auch die Rituale einer ästhetisierten Politik eine Rolle, in denen der Einzelne die Zugehörigkeit zum Kollektiv sinnlich erfährt und anschaulich gemacht bekommt; und b) eine *besondere*, in der das Individuum in der noch gesteigerten Situation des Kampfes für dieses Kollektiv in der Bejahung des heteronomen Zwangs eine Pseudoaktivität und ein intensives Selbstgefühl entfaltet: Die allgemeine Bedeutungsebene (a), die bereits in Schillers Idee vom „Übergewicht eines [...] Affektes“ im Fall der Härte erahnt wurde, wird in der Theorie des autoritären Charakters bestätigt, die Erich Fromm seit den 1930er Jahren entwickelte. Er weist die gesellschaftlich konstituierte autoritär-masochistische Bedürfnisstruktur auf, die hinter der faschistischen Verherrlichung von Opfer, Krieg und nationaler Größe stehe. Die faschistische Idee des Ernstes ist demnach Resultat eines erfolglosen Fluchtversuchs der Individuen vor einer in ihren Ursachen unbegriffenen Situation gesellschaftlich konstituierter Ohnmacht und einer als bloße Prekarität (oder bloßer ‚Nihilismus‘) erfahrenen Privatautonomie – eine Flucht, die zur masochistischen Unterordnung unter eine irrationale, unverlierbare Teilhabe an kollektiver Macht versprechende Autorität²⁰⁸

„dung von Leben ‚bis hin zum Lebensverlust fordern‘ kann, ohne dass hierin [im Sinne des Grundgesetzes der Bundesrepublik] ein Würde- oder Grundrechtsverstoß gelegen wäre.“ (173f.). Hier nähern sich die Autoren stark den in Fn. 117 dargelegten Einsichten Benjamins an.

²⁰⁷ Vgl. Hofmann, der feststellt, „daß Schmitt in seinem existenziellen Begriff des Krieges das sachliche ‚Wofür‘ des Kampfes eliminiert hat.“ (Hofmann 2002, 156)

²⁰⁸ Michael Großheim liefert eine ähnliche Deutung des politischen Existenzialismus als Versuch einer spezifisch politischen Bewältigung von als Haltlosigkeit und Last erfahrener individueller Freiheit (die er allerdings idealistisch als Resultat einer bloß intellektuellen Fehldeutung begreift): „Am Anfang“, so Großheim, „steht die Erfahrung radikalierter personaler Emanzipation“ (1999, 157) – allerdings, wie zu ergänzen ist, einer, die den Bezug zur Welt und zu den anderen Mensch bloß kappt, einen „Schrecken vor der Leere“ erzeugt. Der politische Existenzialismus (von Schmitt, Jünger, Heidegger u.a.) reagiere mit der „Sehnsucht nach Härte und Schwere [...] nach Geborgenheit in einem Gehäuse (Gemeinschaft, Staat, Nation etc.).“ (152) nach einer unmittelbaren, „nicht distanzierbaren“ (136) Verbundenheit und

führe und zugleich innere Konflikte und Krisenursachen in projektiver Weise auf innere und äußere Feinde projiziere.²⁰⁹ Durch die Art, wie diese politische Einheit zustande kommt und sich erhält, ist also zugleich die Ewigkeit der Feindschaft gesichert. Armin Steil bestätigt diese Diagnose und betont dabei auch die besondere Bedeutungsebene (b). Er charakterisiert einen Grundzug der faschistischen Ideologie als „imaginäre Aufhebung“ der „ökonomische[n], politische[n] und kulturelle[n] Vereinzelung“²¹⁰ der Individuen im Kapitalismus, dessen Zwecke sich vollends von den Bedürfnissen der Einzelnen emanzipiert hätten.²¹¹ Das Imaginäre stelle die

„zugleich fiktive und doch real erlebte und gelebte Präsenz des Sinns inmitten der Sinnlosigkeit, [...] gelebte Autonomie in unveränderten Verhältnissen der Fremdbestimmtheit [dar], [...] erlebte Identität der Zwecksetzungen und Bedürfnisse mit den entfremdeten gesellschaftlichen Formen, in denen sie zugleich kompensatorische Verwirklichungsmöglichkeiten finden“.²¹²

Eine wichtige Rolle spielten dabei „Rituale[...] und Praxisformen, in denen die fiktive Sinnwelt als unmittelbar präsent erlebt wird“.²¹³ Real erlebt wird eine fiktive, weil die sozialen Widersprüche und Krisen nicht aufhebende, harmonische Gemeinschaft

Ergriffenheit. Diese müssen unverrückbar und total sein. (vgl. 154) Eine die subjektive Willkür übersteigende, bindende ‚Sache‘, ‚Aufgabe‘ oder das objektive, undiskutierbare Kriterium für das eigene Handeln, werden dabei aber Großheim zufolge vom Subjekt willkürlich gewählt, weil es eben kein Kriterium zwanglos zwingender, vernünftiger Art mehr angeben kann und auch nicht mehr naiv im Glauben an irrationale Mächte steht. Daher die eigentümliche Inhaltsleere all der verbindlichen Substanzen, Werte, Mythen, Normen, Seinsgründe, Glaubenssätze usf., die beschworen werden. „Der angestrengte Wille zur Bindung“ ist demnach ein wesentliches Kennzeichen des politischen Existentialismus: „Das Problem liegt sozusagen in dem Satz ‚ich will mich binden lassen‘ oder ‚ich will gebunden werden‘.“ (155) Schmitt versucht dieses Dilemma zu kaschieren, indem nur der Souverän diese Substanz bestimmen können soll, an die er vermeintlich selbst gebunden ist und seine Untertanen bindet. Für den Untertanen ist damit die Wahl ausgeschlossen. Der vom Souverän ausgerufene Ausnahmezustand und „das Auftauchen des Feindes“, so Großheim, sind „Gelegenheiten, in denen plötzlich auftretende personale Regression die Tendenz zur endlosen personalen Emanzipation aufhebt und dem Subjekt wieder ein unverfügbares und damit gefestigtes Sosein verschafft“ (162f.).

²⁰⁹ Vgl. dazu Fromm 1989c und 2000; Adorno 1993a, Rensmann 1998.

²¹⁰ Steil 1984, 13.

²¹¹ Das bemerkt Schmitt, wie gezeigt, bereits in seiner Frühschrift *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* und affirmiert diese Entwicklung, vgl. WS, 90f.

²¹² Steil 1984, 21. Hier sind Überschneidungen zu Cassirers Theorie des Mythos zu konstatieren, vgl. Fn. 131.

²¹³ Steil 1984, 21. Vgl. ebd., 165: Der Faschismus ermögliche nicht nur in seinen Massenaufmärschen und Totenkulten „[d]as sinnliche, unmittelbare Erlebnis der Volksgemeinschaft“. Walter Benjamin (1992, 44) spricht in diesem Zusammenhang 1936 von der „*Ästhetisierung der Politik, welche der Faschismus betreibt*“. Dass die Massen hier „zu ihrem Ausdruck (beileibe nicht zu ihrem Recht) kommen“, wie Benjamin meint (42), weist darauf hin, dass sie „an der *Staatsdarstellung*“ mitwirken, von der „*Staatsführung* (in der Perspektive des Staatsabbaus)“, also von kollektiver Handlungsfähigkeit, aber ausgeschlossen bleiben (Behrens 1980, 106; vgl. auch Hirsch 2007, 60f.). Zur Produktion der Erfahrbarkeit volksgemeinschaftlicher Einheit durch Teilnahme an antisemitischer Gewalt, die zugleich mit konformistischer Regelverletzung das Gefühl von Wirkmächtigkeit vermittelt, vgl. die instruktive Studie von Wildt 2003.

und eine fiktive, weil keine rationale und effektive Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen erlaubende, Handlungsfähigkeit. Eine Moral des ‚Ernstes‘ und der ‚Erhabenheit‘ als Bejahung von Askese, Selbstüberwindung und -opferung, ihre Ästhetisierung von harter Arbeit und Kampf gelten dabei als Kern faschistischer imaginärer Sinnproduktion:

„In den Bereichen der Arbeit und vor allem des Krieges schafft sich der Faschismus seine eigene ‚künstliche Welt‘, in der die Erfahrung der Selbstbestimmung möglich ist – allerdings nur in der Form negativer Selbstbestimmung. Die *harte*, entbehrungsreiche Arbeit und – noch mehr – die Todesgefahr im Krieg stellen die Individuen vor die Entscheidung zur *Selbstüberwindung* und *Selbstopferung*“.²¹⁴

So ungeheuerlich es klingt, allein die Möglichkeit des Tötens und Getötet-Werdens verleiht der menschlichen Existenz dieser Weltanschauung zufolge Inhalt und Ernst. Politisches und Krieg haben nur die politische Spannung des menschlichen Lebens aufrecht zu erhalten, die aber wieder auf die reale Möglichkeit des Krieges verweist und dieser Möglichkeit ihre Existenz verdankt. Nichts widert Schmitt offenbar mehr an, als das Beharren auf Glücksansprüchen des Individuums gegen eine vollends nichtlegitimierbare gewordene Welt politischer und ökonomischer Strukturen: „Die, deren reale Ohnmacht andauert“, schreibt Adorno, „ertragen das Bessere nicht einmal als Schein“.²¹⁵

In einer Fußnote zur dritten Auflage des *Begriffs des Politischen* von 1933 und dem kurzen Artikel *Politik* aus dem Jahr 1936 weicht Schmitt scheinbar von dieser Sinnggebung des Politischen ab. Im Gegensatz zur Auffassung eines „Nichts-als-Kriegertums“ im heroischen Realismus Ernst Jüngers, werde der Krieg der „*politischen* Ansicht“ gemäß „des Friedens wegen geführt“ (P, 137), bzw. zwecks „Herbeiführung von Herrschaft, Ordnung und Frieden“ (BP3, 10). Aber auch hier darf man sich nicht in die Irre führen lassen, zeigt doch der Hinweis darauf, dass diese politische Ansicht auch der „auf den Frieden gerichteten [...] Politik des Führers und Reichskanzlers Adolf Hitler zugrunde liegt“ (P, 137), die offenbar zeitbedingte, politstrategische Ausrichtung dieser Ausführungen, die zudem sämtlichen anderen Aussagen in Schmitts *Begriff des Politischen* widersprechen. Schmitts Sätze sind genauso lügenhaft wie Hitlers ‚Friedenspolitik‘ Mitte der 30er Jahre. Es gibt aber noch einen gewichtigeren Grund für diese Ablehnung Jüngers: Dass Schmitt im „agonale[n] Prinzip“ Jüngers den Gegner nur als „‘Antagonist[en]‘, Gegenspieler [!] oder Gegenringer, nicht [als] Feind“ (BP3, 10) auftreten sieht, deutet an, dass er in Jüngers Haltung offenbar ein gewisses Maß an politischer Romantik oder zumindest romantischer Politik (vgl. PR, 152f.) identifiziert, ihm hier zu sehr das den

²¹⁴ Steil 1984, 47f. Vgl. auch Arendt 1998, 710f., die das Fronterlebnis als „Erfahrung einer ständigen, zerstörerischen Aktivität im Rahmen einer durch keine Aktion abzuwehrenden Fatalität“ beschreibt. Die weltanschaulichen Bewältigungsversuche von „Tod, Schmerz, Angst, Verstümmelung, der mörderischen Gleichheit und der völligen Bedeutungslosigkeit des einzelnen“ im Ersten Weltkrieg rückt auch Michael Wildts Studie über das Personal des Reichssicherheitshauptamts in den Blick (Wildt 2008, 848). Zum kriegerischen Homogenitätserlebnis vgl. auch Greiffenhagen 1986, 264.

²¹⁵ Adorno 1993a, 23.

Krieg als Gelegenheit betrachtende Individuum im Mittelpunkt steht. Jünger scheint Schmitt noch zu sehr mit „produktive[r] Ironie“²¹⁶ behaftet zu sein, in der das Subjekt nur äußerlich und schwankend mal diese, mal jene Bestimmung annimmt, sich zugleich davon stets souverän distanzierend. Dagegen soll bei Schmitt der Einzelne mit Haut und Haar vom politischen Souverän ergriffen sein und zugleich ‚wirkliche‘ Feinde, vorrangig Feinde des Politischen, bekämpfen.²¹⁷

2.5 Die Ewigkeit personaler Herrschaft

Was ist aber ungeachtet dessen von Schmitts Kritik der humanitären Bestrebungen zu halten, die den Krieg abschaffen wollen oder zumindest universalistische normative Begründungen für kriegerische Akte verlangen? Er kleidet damit seine Verherrlichung des Kampfes in ein davon ablenkendes kryptonormatives Gewand.²¹⁸ Der dreifache Gewinn einer solchen Strategie ist evident: Schmitt kann das Ideal des Krieges gegen humanistische Kritik verteidigen, seine moralische Option für den Krieg hinter der scheinbar nüchternen Diagnose der Unentrinnbarkeit des Politischen verbergen und zugleich den Humanismus/Pazifismus als die schlimmere Variante politischen Verhaltens entlarven. Schmitt bedient sich dabei aller Kniffe einer „Rhetorik der Reaktion“²¹⁹:

a) Der Sinnverkehrungsthese: Er behauptet, die Kriegsfeindschaft oder die Idee eines gerechten Krieges im Namen der Menschheit führe zur Entmenschlichung des Feindes (BP, 55) und zu einem totalen Vernichtungskrieg²²⁰ bis zur „äußersten

²¹⁶ Großheim 2002, 180. Der produktiven Ironie („sich auf alles entwerfen können“) steht Großheim zu Folge notwendig die „rezessive Ironie“ zur Seite („sich aus allem zurückziehen können“ (ebd., 34). Von dieser Haltung unterscheidet er die wirkliche politexistentialistische „Konversion“, die er als „den Wechsel vom ironischen Spiel in feste Gehäuse“ (171) beschreibt. Großheim betont zur Auseinandersetzung mit Jünger, dass bei Schmitt „[b]ei aller Beteuerung, daß eine ‚Ordnung‘ oder eine ‚normale Situation‘ sein Ziel sei, [...] doch immer wieder die Vorbehalte gegenüber dem Komfort und Behagen eines sekuritätsfixierten status quo und dem reibungslosen Funktionieren des Betriebes durch[brechen]“ (327).

²¹⁷ Vgl. auch Heinrich Meier (2012, 68ff.), der freilich sogleich auf eine vermeintlich theologische Feindbestimmung rekurriert. Dem widerspricht Schmitt aber bereits im *Begriff* (vgl. BP, 48). Zur Kritik an der theologisierenden Deutung vgl. Teil 3.4.

²¹⁸ Auch das hat Strauss erkannt: „Nun hindert die Polemik gegen die Moral [...] Schmitt nicht, ein *moralisches* Urteil über die humanitäre Moral, über das Ideal des Pazifismus zu sprechen.“ (2001b, 235).

²¹⁹ Hirschman 1995. Zu den im Folgenden genannten Thesen (Sinnverkehrungs-, Gefährdungs-, Vergeblichkeitsthese) vgl. ebd., v.a. 141ff.

²²⁰ Schmitt phantasiert in diesem Zusammenhang – ganz im Stile einer verfolgenden Unschuld, die sich gegen Vernichtungsdrohungen zur Wehr setzen muss – gar eine mögliche Ausrottung des deutschen Volkes durch die Alliierten des ersten Weltkriegs: Die amerikanischen Indianer seien „wirklich ausgerottet worden“, „weil sie Menschenfleisch fressen [...] vielleicht genügt es eines Tages sogar, daß ein Volk seine Schulden nicht bezahlen kann,“ (BP, 55Fn.) um geächtet und vernichtet zu werden. Nach 1945 praktiziert Schmitt eine Täter-Opfer-Verkehrung bezogen auf Auschwitz und imaginiert die Nazi-Täter als Opfer einer Vernichtungspolitik: „Genozide, Völkermorde, rührender Begriff; ich habe ein Beispiel am eigenen Leibe erlebt: Ausrottung des preußisch-deutschen Beamtentums im Jahre 1945.“ (G, 265) „Zwischen Euch und uns liegen auf beiden Seiten zuviele entweihte Leichname, zuviele

Unmenschlichkeit“ (55, vgl. auch RK, 44; G, 145f.). Kriege im Namen der Menschheit hätten daher einen „besonders intensiven politischen Sinn“ (55). Aber nimmt Schmitt damit nicht gerade einen universalistischen Begriff von Menschheit in Anspruch? Welchen Sinn soll sonst der Begriff der Unmenschlichkeit haben?²²¹ Und schließlich stellt sich die Frage, was „besonders“ intensiv heißen soll, wenn das Politische schon den „äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung“ (BP, 27) von Menschengruppen darstellen soll;

b) der Gefährdungsthese: Die Kriegsfeindschaft und das bellum iustum-Prinzip gefährde damit zugleich eine Praxis, die sich im „Kriegsrecht des gehegten kontinentalen Landkrieges“ (TP, 16) seit 1648 entwickelt habe;

c) der Vergeblichkeitsthese: Die Kriegsfeindschaft entrinne so keineswegs dem Schicksal des Politischen, erliege vielmehr einer Dialektik des Politischen: „So hebt auch die feierliche ‚Ächtung des Krieges‘ die Freund-Feindunterscheidung nicht auf.“ (BP, 52);

d) der Partikularismusthese: Kriege im Namen der Menschheit seien daher im strengen Sinne gar nicht möglich, denn ‚die Menschheit‘ könne keinen Krieg führen, weil ihr dann der Feind (auf Erden) fehle (54f.) – es sei denn, die menschlichen Eigenschaften des Feindes würden einfach geleugnet, womit man wieder bei der Sinnverkehrungsthese angelangt wäre. Wie alle universalistischen Normen, seien solche humanitären Rechtfertigungen prinzipiell betrügerisch und verschleierte lediglich partikuläre Bestrebungen bestimmter Interessengruppen oder Staaten: „Wer Menschheit sagt“, schreibt Schmitt, „will betrügen“ (55).

Nun ist es kaum zu leugnen, und Schmitts ‚Ideologiekritik‘ universeller Normen bezieht daraus ihre suggestive Kraft, dass partikuläre Machtpolitik sich häufig universalistischer Legitimationsmuster als „ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen“ (55) bedient. Auch seine Völkerbundkritik entbehrt nicht einer gewissen Plausibilität: Der Völkerbund gilt Schmitt in seiner damaligen Gestalt als ideologisches Mittel und Forum, um partikuläre Interessen starker Staaten durchzusetzen. Nähme der Völkerbund die Idee einer „die gesamte Menschheit umfassenden“ Gemeinschaft beim Wort, so sei dies nichts anderes als ein Versuch, einen unpolitischen Idealzustand der Menschheitsgesellschaft zu verwirklichen. Dann müsse er aber „mindestens konsequente *Staatenlosigkeit*“ (56) anstreben. Wenn universelle Normen und Ansprüche im antagonistischen Pluriversum der Staaten aber ideologische Mittel sind, muss dann daraus der Schluss gezogen werden, auf solche Normen zugunsten eines selbstbewussten Partikularismus zu verzichten? Dem ‚umso schlimmer für die Normen‘ könnte ja auch ein ‚umso schlimmer für die Wirklichkeit‘ entgegengehalten und die partikuläre Praxis anhand universaler Normen kritisiert werden. Das führt zu Schmitts grotesker Behauptung, es seien gerade universalistisch legitimierte Kriege, die besonders grausam und unmenschlich seien. Man muss sich darüber im Klaren sein, dass diese Behauptung unkommentiert noch

geschändete Leichen. Die Verbrennung der Nürnberger Gehenkten hat diesen Zustand noch verschlimmert.“ (316)

²²¹ Vgl. auch Kaufmann 1988, 45: Letztlich weise Schmitt „nur einigen Universalisten Heuchelei nach. Das Kriterium der Moralität hat er infolgedessen anerkannt und bestätigt, nicht etwa widerlegt“.

in der Ausgabe von 1963 zu finden ist, um den totalen Realitätsverlust bzw. die aggressive Schuldabwehr dieses angeblich so nüchternen und sachlichen Theoretikers zu ermessen. Die Realität der Kriegsführung insbesondere der Westalliierten zeigt, dass universalistische Kriegslegitimationen auch eine „gewaltlimitierende Funktion“²²² aufweisen können. Die Totaldenunziation und abstrakte Negation universeller Normen führt dagegen zwangsläufig zu einer Gewaltenthemmung,²²³ wie sie im Zweiten Weltkrieg seitens der Deutschen vollzogen wurde.²²⁴ Schließlich war es eine Ideologie des selbstbewussten Partikularismus, für den Schmitt plädiert,²²⁵ mit dem die deutsche Seite den Krieg als Vernichtungskrieg geplant und durchgeführt hatte.²²⁶ Raymond Aron stellt denn auch zu Recht gegen Schmitts Behauptung, absolute, vernichtende Feindschaft sei Konsequenz des Universalismus, fest:

„Ludendorff-Hitler [...] allein geben dem eine genaue Bedeutung, was Carl Schmitt ‚absolute Feindseligkeit‘ nennt – was weder die Verfasser des Versailler Vertrags gemacht haben noch die Marxisten-Leninisten oder die Sieger des Zweiten Weltkriegs im Westen. Ludendorff und Hitler erheben die Rassegemeinschaft zum Gegenstand der Geschichte und sehen die Feinde dieser Rassegemeinschaft als überhistorische Feinde des deutschen Volkes, ja sogar al-

²²² Münkler 2002, 208.

²²³ Diese Enthemmung ist auch eine Konsequenz eines nietzscheanischen Typus von Antiideologie, wie Schmitt sie praktiziert. Nietzsche „zerstörte [...] die Formen der ideologischen ‚Verhimmelung‘ nicht als Formen der Herrschaftsreproduktion, sondern im Gegenteil als Hindernisse einer Herrschaftsradikalisierung, d.h. in ihrer Schutzfunktion für die Schwachen und Benachteiligten.“ (Haug 1994, Sp. 343). Vgl. u.v.a. Nietzsche 1988, 770; 1993, 279ff. Zu Nietzsches Herrschaftsontologie vgl. Wallat 2009a. Allerdings haben für Nietzsche Sklaverei und Krieg noch den Sinn, die Kulturproduktion seitens der Wenigen zu ermöglichen, vgl. Nietzsche 1988, 767, 774. Diese externe Sinnggebung des Krieges entfällt bei Schmitt.

²²⁴ Harald Welzer zeigt anhand der rassistischen Haltung vieler US-Soldaten und Funktionäre im Vietnamkrieg, dass auch bei einer eigentlich universalistisch ausgerichteten Macht deren *insgeheimer Partikularismus* eine Quelle annähernd genozidaler Praktiken und Kriegsverbrechen ist, also keineswegs der Universalismus; vgl. Welzer 2007, 220-227.

²²⁵ Schmitts Behauptung, Nationalgefühl bestehe in einer „Empfindlichkeit für das Verschiedensein an sich“ (LP, 88) ist hochinteressant, zumal sie in Kombination mit der bei ihm ebenfalls vertretenen These, das soziale Band im deutschen Volk sein eher das der Ehre als das des formalen Rechts (DA, 43), einen Einblick in nationalsozialistisches Gedankengut gibt, das Christian Strub am Beispiel von Alfred Rosenbergs *Mythus* erläutert: Ausgegangen werde von partikularen, rational nicht begründbaren (Gefühl!), nur für bestimmte Völker geltenden „Höchstwerte[n]“: Ehre bei den Deutschen, Demut bei den Römern, Nutzen bei den Angelsachsen (Strub 2009, 186). Da Ehre nun der Deutschen moralischer Höchstwert sei (gute=ehrenhafte Handlungen und Gesinnungen) und Ehre in der Treue zum eigenen (deutschen) Volk in seiner bejahten Partikularität bestehe, die Eigenheit des deutschen Volkes aber vornehmlich in seiner Ehrhaftigkeit, so entstehe ein Zirkel. Ein „wahrhafter Deutscher“, so zitiert Strub J.G. Fichte, könne „nur [...] leben wollen, um eben Deutscher zu sein und zu bleiben.“ (zitiert nach ebd., 194). Auch Günter Meuter weist auf das „zutiefst banale Arcanum des Schmittschen politischen Existenzialismus“ hin, das in dem „Axiom: *Wir sind wir, d.h. anders als die Anderen*“ bestehe (Meuter 1994, 284). *Was Wir sind*, sei dabei das, „*was der jeweilige Machthaber uns zu sein bestimmt.*“ (285)

²²⁶ Vgl. Joas/Knöbl 2008, 226, 234.

ler Völker. Ich sage, daß diese Feindschaft und nur sie allein das Wort absolut verdient, weil sie logischerweise zum Massaker oder Völkermord führt.“²²⁷

Es fällt auf, dass Schmitt suggestiv zweierlei Menschheitsbegriffe konfundiert – einen empirischen und einen intelligiblen oder normativen. Tatsächlich ist es im Schmittschen Sinne nicht möglich, dass die empirische Menschheit ‚auf Erden‘ Krieg führt. Nichtsdestotrotz können aber ‚Feinde der Menschheit‘ (oder ‚Verbrechen gegen die Menschheit‘) bekämpft werden, die den normativ universellen Charakter der Gattungseinheit (verstanden als allen Menschen gleichermaßen zukommende Ansprüche auf Achtung ihrer Würde) durch partikuläre, z.B. rassistische, Ideologien aufsprengen wollen. Solche Bekämpfung leugnet gerade nicht den Anspruch auch der in dieser Weise als Feinde der Menschheit Definierten auf menschliche Würde. Sie fordert vielmehr die Aufgabe der exklusiven Beanspruchung bestimmter Rechte von solchen Akteuren. Das ist also das genaue Gegenteil der unsinnigen Behauptungen Schmitts von der besonderen Unmenschlichkeit humanitärer Kriegseinsätze.²²⁸

Der Nationalsozialismus hingegen vertrat nicht nur wie Schmitt eine partikularistische ‚Moral‘,²²⁹ er rechtfertigte vor allem die Ermordung der Juden auch mit einem ganz im Sinne des Schmittschen Feindbegriffs liegenden defensiven Scheinargument der verfolgenden Unschuld²³⁰ und vertrat, ebenfalls wie Schmitt, die Ansicht, hinter universalistischen Normen könnten sich nur verschleierte partikuläre Absichten – und zwar vor allem Absichten der Juden – verbergen. Zugleich ist für den NS die Entgegensetzung zum ‚Juden‘ konstitutiv für die volksgemeinschaftliche

²²⁷ Aron 1980, 525f.

²²⁸ Schmitts These einer Dialektik des Universalismus folgen ohne jede kritische Distanz auch Chantal Mouffe (2013, 66, 101) und Andreas Hetzel (2009, 177, 182; 2010, 240f., 243). Beide vertreten einen selbstbewussten ethisch-partikularistischen Standpunkt, der sich freilich ‚radikaldemokratisch‘ gibt. Hetzel bringt es sogar fertig, Habermas‘ Idee eines rational motivierten Konsensus als „Vorschein des Faschismus“ (Hetzel 2009, 177) zu bezeichnen. Und weiter ebd.: Die „Idee einer universellen Vernunft, so hat bereits Carl Schmitt gezeigt, ist die postpolitische Vision schlechthin. Sie [...] exkludiert die politischen Gegner nicht nur aus dem Bereich des Politischen, sondern auch aus dem Bereich des Menschlichen.“ Gegen solch krude Denunziationen des Universalismus und historisch leicht falsifizierbare Behauptungen argumentiert treffend Schweppenhäuser 2005, 158-163, 178-183.

²²⁹ „Indem der Nazismus dem jüdischen Volk die Existenzberechtigung abspricht und seine Vernichtung betreibt, wird die Leitidee von der moralischen Gattungseinheit der Menschheit verworfen und im Namen einer anderen Werteordnung ein moralischer Gattungsbruch begangen.“ (Zimmermann 2008, 18). Vgl. dazu (durchaus kritisch) Tugendhat 2009, Konitzer 2009, Gross 2010, Elbe 2011.

²³⁰ Am 4. Oktober 1943 hält Heinrich Himmler vor den Gruppenführern der SS in Posen eine berüchtigte Rede. In dieser lobt er seine Mannschaften dafür, bei der „Ausrottung des jüdischen Volkes [...] anständig geblieben zu sein“. „Wir hatten“, so Himmler weiter, „das moralische Recht, wir hatten die Pflicht gegenüber unserem Volk, dieses Volk, das uns umbringen wollte, umzubringen. Wir haben aber nicht das Recht, uns auch nur mit einem Pelz, mit einer Uhr, mit einer Mark oder mit einer Zigarette oder mit sonst etwas zu bereichern.“ (Himmler zitiert nach Gross 2010, 144). Gross zeigt, dass Schmitts defensive Feindbestimmung ganz auf der Linie dieses projektiven Notwehr- und Selbsterhaltungsmotivs liegt vgl. Gross 2005, 66.

Identitätsbildung. Auch dieses Motiv kann unschwer in Schmitts Denken wiedergefunden werden. Politische Identitätsbildung kann sich ihm zufolge nur durch den Kampf mit dem „wirklichen Feind“ (TP, 87) vollziehen. Man muss sich mit ihm „kämpfend auseinandersetzen, um das eigene Maß, die eigene Grenze, die eigene Gestalt zu gewinnen“ (87f.). Wie die aktuelle Antisemitismusforschung feststellt, ist hier indes der Mechanismus der Projektion am Werk: Das Bedürfnis der Identifikation mit einem harmonischen, konfliktfreien Kollektiv inmitten einer systematisch konfliktuösen Gesellschaft verlangt die Abspaltung der die Einheit gefährdenden Selbstanteile (des Ichs oder der Gemeinschaft) und ihre wahnhaftige Bekämpfung am anderen.²³¹ Hans Boldt weist nun darauf hin, dass auch in Theodor Däublers, bei Schmitt zustimmend zitiertem Satz „Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt“ (87), „[n]icht der Fremde, der Andersartige [...] bekämpft [wird], sondern das eigene Selbst in Gestalt des Anderen“, was an den „Mechanismus der Projektion“ erinnert.²³² An dieser Stelle löst sich auch das Problem, dass sich der Charakter eines Kollektivs mit dem des Feindes beständig ändern muss, wenn sich das Kollektiv durch das Entgegenstehen zum Feind bestimmt: „Ist es nicht ein Zeichen innerer Gespaltenheit“, fragt Schmitt, „mehr als einen einzigen wirklichen Feind zu haben?“ (87) Daher sei es „richtig und sinnvoll [...], eine vorher bestehende, unabänderliche, echte und totale Feindschaft“ (TF, 273) zu hegen. Im ‚Juden‘ findet Schmitt nun diesen Fixpunkt: „Gerade der assimilierte Jude“, schreibt er 1947, „ist der wahre Feind“, der immer derselbe bleibe: „Denn Juden bleiben immer Juden. Während der Kommunist sich bessern und ändern kann“ (G, 18) oder der französische oder englische Feind durchaus zum Verbündeten werden kann (BP, 35).²³³ ‚Der Jude‘ steht zudem hinter den anderen, kontingenten Feinden als wahrer Feind.²³⁴ So seien die USA nach 1945 nur scheinbar die neuen

„Herren der Welt“: „Ein sonderbarer Herr der Welt, dieser arme Yankee, neumodisch mit seinen uralten Juden. [...] Globale Ordnungskräfte à la Truman bzw. Roosevelt. Morgenthau-Löwenstein-Ebenstein.“ (G, 264). „Sie reden zwar viel von Eliten,/doch ahnen die meisten es kaum:/es gibt nur noch Isra-Eliten/im großplanetarischen Raum“ (255).

„Der Jude“, konstatiert Dan Diner, steht hier „für das Andere [...] als das kontrapunktisch Konstitutive des eigenen Selbst“.²³⁵ Der ‚Jude‘ stabilisiert damit hier of-

²³¹ Vgl. Haury 2002, 61-64; Pohl 2011, 46.

²³² Boldt 2005, 101. Vgl. auch die Bemerkungen von Arno Gruen zu Carl Schmitt in Gruen 2001, 140ff.

²³³ Vgl. Machunsky 2008, 92.

²³⁴ Dieses klassische Motiv des modernen Antisemitismus, demzufolge das die politische Einheit zersetzende Element in Liberalismus und Bolschewismus letztlich auf ‚den Juden‘ zurückzuführen ist, findet sich auch im *Leviathan*-Buch von 1938. Dort ist es „der rastlose Geist des Juden“, der die angeblich liberalen Loyalitätsvorbehalte des Hobbesschen *Leviathan* entfaltet und damit nicht nur die „Unterminierung und Aushöhlung der staatlichen Macht zur Lähmung des fremden [...] Volkes“ bewirkt (Lev, 92f.), sondern in Gestalt der „jüdischen Front“ von „Rothschilds, Karl Marx“ und anderen (108) das Scheitern der europäischen Nationen und das ‚Verschneiden‘ ihrer einst „lebenskräftigen Leviathan[e]“ (110) verursacht.

²³⁵ Diner zitiert nach Gross 2005, 306.

fenbar nicht nur die deutsche Identität, sondern die Existenz des Politischen schlechthin. Er ist der Andere, nicht nur der Fremde²³⁶ – der innere Andere, der vor allem als assimilierter Jude kein Staatsfremder ist, sondern die Figur des Dritten darstellt, der nicht einen internationalen Gegensatz bezeichnet (Feind i.S. einer anderen Nation bei Beibehaltung der Logik der Nationform), sondern das Andere der Nationform selbst,²³⁷ das Antipolitische schlechthin:

„Der äußere Feind steht [...] doch immer noch [...] prinzipiell auf der gleichen Ebene wie man selbst. [...] Der ‚Andere‘ im Innern jedoch wird als ein zu beseitigendes Problem begriffen. [...] Denn der innere Feind dient nicht allein der Kaschierung der Unmöglichkeit von Gemeinschaft [...], er wird auch zum Schuldigen dafür deklariert, daß die moderne Gesellschaft die ersehnte ‚nationale Gemeinschaft‘ prinzipiell verhindert.“²³⁸

Es ist daher kein Zufall, dass der ‚Jude‘ im antisemitischen Denken als ‚Feind der Völker‘ bezeichnet wird. Auch dieser Topos findet sich bei Schmitt. Diesem zufolge stellen jüdische Mythen den Leviathan als Summe der sich bekriegenden heidnischen Völker dar (vgl. Lev, 17):

„Die Juden aber stehen daneben und sehen zu, wie die Völker der Erde sich gegenseitig töten; für sie ist dieses gegenseitige ‚Schächten und Schlachten‘ gesetzmäßig und ‚koscher‘. Daher essen sie das Fleisch der Völker und leben davon.“ (18)

Obwohl Schmitts Universalismuskritik schließlich einen tatsächlichen Aspekt staatlich-rechtlicher Herrschaft trifft – die Untilgbarkeit der Gewalt im Recht –, verfehlt er doch die Tatsache, dass moderne bürgerliche Herrschaft rechtlich vermittelt, anonym strukturiert ist. Er konstatiert,

„daß die Souveränität des Rechts nur die Souveränität der Menschen bedeutet, welche die Rechtsnormen setzen und handhaben“ (BP, 66), „[d]a [...] in der konkreten Wirklichkeit des politischen Seins keine abstrakten Ordnungen und Normenreihen regieren, sondern immer nur konkrete Menschen oder Verbände über andere konkrete Menschen und Verbände herrschen“ (72).

Der Gedanke einer unaufhebbaren personalen Herrschaft und Konflikthaftigkeit²³⁹ von durch ein irrationales Band zusammengehaltenen Gruppen kann als Kern der Schmittschen politischen Ontologie identifiziert werden.²⁴⁰ Schmitt versteht nicht,

²³⁶ Gross 2005, 306.

²³⁷ Vgl. Holz 2000, 280; Haury 2002, 100; Salzborn 2010, 184, 337.

²³⁸ Haury 2002, 64f. Schmitt ist auch hier unmissverständlich: „Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen“ (LP, 14).

²³⁹ Selbst für die Eventualität des unpolitischen Zustands einer zur „Konsum- und Produktivgenossenschaft“ gewordenen Menschheit fragt Schmitt noch, „*welchen Menschen*“ hier die weltumspannende wirtschaftliche und technische Macht zukäme (BP, 58). Übrigens nicht anders als bei dem im Banne Nietzsches stehenden Kelsen, ist Herrschaft hier ontologisiert.

²⁴⁰ Beide Grundannahmen sind im postmodernen Linksschmittianismus anzutreffen, so z.B. bei Chantal Mouffe. Sie begreift den Antagonismus (oder Agonismus) der „Wir-Sie-Unterscheidung“ als „ontologische[...] Verfassung“ (Mouffe 2007, 25) des Sozialen

dass die Normen formaler Freiheit und Gleichheit oder die Idee subjektloser Gewalt im Namen des Gesetzes notwendige Implikationen des im ökonomischen Wert *real* verselbständigten und versachlichten gesellschaftlichen Zusammenhangs sind, dass hier also tatsächlich unpersönliche Zwänge vorliegen, die keineswegs bloßes Resultat der Anonymisierung von hinter ihnen steckenden konkreten Normautoren sind.²⁴¹ Dass unter kapitalistischen Bedingungen abstrakt-allgemeine Normen mit Herrschaft verbunden sind, ist nicht nach dem Modell des sich maskierenden Manipulators zu denken,²⁴² sondern verweist auf einen systemischen Zusammenhang, den zu begreifen Schmitt unfähig ist.²⁴³ Er muss daher das „real Abstrakte“ als „irreal Konkrete[s]“²⁴⁴ imaginieren und bekämpfen.

3. Substanzieller Dezisionismus – Verfassung, Verfassungssubstanz und Volkssouveränität

Im Folgenden soll der Zusammenhang von Schmitts politischer Theorie und Rechtstheorie untersucht werden. Hier kann von einer offensiven Politisierung des Rechts gesprochen werden, die für die Stellung des Individuums als Rechtssubjekt fatale Konsequenzen hat. Schmitts rechtstheoretisches Denken wird dabei zwar korrekterweise mit dem Begriff des Ausnahmezustands und des Dezisionismus in Verbindung gebracht. Bisweilen wird dabei aber unterschlagen, dass er zugleich augenscheinlich naturrechtlich argumentiert und ihm nichts mehr zuwider ist als der „Formalismus“ des Kelsenschen Rechtspositivismus. Das Individuum ist in diesem „Naturrecht“ allerdings kein normativer Ausgangs- oder Bezugspunkt mehr. Vielmehr steht es unter Vorbehalt eines höheren „Rechts“subjekts, des Staates oder des Volkes, das zudem irrationalistisch konzipiert wird. Angesichts dieser eigentümlichen Verbindung von Dezisionismus und Naturrecht ist der Begriff des „substanzielle[n] Dezisionismus“,²⁴⁵ den Hubert Rottleuthner für das NS-Rechtsdenken geprägt hat, eine zunächst paradox anmutende, aber treffende Bezeichnung für das Schmittsche Zusammendenken von Politik und Recht. So kann eine starke Kontinu-

schlechthin, hebt gegen zweckrationale Interessenkalküle oder moralische Prinzipien das irrationale, affektive Band sozialer Einheiten hervor und anthropologisiert es zugleich. Den autoritär-masochistischen „Wunsch der Menschen [...], mit der Masse zu verschmelzen und sich damit selbst in ihr zu verlieren“, begreift sie als „Teil der psychologischen Ausstattung des Menschen“ (Mouffe 2007, 34). Auch die „Apologie des Konflikts“, der freilich inhaltlich völlig entleert wird, bzw. der Konflikt als „Selbstzweck des Politischen“ eint Schmitt und seine postmodernen Adepten, worauf Michael Hirsch treffend hinweist (Hirsch 2009, 207).

²⁴¹ Vgl. ausführlich Elbe/Ellmers/Eufinger 2012; Elbe 2012, 172-178; Elbe 2010b, Teil 2; Heinrich 2012; Wallat 2012, 155-169; Wolf 2005.

²⁴² Für Schmitt gilt entweder: Herrschaft des Rechts=Herrschaft der positiven Gesetze=Legitimierung des status quo=der Herrschaft derjenigen, denen dieser Zustand nützt oder: Herrschaft des Rechts=Herrschaft des Naturrechts=gegen positives Recht gestellter Herrschaftsanspruch derjenigen, „die sich auf das höhere Recht berufen können und darüber entscheiden, was sein Inhalt ist“ (BP, 66). Mit der letzten Variante hat er übrigens präzise seine eigene Programmatik beschrieben, vgl. dazu den folgenden Abschnitt 3).

²⁴³ Vgl. Breuer 1985, 195.

²⁴⁴ Scheit 1999, 11.

²⁴⁵ Rottleuthner 1983, 20.

ität in Schmitts Denken konstatiert werden,²⁴⁶ die sich um das Programm einer rechtstheoretisch fundierten und politisch praktizierten Entmachtung des parlamentarischen Gesetzgebers und des einzelnen Rechtssubjekts dreht – zugunsten einer autoritär umgedeuteten und mit einem irrationalistischen Gemeinschaftsnahtrecht verbundenen (Volks-)Souveränität. Immer wieder begegnet dabei folgende Argumentationsstruktur: Es gibt vorpositive Rechtsquellen (absolute Norm, wahrer Wille des Volkes, konkrete Ordnung, politisches Sein, Lebensrecht des Volkes), die wahlweise von den Juristen, dem Reichspräsidenten oder dem Führer existenziell erkannt und repräsentiert sowie gegen die Anmaßungen ‚zufälliger‘ Mehrheitsentscheide und ‚formalistischer‘ Rechtsauffassungen geltend gemacht werden. Was als wahrer Wille des Volkes, konkrete Ordnung, Substanz der Verfassung usf. gilt, *entscheiden* also die genannten Instanzen und Personen.²⁴⁷

3.1 Existentieller Verfassungsbegriff

Diese Argumentationsstruktur soll zunächst anhand von Schmitts Verfassungstheorie verdeutlicht werden, in deren Rahmen er sein ‚existenzielles‘ Programm gegen ‚normativistisches‘ Denken in Anschlag bringt. Zwar formulieren beide Ansätze einen, wie er sich ausdrückt, absoluten Verfassungsbegriff, der sich vom Verständnis der Verfassung als bloßer Summe einzelner Gesetze unterscheidet, also absolut genannt wird, weil er „ein [...] *Ganzes* angibt“, auf das die politische Einheit *als* Einheit bezogen ist. Doch während der Normativismus diese Einheit als „ein geschlossenes *System von Normen*“, eine „gedachte, *ideelle Einheit*“ fasse, beziehe sich der Existenzialismus auf die „besondere, konkrete Art und Form der staatlichen Existenz“. Hier bezeichne Verfassung einen „Gesamtzustand“, eine „konkret existierende“ Einheit des Politischen (VL, 3). Der Normativismus verstehe unter Verfassung also ein „einheitliches, geschlossenes System höchster und letzter *Normen* (Verfassung = Norm der Normen)“ (7). Sie sei etwas wesentlich Gesolltes – der Staat werde „zu einer auf der Verfassung als Grundnorm²⁴⁸ beruhenden Rechtsordnung [...] Alle anderen Gesetze und Normen müssen auf diese *eine* Norm zurückgeführt werden können“ (7). Wir wissen schon durch Kelsens Unterscheidung von

²⁴⁶ Meuter arbeitet heraus, „daß Schmitt – allem dezisionistischem Habitus zum Trotz [...] von Anfang an eine spezifische Art von Ordnungsdenken im Sinn hatte“ (Meuter 2000, 6). „Das konkrete Ordnungsdenken [von 1934ff.] bewahrt den Anspruch eines ‚Naturrechts ohne Naturalismus‘, den Schmitt bereits 1914 [...] aufgestellt hatte.“ (11) So „war“, wie auch Hofmann konstatiert, „Schmitts Dezisionismus niemals [...] konsequent. [...] Er verlangte vielmehr von Anfang an nach der autoritären Bestimmung eines substanziellen [...] Ordnungsprinzips“ (Hofmann 2002, 172). Zwar ist im *Wert des Staates* von Volkssouveränität noch nicht die Rede, aber auch dort entscheidet ein mit dem Rechts-Staat geradezu verschmolzener jeweiliger Regierender. Schmitts Bezug auf Normen im *Wert des Staates* entspricht sein Bezug auf substanzhafte Werte im späteren Werk. Beide haben die Funktion, das autoritär reklamierbare ‚Recht‘ einer übersubjektiven Einheit gegen die Individuen geltend zu machen; zu dieser Kontinuität vgl. Maus 1980, 85f., Otten 1995, 44f., Hirsch 2007, 42 und Teschke 2011, 77ff.

²⁴⁷ Vgl. bereits Fraenkel 1974, 38, 175, 177.

²⁴⁸ Schmitt unterscheidet hier nicht zwischen höchster positiver Norm und Grundnorm als ‚Verfassung‘ im rechtslogischen Sinn.

statischer und dynamischer Rechtsordnung, dass diese Zurückführung auf zweierlei Weise geschehen kann, die Schmitt als konsequenten und entleerten Normativismus kennzeichnet: Beide Varianten bezeichnen ihm zufolge die Verfassung „als ‚souverän‘“, was zwar eine „unklare Redensart“ sei (7), aber hinsichtlich des konsequenten Normativismus noch einen politischen Sinn ergebe. Dessen Topos einer Herrschaft des Gesetzes habe den konkret-historischen Sinn, „das Gesetz mit seinen Garantien der bürgerlichen Freiheit und des Privateigentums *über* jede politische Macht zu erheben.“ (8) Dies sei „die typische Antwort der Liberalen“, die damit ihren Zweifrontenkrieg gegen Absolutismus und Demokratie führten. Die Idee der Herrschaft der Norm/des Gesetzes repräsentiere also die Herrschaft des Bürgertums und einen inhaltlich gefüllten Normativismus, dem Schmitt noch etwas abgewinnen kann – er spricht von der „richtigen Erkenntnis, daß eine Norm nur insoweit ‚souverän‘ heißen kann, als sie nicht positiver Wille und Befehl, sondern das rational Richtige, Vernunft und Gerechtigkeit ist, also bestimmte *Qualitäten* hat; denn sonst ist eben derjenige, der will und befiehlt, souverän.“ (8) Zwar ist für Schmitt die Herrschaft einer Norm eine falsche Vorstellung und mit ‚Gerechtigkeit‘ wird für ihn offenbar nur ein partikulares politisches Programm bezeichnet. Werde sie aber in einer konkreten Situation als politischer Kampfbegriff des Bürgertums „gegenüber der persönlichen Willkür des Dezipionisten“ (DA, 12)²⁴⁹ verwendet, so eigne ihr eine bestimmte historische Legitimität. Die Natur- und Vernunftrechtssysteme des 17. und 18. Jahrhunderts begreift Schmitt jedenfalls deshalb als „konsequente Normativität“ (VL, 9), weil sie die positiven Rechtsordnungen auf ein System inhaltlicher Normen als Geltungsgrund zurückführen oder diesen positiven Rechtsordnungen den Charakter der Geltung absprechen.

Dem gegenüber stehe die entleerte Normativität des normativistischen Rechtspositivismus Kelsens. Diesem zufolge gelten die Rechtsnormen „ohne Rücksicht auf Qualitäten wie Vernünftigkeit, Gerechtigkeit usw.“. Schmitt zufolge verliert aber eine Theorie, die eine inhaltsleere Grundnorm als Geltungsgrund aller weiteren positiven Verfassungsnormen unterstellt, bzw. lediglich den Inhalt hat: ‚Den Befehlen des ersten Verfassungsgebers ist zu gehorchen‘/‘x ist zur Verfassungsgebung befugt‘, ihren normativistischen Charakter und wird zur reinen Machttheorie, zur „Tautologie einer rohen Tatsächlichkeit“ (9). Damit bleibe nur die Alternative konsequenter Normativismus oder existenzielle Verfassungstheorie:

„Eine *Norm* kann gelten, weil sie richtig ist; dann führt die systematische Konsequenz zum Naturrecht und nicht zur positiven Verfassung; oder eine Norm gilt, weil sie positiv angeordnet ist, d.h. kraft eines existierenden *Willens*.“
Aber: „Zu sagen, daß eine Verfassung nicht wegen ihrer normativen Richtigkeit, sondern nur wegen ihrer Positivität gelte und trotzdem als reine Norm ein System oder eine Ordnung von reinen Normen begründe, ist eine widerspruchsvolle Verwirrung.“ (9)

²⁴⁹ Man könnte einwenden, an dieser Stelle werde Schmitts konkretes Ordnungsdenken aus dem Jahr 1934 fälschlicherweise mit seiner Verfassungslehre aus dem Jahr 1928 vermischt. Allerdings wird sich zeigen, dass hier keine Vermischung heterogener Theoriemodelle, sondern eine inhaltliche Kontinuität vorliegt.

Gerade wegen der (aus dessen konkreter Feindbestimmung resultierenden) Hochschätzung des klassischen neuzeitlichen Naturrechts hält Schmitt daran fest, dass „das Gesetz [...] mit dieser ‚Herrschaft des Gesetzes‘“ lediglich „die konkrete Königs- oder Führer-Ordnung“ zerstöre: „die Herren der *Lex* unterwerfen den *Rex*.“ (DA, 13) Auch hier erweise sich der Topos einer Herrschaft des Gesetzes als Verschleierung der Tatsache, dass „richtigerweise [...] nur etwas konkret Existierendes, nicht eine bloß geltende Norm souverän sein“ kann (VL, 7), weil eine Norm sich nicht selbst setze (9). Der ‚existenzielle‘ Geltungsgrund der Verfassung, der diese bei allem Rekurs auf einen „konkrete[n] Gesamtzustand politischer Einheit und sozialer Ordnung“²⁵⁰ (4) zumindest *auch* als Normensystem konstituieren muss, da ansonsten der Sinn der Rede vom Gelten unerfindlich bliebe, besteht Schmitt zufolge nun im Willen der politischen Einheit. Diese „seinsmäßige Größe“ betrachtet er „als den Ursprung eines Sollens“: „In Wahrheit gilt eine Verfassung, weil sie von einer verfassunggebenden Gewalt (d.h. Macht oder Autorität) ausgeht und durch deren Willen gesetzt ist.“ (9) Ein ‚konkretes‘ Subjekt stiftet die Einheit, die somit kein systemisches oder anonymes Resultat ist.²⁵¹ Der hier angesprochene Geltungsgrund wird im Folgenden noch zu untersuchen sein. Vor allem stellt sich die Frage, ob Schmitt nicht in die Machttheorie des Rechts zurückfällt, die er am Rechtspositivismus Kelsens letztlich auch kritisiert. Geht also bei Schmitt im Sinne eines naturalistischen Fehlschlusses aus einem Sein ein Sollen hervor oder steht hinter dem Willen noch ein Sollen, gar eine überpositive Norm? Was genau bedeuten die Kategorien Wille, Macht und Autorität?

Zunächst müssen aber Schmitts Vorbehalte gegen einen relativen Verfassungsbegriff erläutert werden. Sein Plädoyer für ein existenziell-absolutes Verfassungskonzept bezieht seine Plausibilität aus der Suche nach dem positivrechtlichen Einheitsgrund der Weimarer Reichsverfassung. Diese bestehe aus einem widersprüchlichen Konglomerat einzelner Verfassungsgesetze, dessen Einheitsgrund daher in einem metarechtlichen Prinzip zu suchen sei. Werde dieses Prinzip geleugnet, so verbleibe nur ein relativierter Verfassungsbegriff. Weil im Rahmen des normativistischen Paradigmas der Glaube an naturrechtliche Fundamente vergangen sei, reduziere sich die Verfassung hier letztlich doch auf „eine unsystematische Mehrheit oder Vielheit verfassungsgesetzlicher Bestimmungen“ (11), die die Signatur kontingenter politischer Kräfteverhältnisse trügen und keineswegs immer den Status „echte[r] Fundamentalbestimmungen“ (12) hätten. Alle Verfassungsbestimmungen würden auf den Status einfacher Verfassungsgesetze „herabgedrückt“ (12) und so – zumindest gemäß Weimarer Reichsverfassung (WRV) Artikel 76²⁵² – zur Dispositi-

²⁵⁰ Diese Beschreibung des existenziellen Verfassungsbegriffs ist so vage, dass man das Vorhandensein eines Informationsgehalts durchaus in Zweifel ziehen kann. Je mehr mit dem Wort ‚konkret‘ hantiert wird, desto abstrakter gerät die ganze Veranstaltung.

²⁵¹ Vgl. Breuer 1985, 195: Schmitt versuche, eine politizistische und personalistische Sozialontologie, die „Kohärenz und Einheit nur als Leistung eines Subjekts zu denken vermag“, in Zeiten apersonaler Herrschaft und Dezentrierung des Politischen zur Anwendung zu bringen.

²⁵² Artikel 76, Absatz 1 lautet: „Die Verfassung kann im Wege der Gesetzgebung geändert werden. Jedoch kommen Beschlüsse des Reichstags auf Abänderung der Verfassung nur zustande, wenn zwei Drittel der gesetzlichen Mitgliederzahl anwesend sind und wenigstens zwei

on des demokratischen Gesetzgebers gestellt. Der einzige Unterschied zu nichtverfassungsgesetzlichen Normen sei dann die erschwerte Abänderbarkeit nur mit Zweidrittel-Mehrheit des Parlaments (16f.). An dieser Stelle wird Schmitts Kritik der Formalisierung der Verfassung zum jederzeit änderbaren „Provisorium“ (19) in ihrer antiparlamentarischen Stoßrichtung erkennbar. Soll die Verfassung nicht zur Disposition des wirklichen, kompromisshaften, im Parlament artikulierten Willens stehen, muss der geltungsbegründende Wille zum Ausdruck der vorverfassungsmäßigen Volkssouveränität metaphorisiert und hypostasiert werden. „Die Einheit des Deutschen Reichs“ beruht dann nicht auf den Artikeln der WRV, sondern der „vorausgesetzte[...] einheitliche[...] Wille des deutschen Volkes“ begründet diese. (10) Der einheitliche Wille der der Verfassung vorausgehenden Entität namens ‚deutsches Volk‘ artikuliere sich als Substanz der Verfassung, die von der Summe der einzelnen Verfassungsgesetze zu unterscheiden sei und eine verfassungsinterne Werthierarchie einführe. Verfassung und Verfassungsgesetz sind dann nur zu unterscheiden, „weil das Wesen der Verfassung nicht in einem Gesetz oder einer Norm enthalten ist“ (23), sondern in der politischen Entscheidung des souveränen Volkes. Für die WRV seien solche Entscheidungen: Demokratie, Republik, parlamentarisch-repräsentative Form der Gesetzgebung, bundesstaatliche Struktur und bürgerliche Rechtsstaatlichkeit, die expliziert wird als „Entscheidung im Sinne der bürgerlichen Freiheit: persönlicher Freiheit, Privateigentum, Vertragsfreiheit, Handel- und Gewerbefreiheit usw.“ (125)²⁵³ Es seien die „Präambeln, in welchen die politische Entscheidung besonders deutlich [...] ausgesprochen ist“ (25). Deren Bestimmungen,

„Sätze wie: ‚Das deutsche Volk hat sich diese Verfassung gegeben‘; ‚die Staatsgewalt geht vom Volke aus‘ [...] sind überhaupt keine [...] Verfassungsgesetze [...] Sie sind *mehr* als Gesetze und Normierungen, nämlich die konkreten politischen Entscheidungen, welche die politische Daseinsform des deutschen Volkes angeben“ (24).

Weil das Parlament die Verfassung nicht gegeben hat und deren bloßes Organ sei, so scheint Schmitt nahezulegen, könne es die Verfassung als solche auch nicht rechtmäßig radikal verändern. Da die Verfassungssubstanz nicht eine Summe verfassungsgesetzlicher Einzelbestimmungen sei, die gemäß §76 WRV vom Gesetzgeber revidiert werden könne (24)²⁵⁴, sei die existenziell tiefer gelegte Totalentscheidung für eine bestimmte Form der politischen Einheit eben nur vom Volk selbst, nicht vom Parlament zu revidieren:

Drittel der Anwesenden zustimmen. Auch Beschlüsse des Reichsrats auf Abänderung der Verfassung bedürfen einer Mehrheit von zwei Dritteln der abgegebenen Stimmen. Soll auf Volksbegehren durch Volksentscheid eine Verfassungsänderung beschlossen werden, so ist die Zustimmung der Mehrheit der Stimmberechtigten erforderlich.“

²⁵³ Schmitt betont, dass „es keinen bürgerlichen Rechtsstaat ohne Privateigentum geben kann“ (VL, 172). Unklar bleibt der Status der Grund- und Freiheitsrechte in dieser Konstruktion. Vgl. Hofmann 2002, 120.

²⁵⁴ Die Hauptvertreter der These einer Änderbarkeit jedes Verfassungsartikels durch qualifizierte Parlamentsmehrheit waren in der Weimarer Republik Richard Thoma und Gerhard Anschütz (vgl. Stolleis 2002, 113). Dagegen betont Schmitt: „Im Wege des Art. 76 RV können Verfassungsgesetze, kann aber nicht die Verfassung als Ganzes geändert werden.“ (VL, 25)

„Das Deutsche Reich kann nicht durch Zweidrittel-Mehrheitsbeschluß des Reichstages in eine absolute Monarchie oder eine Sowjet-Republik verwandelt werden. [...] nur der direkte, bewußte Wille des ganzen [...] Volkes könnte solche fundamentalen Änderungen begründen“ (26).

Da aber das Volk, wie Schmitt betont, nur bestenfalls akklamierende und beauftragende Gewalt sei, die ‚existenziell‘ repräsentiert werden müsse, z.B. durch einen Führer, wird der antidemokratische Gehalt seiner Volkssouveränitätslehre sichtbar. Nicht das Parlament, sondern nicht durch eine Wahl ‚legitimierte‘ elitäre Akteure sollen die verfassungsgebende Gewalt sein, die ständig *über* der Verfassung verbleibe.²⁵⁵ Verfassungsgebung und Verfassungsänderung sind demnach qualitativ ebenso verschieden, wie Konstituante und Parlament: Einzelne Verfassungsgesetze können durch Zweidrittel-Mehrheit des Parlaments geändert werden, die Verfassungssubstanz „ist durch einfachen Mehrheitsbeschluß einer ‚verfassungsgebenden Versammlung‘ zustande gekommen, die natürlich nicht kraft eigenen Rechts, sondern nur Kraft unmittelbaren speziellen Auftrags“ handeln konnte (26). Auf diesen Begriff der Volkssouveränität komme ich noch zurück.

Das Votum für eine Beschränkung der parlamentarischen Befugnis zur Verfassungsänderung muss aus dem politischen und rechtsphilosophischen Kontext der Zeit verstanden werden. Missverständnisse sind sonst vorprogrammiert, zumal solche Beschränkungen in der Bundesrepublik im Gegensatz zur Weimarer Verfassung selbst Verfassungsrang erhalten haben (Art 79, Abs. 3 GG) und Schmitt sich selbst bis 1932 noch zum Verteidiger der Weimarer Verfassung stilisiert, der gegen ihre eigenen ‚formalistischen‘ und auf Selbstdestruktion durch verfassungsfeindlich gesinnte Mehrheiten hinauslaufenden Elemente einen substanziellen Wertekanon verteidigt, der im zweiten Hauptteil der Verfassung zu finden sei (LL, 44f., 91). Was aber als plausibles Argument zwecks Minderheitenschutz²⁵⁶ (41) und ‚wehrhafter‘ Demokratie (47) daherkommt, ist tatsächlich ein prinzipieller Versuch, bestimmte Rechtsinstitute der bürgerlichen Gesellschaft gegen die Möglichkeiten legaler Verfassungsänderungen durch demokratische Institutionen zu immunisieren: „Man kann nicht“, wie Schmitt gegen die WRV gewendet feststellt, „die Ehe, die Religion, das Privateigentum feierlich unter den Schutz der Verfassung stellen und in ein und derselben Verfassung die legale Methode zu ihrer Beseitigung offerieren.“ (45) Zugleich wird, je nach Werkphase, einem diffusen Volk, Richtern, Rechtswissenschaftlern oder dem Reichspräsidenten überlassen, welche Verfassungssubstanz gegen das Parlament in Anschlag zu bringen ist. Die Kelsen-Schülerin Margit Kraft-Fuchs kritisiert Schmitts Vorgehen, „einen willkürlich herausgegriffenen Teil der positiven Verfassungsgesetze mit der Verfassung schlechthin zu identifizieren und nur den anderen Teil zu relativieren.“²⁵⁷ Entgegen Schmitts Behauptung seien

²⁵⁵ Vgl. Maus 1980, 58.

²⁵⁶ Zur Irrelevanz dieses Topos bei Schmitt vgl. Meuter 1994, 157f. Stolleis betont zugleich, dass Schmitts wichtigster Schüler Ernst-Rudolf Huber bereits 1932 ein Plädoyer gegen die den Einzelnen schützenden Elemente der Grundrechte formuliert (Stolleis 2002, 112).

²⁵⁷ Kraft-Fuchs 1930, 530.

„der Vorspruch, Artikel I und II, die Entscheidung für eine parlamentarisch-repräsentative Form der Gesetzgebung und für den bürgerlichen Rechtsstaat [...], wie auch die übrigen Artikel der Verfassung, positivrechtliche Normen und können daher durch Artikel 76 der Weimarer Verfassung rechtlich geändert werden.“

Wäre dies nicht der Fall, ginge „der Sinn der demokratischen Verfassung – die Möglichkeit zur Verwirklichung des *jeweiligen* Volkswillens“²⁵⁸ verloren. Der Reinen Rechtslehre zufolge gebe es zwar auch eine Verfassung im überpositiven, rechtslogischen Sinne – die Grundnorm, die „*vor*ausgesetzt werden muß“.²⁵⁹ Diese besage aber lediglich, dass den Anweisungen des Verfassungsgebers gehorcht werden solle, also dass der jeweilige Verfassungsgeber auch zur Verfassungsgebung befugt sei. Für die WRV bedeutet dies, dass eine rechtmäßige Verfassungsänderung gemäß Art. 76 WRV ihre Grenze in der das Volk zur Verfassungsgebung befugenden Grundnorm finde. Ansonsten könne aber jeder einzelne positivrechtliche Artikel der Verfassung durch Zweidrittel-Mehrheit geändert werden: „Das Entscheidende ist, daß der ‚Wille des Volkes‘ als Gesetzgeber eingesetzt bleibt. Es ist nicht einzusehen, warum der Wille des Volkes die bürgerliche Republik nicht in eine sozialistische verwandeln könne sollte“.²⁶⁰

Um dies zu verhindern, identifiziert Schmitt in *Legalität und Legitimität* drei „außerordentliche[...], übergeordnete[...] neben einem ordentlichen, untergeordneten Gesetzgeber“ (LL, 58): Die „überlegale Würde“ (56) der „sachinhaltlich und substanzlich gedachten Aufstellungen des zweiten Verfassungsteils“ (45), der Plebiszit²⁶¹ (58) und der Reichspräsident als „Aktionskommissar der abnormen Lage“ (66) stehen über dem Parlament. Dieses muss also entweder ausgeschaltet oder vor seiner eigenen Dynamik geschützt werden. Schmitts Parlamentarismuskritik funktioniert dabei nach einem ebenso simplen wie suggestiven Muster: Im 19. Jahrhundert sei das Parlament eine vertrauenswürdige Institution gewesen, gegenüber der die Legitimitätsunterstellung berechtigt gewesen sei, der Volkswille repräsentiere die Vernunft und das Parlament repräsentiere durch rationale Debatte den ‚wahren‘ Volkswillen.²⁶² Im Zeitalter der Massendemokratie aber bestehe die „rein funktionalistische[...] Denkweise, Recht und Gesetz ohne Beziehung zu irgendeinem Inhalt als den jeweiligen Beschluß der jeweiligen Parlamentsmehrheit aufzufassen“ (28),

²⁵⁸ Ebd., 532.

²⁵⁹ Ebd., 533.

²⁶⁰ Ebd.

²⁶¹ Vgl. dagegen Di Fabio 2004, 642, 644: „Wenn das Volk sich in Abstimmungen hoheitlich artikuliert, etwa Gesetzesbeschlüsse faßt, so wird öffentliche Gewalt ausgeübt, die allen verfassungsgesetzlichen Bindungen unterliegt.“ „Das im Volksbegehren und Volksentscheid organisierte Volk ist nicht der allem vorausliegende *pouvoir constituant*, sondern weiterer Mitspieler im verfassungsrechtlichen System der Gewaltenteilung.“

²⁶² Konkret bestehe das Legitimitätsprinzip des parlamentarischen Gesetzgebungsstaats in folgender Gleichung: Recht = Vernunft/Gerechtigkeit = wahrer, homogener Volkswille = Mehrheitswille = parlamentarischer Mehrheitswille qua rationaler Debatte = Gesetz (vgl. LL, 24-27). Das „Vertrauen auf die Vernunft und Gerechtigkeit des Gesetzgebers selbst und aller am Gesetzgebungsverfahren beteiligten Instanzen“ (23) sei damit der konstitutive Legitimitätsglaube.

weshalb der Begriff des Rechts antipositivistisch vom Gesetzesbegriff emanzipiert und diesem übergeordnet werden müsse.²⁶³ Parlamentarismus ist also solange buchstäblich ‚in Ordnung‘, wie er die ‚richtigen‘ Entscheidungen produziert. Diese ideologische Operation nennt Ingeborg Maus treffend die

„spätbürgerliche[...] Hypostasierung eines ‚rationalen‘ Rechtsbegriffs im Sinne einer inhaltlichen Vorentscheidung für die gleichen Interessen, die vorher im Gesetz als dem Endpunkt einer ebenso ‚rationalen‘ Diskussion des noch klassenhomogenen Parlaments ihren Niederschlag gefunden hatten.“²⁶⁴

Michael Stolleis weist schließlich darauf hin, dass Schmitt zwar tatsächlich noch 1932 das autoritäre Präsidialsystem gegen verfassungsfeindliche parlamentarische Kräfte verteidigen wollte, es aber dieses System und der Artikel 48 WRV gewesen sei, das zum „Einfallstor“ für die Zerstörung der Republik wurde,²⁶⁵ keineswegs aber der Artikel 76.

„So ergab sich die paradoxe Lage, daß diejenigen, die Republik und Demokratie in ihrer verfassungsmäßigen Form erhalten wollten, gegen eine Beschränkung der Verfassungsänderung auftraten, während ein Großteil derjenigen, denen die Republik wenig erhaltenswert erschien, die ‚Grenzen der Verfassungsänderung‘ betonten.“²⁶⁶

²⁶³ Seine Parlamentarismuskritik ist also zugleich eine Kritik am Rechtspositivismus unter parlamentarisch-demokratischen Bedingungen.

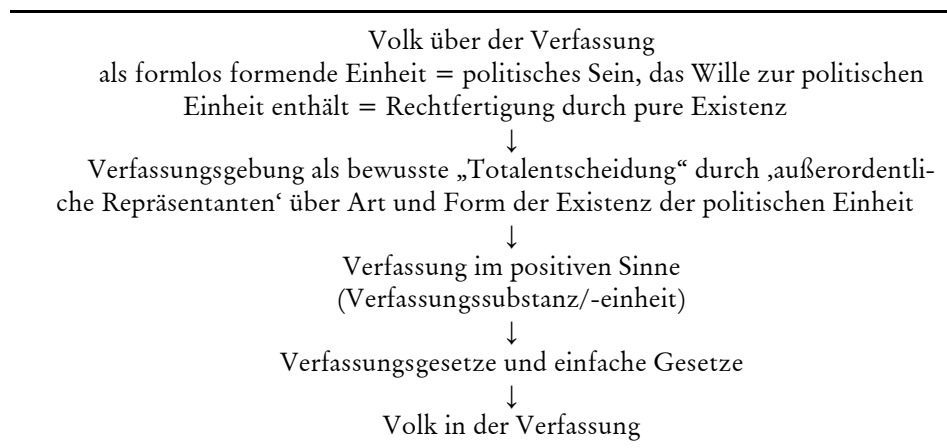
²⁶⁴ Maus 1980, 44.

²⁶⁵ Vgl. auch Teschke 2011, 77ff. sowie Meuter 1994, 146Fn., der gegen die Schmitt-Apologiekritik feststellt, „daß die Option für eine *Variante* nicht dasselbe ist wie die Option für eine *Alternative* zu demjenigen Regime, das dann auch tatsächlich zur Herrschaft kam.“ Zudem sei es zur Einschätzung des Schmittschen substanziellen Dezisionismus entscheidend, „zu welchen politischen Zwecken“ er sich „verwenden läßt, ohne mißbraucht zu werden.“ (147) Und hier sei klar, dass Schmitts antilegalistisches „Begriffsinstrumentarium“ zur Legitimation der Röhm-Morde 1934 genauso einsetzbar gewesen sei wie zur Abwehr der NS-Legalitätsstrategie vor 1933.

²⁶⁶ Stolleis 2002, 114.

3.2 Faschistische ‚Demokratie‘

Schmitts Verfassungstheorie, die er als Theorie demokratischer Verfassungsgrundlagen und demokratischer Legitimität versteht,²⁶⁷ kann schematisch wie folgt dargestellt werden:



„Urgrund“ und „Quelle“ (VL, 79) der Verfassung sei das Volk über der Verfassung, das den Willen zur politischen Einheit enthalte (76, 95). Volk bezeichne zunächst „eine irgendwie ethnisch oder kulturell zusammengehörige, aber nicht notwendig *politisch* existierende Verbindung von Menschen“ (79). Werde diese sich als handlungsfähiges Subjekt in seiner wie auch immer gearteten Besonderheit bewusst, so existiere das Volk als Nation. Nation ist also „das Volk als politisch-aktionsfähige Einheit mit dem Bewußtsein seiner politischen Besonderheit und dem Willen zur politischen Existenz“ (79) (vgl. auch 50, 231) und diese Einheit erkennt sich als Besonderes nur im Gegensatz zum Feind. In seiner Parlamentarismusschrift bestimmt Schmitt dieses ‚Sonderbewusstsein‘²⁶⁸ als „Nationalgefühl“, das folgende Elemente beinhalte: „die mehr naturhaften Vorstellungen von Rasse und Abstammung [...]; dann Sprache, Tradition, Bewußtsein von gemeinsamer Kultur und Bildung, Bewußtsein einer Schicksalsgemeinschaft, eine Empfindlichkeit für das Verschiedensein an sich.“ (LP, 88) Das soziale Band der Nation ist ein gefühlsmäßiges (88), nur durch existenzielle Teilhabe bewertbares (BP, 27), willensmäßiges (VL, 9)

²⁶⁷ Nur eine demokratische Verfassung habe im Volk seine Legitimationsgrundlagen, während die monarchische Legitimität sich vor allem theologisch oder patriarchalisch begründe: der Monarch als von Gott her bzw. gottgleich oder der Monarch als Vater des als Familie aufgefassten Staates bzw. dynastisch von einem solchen Vater her legitimiert (VL, 282f.). Nicht das Volk, sondern der Monarch werde hier als Quelle der Verfassung betrachtet, die über der Verfassung verbleibe (286).

²⁶⁸ Vgl. bereits Fn. 225 dieser Abhandlung.

und auf Vertrauen (235) beruhendes. „Das politische Sein ging der Verfassunggebung voraus. Was nicht politisch vorhanden ist, kann sich auch nicht bewusst entscheiden“ (50). Dieser Entscheidungsakt „konstituiert Form und Art der politischen Einheit“, ihre „besondere[...] Existenzform“ (21). Damit setzt Schmitt voraus, was zu beweisen wäre, nämlich, dass es eine wirkliche Entscheidung eines wirklichen vorverfassungsrechtlichen Subjekts namens ‚Volk‘ gibt. Zudem müsste das Volk, um eine *politische* Einheit zu sein, schon einen Feind haben, ohne über die Art und Form der eigenen Existenz entschieden zu haben, was gerade angesichts der These, der Feind stehe für die „Negation der eigenen Art Existenz“ (BP, 27), mehr als rätselhaft erscheinen muss.²⁶⁹ Die Idee der vorpositivrechtlichen Einheit des Volkes als Nation bedient sich zwar bei Emmanuel Joseph Sieyès‘ Souveränitätstheorie, beinhaltet aber die explizite Abwendung vom Kontraktualismus und seiner Idee einer von Individuen und deren Naturrechten ausgehenden juristischen Konstruktion des politischen Körpers.²⁷⁰ Der Vertrag ist in Schmitts Konstruktion keineswegs das soziale Band schlechthin (vgl. VL, 61), womit er sich auch von Sieyès‘ Idee der „ersten Epoche“ der die politische Einheit bildenden „freiwillige[n] und freie[n] Vereinbarung“²⁷¹ der „Einzelpersonen“ abwendet: Deren „*Einzelwillen*“ schaffen bei Sieyès erst „die gesellschaftliche Vereinigung; sie sind der Ursprung aller öffentlichen Gewalt“. Erst dann gebe es einen handlungsfähigen „gemeinschaftliche[n] Willen oder „Nationalwille[n]“,²⁷² der über der Verfassung existiere und verbleibe. Schmitts These, die Nation könne „ihre Formen wechseln und sich immer neue Formen ihrer politischen Existenz geben; sie hat die ganze Freiheit politischer Selbstbestimmung, sie kann das ‚formlos Formende‘ sein“ (81), übernimmt er aber vom französischen Revolutionär.²⁷³

²⁶⁹ Solche Probleme ignoriert Böckenförde in seiner Schmitt-Apologie. Um die „seinsmäßige Gegebenheit“ (Böckenförde 1991, 352) des Staates vor allem Recht zu behaupten, verwendet er statt dessen diffuse Formulierungen wie folgende: Die Verfassung konstituiere nicht den Staat bzw. die politische Einheit, das „Verfassungsrecht“ sei es lediglich, das „die politische Einheit in ihrer Aktionsfähigkeit *näher bestimmt*, verfahrensmäßig *ausformt usf.*“, „eine *gefestigte Form*“ bewirke (356, 352 Hervorhebungen von mir).

²⁷⁰ Vgl. zur Kritik des Kontraktualismus: DA, 35. Vgl. auch Breuer 1985, 192: Im Gegensatz zu Sieyès ist der „Ausgangspunkt der staatsrechtlichen Konstruktion [...] ein homogenes Kollektivsubjekt, in das die Einzelwillen eingeschmolzen sind“. Vgl. ebenso Hofmann 2002, 185.

²⁷¹ Sieyès 2010a, 151.

²⁷² Ebd., 148f.

²⁷³ Vgl. ebd., 152: „Eine Nation ist von jeder Form unabhängig; und auf welche Art und Weise sie auch will, die bloße Äußerung ihres Willens genügt, um gleichsam angesichts der Quelle und des obersten Herrn jedes positiven Rechts alles positive Recht außer Kraft zu setzen.“ Allerdings betont Ingeborg Maus treffend die politische Differenz dieses Bezugs auf den Volkssouverän: „Hatte Sieyès 1788 die genuin revolutionäre Theorie des *pouvoir constituant* entwickelt, die die Nation permanent im ‚Naturzustand‘, also souverän gegenüber der bestehenden Verfassung beließ, um progressive bürgerliche Intentionen aus den Bindungen der etablierten Rechtsinstitutionen zu befreien, so dient jetzt die Reduktion der Verfassung auf ihr konstituierendes Prinzip der Stabilisierung der gleichen, inzwischen selbst etablierten bürgerlichen Interessen gegenüber einer von der fixierten Verfassung [gemeint ist die WRV] zugelassenen und angeregten gesellschaftlichen Dynamik [...] Die stabilisierende Intention

Schmitt lädt seine Theorie nicht nur mit der Idee eines vorverfassungsrechtlichen, ‚konkreten‘ Volkssubjekts auf, er tönt diese Idee auch kontinuierlich naturrechtlich. Allerdings bleibt dieses Naturrecht eine fragwürdige Angelegenheit. Zunächst ist, wie erwähnt, die politische Einheit Ausgangspunkt der Verfassungskonstruktion, womit Schmitt sich, wie Ernst Fraenkel zeigt, auf ein „*gemeinschaftliche[s] Naturrecht*“ festlegt, das einem „*gesellschaftliche[n]*“ entgegengesetzt ist.²⁷⁴ Ausgangspunkt ist die Gemeinschaft mit einem vorrationalen, mythischen Band, deren Normen lediglich für die eigenen Mitglieder Geltung beanspruchen und nur durch Teilhabe Gleichartiger erkannt werden können, während im liberalen ‚gesellschaftlichen‘ Naturrecht das eigeninteressierte Individuum als Ausgangspunkt einer vertraglich konstituierten Ordnung mit tendenziell universalistischen Normen dient. Das Kollektivsubjekt der Nation hat seine Rechtfertigung, so scheint Schmitt nahezulegen, in einer vorpositiven Norm, die er bereits in seiner noch stärker deziisionistisch akzentuierten *Politischen Theologie* als „Selbsterhaltungsrecht[...]“ (PT, 18) (hier noch: des Staates) bezeichnet und die 1934 in *Der Führer schützt das Recht* als „Lebensrecht des Volkes“ (FR, 229) bestimmt wird.²⁷⁵ Das Selbsterhaltungsrecht wird vom wirklichen Individuum hin zum Staat (oder Volk) verschoben, was schon im *Begriff des Politischen* deutlich wurde: Schließlich ist – trotz weniger anders lautender Andeutungen Schmitts – nicht der Schutz des Individuums Zweck der politischen Einheit, sondern die Reproduktion der Einheit selbst bei permanenter Möglichkeit des Opfers des Einzelnen und sogar zu diesem Zweck.²⁷⁶ In der *Verfassungslehre* äußert Schmitt, die politische Einheit habe ihre

„Existenzberechtigung‘ nicht in der Richtigkeit oder Brauchbarkeit von Normen, sondern in ihrer Existenz. Was als politische Größe existiert, ist, juristisch betrachtet, wert, daß es existiert. Daher ist ihr ‚Recht auf Selbsterhaltung‘ die Voraussetzung aller weiteren Erörterungen“ (VL, 22). „Sie bedarf keiner Rechtfertigung an einer ethischen oder juristischen Norm, sondern hat ihren Sinn in der politischen Existenz“ (87)

und diese ist wiederum nichts anderes als eine – potentiell – kämpfende Einheit. Herbert Marcuse sieht hierin 1934 einen Versuch, „eine rational nicht mehr zu

einer dynamischen Rechtstheorie transformiert das ursprünglich revolutionäre Prinzip des *pouvoir constituant* zum Leitmotiv der Konterrevolution.“ (Maus 1980, 58)

²⁷⁴ Vgl. Fraenkel 1974, 166; vgl. auch Greiffenhagen 1986, 272 sowie Kaufmann 1988, 76, der die „gemeinsame[n] irrationale[n] Glaubensinhalte“, den zum Kampf mobilisierenden Mythos, als politisches Einheitsband in Schmitts Denken hervorhebt, das gegen die Konstruktion des Staates aus der Idee individueller Selbsterhaltung gewendet werde (vgl. ebd., 98, 288).

²⁷⁵ „Alles Recht stammt aus dem Lebensrecht des Volkes. Jedes staatliche Gesetz, jedes richterliche Urteil enthält nur soviel Recht, als ihm aus dieser Quelle zufließt.“ (FR, 229).

²⁷⁶ Hofmann konstatiert treffend: „Das ‚substanzielle Prinzip‘ der politischen Verbände kann demnach für Schmitt nicht in der Relation von Schutz und Gehorsam, nicht in dem rationalen und daher die Staatsmacht limitierenden Staatszweck der Sicherung des Lebens des Einzelnen liegen; er findet es vielmehr im ‚Selbstsein‘ eines Volkes, in dessen ‚eigener Art‘, in der ‚nationalen Homogenität‘ und deren Selbstbehauptung“ (2002, 153f.); vgl. auch Kaufmann 1988, 288.

rechtfertigende Gesellschaft durch irrationale Mächte zu rechtfertigen“.²⁷⁷ Gehe dem Bürgertum das Vertrauen in seine rationalen Staats- und Eigentumslegitimationen aus, so ersetze eben ‚die Existenz‘ jedes Argument. Marcuse betont auch die Transformationsleistung des politischen Existenzialismus Schmitts (und Heideggers), die darin bestehe, die auf der „unüberholbaren personalen ‚Jemeinigkeit‘“ gegründete „Einzelexistenz“²⁷⁸ durch ein ‚jeunsriges‘ politisches Kollektiv zu ersetzen, das „unter keine außerhalb seiner selbst liegende Norm gestellt werden kann“, woraus folge, „daß man über einen existenziellen Sachverhalt überhaupt nicht als ‚unparteiischer Dritter‘ denken, urteilen und entscheiden kann.“²⁷⁹

In Schmitts Ausführungen bleibt zudem unklar, was *juristisch* bedeuten soll. Das ‚Selbsterhaltungsrecht‘ mag alles Mögliche sein, nur ist es nicht juristisch, da es mit einer positiven Rechtsnorm nichts zu tun hat.²⁸⁰ Schließlich leuchtet es nicht ein, wenn Schmitt versucht, seine These von der Rechtfertigungsunbedürftigkeit politischer Einheit durch eine Analogie zum Individuum zu plausibilisieren: Die politische Einheit sei so wenig einer Legitimation ihrer Existenz bedürftig, „wie in der Sphäre des Privatrechts der einzelne lebende Mensch seine Existenz normativ begründen müßte oder könnte.“ (89) Eine nichtnatürliche Herrschaftseinheit wird dabei schlicht mit einem lebendigen Individuum auf eine Stufe gestellt und der Gedanke kontraktualistischer, bzw. individualistischer Staatslegitimation von vornherein ausgeschlossen: Die Analogie „schlägt [...] insofern fehl“, schreibt Matthias Kaufmann, „als mit der Existenz einer staatlichen Herrschaftsordnung die (begründungsbedürftige) Forderung nach Gehorsam verbunden ist, was für die Existenz des Individuums nicht gilt.“²⁸¹ Auch ist es doch gerade Schmitt, der die Bedeutung des Einzelnen nur aufgrund seiner Funktion im Staate bestimmt, wie anhand des *Werts des Staates* und des *Begriffs des Politischen* gezeigt wurde. Man müsste, sollte die Analogie funktionieren, also auch die politische Einheit noch von einer höheren Funktion oder Institution aus rechtfertigen können. Im Übrigen betont Schmitt, dass die individuellen Grundrechte des ‚einzelnen lebenden Menschen‘ im Ausnahmezustand zur Disposition stehen.

Kraft-Fuchs moniert den Kryptonormativismus dieser Art von „Naturrechtslehre“,²⁸² die letztlich nichts anderes darstelle als eine „Theorie des Rechts des Stärkeren, die naturrechtliche Machttheorie.“²⁸³ Warum Schmitt ausgerechnet die politische Einheit mit der Sein-Sollen-Identität versehe, also durch bloße Existenz legiti-

²⁷⁷ Marcuse 1968, 29; vgl. ebd., 44. Hier folge aus der „puren Existenz einer Tatsache oder Zwecksetzung die Notwendigkeit ihrer Anerkennung“ (28).

²⁷⁸ Marcuse 1968, 51. Meuter spricht hier von Schmitt als einem „Kollektiv-Stirnerianer“ (Meuter 1994, 422), der „gemäß der politischen Maxime: Wir sind Wir, Uns geht nichts über Uns“ denke.

²⁷⁹ Marcuse 1968, 44.

²⁸⁰ Dies bezieht sich auf seine Formulierung als überpositives Recht, die Schmitt meint, nicht auf eine völkerrechtliche Anerkennung im Sinne eines positiven Rechts. Allerdings will Schmitt ja erklärtermaßen das Juridische von solch ‚positivistischen‘ Entgegensetzungen befreien, vgl. N, 38, 51.

²⁸¹ Kaufmann 1988, 295.

²⁸² Kraft-Fuchs 1930, 530.

²⁸³ Ebd., 538. Vgl. auch Machunsky 2012.

miere, bleibe unerfindlich. Theoretiker wie Schmitt, so Kraft-Fuchs, „sollten wenigstens die Frage beantworten, warum sie mit ihren Schlüssen aus dem Sein auf ein Sollen immer dann aufhören, wenn ihnen das Sein nicht mehr angenehm, und folglich seine Existenz auch nicht erstrebenswert erscheint.“²⁸⁴ In diesem thematischen Zusammenhang erwähnt Günter Meuter, dass Schmitt bereits im *Wert des Staates* den Begriff ‚Sein‘ mit einem „außerindividuellen Wert“ identifiziert (WS, 88). Seine „Vermengung von Seins- und Sollensaussagen“²⁸⁵ weise dabei Züge einer neuplatonistischen Ontologie auf,²⁸⁶ die das empirische (weltliche) Sein als Ausdruck des göttlichen Willens begreife.²⁸⁷ Ob das zutrifft oder nur eine weitere esoterische Rationalisierung darstellt, kann an dieser Stelle offen bleiben. Hier zählt lediglich, dass Schmitt sich nicht mit einer reinen, offen bekannten Machttheorie des Rechts bescheidet, sondern die Macht, allerdings nur die ihm ideologisch jeweils genehme Macht, zusätzlich naturrechtlich verklärt – eine Machttheorie mit präntendierter Substantialität. Meuter selbst weist darauf hin, dass Schmitt keinerlei Methode zur Erkenntnis des göttlich Gewollten oder der höheren Vernünftigkeit bzw. Legitimität einer Gewaltordnung angibt.²⁸⁸ So erklären sich denn auch solche ‚substanziellen‘ Äußerungen Schmitts wie die folgende: „nur die Macht des Bösen, d.h. des Anderen ist böse. Die eigene Macht ist immer gut.“ (G, 242) Auch wenn es also stimmt, dass Schmitt nach dem Motto verfährt: „Ens et bonum convertuntur“²⁸⁹, so bleibt, wie in jedem so verfahrenen Naturrecht, entweder unklar und dem Belieben des Theoretikers überlassen, welche bestimmten Gestalten des weltlichen Seins gut und welche

²⁸⁴ Kraft-Fuchs 1930, 531. Dass Schmitt mit seiner eigentümlichen Verbindung von Machtapologetik und politsozialdarwinistischem Naturrecht in der Weimarer Staatsrechtslehre nicht allein dastand, zeigen Krockow 1990, 21, 25 und Stolleis 2002, 176ff.

²⁸⁵ Meuter 1994, 90.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 92ff.

²⁸⁷ Vgl. ebd., 110, 287.

²⁸⁸ Vgl. ebd., 289.

²⁸⁹ Ebd., 111.

nicht gut sein sollen²⁹⁰ oder die Aussage läuft auf eine schlichte Tautologie hinaus, wenn unter ‚Sein‘ lediglich das Überindividuell-Gute verstanden wird.²⁹¹

Das Recht des Stärkeren²⁹² steht auch hinter dem Begriff der ‚Verfassung im positiven Sinne‘, die als bewusste, „existentielle[...] Totalentscheidung“ (24) des mit „*Macht oder Autorität*“ (75) ausgestatteten Willens des vorverfassungsmäßigen Volkes über Art und Form der Existenz der politischen Einheit begriffen wird. Durch diesen Akt nichtnormierter Normgebung, formloser Formgebung werde die bereits angesprochene „Substanz der Verfassung“ (87) konstituiert. Geltungsgrund einer Verfassung ist also der mit „*Macht oder Autorität*“ ausgestattete Wille eines Volkes. Während bei der Macht effektive Gewaltmonopolisierung und Kontrolle über die Medien der Meinungsbildung im Zentrum stehen,²⁹³ ist Autorität Schmitt zufolge kein rational vom Individuum her gedachter Nützlichkeitsauftrag, wie noch bei Hobbes, oder aus Moralität stammende Befugnis zur äußeren Gesetzgebung, wie bei Kant, sondern „auf dem Moment der Kontinuität beruhendes Ansehen und enthält eine Bezugnahme auf Tradition und Dauer“ (75).²⁹⁴ Hier stellen sich mehrere Fragen: Wie kann ein auf dem Moment der *Kontinuität* beruhendes Ansehen

²⁹⁰ Wird unter der Naturgemäßheit ein bestimmtes normatives Konzept verstanden (wie bei Aristoteles oder im christlichen Naturrecht: eine teleologische Naturkonzeption, ein objektives, gottgegebenes Ziel der Natur), so hat diese Natur „überhaupt nichts Natürliches“ mehr, sondern ist, wie Ernst Tugendhat betont, lediglich „ein metaphysisches Postulat“ (Tugendhat 2010, 71) und gerade der suggestive Anteil, der im Rekurs auf die Natur steckt, nämlich der „logische Fehler“ (ebd.), Normatives aus Faktischem abzuleiten, verschenkt. Tatsächlich werden bestimmte objektive Phänomene von vornherein subjektiv als gut verstanden, um anschließend daraus abzuleiten, was objektiv gut ist. Darin liegt eine „versteckte normative Entscheidung“, die „ihrerseits nicht begründet ist“ (71). Subjektiv, ja nachgerade willkürlich ist die Ausweisung bestimmter Phänomene als gut deshalb, weil die Phänomene an sich kein Kriterium dafür angeben, ob sie gesollt sind oder nicht. Daher, so Dieter Birnbacher, die völlig unvereinbaren naturalistischen Ansätze, die mit Hinweis auf eine beliebig interpretierte Natur einmal Sozialdarwinismus (Spencer), dann Solidarität (Kropotkin) als naturgemäß und gut begründen sollen. Daher auch die unendlichen Streitigkeiten der Religiösen über den eigentlichen Willen Gottes, der hinter der Naturordnung stecken soll und ihr ein Schöpfungsziel eingehaucht habe (vgl. Birnbacher 2007, 377).

²⁹¹ Wenn ‚Sein‘ gut ist, dann kann nichts ‚sein‘, was nicht gut ist. Diese Idee verfängt sich, wie Kurt Flasch zeigt, in einer Tautologie. Vgl. Flasch 2003, 110f., 115.

²⁹² Wie bereits die antike Variante dieses Rechts des Stärkeren (vgl. Platon 2004, 394 (484a), 399f. (488d)), will Schmitt mitnichten jede sich faktisch durchsetzende Macht damit legitimieren. ‚Weimar, Genf, Versailles‘ sind Schmitt offenbar illegitime Mächte. Was ihnen im Gegensatz zu anderen Mächten fehlt, bleibt ungenannt, kann aber ausgehend von der Theorie des autoritären Charakters errahnt werden: Ihnen fehlt das Versprechen eines ontologischen Ankers, eine Sicherheit und Partizipation an nationaler Größe versprechende kollektiv-narzisstische Komponente, vgl. Fromm 1989c, 178f sowie Krockow 1990, 41, 49.

²⁹³ Vgl. VL, 247 sowie MP, 367 („Monopol der Waffen“) und 369 („Monopol über „Rundfunk und Lichtspiel“ als „massenpsychologischen Einwirkungsmöglichkeiten“). Welche Institutionen werden im Falle einer Revolution zuerst unter Kontrolle gebracht? Polizeipräsidenten/Kasernen und Radio-/Fernsehsender.

²⁹⁴ Zum charismatischen Charakter des Autoritätshabers vgl. HV, 137. Dort wird Autorität mit Attributen wie „Kontinuität“, „moralische[s] Ansehen[...] und allgemeine[s] Vertrauen[...]“ (136) sowie mit bestimmten, nicht näher genannten, „persönlichen Eigenschaften“ umschrieben.

existieren, wenn die Verfassung erst gegeben wird?²⁹⁵ Kann eine formlose Einheit solches Ansehen erlangen und in wessen Augen – ihren eigenen? Nicht weniger rätselhaft erscheint Schmitts These, die Verfassung (wohlgermerkt nicht die verfassungsgebende Gewalt) sei „legitim, [...] wenn die Macht oder Autorität der verfassungsgebenden Gewalt, auf deren Entscheidung sie beruht, anerkannt ist.“ (87) Auch hier stellt sich die Frage, von wem anerkannt, etwa vom ‚Volk‘? Soll dies eine neue Anerkennungstheorie der Rechtsgeltung sein?²⁹⁶ Zudem bleibt die Dopplung in der Formulierung einer anerkannten Autorität unklar, da Autorität ja bereits „auf dem Moment der Kontinuität beruhendes Ansehen“ sein soll (75). Anerkanntes Ansehen ist nun aber eine Tautologie.

Dass Schmitt keineswegs plötzlich eine kontraktualistisch geartete Anerkennungstheorie vertritt, zeigt sich an zwei Motiven:

1) Zum einen wird Anerkennung letztlich wieder auf Macht zurückgeführt und elitetheoretisch artikuliert, was in seinen weiteren Ausführungen zur Verfassungskonstitution deutlich wird: Das Volk als Nation im Sinne des *pouvoir constituant* ist nämlich zunächst einmal juristisch betrachtet formlos, da es eine nichtnormierte Normgebungsmacht darstellt. Für den Akt der Verfassungsgebung „kann es keine Verfahrensvorschriften geben, ebensowenig für den Inhalt der politischen Entscheidung. ‚Es genügt, daß die Nation will.‘“ (VL, 79) Und, so wäre zu ergänzen, es kann nicht rechtlich bestimmt sein, wer zur Nation gehört, die eine Rechtsordnung allererst konstituiert. Wir werden Schmitts Bestimmung der Nation als politischer Einheit noch in der Diskussion des Spannungsverhältnisses von Identität, Homogenität und Repräsentation näher beleuchten. „Das Volk“, so Schmitt weiter, „betätigt seine verfassungsgebende Gewalt durch irgendeinen erkennbaren Ausdruck seines unmittelbaren Gesamtwillens“ (82). Daraus ergäben sich aber bestimmte „Schwierigkeiten“, die in Anlehnung an Sieyés‘ Theorie der „*außerordentlichen* Stellvertreter“²⁹⁷ des verfassungskonstituierenden Volkswillens gelöst werden, der nun auf eine lediglich „*beauftragende* Gewalt“²⁹⁸ zurückgestuft wird. Denn das Volk sei keine institutionalisierte Größe, weshalb es „nur in wenigen entscheidenden Augenblicken einen entschiedenen Willen hat und erkennbar äußert“. Diese Fähigkeit zur Willensäußerung – „zu den fundamentalen Fragen seiner politischen Existenz Ja oder Nein zu sagen“ – komme ihm aber durchaus zu. Seine Stärke bestehe gerade in dieser

²⁹⁵ Analog dazu fragt H.L.A. Hart, wie Austin den gewohnheitsmäßigen Gehorsam zum Definieren des Souveräns machen kann (vgl. Austin 2005, 19), wenn es einen *neuen* Souverän gibt (vgl. Hart 1973, 80). Nicht die Gewohnheit, so Hart, sondern ein dem Souverän vorhergehender Standard (eine allgemeine Regel) mache ihn zum Souverän. Der Glaube an die Legitimität könne im Fall des neuen Souveräns nicht aus einer Kontinuität des Souveräns hervorgehen (vgl. 86ff.). Schmitt könnte antworten, die Kontinuität bestehe im ‚Volk‘ als Verfassungsgeber. Es bliebe dennoch unbeantwortet, wie das Umschalten von monarchischer auf demokratische Legitimität und Souveränität möglich gewesen sein soll. Spätestens hier war das auf Kontinuität beruhende Ansehen (=Autorität im Schmittschen Sinne) ja nicht gegeben.

²⁹⁶ Vgl. Hofmann 2002, 135: „Die Legitimität der Verfassung scheint demnach [...] in den staatsrechtlichen Problemkreis des Konsenses der Gewaltunterworfenen zu fallen.“

²⁹⁷ Sieyés 2010a, 153.

²⁹⁸ Sieyés 2010b, 209.

Nichtinstitutionalisierung, weil es damit „nicht aufgelöst werden“ (83) könne. Das Volk scheint hier von einem (neben dem Monarchen) möglichen Souveränitätssubjekt zum polit-ontologischen Prinzip zu mutieren.²⁹⁹ Doch aufgrund der nicht-verfahrensmäßigen Artikulation, der „Unmittelbarkeit dieses Volkswillens“, sei er „leicht zu verkennen, zu mißdeuten oder zu fälschen.“ (83) Die geheime Einzelabstimmung sei dabei nur eine, und zwar eine undemokratische, Äußerung des Volkswillens. Der wirkliche Volkswille könne nicht durch geheime Aufsummierung von Einzelwillen zum Ausdruck kommen, weil der „abstimmende Staatsbürger im entscheidenden Augenblick isoliert wird“ (245), als Privatmensch abstimme, weil er ‚vereinzelt‘ im ‚Verborgenen‘ einer Wahlkabine agiere. Der objektivistische Gestus aus dem *Wert des Staates* begegnet uns wieder, wenn Schmitt feststellt: „[D]ie noch so übereinstimmende Meinung von Millionen Privatleuten ergibt keine öffentliche Meinung, das Ergebnis ist nur eine Summe von Privatmeinungen“ (246). Hingegen sei „[d]ie natürliche Form der Willensäußerung eines Volkes der zustimmende oder ablehnende Zuruf der versammelten Menge, die *Akklamation*“ (VL, 83) oder die Kundgabe „des demokratischen Gefühls“ (!) „durch selbstverständliches, unwidersprochenes Dasein“ (LP, 22). „Immer aber kann das Volk im allgemeinen nur Ja oder Nein sagen“ (VL, 84), es kann Schmitt zufolge nicht debattieren. An die Stelle der rational deliberierenden Öffentlichkeit tritt eine massenpsychologisch vorgestellte „Verbindung von versammeltem Volk und Abstimmung“ (245), eine Versammlung, in der die Massenstimmung entscheidet oder sich vielmehr ausdrückt³⁰⁰, eine Masse agiert, bzw. derjenige, der die Masse mittels „nichtdiskutierende[r] und nichträsonierende[r] [...] repräsentative[r] Rede“ (RK, 32) zu manipulieren versteht: „nur das wirklich versammelte Volk kann das tun, was spezifisch zur Tätigkeit dieses Volkes gehört: es kann *akklamieren*, d.h. durch einfachen Zuruf seine Zustimmung oder Ablehnung ausdrücken, Hoch oder Nieder rufen, einem Führer oder einem Vorschlag zujubeln“ (VL, 243). Die Situation des versammelten Volkes, in der nicht Argumente und Debatte zählen, bringe einen vorab existierenden Willen, ein gesundes Volksempfinden, zum Ausdruck. Schmitt isoliert die Rousseau-sche These, nur das wirklich anwesende Volk artikuliere durch seine Willensbekundung die *volonté générale*, von jeglichem Inhalt und radikalisiert die substanzhafte Fassung des allgemeinen Willens bei Rousseau,³⁰¹ die nahelegt, dieser Wille existiere ohne Diskussion vor aller Debatte als Homogenität³⁰² (243). Schmitts Darstellung

²⁹⁹ Dies greift dann der Diskurs der sog. ‚radikalen Demokratie‘ auf, der ebenfalls ein formlosformendes, unbestimmt-bestimmendes agonales Machtgeschehen – nicht mit Freiheit zu verwechseln – zum Un-Grund des Sozialen schlechthin erhebt, vgl. Mouffe 2007, 22-27; Laclau/Mouffe 2000, 193.

³⁰⁰ Zum expressivistischen und irrationalistischen Charakter des Schmittschen Öffentlichkeitsbegriffs vgl. Kaufmann 1988, 164f.

³⁰¹ Zur tendenziösen Rousseau-Rezeption Schmitts vgl. Kaufmann 1988, 134, 158f., 178, 190 sowie Salzborn 2015, 72.

³⁰² Schmitt behauptet zwar, die Homogenität sei „*naturhaft* vorhanden“ oder eben nicht vorhanden (LP, 20), welchen Inhalt sie hat, entscheidet aber eine elitäre Instanz, denn „jede politische Einheit muß auf irgendeine Weise integriert werden, weil sie nicht von Natur vorhanden ist, sondern auf einer menschlichen Entscheidung beruht“ (VL, 207). Dies nennt Hermann Heller die „Geniereligion“ der politischen Einheit (Heller 1971b, 617). Es ist daher fraglich,

kann nur überzeugen, wenn man den sogenannten Volkswillen jenseits aller Rationalitätsmaßstäbe, jenseits einer deliberativen Demokratiekonzeption³⁰³ als irrationalen, emotionalen oder zumindest evidenten auffasst. Wie Hannah Arendt richtig festgestellt hat, ist der Mob das Ideal dieses Volksbegriffes.³⁰⁴ Damit wird natürlich der Manipulation und der willkürlichen Behauptung, Vertreter ‚des‘ Volkswillens zu sein, Tür und Tor geöffnet, zumal Schmitt jede Form der verfahrenstechnischen Bindung der Vertreter an die Vertretenen, ob durch geheime Wahl von freien Vertretern (245, 251) oder durch imperatives Mandat (262), ablehnt.³⁰⁵ In modernen Großstaaten ersetze allerdings die „öffentliche Meinung“ (84) die Akklamation des unmittelbar versammelten Volkes:³⁰⁶ „Die öffentliche Meinung ist die moderne Art der Akklamation.“ (246) Sie werde durch Parteien, „Presse, Film und andere Methoden der psychotechnischen Behandlung großer Massen“ gebildet und stehe daher immer in Gefahr, von „unsichtbare[n] und unverantwortliche[n] soziale[n] Mächte[n]“ manipuliert zu werden (247). Die Willensäußerung des Volkes soll zugleich die Verfassung konstituieren (oder der verfassunggebenden Versammlung Legitimität verleihen) als auch der Verfassung selbst Legitimität verleihen. Wenn die Akklamation/Anerkennung des Volkes die Legitimität einer Verfassung hervorbringt, diese Anerkennung sich auf die Macht der verfassunggebenden Gewalt bezieht, so kann dies nur bedeuten: auf die Macht der sich als außerordentliche Repräsentanten des Volkes behauptenden Akteure. D.h. nicht nur die Legitimität der Verfassung, auch die Existenz der verfassunggebenden Gewalt wird anerkennungstheoretisch thematisiert. Anerkennung der Macht wird aber, wie Schmitt hegemonie- und manipulationstheoretisch feststellt, von der Macht (in diesem Falle von der Kontrolle der „wirtschaftlichen, pädagogischen, psychotechnischen Mittel“ (SE, 158)³⁰⁷) selbst

ob Chantal Mouffes Kritik zutrifft, Schmitt sehe nicht, dass die politische Einheit, ein „kontingentes Faktum ist, das eine politische Konstruktion erfordert“ (Mouffe 2013, 65). Andreas Hetzel lobt denn Schmitt auch dafür, dass dieser „allen Essentialisierungen des Gegners vorbeugt“ (Hetzel 2009, 177). Dass auch dies nur bedingt richtig ist, ist die These des vorliegenden Beitrages, denn Mouffe, Hetzel und Schmitt sind sich sehr wohl darin einig, einen klar definierten und nicht austauschbaren Gegner zu bekämpfen: den „kosmopolitische[n] Universalismus“ (ebd.).

³⁰³ Beispielhaft dafür: Habermas 1990a und 1998, Maus 1992.

³⁰⁴ Vgl. Arendt 1998, 247: „Der Mob kann nicht wählen, er kann nur akklamieren oder steinigen. Daher verlangten seine Führer schon damals [im Frankreich der 1890er Jahre, I.E.] jene plebiszitäre Republik, mit der moderne Diktatoren so vorzügliche Erfahrungen gemacht haben.“ Robert Paxton zufolge „drückte sich für die Faschisten der Bürgerwille durch die Teilnahme an Massenveranstaltungen aus.“ (2006, 118) Permanente symbolpolitische Mobilisierung, „einfache Ja/Nein-Plebiszite“ und systematische Ausnutzung von „neue[n] Techniken zur Kontrolle und Steuerung der ‚Nationalisierung der Massen‘“ (118) seien genuine Kennzeichen faschistischer Politik, vgl. auch ebd., 210, 242.

³⁰⁵ Zur Absurdität einer in keiner Weise verfahrensmäßig geregelten Akklamation als Kriterium demokratischer Legitimität vgl. Kaufmann 1988, 166f.

³⁰⁶ Solange keine Meinung erkennbar sei, müsse von Zustimmung ausgegangen werden (VL, 84). Hier wird der Topos der stillschweigenden Zustimmung aus dem klassischen Kontraktualismus reanimiert.

³⁰⁷ Insbesondere die massenmedialen Techniken sind es, die Schmitt zufolge „die politischen Prämien [darstellen], die auf jedem legalen Machtbesitz stehen“ (MP, 369).

hervorgebracht (vgl. LP, 38), womit sich das Problem einer Unterscheidung von echtem und manipuliertem Volkswillen keineswegs löst: Denn

„Konsens bewirkt Macht“ und „Macht bewirkt Konsens“, „empirisch gesehen, erhebt sich dann die Frage, wer über die Mittel verfügt, den ‚freien‘ Konsens der Massen herbeizuführen.“ (158)³⁰⁸ Doch nur „[e]chte Macht bewirkt echten Konsens und echter Konsens bewirkt echte Macht. Vor allem findet stabile Macht die sicherste und echtste Zustimmung des Volkes“ (MP, 370).

Die 1932 vor dem Langnam-Verein entfaltete Programmatik bonapartistischer Krisenlösung konkretisiert diesen Gedanken, freilich ‚Autorität‘ statt ‚Macht‘ einsetzend: Eine Präsidialdiktatur soll sich durch erfolgreiche Maßnahmen gegen Parteienstaat, nationale Demütigung und linke Wirtschaftsdemokratie eine Massenbasis verschaffen: „*Erst aus dem Erfolg und der Leistung ergibt sich Autorität.*“ (SS, 84) Mittels dieser Autorität sollen dann radikale Verfassungsveränderungen durchgesetzt werden, denn „die Bereitwilligkeit des deutschen Volkes zu folgen“ sei dann „sehr groß“ (85).³⁰⁹

2) Während es hier bisweilen noch so aussieht, als sei jede Bindung der Macht an Anerkennung durch die machtgestützte Herstellung der Anerkennung ausgehebelt, wird der Begriff der Autorität in den meisten Texten von Schmitt gänzlich unabhängig von einem ‚Ansehen‘ oder zu organisierender Zustimmung verwendet. Hier ist der Staat (in Gestalt der die Idee des Volkes darstellenden Personen) der „aus *eigener* Kraft und Autorität entscheidende [...] Dritte“ (WW, 127, Herv. von mir), eine „überindividuelle, nicht interindividuelle Instanz, die ihre Würde keiner Schilderhebung der Einzelnen verdankt, sondern ihnen mit *originärer* Autorität entgegentritt“ (WS, 86; Herv. von mir), gründen die Herrschenden ihre „Autorität [...] auf der unmittelbaren Repräsentation [der] [...] Idee [...], nicht auf der Delegation“ (RK, 41, 46). Kraft-Fuchs konstatiert zu Recht, daß Schmitt damit „die herrschende Gruppe mit dem Volk identifiziert“³¹⁰ und nahezu jede Herrschaft als Demokratie ausgeben kann, was sich letztlich als faschismuskompatibel erweise.³¹¹ Hermann Heller führt im gleichen Sinn gegen Schmitts Demokratiebegriff an, dass tatsächlich „[n]icht die soziologische oder [...] sozialetische Bindung an das Volk [...] für den demokratischen Repräsentanten charakteristisch“ sei, sondern eine wie

³⁰⁸ Allerdings beziehen sich die Aussagen in *Staatsethik* auf die „Einheit des Staates“ (SE, 158). Vgl. auch LP, 36f.: „Alles kommt darauf an, wie der Wille *gebildet* wird. [...] das Volk kann durch richtige Erziehung dahin gebracht werden, daß es seinen eigenen Willen richtig erkennt, richtig bildet und richtig äußert. [...] Die Konsequenz dieser Erziehungslehre ist die Diktatur“.

³⁰⁹ Leistung ist, wie dieses Beispiel zeigt, keineswegs eine neutrale Kategorie. Nicht Stabilität an sich, sondern inhaltlich qualifizierte Stabilität muss hier eine Rolle spielen. Im Schmittschen Falle sind die Leistungen, die der Staat erbringen muss, zum Beispiel ausschließlich antiparlamentarisch und nationalistisch bestimmt. Seine Kriterien sind die des autoritären Charakters.

³¹⁰ Kraft-Fuchs 1930, 539.

³¹¹ Vgl. ebd., 541. Hermann Heller nennt denn auch 1933 die Intention Schmitts ein Plädoyer für „autokratische kontra demokratische Staatsautorität“ (Heller 1971c, 645).

auch immer indirekte verfahrensmäßige Bindung, die die Möglichkeit der Berufung oder Abberufung eröffne und regle.³¹²

Während das Volk also akklamiert, repräsentieren die Mitglieder der Konstituante im Sinne einer außerordentlichen Repräsentation den ‚wahren Volkswillen‘. Obwohl diese Repräsentanten nicht verfassungsmäßig gebunden oder normiert sein können – höchstens durch die naturrechtliche Norm der politischen Existenzhaltung – sind sie Schmitt zufolge nicht die verfassungsgebende Gewalt, „sondern nur ihr Beauftragter“ (VL, 59), allerdings „ohne durch einen formellen Auftrag legitimiert zu sein“ (78). Wie Sieyés begreift Schmitt die verfassungsgebende Gewalt dabei als *permanent existierenden* Souverän. Das ‚Volk‘ und seine ‚außerordentlichen Vertreter‘ sind also nicht nur einmal *über* der Verfassung, sondern ständig *neben* der Verfassung gegeben. Das Volk ist und bleibt demnach „Urgrund alles politischen Geschehens“, Formen aus sich hervortreibend, ohne einer Form zu unterliegen – „das formlos Formende“ politisch-ontologische Prinzip (79). Die Hervorbringung einer Verfassung könne die verfassungsgebende Gewalt nicht

„erschöpfen, absorbieren oder konsumieren [...]. Neben und über der Verfassung bleibt dieser Wille bestehen.“ (77) „Wenn mit der demokratischen Idee Ernst gemacht wird, kann nämlich im Ernstfall keine andere verfassungsmäßige Einrichtung vor der alleinigen Maßgeblichkeit des irgendwie geäußerten, unwidersprechlichen Willens des Volkes standhalten.“ (LP, 21)

Jeder Verfassungskonflikt könne damit nur durch diese Gewalt entschieden werden – also durch diejenigen, welche die *Macht* haben, sich als außerordentliche Repräsentanten des Volkes jenseits aller verfassungsmäßig geordneten Verfahren durchzusetzen.³¹³ Man kann hier vielleicht noch nicht von der Permanenz des Ausnahmezustandes sprechen, aber doch von der Permanenz einer extralegalen, konstituierenden Gewalt über und neben allen konstituierten Gewalten.³¹⁴

³¹² Heller 1971a, 426.

³¹³ Der „*naturhaft*“ (LP, 20) gegebenen demokratischen Identität und Homogenität gegenüber habe das Parlament als Institution der Diskussion unabhängiger Repräsentanten „keine selbstständige Existenzberechtigung“ (21). Warum aber die verfahrenstechnisch nicht gebundenen *außerordentlichen* ‚Repräsentanten‘ des Volkes diese haben, bleibt unerfindlich. Denn letztlich stehen sich ja in einem solchen Ernstfall nicht Volk und Parlament, sondern nicht formell Beauftragte und durch Wahlen formell Beauftragte gegenüber.

³¹⁴ Vgl. Maus 1980, die das mit dem Terminus der „Gründungstheorie“ (19) versteht. Diese bezeichnet das „Bedürfnis nach entformalisierter, der positiven Gesetzgebung entzogener Anpassung des Rechts an die immanente Dynamik industrieller Entwicklung“ (22f.). Sie beinhaltet a) den Übergang rechtsetzender Funktionen an außerparlamentarische Instanzen, die in demokratisch nicht kontrollierter Weise ‚situationsgerechtes und sachangemessenes‘ Recht setzen; b) Geltungsprinzip konkreter Rechtsetzung ist nicht formale Verfassungsgemäßheit, sondern nach ‚substantiellen Werten‘ der jeweiligen rechtsetzenden Instanz eingeschätzte ‚Zweckmäßigkeit‘ der Normen (13). Die Generalklausel ist das Ideal dieser Art der Rechtsetzung, das „Verwaltungsermessen“ (13) seine Praxis und faktische Rechtsquelle; c) Recht wird dabei nicht mehr im Stile des rationalen Naturrechts aus einem normativen Begriff der menschlichen Natur abgeleitet, der universalistisch ist, sondern mit ‚faktischen Erfordernissen‘ identifiziert, was einen meist verschleierte subjektiven Bewertungsakt voraussetzt (12). Die Gründungstheorie unterscheidet sich dabei vom Rechtspositivismus auch darin, dass sie die These einer permanenten konstituierenden Gewalt vertritt (56, 58).

3.3 Kommissarische als souveräne Diktatur

Wenn Schmitt in seiner berühmten Formel von Souveränität als Entscheidung über den Ausnahmezustand spricht (PT, 13) bedient er sich interessanterweise wieder offenbar naturrechtlicher Argumentationsmuster: „Im Ausnahmefall suspendiert der Staat das Recht, kraft eines Selbsterhaltungsrechtes, wie man sagt“ (18f.) – er spricht auch davon, der Souverän habe „die Befugnis, das geltende Gesetz aufzuheben“ (16). Solche Stellen könnten für Verwirrung sorgen, weil eine Befugnis in der Regel eine rechtliche Erlaubnis ist. Wird diese Befugnis positivrechtlich verstanden, so widerspricht dies in der Tat einem Begriff *überverfassungsgesetzlicher* Souveränität, worauf Kraft-Fuchs aufmerksam gemacht hat: Spreche Schmitt in der *Verfassungslehre* davon, wer zur Suspendierung der Verfassungsgesetze „befugt und imstande ist, handelt souverän“ (VL, 107), so verweise „imstande“ zwar auf den banalen Sachverhalt, dass „faktische Durchbrechungen der Verfassung vorkommen können“.³¹⁵ Wenn er aber zugleich betone, der Souverän sei „befugt“, so könne dies „nur heißen *rechtlich* befugt.“³¹⁶ Daher sei die Behauptung irreführend, der Reichspräsident sei souverän, weil er gemäß Art. 48 WRV Verfassungsgesetze außer Kraft setzen könne: „Denn seine ‚Befugnis‘ erhält der Reichspräsident von der Verfassung. Folglich ist nicht er, sondern die Verfassung ‚souverän‘.“³¹⁷ Für diesen Fall hat Schmitt allerdings den Begriff der kommissarischen Diktatur geprägt. Er begreift diese als ‚Aktionskommission‘, die eine „Gegenaktion“, bzw. „Notwehrhandlung“ zur Beseitigung rechts- und verfassungsfeindlicher Gruppen und Gefahren ausführt (D, 133). Sie setzt sich dabei zwar über herrschendes Recht in Gestalt einfacher Verfassungsgesetze hinweg und befolgt eine „im sachtechnischen Sinne richtig[e]“ (11) „Aktionsregel“ (133), die die angemessenen Maßnahmen zur Erreichung eines sachlich definierten Zieles ergreifen lässt, weil das Recht ein Hindernis bei der Errei-

³¹⁵ Kraft-Fuchs 1930, 537.

³¹⁶ Ebd., 538.

³¹⁷ Ebd. Bei Schmitt ist Souveränität zwar eine „Befugnis“, aber zugleich die reale Fähigkeit, den Feind zu bestimmen und Tötungs-/Todesbereitschaft zu verlangen (BP, 46), sowie innerhalb des Staates „alle anderen gegensätzlichen Gruppierungen daran hindern“ zu können, „sich bis zur extremen Feindschaft [...] zu dissoziieren.“ (SE, 160) Auch andere Theoretiker kommen nicht umhin, der Souveränität einen sowohl juristischen als auch empirischen Charakter zuzusprechen. So wird ja auch von Kelsen nur der *wirksamen* Zwangsordnung die Grundnorm unterstellt, d.h. die höchste, unteilbare und letzte Befugnis, Zwangsnormen zu setzen. Im *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik* wird festgestellt, „daß das Problem der Souveränität mit dem Rechtsbegriff doch nicht voll erfasst ist, da es auf der Grenze zwischen Recht und Wirklichkeit steht.“ (Randelzhofer 2004, 157) Souveränität wird daher als höchste Normgebungs- und Durchsetzungskompetenz bestimmt: Demnach „erfordert die Wahrung der Souveränität, daß das gesetzte Recht grundsätzlich auch durchgesetzt wird.“ (160) „Wenn jedoch die Rechtsdurchsetzung generell nicht mehr gesichert ist, reicht die Gesetzgebung allein nicht mehr aus, die Staatsgewalt als souveräne, d.h. nach innen höchste, zu bewahren. Auch hier zeigt sich wieder die faktische Komponente der Souveränität.“ (160f.) Auch Rüdiger Voigt transzendiert den Begriff der Souveränität als Rechtsbegriff, wenn er von „abgestufte[r] Souveränität“ im internationalen Staatensystem spricht und den Besitz der Atombombe als Voraussetzung „einer vollständigen Souveränität“ betrachtet (Voigt 2010, 137). Abstufungen einer ‚höchsten‘ Macht, faktischer Waffenbesitz – all das sind keine juristischen Kategorien mehr.

chung des Ziels der Wegräumung des Feindes darstellt. Sie soll das Recht aber nur außer Kraft setzen, um die Normalität als Voraussetzung der Geltung eben dieses Rechts wiederherzustellen und sie wird vor allem von einem *konstituierten* Verfassungsorgan, wie einem Parlament oder Senat, oder von der Verfassung selbst autorisiert: Sie „suspendiert [...] eine bestehende Verfassung kraft eines in dieser begründeten, also verfassungsmäßigen Rechts“ (134). In diesem Ausnahmezustand werde die ‚konkrete‘ Verfassungsordnung also durch Suspendierung der legalen Ordnung gerettet: „Die Verfassung ist unantastbar, die Verfassungsgesetze dagegen können während des Ausnahmezustands suspendiert [...] werden.“ (VL, 26)³¹⁸ Das berühre „die Substanz der Verfassung nicht“ (27), stehe vielmehr im Dienste derselben. Schmitt zufolge besteht die Verfassung des bürgerlichen Rechtsstaates aus zwei Bestandteilen, dem politischen und dem dieses Politische beschränkenden und kontrollierenden rechtsstaatlichen (200). „Insbesondere“ seien es daher „die typischen rechtsstaatlichen Normierungen zum Schutz der bürgerlichen Freiheit, die einer zeitweiligen Suspension unterliegen.“ (109f.) Diese enthielten nur „Schranken der politischen Betätigung; sie müssen also bei einer Gefährdung der politischen Existenzform als Hindernisse der staatlichen Selbstverteidigung erscheinen.“ (110)³¹⁹

Von der kommissarischen Diktatur zu unterscheiden sei die souveräne Diktatur, die tendenziell in seiner frühen Schrift *Die Diktatur* (1921) aber noch mit einer revolutionäre Akte ausführenden Gewalt identifiziert wird. Denn sie sei nicht durch die Verfassung oder ein konstituiertes Verfassungsorgan, sondern unmittelbar durch die verfassungsgebende Gewalt autorisiert (vgl. auch VL, 59) und definiere sich als abhängig von einer zu erfüllenden Aufgabe, die in diesem Fall in der Etablierung einer neuen Verfassungsordnung bestehe:

„Die souveräne Diktatur sieht nun in der gesamten bestehenden Ordnung den Zustand, den sie durch ihre Aktion beseitigen will.“ (D, 134). Daher gelte:
 „Der kommissarische Diktator ist der unbedingte Aktionskommissar eines

³¹⁸ Was ‚Suspendierung‘ bedeutet, muss offenbar anhand des Einzelfalls geklärt werden. Schmitt nennt als Beispiel den Art. 48, Abs. 2 WRV (vgl. VL, 111f.). Dieser lautet: „Der Reichspräsident kann, wenn im Deutschen Reich die öffentliche Sicherheit und Ordnung erheblich gestört oder gefährdet wird, die zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung nötigen Maßnahmen treffen, erforderlichenfalls mit Hilfe der bewaffneten Macht einschreiten. Zu diesem Zwecke darf er vorübergehend die in den Artikeln 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 festgesetzten Grundrechte ganz oder zum Teil außer Kraft setzen.“ In *Die Diktatur des Reichspräsidenten* werden zwei dem Reichspräsidenten dadurch verliehene Befugnisse unterschieden: Satz 1 gebe ihm eine „unbeschränkte Befugnis“ (DRP, 229), sich mit den situativ erforderlichen Maßnahmen über Verfassungsbestimmungen hinwegzusetzen. Diese Hinwegsetzung impliziere aber keine Außerkraftsetzungsbefugnis, sondern lediglich die Befugnis, eine Ausnahme von der nach wie vor geltenden Norm zu machen, wobei diese Ausnahme nur für den Reichspräsidenten selbst, nicht für „jede nach der Sache in Betracht kommende Behörde“ gelte (224). Satz 2 hingegen gebe ihm die Befugnis, klar umrissene grundrechtliche Verfassungsbestandteile außer Kraft zu setzen, d.h. „ihre Geltung durch eine ausdrückliche Erklärung für sich und jede zuständigerweise handelnde Behörde auf[zuh]eben“ (224).

³¹⁹ Zum Widerspruch, der darin enthalten ist, diese Bestimmungen bezüglich der WRV zugleich als Verfassungssubstanz (VL, 24) und als zwecks Sicherung der Verfassungssubstanz zu suspendierende Verfassungsgesetze (110) zu bestimmen, vgl. Hofmann 2002, 119f.

pouvoir constitué, die souveräne Diktatur ist die unbedingte Aktionskommission eines pouvoir constituant.“ (143)

Beide Formen der Diktatur bestimmt Schmitt somit als Kommission, was gegenüber der oft wiederholten Bestimmung des Souveräns als demjenigen, der „über den Ausnahmezustand entscheidet“ (PT, 13), die ‚substanzielle‘ Legitimitätsdimension eines eben *substanziellen* Dezisionismus kennzeichnet. Es stellt sich hier die Frage, ob souveräne Diktatur Souveränität bedeutet. Schmitt verneint dies einerseits, um den legitimitätsspendenden Mythos der Volkssouveränität aufrecht zu erhalten: Die verfassungsgebende Versammlung bleibe, trotz ihrer totalen Unabhängigkeit von jeder „verfassungsgesetzlichen Normierung [...], [...] Diktatur, das ist *Auftrag*. Sie ist also nicht selbst der Souverän, sondern handelt immer im Namen und Auftrag des Volkes“ (VL, 60). Andererseits proklamiert er, dass das Volk verfassungsgebend nur durch seine ‚außerordentliche Repräsentanz‘ sein kann, diese somit „ohne irgendeine andere Begrenzung als diejenige, die sie sich selbst [!] auferlegt, alle nach Lage der Sache erforderlichen Maßnahmen treffen“ (59), bzw. Normen geben kann, für sie „insofern also das Wort ‚souverän‘ gebraucht werden kann.“ (DRP, 236)

In der *Politischen Theologie*, der *Diktatur des Reichspräsidenten* und der *Verfassungslehre* scheint Schmitt aber auch die *überpositiven* Legitimitätsquellen für die *Bewahrung* der politischen Ordnung und ihrer Verfassungssubstanz hinter der positivrechtlichen Verfassungsordnung³²⁰ (den Verfassungsgesetzen) in Anspruch zu nehmen – er spricht vom „Selbsterhaltungsrecht[...]“ (PT, 19, ähnlich VL, 22) oder „Staatsnotrecht“ (DRP, 233). Wenn die souveräne Diktatur hier ‚revolutionär‘ ist, dann ausschließlich konterrevolutionär. Zudem verschleift Schmitt offenbar, folgt man Hermann Heller und Ingeborg Maus, selbst den Unterschied von kommissarischer und souveräner Diktatur: Bereits in seiner Schrift über die *Diktatur des Reichspräsidenten* (1924) stellt Schmitt nämlich fest, dass trotz des prinzipiell kommissarischen Charakters der Diktaturkompetenz gemäß Art. 48 WRV, diese aufgrund der fehlenden rechtsstaatlichen Konkretisierung in einem Ausführungsgesetz gemäß Art. 48 Abs. 5 und der „weit gelassen[en]“ Befugnisse des Reichspräsidenten aufgrund der „abnormen Lage des Deutschen Reiches [...], [...] in der Sache, nicht in ihrer rechtlichen Begründung, [...] wie das Residuum einer souveränen Diktatur der Nationalversammlung“ wirke (DRP, 239). Dennoch lehnt Schmitt 1924 die Idee eines „doppelten verfassungsmäßigen Gesetzgeber[s]“ (249) noch ab.³²¹ In *Legalität*

³²⁰ Der Topos einer politischen oder staatlichen Ordnung hinter der Rechtsordnung stammt aus der klassischen Lehre von der Staatsräson, vgl. Münkler 1987, 167ff.

³²¹ Auch wenn Schmitt in dieser Schrift eine Deutung der Eingriffsbefugnisse des Reichspräsidenten vorlegt, die diese weit über die in Absatz 2 des Art. 48 genannten sieben Grundrechtsartikel hinausgehen und auf den „organisatorischen Aufbau der Verfassung“ ausgedehnt sieht (DRP 216, vgl. auch 227), lehnt er hier eine Vermischung zwischen kommissarischer und souveräner Diktatur noch ab (237) und identifiziert drei wesentliche verfassungsrechtliche Schranken der Befugnis des Reichspräsidenten: a) die wiederherzustellende Normallage sei durch die Verfassung im Ganzen (später Verfassungssubstanz genannt) definiert; b) das organisatorische Minimum des Art. 48 bestehe in der Existenz von ordentlich zustande gekommener Regierung und Parlament; c) die Befugnis erstrecke sich nicht auf die Gesetzgebung, sondern nur auf situative Maßnahmen (241-249).

und *Legitimität* (1932) hingegen wird nun argumentiert, dass der Reichspräsident durch die gängige Rechtspraxis (LL, 73) tatsächlich zum „außerordentliche[n] Gesetzgeber“ mutiere, der dem Parlament nur scheinbar untergeordnet sei, faktisch aber eine „sehr große Überlegenheit“ aufweise: „er entscheidet nach seinem Ermessen über die Voraussetzungen seiner außerordentlichen Befugnisse (Gefahr für die öffentliche Sicherheit und Ordnung) und über ihren Inhalt“ (67), d.h. er entscheidet über den Ausnahmezustand, und ist „Legislative und Exekutive [...] in einer Person“ (68).³²² Heller zufolge versucht Schmitt mit dieser These in Verbindung mit der Annahme aus der *Verfassungslehre*, der rechtsnormativ ungebundene Souverän bleibe neben der Verfassung bestehen, den „Ausnahmezustand als den wahren und richtigen Normalzustand, die dauernde, nicht nur auf die Notzeit beschränkte, sondern autokratische Diktatur als die wahre Demokratie nachzuweisen.“³²³ Die Generalklausel des Verfassungsartikels 48, so scheint Maus daran anknüpfend zu argumentieren, löse in der Perspektive Schmitts den Reichspräsidenten auch von der Verfassung selbst ab. Ihr zufolge erhält damit

„[e]in durch die bestehende Verfassung legitimiertes Organ, ein *pouvoir constitué*, [...] unbegrenzte Vollmacht, wie sie nur einem souveränen Diktator zu einer neuen Verfassunggebung zukommt, zu dem alleinigen Zweck, den bürgerlichen Kernbestand der bestehenden Verfassung zu restaurieren.“³²⁴

Das ist eine buchstäblich *konterrevolutionäre* und *souveräne* Diktatur. Damit, so Maus, gerate die Verfassung insgesamt zu dem, was Schmitt in *Die Diktatur des Reichspräsidenten* noch ausgeschlossen habe, nämlich zu einem „Provisorium und Precarium in der Hand des souveränen Diktators, der kraft seiner außerordentlichen Staatsgewalt neben den verfassungsmäßigen immer neue Organisationen improvisieren könnte“ (DRP, 237). Hasso Hofmann spezifiziert, dass

„[i]n dem Augenblick [...], in welchem für Schmitt die Weimarer Verfassung in ihre heterogenen Bestandteile auseinanderzufallen schien, [...] für ihn auch kommissarische und souveräne Diktatur ununterscheidbar [wurden]; denn kommissarische Rettung und Wiederherstellung der Weimarer Ordnung war

³²² Bereits in DRP gesteht Schmitt zu, dass nicht nur das Fehlen des Ausführungsgesetzes gemäß Art. 48 Abs. 5, sondern auch die Kombination des Art. 48 mit Art. 25 (Auflösungsbefugnis gegenüber dem Reichstag) und Art. 53 (Ernenntungsbefugnis gegenüber Reichskanzler und -regierung) den Einfluss des Reichspräsidenten „ins Ungemessene steigern“ können (244). Er kann damit die wenigen vorgesehenen rechtsstaatlichen Kontrollmöglichkeiten beständig torpedieren, zumal er sich bei der Feststellung des Ausnahmezustandes auf eine nur von ihm selbst zu interpretierende Generalklausel berufen kann (254f.).

³²³ Heller 1971c, 647. Walter Benjamin spricht 1940 hingegen vom „‘Ausnahmezustand‘“, der in der bisherigen Geschichte „die Regel ist“ (Benjamin 2009b, 84). In einem derart weiten Sinne hat Heller den Begriff nicht verwendet. Man könnte in diesem weiten Begriff des Ausnahmezustands einen Hinweis auf die Kontinuität der Gewaltgeschichte und der in Klassengesellschaften nicht endgültig zu hegenden oder zu rationalisierenden Gewalt sehen. Das würde zumindest mit Benjamins *Kritik der Gewalt* übereinstimmen.

³²⁴ Maus 1980, 129.

bei dieser Sachlage unausweichlich gleichbedeutend mit souveräner Neuschaffung aus einem der angeblich heterogenen Elemente³²⁵

– nämlich dem superlegalen der drei außerordentlichen Gesetzgeber. Die zusätzliche Unklarheit von Schmitts Ausführungen bezüglich dessen, was jeweils im Falle des Eingreifens des Souveräns hinter der positivrechtlichen Verfassungsordnung bestehen bleibt – einmal der „Staat“ (PT, 18) oder eine Verfassungssubstanz, dann die vorstaatliche, formlose politische Einheit ‚Volk-als-Nation‘ (VL, 22) –, resultiert möglicherweise aus der Kombination der Idee, es gebe eine politische Einheit mit einem Selbsterhaltungsrecht, bevor diese sich eine ‚Art und Form‘ gebe (dann bezieht sich die Kontinuität bei der Außerkraftsetzung der Rechtsordnung auf den überverfassungsmäßig existierenden ‚Volkssouverän‘, der beständig im Naturzustand verbleibt und durch revolutionäre Totalentscheidung neue Formen aus sich gebären kann)³²⁶ mit der These, diese formlose Einheit gebe sich mit der Verfassung im positiven Sinne eine ‚Art und Form‘ ihrer politischen Existenz (dann bezieht sich die Kontinuität auf eine Verfassungssubstanz, die gegen einfache Verfassungsgesetze bewahrt wird, aber keine Umwälzung der ‚Verfassung im positiven Sinne‘ bedeutet. Hier muss zudem nicht einmal der Souverän direkt eingreifen, sondern das können auch nicht zur Verfassungsgebung befugte Verfassungsorgane tun).³²⁷ Wie auch immer man ein solches „Metagrundrecht“³²⁸ auffasst, durch dieses Recht des Staates, nicht der Bürger, auf Selbsterhaltung, ist, wie Günter Frankenberg feststellt, die „Gültigkeit aller staatlichen Bindungen [...] durch den Vorbehalt eingeschränkt, dass der Staat sich von ihnen lossagen kann, wenn er sich in seiner Existenz bedroht wähnt.“ Hier maßen sich „staatliche Instanzen [...] überverfassungsgesetzliche Kompetenzen“ an.³²⁹ Die ohnehin nur relative Begrenzung, Berechenbarkeit und Kontrollierbarkeit staatlichen Handelns geht so verloren, der Maßnahmenstaat erscheint am Horizont. „Hinter der treuherzigen Versicherung, dass der Staat ‚leben‘ müsse“, so Kelsen, „verbirgt sich meist nur der rücksichtslose Wille, dass der Staat

³²⁵ Hofmann 2002, 64.

³²⁶ Dies nennt Schmitt „Verfassungsbeseitigung“ (VL, 99).

³²⁷ „Verfassungsänderung“ (VL, 99) – bei Änderung einzelner Verfassungsgesetze – oder „Verfassungssuspension“ – bei „vorübergehender Außerkraftsetzung einzelner oder mehrerer“ Verfassungsgesetze (100) – kann eine Kompetenz z.B. des Parlaments oder einer exekutiven Instanz sein, die damit aber „nicht zum Träger oder Subjekt der verfassungsgebenden Gewalt“ werden (103). Zumindest hinsichtlich des Parlaments ist diese Argumentation klar, denn Schmitt will ja verhindern, dass der Art. 76 WRV in dieser Weise verstanden wird. Hinsichtlich des Reichspräsidenten indes scheint Schmitt seine Meinung zu ändern, wie die obigen Thesen von Maus und Hofmann nahelegen oder er will schlichtweg, wie Heller argumentiert, die autokratische Gewalt des Reichspräsidenten verschleiern, indem er ihn nach wie vor bloß als ‚Repräsentanten‘ des souveränen Volkes betrachtet.

³²⁸ Ich sehe an dieser Stelle, wie auch Schmitt, davon ab, dass Staat und politische Einheit keineswegs identische Ausdrücke sind.

³²⁹ Frankenberg 2010, 225. Vgl. heutige Schmittianer wie Otto Depenheuer, die für eine Opferung der rechtsstaatlich-demokratischen „Drapierungen“ (Depenheuer 2008, 7) der staatlichen Existenz auf dem Altar staatlicher Selbsterhaltung votieren. Auch der Bundesverfassungsrichter a.D. und Schmitt-Apologet Ernst-Wolfgang Böckenförde vertritt diese Position (vgl. Böckenförde 1991, 354), er spricht von der Verfassung als „Kleid“ des Staates (357).

so leben müsse, wie es diejenigen für richtig halten, die sich zur Rechtfertigung eines ‚Staatsnotrechts‘ bedienen.“³³⁰ Verfassung, so hat sich gezeigt, ist für Schmitt wesentlich identisch mit der permanent über der positivrechtlichen Verfassung existierenden verfassungsgebenden Gewalt, ihren substanziellen Entscheidungen und den diese Entscheidungen ‚feststellenden‘ Eliten. Gegenüber der Verfassung im positiven Sinne (Verfassungssubstanz/-einheit) haben die einfachen Verfassungsgesetze, gegenüber dem Volk über und neben der Verfassung hat das Volk in der Verfassung (z.B. das Wahlvolk als verfassungsgesetzlich geregelte Kompetenz bestimmter Akteure zur Auswahl des Regierungspersonals) nur einen untergeordneten Status.

3.4 Repräsentation und Identität

Eine wichtige Funktion in Schmitts Reklamation des Begriffes der Volkssouveränität hat sein Konzept der Repräsentation. Wie wir wissen, ist der Staat für Schmitt die in territorialer Geschlossenheit organisierte politische Einheit eines Volkes. Das Volk als „Subjekt jeder Begriffsbestimmung des Staates“ könne aber die politische Einheit „auf zwei verschiedene Weisen [...] erreichen und halten“ (VL, 205) – durch Identität und durch Repräsentation: Der Identität wie der Repräsentation liege nun zunächst Gleichartigkeit³³¹ zugrunde. Sie wird verstanden als „substantielle Homogenität“ (234), diese wiederum als Grundprinzip von Demokratie schlechthin: „Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen.“ (LP, 14) Die Teilhabe an einer gemeinsamen Substanz (VL, 228), die in physischen Eigenschaften, religiösen Überzeugungen, staatsbürgerlichen Tugenden oder nationalen Kriterien bestehen könne (228-231), sei „Voraussetzung für alle anderen weiteren Gleichheiten“ (227). Damit sei z.B. „das allgemeine Wahlrecht [...] nicht der Inhalt der demokratischen Gleichheit“ (227), sondern nur eine ihrer kontingenten Folgen. Die faktischen Demokratien beruhten, wie Schmitt korrekt den exkludierenden Charakter nationalstaatlicher Demokratien festhält, bislang stets auf dem Ausschluss des Heterogenen (LP, 15): „Bisher hat es noch keine Demokratie gegeben, die den Begriff des Fremden nicht gekannt und die Gleichheit aller Menschen verwirklicht hätte.“ (16) Homogenität ist für Schmitt also Grundbedingung von demokratischer politischer Einheit schlechthin: „Herrschaft oder Regierung darf in der Demokratie nicht auf einer Ungleichheit beruhen. [...] die Regierenden [...] müssen ihrer Substanz nach in der demokratischen Gleichheit und Homogenität verbleiben.“ (VL, 235)³³²

³³⁰ Kelsen zit. nach Frankenberg 2010, 178.

³³¹ Schmitts Verwendung der Begriffe Gleichartigkeit, Identität und Homogenität schillert. Ich vermute, dass er ‚substantielle Homogenität‘ als Bedingung für ‚Identität‘ im Sinne kognitiv übereinstimmender politischer Ausrichtung versteht: „weil die substantielle Gleichartigkeit des Volkes so groß ist, daß aus der gleichen Substanz heraus alle das gleiche wollen.“ (VL, 229)

³³² „Die Gleichheit alles dessen, ‚was Mensch antizipiert‘, vermag weder einen Staat, noch eine Staatsform, noch eine Regierungsform zu begründen“ (VL, 226). Das wäre ein gutes Argument gegen Staat, Staatsform und Regierungsform. Damit, so Mouffe (2013, 56), weise Schmitt auf den untilgbaren Konflikt zwischen Demokratie (partikularer Demos als Bezugspunkt) und politischem Liberalismus (Menschheit als Bezugspunkt) hin. Diese Spannung war

Es fällt allerdings auf, dass in Schmitts Katalog der gemeinsamen ‚Substanz‘ des Volkes genau das Kriterium, das Rousseau als eine wesentliche Bedingung legitimer Staatlichkeit und gelingender Bildung des allgemeinen Willens anführte,³³³ nicht (vgl. LP, 14) oder nur am Rande (vgl. VL, 233f.) auftaucht³³⁴: die sozioökonomische Gleichheit. Im Mittelpunkt stehen bei Schmitt hingegen mythologische Glaubens- und Einheitsvorstellungen religiöser, biologistischer (physische Gleichheit) oder nationaler Art.

Politische Einheit durch Identität bedeutet nun, dass das Volk „schon in seiner unmittelbaren Gegebenheit – kraft einer starken und bewußten Gleichartigkeit [...] – politisch aktionsfähig sein“ könne. Dann sei es „in seiner unmittelbaren Identität mit sich selbst eine politische Einheit.“ (205) Hier rekurriert Schmitt wieder auf vermeintlich konkrete und existenzielle Bestimmungen: Es gebe keinen Staat ohne Volk, das „als vorhandene Größe immer wirklich anwesend sein muß“ (205), denn es gebe „keine Repräsentation ohne Öffentlichkeit“ und „keine Öffentlichkeit ohne Volk“ (208). Das Identitätsprinzip liegt demnach allen Vorstellungen von Volkssouveränität zugrunde und hat seine extremste Variante in der Aussage *populus est rex* (205). Das Identitätsmaximum wäre Schmitt zufolge dann erreicht, wenn „alles übereinstimmt“. Dann „muß ohne Diskussion und ohne Interessengegensätze die Entscheidung sich von selbst ergeben, weil alle dasselbe wollen.“ (215) Die Gefahr des Identitätsprinzips liege in der bloßen Fingierung der „substantielle[n] Gleichartigkeit“ des Volkes sowie in dem Vorhandensein eines Minimums an Regierung ohne wirkliche Identität. Dann sinke das Volk „in den unterpolitischen Zustand zurück[...]“ und werde einem „fremden, politisch aktiven Volke dien[en]“ (215). Gemäß dem Politsozialdarwinismus Schmitts wäre ein Volk ohne Staat nicht gleich Herrschaftslosigkeit, sondern gleich Beherrschtwerden von anderen politischen Einheiten.³³⁵

Es gebe aber „keinen Staat ohne Repräsentation“ (206) und zwar aus drei Gründen:

1) Selbst, wenn das ganze versammelte Volk abstimme und handle, handle es nur im Augenblick dieser Versammlung und schließe immer bestimmte Personengruppen aus, z.B. als minderjährig oder anderweitig als unmündig Definierte (206). Zumindest diese würden also von den Handelnden repräsentiert.

ja bereits unreflektiert allen kontraktualistischen Positionen zu eigen, die mit dem Menschen beginnen und ohne weitere Begründung beim nationalstaatlichen Volk enden. Warum aber keine Überwindung der partikularen Logik möglich sein kann, darüber schweigen sich Schmitt und Mouffe gleichermaßen aus, bzw. sie versuchen in unterschiedlicher Weise mittels einer Konfliktontologie solch konkrete Fragen als irrsinnig abzukanzeln.

³³³ Vgl. Rousseau 1981, 294, 311; Rousseau 2005, 90-93, 113.

³³⁴ Vgl. Kaufmann 1988, 188, 190f. und Heller 1971a, 427, 430f.; 1971b, 621.

³³⁵ „Dadurch, dass ein Volk nicht mehr die Kraft oder den Willen hat, sich in der Sphäre des Politischen zu halten, verschwindet das Politische nicht aus der Welt. Es verschwindet nur ein schwaches Volk“ (BP, 54).

2) Doch „[a]uch alle aktiven Staatsbürger³³⁶ zusammengenommen, sind nicht als Summe die politische Einheit des Volkes, sondern repräsentieren die politische Einheit“ (206). Schmitt macht das am Beispiel des parlamentarischen Repräsentationsprinzips der WRV deutlich: Auch wenn es „in der praktischen Realität längst unwahr geworden“ sei (206), gelte für die Abgeordneten im Parlament, dass sie die Vertreter des ganzen Volkes seien³³⁷ und zwar sei *jeder* Abgeordnete Vertreter des *ganzen* Volkes. Das müsse dann aber auch „für jeden einzelnen Wähler gelten“ (207). *Jeder einzelne* repräsentiere so das Allgemeine – das Volk als politische Einheit, nicht als Summe aller einzelnen, nicht als Menge, verstanden. Die Differenz zwischen *volonté générale* und *volonté de tous* sei also immer gegeben, sonst ‚repräsentierte‘ der einzelne nur sich selbst, sein ungefiltertes Privatinteresse, ohne dass es zur Einheit kommen könnte. Auch das Höchstmaß demokratischer Identität in Gestalt eines „Real-Plebiszit[s]“ (207) beinhalte Repräsentation, weil auch hier jeder Abstimmende die politische Einheit repräsentieren solle, bzw. „fingiert werden muß“ (207), dass er als *citoyen*, nicht als *bourgeois* auftrete.

3) Schließlich sei die politische Einheit „nicht von Natur vorhanden“ (207), komme nicht ohne *Entscheidung* zur Einheit aus. Wenn politische Einheit durch Repräsentation bedeutet, dass diese Einheit konstituiert wird, indem der Wille eines Menschen oder einer Gruppe als Wille des Volkes gilt (205),³³⁸ dann besteht nach Schmitt das Repräsentationsmaximum in der Herstellung politischer Einheit durch die Willenshomogenität *allein* der Repräsentanten. Die Gefahr bestehe hier in der Ignorierung des Volkes, einem „Staat ohne Volk“ (215). So kommt Schmitt zu dem Resultat: „Die Gleichzeitigkeit von Herrschen und Beherrschtwerden, von Regieren und Regiertwerden, bedeutet eine Verbindung der beiden Prinzipien: Repräsentation und Identität, ohne welche ein Staat unmöglich ist.“ (216) Keine reale politische Einheit könne ausschließlich auf Identität oder auf Repräsentation beruhen. Jede Einheit stelle eine Mischung mit Überwiegen eines „Strukturelements“ dar. (206)

Der Begriff der Repräsentation müsse von „privatrechtliche[n] und ökonomisch-technische[n] Vorstellungen“ wie „Auftrag, Vertretung, Geschäftsführung, Kommission, Treuhänderschaft usw. befreit werden“ (208).³³⁹ Damit entfällt auch

³³⁶ Schmitt argumentiert hier auf der Ebene einer bereits rechtlich konstituierten Einheit. Im Falle des Volkes über der Verfassung bleibt es rätselhaft, wie bestimmt werden kann, wer dazugehört und wer nicht.

³³⁷ Schmitt bezieht sich auf WRV Art. 21 „Die Abgeordneten sind Vertreter des ganzen Volkes. Sie sind nur ihrem Gewissen unterworfen und an Aufträge nicht gebunden.“ Vgl. auch GG Art. 38 Abs. 1.

³³⁸ Vgl. auch RK 45, „wird die *complexio* des widerspruchsvollen Lebens zur Einheit der persönlichen Repräsentation gestaltet.“

³³⁹ Die parlamentarisch-repräsentative Demokratie repräsentiert Schmitt zufolge nicht (mehr) die politische Einheit, weil sie „mit privatrechtliche[n] und ökonomisch-technische[n] Vorstellungen“ wie „Auftrag, Vertretung, Geschäftsführung, Kommission, Treuhänderschaft usw.“ die „Besonderheit“ des Begriffs der Repräsentation zerstöre (VL, 208). Repräsentation im Parlamentarismus regrediere zur Vertretung abwesender Interessenten aus pragmatischen Gründen, „weil unmöglich alle Wähler immer und zu gleicher Zeit an einem Ort zusammenkommen können“ (213). Zur Konfundierung verschiedener Repräsentationsbegriffe bei Schmitt vgl. Kaufmann 1988, 173f.

ein sich an nachprüfbareren, rationalen Kriterien orientierendes, vorbehaltliches „Vertrauen“ (235) der Repräsentierten in die Repräsentanten.³⁴⁰ „Der Repräsentant“, schreibt Schmitt, „ist *unabhängig*, daher weder Funktionär, noch Agent, noch Kommissar.“ (212) Hier scheint Repräsentation auf absorptiv-identitäre Repräsentation reduziert zu werden („daß man überall dort von einer Repräsentation sprach, wo ein einzelner oder eine Körperschaft für die Nation als Ganzes will“ (213)).

Der Repräsentationsgedanke ist dabei eng mit der Legitimitätsproblematik verbunden: Wird in der *Politischen Theologie* der Dezisionismus noch abstrakt der Legitimität gegenübergestellt („Das aber ist wesentlich Diktatur, nicht Legitimität“ (PT, 69)), so arbeitet Schmitt ab 1923 daran, die Schaffung politisch-rechtlicher Ordnung ausgehend von einem exekutivisch-einheitlichen Staatswillen mit dem Gedanken demokratischer Legitimität zu versöhnen.³⁴¹ Schmitt verschweigt keineswegs den performativen Charakter dieses Prozesses: „Insbesondere kann die politische Macht den Willen des Volkes, aus dem sie hervorgehen soll, selber erst bilden.“ (LP, 38) Die Idee des Volkes als politischer Einheit wird vom wirklichen Souverän repräsentiert und dadurch Realität. Das Volk als Bevölkerung ist dabei passiv, im besten Fall akklamierend tätig. Seine Einheit wird durch Repräsentation von oben geschaffen, so wie diese erst durch die Repräsentation der völkischen Homogenität ihre Legitimation erhält:

„Indem Schmitt das Volk in die Bestimmung des Staates einbezieht, legitimiert er die Herrschaft der Wenigen über die Vielen durch das, was dieser hätte gefährlich werden können. Als Vielheit ist das Volk eine Gefahr. Als Einheit und Idee ist es Grund und Rechtfertigung der Staatssouveränität.“³⁴²

Schmitt schaltet mit seinem Demokratiebegriff von der traditionellen monarchisch geprägten Staatswillenseinheitstheorie also auf eine völkische um.³⁴³ Der Grundgedanke dieser Repräsentationstheorie findet sich bereits in *Römischer Katholizismus und politische Form*, ja im *Wert des Staates*, und bezeugt die Kontinuität des substanziellen Dezisionismus in Schmitts Werk: Ein konkretes Individuum erhält „Würde“ (RK, 36; WS, 92) durch seine Repräsentation einer transzendenten „Idee“ (RK, 36, WS, 97) – hier: des ‚Volkes als politische Einheit‘ der „Nation“ (RK, 35) –, die gegenüber der Bevölkerung, der „kompakten Masse der ‚leib‘haftigen Realität“ (37), absolut selbständig ist und „wenigstens der Idee nach“ (d.h. als Fiktion?) „eine *complexio oppositorum*, nämlich der Vielheit von Interessen und Parteien zu einer Einheit“ (36) bedeutet. Dabei wird die Kraft zur ordnungsschaffenden „großen Form“ – Schmitt nennt die „ästhetische[...] Form“, die „Rechtsform“ und die „Machtform“ (30) – gegen die angstbesetzte liberale oder „proletarische[...] Form-

³⁴⁰ Andreas Hetzel will dieses „Konzept unbedingten Vertrauens“ gar als „Affekt der radikalen Demokratie“ etablieren (Hetzel 2010, 235, 246).

³⁴¹ Es ist dabei unbeachtlich, dass Schmitt den Legitimitätsbegriff explizit aus dem Repräsentationsbegriff ausscheiden will (VL, 212).

³⁴² Machunsky 2008, 29; vgl. auch Salzborn 2015, 65f., 72, der konstatiert, „dass der durch den Diktator bestimmte ontologische ‚Wille des Volkes‘ sich den empirischen *Willen* des Volkes bedingungslos unterwirft.“ (72)

³⁴³ Geoff Eley zeigt, dass hierin ein Spezifikum des radikalen Nationalismus als Element faschistischer Legitimation von Herrschaft liegt, vgl. Eley 1996, 215, 230f.

losigkeit“,³⁴⁴ gegen die Masse der am Nutzen orientierten Leiber ins Feld geführt, „welche [...] keine Regierung brauchen“ (bzw. zu brauchen vermeinen). Während die formschaffende Kraft eine „Autorität von oben“ geltend macht – von oben, weil von der *Idee* des Volkes abgeleitet (41), die gegenüber der Bevölkerung „präexistent“ (37) ist, – begnügen sich die Massenleiber mit rein diesseitsimmanenten Konstruktionen wie dem imperativen Mandat, mit dem sie gegen die ‚Idee an sich‘ kämpfen (36f.).

Repräsentation müsse sich dabei in der Öffentlichkeit abspielen (VL, 208) und bedeute, „ein unsichtbares Sein durch ein öffentlich anwesendes Sein sichtbar [zu] machen und [zu] vergegenwärtigen“ (209). Was hier repräsentiert wird, ist aber, wie nun bekannt, „nicht das Volk in seinem natürlichen Vorhandensein“ (212) (die Bevölkerung), auch nicht die Summe der Privatwillen, sondern dessen politische Einheit. Diese ist Schmitt zufolge aber eine gegenüber den ökonomischen, ethischen oder sonstigen Formen des Zusammenlebens einer Gruppe „höhere und gesteigerte, intensivere Art Sein“ (210). Politische Einheit „ist mit Vorstellungen von Gerechtigkeit, sozialer Nützlichkeit und anderen Normativitäten nicht zu fassen“ (212), sie ist „in ihrem Wesen etwas Existenzielles“ (211) – ihre Repräsentation demnach nicht kontraktualistisch konzipierbar. Denn während im Kontraktualismus von Hobbes der Souverän die Kooperationsvernunft der isolierten Warenbesitzer darstellt, er die reflektierten Privatwillen und ihren Nutzen durch generelle Normen sichern soll und in der Rechtsphilosophie von Kant der Souverän das Rechtsgesetz positiviert, ist Schmitt zufolge nur eine „gesteigerte Art Sein“ der Repräsentation, „einer Heraushebung in das öffentliche Sein“ wert und fähig (210). Hier wird wieder (wie schon im *Wert des Staates*) die Bestimmung eines Öffentlichen, das individuelle Interesse Übersteigenden, eines allgemeinen Willens, der im bürgerlichen Denken von Hobbes bis Kant eben noch mit den Inhalten von allgemeinem (=konvergentem) Nutzen oder moralisch-rechtlicher Allgemeinheit (Gerechtigkeit) gefüllt war, entleert. Übrig bleibt eine irrationale „höhere [...] intensivere Art Sein“, die mit der politischen Eigenschaft der Einheit verbunden wird, also mit der Möglichkeit des Tötens und Getötetwerdens – nicht umsonst taucht hier der Begriff der Intensität wieder auf.

Das von Schmitt beschworene ‚Seinshafte‘, die ‚Quelle‘ des Rechts ist letztlich trotz aller konkretistischen Phraseologie bloß konstruiert: Als vorverfassungsmäßiges Subjekt ist das Volk kein Rechtsbegriff, daher ist auch seine ‚vorverfassungsmäßige‘ ‚Souveränität‘ kein Rechtsbegriff.³⁴⁵ Es ist aber auch keine soziologische Ein-

³⁴⁴ Die Furcht vor der Gestalt- oder Formlosigkeit (RK, 37, 44, LP, 17) ist ein durchgehendes Motiv bei Schmitt. Dieser Formlosigkeit, die im Gegensatz zum ‚Volk‘ nicht formschaffend sein soll, sondern in Gestalt der menschlichen Triebe, vor allem ‚unproblematischer Leiblichkeit‘ und Sexualität, auftritt (Lev, 58), gilt Schmitts Feindschaft, worin Nicolaus Sombart (1990, 649), mit Hang zur psychoanalytischen Simplifizierung, sogar den Schlüssel zum Verständnis des Gesamtwerks betrachtet.

³⁴⁵ Dies kann gegen heutige Verfassungstheoretiker wie Christian Hillgruber geltend gemacht werden, der festhält, der „völkerrechtliche Legitimations- und Ableitungszusammenhang“ gehe „von den Staaten“ aus, sei „letztlich jedoch auf die hinter den Staaten stehenden, sie konstituierenden Völker“ gegründet (Hillgruber 2002, 1076). Diesen spricht er eine „vorverfassungsrechtliche Volkssouveränität“ als Kompetenz zur „Ausübung verfassunggebender

heit,³⁴⁶ sondern eine schlichte Fiktion, auf die sich verfassungsgebende Gruppen und ihre Ideologen zwecks Legitimitätsbeschaffung nachträglich berufen. So stellt Alex Demirovic resümierend fest:

„Den Verfassungen oder demokratietheoretischen Unterstellungen zufolge gibt sich das Volk eine Verfassung und bestimmt die Ausübung staatlicher Gewaltausübung [sic!]. Doch wer gehört zum Volk zu dem Zeitpunkt, da es sich die Verfassung erst noch geben wird? Als politisch verfasstes Volk existiert das Volk erst, nachdem es sich bereits die Verfassung gegeben hat, erst ab diesem Moment kann es definieren, wer dazu gehört und wer nicht. Es konstituiert sich also durch den Akt der Verfassungsgebung, der es als solches aber bereits voraussetzt. ‚Volk‘ ist ein irrationeller Ausdruck. Er kann nicht begründet werden. Das Volk gibt es vor der Verfassung nicht.“³⁴⁷

Welcher Zweck hinter dem „irrationellen Ausdruck“ steht, spricht ganz offen und affirmativ Oliver Lepsius aus: „Die Volkssouveränität als Geltungsgrund der Verfassung [...] legitimiert die Verfassung, [...] Die Vorrechtlichkeit der Volkssouveränität ist gerade die Voraussetzung für ihre Legitimationsfähigkeit.“³⁴⁸ Auch hier begegnet uns, allerdings ohne jeden vernunftrechtlichen Gehalt, das Kantsche ‚als ob‘ wieder und – wenn auch dezent verpackt – sein Verbot, über den wirklichen Anfang der Verfassung zu ‚vernünfteln‘. Eine Einheit (und ein Rechtsbegriff) ist das Volk (und die Volkssouveränität) jedenfalls erst als Staatsorgan. Aber selbst dann ist der Gedanke, dass der Wille des Volkes in den jeweiligen legislativen Gremien ‚anwendend‘ sei, zumindest bei freiem Mandat eine pure Fiktion, was Hans Kelsen in aller Radikalität herausgearbeitet hat: Er erblickt in der Idee der Repräsentation einen

Gewalt“ (1074) zu. Wenn nun Souveränität aber, wie Hillgruber eigens betont, „*Rechtsbegriff*“ (1073) sein soll, der eine „*Rechtsmacht*“ (1073) anzeigt, dann muss wohl ein *vorpositives* Recht auf Verfassungsgebung sowie ein *vorkonstitutionelles* Volk als *naturrechtliche* Entität gemeint sein, die freilich im „*Selbstbestimmungsrecht der Völker*“ (1077) nachträglich positiviert worden ist. Nachträglich, denn der Grund für die vorverfassungsrechtliche Souveränität, die zu souveränen Staaten führt, aus denen wiederum der völkerrechtliche Zusammenhang abgeleitet werden kann, kann nicht eine positive völkerrechtliche Bestimmung sein. Über die Begründbarkeit vorpositiver Rechte und ihren Charakter als Rechte schweigt sich Hillgruber allerdings aus. Auch hier steht offenbar ein Legitimationsbedürfnis im Vordergrund, werden doch Völker „als die eigentlichen Legitimationssubjekte“ (1076) bezeichnet.

³⁴⁶ Darauf macht Kelsen aufmerksam (vgl. Kelsen 1962, 111f., 180, 197).

³⁴⁷ Demirovic 2008, 59. Der Wille des Volkes wird in Theorien wie der Schmitts als im „Gründungsakt [...] immer schon enthalten“ gedacht, während er von der Gegenposition als bloße Resultante und Resultat, „Durchschnitt“ empirischer Willen und Entscheidungen verstanden wird (59). Bei diesem Ansatz wird aber wiederum die spezifische rechtliche Allgemeinheit der kapitalistischen Gemeinwesen verfehlt. Vgl. dazu Blanke 1976, 208, der zu Recht auf die Differenz zwischen der Ebene der „generelle[n] Konsensbildung“ und derjenigen des kompromisshaften Interessenausgleichs hinweist.

³⁴⁸ Lepsius 2008, 20. Erstaunlich ist allerdings, dass sich der Kelsen-Schüler offenbar – aus legitimationstheoretischen Bedürfnissen heraus? – auf die rechtstheoretische Rabulistik Schmitts einlässt und ohne Not konstatiert: „Wenn die Volkssouveränität der Geltungsgrund der Verfassung ist, darf das Verfassungsrecht den Volksbegriff der Volkssouveränität nicht determinieren, denn sonst geriete man in einen Zirkelschluss und nicht das Volk wäre souverän, sondern die Rechtsordnung.“ (20) Ohne Not, weil der erste Satzteil ja gerade nicht angenommen werden muss und als reine Fiktion entlarvt werden kann.

Versuch der Verschleierung der erheblichen Einschränkungen demokratischer Freiheit im Parlamentarismus.³⁴⁹ Es werde der falsche Eindruck erweckt, als seien die Parlamentarier nur „Stellvertreter“ des Volkes, obwohl in allen parlamentarischen Demokratien „die Abgeordneten von ihren Wählern *keine bindenden Instruktionen* anzunehmen haben“,³⁵⁰ also das sogenannte freie Mandat herrscht. Kelsen spricht gar von einer „Unabhängigkeitserklärung des Parlamentes gegenüber dem Volke“.³⁵¹ Die Repräsentationsfiktion soll „den Parlamentarismus vom Standpunkte der *Volks-souveränität* legitimieren“, soll „glauben mach[en], daß die große Masse des Volkes sich in dem gewählten Parlamente politisch selbst bestimme“.³⁵² Wie begründet Kelsen seine Kritik, die schließlich sogar zur Verabschiedung der Volkssouveränitätsidee führen wird?

Er unterscheidet zunächst zwei Bedeutungen von Organschaft: Die „*Rechtswesensbeziehung*“ der Repräsentation des Staates durch ein Organ, bzw. der Zurechnung des Willens des Organs zum Staatswillen, also zur „Einheit der Rechtsordnung“³⁵³ („Im Namen des Volkes ergeht folgendes Urteil“). Im Gegensatz zu Schmitt geht Kelsen davon aus, „daß der Staat einen Willen nur durch seine Organe (als seine Repräsentanten) äußern kann“, denn „der ‚Wille‘ des Staates *ist* ja nur der Wille des Organs“.³⁵⁴ Während es im Verhältnis Staat-Organ „neben dem Willensakt des Organs keinen Tatbestand gibt, der als Wille des Staates gedeutet werden könnte“,³⁵⁵ sei dies im Verhältnis zweier Staatsorgane zueinander anders: Hier gelte „der Wille des einen Organs als derjenige eines anderen *Organs*“, was Kelsen zufolge offenbar keine dem Recht wesentliche Bestimmung ist, sondern eine inhaltliche Ausgestaltung bestimmter Rechtsordnungen – ein „*rechtsinhaltliches* Verhältnis“.³⁵⁶ „Organschaft im Rechtswesenssinne“ sei keine Stellvertretung, weil hier schlicht kein Wille existiere, der vertreten werden könne. Der Staat sei nichts anderes als die Einheit der Rechtsordnung, kein Mensch, der nur durch seine Organe hindurch wollen kann, „wie Kinder und Geisteskranke“.³⁵⁷ Stellvertretung hingegen sei eine rechtsinhaltliche Beziehung zwischen Tatbestände setzenden Menschen, die nicht auf zivilrechtliche Relationen zu beschränken ist. Im Falle des Verhältnisses des Wahlvolkes zum Parlament gelte nun in der alltäglichen Vorstellung das Parlament als „Organ eines Organs, des repräsentierten Volkes“.³⁵⁸ Diese Deutung lehnt Kel-

³⁴⁹ Um wieviel mehr ist dann die Idee einer verfahrensmäßig nicht geregelten ‚Repräsentation‘ eines ‚formlosen und ‚sich‘ formgebenden Volkes‘ eine verschleiende Fiktion!

³⁵⁰ Kelsen 2006b, 176.

³⁵¹ Ebd., 177.

³⁵² Ebd.

³⁵³ Kelsen 2006a, 37.

³⁵⁴ Ebd., 36. Dagegen hat Schmitt bereits 1921 (am Beispiel Georg Jellineks) polemisiert (von dieser Theorie „müßte man sagen, daß sie den Staat, weil er für sie nur in der Organtätigkeit vorhanden ist, als den Träger einer Einheit ansieht, aber einen Träger, der nichts tragen kann, sondern von den Organen getragen wird, die er trägt.“ (D, 138)) und die bekannte Idee des *Volkes über der Verfassung* als „das unorganisierbar Organisierende“ (D, 139) stark gemacht.

³⁵⁵ Kelsen 2006a, 36.

³⁵⁶ Ebd., 37.

³⁵⁷ Ebd., 40.

³⁵⁸ Ebd., 37.

sen aber ab. Die positivrechtliche Institution der Stellvertretung, die bereits im Zivilrecht existiert, wird von ihm als Modell genommen. Hier gelte der Wille von B als derjenige von A. Die „Grund- und Hauptregel“ sei allerdings: Ein von A gesetzter Tatbestand x hat die Rechtsfolge y für A.³⁵⁹ Die Stellvertretung sei so lediglich eine Ausnahme von dieser Regel, die eine „Fiktion enthält“. Denn positivrechtlich gelte der Wille von B als Wille von B und nicht als der Wille von A. Nur der Wille von B habe eine Rechtswirkung, nämlich die Rechtsfolge y. Die Stellvertretung arbeite nun unter Ausnahmebedingungen mit der „*sprachliche[n]* Fiktion“, dass hier der Wille von A tätig geworden sei („als ob“):

„Wenn A den Tatbestand x setzt, soll die Folge y eintreten, wobei der Tatbestand y sich seinem Inhalt nach gegen A richtet. Nun gibt es aber *Ausnahmen* von dieser Regel. Es gibt Fälle, in denen die Willensäußerung eines *anderen* dieselbe Rechtsfolge hat wie die *eigene*.“ Dies stelle die „Ausnahme von der allgemeinen Regel [dar], daß man nur durch ein selbstgesetztes [...] Rechtsgeschäft berechtigt bzw. verpflichtet wird.“³⁶⁰

Die Vormundschaft als gesetzlich zwingend vorgeschriebene Stellvertretung sei die radikalste Form der zivilrechtlichen Stellvertretung – hier hat der Wille von A keinerlei Rechtswirkung für A, nur der Wille von B hat Rechtswirkung für A. Dagegen werde im Stellvertretungsverhältnis durch Vertrag eine bedingte Bevollmächtigung des B durch A geregelt. Es werden hier „die Rechtsakte bestimmt, zu deren Setzung der B bevollmächtigt ist. [...] B kann rechtlich nur wollen, was A will“,³⁶¹ d.h. B ist rechtlich an den tatsächlichen Willen von A gebunden. „In diesem Falle kann keine Rede davon sein, daß der Vertretene ‚keinen Willen‘ habe oder seinen Willen *nur* durch den Vertreter äußern könne.“ Denn das Vertretungsverhältnis werde durch den Willen von A erst begründet und A muss B „Instruktionen geben, [...] welche Akte er von ihm gesetzt haben will“. In diesem Falle habe B das „*Mandat*“ des A.³⁶² Es stellt sich nun die Frage, wann die zivilrechtliche und die öffentlich-rechtliche Stellvertretung real sind und wann sie eine Fiktion darstellen. Die positivrechtliche Stellvertretung des Volkes durch das Parlament (im Gegensatz zur „in Widerspruch zur Rechtswirklichkeit“ stehenden Fiktion³⁶³) wäre für Kelsen in genauer Analogie zum zivilrechtlichen Institut der Stellvertretung dann gegeben, wenn „eine positive Rechtsregel bestünde, die im allgemeinen den Beschlüssen des ‚Volkes‘ die Wirkung von Gesetzen gibt; ausnahmsweise aber das Parlament Beschlüsse fassen könnte, *als ob* sie vom Volk selbst gesetzt worden wären.“ Dies sei in „manchen Verfassungen unmittelbarer Demokratien der Fall“.³⁶⁴ Ein anderer, bei positivrechtlich garantierter, exklusiv parlamentarischer Gesetzgebung möglicher Fall, sei das imperative

³⁵⁹ Vgl. ebd., 38.

³⁶⁰ Ebd., 38.

³⁶¹ Ebd., 39.

³⁶² Ebd.

³⁶³ Ebd., 41. Einmal verwendet Kelsen ‚Fiktion‘ im Sinne einer falschen Kennzeichnung eines positivrechtlichen Sachverhalts (41), dann als eine innerhalb des positiven Rechts verwendete Vorgehensweise der Zurechnung des Willens von B zu A (38). Letztere Fiktion scheint er nicht als illegitim abzulehnen, erstere dafür sehr wohl.

³⁶⁴ Ebd., 41.

Mandat, die rechtliche Bindung des Willens der Volksvertreter (hier im wörtlichen Sinne) an die „Instruktionen ihrer Wähler“.³⁶⁵ Bei Zuwiderhandlung könne das Recht auf Abberufung der Abgeordneten ausgeübt werden.

In sogenannten „repräsentativen“ Demokratien“ sei beides aber nicht der Fall. Hier sei „das Volk von der Gesetzgebung grundsätzlich ausgeschlossen“ und diese exklusive Befugnis des Parlaments. Es wird nun dennoch vom Parlament als Stellvertreter des Volkes gesprochen, was Kelsen zufolge aber „keine positivrechtliche Regel, wohl aber ein politisches Dogma“ ausdrückt – „das *Dogma der Volkssouveränität*“,³⁶⁶ wonach allein dem Volk Gesetzgebungskompetenzen zukämen, die nur ausnahmsweise und diese Regel einschränkend vom Parlament wahrgenommen werden könne.³⁶⁷ Dieses Dogma sei eine „echte Fiktion“, weil sie im Widerspruch „zur Rechtswirklichkeit“ stehe.³⁶⁸ In der ‚repräsentativen‘ Demokratie sei auch jegliche Bindung des Abgeordnetenwillens an den Willen seiner Wähler rechtlich ausgeschlossen. Die Abgeordneten sind nur der Verfassung und ihrem Gewissen verpflichtet. Die rein fiktive Idee der Repräsentation werde hier mit der „*contradictio in adjecto*“ des Begriffes „freies Mandat“ aufrechterhalten. Die Ablösung der Abgeordneten von den Volkswillen werde durch die falsche Behauptung „gedeckt: jeder Abgeordnete repräsentiert das ganze Volk. Daraus schließt man aber: er hat keine Instruktionen von einzelnen Wählergruppen zu empfangen. Das ganze Volk aber ist stumm.“³⁶⁹ Die ideologische Funktion der Repräsentations- und Volkssouveränitätsidee beschreibt Kelsen wie folgt: „Indem sie die positive Rechtslage verschleiert, will sie diejenigen, die durch die Verfassung von der Gesetzgebung ausgeschlossen sind, glauben machen, daß sie, wenn auch nur vom Parlament repräsentiert, doch den Willen des Staates bestimmen.“³⁷⁰ Indem sie denjenigen, die positivrechtlich von der Gesetzgebung ausgeschlossen sind, glauben macht, es werde dennoch ihr Wille nur repräsentiert und sei damit ausschlaggebend für die Gesetzgebung, „läßt sie eine demokratische Entwicklung zu wirklicher Volksgesetzgebung als überflüssig erscheinen.“³⁷¹

Auch die Tatsache, dass das Volk die Berechtigung hat, die Parlamentsvertreter turnusmäßig zu wählen, sei kein Gegenargument. Hier liege schlicht „eine Vermengung des Berufungs- mit dem Subordinationsverhältnis vor“. Aus dem Recht zur Berufung eines Gesetzgebers folge nicht das Recht zur Unterordnung seines Willens unter den des Berufenden. „Das Volk – richtiger: die zur Setzung eines selbständigen Wahlaktes organisierten Wahlkörper – sind lediglich Kurationsorgane.“³⁷² Das „Repräsentationsverhältnis“ als „*Rechtsverhältnis*“ ist somit eine „nackte Fiktion“. Dass faktische Abhängigkeiten zwischen den Abgeordneten und der Gruppe,

³⁶⁵ Ebd., 42.

³⁶⁶ Ebd., 41f.

³⁶⁷ Hier ist also ausschließlich vom Volk in der Verfassung die Rede, eine Volkssouveränität vor der Verfassung ist für Kelsen eine nicht einmal der Thematisierung wertige Fiktion.

³⁶⁸ Ebd., 42.

³⁶⁹ Ebd., 43.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Ebd., 49.

³⁷² Ebd., 44.

„die für die Wahl und daher auch für eine eventuelle Wiederwahl von Entscheidung ist“³⁷³ bestehen, leugnet Kelsen nicht. Nur seien dies erstens keine rechtlichen Verpflichtungen der Abgeordneten und zweitens bewirkten diese Abhängigkeiten und die eventuell damit verbundene informelle und indirekte Weisungsmacht dieser Gruppen keineswegs eine Repräsentation des ganzen Volkes, sondern lediglich bestimmter Interessengruppen. Das Volk habe in ‚repräsentativen‘ Demokratien keine andere rechtliche Funktion als die Wahl des Parlaments. Dieses sei dann aber kein (Willens-)Organ des Volkes, sondern „neben dem Volke mit diesem Organ des Staates“,³⁷⁴ d.h. der Einheit der Rechtsordnung.

3.5 Naturrecht des Stärkeren

Das Naturrecht des Stärkeren und der substanzielle Dezisionismus bleiben zentrale Topoi in Schmitts Werk, wie sich anhand der Schrift zur *Lage der europäischen Rechtswissenschaft* aus dem Jahre 1943/44 und dem Spätwerk *Der Nomos der Erde* (1950) zeigen lässt. Schmitt präsentiert seine eigentümliche Geltungstheorie des Rechts hier in der Maske Friedrich Carl von Savignys. Er zitiert zunächst als Krisendiagnose das berühmte Diktum Julius von Kirchmanns: „Drei berichtigende Worte des Gesetzgebers und ganze Bibliotheken werden zu Makulatur.“ (RW, 399)³⁷⁵ aus dem Jahr 1848 und fragt, was von einer Wissenschaft übrig bleibe,

„deren Sinn und Zweck nichts anderes ist als die kommentierende und interpretierende Begleitung fortwährend wechselnder, positiver Anordnungen von staatlichen Stellen, die ihrerseits doch wohl selber am besten wissen und sagen können, was ihr eigentlicher Wille und was der Sinn und Zweck ihrer Anordnungen ist.“ (400)

Welches Bild von Rechtswissenschaft wird hier transportiert? Offenbar hat diese für Schmitt die Aufgabe, nach einem wahren oder richtigen Recht zu suchen, statt bloß als „Begleitung fortwährend wechselnder, positiver Anordnungen von staatlichen Stellen“ zu fungieren, also das positive Recht zu beschreiben. Sie soll damit selbst eine rechtsnormierende Funktion haben, „Sinn und Zweck“ von Anordnungen bestimmen. Nur wenn ein solches Verständnis von Rechtswissenschaft zugrunde gelegt wird, kann von einer „Wertlosigkeit“ (399) des Gesetzespositivismus die Rede sein. Dass Schmitt in diesem Aufsatz seine Begeisterung für den das Recht schützenden und unmittelbar setzenden ‚Führer‘ (1934) oder auch nur für den Reichspräsidenten als Hüter der Verfassung (1931/32), also für den Übergang der Gesetzgebungsmacht auf die Exekutive, in eine larmoyante Huldigung³⁷⁶ der Rechtswissen-

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Ebd., 46.

³⁷⁵ Original in Kirchmann 1848, 17.

³⁷⁶ „Besinnen wir uns wieder auf unsere Leidensgeschichte, denn unsere Kraft wurzelt in unserem Leidvertrauen.“ (426) Es ist infam und schwer erträglich, wie hier ein Verfolger und NS-Täter sich zum Verfolgten stilisiert, mit einem klebrigen Pathos eine gesamteuropäische Leidensgeschichte der Rechtswissenschaftler antipositivistischer Provenienz herbeiphantasiert. Wer die ‚Verfolger‘ sind, die das Recht „termitisieren“, kann man sich vorstellen. Im *Glossarium* sind ‚raumfremde‘ bzw. ‚-feindliche‘ Juden und kritische Intellektuelle sogar – als Resul-

schaft ummünzt, die ihm zufolge plötzlich wieder „zum letzten Asyl des Rechtes selbst geworden ist“ (408), ja zur „Hüterin des nicht nur gesetzten Rechts“ (411), soll hier nicht weiter interessieren. Die Wendungen und Drehungen des Schmittschen Denkens, sein Austauschen des Trägers der Funktion antidemokratischer Rechtssetzungsinstanzen, sind hier nicht von Belang. Entscheidend bleibt die reaktionär aufgeladene Idee der objektiven Vernunft des Gesetzes und der politischen Einheit sowie die Kontinuität dessen, was Schmitt seit 1934 ‚konkretes Ordnungsdenken‘ nennt, aber sein Werk schon wesentlich früher geprägt hat. Schmitts „existenzielle Besinnung“ der Rechtswissenschaft sieht nun so aus:

„Das Recht als konkrete Ordnung läßt sich nicht von seiner Geschichte loslösen. Das wahre Recht wird nicht gesetzt, sondern entsteht in einer absichtslosen Entwicklung. Was wahres Recht ist, bestimmt sich demnach heute in der konkreten geschichtlichen Existenzform des Juristentums, in welchem das Wachstum zum Bewußtsein kommt.“ (411)

Wieder offenbart sich die Struktur des substanziellen Dezisionismus: Vorpositive Rechtsquellen werden – hier nun – von den Juristen repräsentiert und kommen in ihnen zum Ausdruck. Was Recht ist, bestimmt eine Elite von Menschen, die mit solchem Geraune wie ‚konkrete Ordnung und Ortung‘ (N, 39), ‚elementare Ordnung des terrestrischen Daseins‘ (6), ‚raumhaft‘ (39), ‚bodenhafter Urgrund‘ (17), ‚Heimat‘ (41), ‚Wachstum‘, ‚echte Herkunft‘, ‚Ursprung‘ (RW, 411), ‚höhere Art Sein‘ (VL, 210), ‚existierend‘ (42), ‚tellurisch‘ (TP, 77), usw. usf. ‚erkennen‘, was „das wahre Recht“ ist und dies dem ‚entsubstantialisierten Formalismus‘ des demokratischen Gesetzgebers und seiner ‚hinterherhinkenden‘ rechtspositivistischen Interpreten entgegenhalten.

So sei bei Savigny das Positive des Rechts „etwas Gegebenes, nicht Gesetzes“. „Der spätere Positivismus“ hingegen, kenne „überhaupt keinen Ursprung und keine Heimat mehr.“ (RW, 411) Hier zeigt sich der Rechtsfetischismus³⁷⁷ Schmitts in reinsten Form: Die Annäherung des Rechts an den Boden, an „Gegebenes“, das durch bloße – dauerhafte³⁷⁸ – Existenz legitimiert sei. „Quelle“ ist ihm im Gegensatz zum Positivismus keine „unverbindliche Metapher“ (411), sondern „im vollen Sinn der echten Herkunft und der echten Heimat wirkliche Quelle.“ (411f.) Was Schmitt über Savignys „geschichtliche Größe“ sagt, ist eine Selbstauskunft über seine Pro-

tat der „Freud-indizierten Neurosentherapie“ zu „reine[n] Termiten und Insekten geworden.“ (G, 318)

³⁷⁷ Gemeint ist damit die Verdinglichung, ja teilweise schon wieder religiöse Hypostasierung des Rechts. So redet Schmitt von „Unmittelbarkeit“ der Rechtskraft (N, 42), den „mythischen Quellen rechtswissenschaftlichen Denkens“ (5), beschwört mit einem Weber-Zitat die „inhaltliche[...] Heiligkeit“ (G, 116) des Rechts und legt sein Buch über den *Nomos der Erde* „auf dem Altar der Rechtswissenschaft nieder“ (N, 5). Zum Begriff des Rechtsfetischismus vgl. Paschukanis 1969, 41f., 60, 62, 89, 95f., der sich aber noch am rationalen bürgerlichen Naturrecht und der Kelsenschen Grundnorm abarbeitet.

³⁷⁸ Vgl. PR, 72: „die Dauer systematisch zur Grundlage der Berechtigung zu machen“. Vgl. auch in kritischer Absicht Blumenberg 2007, 107: „Legitimität ist für Schmitt ein diachronischer, historisch-horizontaler Fundierungszusammenhang, gleichsam aus der Tiefe der Zeit die Unverbrüchlichkeit von Ordnungen produzierend“.

grammatik, „die Rechtswissenschaft zum Gegenpol des bloß faktischen Setzungsrechtes“ zu machen, „ohne das Recht in die Bürgerkriegsparolen des Naturrechts zu werfen.“ (418) Die Rechtswissenschaft soll sich sowohl von Philosophie/Theologie als auch von „einer bloß technischen Normenkunde“ (420) abgrenzen. Man muss nicht lange rätseln, was das inhaltlich bedeutet: Sie soll weder eine deskriptive Normwissenschaft sein und damit dem (möglicherweise demokratischen) Gesetzgeber das Feld überlassen, noch soll sie sich zu sehr dem Begriff der Vernunft³⁷⁹ verpflichtet fühlen, um sich womöglich für gesellschaftskritische „Bürgerkriegsparolen“ zu eignen – erkennt doch schon Savigny in seiner Konfrontation mit Hegel, dass bei aller konservativen Ausrichtung des letzteren die Gefahr einer Verselbständigung des Vernunftbegriffs gegen das Bestehende gegeben ist.³⁸⁰ Schmitt stellt beidem, dem Satz ‚Jeder Inhalt kann Recht sein‘ und der Vernunftpräntention eines philosophischen Naturrechts, den „’Positivismus der historischen Quelle‘ entgegen“ (421). Gegen die

„Motorisierungen der Gesetzgebungsmaschine“, ihre „Gefahr der Mechanisierung, Technisierung und Termitisierung“ (423), die „im Grunde nur die Revolution in Permanenz [hält] und nur noch die Revolution als eine der Legalität überlegene, legitime Kraft gelten [läßt]“ (424), „bleibt uns wirklich nur der Aufruf zur Rechtswissenschaft als der letzten Hüterin der absichtslosen Entstehung und Entwicklung des Rechts.“ (423)

Was steht aber am ‚Ursprung‘ dieser Entwicklung? Vor allem anderen die blanke Gewalt, die sich historisch verstetigen kann, eine „Usurpation, die historischen Bestand hat“ (PR, 73),³⁸¹ wie Schmitt bereits in der *Politischen Romantik* mit Verweis auf Savigny sagt, der „Nomos“, den er später mit „Nahme“ (N/T/W, 491) übersetzt und als „konstituierendes geschichtliches Ereignis, [...] Akt der *Legitimität*“ begreift, „der die Legalität des bloßen Gesetzes überhaupt erst sinnvoll macht“ (N, 42).³⁸² „Jede staatliche Verfassung“, schreibt Schmitt, „geht auf ein vorstaatliches

³⁷⁹ Auch wenn Schmitt immer wieder Worte wie Vernunft oder Gerechtigkeit für die Charakterisierung seiner überpositiven Rechtsquellen verwendet, haben sie keinen angebbaren Inhalt mehr. Es handelt sich hier nur noch um rhetorische Floskeln.

³⁸⁰ Hegel hält, Gunter Scholtz (1991, 68) zufolge, den „Anspruch [...] aufrecht [...], daß sich das Recht muß von der Vernunft als Recht begreifen lassen. Diesen Anspruch hat Savigny aufgegeben und hat so die Sachlage umgekehrt: Die Vernunft muß sich vor dem geschichtlich gegebenen Recht legitimieren.“ Dieses Recht, dessen Quelle der ‚Volksgeist‘ sein soll, wird aber von den Rechtswissenschaftlern als das gegebene Recht definiert und fortgebildet und keinesfalls dem wirklichen Volk überlassen. Auch bei Savigny findet sich demnach eine Analogie zu Schmitts substanziellem Dezisionismus, vgl. ebd., 69f. sowie Krockow 1990, 96. Vgl. auch Meuter 1994, 482-491, der die Apotheose des ‚Wirklichen‘ im Konservatismus allgemein herausarbeitet.

³⁸¹ Vgl. auch N, 48-50, wo Schmitt die Differenz zwischen dem Gewaltakt als Nomos und dem bloßen Gewaltakt an der Dauer der dadurch hervorgebrachten Ordnung festmacht: „Selbstverständlich ist nicht jede Invasion oder jede vorübergehende Okkupation schon eine Ordnung begründende Landnahme. Es hat in der Weltgeschichte genug Gewaltakte gegeben, die sich sehr schnell selbst zerstört haben.“ (N, 48)

³⁸² Der durchgängige Topos einer Entgegensetzung von Legitimität und Legalität taucht auch hier wieder auf: „Die heutige Lage ist seit Jahrzehnten durch den Mißbrauch der Legalität des

Recht zurück; sie ist also nicht *bloßes Faktum*“ (51). ‚Nomos‘ ist der neue Schlauch, in den der alte Wein der die Verfassung im positiven Sinne (die konkrete Ordnung) konstituierenden Gewalt gefüllt wird (vgl. 50f.), die wiederum ein vorpositives Existenzrecht besitzt, einer ‚Idee‘ folgt – hier wird wieder „das *ursprüngliche Faktum* der Eroberung unter dem Mantel des ‚*Naturrechts*‘ verb[o]rgen“. ³⁸³ Den Nomosbegriff will Schmitt von der „substanzlosen, allgemeinen Bezeichnung jeder irgendwie gesetzten oder erlassenen, normativistischen Regelung“ (36) abheben, die er im jüdischen Gesetz (33, 39) ³⁸⁴ und der sophistischen Trennung von nomos und physis (38, 44) angelegt und in der „Künstlichkeit“ des Positivismus des 19. Jahrhunderts zur vollen Entfaltung gelangt sieht (39). Gegen das Verständnis von Nomos als „einem auferlegten Sollen, das sich vom Sein absetzt“ und eine künstliche, willkürliche Setzung durch Kräfte darstellt, „die nichts mehr konstituieren, sondern nur noch dirigieren“ (39), ³⁸⁵ soll ein Verständnis von Nomos als rechtskonstituierender „Ur-Akt[...]“ (47) eines *normierenden und durch sich selbst (oder durch Gott)* ³⁸⁶ *normierten Seins* wiedergewonnen werden, das, weil es eine ortsgebundene Ordnung hervorbringt, auch notwendig partikular sein muss. ³⁸⁷ Die Nahme gehe der Teilung und dem Weiden voraus: „Am Anfang steht daher [...] der *Nomos* in der Bedeutung der Nahme, konkret gesprochen: der Landnahme.“ (N/T/W, 493) Diese „Landnahme begründet Recht“ ³⁸⁸ nach doppelter Richtung, nach Innen und nach Außen“. Sie könne herrenloses, aber auch bereits angeeignetes Land ‚nehmen‘ bzw. ‚wegnehmen‘ (N, 16) – die „Kolonisierung“ (48; NTW, 503) und der „Raub“ könnten „trotz aller Gewaltsamkeit der Tat Recht [...] schaffen“ (N, 42). Schmitt verweist dabei auf das Primat der ursprünglichen Erwerbung des Bodens in Kants Rechtsphilosophie (18, 40), moniert aber dessen „ungeschichtlich“-transzendente Konstruktion einer vereinigten distributiven Willkür, die diese Erwerbung verstattet, und

zentralistischen Gesetzgebungsstaates gekennzeichnet, deren einziges, heute ziemlich hilflos gewordenes Korrektiv der Begriff der Legitimität ist.“ (N, 41)

³⁸³ MEW 18, 59. Schmitt selbst verweist in ähnlichem Zusammenhang auf ein vermeintliches Goethe-Zitat von Marx im *Kapital*, das dort aber nicht auftaucht. Es lautet in seiner Version: „Lehrer: Bedenk, o Kind, woher sind diese Gaben? Du kannst nicht alles von dir selber haben. Kind: Ei, alles hab' ich vom Papa. Lehrer: Und der, woher hat's der? Kind: Vom Großpapa. Lehrer: Nicht doch! Woher hat's denn der Großpapa bekommen? Kind: Der hat's genommen.“ (NTW, 503)

³⁸⁴ Vgl. dazu ausführlich Gross 2005, 107-113.

³⁸⁵ Ein Schelm, wer dabei an die antisemitischen Kampfparolen vom schaffenden vs. raffenden Kapital und produktiven vs. parasitären Menschentypus denkt.

³⁸⁶ In RK, 15 soll es noch ein christlicher Naturbegriff sein, der in den ‚katholischen Völkern‘ wirksam ist und es ihnen plausibel erscheinen läßt, dass „menschliche Arbeit und organisches Wachstum, Natur und Ratio [...] Eins“ sind. Daher, so meint Schmitt, scheinen diese Völker „den Boden, die mütterliche Erde, anders zu lieben.“

³⁸⁷ Vgl. N, 47, wo Schmitt sich gegen die Übersetzung von Sitte mit Noos in Homers Odyssee wendet und statt dessen Nomos lesen will, denn: „Nous ist das Allgemein-Menschliche, das nicht nur vielen, sondern allen denkenden Menschen gemeinsam ist, während Einfriedung, Hegung und die sakrale Ortung, die in dem Wort Nomos liegt, gerade die einteilenden und unterscheidenden Ordnungen zum Ausdruck bringt.“

³⁸⁸ „Aus diesem Ursprung *nährt* sich [...] alles folgende Recht und alles, was dann später noch an Setzungen und Befehlen ergeht und erlassen wird.“ (N, 19)

wehrt so jede normative Begründung des Nehmens, Teilens und Weidens ab, die über die „Landnahme als eine reale geschichtliche Tatsache“ (17) hinausgeht. Doch auch Teilen und Weiden werden Schmitt zu Quellen des Rechts, weil sie ‚ver-ortet‘, auf die „Erde [...] als die Mutter des Rechts“ (13) verwiesen seien. So wird in ungeeigneter irrationaler Weise mittels eines naturalistischen Fehlschlusses das Produkt der Landarbeit als gerechter „Lohn der Arbeit“ bezeichnet, den die Erde dem Menschen erstatte (13).³⁸⁹ Der Nomos als konkrete Ordnung wird dabei konsequent rückgebunden an personale Herrschaft: Herrschaft des Nomos bedeutet Schmitt zufolge eben nicht Herrschaft des Gesetzes im modernen vernunftrechtlichen oder positivistischen Sinne, sondern Herrschaft des mit dem Amt verschmolzenen Königs, „*Nomos Basileus* [...] Nomos als König“ (42), oder wenigstens einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe (38). Zwar wehrt sich Schmitt gegen die Deutung dieser abenteuerlichen Konstruktion als bloße Verbrämung faktischer Gewalt und Willkür (42, 51), aber er kann kein Kriterium anbieten, dass einen Unterschied zwischen dem ‚Nomos Basileus‘ und einem ‚substanzlosen Cäsarismus‘ (33, 45) erkennen ließe – es sei denn, man gäbe sich mit verschwurbelten Phrasen einer resakralisierten Boden-Rhetorik zufrieden.

Um es noch einmal festzuhalten: Schmitts konkretes Ordnungsdenken ist stets dezisionistisch – die substanzhafte Ordnung wird durch eine Elite oder einen Führer bestimmt – und sein Dezisionismus ist niemals als völlig ungebundener gedacht – selbst in seinen am deutlichsten dezisionistischen Schriften wird stets ein diffuses Naturrecht bemüht. Christian v. Krockow bringt dieses merkwürdige Verhältnis von Dezisionismus und Naturrecht auf den Punkt: Schmitts Ordnungsdenken sei in dem Sinne naturrechtlich, als es die Gebundenheit aller Entscheidungen an eine überpositive, unverfügbare Wertordnung postuliere, der auch der Führer unterstehe. Dieses Naturrecht entbehre aber jeder Allgemeinheit und Notwendigkeit: Die postulierten substanzialen Werte seien partikuläre, gälten nur für eine bestimmte Gemeinschaft, und ihr Gehalt sei zugleich in keiner Weise vernünftig auszuweisen, weshalb er „nur durch die autoritative *Entscheidung* fixiert werden“ könne.³⁹⁰ Was als ‚objektiv‘ gilt, wird so durch einen subjektiven Gewaltakt generiert, der sich wiederum legitimatorisch auf die vorgängige ‚objektive Substanz‘ bezieht, die er selbst definiert hat.³⁹¹

Schmitts Rechtsauffassung ist für jedes autoritäre Regime eine Blaupause der Politisierung des Rechts und die – wenigstens partielle – Rückgängigmachung bürgerlicher Rechtsstaatlichkeit. Insofern kann es auch kaum verwundern, dass sein

³⁸⁹ Als „Wurzel von Recht und Gerechtigkeit“ müsse die Erde bezeichnet werden, weil „die fruchtbare Erde in sich selbst, im Schoße ihrer Fruchtbarkeit, ein inneres Maß“ berge. Denn, so meint Schmitt, „die Mühe und Arbeit, Saat und Bestellung, die der Mensch an die fruchtbare Erde verwendet, wird von der Erde durch Wachstum und Ernte gerecht belohnt. Jeder Bauer kennt das innere Maß dieser Gerechtigkeit.“ (N, 13).

³⁹⁰ Krockow 1990, 103. Dies gelte bereits für das klassische vorkantische Naturrecht und umso mehr für solch obskurante ‚Substanzen‘ wie ‚Deutschheit‘ oder ‚Rasse‘.

³⁹¹ Vgl. ebd.: Demnach „werden alle Entscheidungen autoritativ vom Führer getroffen. Und der Führer soll deshalb kein Diktator sein, weil er seinerseits unter dem Diktat der in der metaphysischen Substanz der Deutschheit inkarnierten Vorsehung steht. Was aber dieses Diktat der Vorsehung inhaltlich ist, darüber entscheidet wiederum nur: der Führer.“

substanzieller Dezisionismus geradezu zur offiziellen Rechtsauffassung und -praxis im Nationalsozialismus wurde.³⁹² Schmitts ‚konkretes Ordnungsdenken‘ im NS ist eine konsequente Fortführung seines Plädoyers für exekutiv gehandhabte ‚substantielle‘ Verfassungsbestandteile, so wie die Rechtspraxis des Nationalsozialismus auch eine Fortführung der bereits in der Weimarer Republik begonnenen Methode juristischer Geltendmachung überlegaler Verfassungsprinzipien (‚Staatsnotwehr‘) gegen positive Verfassungs- und Gesetzesnormen darstellt.³⁹³ Der „echte Rechts- und Ordnungsbegriff [...] der reinen *Gnade* oder *Ungnade*“ (DA, 22), die im „Lebensrecht des Volkes“ (FR, 229) begründete konkrete Entscheidung des Führers, Reichspräsidenten oder Juristen, ist der Idealtypus dieser Rechtsauffassung. Statt formaler Rechte gewährleisten hier „Treue, Disziplin und Ehre“ (DA, 43; ebenso SBV, 36)³⁹⁴ den sozialen Zusammenhang, der wiederum auf vom Souverän bestimm-

³⁹² Hubert Rottleuthner identifiziert als Kern der NS-Rechtsauffassung: 1) Die Entscheidungen der Führung werden als ‚Ausdruck‘ substanzhafter Werte und des darauf gestützten Volkswillens interpretiert (Rottleuthner 1983, 27). 2) Die Ausdrucksbeziehung ist durch eine Gleichartigkeit zwischen Führung und Volk ohne geordnete Verfahren garantiert (28). 3) In der Justiz tritt an die Stelle der Gesetzesbindung die Treue zu den völkischen Werten und zum Führerwillen. 4) Der Wille der Führung ist Ausdruck der normativen Substanz, die „wenn nötig, dezisionistisch festgelegt wird“ (29) 5) Damit verbunden sind Verselbständigungen der Exekutive und Judikative gegenüber dem Gesetzgeber bzw. der Exekutive gegenüber allen anderen Gewalten (29) (vgl. auch Maus 1983, 181, derzufolge die Entkopplung von der Gesetzesbindung zur Politisierung der Justiz und damit auch zum direkten Durchgriff exekutiver Instanzen auf die Rechtsprechung führt). 6) Die Werte des substanzialen Dezisionismus „versprechen feste Orientierung, liefern aber letztlich nur den politischen Interventionen aus“, haben also maßnahmenstaatlichen Charakter (Rottleuthner 1983, 30). Wenn Schmitt in bestimmten Phasen der Weimarer Republik vor einer Politisierung der Justiz warnt (vgl. DRP, 246f.; HV, Teil I), ist das kein Argument gegen die Kontinuität seines substanzialen Dezisionismus. Er besetzt lediglich die dezisionistische Position an dieser Stelle mit einer anderen Instanz, vor allem dem Reichspräsidenten (obwohl es auch hier verschiedene Phasen und Radikalitätsstufen in seinem Werk gibt – man vergleiche in dieser Frage DRP mit LL oder gar FR)). Der ideologische Gehalt seiner Vorbehalte gegenüber der Idee eines Verfassungsgerichts in der Weimarer Republik wird von Ingeborg Maus auf den Punkt gebracht, vgl. Maus 1980, 103.

³⁹³ Zur bis zum Reichsgericht hinaufreichenden, nationalistisch begründeten Rechtfertigung von Mord und Gesetzesbrüchen in der Weimarer Justiz vgl. die Darstellung von Ingo Müller 1989, 31-34. So stellt das Leipziger Reichsgericht in seinem „Ponton-Urteil“, das die journalistische Aufdeckung von staatlicher Seite begangener Rechtsbrüche als „publizistischen Landesverrat“ qualifiziert, fest: „Die uneingeschränkte Anerkennung des Gedankens, daß die Aufdeckung und Bekanntgabe gesetzwidriger Zustände dem Reichswohle niemals abträglich, nur förderlich sein könne, weil das Wohl des Staates in seiner Rechtsordnung festgelegt sei und sich in deren Durchführung verwirkliche, ist abzulehnen“ (RGSt 62/1929, 67). Das Gericht führt gegen formale Legalität das „natürliche Recht“ auf Verteidigung der Staatsinteressen an (65).

³⁹⁴ „Ein normativistisches Gesetzesdenken dagegen vermag die Fahnenflucht eines Deserteurs oder den Treubruch eines Verräters nur als ‚strafbedrohte Handlung‘, nur als tatbestandmäßige Voraussetzung eines staatlichen Strafanspruchs, nicht aber in dem wesentlichen Unrecht und in dem eigentlichen Verbrechen der Eidesverletzung und Treulosigkeit zu erfassen.“ (DA, 43) Diese Ersetzung eines formalrechtlichen durch ein emotionales Band der Ehre und Huldigung zeigt die „Wiedererzeugung [des Archaischen] in der Zivilisation durch die Zivilisation selbst“, die Adorno als faschismustypischen Zug des Rekurses auf Gemeinschaft iden-

ter „Gleichartigkeit“ (VL, 228) oder „*Artgleichheit*“ (SBV, 42) aufrucht. Die ‚substanziell‘ geleitete Maßnahme ersetzt dabei eine formale Legalitätsstruktur, die nur noch von „sekundäre[r]Bedeutung“ (15) ist: „Der Führer“, so Schmitt in seinem berüchtigten, aber lediglich eine bereits in der Weimarer Republik weithin geteilte Auffassung zuspitzenden Aufsatz aus dem Jahre 1934, „schützt das Recht vor dem schlimmsten Mißbrauch, wenn er im Augenblick der Gefahr kraft seines Führertums als oberster Gerichtsherr unmittelbar Recht schafft“ (FR, 228). Dabei soll die Artgleichheit zwischen Führer(n), Richtern und Volk nicht nur „gegenseitige Treue“ (SBV, 42) an die Stelle verfahrensmäßiger Kontrolle setzen, sondern angesichts der Zunahme „unvermeidlich[er] und unentbehrlich[er]“ Generalklauseln sogar die einzige Garantie für Rechtssicherheit unter den Volksgenossen sein (43f.). Die verfassungstheoretische Grundstruktur von Schmitts Modell des substanziellen Dezisionismus wird u.a. von Hans Frank, persönlicher Förderer von Schmitt,³⁹⁵ NS-Reichsjustizkommissar und späterer „Generalgouverneur“ von Polen, aufgenommen: „Der Führer und Reichskanzler ist der verfassunggebende Abgeordnete des deutschen Volkes, der ohne Rücksicht auf formale Voraussetzungen die Gestaltung der äußeren Form des Reiches, seinen Aufbau und die Gesamtpolitik bestimmt.“³⁹⁶

4. Resümee

Wie sind Schmitts politische Philosophie und Rechtstheorie nun abschließend zu bewerten? Sie stehen in mehrfacher Hinsicht für ein faschistisches Programm.

Zunächst einmal dienen sie der theoretischen Unterfütterung einer antisozialistischen Politik mit Massenbasis, die sich von rechtsstaatlichen und parlamentarischen Rücksichten frei gemacht hat – im Namen überverfassungsmäßiger ‚substanzieller Werte‘. Neben dieser Intention des bonapartistischen Kampfes gegen den demokratischen Gesetzgeber und die Organisationen der Arbeiterbewegung, sieht Ingeborg Maus hinter der Schmittschen Transformation des Rechtsbegriffs sogar eine den NS überdauernde ökonomische Tendenz als Grund für den substanziellen Dezisionismus: Die flexible Handhabung politischer und ökonomischer Steuerungsbedürfnisse im Spätkapitalismus, das Einwirken auf die allgemeinen, von den Einzelkapitalen nicht zur Verfügung gestellten Produktionsbedingungen des Gesamtkapitals. Durch das konkrete Ordnungsdenken werde im Stile eines autoritären Liberalismus jede politische Gefährdung der bürgerlichen Kernstrukturen ausgeschaltet und das Recht zunehmend den faktischen Verhältnissen und „spezifischen Sachstrukturen gesellschaftlicher Positionsfelder“³⁹⁷ angepasst, der Graben zwischen Sein und Sollen zugeschüttet und damit faktische Machtstrukturen bestätigt. Maus sieht dadurch den Widerspruch zwischen Substanzialismus und Dezisionismus ge-

tifiziert; vgl. Adorno 1991b, 42. Ingo Müller zeigt anhand des NS-Rechts, dass diese Vorgaben Schmitts dort nicht nur rechtstheoretisch geteilt bzw. übernommen wurden (vgl. Müller 1989, 80-89), sondern auch Muster für tausendfache Todesurteile waren (Müller schätzt ca. 50000-80000 in der Zeit des NS (201)).

³⁹⁵ Vgl. ausführlich Mehring 2009, 325-335.

³⁹⁶ Frank zitiert nach Maus 1980, 130Fn.

³⁹⁷ Maus 1983, 186.

löst: Die systemischen Erfordernisse prästrukturieren die nur scheinbar freischwebenden Dezierionen der exekutiven Instanzen, die naturwüchsige Logik des Kapitals müsse planmäßig und entschieden gesichert und stabilisiert werden.³⁹⁸ Während Fraenkel die doppelstaatliche Struktur lediglich entlang der Erfordernisse der Ökonomie (=Normenstaat) und der NS-Politik (=Maßnahmenstaat) verorte, müsse sie vielmehr durch alle sozialen Felder hindurch diagnostiziert werden und vor allem „die in sich dualistischen Rechtsbedürfnisse der Wirtschaft“³⁹⁹ – Notwendigkeit der privatrechtlichen Eigentumsgarantie vs. Notwendigkeit konkreter Eingriffe in stoffliche Produktionsbedingungen – Berücksichtigung finden.⁴⁰⁰

³⁹⁸ Vgl. Maus 1980, 124. Fraenkel verdeutlicht das am Beispiel des NS-Korporatismus: Es sei keineswegs so, „daß im konkreten Ordnungsdenken die konkreten Gemeinschaften [...] die primären Rechtsquellen sind.“ (Fraenkel 1974, 175) Vielmehr werde von außen *entschieden*, welche konkrete Ordnung legitim sei – die freien Gewerkschaften und proletarischen Interessenverbände jedenfalls seien es im NS-Denken nicht. „[D]iese Entscheidung muß – um Schmitts Terminologie zu verwenden – aus dem ‚Nichts‘ erfolgen. In Wirklichkeit jedoch ist dieses ‚Nichts‘ durchaus kein Nichts, sondern das Wertsystem der bestehenden Klassengesellschaft.“ (177) Hier taucht wieder der Gedanke der funktionalen Verpflichtung des Souveräns, des überpositiven Kerns des modernen Rechts auf, der uns schon bei Hobbes begegnet ist, allerdings in stark gewandelter Form.

³⁹⁹ Maus 1983, 191.

⁴⁰⁰ Vgl. Preuß 1973 (ich beziehe mich auf meine Darlegungen in Elbe 2010b): Die Zweistufigkeit des Legalitätsbegriffs (Verfassungssubstanz und Verfassungsgesetze) und damit die systematische Einbeziehung von außerlegalen Maßnahmen in die Ordnung bürgerlicher Verfassungen wird von Ulrich K. Preuß als Ausdruck des sowohl auf Erfordernisse des kapitalistischen Verwertungs- als auch des Arbeitsprozesses bezogenen staatlichen Handelns gedeutet: Allein ausgehend von dem fiktiven Modell einer einfachen Warenproduktion könne unterstellt werden, dass „die Garantie der abstrakten Rechtsperson und ihres gesellschaftlichen Verkehrs mit der Garantie der konkreten stofflichen Bedingung dieses gesellschaftlichen Verkehrs zusammenfällt“ (83). Die im allgemeinen Gesetz fixierte abstrakt-rechtliche Form des Privateigentümers und die ökonomische Form des Austauschs seien aber Formen eines konkret-stofflichen Inhalts, dessen Reproduktion mit der Garantie der abstrakten Form allein noch nicht gewährleistet sei. Im Kapitalismus stehe zudem dieser stoffliche Inhalt zur ökonomischen Form im Widerspruch (Ungleichheit/Unfreiheit vs. Gleichheit/Freiheit) und werde durch diese selbst gefährdet (Indifferenz der Tauschwertproduktion gegenüber Gebrauchswerten, Vernutzung der Arbeitskräfte und Naturbedingungen). Dem Staat obliege damit die Aufgabe der vom kapitalistischen Produktionsprozess allein nicht zu bewerkstellenden Garantie der Einheit von stofflicher und wertmäßiger Seite des Gesamtproduktionsprozesses, die sich sowohl in polizeilichen wie ökonomischen Kriseninterventionen als auch in der Sicherung der stofflichen Existenzbedingungen der Ware Arbeitskraft äußere: „Unmittelbare, konkrete und zweckgerichtete staatliche Gewalt muß nicht nur angewendet werden, um die Gefahr zu bannen, dass das individuelle Arbeitsvermögen nicht mehr als Tauschobjekt auf dem Markt ist [...]; auch die aufgrund der zyklischen Bewegung der Kapitalverwertung sich verändernden Situationen [...] zwingen zu situationsgebundenen [...] Reaktionen des Staatsapparates, seien es wohlfahrtsstaatliche oder polizeistaatliche“ (62f.). Unmittelbare Eingriffe und Gewaltmaßnahmen des Staates seien daher nicht bloß als Merkmal der äußeren Herstellung der Voraussetzungen kapitalistischer Produktions- und Tauschbeziehungen im Gefolge der ‚ursprünglichen Akkumulation‘ zu verzeichnen, sondern auch permanenter Bestandteil staatlichen Handelns im Kapitalismus – als Garantie allgemeiner Produktionsbedingungen jenseits der rechtlich-personenungebundenen Formprinzipien (62). Unmittelbare, situationsgebundene Maßnahmen des Staates, die sich nicht auf Individuen als abstrakt-gleiche Rechts-

Genau dieser Diagnose, Schmitt sei letztlich bonapartistischer Rechts- und Politiktheoretiker, widerspricht aber Stefan Breuer und betont ein anderes faschistisches Element. Schmitts Problem sei „nicht die Bedrohung bürgerlicher Privilegien durch die politische Emanzipation der Arbeiterschaft“.⁴⁰¹ Er radikalisiere die bereits im bürgerlich-revolutionären Denken von Sieyès vorhandene Möglichkeit zur Verselbständigung der Staatsgewalt zu einem „nihilistischen“ Begriff der „Existenzialpolitik“.⁴⁰² Mit Bezug auf Löwith betont Breuer, es gehe Schmitts *Begriff des Politischen* um „die Bereitschaft zum Nichts, welches der Tod ist“.⁴⁰³ Zwar muss auch Maus konstatieren, der NS transzendiere letztlich die „begrenztere bürgerliche Option für eine klassenhomogene Präsidialdiktatur“,⁴⁰⁴ doch es scheint, als betrachte sie dessen irrationale Züge, die zunehmende „Verselbständigung gegen jede Zweckbestimmung“,⁴⁰⁵ lediglich als äußerliches Scheitern des bonapartistischen Projekts, „auf Kosten formaler Rechtssicherheit noch einmal die inhaltliche Berechenbarkeit einer eindeutigen [bürgerlichen] Politik zu restaurieren“.⁴⁰⁶ Dass nicht nur in der Realität des NS, sondern bereits im Schmittschen Denken diese Verselbständigung ‚des Politischen‘ gegenüber seinen ‚substanzlichen‘ Dimensionen – verstanden als Bewahrung kapitalistischer Kernstrukturen – angelegt ist, wie Breuer betont, reflektiert Maus zu wenig. Ob man diese Tendenz, wie Breuer, ‚nihilistisch‘ nennen kann, darf aber bezweifelt werden.

Die Deutung der Schmittschen Verherrlichung des Opfers als ‚nihilistisch‘, ‚romantizistisch‘ oder gar ‚liberalistisch‘, wie sie bei Löwith, Strauss und Breuer zu finden ist, scheint zunächst auch Günter Meuter zu teilen: Schmitts Begriff des Politischen partizipiere an einem „konservativ-revolutionären Ethik-Begriff“⁴⁰⁷, der den „Ernst des potentiellen Selbstopfers“⁴⁰⁸ feiere. Dieses Opfer wird von Meuter eindeutig romantisch-okkasionistisch gedacht: „Ich opfere mich nicht für etwas, weil es des Opfers wert ist, sondern etwas wird dadurch zum Wert und ‚vernünftig‘, daß ich mich dafür verheizen lasse.“⁴⁰⁹ Aber nicht jede beliebige ‚Sache‘ erscheint Schmitt des Opfers wert, sondern nur eine Autorität mit bestimmten Eigenschaften – „echte[r] Macht“ (MP, 370). Zudem denkt er das Opfer nicht von der beliebigen Entscheidung eines beliebigen Einzelnen her, sondern von der des politischen Souveräns: Das „Anliegen“ von Schmitts Dezisionismus ist „nicht die Entscheidungs-

personen beziehen, stellen daher Preuß zufolge „nicht lediglich eine Ausnahme von der Regel einer durch allgemeine Gesetze gelenkten staatlichen Gewalt“ dar, sondern sind als „dialektische[s] Widerspruchselement“ (63) derselben zu verstehen.

⁴⁰¹ Breuer 1985, 195.

⁴⁰² Ebd., 194f.

⁴⁰³ Löwith zit. nach ebd., 195. Vgl. bereits Kapitel 2. III.

⁴⁰⁴ Maus 1980, 145.

⁴⁰⁵ Ebd., 163. Es muss allerdings betont werden: gegen jede *irgendwie ökonomisch rationale* Zweckbestimmung. An Zwecken überhaupt mangelte es dem zur Vernichtungspraxis übergegangenen NS nämlich keineswegs.

⁴⁰⁶ Ebd., 162.

⁴⁰⁷ Meuter 1994, 73.

⁴⁰⁸ Ebd., 75.

⁴⁰⁹ Ebd., 73.

freiheit des Einzelnen“.⁴¹⁰ Es geht nicht um das freiwillige Opfer aus privaten oder religiösen Motiven heraus – dies ist für Schmitt Ausdruck „einer individualistisch-liberalen Gesellschaft“ (BP, 49)⁴¹¹ –, sondern um die bestenfalls freudige oder pflichtbewusste, gegebenenfalls aber auch widerwillige, jedenfalls nicht ins Belieben des Einzelnen gestellte Bereitschaft, für einen heteronom gesetzten Zweck, zu einen heteronom bestimmten Zeitpunkt auf eine heteronom bestimmte Weise zu töten und getötet zu werden. In seiner Kampfschrift gegen die Romantik verweist Schmitt auf die Qualität der opferwürdigen Sache, indem er dem Romantiker die „Bindung an eine Norm“ (PR, 107) abspricht. Von dieser Norm her wird also das Opfer gedacht. Sie kann nicht *völlig* beliebig sein, muss zumindest überlegene Macht und die Persistenz der Möglichkeit des Krieges gewährleisten und eine nach innen als harmonisch behauptete politische Einheit gegen Feinde abgrenzen.⁴¹² Schmitt wird indes noch deutlicher: Neben dem politischen Romantiker, dem eine als substanzlos gedachte Welt zum Anlass seiner subjektivistischen Ästhetisierung oder Politisierung werde, der dabei aber „nichts tun [will] als erleben und sein Erlebnis stimmungsvoll umschreiben“ (107),⁴¹³ gebe es eine andere Figur, den romantischen Politiker. Dieser unterscheide sich vom politischen Romantiker durch seine nichtromantische Motivation, die Fähigkeit zur Entscheidung und eine auf die Außenwelt einwirkende Tat. Lediglich das okkasionelle Objekt dieser Tat sei beiden gemein: „ein Komplex von starken politischen Kräften ist nicht imstande, sein Ziel zu finden, und trifft mit großer Wucht einen occasionellen Punkt“ (152f.). Don Quixote (und hinter ihm verborgen: Ernst Jünger⁴¹⁴) gilt Schmitt als ein solcher romantischer Politiker, der im Gegensatz zum politischen Romantiker die „bürgerliche[...] Sekurität“ (106) und ästhetisch-gefühlige Innerlichkeit meide, ein Aristokrat, kein Bürger sei. Quixote wird demnach zwar bewundert, denn „seine Kämpfe waren phantastisch sinnlos, aber doch Kämpfe, in denen er sich persönlichen Gefahren aussetzte“ (153), aber als zur Bestimmung des wirklichen Feindes unfähig erachtet. Daran anknüpfend betont denn auch Meuter – ganz ähnlich wie Heinrich Meier⁴¹⁵ –, nun gegen die Nihilismus- und Okkasionalismusdiagnosen gerichtet, dass Schmitts „authentische[...] politische[...] Ethik“ die „Erkenntnis des Feindes“,⁴¹⁶ des wirklichen Feindes (vgl. TP, 90), benötige. Diese Aufgabe wird von Meuter in der geschichtstheologischen Figur des „Aufhalters, des *Kat-echon*“ (N, 29) wiederentdeckt.⁴¹⁷ Der Katechon begründe eine nun heilgeschichtlich aufgeladene Legitimität,

⁴¹⁰ Ebd., 37. Vgl. auch ebd., 376, 385, 490.

⁴¹¹ So ist das Sterben für den Glauben nur des eigenen Seelenheils wegen sinnvoll – also private Entscheidung des Märtyrers. Sobald die religiöse Gemeinschaft verlangt, sich für diese Gemeinschaft zu opfern, ist sie politische Einheit, keine religiöse mehr (BP, 48).

⁴¹² Vgl. auch Motschenbacher 2000, 119, der von Schmitts „Option für eine starke Autorität“ spricht.

⁴¹³ Vgl. dazu Fn. 92.

⁴¹⁴ Vgl. das Ende von Abschnitt 2.4 dieser Abhandlung.

⁴¹⁵ Vgl. Meier 2012, 69ff.

⁴¹⁶ Meuter 1994, 75.

⁴¹⁷ Vgl. auch Gross 2005, 292: Der Katechon sei ein neues mythisches Bild politischer Einheit, das Schmitt im NS mit dem Reich in Verbindung bringe und das den gescheiterten, Schmitt

die darin bestehe, „den Antichristen aufzuhalten und eine hemmende Macht gegen die Heraufkunft eines Schwindelparadieses restloser Funktionalisierung, Ökonomisierung und Diesseitigkeit zu sein, sei dieses anarchistisch, sozialistisch, liberal-humanitär [...] drapiert.“⁴¹⁸ Was immer man von Schmitts religiös-esoterischem Geraune halten mag, die Feindbestimmung jedenfalls ist auch in seiner „Bejahung des Naturstandes“⁴¹⁹, des Politischen, das Todes- und Tötungsbereitschaft verlangt, nicht völlig beliebig.⁴²⁰

Wenn Meuter allerdings davon spricht, nicht eine „faschistische[...] Kampfesideologie [...], sondern der Einsatz für eine metaphysisch geheiligte Ordnung“⁴²¹ sei das Ziel des Politischen, die politische Einheit werde als „interimistisches Zwischengebilde zwischen Sündenfall und Erlösung“⁴²² begriffen, das eine das Chaos und die vollendete Sündhaftigkeit rein säkularer Bestrebungen aufhaltende Funktion erfülle, so stellt sich die Frage, inwiefern dieser religiös drapierte Überbau irgendetwas an Schmitts Verherrlichung des Krieges ändert – was Meuter selbst zugestehen muss⁴²³ – oder ob er diese Verherrlichung überhaupt erklären kann.⁴²⁴ Hier zeigt sich in jedem Fall die Grenze eines rein ideengeschichtlichen Zugangs, der im Stile einer Hermeneutik des Vertrauens – Meuter macht sich explizit „die Perspektive Schmitts zueigen“⁴²⁵, um sein Werk zu verstehen – lediglich diese oder jene Äußerung eines

zufolge von den Juden ‚unterminierten‘, Leviathan-Mythos (Lev, 92f., 108f.) substituieren. Zu theologischen Deutungen des Katechon vgl. Motschenbacher 2000, 188-205.

⁴¹⁸ Meuter 1994, 76. Meuter betont: „gemeint ist damit der Kampf gegen das Böse“ (110). Wenn man das ernst nimmt, dann ist der Kampf gegen ‚den Juden‘, der im katholischen Antisemitismus als Abgesandter oder Kind des Teufels, im modernen Antisemitismus als das Böse schlechthin gilt (vgl. Goldhagen 1998, 75, 91f.), der letzte Sinn der Schmittschen Theorie (vgl. Gross 2005, 297): „Der Jude ist der wahre Feind.“ (G, 18)

⁴¹⁹ Strauss 2001b, 235 sowie Löwith 1984, 42f., 47.

⁴²⁰ Auch die stärker auf den Dezisionismus abstellende Nihilismusdiagnose Krockows impliziert, dass bei Schmitt und Konsorten neben dem Kampf als solchem gegen irgendeinen Feind noch ein „eigentlicher Feind“ bekämpft werden müsse – der Universalist, der Antipolitische oder sich wenigstens so Gebende (vgl. Krockow 1990, 47).

⁴²¹ Meuter 1994, 133.

⁴²² Meuter 1994, 213. Vgl. ebd., 307, 319f.

⁴²³ „Wo die Niederhaltung des von unten drängenden Chaos Ordnung um jeden Preis erheischt, wird die Differenz, ob diese Ordnungsleistung aus dem Nichts oder aus dem aristotelischen Tugendhimmel geschöpft sei, in der Tat zweitrangig [...] Es ist gleichsam ein Dezisionismus, der *im Drüben* fischt“ (Meuter 1994, 214) – im trüben Drüben, wie zu ergänzen wäre.

⁴²⁴ Der Krieg werde von Schmitt allerdings vollauf bejaht (vgl. Meuter 1994, 133f.). Doch die „im Begriff des Politischen involvierte Wünschbarkeit des Krieges [...] würde demzufolge darin bestehen, daß er, als Folge und Ebenbild des luziferischen Sündenfalls, die Bereitschaft für den apokalyptischen Endkampf wachhielte und die Menschen davon abhielte, in den Soma-Paradiesen banaler Unterhaltsamkeit zu versumpfen.“ (134) Das „Wachhalten“ für den Endkampf soll der Sinn des Votums fürs Politische sein? Wie soll dieser Endkampf denn aussehen und wozu muss es dafür irdische Kriege geben? Das alles klingt nach einer wenig plausiblen Erklärung für die Bejahung des Politischen. Die Motive einer Sinngebung des Sinnlosen, der autoritär-masochistischen Charakterstruktur (Meuter spricht selbst von Schmitts „Voreingenommenheit der Schwäche gegenüber“ und dem für ihn „überwältigenden Eindruck der enormen Kraft, die Hitler zeigte“ (136Fn.)) und der Bekämpfung der Feinde des Politischen sind wesentlich nachvollziehbarer.

⁴²⁵ Ebd., 367.

Theoretikers zusammenfügt, ohne jeden Versuch einer Erklärung seines autoritären und bellizistischen Syndroms.⁴²⁶ Die vermeintlich katholische Differenzierung zum originär faschistischen Politikbegriff wäre dann vielleicht ideengeschichtlich interessant, aber „[i]n der praktischen Konsequenz“ irrelevant.⁴²⁷ Damit soll Meuters Deutung von Schmitt als Apokalyptiker keineswegs eine relative Plausibilität abgesprochen werden. Man könnte hier von faschistischem Denken sprechen – die Feinde des Katechon sind die Feinde des Faschismus⁴²⁸ – und einen religiösen Überschuss konstatieren, der freilich für die Stoßrichtung der Schmittschen Schriften keineswegs so relevant ist, wie Meuter meint,⁴²⁹ finden sich doch in ihnen eindeutige Hinweise auf einen klaren Primat des Politischen vor dem Religiösen und ist sein Feindbegriff doch vollkommen diesseitig.⁴³⁰ Dazu nur einige kurze Hinweise:

a) Schmitts Legitimation politischer Herrschaft ist völkisch, nicht religiös. Primär ist die *Homogenität des Volkes*, die ‚religiöse‘ Legitimation hat einen *polemischen* Sinn:

„Wenn Gott, in dessen Namen regiert wird, nicht der Gott gerade dieses Volkes ist, kann die Berufung auf den Willen Gottes dazu führen, daß der Wille des Volkes und der Wille Gottes verschieden sind und miteinander kollidieren. Dann muß nach demokratischen Konsequenzen nur der Wille des Volkes in Betracht kommen, weil Gott im Bereich des Politischen nicht anders als der Gott eines bestimmten Volkes erscheinen kann. Das bedeutet der Satz ‚Volksstimme ist Gottes Stimme.‘ Diese Wendung [...] hat [...] einen polemischen Sinn: Ablehnung jeder andern und fremden Instanz, die im Namen Gottes dem Volk ihren Willen auferlegen will, also Ablehnung aller politischen Einflüsse und Einwirkungen, die nicht der substantiellen Homogenität des eigenen Volkes entspringen.“ (VL, 238)

In den mannigfaltigen Versuchen Schmitts, der irdischen Gewalt eine „Transzendenzprämie“⁴³¹ zu verschaffen, wird das Transzendente rein funktionalistisch auf den Erhalt der politischen Einheit und das Politische bezogen: Denn „[k]ein politisches System“, so Schmitt in aller Deutlichkeit, „kann mit bloßer Technik der Machtbehauptung auch nur eine Generation überdauern. Zum Politischen gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung.“ (RK, 23) (vgl. auch G, 243) „Nicht von Theologie kann

⁴²⁶ Die Begrenztheit der ideengeschichtlichen Methode zum Verständnis des Faschismus betont auch Robert Paxton 2006, 66f., 319f. Obwohl er offenbar die Kritische Theorie nicht rezipiert hat, betont er, ähnlich wie Fromm und Adorno, die zentrale Rolle der „mobilisierende[n] Leidenschaften“ (320) im Faschismus.

⁴²⁷ Meuter 1994, 289.

⁴²⁸ Beider Feinde sind die „innerweltlich beschränkten Utopien von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, pax et securitas universa“ (Meuter 1994, 213), die ‚substanzlosen‘ Mächte des politischen Liberalismus und Bolschewismus (261f.), vgl. auch Gross 2005, 394.

⁴²⁹ Hofmann (2002, 51) bestreitet vehement die inhaltliche Relevanz des Katholizismus für das Denken Schmitts und attestiert denn auch: „Als systembildend taugt der Begriff des Katechon indes kaum.“ (XIII).

⁴³⁰ Vgl. Motschenbacher 2000, 216 sowie Blumenberg 2007, 102, 108.

⁴³¹ Meuter 1994, 482.

dann aber gesprochen werden“, resümiert Alfons Motschenbacher, „sondern dies kann nur [...] Staatsmythologie genannt werden.“⁴³²

b) Das *Politische* ist für Schmitt der „Status in einem absoluten Sinne“, der „alle anderen Statusverhältnisse“ „relativiert und absorbiert, insbesondere Stände und Kirche“ (VL, 49). Der totale Status des Politischen besteht in der „Macht über das physische Leben der Menschen“, wodurch „sich die politische Gemeinschaft über jede andere Art von Gemeinschaft“ erhebt (BP, 48). Dazu passt Schmitts Verurteilung der Kirche als indirekte Gewalt und seine klare Unterordnung derselben unter den Staat (vgl. Lev, 116; SE, 137) ebenso, wie seine Ablehnung jeder theologischen Einmischung in die Politik, sobald sie nicht mehr politisch fungibel gemacht werden kann (vgl. BP, 64): „Silete Theologi!“ (G, 106)⁴³³

c) Schmitt thematisiert die katholische Kirche in *Römischer Katholizismus* lediglich hinsichtlich ihrer juridisch-ästhetisch-politischen Form, ohne sich für den Inhalt der christlichen Botschaft zu interessieren.⁴³⁴ Auch seine späteren geschichtsphilosophischen Spekulationen belegen, dass er sich überhaupt nicht für die apokalyptische Heilsbotschaft interessiert und ebenso einseitig den ‚Aufhalter‘ der Apokalypse thematisiert und bejaht,⁴³⁵ wie er den tendenziell universalistischen, zumindest quer zu allen *irdischen* Völkern stehenden Gehalt der christlichen Heilsbotschaft ignoriert.⁴³⁶ Daher steht auch hier lediglich die Legitimation irdischer partikularer Mächte auf Schmitts Agenda. Zu diesem Zweck muss er auch das Motiv der Feindesliebe reprivatisieren.⁴³⁷

d) Schmitts Hinweis auf das anthropologische Glaubensbekenntnis der Sündhaftigkeit des Menschen ist einerseits inkohärent, wie Leo Strauss gezeigt hat.⁴³⁸ Denn er schwankt zwischen der Sündhaftigkeitsdiagnose und der Auffassung vom Menschen als gefährlichem Wesen, das möglicherweise durch irdische Mittel friedfertig gemacht werden könne, womit das Politische in Gefahr sei. Auf der anderen Seite radikalisiert er den Erbsünde-begriff des Katholizismus und ignoriert die zumindest abfedernde Funktion der Taufe.⁴³⁹

e) Wenn man, wie Meuter, eine „faschistische[...] Kampfesideologie“ gegen den „Einsatz für eine metaphysisch geheiligte Ordnung“ stellt,⁴⁴⁰ dann ist auch Adolf Hitler kein Faschist oder Nationalsozialist mehr, weil er sich auf Gottes höhere Macht beruft, auf die Vorsehung, deren Werkzeug er sei, auf den NS als christliche Bewegung: „So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: *Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn.*“⁴⁴¹ Diese

⁴³² Motschenbacher 2000, 368.

⁴³³ Vgl. ebd., 253, 369. Zum rein instrumentellen und häufig verfälschenden Bezug Schmitts auf die Bibel, vgl. auch Leutzsch 1994.

⁴³⁴ Vgl. Motschenbacher 2000, 56.

⁴³⁵ Vgl. ebd., 219, 222, 224, 240.

⁴³⁶ Vgl. ebd., 178, 296.

⁴³⁷ Vgl. ebd., 225.

⁴³⁸ Vgl. Strauss 2001b, 228f., 231.

⁴³⁹ Vgl. Motschenbacher 2000, 87f.

⁴⁴⁰ Vgl. Meuter 1994, 133.

⁴⁴¹ Hitler 1943, 70.

Form des „positiven Christentums“ *ist* aber eine Variante des Faschismus.⁴⁴² Eine einheitliche Begründung von dessen Bellizismus, Autoritarismus, Antisemitismus ist ohnehin nicht vorhanden – hier ist vielfältigen und grotesk beliebigen Formen des Irrationalismus Tür und Tor geöffnet, denen Schmitt nur eine weitere hinzufügt.⁴⁴³

f) Damit weisen die geistesgeschichtlichen Theologisierer Schmitts, die sich, wie Meuter oder Heinrich Meier, vornehmlich auf seine Nachkriegsschriften als hermeneutischem Schlüssel zum Gesamtwerk beziehen, auch nicht das geringste Verständnis für die exkulpatorische Funktion der „Flucht in die Religion“⁴⁴⁴ und ins Esoterische, in „welthistorische[...]“, „postapokalyptische[...] Betrachtungen“⁴⁴⁵ und in eine „demonstrativ zur Schau gestellte Passivität“⁴⁴⁶ auf, die gescheiterte faschistische Denker vor allem nach 1945 betrieben haben:⁴⁴⁷ Dies gestattete ihnen, „sich vage als Gegner des Nationalsozialismus zu präsentieren, ohne tatsächlich Positionen der ideologischen Gegner der Nationalsozialisten einnehmen zu müssen.“⁴⁴⁸ Zudem verschwanden Auschwitz, der Zweite Weltkrieg und die deutsche Schuld daran in den Weiten der Geschichte oder den Untiefen der menschlichen Natur und wurden auf den politischen Feind (Aufklärung, Juden, Demokratie, ‚Säkularisierung‘) projiziert.⁴⁴⁹

Ob nun Schmitts wirre theologische Spekulationen seinen heterodoxen christlichen Glauben ausdrücken oder lediglich einem zur Esoterik, aggressiven Schuldabwehr⁴⁵⁰ und Selbststilisierung⁴⁵¹ neigenden autoritären Charakter zur Rationalisierung dienen, in seiner Theorie ist letztlich doch nichts anderes als ein ideologisch geleitetes Naturrecht des Stärkeren, die „Verherrlichung der Macht“ mittels eines „spirituellen Positivismus“ und „glaubenlosen Glaube[ns] an die pure Exis-

⁴⁴² Vgl. Gross 2010, 57ff, 63ff., Motschenbacher 2000, 228ff., 301ff.

⁴⁴³ So kritisiert Raphael Gross den exkulpatorischen Differenzierungswahn, der z.B. im von faschistischen Apologeten wie Armin Mohler ins Spiel gebrachten Begriff der ‚konservativen Revolution‘ vorliegt: „Diese Unterscheidung [in konservative Revolution und NS] läßt sich historisch [...] nicht halten, da weder ideologisch noch personell eindeutige Unterschiede zwischen diesen beiden Begriffen gezogen werden können.“ (Gross 2005, 339) Zur wandelbaren ideologischen Drapierung faschistischer Kernintentionen vgl. Paxton 2006, 64, 313, 319f. Wenn Meuter nun, bezeichnenderweise wieder einem rechtsradikalen Schmitt-Apologeten (Günter Maschke) folgend, noch zwischen katholischer politischer Theologie und nihilistischer konservativer Revolution unterscheidet (Meuter 1994, 314-328), so potenziert sich diese Problematik nur noch. Zu Recht moniert auch Jan-Werner Müller (2007, 215) an Heinrich Meiers gleichlautender Theologisierung Schmitts, dass durch diese „der Faschismus vollständig aus dem Bild verschwand“.

⁴⁴⁴ J.W. Müller 2007, 151.

⁴⁴⁵ Ebd., 68.

⁴⁴⁶ Ebd., 71. Vgl. auch Motschenbacher 2000, 207f. zu Schmitts Selbststilisierung zum ‚christlichen Epimetheus‘

⁴⁴⁷ Vgl. J.W. Müller 2007, 68ff.

⁴⁴⁸ Ebd., 151.

⁴⁴⁹ Vgl. ausführlich zu diesen Strategien auch Gross 2005, Kapitel V.

⁴⁵⁰ Vgl. Gross 2005, 335ff., 352f., Meuter 1994, 153.

⁴⁵¹ Vgl. Gross 2005, 349ff., 355ff.

tenz⁴⁵² am Werk, dessen „Substanzpräntionen“, wie Meuter selbst treffend konstatiert, eine „multifunktionale Leerformelhaftigkeit“⁴⁵³ aufweisen, weil für sie „keine anderen Kriterien zu existieren scheinen als die Definitionsmacht des politischen Souveräns“⁴⁵⁴ und eben die Abwehr aller als das Politische gefährdend ausgemachter Ideen und Bewegungen. Geheiligt ist damit jede stabile, ein „Mindestmaß von Form“ (RK, 40f.), also Ordnung generierende Macht, die das Politische als solches affirmiert und persistiert:

„Auch die sich als substantiell verstehende Esoterik Schmitts ist wesentlich instrumentalistisch, ein jeder machtvollen Ordnung dienstbar zu machendes Werkzeug“, ein „Dezisionismus, der sich der Leitvorstellung einer substantiellen Ordnung wie eines *Als-ob* bedient.“⁴⁵⁵

Ein noch so bemüht ‚katholisch‘, ‚substanthaft‘ oder sonstwie in rhetorischer Weise antiformalistisch daherkommendes Denken des Politischen und des Rechts läuft leer in dem einzigen Bestreben der Substituierung jeder inhaltlich verbindlichen Vernunft durch die den Einzelnen ergreifende und über ihn verfügende Entscheidung des bloß noch vernunftpräntierenden Souveräns einer politischen Einheit.

Siglen

- WS: Schmitt, Carl (2004) [1914]: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. 2. Aufl. Berlin.
- TB 1915: Ders. (2005) [1915]: Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien. Berlin.
- TD: Ders. (1991) [1916]: Theodor Däublers „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes. Berlin.
- PR: Ders. (1998) [1919]: Politische Romantik. 6. Aufl. Berlin.
- D: Ders. (2006) [1921]: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. 7. Aufl. Berlin.

⁴⁵² Institut für Sozialforschung 1968, 179, 174, 178 (vgl. auch Meuter 1994, 139, sowie 380: Es soll für Schmitt gegenüber der starken Macht „kein einklagbares Recht“ geben).

⁴⁵³ Meuter 1994, 144, vgl. auch Motschenbacher 2000, 368. Auch den Begriff des Katechon ereilt diese ‚Leerformelhaftigkeit‘: „Angesichts der Tatsache, daß es zum Begriff des Katechon keinerlei allgemeinverbindliche Interpretation der katholischen Kirche gibt, ist allerdings [...] die Konsequenz [...] in Rechnung zu stellen, daß die Lehre vom Katechon in der Hand eines sich selbst ermächtigenden Laientheologen zur vielseitig ausspielbaren *carte blanche* wird. Mit ihr kann bald diese, bald jene Politik, Bewegung, Parteiung, Ideologie dem feindlichen Feldlager des Antichristen zugerechnet werden.“ (Meuter 1994, 255f., vgl. auch ebd., 269).

⁴⁵⁴ Meuter 1994, 147. Vgl. auch ebd., 251: „es ist ununterscheidbar, ob der katholische Satz gilt: *autoritas qua veritas facit legem* oder der ‚nihilistisch‘-dezisionistische: *autoritas non veritas*.“ (251)

⁴⁵⁵ Ebd., 291, 290. Vgl. auch ebd., 451f. sowie 482: „Der heimlich ‚höhere‘, d.h. heilsgeschichtliche Moralpositivismus und Moralfuturismus des Metapolitischen hat seine geheime politische Wahrheit im schnöden immanentistischen Moralpositivismus und Moralfuturismus.“ Faktisch trennt nichts „Schmitt von der Nacktheit einer konservativ-revolutionären Sinngebung des Sinnlosen [...]. Indem die Transzendenz zur Macht säkularisiert wird, bekommt die Macht eine Transzendenzprämie.“

- PT: Ders. (2004) [1922]: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 8. Aufl. Berlin.
- LP: Ders. (1996) [1923]: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 8. Aufl. Berlin.
- RK: Ders. (1925) [1923]: Römischer Katholizismus und politische Form. München.
- DRP: Ders. (2006) [1924]: Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung. In: Ders.: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. 7. Aufl. Berlin.
- BP1: Ders. (1994) [1927]: Der Begriff des Politischen (1927). In: Ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. 3. Aufl. Berlin.
- VL: Ders. (2003) [1928]: Verfassungslehre. 10. Aufl. Berlin.
- WW: Ders. (1994) [1929]: Wesen und Werden des faschistischen Staates. In: Ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. 3. Aufl. Berlin.
- SE: Ders. (1994) [1930]: Staatsethik und pluralistischer Staat. In: Ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. 3. Aufl. Berlin.
- HV: Ders. (1996) [1931]: Der Hüter der Verfassung. 4. Aufl. Berlin.
- BP: Ders. (2002) [1932]: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Aufl. 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin.
- LL: Ders. (2005) [1932]: Legalität und Legitimität. 7. Aufl. Berlin.
- SS: Ders. (1995) [1932]: Starker Staat und gesunde Wirtschaft. In: Ders.: Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969. Berlin.
- WE: Ders. (1985) [1933]: Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland. In: Ders.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924-1954. 3. Aufl. Berlin.
- MP: Ders. (1985) [1933]: Machtpositionen des modernen Staates. In: Ders.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924-1954. 3. Aufl. Berlin.
- BP3: Ders. (1933): Der Begriff des Politischen. 3. Aufl. Hamburg.
- DA: Ders. (2006) [1934]: Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. 3. Aufl. Berlin.
- FR: Ders. (1994) [1934]: Der Führer schützt das Recht. In: Ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. 3. Aufl. Berlin.
- SBV: Ders. (1934): Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit. 2. Aufl. Hamburg.
- P: Ders. (1995) [1936]: Politik. In: Ders.: Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969. Berlin.
- TF: Ders. (1994) [1937]: Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat. Ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. 3. Aufl. Berlin.
- Lev: Ders. (2003) [1938]: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. 3. Aufl. Stuttgart.

- RW: Ders. (1985) [1943/44]: Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft. In: Ders.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924-1954. 3. Aufl. Berlin.
- IVA: Ders. (1994) [1945]: Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz „Nullum crimen, nulla poena sine lege“. Berlin.
- G: Ders. (1991) [1945/47]: Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951. Berlin.
- ECS: Ders. (1950): Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47. Köln.
- N: Ders. (1988) [1950]: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. 3. Aufl. Berlin.
- N/T/W: Ders. (1985) [1953]: Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen. In: Ders.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924-1954. 3. Aufl. Berlin.
- HH: Ders. (1985) [1956]: Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel. Stuttgart.
- TP: Ders. (2006) [1963]: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. 6. Aufl. Berlin.
- MEW 7: Marx, Karl (1971) [1850]: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850. In: MEW 7. 4. Aufl. Berlin, 10-107.
- MEW 8: Ders. (1960) [1852/69]: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEW 8. Berlin, 111-207.
- MEW 18: Ders. (1962) [1872]: Über die Nationalisierung des Grund und Bodens. In: MEW 18. Berlin, 59-62.
- MEW 23: Ders. (1993) [1867/72]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Der Produktionsprozess des Kapitals. MEW 23. 18. Aufl. Berlin.

Entfremdete und abstrakte Arbeit

Marx' *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie¹

Der Begriff Entfremdung hat Konjunktur. TheoretikerInnen, die sich als gesellschaftskritisch verstehen, greifen auf ‚Entfremdung‘ als sozialphilosophischen „Schlüsselbegriff“² zurück. Dabei spielt allerdings der Begriff der entfremdeten *Arbeit*, wenn überhaupt, nur noch eine untergeordnete Rolle,³ während der frühe Marx und eine ganze Tradition des humanistischen Marxismus in ihm die wesentliche Grundlage zum Verständnis der modernen Entfremdungsphänomene erblickten.⁴

Im Folgenden soll der Begriff der entfremdeten Arbeit, wie Marx ihn insbesondere in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* aus dem Jahre 1844⁵ verwendet, rekapituliert und der dort formulierte Anspruch geprüft werden, mit ihm eine Analyse des inneren Zusammenhangs und der Dynamik des Kapitalismus zu liefern. In einem zweiten Schritt wird dann der Frage nachgegangen, in welchem Verhältnis der Begriff entfremdeter Arbeit zum Zentralbegriff des *Kapitals*, der ‚abstrakten Arbeit‘, steht, mit dem Marx beansprucht, den „Springpunkt“ (MEW 23, 56) zu einer Kritik der politischen Ökonomie gefunden zu haben. Diese Frage verlangt nicht nur Aufmerksamkeit, weil die *Manuskripte* eine enorme Wirkmächtigkeit entfaltet haben, die sowohl Anhänger als auch Kritiker von Marx dazu verleitet hat, sein Projekt der Ökonomiekritik ausgehend vom Arbeitskonzept dieser Frühschrift stehen oder fallen zu sehen.⁶ Die Behandlung dieser Frage könnte auch dazu beitragen, an das in heutigen Entfremdungsdiaagnosen häufig nur in Nebensätzen verhandelte Hypozentrum moderner Entzweigungs-, Verselbständigungs- und Beschleunigungsdynamiken zu erinnern. Der Schwerpunkt wird daher auf der Herausarbeitung und dem Vergleich der Begriffe entfremdeter und abstrakter Arbeit liegen. Eine umfassende Analyse der Entfremdungstheorie von Marx, vor allem ihrer Dis-/Kontinuitäten im Rahmen seiner Werkentwicklung, kann hier unmöglich

¹ Ich danke Hannes Künemund, Urs Lindner und Michael Quante für kritische Kommentare zum vorliegenden Text.

² Jaeggi 2005, 15. Vgl. auch Rosa 2012, 300ff., 2013, 410.

³ So werden bei Jaeggi Entfremdungsphänomene isoliert an Beispielen wie der ‚kichernden Feministin‘, dem unauthentisch agierenden ‚Junglektor‘ oder dem, in eine kleinbürgerliche Vorortexistenz hineinschlitternden ‚jungen Wissenschaftler‘ diskutiert.

⁴ Vgl. z.B. Marcuse 2004d, 241: „Die Marxschen Schriften zwischen 1844 und 1846 behandeln die Form der Arbeit in der modernen Gesellschaft als konstitutiv für die totale ‚Entfremdung‘ des Menschen.“

⁵ Ich beziehe die *Auszüge aus James Mills Buch „Elémens d'économie politique“* in die Untersuchung ein, weil dieses Exzerpt in unmittelbarem Zusammenhang zu den später sogenannten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* steht. Dass die *Manuskripte* kein geschlossenes Werk darstellen, zeigt Rojan 1983.

⁶ Vgl. Colletti 1971, 50-54; Lange 1980, 65, 69; Habermas 1991a, 40ff., 48, 60; Kurz 2004, 114ff., Quante 2009, 234f., 341.

geleistet werden. Daher bleiben wichtige Aspekte, wie Revolutionstheorie und Geschichtsphilosophie, Emanzipationsperspektiven oder die im Spätwerk mit der Entfremdungsproblematik eng verknüpften Konzepte der Charaktermaske und der realen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital, unberücksichtigt.

1. Entfremdete Arbeit in den *Manuskripten*

Marx untersucht die kapitalistischen Verhältnisse in den *Manuskripten* hinsichtlich ihrer *moralischen* und *sozialpsychologischen* Konsequenzen, beansprucht aber zugleich, eine Analyse der *Konstitutions- und Reproduktionsmechanismen* dieser Verhältnisse zu liefern. Diese drei Dimensionen werden in Gestalt einer Kritik der Nationalökonomie präsentiert, die deren arbeitswerttheoretische Tradition mit ihren inneren Widersprüchen konfrontieren und so über sich hinaustreiben will. Dabei ist zu beachten, dass die *Manuskripte* das unfertige Dokument der ersten systematischen Beschäftigung von Marx mit der wissenschaftlichen Politökonomie seiner Zeit darstellen und nicht als geschlossenes, durchkomponiertes Werk behandelt werden dürfen.

Ausgangspunkt ist eine Diagnose der Widersprüche der Nationalökonomie: Die Arbeit gilt als Quelle des Reichtums, aber der Arbeiter kann das Produkt seiner Tätigkeit nicht zurückkaufen; die Arbeit gilt als Kaufmittel, aber der Arbeiter muss sich verkaufen; nur durch Arbeit wird der „Wert der Naturprodukte vergrößert“, aber der Kapitalist steht dem Arbeiter als „müßiger Privilegierter“ vor und ist „überall dem Arbeiter überlegen“ (MEW 40, 476); die Arbeit ist der „einzige unwandelbare Preis der Dinge“, aber nichts ist schwankender, „nichts zufälliger als der Arbeitspreis“ (476)⁷; die Teilung der Arbeit verfeinert und bereichert die Gesellschaft, macht aber den Arbeiter zur Maschine und depraviert ihn; „die Verarmung des Arbeiters [ist] das Produkt seiner Arbeit und des von ihm produzierten Reichtums“ (477). Marx geht von einem in diesen Widersprüchen artikulierten „*gegenwärtigen* Faktum“ aus – der „*Entwertung* der Menschenwelt“ als Resultat der „*Verwertung* der Sachenwelt“, der Selbstreproduktion des Arbeiters als Ware im Zuge seiner Produktion von Waren (511). Die Vergegenständlichung und Verwirklichung der Arbeit im nationalökonomischen Zustand ist ihm zufolge als „*Entfremdung*“ und „*Entwirklichung*“ des Arbeitenden zu begreifen (512). Das heißt auch, dass alle dem Arbeiter fremd und selbständig gegenüberstehenden Reichtumsgestalten der Gesellschaft des Privateigentums – Kapital, Arbeitslohn usw. – in ihrer Genese aus der Tätigkeit des Arbeiters selbst begriffen werden sollen. Marx betont, „daß erst, indem die *Arbeit* als Wesen des Privateigentums gefaßt wird, auch die nationalökonomische Bewegung als solche in ihrer wirklichen Bestimmtheit durchschaut werden kann.“ (557) Dabei lehnt er den Ausgang von einem „erdichteten Urzustand“ ab, den er

⁷ Marx übernimmt hier noch die Kategorien der politischen Ökonomie seiner Zeit, was besonders bei Ausdrücken wie „Arbeitspreis“ (später: Wert der Arbeitskraft), Arbeit als „Preis der Dinge“ (später: abstrakte Arbeit als Werts substanz) und der Behauptung eines vermeintlichen Widerspruchs beider deutlich wird.

insbesondere bei Smith beobachtet.⁸ „Ein solcher Urzustand erklärt nichts“ und „unterstellt in der Form der Tatsache, des Ereignisses, was er deduzieren soll“ (511). Marx „akzeptiert“ zwar explizit die Kategorien und „Gesetze“ der Nationalökonomie (510), kritisiert aber, dass sie die genannten Phänomene einfach nebeneinander stehen lässt, nicht ihr grundlegendes Prinzip auffindet und einen ahistorischen Standpunkt einnimmt: „Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht.“ (510) Sie fixiert „die *entfremdete* Form des geselligen Verkehrs als die *wesentliche* und *ursprüngliche* und der menschlichen Bestimmung entsprechende“ (451), „der Mensch“ wird von ihr „als Privateigentümer vorausgesetzt [...], d.h. also als exklusiver Besitzer, der durch diesen exklusiven Besitz seine Persönlichkeit bewahrt“ (452).⁹ Marx will dagegen diese Kategorien nicht einfach voraussetzen, sondern sie als entfremdete Formen menschlicher Praxis unter bestimmten historischen Bedingungen dechiffrieren, die analytische Bewegung vom unbegriffenen, von der Nationalökonomie nur vorausgesetzten und beschriebenen „Faktum“ (511) zum „Begriff des Faktums“ (518) vollziehen, um von dort aus wieder synthetisch zu den nationalökonomisch beschriebenen Sachverhalten aufzusteigen.¹⁰ Der Begriff der entfremdeten Arbeit soll dabei sämtliche Widersprüche und Verkehren erklären und zugleich die Fixierung dieser Widersprüche, die Marx in der Nationalökonomie erkennt, ihres ahistorisch-verdinglichenden Charakters überführen.¹¹

Wie bestimmt Marx aber die entfremdete Arbeit und inwiefern kann er diese als inneres Band der kapitalistischen Reichtumsproduktion ausweisen? Im Folgenden soll zunächst zwischen einer allgemeinen und einer besonderen Dimension der in den *Manuskripten* analysierten Entfremdung unterschieden werden:¹² Während der Begriff der *allgemeinen Entfremdung* die Verselbständigung des gesellschaftlichen Reichtums gegenüber allen Klassenindividuen thematisiert, wird mit dem Begriff der

⁸ Dies ist ein Hinweis auf Smiths urzuständige Hirsch- und Biberjäger, die bereits ganz natürlich Waren nach den Kriterien von Arbeitsmühe, -zeit und -qualifikation austauschen, vgl. Smith 1776, 51.

⁹ Hier wird auf das u.a. bei Smith ausgearbeitete Dogma angespielt, es gebe eine natürliche Wirtschaftsordnung, die mit der kapitalistischen Gesellschaft identisch sei (alle anderen Ordnungen seien unnatürlich, dem Menschen gewaltsam aufgezwungen). Hier werden Privateigentum und Markt als natürliche, aus dem Wesen des Menschen resultierende Institutionen unterstellt. So ist die angebliche „Neigung zum Tausch“ für Smith die Grundlage von immer schon als marktförmig gedeuteter Arbeitsteilung (Smith 1776, 18) oder das Privateigentum für Locke „tief im Wesen des Menschen“ begründet, nämlich im Eigentum an der „eigenen Person“ und der bloßen Tatsache der Aneignung der Natur mittels konkreter Arbeit (Locke 1998, 227). Hegel wiederum betrachtet das Privateigentum als einzig denkbare Form der Bewahrung der Person bzw. „Realität meiner Freiheit“ (Hegel 1989, 102, 110).

¹⁰ Vgl. Angehrn 1986, 146 (Fn. 4); SOST 1980, 72. Obwohl Marx zufolge „die Kritik der Nationalökonomie [...] ihre wahre Begründung den Entdeckungen *Feuerbachs*“ „verdankt“ (MEW 40, 468), ist Marx' Programm der erklärenden Reduzierung verselbständigter Phänomene auf „den Menschen“ bereits eine *Weiterentwicklung* und *Kritik* der Feuerbachschen religions- und philosophiekritischen Vorgehensweise (vgl. Schmieder 2004, 158-162).

¹¹ Vgl. SOST 1980, 52.

¹² Marx selbst verwendet diese Terminologie nicht. Ich übernehme sie von Oppolzer 1997, 462f.

besonderen Entfremdung die spezifische Lage der unmittelbaren Produzenten des Reichtums, der Arbeiter, im Rahmen dieser Verselbständigung in den Blick genommen.

1.1 Besondere Entfremdung

Ich beginne mit der besonderen Entfremdung, weil Marx von dieser ausgehend die innere Logik der verselbständigten Reichtumsproduktion begreifen will. Den Hinweis auf den besonderen, klassenspezifischen Charakter der zunächst untersuchten Entfremdungsphänomene liefert er selbst: „Wir haben“, so resümiert er die Manuskriptseiten XXII bis XXV, „bis jetzt das Verhältnis [der Entfremdung] nur von Seiten des Arbeiters“ (519) betrachtet. Dieses Verhältnis beinhaltet die berühmten vier Dimensionen der Entfremdung des Arbeiters vom Produkt seiner Tätigkeit, von der Tätigkeit selbst, vom menschlichen Gattungswesen und von den anderen Menschen.

1.1.1 Entfremdung vom Produkt

a) Der Arbeiter verhält sich „zum *Produkt seiner Arbeit* als einem *fremden* Gegenstand“ (512), was zunächst die Tatsache des kapitalistischen Eigentumsverhältnisses erläutert: Das Arbeitsprodukt gehört nicht dem Arbeiter. „Wenn das Produkt der Arbeit mir fremd ist, mir als fremde Macht gegenübertritt“, so fragt Marx weiter, „wem gehört es dann?“ (518). Es gehört weder der Natur noch den Göttern, sondern nur „einem *andern Menschen außer dem Arbeiter*“, „nur der Mensch selbst kann diese Macht über d[en] Menschen sein“ (519). Dies klingt zwar auf den ersten Blick nach personaler Herrschaft, bezeichnet aber nur die reale Eigentumsasymmetrie und daraus resultierende Kommandogewalt zwischen Kapitalist und Arbeiter, die sachlich vermittelt ist (vgl. 484).

b) Der Arbeitsprozess als solcher betrachtet,¹³ bedeutet für Marx einen bewussten, gegenständlichen Bezug des Menschen auf die Natur, indem diese mittels Na-

¹³ Der Mensch ist Marx zufolge ein bedürftiges, gegenständliches, aber zugleich bewusst gestaltendes Naturwesen (MEW 40, 578f.). Er muss arbeiten, denn: „Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden.“ (579) Arbeit ist ein stets gesellschaftlich vermittelter (538) Akt der Vergegenständlichung der menschlichen Intentionen und Fähigkeiten („Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit.“ (511f.)) und zugleich Prozess der Selbsterzeugung (Bildung) des Menschen, zunächst allerdings in entfremdeter Form (574). Arbeit bleibt dabei immer gegenständliche Tätigkeit (vgl. 577). Die Bestimmungen der Arbeit – der Mensch als Naturwesen tritt der Natur antizipierend, intentional, reflexiv und lernfähig entgegen (vgl. Heinrich 2013, 154f.), um sie seinen Bedürfnissen entsprechend zu gestalten –, finden sich ausgearbeitet auch im *Kapital* (vgl. MEW 23, 192f.). Margaret Fay (1986, 231) ist recht zu geben, wenn sie feststellt, dass Marx unter Arbeit „jede zweckgerichtete Tätigkeit [versteht], welche die Umwelt des Menschen verändert. Damit ist also auch der Künstler gemeint, der ein Bild malt, ein Philosoph, der ein Buch schreibt“. Vgl. MEW 42, 512, wo Marx das „Komponieren“ als „travail attractif“, also als *Arbeit* kennzeichnet, ebenso das Lehren (als unter bestimmten Bedingungen sogar mehrwertbildende *Arbeit*) (vgl. MEGA II/4.1, 113, MEW 23, 532). Marx berücksichtigt also auch Dienstleistungen und sog. ‚immaterielle‘ Arbeit. In seiner Darstellung der allgemeinen Mo-

turgegenständen seinen Bedürfnissen und Zwecken gemäß umgeformt wird. Die Natur stellt in diesem Prozess „die *Lebensmittel* der Arbeit“ (512) und die „*Lebensmittel* in dem engern Sinn dar, nämlich d[ie] Mittel der physischen Subsistenz des Arbeiters selbst“ (513). Ein Arbeitsprozess im Kapitalismus hingegen bedeutet, dass der Mensch „als *Arbeiter*, und zweitens, daß er als *physisches Subjekt* [nur] existieren kann“, wenn er den Zugang zu den Arbeitsmitteln und einen Lohn von einem anderen gewährt bekommt, „d.h., daß er *Arbeit* erhält, und zweitens, daß er *Subsistenzmittel* erhält.“ (513) Das Produktionsverhältnis impliziert also die Trennung von Arbeiter und Produktionsmittel sowie von Arbeitsprodukt und Lebensmittel des Arbeiters. Obwohl er seine Arbeit in einer ganzen Warensammlung vergegenständlicht, darin verwirklicht, ‚entwirklicht‘ sich der Arbeiter möglicherweise bis hin zur Verelendung und „zum Hungertod“ (512). Statt durch Umformung der Natur gemäß seinen Zwecken und Bedürfnissen seine Konsumtionsmittel, die Lebensmittel im „engern Sinn“ (513), zu erlangen, werden ihm diese nur indirekt zugänglich gemacht, weil er kein Eigentum an den Produktionsmitteln hat, die hier „*Lebensmittel* der Arbeit“ (512) genannt werden. Marx behauptet allerdings nicht nur, dass der Zugang zu den Lebensmitteln des Arbeiters im Kapitalismus durch die Produktion für einen anderen vermittelt ist, durch die Produktion von fremdem, ihn kommandierendem Produkt. Er argumentiert auch verelendungstheoretisch in einem doppelten Sinn – im einkommenstheoretischen Sinn („daß je mehr der Arbeiter produziert, er um so weniger zu konsumieren hat“ (513)) sowie im Sinne einer ‚Verkrüppelung‘ des Menschen innerhalb des Produktionsprozesses („daß, je geformter sein Produkt, um so mißförmiger der Arbeiter, daß, je zivilisierter sein Gegenstand, um so barbarischer der Arbeiter“ (513))¹⁴.

c) Die Entfremdung vom Produkt hat auch noch einen über das Eigentums- und materielle Verfügungsverhältnis hinausgehenden Aspekt, der in dem bloß äußerlich-instrumentellen, gleichgültigen Bezug des Arbeiters auf den Gegenstand seiner Arbeit besteht. Hier geht es um Enteignung bzw. Aneignung des Gegenstands nicht nur in einem eigentumstheoretischen Sinn, sondern in einem bildungstheoretischen, insofern der Mensch sich „werktätig [...] wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut“ (517). Aneignung beinhaltet daher ein Herausarbeiten und eine Bestätigung seiner Potentiale und bereichert insofern den Menschen selbst, bildet ihn,¹⁵ während Enteignung das Ge-

mente eines jeden Arbeitsprozesses in Kapitel 5 des ersten *Kapital*-Bandes werden diese Arbeitstypen aber nicht hinreichend reflektiert, vgl. dazu Dämpfling 2000, 55-63.

¹⁴ Dimensionen der Verelendung sind also a) „das Bedürfnis des Arbeiters“ wird „auf den notwendigsten und jämmerlichsten Unterhalt des physischen Lebens“ und b) „seine Tätigkeit auf die abstrakteste mechanische Bewegung reduziert“ (MEW 40, 548f.). In der reifen Ökonomiekritik revidiert Marx die erste, einkommensbezogene Verelendungstheorie (vgl. MEW 23, 545f., 645f., 675; MEW 26.2, 420f.), während er einen produktionszentrierten, auf die negativen Folgen des kapitalistischen Arbeitsprozesses abstellenden Begriff von Elend partiell beibehält und dafür auch weiterhin den Begriff Entfremdung verwendet (vgl. MEW 23, 674f.). Zusätzlich bezieht er Verelendung auf die Lage der industriellen Reservearmee (vgl. MEW 23, 673f.). Vgl. dazu Heinrich 1999, 324ff.

¹⁵ Dann, so Marx, hätte der Produzent „in [s]einer *Produktion* [s]eine *Individualität*, ihre *Eigentümlichkeit* vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle

genteil bewirkt, indem der Arbeiter sich in immergleichen, mit ihm unverbundenen Produkten vergegenständlicht.

Der Arbeiter muss, so Marx, um zu leben, für andere mit deren Eigentum Waren produzieren, die wiederum deren Eigentum bleiben. Ihm bleiben lediglich „Verkrüppelung“, „Blödsinn, Kretinismus“. (513) Die Nationalökonomie verbirgt diese Entfremdung, indem sie „*nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter (der Arbeit) und der Produktion betrachtet.*“¹⁶ (513) Marx will aber nicht nur deren Ignoranz gegenüber den klassenspezifischen Folgen des Produktionsprozesses anprangern. Er meint vielmehr, dass man nur im *unmittelbaren* Verhältnis von Arbeiter und Produktion (Produkt, Arbeit, Einkommen usw.) „das wesentliche Verhältnis der Arbeit“ antrifft (514). Unklar bleibt hier noch, ob das Produktionsverhältnis zum Kapitalisten mitgemeint ist, d.h., ob Marx am Arbeit-Produkt-Verhältnis die *Konsequenz* des kapitalistischen Privateigentumsverhältnisses darstellt, oder ob er dieses *ursprünglich* aus dem unmittelbaren Verhältnis des Arbeiters zum Produkt, zur Tätigkeit erklären will.

1.1.2 Entfremdung von der Tätigkeit

Die Entfremdung vom Produkt der Tätigkeit ist Marx zufolge nur die Konsequenz der „Entfremdung [...] in der Tätigkeit der Arbeit selbst“, diese wiederum eine Form der „*Selbstentfremdung*“ (515) des Arbeiters, wobei der sozialpsychologische und normative Charakter des Begriffs der entfremdeten Arbeit erkennbar wird: Die Arbeit ist dem Arbeiter „*äußerlich*“, gehört nicht zu seinem Wesen, ist körperlich und geistig ruinöse Zwangsarbeit, keine Entfaltung „freie[r] physische[r] und geistige[r] Energie“ (514), kein Akt der Selbstverwirklichung. Der Arbeiter fühlt sich „nicht wohl, sondern unglücklich [...], [...] fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und bei der Arbeit außer sich“ (514). Er wird hier in mehrfacher Hinsicht auf eine „*abstrakte Existenz*“ (524) reduziert:

a) Seine Tätigkeit ist abstrakt im Sinne einer monotonen, den Menschen nachhaltig deprivierenden Tätigkeit. Als „*abstrakte Arbeit*“ (477) gilt Marx „nivellierte, parzellierte und [...] unfreie Arbeit“ (534), eine „Tätigkeit“, die „auf die abstrakteste mechanische Bewegung reduziert“ ist (548f.), „einfache *mechanische* Bewegung“, mit „wenigst mögliche[n] Operationen“ (562), die ein „erfüllte[s] Nichts“ darstellt (525). Der Arbeiter wird durch die forcierte „Teilung der Arbeit“ in ein „*abstraktes Wesen, eine Drehmaschine etc.*“ „bis zur geistigen und physischen Mißgeburt“ verwandelt (455). Die Lebens-tätigkeit als Ort der Bildung wird zum Ort der Missbildung verkehrt, die Arbeit wird zum Ausdruck „*meines Selbstverlustes* und meiner *Ohnmacht*“ (463) statt meiner „*menschliche[n] Wirksamkeit*“ (540). Marx kann hier an Smiths Arbeitswert- als Arbeitsleidtheorie anknüpfen und zu-

Lebensäußerung genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, [s]eine Persönlichkeit als *gegenständliche, sinnlich anschauliche* und darum *über allen Zweifel erhabene* Macht“ (462) gewusst. Vgl. zu dieser „produktvermittelte[n]“ Bildung von Identität und Handlungsmacht: Ottomeyer 1979, 25f. Marx bezieht seinen Bildungsbegriff vor allem von Hegel, den er dafür lobt, wenn auch nur in entfremdeter Form, Arbeit als Bildungs- und Selbsterzeugungsprozess des Menschen zu begreifen, vgl. MEW 40, 574, 583.

¹⁶ Hervorhebungen im Original.

gleich dessen Identifikation von Arbeit mit Leid („Mühe und Beschwerde“, Opfe-
rung von „Bequemlichkeit [...], Freiheit und [...] Glück[...]“¹⁷) als Naturalisierung
der entfremdeten Form der Arbeit dechiffrieren.¹⁸ Dieser Begriff der abstrakten
Tätigkeit oder Arbeit bezieht aber nicht nur aus Smiths *Wealth of Nations* sein Ma-
terial, er steht vor allem in der Tradition der neuhumanistischen Kritik Schillers¹⁹
und wird explizit Hegel entlehnt.²⁰

Der Lebensinhalt und die Lebensvollzüge des Arbeiters werden also extrem re-
duziert. Wenn Marx hier von Abstraktion, Missbildung oder Selbstverlust spricht,
ist eine Idee guter Bildung oder Entwicklung vorausgesetzt,²¹ eine Kritik ausgehend
von einem normativen Begriff des menschlichen Wesens, das aber trotz der Ver-
lustmetaphorik nicht als metaphysisch, in einem verborgenen Subjektkern, oder
vormals historisch-empirisch existent unterstellt werden muss,²² sondern sich auf
die bejahten Entwicklungspotentiale des Menschen unter bestimmten *historischen*

¹⁷ Smith 1776, 33, 36.

¹⁸ Fay (1986, 209f.) betont die Kontinuität dieser Kritik von Marx an Smith, wirft er diesem
doch noch in den *Grundrissen* vor, Arbeit mit „den historischen Formen der Arbeit als
Sklaven-, Fronde-, Lohnarbeit“ zu identifizieren, in denen „die Arbeit stets repulsiv, stets als
äußere Zwangsarbeit erscheint und ihr gegenüber die Nichtarbeit als ‚Freiheit und Glück‘“
(MEW 42, 512). Arbeit als „travail attractif“ (ebd.) sei Smith hingegen unbekannt.

¹⁹ Vgl. Schiller 2006b, 22f.: „mit der Sphäre, auf die man seine Wirksamkeit einschränkt, hat
man sich auch in sich selbst einen Herrn gegeben, der nicht selten mit der Unterdrückung der
übrigen Anlagen zu endigen pflegt“; „der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom
Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden“; „anstatt die Menschheit in seiner
Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts“.

²⁰ „Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung *einfacher* und hierdurch die Geschick-
lichkeit in seiner abstrakten Arbeit sowie die Menge seiner Produktionen größer. [...] Die
Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten ferner immer mehr mechanisch und damit
am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die Maschine eintreten
lassen kann.“ (Hegel 1989, 352f.).

²¹ Das verrät allein die Häufigkeit von Metaphern wie „Verkrüppelung“ und „Mißgeburt“.
Allerdings sind diese auch nicht bloße Metaphern, sondern weisen auf manifeste Gesund-
heitsschäden der Arbeiter hin.

²² Zwar gibt es in den *Manuskripten* einzelne Stellen, die einen unentfremdeten Urzustand
nahelegen, z.B. in den genannten Verlustmetaphoriken, der Denunziation „raffinierter, unnatürlicher [...] Gelüste“ (MEW 40, 547) oder der Formulierung, der „Mensch, für sich – im wilden, barbarischen Zustand“ (459) habe sein Bedürfnis zum Maß der Arbeit nehmen können, während er im System der Erwerbsarbeit nur produziere, „um für sich zu *haben*“ (459). Aber prinzipiell lehnt Marx jede Urzustandskonstruktion ab („Ein solcher Urzustand erklärt nichts“ (511)), votiert nicht im Sinne eines Rousseauschen Frugalitätsideals für eine „Rückkehr zur unnatürlichen Einfachheit des armen und bedürfnislosen Menschen“ (535) und legt dar, dass menschliche Fähigkeiten erst geschichtlich durch die entfremdeten Formen der Vergegenständlichung hindurch entstehen (vgl. 541f.). Geschichte ist für Marx ein Bildungsprozess, in dem gilt: „Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg wie die Selbstentfremdung“ (533). Auch die Feststellung, „da[ss] alle menschliche Tätigkeit bisher Arbeit, also Industrie, sich selbst entfremdete Tätigkeit war“ (542f.), spricht gegen die Annahme eines vormalig unentfremdeten Zustands. Insofern würde ich Michael Heinrich widersprechen, der meint, „Entfremdung kann gar nicht anders thematisiert werden“ als unter Annahme eines „ursprünglichen, nicht-entfremdeten Zustand[s]“ (Heinrich 1999, 116Fn.).

Bedingungen bezieht. Obwohl Marx bei der Ausweisung der Arbeit als entfremdeter häufig auf die faktische Nichtidentifizierung der Arbeiter mit ihrer Tätigkeit und auf subjektive Leiderfahrungen rekurriert, ist der normative Maßstab seiner Entfremdungskonzeption nicht auf diese Teilnehmerperspektive angewiesen.²³ Seine Kritik setzt dabei ebenso wenig zwangsläufig die Idee eines geniehaft-,totalen²⁴, alle Fähigkeiten entwickelnden bzw. aktualisierenden Menschen voraus, auch wenn ihm perfektionistische Argumentationsweisen zweifellos nicht fremd sind – ‚Perfektionismus‘, weil Marx die selbstzweckhafte Entfaltung und Realisierung menschlicher Fähigkeiten als normatives Kriterium der Kritik in Anspruch nimmt. Marx‘ Perfektionismus ist allerdings *liberal*, weil die Möglichkeiten zur Entfaltung und Realisierung der Potentiale freiwillig ergriffen, nicht aufgezwungen werden sollen; er ist *egalitär*, weil die Entfaltung kein Privileg sein darf und keine Belohnung in einem konkurrenzförmigen Wettrennen; er ist schließlich *dynamisch*, weil keine bestimmte Tätigkeitsform als höchste, im Wesen des Menschen angelegte ausgezeichnet wird.²⁵ Kritisiert wird von Marx zunächst, dass bestimmte Tätigkeiten schon die bloße Möglichkeit der Einnahme anderer ‚Rollen‘ (man denke an den Jäger, Fischer, Kriti-

²³ Marx macht seine Kritik nicht von der kontingenten Tatsache der Leiderfahrung der Menschen vor dem Hintergrund geteilter Standards des Guten abhängig, wie dies Jaeggi (2005, 47f., 59f.) oder Rosa (2012, 271f.) tun. Selbst wenn das unglückliche Bewusstsein vollends aufgehoben und marktkonform zugerichtet wäre, selbst wenn der ‚objektive Geist‘ einer Gesellschaft vollends affirmativ geworden wäre, wäre dieser Zustand anhand der objektiv gegebenen und von Marx als gut bewerteten Autonomie- und Selbstverwirklichungspotentiale kritisierbar. Man, insbesondere der Kapitalist, kann sich Marx zufolge auch in der Entfremdung „wohl und bestätigt“ fühlen (MEW 2, 37) (vgl. auch MEGA II/4.1, 65), was nichts an deren Kritikwürdigkeit ändert. Vgl. auch für den von Marx in Anspruch genommenen ‚aristotelischen‘ Kritikmodus insgesamt: Nussbaum 2010, 40-43: „Der Aristoteliker nimmt den Wunsch als *eine* Sache ernst, die wir berücksichtigen sollten, wenn wir fragen, wie gut es einem System gelingt, die Menschen zu einem guten Leben zu befähigen. Aber er besteht darauf, auch und nachdrücklicher danach zu fragen, was die betreffenden Menschen tatsächlich tun und auch sein – und wünschen können.“ (40)

²⁴ Marx selbst verwendet diese Vokabel, vgl. MEW 40, 539.

²⁵ Vgl. Lindner 2011, 110ff. sowie Lindner 2013, 355f. Der liberale Charakter des Perfektionismus, der sich auf die gesellschaftliche Förderung von Fähigkeiten bezieht, wird v.a. von Martha Nussbaum (2010, 40ff.) betont. Christoph Henning (2009, 854ff.) weist auf den egalitären Charakter von Marx‘ Perfektionismus hin, der „bedeutet, dass ein jeder die Möglichkeit haben soll, sich den menschlichen Reichtum anzueignen, also die Talente in sich auszubilden, die er ausbilden möchte. Es gibt keine Vorsortierung der Menschen nach Besitz oder Würdigkeit“ (ebd., 855). Er führt dabei folgende Stelle aus der *Deutschen Ideologie* an: „Jeder, in dem ein Raffael steckt, [soll] sich ungehindert ausbilden können“ (MEW 3, 377). D.h. nicht jeder *soll* ein Raffael werden, aber werden *können*. Was Marx kritisiert – und diese Kritik bleibt ein kontinuierliches Moment seines Denkens –, ist die „exklusive Konzentration des künstlerischen Talents in Einzelnen und seine damit zusammenhängende Unterdrückung in der großen Masse“ (378). In den *Pariser Heften* kritisiert Marx den „gewöhnliche[n] Cirkel der Nationalökonomie. Geistige Freiheit Zweck. Also geistlose Knechtschaft der Mehrzahl. Leiblichen [sic!] Bedürfnisse nicht der einzige Zweck. Also einziger Zweck der Mehrzahl [...] Eigentum Zweck. Also Eigentumslosigkeit der Mehrzahl.“ (MEGA IV/2, 407) Dagegen stellt er: „Die *Surplusarbeit der Masse* hat aufgehört, Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums zu sein, ebenso wie die *Nichtarbeit der Wenigen* für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes.“ (MEW 42, 601); vgl. auch MEW 23, 431.

ker aus der *Deutschen Ideologie* (vgl. MEW 3, 33)) und „die Ausbildung weiterer Fähigkeiten und Erfahrungsmöglichkeiten verringer[n], statt sie zu befördern.“²⁶ Entfremdete Arbeit abstrahiert also von den Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen, reduziert sowohl seine Zeit – dem späten Marx zufolge der „Raum zu menschlicher Entwicklung“ (MEW 16, 144) –, als auch sein Tätigkeitsspektrum in einer für die menschliche Existenz destruktiven und depravierenden Weise. Entfremdende Praktiken verdecken oder zerstören also nicht ein wahres Selbst, sie führen vielmehr dazu, so Rahel Jaeggi, „dass wir uns [...] gar nicht erst zu jemandem entwickeln.“²⁷

b) Abstrakt wird die Tätigkeit zudem in der Hinsicht, dass ihre konkrete Qualität dem Arbeiter gleichgültig wird, weil sie unattraktiv und lediglich Mittel zum Zweck der Entlohnung, bzw. des bloßen Überlebens ist. Mittel zeichnen sich dadurch aus, dass sie „gleichgültig“, d.h. kein Endziel der Tätigkeit und gegebenenfalls durch anderes „austauschbar“²⁸ sind. „Das Leben selbst“, so Marx, „erscheint nur als Lebensmittel“ (MEW 40, 516), der Arbeiter nur als „eine abstrakte Tätigkeit und ein Bauch“ (474). Wird der Inhalt der produktiven Lebenstätigkeit gleichgültig, so wird er in sich selbst *sinnlos*. Ziel ist nur das Geldmachen um des Überlebens, also einer ebenso ‚abstrakten‘, inhaltsleeren Tätigkeit willen (den „Bauch“ zu füllen) oder, wie anhand des ‚Sinns des Habens‘ zu zeigen sein wird, um des Geldmachens willen. Denn auch die kompensatorische Sinngebung der Arbeit über ein monetäres Produkt oder eine abstrakte ‚Leistung‘, sozusagen die Sinngebung der Sinnlosigkeit, werden, samt ihrer destruktiven Folgen, von Marx berücksichtigt: „Die Erhöhung des Arbeitslohns führt *Überarbeitung* unter den Arbeitern herbei. Je mehr sie verdienen wollen, je mehr müssen sie ihre Zeit aufopfern und vollständig aller Freiheit sich entäußernd im Dienst der Habsucht Sklavenarbeit vollziehen. Dabei kürzen sie ihre Lebenszeit ab.“²⁹ (473) Zudem lassen es nicht nur Charakter und Zeitumfang der entfremdeten Arbeit kaum zu, dass der Arbeiter „außer[halb] der Arbeit“ seine menschlichen Potentiale entfalten könnte. Auch die Abtrennung einer Sphäre der ‚selbstbestimmten‘ Konsumtion (vgl. MEGA I/10, 509) von der fremdbestimmten Produktion lässt die ‚Freizeit‘ zu einer Sphäre rein kompensatorischer Tätigkeiten mutieren,³⁰ deren bescheidener Anteil von Selbstverwirklichung und Autonomie, wenn er von meist fremdbestimmt agierenden Akteuren überhaupt genutzt werden kann,³¹ niemals auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenhangs übergreift,³² die schon von den entfremdeten Mächten Geld und Kapital bewerkstelligt wird.

²⁶ Jaeggi 2005, 117. István Mészáros (1973, 270f.) betont, dass es Marx dabei nicht um die rein quantitative Ausweitung bestimmter Funktionsausübungen geht, die, wenn jede für sich entfremdet ist, auch in ihrer Summe kein unentfremdetes Leben hervorbringen können.

²⁷ Jaeggi 2005, 122. Es geht der Entfremdungskritik nicht um eine totale Handlungsmacht (85), ebenso wenig um die Kritik an Strukturen oder Rollen schlechthin (99f.). Dies betont auch der späte Marx, vgl. MEW 13, 76f.

²⁸ Jaeggi 2005, 246.

²⁹ Vgl. Ottomeyer 1979, 102f.; Angehrn 1986, 130f., 135f.

³⁰ Vgl. Ottomeyer 1979, 125-136.

³¹ Vgl. Adorno 1993c, 63.

³² Vgl. Ottomeyer 1979, 131f., 147f.

c) Die Existenz des Lohnarbeiters ist schließlich auch deshalb abstrakt, weil er getrennt von den Realisationsbedingungen seiner Arbeitskraft und daher prekär existiert, jederzeit „in das absolute Nichts, sein gesellschaftliches und darum sein wirkliches Nichtdasein hinabstürzen kann“ (MEW 40, 525). Die Arbeit wird dem Arbeiter ‚gegeben‘, in ihr gehört er „nicht sich selbst, sondern einem andern“ (514). Die Arbeit gehört dem „Vermögenden“ (513), wird unter seiner Kontrolle und nach seinen Zweckvorgaben ausgeführt – der Arbeiter ist hier dem Willen eines anderen untergeordnet. Seine Existenz, selbst das ärmlichste und elementarste Lebensmittel, wird „prekär, als eine fremde Macht, die sich ihm täglich entziehn [...] kann“, erfahren (548). Die spezifische Differenz zwischen Lohn- und unmittelbarer „Zwangsarbeit“ (514) wird von Marx allerdings hier nicht weiter ausgeführt.

Die Lohnarbeit konstituiert also ein Verhältnis der Gleichgültigkeit des Arbeiters zu seiner Tätigkeit und zu seinem Gegenstand (455), weil die Bestimmung zu arbeiten „nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses“ (514), sondern ein rein äußerlicher Zwang ist und als bloßes Mittel zur Selbsterhaltung dient. Sie lässt den Arbeiter dabei zu einer von seinen Arbeits- und Lebensmitteln jederzeit abtrennbaren und damit existentiell bedrohten Gestalt werden. Es wird zu zeigen sein, dass keiner dieser Begriffe abstrakter Tätigkeit, Arbeit oder Existenz, die als Implikationen der entfremdeten Arbeit angeführt wurden, den späteren Begriff der abstrakten Arbeit als Werts substanz, als gesellschaftliches Band der Privatarbeiten trifft, obwohl sämtliche dieser Kritikdimensionen, die Marx in den *Manuskripten* anführt, auch im ökonomiekritischen Spätwerk zu finden sind. Marx adaptiert hier noch weitgehend die Hegelsche Begrifflichkeit, weshalb Dieter Wolfs Bestimmung ihres theoretischen Status auch die frühe Marxsche Begriffsverwendung trifft:

„Wenn Hegel ausdrücklich von ‚abstrakter‘ und ‚allgemeiner‘ Arbeit spricht, handelt es sich immer um Charakterisierungen der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit und [...] um ihre Veränderung im Zuge der Industrialisierung, kurz, es handelt sich immer um die [...] Auswirkungen der realen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital.“³³

1.1.3 Entfremdung vom Gattungswesen

Als Implikation der ersten beiden Entfremdungsformen betrachtet Marx die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen: Arbeit ist für Marx der Prozess eines „universellen, darum freien Wesen[s]“ (515). Der Mensch macht „die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand“, er ist nicht, wie das Tier, in eine ökologische Nische gestellt und organspezialisiert, sondern verhält sich zur „ganze[n] Natur“ als Gegenstand, der umgeformt durch seine zweckbestimmte Arbeit zum physischen und „geistige[n] Lebensmittel“ wird (515). Zudem verhält sich der Mensch reflexiv zur Tätigkeit selbst: „Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist *sie*. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit“ (516). Während das Tier „einseitig“ und lediglich „unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Be-

³³ Wolf 1980, 185f.

dürfnisses“ produziert, *kann* der Mensch „selbst frei“ von diesem produzieren, ja „erst wahrhaft [...] in der Freiheit von demselben“, z.B. „nach den Gesetzen der Schönheit“ (517), gegenständlich tätig werden. Die in diesem Sinne „freie, bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen“ (516). Im Begriff des Gattungswesens sind dabei zwei Aspekte zu unterscheiden: Zum einen ist das Gattungswesen eine unleugbare anthropologische Tatsache und kennzeichnet daher *jede* menschliche Tätigkeit, auch die entfremdete. Noch in den einfachsten arbeitsteiligen Handgriffen ist ein Mensch bewusst tätig, noch im heteronomsten Arbeitsprozess „bewirkt also die Tätigkeit des Menschen durch das Arbeitsmittel eine von vornherein bezweckte Veränderung des Arbeitsgegenstandes“ (MEW 23, 195).³⁴ ‚Frei tätig‘ bedeutet hier nicht mehr und nicht weniger als: nicht instinktartig tätig. Insofern taugt der Begriff des Gattungswesens nicht als normativer Maßstab der Kritik.³⁵ Zum anderen *ermöglicht* das deskriptiv verstandene Gattungswesen eine *Entwicklung* menschlicher Fähigkeiten und ihre Weitergabe an folgende Generationen, die autonome, rationale Planung und Gestaltung des Produktionsprozesses sowie eine Betätigung über den Zwang zur materiellen Reproduktion hinaus, die Momente selbstzweckhaften Tuns³⁶ aufweisen kann. Von dieser *positiv bewerteten* Möglich-

³⁴ Marx wird auch im *Kapital*, freilich weniger emphatisch und ohne eine normative Bestimmung des ‚wahren‘ Produzierens damit zu verbinden, menschliche Arbeit als bewusste, nicht-instinktgeleitete Tätigkeit bestimmen. Vgl. MEW 23, 193-195. Er spricht davon, dass der Arbeiter seinen Willen dem die Art und Weise seines Tuns bestimmenden Zweck unterwirft und betont eigens, dass die Unterordnung des Willens unter den Zweck umso mehr erfordert sei, je weniger die Arbeit „durch den eignen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eignen körperlichen und geistigen Kräfte genießt“ (193). Dies klingt nicht nach Arbeit als Selbstverwirklichung und Bestätigung der eigenen Autonomie.

³⁵ Diesem Irrtum erliegen aber z.B. König 1981, 148f. (zur Kritik vgl. Elbe 2010b, 567ff.), Lindner (2013, 114) oder Fay. Letztere meint sogar, die Arbeiter seien „jenes Merkmals ihres Menschseins beraubt, das sie von allen anderen Lebewesen unterscheidet, nämlich der Anwendung ihres Verstandes bei der bewußten Gestaltung ihrer Produktionstätigkeit.“ (Fay 1986, 216) Die Arbeitstheorie Hannah Arendts stilisiert diese Entmenschung sogar zur Natureigenschaft der Arbeit: Diese, so Arendt, sei ein automatisch-biologischer Stoffwechselprozess ohne Willens- und intentionale Elemente (vgl. Arendt 2007a, 102, 124).

³⁶ Hier scheint der Aristotelische Praxisbegriff auf, der ein selbstzweckhaftes Tun bezeichnet, während das Ziel der *poiesis* nicht in ihr selbst liege (vgl. Aristoteles 2008, 200). Im Gegensatz zu Aristoteles zeichnet Marx aber keine bestimmte Tätigkeit als vorzugswürdig aus (vgl. Böhm 1998, 108). Obwohl der Gedanke der nichtentfremdeten Tätigkeit als „menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt“ (MEW 25, 828) eine Kontinuität zu den *Manuskripten* stiftet, wird die materielle Reproduktion als Ort und Medium möglichen Selbstgenusses im *Kapital* aber skeptischer betrachtet: „Das Reich der Freiheit beginnt [...] erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.“ Was im Produktionsprozess bleibt, ist Marx zufolge, dass die Menschen ihn „unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten [...] und adäquatesten Bedingungen vollziehn.“ (828) Der Mensch tritt hier „neben den Produktionsprozess statt sein Hauptagent zu sein“ (MEW 42, 601), seine Tätigkeit ist „wissenschaftlichen Charakters [...], nicht Anstrengung des Menschen als bestimmter Naturkraft, sondern als Subjekt, das in dem Produktionsprozess nicht in bloß natürlicher,

keit³⁷ her, die zu ihrer Realisierung freilich historisch-gesellschaftlicher Bedingungen bedarf,³⁸ und insofern auf einen Verwirklichungsbegriff von Freiheit³⁹ verweist, formuliert Marx, wie gezeigt, eine Kritik an der Trennung von dispositiver und exekutiver Tätigkeit im kapitalistischen Arbeitsprozess, an der Reduktion des Menschen, vor allem des Proletariats, auf eine *quasi*-animalische Nischenexistenz hochspezialisierter und fremdbestimmter Tätigkeit, zumal zu Zwecken, die nicht einmal mehr auf die Entwicklung der menschlichen Kultur von Seiten der arbeitseuthobenen Herrschenden zielen.⁴⁰ ‚Frei tätig‘ bezieht sich dann auf das Potential zur geschichtlichen Entwicklung, zur rationalen Planung der Produktion und zum weitgehenden Verlassen eines Reichs der Notwendigkeit und „Zwangsarbeit“ (MEW 40, 514).⁴¹

Als Entfremdung vom Gattungswesen bezeichnet Marx aber vor allem die gesellschaftlich aufgenötigte Instrumentalisierung der Gattungspotenziale zum Zweck des individuellen Überlebens, eine „Selbsterhaltung ohne Selbst“.⁴² So „erscheint dem Menschen die Arbeit, die *Lebenstätigkeit*, das *produktive Leben* selbst nur als ein Mittel zur Befriedigung [...] des Bedürfnisses der Erhaltung der physischen Existenz.“⁴³ (516) Es wird die „Selbsttätigkeit, die freie Tätigkeit, zum Mittel herab[ge]setzt“ (517), die überwiegende Zeit und Lebenstätigkeit des Arbeiters zum bloßen Mittel der davon getrennten Tätigkeiten des Lebenserhalts („Essen, Trinken und Zeugen“ (515)). Dass das Gattungswesen in der ersten, neutralen Bedeutung auch hier wirksam ist, bestätigt Marx, wenn er feststellt, dass dabei das Wesen des Menschen zwar erzwungenermaßen, doch *bewusst* zum Mittel seiner bloßen Exis-

naturwüchsiger Form, sondern als alle Naturkräfte regelnde Tätigkeit erscheint.“ (512) Daher ist auch Honneths These, die Entfremdungskritik wolle künstlerisch-expressive Tätigkeiten zum „Gestaltungsmodell für all die Vorrichtungen [sic!]“ machen, „die für die Reproduktion der Gesellschaft erforderlich“ seien, falsch. (Honneth 2010, 83)

³⁷ Vgl. Petrovic 1971, 125.

³⁸ Das betont Marx nicht nur, wenn er in den *Manuskripten* den Topos der transitorischen Notwendigkeit der Entfremdung einführt (vgl. MEW 40, 533), sondern auch noch im *Kapital*, wenn er dort gegen die Annahme einer okkulten Qualität der menschlichen Arbeit, ein Mehrprodukt hervorzubringen, argumentiert (vgl. MEW 23, 538f.). Vgl. dazu Bensch 1995, 14-20.

³⁹ Vgl. Böhm 1998, v.a. 102-108, 140.

⁴⁰ Vgl. dazu weiter unten Teil 1.2.2.1 sowie MEW 23, 431: „Die Heiden‘ [...] entschuldigden etwa die Sklaverei des einen als Mittel zur vollen menschlichen Entwicklung des andren. Aber Sklaverei predigen, um einige rohe oder halbgebildete Parvenüs zu ‚eminent spinners‘, ‚extensive sausage makers‘ und ‚influential shoe black dealers‘ zu machen, dazu fehlte ihnen das spezifisch christliche Organ.“

⁴¹ Diese beiden Verwendungsweisen des Gattungswesensbegriffs werden bei Marx freilich nicht auseinandergelassen. So kritisiert auch Urs Lindner zu Recht, dass im Wesensbegriff der *Manuskripte* „Normativität und explanatorischer Anspruch (unkontrollierbar) ineinander übergehen.“ (Lindner 2013, 67 Fn.) Eine stärker an Aristoteles orientierte Deutung des Begriffs des Gattungswesens schlägt Quante (2009, 268ff., 274) vor, ohne sie für wirklich überzeugend zu halten (270).

⁴² Adorno 1979e, 115.

⁴³ Vgl. MEW 42, 228, wo Marx ganz in diesem Sinne diagnostiziert, dass der Arbeiter „für die Arbeitsfähigkeit als eine vorhandne Größe ihre *schöpferische Kraft* hingibt“.

tenz gemacht wird, d.h. nur „weil er ein bewußtes Wesen ist“, kann er „sein Wesen nur zu einem Mittel für seine *Existenz*“ machen (516).

1.1.4 Entfremdung des Menschen vom Menschen

Als „Konsequenz“ (517) der drei Entfremdungsformen beschreibt Marx schließlich die Entfremdung des Menschen vom Menschen. Zunächst konstatiert er, dass Arbeit immer gesellschaftlich vermittelt ist. Zwar hält er fest, dass die „gesellschaftliche Tätigkeit [...] keineswegs allein in der Form einer unmittelbar gemeinschaftlichen Tätigkeit“ existiert. Doch es gilt:

„Allein auch wenn ich *wissenschaftlich* etc. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit andern ausführen kann, so bin ich *gesellschaftlich*, weil als *Mensch* tätig. Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein *eignes* Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit.“⁴⁴ (538)

Die Entfremdung von den anderen Menschen kann daher auch kein Ungesellschaftlich-Werden im strikten Sinne bezeichnen; sie wird zunächst wieder innerhalb des Produktionsprozesses unter dem Gesichtspunkt der besonderen Entfremdung betrachtet:

a) Wenn Marx schreibt, innerhalb der entfremdeten Arbeit betrachte „jeder Mensch den andren nach dem Maßstab und dem Verhältnis, in welchem er selbst als Arbeiter sich befindet“ (518), dann heißt das: so wie meine Arbeit und meine menschlichen Potentiale nur Mittel zum Zweck meines Überlebens werden und Mittel zum Zweck der Kapitalvermehrung eines anderen sind, so wird auch die Kooperation mit den anderen zu einem solchen Mittel. Auch die Kooperation der Arbeiter im Produktionsprozess ist entfremdet, weil jeder den anderen und die Zusammenarbeit mit ihm als bloßes Mittel ansehen muss und diese Zusammenarbeit nicht Resultat der kollektiven Selbstbestimmung der Arbeitenden ist. Es geht hier um die, auch im *Kapital* ausführlich entwickelte, „Entfremdung der gesellschaftlichen Dimension der konkreten Arbeit als produktiver Tätigkeit“.⁴⁵ So ist für Marx die innerbetriebliche „*Teilung der Arbeit* [...] der nationalökonomische Ausdruck von der *Gesellschaftlichkeit* der *Arbeit* innerhalb der Entfremdung.“⁴⁶ (557)

⁴⁴ „Das Individuum ist das *gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerung – ist daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*“ (MEW 40, 538f.).

⁴⁵ Postone 2003, 495. Vgl. MEGA II/5, 270: „Als unabhängige Personen sind die Arbeiter *Vereinzelte*, die in ein Verhältniß zu demselben Kapital, aber nicht zu einander treten. Ihre Cooperation beginnt erst im Arbeitsprozeß, aber im Arbeitsprozeß haben sie bereits aufgehört sich selbst zu gehören. Mit dem Eintritt in denselben sind sie dem Kapital einverleibt. Als Cooperierende, als Glieder eines werktätigen Organismus, sind sie selbst nur eine besondere Existenzweise des Kapitals. Die Produktivkraft, die der Arbeiter als *gesellschaftlicher Arbeiter* entwickelt, ist daher *Produktivkraft des Kapitals*“.

⁴⁶ Der Begriff der Arbeitsteilung bleibt in den *Manuskripten* allerdings noch diffus. Unklar ist oft, ob innerbetriebliche oder gesellschaftliche Arbeitsteilung gemeint ist. Schließlich scheint Marx gelegentlich Adam Smiths falscher Ableitung der Arbeitsteilung aus dem Tausch der

b) An dieser Stelle wird auch das Verhältnis des Arbeiters zum Kapitalisten thematisiert, dessen Eigentum die Produktionsmittel und Arbeitsprodukte sind und der die Kommandogewalt über die Arbeit hat: Der Arbeiter re-/produziert Marx zufolge nur dann seine Existenz, wenn er mit dem Kapitalverhältnis seine Bestimmung als Arbeiter, d.h. „als *Ware*“ re-/produziert. Er ist der „sich abhanden gekommene Mensch“ (523), weil „als Arbeiter [...] seine menschlichen Eigenschaften nur da [sind], insofern sie für das ihm *fremde* Kapital da sind.“ (523) Die Lebenserhaltung des Arbeiters ist mit dem stummen Zwang zu einer Arbeit verbunden, deren Resultate Eigentum eines anderen sind, womit der Arbeiter als bloßes Mittel des Kapitalisten erscheint. Der Arbeiter hat keine Existenzmöglichkeit – und aus der Perspektive des Kapitals auch keine Existenzberechtigung –, wenn das Kapital ihn nicht mehr benötigt (vgl. 551). Dann wird er günstigenfalls zum Gegenstand der anderen Professionen und Wissenschaften, die mit dem Problem des Regierens der nichtarbeitenden Armen beschäftigt sind:

„Der Spitzbube, Gauner, Bettler, der unbeschäftigte, der verhungerte, der elende und verbrecherische Arbeitsmensch sind *Gestalten*, die nicht *für sie* [die Nationalökonomie], sondern nur für andre Augen, für die des Arztes, des Richters, des Totengräbers und Bettelvogts etc. existieren, Gespenster außerhalb ihres Reichs.“ (523f.)

1.2 Allgemeine Entfremdung

Die Diagnose, dass das Produkt des Arbeiters diesen beherrscht, sich gegen seine Bedürfnisse kehrt und seine Autonomie vereitelt, muss Marx zufolge in einem bestimmten Sinne auch auf alle Klassen der bürgerlichen Gesellschaft ausgedehnt werden. Entfremdete Arbeit bringt Züge einer allgemeinen Entfremdung hervor, in deren Darstellung Kategorien wie Wert und Geld ebenso relevant werden wie der Gedanke einer sachlichen Form von Herrschaft des Kapitals.

1.2.1 Erwerbsarbeit, Geldwesen und wechselseitige Instrumentalisierung

Zunächst zur Erinnerung an Marx' Vorhaben: Er will „die *Arbeit* als Wesen des Privateigentums“ (557) erweisen, als inneres Band der realen Verkehren aufweisenden bürgerlichen Reichtumsproduktion: „Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäußerten Arbeit*“. (520) Ob dieser Anspruch einer systematischen Darstellung des Zusammenhangs der Reichtumsproduktion ausgehend vom Begriff der entfremdeten Arbeit eingelöst werden kann, wird noch zu klären sein. Wichtig ist hier zunächst die Feststellung, dass das Privateigentum als Produkt der entfremdeten Arbeit zu begreifen ist. Das Privateigentum derart gesetzt, treten sich die Privateigentümer als Repräsentanten ihrer Waren in einem sachlich vermittelten Austauschverhältnis gegenüber. Es handelt sich hierbei also nicht um ein interpersonales Verhältnis in Bezug auf Sachen,

Privateigentümer (vgl. Smith 1776, 18) auf den Leim zu gehen, wenn er schreibt, „daß *Teilung der Arbeit* und *Austausch* Gestaltungen des Privateigentums sind“ (MEW 40, 561f.).

sondern um eine Inbezugsetzung der Produzenten und ihrer Arbeiten durch eine Inbezugsetzung ihrer Arbeitsprodukte⁴⁷:

Die „vermittelnde Bewegung des austauschenden Menschen ist [...] keine menschliche Bewegung, kein *menschliches Verhältnis*, es ist das *abstrakte Verhältnis* des Privateigentums zum Privateigentum, und dies abstrakte Verhältnis ist der *Wert*, dessen wirkliche Existenz als Wert erst das *Geld* ist.“ (446f.)

An dieser Stelle im *Mill-Exzerpt* führt Marx erstmals einen austauschbezogenen Begriff von Arbeit, die sogenannte „*Erwerbsarbeit*“ (454), ein: In einer warenproduzierenden Gesellschaft ist die Arbeit nicht mehr direkte Subsistenzquelle des Produzenten, sondern wird „zur *Erwerbsquelle*“, zum Mittel, um andere Waren zu kaufen. Im System der Erwerbsarbeit steht der Arbeitende „in keinem *unmittelbaren* Verhältnis zu seinem Bedürfnis“ mehr. Das von ihm produzierte Gut ist nicht Mittel der Befriedigung „des persönlichen Bedürfnisses“, es gilt dem Eigentümer als Nicht-Gebrauchswert, und es wird rein „zufällig [...], ob die *Tätigkeit*, die Aktion der Arbeit selbst ihm Selbstgenuß seiner Persönlichkeit, die Verwirklichung seiner Naturanlagen und geistigen Zwecke ist.“ (454) Das Bedürfnis ist nicht „Maß der Produktion“, sondern „der Besitz des Produktes das Maß, wieweit sich die Bedürfnisse befriedigen können.“ (459) Das Arbeitsprodukt wird zur Ware, die Ware als der Gegenstand des Privateigentums zum Mittel der Aneignung anderer Waren: „Das Dasein des Privateigentums als solchen ist daher zum *Ersatz*, zum *Äquivalent* geworden“, es ist nur noch „Beziehung auf ein *andres*“, dem es gleichgesetzt wird. Diese Relation der gesellschaftlichen Einheit unter der Bedingung und mit der Folge der systematischen Dissoziation der Produkte als Privatprodukte besteht im „*Wert*“: Die Eigenschaft eines Produktes, Wert zu haben, „ist eine von seinem unmittelbaren Dasein verschiedene, seinem spezifischen Wesen äußerliche, eine *entäußerte* Bestimmung *seiner selbst*, ein nur *relatives* Dasein desselben.“ (453) Der Wert ist eine Abstraktion vom „unmittelbaren Dasein“, vom Gebrauchswert, wie Marx im *Kapital* sagen wird. Wie diese, mit dem Terminus der ‚Entäußerung‘ umschriebene, Äquivalenzbeziehung möglich ist und wie sie mit der „Erwerbsarbeit“ verbunden ist, bleibt aber offen. Dies, so Marx, sei „anderswo zu entwickeln“ (453) – er wird noch Jahre benötigen, um dieses Vorhaben zu realisieren und den Begriff der abstrakten Arbeit als Werts substanz zu finden.

Zwischen das Bedürfnis oder Vermögen (Fähigkeit) und den Gegenstand, an dem sich das Vermögen betätigen, das Bedürfnis befriedigen kann, tritt durch das Privateigentum das Geld. Im Geld, das Marx bereits in *Zur Judenfrage* als „das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit“ (MEW 1, 375) bezeichnet hatte, wird die „*vermittelnde Tätigkeit* [...], der menschliche, gesellschaftliche Akt, wodurch sich die Produkte des Menschen wechselseitig ergänzen, *entfremdet*“ und zur „Eigenschaft eines *materiellen Dings* außer dem Menschen“ (MEW 40, 446). Der Bedingungs Zusammenhang scheint also für Marx folgender zu sein: entfremdete Arbeit → Privateigentum → Verhältnis des Privateigentums zum Privateigentum →

⁴⁷ Marx abstrahiert an dieser Stelle zunächst von Klassenverhältnissen und betrachtet die Akteure auf dem Markt als nicht weiter spezifizierte Wareneigner. Er spricht hier abstrakt von „Erwerbsarbeit“ und „Geldwesen“.

Wert → Geld. Geld ist der „fremde[...] Mittler“,⁴⁸ der, wie noch zu zeigen, allerdings im „Geldwesen“ zum „Selbstzweck“ wird (446). Der gesellschaftliche Zusammenhang wird äußerlich und prekär, kann, wie Marx in den *Grundrissen* sagen wird, „in der Tasche mit sich“ getragen, aber „ebensosehr verloren werden“. (MEW 42, 90, 148) Das Geld ist aber nur das *entfremdete* „Gattungswesen der Menschen“ (MEW 40, 565), d.h. das „nicht aus dem Menschen als Menschen und nicht aus der Gesellschaft als Gesellschaft herkommende allgemeine – Mittel und Vermögen“ (566), ihr privateigentümlicher gesellschaftlicher Reichtum, die privatexklusive Zugriffsmacht auf diesen Reichtum in gegenständlicher Form. Nur die zahlungsfähige Nachfrage existiert überhaupt für den Warenanbieter: „Die *demande* existiert wohl auch für den, der kein Geld hat, aber seine *demande* ist ein bloßes Wesen der Vorstellung, das auf mich, auf den 3ten [...] keine Wirkung, keine Existenz hat, also für mich selbst *unwirklich, gegenstandlos* bleibt.“ (565f.) Betont wird damit der „Unterschied der effektiven, auf das Geld basierten und der effektlosen, auf mein Bedürfnis, meine Leidenschaft, meinen Wunsch etc. basierten *demande*“. (566) Das Geld als gesellschaftliches „Band“ oder „*Bindungsmittel*“ ist so zugleich „*Scheidungsmittel*“ (565), bewirkt die Einheit der Arbeiten und Produkte, die Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum, unter der Bedingung und mit der Folge der systematischen Getrenntheit von diesem Reichtum: Privateigentum wird im Tausch nur so aufgegeben, dass es „zugleich das Privateigentum bestätigen“ muss (453) – nach dem Tausch sind beide Parteien wieder exklusive Privateigentümer der (nun jeweils anderen) Waren und jeder, der kein Äquivalent in Geldform bieten kann, bleibt prinzipiell vom Zugriff ausgeschlossen.

Der eigennützige, durch die als Privatprodukte bestimmten Gegenstände vermittelte Austausch ist keine Produktion für die wechselseitige Befriedigung der Bedürfnisse der Individuen. Nicht das Bedürfnis des anderen, sondern mein eigenes Bedürfnis (nach dem Gegenstand des anderen) ist zunächst Ziel dieser Produktion, weshalb Marx hier im normativen Sinne unterstellt, das gesellschaftliche Verhältnis wechselseitiger arbeitsteiliger Produktion in Gestalt des eigennützigen Austauschs sei „ein bloßer *Schein*, dem die wechselseitige Plünderung zur Grundlage dient.“ (460)⁴⁹ In der Tat ist der Austausch, die Form der gesellschaftlichen Anerkennung

⁴⁸ In Hess' Aufsatz *Über das Geldwesen* finden sich ähnliche Bestimmungen des Geldes. Dieses „*geltet für menschliche Produktionskraft*“ und als „*vermittelndes* Wesen ihrer [der Privateigentümer] eigenen Entfremdung; sie mußten, weil *sie selbst* [...] *nicht vereinigt* waren, das Vereinigende *aufßer sich*, d.h. in einem *unmenschlichen* [...] Wesen suchen. – Ohne dieses *unmenschliche* Verkehrsmittel würden sie *gar nicht* in Verkehr gekommen sein.“ (Hess 1961b, 335f., 347) Allgemein wird angenommen, dass Marx diesen Text von Hess kannte.

⁴⁹ Dass Marx hier die Ausdrücke „Plünderung“, „*Betrug*[...]“ (MEW 40, 460), „[Ü]bervorteil[ung]“ (461) verwendet, könnte eine quasi rousseauistische Kritikstrategie nahelegen, die nicht das Äquivalenzverhältnis des Warentauschs, sondern die durch die Konkurrenz induzierte Tendenz zur Verletzung desselben als zentralen Kritikgegenstand ansieht (vgl. Rousseau 2005, 126f.). Allerdings unterscheidet Marx schon direkt-gewaltvermittelte und indirekte „Plünderung“ (vgl. MEW 40, 460). Quante (2009, 286f., 291f.) deutet solche Stellen als kritische Adaption der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik, die nun in jedem einzelnen Marktteilnehmer als Selbstverhältnis reproduziert werde. Dieser Topos der „*universellen* Leibeigenschaft“ und die diffuse Kritik an „Niederträchtigkeit“, „Betrug“ und „gegensei-

der Privatarbeiten, den Akteuren nur Mittel zum Zweck der wechselseitigen Aneignung ihrer Waren, da sie ökonomisch in keinem anderen, dieser privaten Isoliertheit und Konkurrenz vorgelagerten menschlichen Verhältnis zueinander stehen: „Was deinem Bedürfnis zu meiner Sache [...] eine *Würde*, einen *Effekt* für mich gibt, ist allein dein Gegenstand, das *Äquivalent* meines Gegenstands.“ (461) Der andere ist nicht Selbstzweck, sein Bedürfnis nach meinem Gegenstand ist nur dann relevant, wenn ich dadurch an seinen Gegenstand zu gelangen vermag. Sein Bedürfnis ist das Mittel zum Zweck der Befriedigung meines Bedürfnisses, das ihn nicht einschließt – ich habe kein Bedürfnis nach Befriedigung seines Bedürfnisses. Die Sprache der versachlichten Anerkennung der Bedürfnisse, Produkte und Arbeiten der Privatproduzenten tritt an die Stelle der Sprache der „menschliche[n] Würde“⁵⁰ (461) – der andere muss die Sprache des Äquivalents, des Geldes sprechen, sein Bedürfnis zum zahlungsfähigen machen, um für mich ökonomisch überhaupt in den Blick zu geraten:

„Die einzig verständliche Sprache, die wir zueinander reden, sind unsere Gegenstände in ihrer Beziehung aufeinander. Eine menschliche Sprache verstehen wir nicht, und sie bliebe effektlos.“ (461) „Unser *wechselseitiger* Wert ist für uns der *Wert* unsrer wechselseitigen Gegenstände. Also ist der Mensch selbst uns wechselseitig *wertlos*.“ (462)

Die in ihrem Wesen noch nicht dechiffrierte ‚Warenausdrucksform‘ wird also hinsichtlich ihrer moralischen Konsequenzen, der Verkehrung der Würde in die „entfremdete Sprache der sachlichen Werte“ (461), betrachtet. Jede Geltendmachung des Menschen als Selbstzweck wird im „Geldwesen“ ohne die Sprache des Äquivalents zum hilflosen und demütigenden „Flehen“ (461). Menschen existieren im Kapitalismus füreinander nur, „insofern sie sich wechselseitig zum Mittel werden“ (557).

Diese eigennützige Instrumentalisierung des anderen führt auch dazu, neue Bedürfnisse zu schaffen oder zu wecken, um an dessen Geld zu gelangen. Dies löst eine blinde Dynamik der Diversifizierung von Bedürfnissen aus⁵¹:

„Das Bedürfnis des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis und das einzige Bedürfnis, das sie produziert. – Die Quantität des Geldes wird immer mehr seine einzige mächtige Eigenschaft; wie es alles Wesen auf seine Abstraktion reduziert, so reduziert es sich in seiner eignen Bewegung als quantitatives Wesen. Die *Maßlosigkeit* und *Unmäßigkeit* wird sein wahres Maß. – Subjektiv selbst erscheint dies so, teils daß die Ausdehnung der Produkte und der Bedürfnisse zum *erfinderischen* und stets

tige[r] Ausbeutung“ finden sich auch in Hess' Aufsatz *Über das Geldwesen* (1961b, 337, 344f.).

⁵⁰ Marx hat keine explizite Definition dieses Würde-Begriffes geliefert, die Anklänge an den kategorischen Imperativ, vor allem die Selbstzweckformel (vgl. Kant 1998c, 61) sind aber nicht von der Hand zu weisen. Sie werden durch den „*kategorischen Imperativ*“ der *Einleitung* (MEW 1, 385) und spätere Bezüge auf den Würdebegriff (vgl. MEW 4, 465; MEW 25, 828) bestätigt. Dennoch ist damit nicht belegt, dass Marx einen genuin Kantischen Würdebegriff vertritt. Die Verkehrung von Würde in Preis (Kant, 1998c, 68) wird auch bei Hess (1961b, 335) moniert.

⁵¹ Vgl. Ottomeyer 1979, 90ff. sowie Haug 1990.

kalkulierenden Sklaven unmenschlicher, raffinierter, unnatürlicher und *eingebildeter* Gelüste wird [...] jedes Produkt ist ein Köder, womit man das Wesen des andern, sein Geld, an sich locken will, jedes wirkliche oder mögliche Bedürfnis ist eine Schwachheit, die die Fliege an die Leimstange heranführen wird – allgemeine Ausbeutung des gemeinschaftlichen menschlichen Wesens.“ (547)

Zum Instrumentalisierungszwang gegenüber anderen tritt in der warenproduzierenden Gesellschaft schließlich der Zwang zur Selbstoptimierung und -instrumentalisierung zwecks Markterfolg hinzu: „Du mußt alles, was dein ist, *feil*, d.h. nützlich machen“. Dazu gehört auch die konkurrenzfunktionale Zurichtung der eigenen Gefühle und moralischen Haltungen – Rücksicht kann sich der konkurrierende Warenbesitzer ohne das Risiko des wirtschaftlichen und physischen Untergangs ‚nicht leisten‘: „Teilnahme mit allgemeinen Interessen, Mitleiden, Vertrauen etc., das alles mußt du dir ersparen, wenn du ökonomisch sein willst, wenn du nicht an Illusionen zugrunde gehn willst.“ (550) Dagegen ist in der ‚menschlichen Produktion‘ Tätigkeit die Vergegenständlichung und Bestätigung „meine[r] *Individualität*“ und Lebensgenuss, sowie der Genuss, damit ein anderes „*menschliches* Bedürfnis befriedigt [...] zu haben“ (462).⁵² Entfremdung bedeutet in diesem Kontext das Zerreißen der „Gattungsbande des Menschen [...] in eine Welt atomistischer, feindlich sich gegenüberstehender Individuen“ (MEW 1, 376),⁵³ antagonistisch struktu-

⁵² Zum von Marx erarbeiteten normativen Begriff der „produktvermittelte[n] Wechselseitigkeit“ (Ottomeyer 1979, 27) vgl. Quante 2009, 275-298, der die Hegelschen Bezüge verdeutlicht, sowie Brudney 2010, 206, der hier von einem Konzept „*intern orientierte[r]* [...] und *miteinander verflochtene[r]* gemeinsamer Zielvorstellungen“ spricht. Kollektive Ziele sind demgemäß nicht bloß konvergente individuelle Interessen, die sich nur gemeinschaftlich durchsetzen lassen, sondern solche, deren „notwendige Bedingung“ es ist, „dieses Ziel mit anderen oder durch andere zu erlangen.“ (ebd.) D.h., ich brauche die anderen nicht nur als Unterstützung, um meine Ziele durchzusetzen, sondern die anderen sind selbst Elemente des Zieles, das ich erreichen will. Zu Marx' Konzept positiver sozialer Freiheit vgl. auch MEW 3, 74, 285ff., MEW 25, 828.

⁵³ Vgl. auch MEW 40, 499. Marx' Begriff der Gattungsbande ist dabei nicht totalitär, wie Lange (1980, 108ff.) oder Meyer (1973, 35f.) unterstellen. Lange macht z.B. aus der These, der Mensch sei ein leidenschaftliches, endliches, sinnliches und bedingtes Wesen (vgl. MEW 40, 578f.), die „Verharmlosung von Leiden und Tod“ (Lange 1980, 111). Er sieht in Marx' sozialtheoretischer Aussage, der Mensch sei auch als Individuum immer gesellschaftlich Vermitteltes (MEW 40, 538), eine *sozialtheoretische* Theorie des „Immediatismus“ (Lange 1980, 109), einer totalen Unterordnung des Individuums unter das Kollektiv sich vergegenständlichender Produzenten. Zwar kann nicht geleugnet werden, dass Marx' begriffliche Herangehensweise an sozialtheoretische Fragen in den *Manuskripten* noch unterkomplex ist (z.B. Liebe als Gegenmodell zu versachlichter Anerkennung, was allerdings im Spätwerk nicht mehr auftaucht, vgl. Lindner 2013, 110), aber bereits in seinem Frühwerk kritisiert er solche Figuren der Opferung. Es ist unzutreffend, dass „Marx' soziale Einheitsidee in [...] direkter Linie von Feuerbach und Moses Heß sich herleitet“ (Lange 1980, 110, so auch Quante 2010, 104). Marx wehrt sich vielmehr sowohl gegen Hess' Gedanken, nur unmittelbar gemeinschaftliche Tätigkeiten seien unentfremdet (MEW 40, 538), als auch gegen Feuerbachs Tendenz, dem Individuum die Schuld für religiöse Entfremdung aufzubürden (vgl. Feuerbach 1988, 45, 146; dazu: Schmieder 2004, 87-90, 158-162)) (MEW 1, 378f.) und er lehnt, im Gegensatz zu Fichte, Hegel und Hess, die Opferung des Individuums für Staat oder Gattung ab (vgl. MEW 1, 357;

rierte Ausgangsbedingungen und Konsequenzen sozialer Einheit und Kooperation. Dieser von der Nationalökonomie anthropologisierte Zustand (vgl. MEW 40, 451) gilt Marx als Resultat des Privateigentums und der entfremdeten Arbeit.

1.2.2 Privateigentum und Vergleichgültigung

Das Privateigentum selbst verändert in diesem sachlich vermittelten Austauschverhältnis seinen Charakter – es findet eine „Entäußerung des Privateigentums“ (447) statt. Es wird dabei zur *abstrakten* Verfügungsmacht, die aller auf die konkreten Eigenschaften des Eigentümers und der Sache bezogenen Bestimmungen entbehrt: „Weil die austauschenden Menschen sich nicht als Menschen zueinander verhalten, so verliert die *Sache* die Bedeutung des menschlichen, des persönlichen Eigentums.“ (447) Im Gegensatz zum vorkapitalistischen Privateigentum – Marx geht hier vor allem auf das feudale, personal gebundene Grundeigentum ein, das z.B. nicht frei veräußerbar war, und nennt es den „unorganische[n] Leib seines Herrn“ (506) – ist das moderne also eine Verfügungsmacht, die andere vom Zugriff auf die Sache ausschließt, ohne dass dieses exklusive Verfügen mehr sein müsste, also z.B. wirklicher Gebrauch, Betätigung und Bildung meiner konkreten Fähigkeiten an einem speziellen Gegenstand oder „Verwachsensein der Herrlichkeit und des Grundbesitzes“ (506).⁵⁴ An die Stelle des feudalen „nulle terre sans seigneur“ [kein Acker ohne Herrn], tritt dann „das moderne Sprichwort: l'argent n'a pas des maitre [das Geld hat keinen Herrn], worin die ganze Herrschaft der totgeschlagenen Materie über die Menschen ausgesprochen ist“ (507).⁵⁵ Während Rang, Familiengeschichte, Sitten vormals „mit der Parzelle eins“ schienen, ist es später „nur mehr der Beutel des Menschen, nicht sein Charakter, seine Individualität“ oder politischer Rang, die „ihn auf das Grundstück beziehn.“⁵⁶ (506)

Dieses soziale Verhältnis des Privateigentums konstituiert den „Sinn des *Ha-*
bens“ (540):

„Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, also als Kapital für uns existiert [...]. Obgleich das Privateigentum alle diese unmittelbaren Verwirklichungen des Besitzes selbst wieder nur als *Lebensmittel* faßt und das Leben, zu dessen

MEW 2, 129; MEW 3, 229; MEW 4, 482). Zu Marx' Kritik am rohen Kommunismus und Egalitarismus der zeitgenössischen Sozialkritiken vgl. Böhm 1998, 61, 130f.

⁵⁴ Vgl. Haslbauer 2010, 31f.

⁵⁵ Vgl. auch MEW 23, 161 Fn.: Hier spricht Marx von der „unpersönlichen Macht des Geldes“, die den „persönlichen Knechtschafts- und Herrschaftsverhältnissen“ entgegenstehe.

⁵⁶ Marx beansprucht nicht, das moderne Privateigentum vom feudalen her zu kritisieren. Konservative Entfremdungskritik moniert ihm zufolge die „Auflösung aller sozialen Bande“, indem es „an die Stelle des [...] Kapitals und der freien Arbeit die rohe [...] Gewalt und die Leibeigenschaft“, die „Bewegungsunfähigkeit“ und die „habsüchtige Genußsucht“ setzen will. Die moderne Kritik am feudalen Standpunkt, der ein Zurück zur als gottgewollt mystifizierten personalen Herrschaft einfordert, wird von Marx denn auch als partiell zutreffend charakterisiert: „es bedauert seinen Gegner als einen über sein Wesen *unaufgeklärten* (und das ist vollkommen richtig) Schwachkopf“ (MEW 40, 527). Jaeggi (2005, 41, 245) verweist darauf, dass konservative Entfremdungsdiagnosen lediglich Sinn-, nicht aber Freiheitsverlust monieren.

Mittel sie dienen, ist das *Leben* des *Privateigentums* Arbeit und Kapitalisierung. An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten.“⁵⁷ (540)

Dieser Passus weist auf eine subjektive und eine objektive Seite des „Sinns des Habens“ hin: Die rein besitz- und tauschwertorientierte Vergleichsgültigung gegenüber Gebrauchswerten und ihrer wirklichen Aneignung ist zugleich eine allen Akteuren der bürgerlichen Gesellschaft aufgenötigte Handlungsorientierung *und* strukturbedingtes objektives Ziel der Reichtumsproduktion. Dass Marx‘ unklare Terminologie hier Quelle einer ganzen Reihe von subjektivistischen und idealistischen Fehlinterpretationen sein kann, werde ich noch erläutern.

1.2.2.1 Objektive Vergleichsgültigung: Der unmenschliche Zweck der Produktion

Zunächst zum objektiven ‚Zweck‘, der nur deutlich wird, wenn das Privateigentumsverhältnis als asymmetrisches kapitalistisches Produktionsverhältnis begriffen wird: Dass Marx mit dem System der Erwerbsarbeit letztlich auf den Kapitalismus zielt, wird klar, wenn er feststellt: „Die Trennung der Arbeit von sich selbst = Trennung des Arbeiters vom Kapitalisten = Trennung von Arbeit und Kapital“ (455). „Das Verhältnis des *Privateigentums* ist Arbeit, Kapital und die Beziehung beider“ (529), wobei „Kapital“ wiederum nichts als „*aufgehäuften Arbeit*“ (552) und „*Regierungsgewalt* über die[se] Arbeit und ihre Produkte“ (484) sein soll – eine „Gewalt“, die der Kapitalist „nicht seiner persönlichen oder menschlichen Eigenschaften wegen [besitzt], sondern insofern er *Eigentümer* des Kapitals ist.“ (484) Es sind also die strukturellen Bedingungen, die dem Kapitalisten diese Macht gewähren, nicht mehr die unmittelbare Gewalt oder ein normativ sanktioniertes Privileg. Als großen Fortschritt der Nationalökonomie stellt Marx dar, dass „[n]icht die Übervorteilung des Konsumenten, sondern die wechselseitige Übervorteilung von Kapitalist und Arbeiter [...] das *normale* Verhältnis“ zwischen den Privateigentümern darstelle (524). Diese „Übervorteilung“ könnte als eine linksricardianische Betrugstheorie des Profits verstanden werden.⁵⁸ Tatsächlich stellt Marx, ganz im

⁵⁷ Ich habe folgende Passage ausgelassen: „oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz, *gebraucht* wird“, weil dieser Passus gerade nicht den Sinn des Habens charakterisiert, da Marx keine ‚Konsumkritik‘ liefern will, sondern eine Kritik des maßlosen Bereicherungsstrebens und seiner gesellschaftlichen Bedingungen. Solche inkonsistenten Stellen zeigen allerdings, dass Marx hier noch in der Terminologie der Junghegelianer befangen ist. Auch der Kapital-Begriff im zitierten Abschnitt ist völlig unspezifisch. Den Sinn des Habens und das Bereicherungsstreben diffus mit Konsumismus zu übersetzen, erinnert an Aristoteles‘ Zurückführung des maßlosen Bereicherungsstrebens der Chrematistik auf den bios apolaustikos: Da der sinnliche Genuss am „Übermaß“ hänge, suchten die ihm Ergebenen „nach einer Kunst, die ihnen das Übermaß dieses Genusses verschafft“ (Aristoteles 2003, 65). Im Gegensatz zum sinnlichen Genuss ist der Gelderwerb aber qualitativ unbegrenzt.

⁵⁸ Dies wäre im Zitat aber trotzdem sinnwidrig, weil die „wechselseitige“ Übervorteilung kaum Quelle des Profits des Kapitalisten sein kann. Hier scheint Marx eher die reziproke Instrumentalisierung im Blick zu haben.

Sinne der ‚ricardianischen Sozialisten‘,⁵⁹ fest, „fortschreitende[...] Bereicherung“ der Kapitalisten sei

„nur möglich [...] dadurch, daß viele Arbeit zusammengehäuft wird, denn Kapital ist aufgehäufte Arbeit; also dadurch, daß dem Arbeiter immer mehr von seinen Produkten aus der Hand genommen wird, daß seine eigne Arbeit ihm immer mehr als fremdes Eigentum gegenübertritt und die Mittel seiner Existenz und seiner Tätigkeit immer mehr in der Hand des Kapitalisten sich konzentrieren.“ (473)

Was Marx konstatiert, ist: a) Arbeit ist Quelle des Reichtums und b) der Arbeiter erhält weniger Lohn als er an Reichtum produziert hat (vgl. 476). Wie das geschieht und wie Kapital-Reichtum auf der Grundlage einer warentauschenden Gesellschaft möglich ist, kann er noch nicht beantworten.

Nicht nur auf Seiten der Arbeitenden, auch auf der des Kapitalisten ist das Privateigentum ‚abstrakt‘, weil in ihm „alle natürliche und gesellschaftliche Bestimmtheit des Gegenstandes *ausgelöscht* ist“, es „seine natürliche und gesellschaftliche Qualität (also alle politischen und geselligen Illusionen verloren hat und mit keinen *scheinbar* menschlichen Verhältnissen vermischt ist) [...] – worin auch *dasselbe* Kapital in dem verschiedenartigsten natürlichen und gesellschaftlichen Dasein *dasselbe* bleibt, vollkommen gleichgültig gegen seinen *wirklichen* Inhalt ist“ (525). Hierin enthalten sind folgende Aspekte:

1) Die erwähnte abstrakte Verfügungsgewalt des modernen im Gegensatz zum ständisch-personengebundenen feudalen Privateigentum.

2) Die *objektive* Gleichgültigkeit des in der Aufhäufung von abstraktem Wert, bzw. Geld bestehenden kapitalistischen Produktionsprozesses gegenüber qualitativen, an Gebrauchswerten orientierten Zwecken und die damit einhergehende immanente Maßlosigkeit dieses Prozesses. Alle menschlichen Ziele und Bedürfnisse, alle dafür produzierten Gegenstände werden Mittel zum Zweck der Aufhäufung des versachlichten sozialen Zusammenhangs der Privatproduzenten, der keinen inneren Sättigungsgrad hat, von dem es nie ‚genug‘ geben kann. Marx stellt fest, dass es unter kapitalistischen Produktionsbedingungen, in denen sich „die beiden Klassen der *Eigentümer* [von Produktionsmitteln] und eigentumslosen *Arbeiter*“ (510) gegenüberstehen, eine Verkehrung von Mittel und Zweck auch dahingehend gibt, dass „das Geld, das als Mittel erscheint, die wahre *Macht* und der einzige *Zweck* ist – wie sehr überhaupt *das Mittel*, [...] das mir das fremde gegenständliche Wesen aneignet, *Selbstzweck* ist“ (554). Hier beginnt allerdings zugleich die „Regierungsgewalt des Kapitals über den Kapitalisten selber“ (484):

„Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß *mein* Lebensmittel eines *andern* ist, daß das, was *mein* Wunsch, der unzugängliche Besitz eines *andern* ist, als daß jede Sache selbst ein *andres* als sie selbst [nämlich Wert], als daß meine Tätigkeit ein *andres* [nämlich Mittel, um anderes anzueignen], als endlich –

⁵⁹ Vgl. Hoff 2008.

und das gilt auch für den Kapitalisten – daß überhaupt die *unmenschliche* Macht her[rscht]⁶⁰. (554)

Die Luxusproduktion für vorkapitalistische herrschende Klassen „hat noch nicht den *Reichtum* als eine gänzlich *fremde Macht* über sich selbst erfahren“. Der Herr „sieht in ihm vielmehr nur seine eigne Macht, und [nicht] der Reichtum, sondern der *Genuß* [ist ihm letzter] Endzweck.“⁶¹ (555) Dagegen ist im Kapitalismus der Genuss des Kapitalisten dem Kapital untergeordnet:

„[D]ie Verwandlung alles Privateigentums in industrielles Kapital“ bedeutet den „vollständige[n] Sieg des Privateigentums über alle dem *Schein* nach noch menschlichen Qualitäten desselben und die völlige Unterjochung des Privateigentümers unter das Wesen des Privateigentums – die *Arbeit*. Allerdings genießt auch der industrielle Kapitalist. Er kehrt keineswegs zur unnatürlichen Einfachheit des Bedürfnisses zurück, aber sein Genuß ist nur Nebensache, Erholung, untergeordnet der Produktion, dabei *berechneter*, also selbst *ökonomischer* Genuß [...]. Der Genuß ist also unter das Kapital, das genießende Individuum unter das kapitalisierende subsumiert, während früher das Gegenteil stattfand.“ (556)

Im Kapitalismus muss „die *Habsucht* über die *Genußsucht*, der eingestanden rastlose, vielgewandte Eigennutz der *Aufklärung* über den lokalen, weltklugen, biedereren, trägen und phantastischen *Eigennutz des Aberglaubens*, wie das *Geld* über die andre Form des Privateigentums siegen“. (528) Was hier noch Habsucht genannt wird, ist allerdings präziser als „Bereicherungssucht“ (MEW 42, 149) zu bezeichnen, geht es doch, wie Marx ja selbst nahelegt, um die Aneignung von Geld und dessen rastlose Akkumulation.⁶²

Marx stellt also fest, dass im Kapitalismus der soziale Zusammenhang über Abstraktionen bewerkstelligt wird, die sachliche Form annehmen, im Geld schließlich nicht nur Mittler, sondern Selbstzweck der Produktion und des Austauschs werden und eine Form apersonaler Zwänge realisieren. Diese Zwänge bestehen primär nicht in der Unterordnung des Willens einer Person unter den einer anderen, sondern in der Unterordnung des Willens und der gesamten Lebenstätigkeit der Menschen unter diese reine versachlichte Form ihres eigenen gesellschaftlichen Zusammenhangs, die sie nicht selbstbewusst hervorgebracht haben:

„Was als Herrschaft der Person über die Person, ist nun die allgemeine Herrschaft der *Sache* über die *Person*, des Produkts über den Produzenten. Wie schon im *Äquivalent*, im Wert die Bestimmung der *Entäußerung* des Privateigentums lag [der produzierte Gegenstand als Mittel, um andere anzueignen,

⁶⁰ Letzte Klammer im Text der MEW-Ausgabe.

⁶¹ Klammern in der MEW-Ausgabe.

⁶² Die „Bereicherungssucht“, schreibt Marx, ist „als solche ohne Geld unmöglich“ (MEW 42, 96), mutiert erst im industriellen Kapitalismus zum allgemeinen Verhaltensstandard einer Klasse („ist beim Kapitalisten Wirkung des gesellschaftlichen Mechanismus, worin er nur ein Triebrad ist“) (MEW 23, 618) und muss von der „Habsucht“ als „der Sucht nach besonderem Reichtum“ (MEW 42, 149) unterschieden werden. Im *Kapital* spielt diesbezüglich vor allem der Kapitalist als „Fanatiker der Verwertung des Werts“ (MEW 23, 618) eine zentrale Rolle. Zum gesellschaftlich konstituierten „Bereicherungs-Trieb“ vgl. v.a. Fenichel 1980.

I.E.], so ist das *Geld* das sinnliche, selbst gegenständliche Dasein dieser *Entäußerung*“ (MEW 40, 455),

das im Kapital schließlich zum Zweck der Reichtumsproduktion wird. Hier bedeutet ‚Herrschaft des Produkts‘ tatsächlich, wenn auch noch nicht auf den Begriff gebracht, die Verselbständigung und Versachlichung der gesellschaftlichen Anerkennung der Arbeiten im Wert und Geld. Marx zeigt damit, dass Privateigentum nicht, wie Kant oder Hegel meinen, lediglich als Mittel zur Realisierung von Freiheit thematisiert werden kann (452),⁶³ dass sich die Menschheit mit dem Kapitalismus eine selbstbezügliche Eigentumsordnung eingehandelt hat, die Mittel und Zweck verkehrt, nicht auf den freien und wechselseitig freiheitskompatiblen ‚Gebrauch meiner Willkür‘ ausgerichtet ist, sondern auf eine ‚Kapitalisierung‘, die sich diesen Gebrauch der privatautonomen Freiheit lediglich als Mittel unterordnet. (540)

3) Marx‘ Feststellung, dass „*dasselbe* Kapital in dem verschiedenartigsten natürlichen und gesellschaftlichen Dasein *dasselbe* bleibt, vollkommen gleichgültig gegen seinen *wirklichen* Inhalt ist“ (525), beinhaltet auch die Einsicht, dass sich der Kapitalwert auf eigentlich jeden stofflichen Träger beziehen kann und nicht von einer bestimmten Gestalt konkreter Arbeit, z.B. Agrikulturarbeit, abhängig ist. Gleichgültigkeit gegenüber dem stofflichen Inhalt des Reichtums bedeutet hier, dass *irgendein* Gebrauchswert von *irgendeiner* konkreten Arbeit produziert werden muss, damit Reichtum in Kapitalform produziert wird.⁶⁴ Die reichthumskonstituierende Arbeit wird in diesem Sinne abstrakt, ist „zur *Gleichgültigkeit* gegen ihren Inhalt und zum völligen Sein für sich selbst, d.h. zur Abstraktion von allem andren Sein, und darum auch [...] zum *freigelassenen* Kapital fortgegangen“ (526). Um die theoretischen Konsequenzen dieses Prozesses zu erläutern, rekonstruiert Marx zunächst die Geschichte der Nationalökonomie vom merkantilistischen Geldfetisch bis zur Arbeitswerttheorie: Die Merkantilisten werden, so Marx, von Smith als „*Fetischdiener*“⁶⁵ des Privateigentums betrachtet, weil sie den Reichtum lediglich in seiner Gold- und Silbergestalt gelten lassen, „das Privateigentum als ein nur gegenständliches Wesen für den Menschen wissen“ (530, vgl. 552). Die klassische Ökonomie hingegen beginnt mit ihrer Arbeitstheorie des Eigentums und ihrer Arbeitswerttheorie des Reichtums,⁶⁶ „das *subjektive Wesen* des Reichtums“ aus einer Perspektive „innerhalb des Privateigentums“ (530) zu erkennen. Nun wird „seine *äußerliche gedankenlose Gegenständlichkeit* [...] aufgehoben, indem sich das Privateigentum inkorporiert im Menschen selbst und der Mensch selbst als sein Wesen erkannt – aber darum der Mensch selbst in der Bestimmung des Privateigentums“. (530) Das

⁶³ „der Mensch“ wird von ihnen „als Privateigentümer vorausgesetzt [...], d.h. also als exklusiver Besitzer, der durch diesen exklusiven Besitz seine Persönlichkeit bewahrt“ (452). Vgl. Kant (1998a, 338, 365) oder Hegel (1989, 105ff., 110).

⁶⁴ Dies wird geschichtsphilosophisch im Sinne einer Vollendungs- und Umschlagslogik artikuliert; vgl. MEW 40, 525. Zu dieser Logik und ihrer Kritik beim späten Marx vgl. Siefert 1979.

⁶⁵ Marx verwendet einen noch nicht werttheoretisch begründeten Fetischbegriff im Sinne eines von Menschen erschaffenen und hypostasierten Gegenstands.

⁶⁶ Wichtige Begründer dieser Theorie, William Petty und John Locke, werden von Marx in den *Manuskripten* noch nicht exzerpiert (vgl. Hoff 2004, 45). Später erkennt er deren Bedeutung, vgl. MEW 26.1, 343; MEW 42, 3.

Privateigentum erscheint der Nationalökonomie „tief im Wesen des Menschen“⁶⁷ begründet, der Mensch von Natur aus als Selbsteigentümer im Sinne des modernen Privateigentumsverhältnisses gesetzt – sie versetzt „in das Wesen des Menschen selbst das Privateigentum“ (531) und macht damit den entfremdeten Menschen, „den Menschen als ein Unwesen“ zum Wesen des Eigentums. (531) Warum die Nationalökonomie diese ahistorische Perspektive einnimmt, kann Marx allerdings noch nicht erklären.⁶⁸

Für das Verständnis des Arbeitsbegriffes ist es zentral, dass Marx die Entwicklung der Nationalökonomie von den Physiokraten bis zur Smithschen und Ricardoschen Theorie als einen Fortschritt in der Erkenntnis des subjektiven, d.h. auf menschliche Arbeit zu reduzierenden, Wesens des Reichtums begreift, der letztlich als Arbeit sans phrase erkannt wird, also weder als äußerer Gegenstand fetischisiert, noch, wie in der Physiokratie, mit einer besonderen stofflichen Gestalt (subjektiv: Landarbeit; objektiv: Agrikulturprodukte) identifiziert wird. Marx konstatiert den

„Fortschritt, daß das *allgemeine Wesen* des Reichtums erkannt und daher die *Arbeit* in ihrer vollständigen Absolutheit, d.h. Abstraktion, zum *Prinzip* erhoben wird. Es wird der Physiokratie bewiesen, daß die *Agrikultur* in ökonomischer Hinsicht, also der einzig berechtigten, von keiner andren Industrie verschieden sei, also nicht eine *bestimmte* Arbeit, eine an ein besondres Element gebundene, eine besondere Arbeitsäußerung, sondern die *Arbeit überhaupt* das *Wesen* des Reichtums sei.“ (532)

An dieser Stelle scheint Marx endlich dem Begriff abstrakter Arbeit nahezukommen, der in seiner späteren Ökonomiekritik werttheoretisch zentral ist. Diese Annahme ist allerdings ein Irrtum, dem viele Interpreten anhängen.⁶⁹ Marx würdigt die Entdinglichung des Reichtums- und Eigentumsbegriffs in der ökonomischen Klassik, die Zurückführung auf menschliche Tätigkeit, kritisiert aber, ohne diese erklären zu können, zugleich deren Anthropologisierung historisch-spezifischer Formen der Reichtumsproduktion. Er würdigt die analytische Reduktion der Reichtumsgealten auf menschliche Arbeit schlechthin und setzt diese einerseits in Bezug zur realen Gleichgültigkeit des Kapitals gegen eine bestimmte Sorte konkreter Arbeit, andererseits, man erinnere sich an den Begriff abstrakter Arbeit als entfremdeter Arbeit, mit einem Resultat der realen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das

⁶⁷ Locke 1998, 227. Locke betrachtet den Prozess der Vermischung der natürlichen rechtspersonalen Substanz des ‚Selbsteigentums‘ mit äußeren, herrenlosen Sachgütern im Prozess eigener Arbeit als Konstitutionsakt legitimen Privateigentums.

⁶⁸ Dies gelingt Marx erst mit der Theorie der Mystifikationen und der Dechiffrierung der sozialen Ursachen der Vorstellung von der Eigentumsbegründung durch eigene Arbeit, vgl. MEGA II/4.1, 134; MEGA II/2, 47ff.; MEW 26.3, 369.

⁶⁹ So z.B. Lange, der meint, „daß Marx in den ‚Pariser Manuskripten‘ [...] die Arbeit zum Prinzip der Nationalökonomie stilisiert und damit jene Kritik an der Nationalökonomie leistet, von der er später in dem [...] Brief an Engels behauptet, durch sie müsse eine Wissenschaft erst auf den Punkt gebracht werden, von dem aus sie dialektisch dargestellt werden könne“ (Lange 1980, 65, 69). Dieser Arbeitsbegriff werde einerseits nach dem Muster handwerklicher Tätigkeit konzipiert und damit „auf die produzierende Hervorbringung eines konkreten materiellen Gegenstandes eingeschränkt“ (56), andererseits auf die Gattung als solche projiziert und damit zu einem „monologischen“ Modell von Arbeit reduziert (61).

Kapital. Damit ist die spezifische Form des modernen Reichtums allerdings schon begrifflich vorausgesetzt und kann nicht mehr aus diesem Prozess erklärt werden. Ich werde noch zeigen, dass die reichtumsbildende „*Arbeit überhaupt*“ (532) der *Manuskripte* noch nicht hinreichend als von konkreter Arbeit unterschiedene abstrakte, wertbildende Arbeit dechiffriert ist.

1.2.2.2 Subjektive Vergleichgültigung: Der Sinn des Habens

Das moderne Privateigentum, das einen abstrakten Weltbezug impliziert, der dem Zwang der „Kapitalisierung“ (540) unterliegt, bringt eine Verhaltensnötigung für die Akteure hervor, die von ihnen sogar zum bejahten individuellen Zweck gemacht werden kann: Das ‚Haben‘ jenseits wirklicher Aneignung eines Gegenstands. Hier wird die subjektive Seite des Sinns des Habens als Angleichung der Motivationsstruktur der Eigentümer an den selbstzweckhaften Prozess der Kapitalproduktion und an das abstrakte Wesen des Eigentums relevant.

Modernes Privateigentum ist Verfügungsmacht, die zunächst nur im dauerhaften Ausschluss aller anderen Zugriffe besteht, „von aller qualitativen Beschaffenheit abstrahiert und in der Maßlosigkeit quantitativer Steigerung“⁷⁰ ihr gesellschaftlich aufgenötigtes Ziel besitzt. Es geht nämlich vor allem um das Haben des Geldes als manifester, versachlichter Gestalt dieser abstrakten Verfügungsmacht, die in keinem qualitativen Verhältnis zu ihrem Eigentümer oder zu den Eigenschaften des Gegenstands steht: So tritt an die Stelle des Unvermögens des Eigentümers durch Geld ein Vermögen. Geld ist schon in diesem Sinne die „*verkehbrende Macht*“ (566): „Das, was ich *bin* und *vermag*, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt. Ich *bin* häßlich, aber ich kann mir die *schönste* Frau kaufen. Also bin ich nicht *häßlich*, denn die Wirkung der *Häßlichkeit*, ihre abschreckende Kraft ist durch das Geld vernichtet.“ (564) Doch dieses Vermögen bleibt abstrakt: Die schöne Frau wird mich immer noch abstoßend finden, auch wenn mein Geld sie anzieht. Ich bin immer noch geistlos und ungebildet, auch wenn ich mir die tiefstnigsten Bücher leisten kann.⁷¹ Dagegen steht normativ die wirkliche Aneignung des Gegenstands:

„Setze den *Menschen* als *Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andre Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und

⁷⁰ Angehrn 1986, 131.

⁷¹ Das Beispiel einer im rechtlichen Sinne besessenen, aber nicht angeeigneten Bibliothek verwendet Moses Hess in seinem Aufsatz *Über das Geldwesen* (vgl. Hess 1961b, 346). Obwohl Marx in den *Manuskripten* nur auf dessen 21 Bogen hinweist (MEW 40, 540), scheint der Begriff des Habens aus dem Geld-Aufsatz wesentlich bedeutsamer für die *Manuskripte* zu sein, zumal Hess hier die idealistische Tendenz seines Denkens zurückfährt und einen expliziten Gegensatz zwischen wirklicher Aneignung und bloßem Eigentum aufmacht (vgl. Hess 1961b, 344ff.), der sich auch bei Marx findet. Allerdings evoziert Hess noch das regressive Motiv des „*Verwachsensein[s]* von Besitzer und Besitzthum“, das nicht nur auf Bildung, sondern zugleich auf das Verschmelzen von Mensch und Rolle, auf den feudalen „Ehrenmann“ (344) abstellt. Solche Maßstäbe teilt Marx nicht.

zu der Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Äußerung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein.“ (567)

Der Gegenstandsbezug des Privateigentümers wird äußerlich, „dumm und einseitig“ (540), konstituiert „kein wirkliches zu-eigen-Haben.“⁷² Es geht Marx, wie Angehrn betont, um einen „Gegensatz von Eigentum und Aneignung. Dem Eigentum – im Sinne des Besitzes im Geiste des Kapitals – als statischer Relation“, dem die gesamte menschliche und gegenständliche Welt als indifferenter Träger der Tauschwertabstraktion gilt, „stellt er die aktive Aneignung oder auch das ‚tätige Eigentum‘ gegenüber“⁷³, das er die „positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens“ (537) nennt. Dieser „Begriff der (emanzipatorischen) Aneignung“⁷⁴ bezeichnet nicht einfach einen Eigentümerwechsel oder eine Veränderung der Eigentumsverhältnisse, sondern eine Art des nichtentfremdeten Weltbezugs, „menschliche *Wirksamkeit*“ (540)⁷⁵, „d.h. die *sinnliche* Aneignung des menschlichen Wesens und Lebens, des gegenständlichen Menschen, der menschlichen Werke für und durch den Menschen“ (539), „wirkliche Aneignung seines gegenständlichen Wesens durch die Vernichtung der *entfremdeten* Bestimmung der gegenständlichen Welt“ (583).⁷⁶ „Aneignung“, so kommentiert Jaeggi, „meint [...] ein Verhältnis der Durchdringung, der Assimilation, der Verinnerlichung, in dem das Angeeignete geprägt, gestaltet und formiert wird.“⁷⁷ Dies betrifft stets beide Seiten, bedeutet Bildung als „Prozeß der Selbstformierung“ durch „aktive Erarbeitung und Aneignung einer objektivierten Sphäre“.⁷⁸ Aneignung impliziert im Gegensatz zum Haben also nicht die Nivellierung der Spezifik des Gegenstands⁷⁹, sondern Bereicherung

⁷² Angehrn 1986, 131.

⁷³ Ebd. Hess (1961b, 344) nennt dies „*lebendiges* Eigentum“. Zu Marx' „neue[m] Begriff der Aneignung“ und des „wahren Eigentums“ in den *Manuskripten* vgl. auch Marcuse 2004c, 538ff.

⁷⁴ Wildt 1977, 229.

⁷⁵ Zu diesem Begriff der Wirkmächtigkeit vgl. Fromm 1989e, 212ff.

⁷⁶ „Zu denken ist bei ‚Gegenständlichkeit‘ nicht nur an unmittelbare Produkte des Hervorbringens, sondern an die ganze vorgegebene Welt des ‚objektiven Geistes‘, der zivilisatorischen und kulturellen Welt, in der der einzelne lebt.“ (Angehrn 1986, 131) Es geht Marx explizit um die Pluralität menschlicher Tätigkeiten: „die *Betätigung der menschlichen Wirklichkeit*“ bzw. „menschliche *Wirksamkeit*“ „ist daher ebenso vielfach, wie die menschlichen *Wesensbestimmungen* und *Tätigkeiten* vielfach sind“ (MEW 40, 540).

⁷⁷ Jaeggi 2005, 58.

⁷⁸ Seddon 1995, 247.

⁷⁹ Vgl. Jaeggi 2005, 58. Allerdings ist Jaeggis These problematisch, bei Marx sei „Aneignung orientiert [...] am Modell der *Wiederaneignung*“ (ebd.). Zwar verwendet Marx diesen Terminus in den *Manuskripten* häufiger, aber er versteht ihn weder als idealistische Tilgung der Fremdheit und Eigenständigkeit des angeeigneten Objekts (vgl. seine Kritik an Hegel: MEW 40, 572ff.) noch als Wiederaneignung eines zeitlich bereits einmal vollständig mir Zugehörigen und von mir Gemachten. Im Gegenteil bilden sich Marx zufolge im historischen Prozess menschliche Fähigkeiten erst aus; dieser ist „Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“ (546), vgl. auch 541f.

des Subjekts mit diesem Anderen.⁸⁰ Hier wird ein alternativer Reichtumsbegriff virulent, den Marx auch in späteren Schriften nicht mehr aufgibt⁸¹:

„Man sieht, wie an die Stelle des nationalökonomischen *Reichtums* und *Elendes* der *reiche Mensch* und das reiche *menschliche* Bedürfnis tritt. Der *reiche* Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert.“ (544)

Dieser Weltbezug ist, das unterscheidet die Marxsche von allen idealistischen Entfremungsdiagnosen, nicht ohne die Umwälzung der gesellschaftlichen Eigentumsverhältnisse möglich, die nicht in einem bloßen Einstellungswechsel der Menschen, sondern in der Vergesellschaftung der Produktionsmittel besteht, denn ein im emphatischen Sinne ‚aneignender‘ Bezug für alle Menschen ist nur im Kommunismus möglich (vgl. 534ff., 546):

„Um den *Gedanken* des Privateigentums aufzuheben, dazu reicht der *gedachte* Kommunismus vollständig aus. Um das wirkliche Privateigentum aufzuheben, dazu gehört eine *wirkliche* kommunistische Aktion. [...] jene Bewegung [...] wird in der Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen.“ (553)

Und letztlich sind im Kapitalismus Marx zufolge ja auch die Eigentümer an Produktionsmitteln entfremdet, können sich dem Zwangszusammenhang der „Kapitalisierung“ nicht entziehen: „Zunächst ist zu bemerken, daß alles, was bei dem Arbeiter als *Tätigkeit der Entäußerung, der Entfremdung*, bei dem Nichtarbeiter als *Zustand der Entäußerung, der Entfremdung*, erscheint.“ (522) Das Haben des Privateigentümers ist keine Betätigung seiner wirklichen Vermögen und dadurch Bildung, keine Aneignung der Gegenstände in ihrer spezifischen Qualität, sondern bloß abstrakte, indifferente, ihm äußerliche Verfügungsmacht und in diesem Sinne „Entwicklung“ (539) des Eigentümers, dessen ‚Sein‘ nun dem ‚Haben‘ dient.⁸² Diesem entleerten Zustand des Habens kann der Eigentümer aber „ersatzweise eigene Be-

⁸⁰ Dieses andere muss allerdings auch bestimmte Qualitäten aufweisen. In diesem Sinne reformuliert z.B. Fromm (1989e, 214ff.) die Aristotelischen Kriterien für eine vollkommene Tätigkeit (das Organ der Tätigkeit muss in guter Verfassung sein und der Gegenstand der Tätigkeit muss der „werthafte“ sein (Aristoteles 2008, 319)): Das ‚produktive‘ oder aneignende Tätigsein spielt sich im Verhältnis zwischen einem vielschichtigen, aktivierenden Reiz und einem dafür empfänglichen Subjekt ab.

⁸¹ Vgl. MEW 25, 828: Ist in der kapitalistischen Produktionsweise die abstrakte Arbeitszeit Quelle und Maß des gesellschaftlichen Reichtums, so in der kommunistischen die disponible Zeit, als von äußeren Zwängen freie, selbstbestimmte Zeit der Individuen, in der „die menschliche Kraftentwicklung [...] sich als Selbstzweck gilt“.

⁸² „Je weniger du ißt, trinkst, Bücher kaufst, in das Theater, auf den Ball, zum Wirtshaus gehst, denkst, liebst, theoretisierst, singst, malst, fichtst etc., um so [mehr] *sparst* du, um so *größer* wird dein Schatz, den weder Motten noch Raub fressen, dein *Kapital*. Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr hast du, um so größer ist dein *entäußertes* Leben, um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen.“ (MEW 40, 549). Hess vertritt analog dazu die These, Geld sei im emphatischen Sinne nicht anzueignen, weil es qualitätslos sei und dessen Besitzer nicht bilden könne, es sei demnach der „*entseelte*[...] *Leib*“ des Eigentümers (Hess 1961b, 344).

stimmtheit [...] geben und sie für sich unter den Quasi-Werten der Stetigkeit und kontinuierlichen Steigerung [...] sanktionieren.“⁸³ Diese vom Akkumulationsimperativ nahegelegte Sinngebung des Sinnlosen macht den Eigentümer zum ‚Habsüchtigen‘, wie Marx sich hier noch undifferenziert ausdrückt.⁸⁴ Die „potentia des Habens“ ist dann „nicht nur durch das Verbleiben in der potentia, sondern durch deren Selbstbeziehung und Selbststeigerung charakterisiert“.⁸⁵ Der Selbstzweckcharakter des *Habens*, der sich auf die Anhäufung des Mittlers um des Mittlers willen reduziert, schneidet, wie Angehrn herausarbeitet,⁸⁶ folgende Aspekte des Marxschen Begriffs selbstzweckhafter *Tätigkeit* ab: 1) den „Genuß“, auch als „Selbstgenuß“ (454), in der Tätigkeit, die Erfahrung der Tätigkeit als Verwirklichung und Bildung eigener Intentionen und Identifikation mit denselben; 2) die Vollendung als „Verwirklichung seiner Naturanlagen“ (454) im Vollzug der Tätigkeit nicht um eines anderen, gar einer leerlaufenden Hamsterradlogik der Mittelanhäufung willen, sondern Tätigsein als *energeia* im aristotelischen Sinn⁸⁷; 3) die Bildung, Bestätigung und Erweiterung der Potentiale zur realen Aneignung der Gegenstände in ihrer spezifischen Qualität; 4) die darin implizierte, nicht bloß instrumentalisierende Form von Intersubjektivität (462).

1.3 Begründungstheoretische Defizite

Obwohl Marx auch im ökonomiekritischen Werk ab 1857 viele der in den *Manuskripten* angeführten Entfremdungsdiaagnosen aufnimmt, wandelt sich der kategoriale Rahmen, mit dem er die kapitalistische Gesellschaft analysiert, erheblich. In den *Manuskripten* scheitert Marx nämlich am Anspruch einer systematischen Darstellung des Zusammenhangs der Reichtumsproduktion und ihrer Logik der Verselbständigung und Verkehrung. Dies liegt vor allem an der Abwesenheit des Begriffes der abstrakten Arbeit, wie er ihn im *Kapital* entwickelt, und der begründungstheoretischen Überfrachtung der komplexen Kategorie der entfremdeten Arbeit.

Zur Erinnerung: Marx stellt die Frage nach dem inneren Zusammenhang der gegeneinander verselbständigten Formen des kapitalistischen Reichtums, will von einem „nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Faktum“ (511), also der „*kontemporären* Geschichte“ (MEW 42, 372)⁸⁸ des modernen Privateigentums an Produktionsmitteln ausgehen, um zu erklären, warum dieses, obwohl verselbständigte Macht, a) kein natürliches Ding, sondern Resultat menschlicher Praxis ist (MEW 40, 521) und b) nicht durch ein einmaliges antediluvianisches historisches Ereignis oder gar die menschliche Natur hervorgebracht (511), sondern im Kapitalismus durch ein spezi-

⁸³ Angehrn 1986, 135.

⁸⁴ Vgl. MEW 40, 528.

⁸⁵ Angehrn 1986, 131, 142.

⁸⁶ Vgl. ebd., 144f.

⁸⁷ Vgl. ebd., 126. Aristoteles unterscheidet Tätigkeit als *kinesis/genesis* – Werden als Mittel zu einem von ihr unterschiedenen Zweck – und Tätigkeit als *energeia* – das Tun selbst als Verwirklichung/aktuales Sein eines Zwecks, vgl. Aristoteles 2008, 43, 318ff.

⁸⁸ Die SOST 1980, 53 betrachten den Ausgang von ‚gegenwärtigen Zustand‘ bereits als eine Vorwegnahme des späteren Anspruchs einer logisch-systematischen Analyse des Kapitalismus als selbstreproduktives System.

fisches Arbeitsverhältnis hindurch systematisch reproduziert wird. Allerdings ist die Formulierung ‚reproduziert‘ schon eine wohlwollende Interpretation des Marxschen Vorhabens, das von zwei miteinander verwobenen Annahmen in die Irre geführt wird: a) der Auffassung von Arbeit als lediglich konkreter Arbeit, also der Tatsache, dass er noch keinen Begriff von Arbeit als sozialer Form hat, und b) einem handlungstheoretischen Reduktionismus, der Konstruktion der falschen Alternative: bloß vorausgesetztes *oder* durch entfremdete Tätigkeit voraussetzungslos gesetztes Privateigentum. Obwohl Marx bisweilen feststellt, das „Verhältnis des *Privateigentums* ist Arbeit, Kapital und die Beziehung beider“ (529), unterstellt er aufgrund dieser beiden theoretischen Vorentscheidungen ein falsches Bedingungsverhältnis von entfremdeter Arbeit und kapitalistischem Produktionsverhältnis bzw. Privateigentum. Folgt man diesem, dann sieht es so aus, als gehe dieses Verhältnis von der isoliert betrachteten entfremdeten Arbeit, und zwar zunächst von der Entfremdung des Arbeiters vom Produkt sowie von seiner eigenen Tätigkeit aus, werde von ihr *ursprünglich* produziert und nicht nur reproduziert. Um dies zu belegen, sollen einige längere Passagen aus den *Manuskripten* zitiert werden:

„Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehn, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen andern Menschen steht [...]. Also durch die *entfremdete, entäußerte* Arbeit erzeugt der Arbeiter das Verhältnis eines der Arbeit fremden und außer ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben [...]. Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäußerten Arbeit*, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst.“ (519f.)

Noch deutlicher wird Marx im folgenden Passus, in dem er konstatiert,

„daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um.“ (520)

„Arbeitslohn“, so Marx, „ist eine unmittelbare Folge der entfremdeten Arbeit, und die entfremdete Arbeit ist die unmittelbare Ursache des Privateigentums.“ (521) Dabei betont er mehrfach den begründungstheoretischen Primat des Verhältnisses des Arbeiters zum Produkt seiner Tätigkeit und zu dieser selbst: „Wir haben die eine Seite betrachtet, die *entäußerte* Arbeit in bezug auf den Arbeiter selbst [...]. Als Produkt, als notwendiges Resultat dieses Verhältnisses haben wir das *Eigentumsverhältnis des Nichtarbeiters zum Arbeiter und der Arbeit* gefunden.“ (522) Die Entfremdung wird dabei schließlich ausgehend von der Selbstentfremdung erklärt:

„solange der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies *Gemeinwesen* unter der Form der *Entfremdung*. Weil sein *Subjekt*, der Mensch, ein sich selbst entfremdetes We-

sen ist. Die Menschen [...] als besondere Individuen *sind* dies Wesen. *Wie* sie sind, so ist daher es selbst. Es ist daher ein identischer Satz, daß der *Mensch* sich selbst entfremdet, und daß die *Gesellschaft* dieses entfremdeten Menschen die Karikatur seines *wirklichen Gemeinwesens* [...] sei“ (451).

Marx suggeriert hier, dass alle Verhältnisse des nationalökonomischen Zustands – inklusive des Privateigentums, der verselbständigten Reichtumsproduktion und des darin enthaltenen Klassengegensatzes – auf ein Verhältnis „des Arbeiters zu seinem Produkt zurückgeführt werden“ bzw. aus einem „verfehlte[n] Selbst- und Objektverhältnis des Arbeiters“⁸⁹ erklärt werden können: „In der Bestimmung, daß der Arbeiter zum *Produkt seiner Arbeit* als einem *fremden* Gegenstand sich verhält, liegen alle diese Konsequenzen.“ (512) Zudem könnte man auf die Idee kommen, dass Marx nicht nur als methodologischer Individualist argumentiert („besondere Individuen *sind* dies [Gemein-]Wesen“),⁹⁰ sondern gar eine fehlende Einsicht („nicht als Mensch erkennt“) zur ursprünglichen Grundlage der Entstehung der Entfremdung erklärt und damit nicht nur eine (methodisch) *individualistische*, sondern auch eine *idealistische* Entfremdungstheorie vertritt, wobei er diese Verkennung voraussetzungslos in der Luft hängen lassen müsste.⁹¹

Marx sieht zwar richtig, dass das Produkt seiner Tätigkeit dem Arbeiter als Fremdes, als unabhängige Macht⁹² gegenüber tritt und seine Arbeit nicht nur Güter („Verhältnis zu dem Gegenstand“), sondern die Bestimmung des Lohnarbeitsverhältnisses selbst („Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehn“) reproduziert (vgl. auch 511). Indem er aber unvermittelt von der (Lohn-)Arbeit ausgeht und der ökonomischen Klassik die Aussage entlehnt, Kapital sei „*aufgehäuften Arbeit*“ (552), versucht er den inneren Zusammenhang der Reichtumsformen vom Produzent-Produkt-Verhältnis aus *zu erklären*, während sich, so die Sozialistischen Studiengruppen (SOST), an den Arbeitsprodukten und dem Verhältnis der Arbeitenden dazu lediglich

„das Verhältnis von Arbeit und Kapital, also die bestimmten sozialen Bedingungen *geltend [machen]*, unter denen es produziert worden ist.“⁹³ „Marx greift in die Zirkelbewegung der Produktion am Resultat des Produktionsprozesses hinein. *Sein Zugriff zur Struktur des Gesamtsystems geht damit aus vom Verhältnis des Produzenten zum Produkt.*“⁹⁴

Richtig ist zwar der „Hinweis auf den Resultatcharakter des modernen Eigentums“,⁹⁵ aber der Zusammenhang zwischen Voraussetzung⁹⁶ dieses Privateigentums

⁸⁹ Lange 1980, 81, ebenso Quante 2009, 298Fn.

⁹⁰ So wird Quante (2009, 284) Marx interpretieren. Vgl. dagegen MEW 42, 189, MEW 19, 362, 371.

⁹¹ So wird Meyer (1973, 100) Marx interpretieren.

⁹² Eine Macht, die nicht nur in der Kommandogewalt des Kapitalisten über Arbeit und Produkt besteht, sondern in der von Marx nur angedeuteten Abstraktion, die den gesellschaftlichen Stoffwechsel regelt, im Geld sachlich erscheint und sich schließlich gegenüber allen Akteuren verselbständigt, eine ‚Kommandogewalt‘ auch über den Kapitalisten erlangt.

⁹³ SOST 1980, 57. Hervorhebung von mir, I.E.

⁹⁴ Ebd., 56.

⁹⁵ Ebd., 75.

(als Klassenverhältnis von Eigentümern an Produktionsmitteln und Eigentümern ihrer bloßen Arbeitskraft) und Setzung desselben (als Reproduktion dieser Voraussetzungen durch austauschvermittelte unentgeltliche Aneignung von Mehrarbeit) wird nicht erfasst, soll doch Marx zufolge erst nachdem die entfremdete Arbeit das Privateigentum geschaffen hat, „dies Verhältnis in Wechselwirkung um[schlagen]“ (520). Die SOST resümieren:

„So durchläuft in der Tat das kapitalistische Privateigentum eine Bewegung, in der es sowohl Resultat wie Voraussetzung der bestimmten Form sozialer Arbeit ist. Dieser Prozeß der Reproduktion des Lohnarbeitersystems ist aber vermittelt über den wechselseitigen Austausch der Arbeitsprodukte wie der Arbeitsvermögen. Marx nimmt [hier] auf diesen Zusammenhang formeller Vermittlung im gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß keine Rücksicht.“⁹⁷

Es zeigt sich für ihn noch

„die Schwierigkeit, in der Darstellung dem Zusammenhang Rechnung zu tragen, daß der Stellung des Arbeiters zu den gegenständlichen Bedingungen seiner Produktion selbst schon eine bestimmte Verteilung der sachlichen und lebendigen Produktionsbedingungen vorausgesetzt ist [...], das unmittelbare Verhältnis des Arbeiters selbst in eine bestimmte Struktur der Vermittlung von Sachen [dem auf der Grundlage der Trennung der unmittelbaren Produzenten von den Produktionsmitteln und ihrer Monopolisierung in den Händen Weniger vollzogenen Austausch zwischen Lohnarbeit und Kapital, I.E.] eingeschlossen ist.“⁹⁸

Marx verkehrt Resultat und Voraussetzung, Reproduktion und Produktion, vermischt einfache und komplexe Bestimmungen, beginnt also mit einem „komplizierten Verhältnis“, „in welchem die *vorausgesetzten* Bestimmungen gesellschaftlicher Arbeit enthalten sind“⁹⁹ (die gewaltsame Trennung der unmittelbaren Produzenten von den Produktionsmitteln und deren tauschvermittelte Reproduktion), ohne diese erklären zu können, und zwar vor allem deshalb, weil ihm ein Begriff der spezifisch gesellschaftlichen Form der Arbeit im Kapitalismus fehlt. Stattdessen kennt er nur bestimmte Gestalten konkreter Arbeit („abstrakte Arbeit“ als auf einfache Teiloperationen reduzierte Industriearbeit) bzw. die politökonomische Kategorie der Arbeit sans phrase („Arbeit überhaupt“ als Reichtum produzierend), die noch

⁹⁶ Voraussetzung nicht im Sinne seiner Natürlichkeit oder Ewigkeit, sondern im Sinne einer von einer anderen Produktionsweise geschaffenen *Struktur*.

⁹⁷ Ebd., 76. Das ändert sich in den späteren ökonomiekritischen Schriften. Vgl. MEW 23, 596: „Da vor [!] seinem Eintritt in den Prozeß seine eigne Arbeit ihm selbst entfremdet, dem Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt ist, vergegenständlicht sie sich während des Prozesses beständig in fremdem Produkt“ und reproduziert mit diesem zugleich das Produktionsverhältnis zwischen Kapitalist und Arbeiter. Vgl. auch MEGA II/4.1, 79: „der *Kauf und Verkauf des Arbeitsvermögens* [...] bildet [...] die *absolute Grundlage* des kapitalistischen Produktionsprozesses und bildet ein *Moment* dieses Produktionsprozesses selbst, wenn wir ihn als Ganzes betrachten [...]. Nur, weil der Arbeiter, um zu leben, sein Arbeitsvermögen verkauft, verwandelt sich der gegenständliche Reichtum in Capital“.

⁹⁸ SOST 1980, 87.

⁹⁹ Ebd., 62. Hervorhebung von mir, I.E.

eine unbegriffene Vermischung der später als abstrakt bezeichneten und der konkreten Arbeit darstellt. Zudem geht Marx von den Resultaten eines komplexen Produktions- und Austauschprozesses (Arbeitskraft gegen Lohn) aus, ohne die Bestimmungen der austauschbezogenen Arbeit als solcher entwickelt zu haben: Er thematisiert den Prozess der Verwertung, ohne geklärt zu haben, was Wert ist und wie er entsteht. Er hat in seinem Forschungsprozess weder die geeignete Grundlage zur Erklärung des Reichtums analytisch erfasst, noch eine angemessene Darstellungsweise des Systems der Reichtumsproduktion gefunden.¹⁰⁰ Trotz aller letztlich historisierenden und den Menschen als gesellschaftliches Wesen fassenden Programmatik der *Manuskripte*, ist Marx hier noch weit entfernt, „[i]n Gesellschaft produzierende Individuen – daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen“ als „Ausgangspunkt“ seiner Untersuchung zu nehmen (MEW 42, 19).

Um die Begründungsprobleme zu resümieren: Aus der korrekten These, dass Privateigentum keine anthropologische, sondern eine historische Kategorie ist und die Form des unmittelbaren Produktionsprozesses das Klassenverhältnis reproduziert, macht Marx die falsche These, die entfremdete Arbeit setze *ursprünglich* das Privateigentum/Klassenverhältnis. Dagegen ist festzuhalten, dass entfremdete Arbeit als Verhältnis des Arbeiters zur Tätigkeit, ein spezifisches Produktions- und Eigentumsverhältnis schon *voraussetzt*, nur Moment desselben ist. Entfremdete Arbeit als „abstrakte Arbeit“ im Sinne der *Manuskripte* ist noch ein komplexes, formanalytisch nicht differenziertes Ineinander von bestimmten Formen konkreter Arbeit unter dem kapitalistischen Fabrikssystem, einem undifferenzierten Begriff von ‚Arbeit überhaupt‘ und der undeutlichen Antizipation eines konkreter Arbeit entgegengesetzten werttheoretischen Begriffs von abstrakter Arbeit. Daher kann ausgehend von diesem komplexen Begriff auch nicht systematisch vom Abstrakten/Einfachen zum Konkreten/Komplexen fortgegangen werden, können die Reichtumsformen nicht als Formen entfremdeter Arbeit dechiffriert werden, weil diese selbst eine bestimmte *Wirkung* und Form (werttheoretisch verstandener) abstrakter Arbeit sind.

Die Frage „Wie [...] kömmt der *Mensch* dazu, seine *Arbeit* zu *entäußern*, zu entfremden?“ (MEW 40, 521) kann Marx letztlich nicht beantworten. Jedenfalls ist es keine Antwort, die These zu wiederholen, das Privateigentum sei auf entfremdete Arbeit reduzierbar und diese sei mit dem „Entwicklungsgang der Menschheit“ (521) verbunden, weil Arbeit ja von Menschen vollzogen werde.¹⁰¹ An die Stelle gesellschaftstheoretischer Kategorien treten hier noch diffuse (geschichts-)philosophische Floskeln, wie sie über weite Strecken die Schriften der Junghegelia-

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 81f. Auch Schiller/Boldyrev (2012, 90) sehen sehr klar die „Unausführbarkeit des Anspruchs, das Privateigentum aus dem unmittelbaren Verhältnis des Arbeiters zu seinem Produkt abzuleiten“ und verorten die Lösung des Privateigentumsproblems „[e]rst im 24. Kapitel des *Kapital* (Bd. 1)“.

¹⁰¹ „Denn wenn man vom *Privateigentum* spricht, so glaubt man es mit einer Sache außer dem Menschen zu tun zu haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen selbst zu tun. Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung“ (MEW 40, 521f.). Auch Schiller/Boldyrev (2012, 90) sehen hier lediglich eine Verschiebung der Frage, keine Beantwortung derselben.

ner auszeichnen. Dennoch hat Marx' Vorgehensweise in der Rezeptionsgeschichte AnhängerInnen gefunden, die damit bisweilen eine idealistische Marxrevision gerechtfertigt haben. Im Folgenden sollen exemplarisch zwei Positionen angeführt werden:

a) Margaret Fay geht von einem monologischen Ableitungszusammenhang der Reichtumsformen in den *Manuskripten* aus: Bei der Entfremdung vom Produkt handle es sich „um das unmittelbare Resultat der Arbeitstätigkeit selber“, wobei „es keiner Ausbeutungstätigkeit von dritter Seite bedarf, um das Produkt der Arbeit in ein der Arbeit entfremdetes Produkt zu verwandeln“.¹⁰² Sie versucht, diesen Erklärungsansatz mit folgenden Ausführungen zu retten: „Für Marx zeichnet sich ein Kapitalist einfach durch seine Kontrolle über Kapital aus, und Kapital ist einfach das Produkt der Arbeit.“¹⁰³ Damit wäre der ‚Kapitalist‘ eine zum ‚Kapital‘ nachträglich hinzutretende Figur, das Kapital wiederum ein Produkt von ‚Arbeit‘, die, warum auch immer, entfremdet ist, und zwar ohne das Verhältnis des Arbeiters zum Kapitalisten schon vorauszusetzen. Mit Ausnahme des hier nur noch irrational unterschobenen, weil nicht weiter herleitbaren Begriffs der Entfremdung,¹⁰⁴ bewegt sich Fays Rekurs auf Marx' Definition von Kapital als aufgehäufter Arbeit noch vollends im Rahmen der arbeitswerttheoretischen Tradition von Smith und Ricardo und verwendet somit wiederum die naturalisierende Kategorie wertbildender ‚Arbeit‘. Wird versucht, ausgehend vom Verhältnis des Arbeiters zum Produkt seiner konkreten Arbeit das kapitalistische Eigentums- und Reichtumsverhältnis zu erklären, so begibt man sich zwangsweise in diesen anthropologisierenden Diskurs. Marx wird dagegen in seiner entfalteten Ökonomiekritik zeigen, dass Kapital nicht „einfach“ Produkt „der“ Arbeit ist, dass es vielmehr als „ewiges Naturverhältnis“ erscheint, „wenn ich grade das Spezifische weglasse, was [...] ‚aufgehäufter Arbeit‘ erst zum Kapital macht.“ (MEW 42, 21) Kapital ist demnach ein gegenständlich vermitteltes und sich in Gegenständen darstellendes Produktionsverhältnis, das durch tauschvermittelte Ausbeutung charakterisiert ist, kein Produkt einer isoliert für sich zu betrachtenden ‚Arbeit‘. Erst wenn dies geklärt ist, kann auch das Verhältnis von Handlung und Struktur, Arbeit und Privateigentum begriffen werden.

b) Dass Marx den Zusammenhang zwischen Setzung und Voraussetzung des Privateigentums noch nicht erfasst und daher zumindest nahelegt, das Privateigentum könne aus einem unmittelbaren Subjekt-Objekt-Verhältnis abgeleitet werden, führt Thomas Meyer dazu, ihm eine idealistische Theorie der Entfremdung zu unterstellen, die diese als nicht weiter herleitbare Motivationsproblematik der Arbeiter begreift. Entfremdung werde in den *Manuskripten* nicht als Effekt spezifisch strukturierter Produktionsverhältnisse, sondern als „Folge einer verfehlten Einstellung

¹⁰² Fay 1986, 208f. Vgl. auch ebd., 218.

¹⁰³ Ebd., 208.

¹⁰⁴ Selbst zugestanden, dass Arbeit auch in nichtkapitalistischen Gesellschaften in dem Sinne entfremdet sein kann, dass sie dem Arbeitenden äußerlich aufgezwungen ist, seine menschlichen Potentiale verkümmern lässt und nicht zur Identifikation taugt, würde eine solche Arbeit eben außerhalb einer ganz bestimmten, vorausgesetzten Klassenstruktur niemals ‚Kapital‘ hervorbringen.

des Menschen zu seiner Tätigkeit“¹⁰⁵, und zwar einer habsüchtigen und „egoistischen“ Einstellung als Interaktionsnorm“¹⁰⁶ konzipiert. Als ‚Belege‘ für diese Behauptung werden drei Textstellen angeführt. Zunächst weist Meyer darauf hin, „daß Marx an ca. 14 Stellen in den Pariser Manuskripten die verfehlte Einstellung des Privateigentums als ‚Egoismus‘, ‚Haben‘, ‚Habsucht‘ etc. tadelt“.¹⁰⁷ Dies ist aber kein Beleg dafür, dass Marx diese Haltungen auch als *Ursachen* von Entfremdung begreift. Betrachtet man die Passagen genauer, so erweist sich das gerade Gegenteil der These einer substantiellen Hess-Adaption,¹⁰⁸ die Meyer hier unterstellt. Der „Sinn des *Habens*“ zum Beispiel, den Marx verurteilt, wird von ihm als *Resultat* der Produktionsverhältnisse begriffen, denn: „Das *Privateigentum* [...] hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben“ (540). Als weiteren Nachweis zitiert Meyer folgende, bereits oben angeführte Passage:

„Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffes, daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um“ (520).

Daraus wird „zweierlei“ gefolgert: Erstens deutet Marx das institutionalisierte Privateigentum im Gefolge von „Heiß in Analogie zur Religion und deren Ursprung“. Wegen dieser „Strukturanalogie“ müsse – zweitens – auch die ‚Verstandesverirrung‘

¹⁰⁵ Meyer 1973, 100. Ich beziehe mich hier auf meine Kritik an Meyer in Elbe 2010b.

¹⁰⁶ Meyer 1973, 38.

¹⁰⁷ Ebd., 104.

¹⁰⁸ Meyer behauptet eine Adaption der von Hess in den *21 Bogen aus der Schweiz* vertretenen idealistischen Entfremdungstheorie (vgl. Hess 1961a, 218f., 223f.), mit der dieser sich stark an Fichte orientiert: „der Geist [...] schafft sich sein Gegenteil, das Andere, die Welt, das Leben, um jedesmal über diese Bestimmung, Beschränkung seiner selbst hinaus zu gehen, zu sich selbst zurück zu kehren und zu erkennen, daß es *sein* Gegenteil, *seine* That, *sein* Leben ist, um sich selbst [...] als lebender oder thätiger zu begreifen, nicht materiell zu erfassen und festzuhalten, wodurch die freie That objektive Thatsache, die ihn beschränkte, das geistige Fürsichsein materielles Eigenthum würde [...]. *Das materielle Eigenthum ist das zur fixen Idee gewordene Fürsichsein des Geistes.* Weil er die Arbeit, das Ausarbeiten oder Hinausarbeiten seiner selbst nicht als seine freie That [...] begreift, sondern als ein materiell Anderes erfaßt, muß er's auch für sich fest halten [...]. Es ist eben die *Seinsucht*, die Sucht nämlich fortzubestehen als bestimmte Individualität, als beschränktes Ich, endliches Wesen – die zur *Habsucht* führt.“ (225) Auch wenn Marx schreibt: „Über die Kategorie des *Habens* siehe Heß in den ‚21 Bogen‘“ (MEW 40, 540), kann keine Rede davon sein, dass er dessen fichteanische Grundlegung teilt, die dieser übrigens in seinem nur wenig später verfassten Aufsatz *Über das Geldwesen* selbst schon teilweise verlässt. Damit sollen die schon in *Zur Judenfrage* zu findenden Anklänge an Hess nicht geleugnet werden. Vor allem dessen Diagnosen des Staates als existierende Unvernunft und seine Kritik des Geldwesens und der Menschenrechte haben möglicherweise Einfluss auf Marx ausgeübt. Doch selbst dieser Einfluss wird bisweilen überschätzt, da Marx im Gegensatz zu Hess weder ein kollektivistisches Naturrecht (vgl. Hess 1961b, 334) noch die Idee des Opfers des Individuums für die Gattung (ebd.) oder gar ein organisistisches Gemeinschaftsideal des „Verwachsen[s]“ von Individuum und sozialer Rolle (343f.) propagiert.

als Ursache des Privateigentums „buchstäblich in voller Bedeutung genommen werden“.¹⁰⁹ Das heißt, Meyer deutet die isomorphe Struktur von religiöser und ökonomischer Entfremdung als direkte Fortsetzung des Hessschen Motivs einer idealistischen Tatphilosophie, nicht als *gesellschaftstheoretische* Reartikulation der *Feuerbachschen* Problematik einer „Zurückführung der menschlichen Welt [...] auf den Menschen selbst“ (MEW 1, 370). „Der Mensch“ ist nämlich, wie Meyer geflissentlich überliest, schon für den frühen Marx „kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die *Welt des Menschen*, Staat, Sozietät“. „Dieser Staat, diese Sozietät“, so Marx in dankenswerter Klarheit, „produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind“ (MEW 1, 378). Zunächst handelt es sich also nur um eine *Struktur*analogie: Der Gegenstand der religiösen Entfremdung ist ein Gedankending (die Gottesvorstellung) (vgl. MEW 40, 537), das Objekt der politischen und ökonomischen Entfremdung ein Gewaltverhältnis bzw. ein sich in Sachen darstellendes gesellschaftliches Verhältnis von Arbeiten. Zudem gilt Marx auch die religiöse Entfremdung als Resultat gesellschaftlicher Verhältnisse, nicht als Effekt einer nicht weiter herleitbaren ‚Verstandesverirrung‘, wie Meyer unterstellt.¹¹⁰ Die nationalökonomischen Formen schließlich werden von Marx auf entfremdete Arbeit als deren „*subjektive[s] Wesen*“ (530), d.h. auf eine historisch-spezifische Form der Arbeit zurückgeführt. Von Meyer allerdings wird die nationalökonomische Objektwelt letztlich nicht „subjektiv“ im Sinne eines Produkts „*gegenständliche[r] Tätigkeit*“ begriffen, sondern als Resultat einer „nur abstrakt[en]“ (MEW 3, 533), als geistige gefassten Praxis.¹¹¹ Der Frage, wie diese alles

¹⁰⁹ Meyer 1973, 101; vgl. auch 103, demgemäß „das Bewußtsein und die Einstellung des Menschen zu seinem gegenständlichen Handeln der Ort der ‚Verkehrung‘ sind.“ Meyer kann sich offenbar nicht vorstellen, dass es zwar notwendig ist, soziale Strukturen bewusst zu ändern, diese Strukturen aber nicht selbst aus Bewusstseinsphänomenen hervorgegangen sind bzw. nicht intendiert oder nicht unmittelbares Resultat einer ideellen Haltung waren. Er verbleibt damit in der, noch bei Stirner anzutreffenden, junghegelianischen Sozialontologie, die alle Verhältnisse als Gedankendinge nach dem Muster der (von dieser Ontologie bereits falsch verstandenen) Religion auffasst. Mit Marx hat das gar nichts zu tun, vgl. u.a. Lindner 2013, 160ff. Quante (2009, 269) drückt sich hier wesentlich vorsichtiger aus: Es „kann folgender Fall eintreten: X kann das eigene Wesen nicht realisieren“ (ist also entfremdet), „weil x eine falsche Konzeption seines eigenen Wesens hat“. Er behauptet allerdings nicht, dass Marx ‚Entfremdung‘ in den *Manuskripten* auf dieser Idee aufbaut.

¹¹⁰ Vgl. Meyer 1973, 104, 109: Marx sei davon ausgegangen, dass zur Überwindung religiöser Entfremdung „eine kritische Einsicht allein hinreichen könnte“ (109). Auch Lange (1980, 84), der die Analogie zur Religion zu Recht für irreführend hält, unterstellt Marx offenbar eine solche Auffassung der Religion: „Die Analogie zur religiösen Entfremdung führt hier in die Irre. Im religiösen Fall mag es richtig sein, die Götter auch ursprünglich als eine Wirkung und nicht als eine Ursache menschlicher Verstandesverirrung zu erklären. Im nationalökonomischen Fall hätte allenfalls behauptet werden dürfen, daß die Entfremdung der Arbeit die Institution des Privateigentums stützt und verstärkt, nicht aber, daß sie sie produziert, erzeugt.“

¹¹¹ Interessant ist der Hinweis von Sternhell u.a., dass eine ganze Reihe von Theoretikern ihren Weg zu faschistischen Positionen über eine „antimaterialistische[...] Marxismusrevision“ (Sternhell u.a. 1999, 17) nahm. So deuten Theoretiker wie Arturo Labriola und Hendrik de Man Ausbeutung und Entfremdung als rein psychologische Kategorien, die durch ein anderes Auftreten der Unternehmer und eine nationalistische Integration der Arbeiter behoben wer-

verursachende Einstellung in die Welt resp. die Köpfe gekommen ist, noch dazu in alle Köpfe aller Individuen der betreffenden Gesellschaft, und wie die „Binnenstruktur der entäußerten Tätigkeit [...] Fremdverfügung über menschliche Arbeit [...] allererst“¹¹² hervorrufen soll, muss Meyer ausweichen. Zu diesem Zweck vertritt er die These, das Privateigentum als Resultat verfehlter Einstellungen bekomme ein „relatives Eigengewicht“ und erzeuge so einen „Rückkoppelungsmechanismus“,¹¹³ der zu Marx' sekundärer Forderung seiner Aufhebung als Institution führe. Meyers gesamte Konstruktion einer idealistischen Objekttheorie stellt zwar eine Projektion von Hess auf Marx dar, sie wird aber, wie gezeigt, durch die in den *Manuskripten* noch ungelöste Problematik des Verhältnisses von Struktur und Handlung begünstigt.¹¹⁴

2. Abstrakte Arbeit im *Kapital*

Es kann im Folgenden nicht darum gehen, Marx' Darstellung der Formen des gesellschaftlichen Reichtums im *Kapital* auch nur annähernd systematisch nachzuvollziehen. Vielmehr müssen einige kursorische Hinweise genügen, die zeigen sollen, dass der wesentliche, innere Zusammenhang des Reichtums, den Marx im *Kapital* herausarbeitet und von dem ausgehend er die komplexen, gegeneinander verselbständigten Formen erklärt, keineswegs mit den in den *Manuskripten* verwendeten Begriffen der abstrakten, entfremdeten Arbeit bzw. ‚Arbeit überhaupt‘ übereinstimmen.

2.1 Abstrakte Arbeit als soziale Form

In den *Manuskripten* vermischt Marx noch folgende, vom *Kapital* her zu differenzierende Arbeitsbegriffe:¹¹⁵

1) Eine *bestimmte konkrete Arbeit* (z.B. Schneiderarbeit), die bestimmte nützliche Gegenstände (z.B. Röcke) oder Dienstleistungen produziert.

2) Eine *bestimmte Art und Weise der Ausübung konkreter Arbeit* als Resultat der realen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital, nämlich dequalifizierte, monotone, auf einfache Teiloperationen reduzierte Arbeit.

3) *Konkrete Arbeit im allgemeinen*, die den ewig gültigen Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur bezeichnet, die Tatsache, dass „die Tätigkeit des Men-

den können. Fühlen sich diese als Teil der Nation, der einen sinnvollen Beitrag zum Ganzen liefert, so seien Entfremdung und Ausbeutung passé; vgl. ebd., 133f. 309f.

¹¹² Meyer 1973, 102.

¹¹³ Ebd., 101.

¹¹⁴ Auch Vertreter des sog. ‚Open Marxism‘, wie Werner Bonefeld oder John Holloway, nehmen Bezug auf die *Manuskripte*, um zu behaupten, dass „Privatbesitz Konsequenz und nicht Ursache von entfremdeter Arbeit ist“ (Holloway 2002, 61Fn). Allerdings spielt hier der Klassenkampf, nicht eine monologisch verstandene ‚Arbeit‘, die wesentliche Rolle im Kampf gegen einen Strukturprimat in der Ökonomiekritik. Zur Kritik vgl. Elbe 2010b, 522-530. Hartmut Rosa bezieht sich neuerdings auf die genannte Passage, um Entfremdung offenbar zumindest partiell kulturalistisch als ein „verfehlt[e] Weltverhältnis“ des Menschen zu bestimmen (Rosa 2013, 410f.).

¹¹⁵ Ich beziehe mich hier zunächst auf Wolf 2008.

schen durch das Arbeitsmittel eine von vornherein bezweckte Veränderung des Arbeitsgegenstandes“ (MEW 23, 195) bewirkt.

4) *Abstrakte Arbeit als allgemeine Eigenschaft* aller konkret-nützlichen Arbeiten, ohne produktives Verhalten zu unterschiedlichen Naturstoffen.¹¹⁶

5) *Abstrakte Arbeit als Werts substanz*, d.h. als im Tausch als ‚Arbeit schlechthin‘ (in Bedeutung von 4) aufeinander bezogene und in dieser Eigenschaft gesellschaftlich allgemeine Form der (konkreten) Arbeiten.

Noch in der Einleitung zu den *Grundrissen* findet sich die Konfundierung dieser Arbeitsbegriffe:¹¹⁷ Wie in den *Manuskripten* vertritt Marx hier die These, dass die objektive Gleichgültigkeit des Kapitals gegenüber jeder bestimmten konkreten Arbeit (Bedeutung 1)¹¹⁸ dazu führt, dass der Begriff der ‚Arbeit als solcher‘ auf dieser Abstraktionsstufe gebildet werden kann und „Arbeit schlechthin“ (MEW 42, 38), nicht eine bestimmte Sorte konkreter Arbeit (z.B. Agrikulturarbeit bei den Physiokraten), als reichumsproduzierend identifiziert wird. Das Kapital kann sich jede beliebige Arbeit unterordnen und von einem Produktionszweig zum anderen wechseln, was ihm nötigenfalls die Arbeitskräfte nachmachen müssen: „Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehen und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist.“ (38) Es kann dabei, wie Dieter Wolf kommentiert,

„diese oder jene konkret nützliche Arbeit sein, die dem Kapital untergeordnet wird. Mit der Abstraktion von allen Besonderheiten, der bestimmten Gestalt der konkret nützlichen Arbeit [sic!] bleibt übrig, was allen konkret nützlichen Arbeiten als Verbindung des lebendigen Arbeitsvermögens mit verschiedenen Naturstoffen gemeinsam ist“¹¹⁹

(Bedeutung 3). In vorkapitalistischen Produktionsweisen dagegen

„sind die Menschen mit der Besonderheit ihrer Arbeiten verwachsen. Es gibt keine praktisch wirksame Ursache für die Entwicklung einer Gleichgültigkeit gegenüber der Besonderheit der Arbeiten, sodass die Menschen die Arbeit jeweils nur als besondere, nicht aber auch in der abstrakt allgemeinen Form als bloßen Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur zu erfassen vermögen.“¹²⁰

Daher spricht Marx davon, dass im Kapitalismus „die Abstraktion der Kategorie ‚Arbeit‘, ‚Arbeit überhaupt‘, Arbeits sans phrase, der Ausgangspunkt der modernen Ökonomie [!], erst praktisch wahr“ wird. Zugleich betont er aber, dass diese Abstraktion „eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt“

¹¹⁶ M.E. handelt es sich bei Bedeutung 4) um denselben Sachverhalt wie in Bedeutung 3). Zur Infragestellung der Wolfschen Unterscheidung vgl. Fn. 132 dieses Aufsatzes.

¹¹⁷ Z.T. auch in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (MEW 13, 18); vgl. Heinrich 1999, 210f.

¹¹⁸ Das industrielle Kapital ist darauf angewiesen, dass überhaupt konkrete Arbeit verausgabt wird. Dies ist die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung dafür, dass Mehrwert produziert wird. Vgl. Wolf 2012a, 7.

¹¹⁹ Wolf 2004, 70.

¹²⁰ Ebd., 71.

(39). Es zeigt sich hier, dass Marx, wie noch in den *Manuskripten*, in der Kategorie der ‚Arbeit überhaupt‘, die ein „Produkt überhaupt“ (38) oder ‚Reichtum‘ hervorbringt, noch konkrete Arbeit im allgemeinen (Bedeutung 3) (die für alle Gesellschaftsformen gültig ist) und wertbildende Arbeit (Bedeutung 5) (die Abstraktion, von der ausgehend die politischen Ökonomie das innere Band der Reichtumsformen Ware, Geld und Kapital zu entschlüsseln hat) vermischt.¹²¹

Marx nennt die Unterscheidung von konkreter und abstrakter Arbeit den „Springpunkt [...], um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht“ (MEW 23, 56). Wie unterscheidet sich aber abstrakte Arbeit als Werts substanz von den anderen Begriffen der Arbeit?¹²² Marx fragt im *Kapital* nach den Formen, die die Produktion des gesellschaftlichen Reichtums im modernen Kapitalismus annimmt. Diese Reichtumsformen sind ihm zufolge keine anthropologischen Sachverhalte: Weder die bloße Verausgabung von Arbeitskraft noch die Wertschätzung eines Gegenstands oder gar die physischen Eigenschaften von Dingen oder Praktiken als solchen konstituieren Reichtum im kapitalistischen Sinne. Während die ökonomische Klassik Arbeit bzw. Arbeitsmühe als Quelle des Werts betrachtet, ist dieser für Marx eine bestimmte *Organisationsweise* der Vergesellschaftung der Arbeiten und Arbeitsprodukte, spezifisch gesellschaftliche Eigenschaft sui generis. Reichtumsformen wie Ware, Geld und Kapital können demnach nicht auf ihre psychophysischen Träger Gebrauchswert und Arbeit reduziert werden, sondern stellen ein gegenständlich vermitteltes, historisch-spezifisches Verhältnis zwischen Menschen dar, die einander als Privateigentümer und Klassenindividuen gegenüber treten. Die Reichtumsformen sind Vermittlungsformen dieser Ausgangsbedingungen der Vergesellschaftung der Arbeiten,¹²³ die wiederum „Resultate eines langwierigen historischen Processes“ (MEGA II/2, 91) darstellen: Noch die private Isoliertheit, in der sich die Akteure gegenüber treten, ist Marx zufolge gesellschaftliches Produkt, das von einer anderen Produktionsweise hervorgebracht wurde.

Marx wirft den Vertretern der ökonomischen Klassik vor, zwar in der Arbeit sans phrase einen Fortschritt im Prozess der Entdeckung des Wertgrunds gemacht zu haben, aber in deren Bestimmung „nicht vollständig genug in der Abstraktion“ (MEW 26.2, 100) vorzugehen. Entgegen seiner noch in den *Grundrissen* anzutreffenden Behauptung, konstatiert er nun,

„daß den Ökonomen ohne Ausnahme das Einfache entging, daß, wenn die Waren das Doppelte von Gebrauchswert und Tauschwert, auch die in der Ware dargestellte Arbeit Doppelcharakter besitzen muß, während die bloße Analyse auf Arbeit sans phrase wie bei Smith, Ricardo etc. überall auf Unerklärliches stoßen muß.“ (MEW 32, 11)

Im klassischen Ansatz, so resümiert Gerhard Stapelfeldt, werde Arbeit nämlich „mal in der Dimension des Gebrauchswerts (sinnliche Tätigkeit), mal in der Dimension des Tauschwertes (gleiche Arbeit), mal als Einheit von Gebrauchs- und Tauschwert

¹²¹ Vgl. ausführlich Wolf 2008, 7-11.

¹²² Die folgenden Ausführungen orientieren sich an Elbe 2010a.

¹²³ Vgl. dazu ausführlich die Darstellung der Formbegriffe bei Brentel 1989, 154-160.

(Ware als Arbeitsprodukt; Ware als Arbeitskraft) bestimmt.¹²⁴ Die Klassik ist demnach unkritisch, weil sie nicht zwischen dem sozialhistorischen Aspekt der Arbeit als Wertsubstanz und dem anthropologischen Aspekt als nützlicher Arbeit, die Naturstoffe menschlichen Zwecken gemäß umformt, unterscheidet.

„Was nur für diese besondere Produktionsform, die Warenproduktion, gültig ist, daß [...] der spezifisch gesellschaftliche Charakter der voneinander unabhängigen Privatarbeiten in ihrer Gleichheit als menschliche Arbeit besteht und die Form des Wertcharakters der Arbeitsprodukte annimmt“ (MEW 23, 88),

wird von der Klassik in eine ewiggültige Naturtatsache verkehrt. Tatsächlich aber, so Marx, enthält der Wert „kein Atom Naturstoff“ (62).

2.2 Vergesellschaftung von Arbeit durch Arbeit

Marx' zentrale Einsicht besteht zunächst darin, dass in allen arbeitsteiligen Produktionsweisen Arbeit die Funktion der Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse hat, aber nur unter *privat*-arbeitsteiligen¹²⁵ Bedingungen, die systematische Tauschverhältnisse implizieren, ihr die zusätzliche gesellschaftliche Funktion zukommt, einen sozialen Zusammenhang zu stiften – also die konkret-nützlichen Arbeiten zueinander in Beziehung zu setzen. Diese Funktion, so Marx, kann sie nicht in ihrer konkreten Gestalt ausüben, sondern nur in ihrer Eigenschaft, Arbeit schlechthin zu sein – als *abstrakte Arbeit*. Als solche stellt sie das Gemeinsame dar, das den Tausch qualitativ unterschiedlicher Güter ermöglicht. Wir haben es demnach im Kapitalismus mit dem Sachverhalt der Vergesellschaftung von konkreter Arbeit durch abstrakte Arbeit zu tun, während in allen vorhergehenden Produktionsweisen die Arbeiten und Produkte durch direkte Gewalt oder soziale Normen gesellschaftlich anerkannt wurden.¹²⁶ Marx stellt fest, „daß in der Waare zwar nicht zwei verschiedene Sorten Arbeit stecken, wohl aber dieselbe Arbeit verschieden und selbst entgegengesetzt bestimmt ist“ (MEGA II/5, 26) – in gesellschaftlich unspezifischer Hinsicht als konkrete, in gesellschaftlich spezifischer Hinsicht als abstrakte Arbeit. In *privat*-arbeitsteiligen Verhältnissen treten die Produzenten erst vermittelt über den Austausch ihrer Produkte, also gegenständlich vermittelt, zueinander in Kontakt:

„Die Individuen treten sich nur als Eigenthümer von Tauschwerthen gegenüber, als solche, die sich ein gegenständliches Dasein für einander durch ihr Product, die Waare, gegeben haben. Ohne diese objektive Vermittlung haben sie keine Beziehung zueinander“ (MEGA II/2, 53).

Die Vergesellschaftung ihrer eigenen Arbeiten tritt den Menschen dabei selbständig in Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen¹²⁷ gegenüber, ihre gesellschaftliche Einheit selbständig als Werteigenschaft ihrer Arbeitsprodukte. Abstrakte

¹²⁴ Stapelfeldt 2006, 319.

¹²⁵ Die politische Ökonomie hingegen schließt direkt von einem ‚Hang zum Tausch‘ auf Arbeitsteilung bzw. von Arbeitsteilung auf Tauschvermittlung des gesellschaftlichen Stoffwechsels der Produkte.

¹²⁶ Vgl. Postone 2003, 233.

¹²⁷ Marx spricht von „sachliche[n] Verhältnisse[n] der Personen und gesellschaftliche[n] Verhältnisse[n] der Sachen“ (MEW 23, 87); vgl. auch MEGA II/5, 46f.

Arbeit und Wert stellen die gesellschaftliche Einheit der Arbeiten und Produkte unter der Bedingung und mit der Folge ihrer systematischen Dissoziation als Privatarbeiten und -produkte dar.¹²⁸

Wertgegenständlichkeit kommt den Waren nur innerhalb dieses spezifisch gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen zu, ist eine relationale Eigenschaft, denn kein Gut ist nach Marx für sich allein Ware,

„keines für sich *solche Werthgegenständlichkeit* [...]. Ausserhalb ihrer Beziehung auf einander – der Beziehung, worin sie gleichgelten – besitzen weder der Rock noch die Leinwand *Werthgegenständlichkeit* oder ihre *Gegenständlichkeit* als blosser Gallerten menschlicher Arbeit schlechthin. Diese gesellschaftliche Gegenständlichkeit besitzen sie [...] nur als gesellschaftliche Beziehung“ (MEGA II/6, 30).

Der Austauschprozess aber ist die einzige wirkliche gesellschaftliche Beziehung der Produkte als Waren aufeinander (vgl. MEW 23, 87).

„Die Reduction der verschiedenen konkreten Privatarbeiten auf dieses Abstrac-tum gleicher menschlicher Arbeit vollzieht sich nur durch den Austausch, welcher Producte verschiedener Arbeiten thatsächlich einander gleichsetzt.“ (MEGA II/6, 41; vgl. auch MEGA II/7, 55)

Vorher sind die Produkte, auch wenn sie noch so sehr auf Verwertung ausgerichtet sind, Privatprodukte und die in sie eingegangenen Arbeiten Privatarbeiten (vgl. MEGA II/5, 41) – entfremdete Arbeit innerhalb des unmittelbaren Produktionsprozesses ist also keine abstrakte Arbeit im werttheoretischen Sinne.

Der Bezug der Sachen aufeinander geht allerdings nicht von den Sachen selbst aus und entspringt nicht ihren physischen Eigenschaften, ist also kein Naturverhältnis. Sie werden vielmehr von Menschen unter bestimmten Vergesellschaftungsbedingungen ihrer Arbeit in ein Verhältnis zueinander gesetzt. Erst dies macht ‚Güter‘ zu ‚Wertdingen‘. In diesem Verhältnis geschieht sachlich vermittelt und unbewusst die Anerkennung der Privatarbeiten als gesellschaftlich allgemeine. ‚Sachlich vermittelt‘ bedeutet, dass die Anerkennung der konkreten Arbeiten der Privatproduzenten als gesellschaftlich nützliche Tätigkeiten sich als Eigenschaft der Arbeitsprodukte geltend macht und in einem objektiven Reduktionsakt ihrer konkreten Arbeiten auf Arbeit schlechthin besteht. ‚Unbewusst‘ bezieht sich auf ein Nichtwissen der Wareneigner über diesen Prozess („Sie wissen das nicht, aber sie tun es“ (MEW 23, 88)), nicht auf ein innerpsychisch Unbewusstes.

¹²⁸ „Als Gebrauchswerthe oder Güter sind die Waaren *körperlich verschiedene* Dinge. Ihr *Werthsein* bildet dagegen ihre *Einheit*. Diese Einheit entspringt nicht aus der Natur, sondern aus der Gesellschaft“ (MEGA II/5, 19). Entsprechendes gilt für die ‚Substanz‘ des Wertes: „Als zweckmäßige Tätigkeit zur Aneignung des Natürlichen in einer oder der anderen Form ist die Arbeit Naturbedingung der menschlichen Existenz, eine von allen sozialen Formen unabhängige Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur. Tauschwert setzende Arbeit ist dagegen eine spezifisch gesellschaftliche Form der Arbeit. Schneiderarbeit z.B. in ihrer stofflichen Bestimmtheit als besondere produktive Tätigkeit, produziert den Rock, aber nicht den Tauschwert des Rocks. Letztern produziert sie nicht als Schneiderarbeit, sondern als abstrakt allgemeine Arbeit, und diese gehört einem Gesellschaftszusammenhang, den der Schneider nicht eingefädelt hat.“ (MEW 13, 23f.). Vgl. auch Brentel 1989, 160.

Im Kapitalismus nimmt die Vergesellschaftung von Arbeitsprodukten also eine spezifische Form an – die Wertgegenständlichkeit. Diese Gegenständlichkeit ist ein „*gesellschaftlich praktiziertes Geltungsverhältnis*“,¹²⁹ während dagegen Gebrauchswerte den ‚stofflichen‘ Inhalt des Reichtums darstellen. D.h. Gebrauchswerte beinhalten ein Natursubstrat, das im konkreten Arbeitsprozess im Rahmen geltender Naturgesetze gemäß bestimmten menschlichen Zwecken umgeformt wird und spezifische menschliche Bedürfnisse befriedigen soll. Wertgegenständlichkeit existiert hingegen in der *Relation von Arbeitsprodukten als bloßen Produkten menschlicher Arbeit überhaupt* im Austauschprozess, ihre ‚Substanz‘ ist also die Relationierung von Arbeiten als menschliche Arbeiten schlechthin aufeinander im selben Akt.¹³⁰ Abstrakte Arbeit als Werts substanz und Wert als gesellschaftliches Geltungsverhältnis haben dabei zwei ‚nicht-relationale‘ Eigenschaften als Träger: *Erstens* die konkrete Arbeit (‚Verausgabung von Hirn, Muskel, Nerv‘¹³¹ in Auseinandersetzung mit einem bestimmten Stück Natur) und ihr Produkt, den Gebrauchswert, sowie *zweitens* die abstrakte Arbeit als Nominalabstraktion (als vom Theoretiker ermittelte Tatsache, dass jede konkrete Arbeit die Eigenschaft besitzt, menschliche Arbeit schlechthin zu sein).

1) Konkrete Arbeiten/Gebrauchswerte sind also *erstens* nicht-relationale Eigenschaften und Träger relationaler Eigenschaften. Der Gebrauchswert (und die ihn konstituierende konkrete Arbeit) ist zwar auch eine Relation – die Nützlichkeit von Gegenständen für Menschen bzw. als konkrete Arbeit, die gesellschaftlich vermittelte Umformung der Natur, um Naturgegenstände menschlichen Zwecken gemäß zu machen. Aber *erstens* ist diese Nützlichkeit nicht ohne objektive Eigenschaften dieser Gegenstände zu denken, daher Marx’ Rede vom ‚Naturstoff‘, (bezüglich konkreter Arbeit: nicht ohne konkrete Tätigkeitsformen, z.B. Schneiderei, und wirklichen Bezug zu Naturgegenständen, z.B. Tuch) und *zweitens* ist es nicht von *bestimmten* sozialen Verhältnissen abhängig, dass es überhaupt Gebrauchswerte (oder die Relation der konkreten Arbeit) gibt – diese existieren in allen menschlichen Gesellschaften. Selbstverständlich haben Gebrauchswerte und ihre Gebrauchsweisen auch ihre Geschichte, doch man kann auf einem Stuhl sitzen, ob man nun im Feudalismus lebt oder im Kapitalismus. In die Werteigenschaft bzw. die Werts substanz geht Marx zufolge, wie erwähnt, „kein Atom Naturstoff“ ein und sie stellt gerade eine *historisch-spezifische* soziale Beziehung dar – es ist z.B. im feudalen Produktionsverhältnis nicht die Gleichheit der Arbeiten, die den Zusammenhang der materiellen Reproduktion stiftet.

2) Abstrakte Arbeit, als mittels Nominalabstraktion festgehaltene allgemeine Eigenschaft (Bedeutung 4), ist, *zweitens*, Träger der abstrakten Arbeit als Werts substanz (Bedeutung 5), weil, um im Austauschprozess als Produkte menschlicher

¹²⁹ Heinrich 1994, 60.

¹³⁰ Vgl. MEW 23, 88: „Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich.“

¹³¹ Zur Diskussion der Ambivalenzen der Marxschen Werttheorie, die mit der Formulierung einer Verausgabung von „Hirn, Muskel, Nerv, Hand“ (MEW 23, 58) verbunden sind, vgl. Heinrich 1999, 208-219; Elbe 2010b, 214ff., 237-282.

Arbeit schlechthin *aufeinander bezogen* sein zu können (also Wert zu haben), Arbeitsprodukte auch unabhängig von dieser Relation zunächst einmal Arbeitsprodukte sein müssen. Abstrakte Arbeit als Nominalabstraktion ist daher in diesem Sinne nichtrelational. Sie beinhaltet im Unterschied zur konkret-nützlichen „kein produktives Verhalten zu verschiedenen Naturstoffen“:¹³² „[N]ur der *bestimmten* Arbeit“, so Marx, „steht ein Naturstoff gegenüber“ (MEGA II/5, 31). Bei der Betrachtung abstrakt-menschlicher Arbeit wird also, wie Wolf feststellt, von „*jedlichem produktiven Verhalten zu Naturstoffen abstrahiert*“, während im Falle der Bestimmung der konkreten Arbeit als Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur nur „von den Besonderheiten des Stofflichen, *nicht aber von der Stofflichkeit selbst, d.h. nicht von dem produktiven Verhalten zu Naturstoffen abstrahiert ist*“.¹³³ Abstrakte Arbeit scheint damit gerade nicht als ‚konkrete Arbeit im Allgemeinen‘ bestimmbar, also nicht als ‚Verausgabung von Hirn, Muskel, Nerv‘ in Auseinandersetzung mit einem Stück Natur.

Wenn gegenüber der theoretischen Bestimmung (Nominalabstraktion) von Arbeit als menschlicher Arbeit schlechthin im Falle der abstrakten Arbeit als Werts substanz von Realabstraktion gesprochen wird,¹³⁴ bedeutet dies allerdings nicht, dass die mit der Nominalabstraktion erfasste Eigenschaft ‚menschlicher Arbeit schlechthin‘ nicht wirklich oder *nur* im Kopf des Theoretikers existiert, bis im Tausch die ‚Reduktion‘ auf abstrakt-menschliche Arbeit vollzogen wird. Es impliziert lediglich, dass zur Herstellung des gesellschaftlichen Zusammenhangs privatisierter Arbeiten im Tausch diese durch Abstraktion fixierte allgemeine Eigenschaft – die auch unabhängig vom Tausch als reale Eigenschaft aller konkreten Arbeiten existiert (nicht nur ‚flatus vocis‘ ist) – in spezifischer Weise *Bedeutung erlangt*¹³⁵ (Trägerin einer spezifischen Bedeutung wird), die sie nicht bereits unabhängig vom Tausch hatte und die ihr nicht bewusst-konventionell von den Tauschenden zugeschrieben, sondern vom sozialen Zusammenhang des gesellschaftlichen Verhältnisses der Sachen, sachlichen Verhältnisses der Personen konstituiert wird.¹³⁶ *Realabstraktion* bedeutet, dass die allgemeine Eigenschaft von Arbeiten, menschl-

¹³² Wolf 2004, 56.

¹³³ Ebd., 58. An dieser Stelle ist Wolf zu fragen, was an abstrakter Arbeit in diesem Sinne noch Arbeit sein soll. Isaak Iljitsch Rubin hat dieses Problem umgangen, indem er zwischen ‚physiologisch gleicher Arbeit‘ als überhistorischer Kategorie und ‚abstrakter Arbeit‘ als Werts substanz unterscheidet, die im Tausch aufeinander bezogene physiologisch gleiche Arbeit und in dieser Hinsicht gesellschaftlich allgemeine Form konkreter Arbeiten ist. Auch in dieser Version ist abstrakte Arbeit ein rein gesellschaftliches Verhältnis; vgl. Rubin 1973, 53.

¹³⁴ Vgl. Sohn-Rethel 1973, 41f., 49f.

¹³⁵ Schneiderei und Weberei „besitzen daher die allgemeine Eigenschaft menschlicher Arbeit und mögen daher in bestimmten Fällen, z.B. bei der Wertproduktion, nur unter diesem Gesichtspunkt in Betracht kommen.“ (MEW 23, 72) „In jeder gesellschaftlichen Arbeitsform sind die Arbeiten der verschiedenen Individuen auch als menschliche auf einander bezogen, aber hier gilt diese *Beziehung selbst* als die *spezifisch gesellschaftliche Form* der Arbeiten.“ (MEGA II/5, 41).

¹³⁶ Vgl. Heinrich 2008, 119: „Die Geltung, um die es hier geht, ist also weder eine von den Tauschenden vereinbarte noch eine vom Staat auferlegte Geltung. Es ist vielmehr ein mit der auf Tausch beruhenden Ökonomie strukturell gegebenes Verhältnis.“

che Arbeit schlechthin zu sein, im und durch den Tausch, ohne das bewusste Zutun der Tauschenden, die bestimmte Bedeutung erhält, gesellschaftliche Form der Privatarbeiten zu sein. Die elementare Reichtumskonstitution wird von Marx demnach als ein alltäglich sich wiederholender Prozess bestimmt, bei dem die Individuen als ‚psychische Systeme‘ nur dessen ‚Umwelt‘ darstellen.

Es handelt sich dabei, wie ersichtlich, nicht um entfremdete Arbeit im Sinne der *Manuskripte*, da hier weder die Reduktion von Arbeiten auf einfache Handgriffe stets konkreter Arbeit noch die subjektive und objektive Gleichgültigkeit der Arbeiter oder des Kapitals gegenüber der bestimmten Gestalt der konkreten Arbeiten, noch das Unwohlfühlen der Arbeiter oder die Instrumentalisierung ihrer Lebenstätigkeit als Wertgrund gelten können. Vielmehr bringt Marx hier das, was er in den *Manuskripten* mit der Kategorie der ‚Arbeit überhaupt‘ mitthematisiert, aber nicht begriffen hatte, erst auf den Punkt. Der Gang der Darstellung im *Kapital* trägt dabei einer Form von Vergesellschaftung Rechnung, in der die Handlungen der Menschen von undurchschauten und ihrer Kontrolle entzogenen Strukturen bestimmt werden (die freilich nur durch ihr bewussteinsvermitteltes Handeln hindurch immer wieder re-/produziert werden).¹³⁷ Die ersten drei Abschnitte des ersten Kapitels des *Kapital* abstrahieren deshalb systematisch von den Warenbesitzern und ihren subjektiven Einstellungen. Marx betrachtet hier „den Austausch nach der Seite, nach der er für die Warenbesitzer selbst unbewusst aus dem gesellschaftlichen Verhältnis der Arbeitsprodukte besteht“.¹³⁸ ‚Praxis‘ der Wareneigner ist, wie Michael Heinrich betont, in der Ökonomiekritik also nicht Explanans, sondern Explanandum: Es wird nach der Logik einer Praxis gefragt, „deren Subjekte nicht wissen, was sie tun, die also in ihrer Praxis etwas umsetzen, das sie nicht kennen“.¹³⁹ Die ‚umzusetzenden‘ Formen, ihre nachzuvollziehenden Anforderungen und der Zwang zu ihrer Reproduktion sind folglich zuerst zu entwickeln, auch wenn in der gesellschaftlichen Realität Handlung und Struktur „immer schon verbunden“¹⁴⁰ sind.

2.3 Warensprache und Verselbständigung

Die Sachen bedeuten im Tausch etwas über ihre physische Dingeigenschaft und ihre Nützlichkeit für menschliche Bedürfnisse, die ihnen auch unabhängig davon zukommen, Hinausgehendes. Aber „Waaren sind Sachen. Was sie sind, müssen sie sachlich sein oder in ihren eignen sachlichen Beziehungen zeigen“ (MEGA II/5, 30). Wertsubstanz und Wert müssen notwendig erscheinen, um den gesellschaftlichen Stoffwechsel zu regeln. Die Gesellschaftlichkeit der Warendinge, ihr Wert, kann sich aber nur in der sinnlichen Gegenständlichkeit der jeweils *anderen* Waren äußern, was nicht nur in der rein gesellschaftlichen Existenzweise des Werts, sondern auch in der spezifischen Ausdrucksweise der Gesellschaftlichkeit von Gegenständen begründet liegt:

¹³⁷ Vgl. Wolf 1985, 107, 206ff., 218.

¹³⁸ Ebd., 110.

¹³⁹ Heinrich 2004a, 100.

¹⁴⁰ Ebd., 101.

„Da der Wert der einzelnen Ware in keinem von ihrem Gebrauchswert verschiedenen Medium erscheinen kann (die Ware ist ein toter Gegenstand, der keine Gesten hat, keine Sprache besitzt usw.), kann der Wert an ihr überhaupt nicht erscheinen. Die Ware ist nicht als das vom Gebrauchswert verschiedene Gesellschaftliche, sondern einzig und allein als Gebrauchswert fassbar. Muss die Ware als Wert erscheinen und kann sie dies in keinem andern Medium als in dem des Gebrauchswerts tun, dann kann die Ware nur in einem Gebrauchswert erscheinen, der vom Gebrauchswert der Ware verschieden ist.“¹⁴¹

Die getauschten Gegenstände oder Dienstleistungen besitzen, wie Marx sich metaphorisch ausdrückt, ihre eigentümliche „Warenausdrucksform“ (MEW 23, 66), da der Ausdruck des Werts nicht bewusst von den Akteuren, die am Tausch beteiligt sind, hervorgebracht wird. Eine weitere Stufe der Verselbständigung des Werts ist damit in dem Sachverhalt der Darstellung der Gesellschaftlichkeit der Sachen in (letztlich) einer ausgeschlossenen Ware begründet, die als *gegenständliche Existenzform* dieser Gesellschaftlichkeit *gilt* – so dass man den sozialen Zusammenhang und die Partizipation am gesellschaftlichen Reichtum in der Hosentasche mit sich herumtragen, aber ebenso gut auch verlieren kann (vgl. MEW 42, 90, 148).

In der *Wertform*, wie Marx dieses Repräsentationsverhältnis nennt, erhält der Wert, ein unbewusstes und unsichtbares Produkt des gesellschaftlichen Stoffwechsels, sinnlich-gegenständliche Selbständigkeit, womit allerdings zugleich die Tücken des Warenfetischs verbunden sind, die eine ideologische Vermischung von (erster) Natur und ‚Kultur‘ anzeigen: Durch die Darstellung des Werts der Ware A im Gebrauchswert der Ware B (z.B. ‚20 Ellen Leinwand sind einen Rock wert‘) entsteht eine – von der Eigenschaft beider Waren als Einheit von Gebrauchswert und Wert zu unterscheidende – ‚Vereinigung‘ des Werts der ersten mit dem Gebrauchswert der zweiten Ware. Die Naturalform von B (z.B. Rock) *gilt* im Rahmen dieses Verhältnisses als Wertform von A. Es verwandelt sich dabei weder real der Wert (von A) in den Gebrauchswert (von B) noch der Gebrauchswert (von B) in den Wert (von A). Die Wertform ‚x Ware A ist y Ware B wert‘ ist ein polarischer Gegensatz. Dessen Pole sind Reflexionsbestimmungen, d.h. Eigenschaften, die ihnen nur innerhalb ihres Verhältnisses aufeinander zukommen und von gängigen Kausalrelationen zu unterscheiden sind.¹⁴² Solche von Gegenständen repräsentierten sozialen Reichtumsformen erscheinen den Akteuren nun aber „dinglich-volumenhaft[...]“¹⁴³ in gegenständlicher Form, in Gestalt von nicht als solchen begriffenen Erscheinungsformen des Werts. Diese Erscheinungsformen sind dabei ein reales Moment des Ganzen, dessen Wahrnehmung erst ohne Bezug auf ihren verborgenen Begründungs- und Verweisungszusammenhang falsch wird.¹⁴⁴ Erscheinungsformen des Werts werden also richtig wahrgenommen, aber falsch aufeinander bezogen, indem die nicht empirisch erfassbaren kausalen oder ontologischen Zusammenhänge (Marx spricht von „unsichtbare[r]“ oder „vermittelnde[r] Bewegung“ (MEW 23,

¹⁴¹ Wolf 1985, 118.

¹⁴² Vgl. Hegel 1999b, #258ff.; Esfeld 2002, 22ff.

¹⁴³ Brentel 1989, 287.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 285.

107)) zwischen ihnen nicht gedanklich reproduziert werden.¹⁴⁵ Diese Verknennungsformen, die Marx ‚Fetischismen‘ nennt, bilden ihm zufolge nun nicht nur eine „Religion des Alltagslebens“ (MEW 25, 838), sie stellen als „objektive Gedankenformen“ auch die „Kategorien der bürgerlichen Ökonomie“ (MEW 23, 90) dar. Während Marx in den *Manuskripten* nur kritisieren konnte, dass die Nationalökonomie historische Phänomene naturalisiert, kann er im *Kapital* nun also auch erklären, warum dies geschieht.

Allerdings zieht Marx im Fetischbegriff des *Kapitals* die Kritik an zwei Phänomenen zusammen – die Kritik an der Naturalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die durch die Versachlichung und Verselbständigung des gesellschaftlichen Zusammenhangs nahegelegt wird, und die Kritik an dieser Versachlichung und Verselbständigung der Verhältnisse selbst.¹⁴⁶ Das hat in der Rezeption, vor allem vor dem Hintergrund einer unterstellten irrationalistischen hegelianischen Sozialontologie von Marx, für grandiose Verwirrung gesorgt – ist der Fetisch nun ein Bewusstseinsphänomen oder nicht, ist die kapitalistische Wirklichkeit an sich ‚falsch‘ oder nur ihre Wahrnehmung usw. usf.? So behauptet eine ganze Reihe von Interpreten,¹⁴⁷ Marx fasse die Ware selbst als Fetisch und unterstelle damit, sie habe als Gebrauchswert Eigenschaften, die sie als Gebrauchswert gar nicht haben könne, sie sei ein Mysterium, denn ein Fetisch ist ja ein Ding, dem Eigenschaften zugesprochen werden, die es gar nicht hat. Der Gebrauchswert sei also Gebrauchswert und doch nicht Gebrauchswert, nämlich Wert, zur selben Zeit und in derselben Hinsicht. Belieb ist daran anknüpfend auch noch die groteske Annahme, all diese Widersprüche seien wirkliche Widersprüche einer ‚unwahren‘ oder ‚an sich selbst falschen Wirklichkeit‘. Das ist natürlich nicht Marx‘ These. Die Ware ist ihm zufolge Gebrauchswert in gesellschaftlich unspezifischer und Wert in gesellschaftlich spezifischer Hinsicht, hat diese letztere Eigenschaft als *wirkliche* relationale Eigenschaft, die kein Mysterium ist und die sie nur unter privat-arbeitsteiligen Bedingungen aufweist. Mysteriös ist einzig die durch die sachliche Darstellung des Werts einer Ware im Gebrauchswert einer anderen Ware nahegelegte *Vorstellung*, dieser komme Wert als natürliche, dingliche Eigenschaft zu. Allerdings könnten sich die genannten irrationalistischen (z.B. Colletti, Jappe, Grigat) oder Marx des Irrationalismus zeichnenden (z.B. Iorio) Deutungen auf eine missverständliche Äußerung von Marx beziehen, in der dieser nahelegt, der Wert sei ein Fetisch. Sie lautet:

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegen-

¹⁴⁵ Was in den empirischen Reichtumsformen ‚verschwindet‘ ist nicht die Tatsache, dass zur Hervorbringung ihrer stofflichen Träger Arbeit nötig ist, sondern dass die Form selbst ausschließliches Resultat eines spezifisch gesellschaftlichen Verhältnisses, abstrakter Arbeit als Werts substanz, ist.

¹⁴⁶ Dies wird auch an den Kommentaren deutlich, vgl. Heinrich 2008, 174; Lindner 2013, 289, 346.

¹⁴⁷ Extrembeispiele sind Colletti 1977, 28ff., Jappe 2005, 161, 193, Grigat 2007, 53 und Iorio 2010, 254f., bei denen Denkformen und Praxisformen wild durcheinander gehen. Zur Kritik am Irrationalismus in der Marxrezeption vgl. Elbe 2008, Elbe 2010b, 139ff., 251; Wolf 1985, 221ff.

ständige Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natur-eigenschaften dieser Dinge zurückspegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. *Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren*, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“ (MEW 23, 86) (Herv. I.E.).

Durch dieses Quidproquo, also durch dieses *Missverständnis*, diese *Verwechslung*,¹⁴⁸ werden die Arbeitsprodukte natürlich keineswegs Waren. Sie werden Waren, weil sie unter privat-arbeitsteiligen Produktionsverhältnissen hergestellt und marktförmig vermittelt werden. Wenn, wie Marx ja deutlich sagt, die Warenform die *Quelle* der Mystifikation ist („der rätselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es Warenform annimmt“ „entspringt“ „aus dieser Form selbst“ (86)), dann kann die Mystifikation nicht die Arbeitsprodukte zu Waren machen („Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren“). Man muss diese Verwirrungen der Rezipienten also ernst nehmen und zugleich feststellen, dass es unsinnig ist, für zwei zwar zusammenhängende, aber doch verschiedene Sachverhalte dieselbe Kategorie zu verwenden. Alle Fragen nach einem ‚ontologischen‘ oder ‚epistemischen‘ Charakter des Fetischbegriffs lösen sich einfach auf, wenn man den Entfremdungsbegriff für die Kritik der realen Verselbständigung, den Fetischismusbegriff für die kognitiven Effekte derselben verwendet.¹⁴⁹

Wert und Wertform wurden als Stufen der Verselbständigung der gesellschaftlichen Form der Arbeit im Kapitalismus gegenüber den konkreten Arbeiten und den Warenbesitzern betrachtet. Damit ist ein zentraler Bedeutungsgehalt des Entfremdungsbegriffes, das Herrschen des „*Reichtum[s]* als eine[r] gänzlich *fremde[n] Macht*“ (MEW 40, 555), ausgehend vom Begriff der abstrakten Arbeit dechiffriert. Der gesellschaftliche Zusammenhang der Arbeiten besteht im Kapitalismus demnach nicht als personaler oder wesentlich normativ vermittelter. Durch privat-arbeitsteilig strukturierte Ausgangsbedingungen der Produktion und die austauschvermittelte gesellschaftliche Anerkennung der Arbeitsprodukte konstituiert sich Marx zufolge an den Gütern die Reichtumsform Wert als spezifisches soziales Geltungsverhältnis. Diese erste Form der Verselbständigung des eigenen sozialen Bandes der Menschen in Gestalt der Form Wert wurde begrifflich weiter verfolgt in der Wertform als zweiter Stufe der Verselbständigung. Hier kann nun der soziale Zusammenhang, die „gesellschaftliche Macht“, buchstäblich in der Hosentasche herumgetragen, „zur Privatmacht der Privatperson“ (MEW 23, 146) werden, weil die gesellschaftlich allgemeine Form Wert letztlich von der einfachen und einheitlichen Wertform Geld repräsentiert wird. Geld als Wertmaß und Zirkulationsmittel ver-

¹⁴⁸ Vgl. auch MEW 26.3, 290: „Die Wirkungen einer bestimmten gesellschaftlichen Form der Arbeit werden der Sache, den Produkten dieser Arbeit zugeschrieben; das Verhältnis selbst wird in dinglicher Gestalt vorphantasiert. Wir haben gesehen, daß dies ein spezifisches Charakteristikum der auf Warenproduktion, auf Tauschwert beruhenden Arbeit, und daß dies Quidproquo in der Ware, dem Geld [...], noch potenziierter im Kapital sich zeigt.“

¹⁴⁹ In eine solche Richtung gehen Dannemann 1987, 41ff. und Wallat 2009b, 87, wenn sie zwei Formen von Verdinglichung, die Realverkehrung und die ideologische Verkehrung, unterscheiden.

selbständig sich gegenüber allen anderen Waren, die damit nur noch als spezifische Gebrauchswerte gelten, während Geld nur noch als Wert schlechthin gilt.

Mit der Bewegung vom Wert zum Geld beansprucht Marx zugleich den Nachweis, dass Ware und Geld in einem „inneren notwendigen Zusammenhang“ (MEGA II/5, 43) stehen. Dies hat entscheidende Bedeutung für sein Konzept von Vergesellschaftung qua abstrakter Arbeit als Verselbständigungs-zusammenhang: Geld ist für Marx *erstens* weder natürliche Eigenschaft einer Sache noch konventionelles Produkt zur Erleichterung von Naturaltauschrelationen. Es ist vielmehr Ausdruck einer Form der Vergesellschaftung, die über Sachen vermittelt ist und sich der Kontrolle der Akteure entwunden hat. Märkte können Marx zufolge *zweitens* nur als geldvermittelte gedacht werden. So ist im Begriff des Marktes selbst die Möglichkeit der Krise angelegt. Marx zeigt, dass, um zu verkaufen, man nicht zugleich kaufen muss, was eine Friktion des wirtschaftlichen Prozesses ermöglicht (vgl. MEW 23, 127f.). Geld ist für Marx *drittens* auch deshalb kein harmloses ‚Medium‘ einer vermeintlich auf ‚Bedarfsdeckung‘ angelegten Wirtschaft, weil der Wert als ‚Medium‘ des gesellschaftlichen Stoffwechsels sich noch in weiteren Stufen gegenüber den Waren verselbständigt und damit vom *Mittel* zum *Zweck* des Austauschs wird: Im Geld als Geld verselbständigt sich der Wert auch gegenüber seinen verschwindenden Funktionen als Wertmaß und Zirkulationsmittel. An die Stelle der Zirkulationsform Ware-Geld-Ware tritt die von Geld-Ware-Geld. Damit ist der Wert aber noch nicht wirklich verselbständigt. Dies kann er in der gegenständlichen Form des Geldes als Schatz oder Weltgeld nicht. Erst als Prozess, d.h. als Kapital, verselbständigt sich der Wert in einer letzten Stufe, und zwar als sich im Formwechsel von G-W-G', durch ein spezifisches klassengespaltenes Produktionsverhältnis hindurch erhaltender und zugleich vergrößernder Wert. Kapital ist dabei ein qualitativ „maßlos[er]“ (167) (stofflich tautologischer: Geld-Geld) und quantitativ endloser Prozess der Aneignung des „abstrakten Reichtums“ (167), der verdinglichten Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs von Privatprodukten. Objektiver ‚Zweck‘ des Kapitals ist die *Vergrößerung des Werts überhaupt*, die kein Maß jenseits der Vergrößerung hat. Da Kapital ein *Prozess* der Wertvermehrung ist, muss es, um Kapital zu bleiben, diesen Prozess beständig, also endlos fortsetzen.¹⁵⁰ Der konkurrenzvermittelte gesellschaftliche Zusammenhang der Kapitalproduktion nötigt dabei die Einzelkapitalien bei Strafe des Untergangs zu beständiger Akkumulation.¹⁵¹

2.4 Privateigentum und Totalität

Marx zeigt dabei, im Gegensatz zu zeitgenössischen sozialistischen Kritikern, dass der *Äquivalententausch* zwischen Produktionsmitteleigentümern¹⁵² und Eigentü-

¹⁵⁰ Vgl. Heinrich 2013, 106f.

¹⁵¹ Vgl. MEW 23, 286, 618 sowie Heinrich 2004b, 106f., 122f.

¹⁵² Ich spreche hier nur der Vereinfachung halber von Produktionsmitteleigentümern. De facto müssen Akteure, um als Kapitalisten zu fungieren, nicht unbedingt Eigentümer der Produktionsmittel/Investitionssummen sein. Es reichen die faktische Verfügungsgewalt darüber und die Vermehrung der Wertsumme. Vgl. Heinrich 2013, 108 sowie MEW 25, 392f.: „Das zins-tragende Kapital ist das Kapital als *Eigentum* gegenüber dem Kapital als *Funktion*.“ (392)

mern von nichts als Arbeitskraft notwendig Ausbeutung impliziert. Freiheit impliziert hier Unfreiheit: Der Arbeiter, im Austausch noch ‚freier‘ Besitzer seiner Arbeitskraft, ordnet nach erfolgtem Tausch seinen Willen zeitweilig dem des Kapitalisten unter, bewilligt den heteronomen Gebrauch seiner Fähigkeiten. Gleichheit impliziert zudem Ungleichheit: Der Tausch gleichwertiger Waren, gleich großer Wertsummen (der Arbeiter verkauft seine Arbeitsfähigkeit, deren Wert ihm im Lohn erstattet wird), bewirkt eine unentgeltliche Aneignung der Mehrarbeit des Arbeiters. Notwendige Arbeit ist dabei diejenige, in der der Arbeiter den in Lohnform vom Kapitalisten verausgabten Wert der Arbeitskraft reproduziert. Mehrarbeit ist diejenige, deren unentgeltliche Aneignung dem Kapitalisten den Mehrwert ermöglicht. Dies ist keine Verletzung des Prinzips des Tausches gleichwertiger Waren: Was getauscht wird, sind wertbestimmte Waren (Arbeitskraft, als Vermögen zu arbeiten, gegen Geld). Was der Kapitalist ‚konsumiert‘ (nach diesem Kauf anwendet), ist die tatsächliche Realisierung des Arbeitsvermögens des Arbeiters, die (potentiell) wertschaffende Tätigkeit – Arbeit.¹⁵³ Der Gebrauch einer Ware (damit auch ihr Gebrauchswert), nachdem sie gekauft wurde, geht die Aneignungsgesetze des Warentauschs – das Prinzip der Gleichwertigkeit der zu tauschenden Waren – nichts an (vgl. MEW 23, 209).¹⁵⁴ Innerhalb dieses produktiven Konsumtionsakts der Arbeitskraft sind die von Marx in den *Manuskripten* geschilderten vier Dimensionen der (besonderen) Entfremdung zu verorten, ohne dass auch nur eine dieser vier Dimensionen den Mechanismus der Ausbeutung selbst bereits erklärt hätte. Dagegen können im *Kapital* der Warentausch und seine ökonomischen (Wert) wie rechtlichen (allgemeine Willensverhältnisse) Implikationen als Vermittlungs- und Bewegungsformen des Klassenverhältnisses begriffen werden: Der rechtsförmige Tauschakt, in dem sich gleichberechtigte und freie Warenbesitzer gegenüber treten, löst das Problem der „Kombination von Produzenten [Arbeitern] und Produktionsmitteln auf Basis ihrer Trennung“¹⁵⁵ und zwar in der Weise, dass durch die spezifische Form der Kombination diese Trennung beständig reproduziert wird. Dies wird möglich, indem das Recht von den inhaltlichen Bestimmungen der Warenbesitzer und ihrer Gebrauchswerte abstrahiert und beiden Parteien des Austauschaktes Lohnarbeitskapital „soweit sie als Käufer in Betracht kommen [...], die Aneignung des Gebrauchswerts der vom jeweils anderen veräußerten Ware – dem Lohnarbeiter also den Gebrauchswert der Äquivalentware, dem Kapitalisten den Gebrauchswert der

Zum Schein des Unternehmergewinns als Lohn der Arbeit des fungierenden Kapitalisten vgl. ebd., 393.

¹⁵³ Vgl. Wolf 2012a.

¹⁵⁴ Habe ich für eine Flasche Bier Geld hergegeben, so kann ich mit dieser Flasche machen, was ich will (trinken, wegschütten, als Kunstobjekt benutzen etc.). Ich verletzte damit nicht das Prinzip, dem Bierhändler einen Gegenwert in Geld zum Wert seiner Flasche Bier zu geben. Der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft, die der Kapitalist nach dem Kauf anwendet, besteht aber nun (im Gegensatz zum Bier) darin, Quelle von Wert sein zu können, und zwar von mehr Wert als sie selbst besitzt. Ausbeutung bedeutet Marx zufolge also, dass nur ein Teil des vom Arbeiter im Produktionsprozess (möglicherweise) produzierten Wertprodukts ihm erstattet wird, der Teil, der den Wert seiner Arbeitskraft abdeckt. Den Rest behält der Kapitalist, was ihm einen Profit ermöglicht.

¹⁵⁵ Tuschling 1976, 16.

Arbeitskraft – zurechnet“.¹⁵⁶ Dadurch wird nach Marx dem Kapitalisten sowohl die ‚Gratisgabe‘ der Arbeit, den Wert der Produktionsmittel zu erhalten, als auch mit dem gesamten gegenständlichen Produktenteil der produzierte Mehrwert garantiert – und so die Reproduktion der Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln als Resultat des kapitalistischen Produktionsprozesses. Da der Arbeiter durch den Tauschakt und seine Vertragsform eingewilligt hat, „dem Käufer den Gebrauchswert seiner Ware [...] auf Zeit zu überlassen, so wie der Verkäufer (oder Vermieter) jeder anderen Ware dem Käufer den Gebrauchswert der Ware gegen Äquivalent zu überlassen verspricht“,¹⁵⁷ hat er auch keinerlei Rechtsanspruch auf das von ihm produzierte Produkt.

In welchem Verhältnis stehen dabei abstrakte Arbeit und Privateigentum? Abstrakte Arbeit ist Vermittlungsform der Arbeiten auf der Grundlage und mit der Folge ihrer systematischen Getrenntheit als (konkrete) Privatarbeiten. Es kann daher keine Rede davon sein, dass zwischen abstrakter Arbeit und Privateigentum ein lineares, kausales Abhängigkeitsverhältnis bestünde, wie es Marx in den *Manuskripten* mit der Relation entfremdete Arbeit → Privateigentum suggeriert. Es wird vielmehr deutlich, dass modernes Privateigentum nur als Reproduktionskreislauf begriffen werden kann, weshalb es sich auch nicht um eine ‚holistische‘ Leerformel handelt, wenn Marx bemerkt: „Das bürgerliche Eigentum definieren heißt somit nichts anderes, als alle gesellschaftlichen Verhältnisse der bürgerlichen Produktion darstellen“ (MEW 4, 165).¹⁵⁸ Kapitalistisches Eigentum besteht in einem *Prozess*, der historisch mit der gewaltsamen Trennung der unmittelbaren Produzenten von ihren Produktionsmitteln (vom Besitz oder Eigentum an diesen) beginnt und sich anschließend als strukturelle Reproduktion dieser Ausgangssituation vermittelt durch Tausch von Äquivalenten (Lohn/Wert der Arbeitskraft) und den darin implizierten Anerkennungsverhältnissen der Tauschsubjekte darstellt. Wie gezeigt, beinhaltet der derart tauschvermittelt eingeleitete Produktionsprozess die Ausbeutung der unmittelbaren Produzenten durch die Produktionsmitteleigentümer. Soziale Kämpfe¹⁵⁹ und staatliche Rechtsgarantien bilden weitere konstitutive Elemente dieses Eigentumsverhältnisses. Kapitalistisches Eigentum ist also, verkürzt ausgedrückt, Anerkennung der Warenbesitzer als freie und gleiche Eigentümer ihrer jeweiligen Waren unter der vorausgesetzten und reproduzierten Trennung der unmittelbaren Produzenten von ihren Produktionsmitteln. Eigentum kann dabei nur gesellschaftstheoretisch und ökonomiekritisch erfasst werden, weil es die über das juristische Element hinausgehenden Aspekte außerökonomischer Gewalt, anonymer Marktzwänge, wertvermittelten Tauschs und Ausbeutung aufweist:

¹⁵⁶ Ebd., 36.

¹⁵⁷ Ebd., 37.

¹⁵⁸ Zum Marxschen Eigentumsbegriff vgl. auch Nuss 2006, Teil II.

¹⁵⁹ Damit zwischen Kapital und Arbeitskraft ein Tausch zum Wert der Arbeitskraft stattfindet und die Arbeitskraftbesitzer ihre physische Reproduktion dauerhaft garantieren können, also Eigentümer ihrer Ware bleiben können, ist allerdings Klassenkampf vonnöten. D.h. die Arbeiter benötigen kollektive, zunächst außervertragliche Aktionen und Assoziationen, um ihren Status als individuelle Wareneigentümer und Austauschsubjekte von Arbeitskraft überhaupt geltend machen zu können. Vgl. MEW 23, 245ff.

- *Manifeste Gewalt* bringt in der vorkapitalistischen Produktionsweise die kapitalismusspezifische Trennung von Produktionsmitteleigentümern und Eigentümern von nichts als Arbeitskraft hervor.

- Einmal konstituiert, sorgt der *strukturelle, stumme*, aus der vorgegebenen Verteilung der Produktionsmittel resultierende, *ökonomische Zwang* dafür, dass die Eigentümer von nichts als Arbeitskraft diese ‚freiwillig‘ für einen gewissen Zeitraum verkaufen.

- Dieser Verkaufsakt stellt einen *Tauschakt* dar, in dem Produkte menschlicher Arbeit als Arbeitsprodukte schlechthin aufeinander bezogen und so vergesellschaftet werden und in dem sich die Tauschenden als Eigentümer ihrer jeweiligen Waren anerkennen und ein *rechtliches Willensverhältnis*, den Arbeitsvertrag, eingehen.¹⁶⁰

- Der *Staat* sorgt dabei dafür, dass andere Aneignungsformen als der freiwillige Tausch ausgeschlossen sind, indem er an die Durchbrechung der Aneignungsgesetze des Warentauschs Sanktionen (Entzug von Leben, Freiheit, Eigentum) knüpft. Er zwingt also alle Menschen gleichermaßen, nur im Sinne der kapitalistischen Privatautonomie frei zu sein. Schon in dieser Funktion als ‚neutraler‘ Rechtsstaat ist er Klassenstaat und Staat des Kapitals (nicht: der Kapitalisten),¹⁶¹ denn:

- Vermittelt über den Tausch zwischen Kapital und Arbeitskraft wird die unentgeltliche Aneignung des Mehrwerts (*Ausbeutung*) seitens der Kapitaleigentümer betrieben, was zur Reproduktion der klassengespaltenen Ausgangsbedingung des Tauschverhältnisses und des damit verbundenen strukturellen Zwangs führt.

3. Entfremdete und abstrakte Arbeit

Die entfremdete Arbeit der *Manuskripte* ist keineswegs, wie viele Interpreten behaupten,¹⁶² die abstrakte Arbeit des *Kapitals*. Entfremdete Arbeit in der Frühschrift ist, vom *Kapital* her gedeutet, *konkrete Arbeit* unter dem Regime der abstrakten Arbeit im Kapitalismus, die von Marx normativ vor dem Hintergrund der realen Möglichkeit von Autonomie und Selbstverwirklichung bewertet wird.¹⁶³ Was Marx in den *Manuskripten* unter abstrakter Arbeit als Form entfremdeter Arbeit versteht und mit einer enormen begründungstheoretischen Last für die Erklärung der Reichtums- und Eigentumsformen des Kapitalismus auflädt, wird also im *Kapital* vornehmlich zu einer Konsequenz der realen Subsumtion.¹⁶⁴ Daher kann er auch trotz

¹⁶⁰ Das rechtliche Willensverhältnis stellt die Einheit (Koordination) der Willen unter der Bedingung und mit der Folge ihrer systematischen privaten Getrenntheit dar und existiert nur dann wirklich als Rechtsverhältnis, wenn es vom Staat garantiert ist.

¹⁶¹ Vgl. dazu Heinrich 2004b, Kap. 11, Elbe 2010b, Teil II sowie Elbe 2012.

¹⁶² Z.B. Colletti (1971), der hinsichtlich der „Werttheorie“ vom „engsten Zusammenhang zwischen Marx' Jugendwerk und dem der vollen Reife“ (54) spricht, weil er „zu dem Schluß“ kommt, „daß die ‚abstrakte Arbeit‘ die *entfremdete Arbeit* ist“ (50).

¹⁶³ Eine ähnliche Diagnose legt inzwischen auch Urs Lindner vor. Er konstatiert zu Recht eine starke Kontinuität der Entfremdungsproblematik (Lindner 2013, 346), sieht aber einen grundsätzlichen Wandel der Funktion des Entfremdungsbegriffs im *Kapital*, der hier „keinerlei explanatorischen Anspruch mehr“ aufweise, dagegen als normativ-diagnostische Kategorie vor dem Hintergrund der wert- und kapitaltheoretischen Erklärungen fungiere (254).

¹⁶⁴ Marx kennzeichnet die Industrialisierung als Geschehen, in dem sich das Kapital in der Maschinerie, der mit dieser einhergehenden Form der Arbeitsorganisation und bestimmten inf-

der radikalen Differenz zwischen den Bedeutungskomponenten der entfremdeten Arbeit in den *Manuskripten* und der abstrakten Arbeit im *Kapital* in seiner reifen Ökonomiekritik viele mit der entfremdeten Arbeit thematisierte Kritikdimensionen aufnehmen.¹⁶⁵ Sie stehen nun allerdings in einem anderen kategorialen Bezugssystem und erhalten von diesem her ihre Bedeutung.

In den *Manuskripten* kommt Marx seiner späteren werttheoretischen Deutung der Arbeit mit den Begriffen der ‚Arbeit überhaupt‘ und der ‚Erwerbsarbeit‘ am nächsten. Allerdings verbleibt er auch hier noch vollends im Feld der klassischen politischen Ökonomie und verfehlt die Differenz zwischen konkreter Arbeit als Inhalt und abstrakter Arbeit als historisch-spezifischer sozialer Formbestimmung des Reichtums. Daher ignorieren alle Versuche, die abstrakte Arbeit im *Kapital* ausgehend von den *Manuskripten* zu deuten, Marx‘ wissenschaftliche Revolution auf dem Gebiet der Werttheorie. So meint Robert Kurz, Wert werde durch eine ‚Arbeitsabstraktion‘ konstituiert und sei „die gesellschaftliche Gegenständlichkeit der Ware, auch der einzelnen Ware [...] vor dem und unabhängig vom sekundären Austauschverhältnis“.¹⁶⁶ Das „System[...] abstrakter Arbeit“¹⁶⁷ wiederum bestehe auf der Reduktion der konkreten Arbeiten auf „Verbrennungsvorgänge menschlicher Energie“¹⁶⁸ sowie auf der Herauslösung der Arbeitsstätte aus den sonstigen Lebensvollzügen, wodurch drei Abstraktionsprozesse generiert würden: Die Abstraktion der Arbeitenden von ihren Bedürfnissen (Inhalt und Form des industriellen Arbeitsprozesses sind den Menschen heteronom vorgegeben), die Abstraktion der Akteure voneinander im Produktionsakt (keine selbstbestimmte Kooperation) und die Abstraktion von der Qualität der Arbeitsprodukte (der herzustellende Gegenstand ist den Produzenten „gleichgültig und fremd“¹⁶⁹). Bei dieser eindeutig an den Merkmalen entfremdeter Arbeit in den *Manuskripten* angelehnten Aufzählung han-

rastrukturellen Phänomenen „seine adäquate Gestalt als Gebrauchswert innerhalb des Produktionsprozesses gibt“ (MEW 42, 595f.). Während im nur formell dem Verwertungsprozess untergeordneten, noch handwerklich organisierten Produktionsprozess „die Arbeit als die ihn beherrschende Einheit über ihn übergriff[...]“, tritt in der Maschinerie „die vergegenständlichte Arbeit der lebendigen Arbeit im Arbeitsprozeß selbst als die sie beherrschende Macht gegenüber, die das Kapital als Aneignung der lebendigen Arbeit seiner Form nach ist“ (593). Was das Kapital als fremde, die Zwecke des Arbeiters (wie des Kapitalisten) beherrschende Macht als gleichsam automatisches Subjekt, das ist die Maschinerie als „*automatisches System* [...], bewegende Kraft, die sich selbst bewegt“. Die Maschinerie ist nicht mehr „als Arbeitsmittel des einzelnen Arbeiters“ bestimmt, Produktion nicht mehr abhängig von der „unmittelbare[n] Geschicklichkeit des Arbeiters“, sondern „technologische Anwendung der Wissenschaft“, die wiederum den manuell Arbeitenden gegenüber verselbständigt und spezialisiert existiert, also „nicht im Bewußtsein des Arbeiters, sondern [...] durch die Maschine als fremde Macht auf ihn“ wirkt. Die lebendige Arbeit ist damit in ein „bloßes lebendiges Zubehör dieser Maschinerie; als Mittel ihrer Aktion“ (593) verwandelt, die Verkehrung von Subjekt und Objekt auch im unmittelbaren Produktionsprozess vollendet.

¹⁶⁵ Vgl. u.a. MEW 23, 455, 596; MEW 25, 95, 274; MEW 26.1, 64, MEW 42, 94-98, 367; MEGA II/4.1, 65.

¹⁶⁶ Kurz 2004, 96.

¹⁶⁷ Ebd., 114

¹⁶⁸ Ebd., 117.

¹⁶⁹ Ebd. Vgl. auch Kurz 1991, 101.

delt es sich allerdings um die Betrachtung von *Konsequenzen* der Kommodifizierung der Arbeitskraft, der Umstellung der materiellen Reproduktion auf Profitproduktion als Selbstzweck und damit der Entbettung der Ökonomie im Sinne *tauschvermittelter* Aneignung fremder Arbeitskraft aus Formen moralischer Ökonomie oder direkt herrschaftsförmiger Aneignung. Keiner der von Kurz genannten Abstraktionsprozesse (auch nicht deren Kombination) *konstituiert* dem späten Marx zufolge Wert als ökonomische Form.¹⁷⁰

Auch Michael Quante kommt in seiner Marxdeutung nicht über eine substanzialistische Arbeitswerttheorie hinaus. Er deutet Marx' Arbeitsbegriff zunächst als einen in „einem raumzeitlichen Gegenstand“ resultierenden „physischen Prozeß“¹⁷¹ und behauptet, im *Kapital* versuche „Marx den Nachweis, daß allein die Arbeit als Vergegenständlichung des Gattungswesens wertschaffend ist“¹⁷². Wäre dies der Fall, so verbliebe Marx im *Kapital* auf dem Erkenntnisstand der *Manuskripte* und seine Theorie wäre nichts anderes als eine junghegelianisch aufgemotzte Variante von Ricardos naturalistischer Arbeitswerttheorie. Dass dies nicht der Fall ist, habe ich im zweiten Teil zu zeigen versucht. Zudem ist es hermeneutisch fragwürdig, wenn Quante sich zwecks Bestätigung seiner These von der Kontinuität des „Vergegenständlichungsmodell[s]“ im *Kapital* lediglich auf Marxsche Metaphern, wie den Wert als „Gallerte“ abstrakter Arbeit, stützt¹⁷³, ohne die Systematik der Marxschen Darstellungsweise zu reflektieren und eindeutig nicht dem Vergegenständlichungsmodell zuordenbare Aussagen zu berücksichtigen. Allerdings gesteht Quante zu, dass Marx bereits in den *Manuskripten* ‚Gegenstand‘ oder ‚Sache‘ als ‚Produkt der Arbeit‘ in einem weiten Sinne von „Gegenstand intersubjektiver Bewertung“ sowie Umsetzung eines „intendierte[n] Zweck[s]“ in „einen bestehenden Sachverhalt“ verwendet. Damit werde Marx' spätere Anwendung des „Vergegenständlichungsmodell[s]“ auf konkrete und abstrakte Arbeit gleichermaßen [...] zumindest ent-

¹⁷⁰ Die Verwechslung von Ursache und Wirkung, Form und formbestimmten Stoff, findet sich in der These von der „abstrakten, repetitiven, allein ‚wertproduktiven‘ Produktionsarbeit“ (Kurz 1991, 86) wieder – ein beliebtes Missverständnis, dem bereits Georg Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* aufsitzt (vgl. Lukács 1970, 176f.). Auch Christian Ibers Bestimmung der Werts substanz als „gesellschaftlich verursachte Naturalisierung“ konkreter Arbeit, die damit „tendenziell auf Verausgabung im Sinne von Verschleiß natürlicher Körperkräfte [...] reduziert wird“ (Iber 2005, 39), beruht auf einer Identifizierung abstrakter Arbeit mit einer bestimmten Sorte konkreter Arbeit. Wenn Iber zudem behauptet, es sei die „Herrschaft des Werts über die gesellschaftliche Arbeit, die diese zur abstrakt-menschlichen macht, weil sie ganz praktisch bewirkt, daß sich die Arbeit gleichgültig gegen ihren eigenen Charakter als konkret-nützliche verhalten muß“ (40f.), so wird plötzlich das, was gerade noch als Produkt der abstrakten Arbeit (d.h. des Wertgrunds) galt, nämlich der Wert, zur Ursache seiner eigenen Ursache erklärt – ein fehlerhafter Zirkel, der mit Dialektik nichts zu tun haben dürfte: Es wird vielmehr ein logisches und historisches *Resultat* der reellen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital (177) zur logischen Erklärung des Werts herangezogen.

¹⁷¹ Quante 2008, 134.

¹⁷² Ebd., 137; vgl. auch Quante 2009, 234f.

¹⁷³ Quante 2009, 234. Eine präzise Analyse dieser Metaphoriken aus der Perspektive der systematischen Argumentation von Marx im *Kapital* findet sich dagegen bei Wolf 2012b. Zur Kritik der These, abstrakte Arbeit könne ‚verausgabt‘ werden, vgl. Heinrich 1999, 218, Wolf 2004, 63, 76.

schärft.¹⁷⁴ Allerdings bleibt auch hier die Frage, ob Quante mit seinem handlungstheoretischen Modell abstrakte Arbeit als Werts substanz erfassen kann. Es verschärft sich eher der Eindruck, dass selbst dieses erweiterte Modell dazu nicht in der Lage sein wird. Wert als Resultat abstrakter Arbeit ist Marx zufolge zwar tatsächlich ein „ontologisch unabhängig[er]“¹⁷⁵ „bestehender Sachverhalt“¹⁷⁶ (d.h. nicht etwas bloß Gedachtes oder Intendiertes), ohne ein Ding im handgreiflichen Sinne zu sein. Wenn Quante aber abstrakte Arbeit/Wert nach seinem erweiterten Vergegenständlichungsmodell fassen wollte, müsste er unterstellen, dass auch beim Wert als „Handlungsprodukt“ abstrakter Arbeit „[a]lle Eigenschaften des Gegenstandes“ im weiten Sinne (hier: der Ware), „sofern er als Handlungsprodukt aufgefaßt wird, [...] in dem subjektiven Zweck, der durch die Handlung den Gegenstand hervorbringt, enthalten sein“ müssen.¹⁷⁷ Es klingt dabei bisweilen so, als reduziere er Marx, ausgehend von seiner Deutung des vorkritischen Arbeitsbegriffs der *Manuskripte*, auf einen werttheoretischen Naturalisten und methodologischen Individualisten,¹⁷⁸ der unterstelle, dass „in der Austauschhandlung nichts vergegenständlicht werden kann, was nicht bereits durch die Intentionen der Akteure im Produktionsakt selbst vergegenständlicht worden ist.“¹⁷⁹ Damit würde Quante abstrakte Arbeit als Werts substanz verfehlen, weil diese für Marx gerade ein *nichtintendierter* und *unbewusster* Bezug der Arbeiten der Akteure aufeinander als Arbeiten schlechthin im Austauschprozess und letztlich Totalitäts- bzw. Systemkategorie ist.¹⁸⁰ Wert als Handlungsergebnis jedenfalls ist in einem wohlverstandenen Sinne *kein* „intendierte[r] Zweck“,¹⁸¹ sondern Resultat einer „objektive[n] Gleichung, die der Gesellschaftsprozess gewaltsam zwischen den ungleichen Arbeiten vollzieht.“ (MEW 13, 45).¹⁸²

Entfremdete Arbeit stellt in den Frühschriften noch eine moral- und geschichtsphilosophisch gedeutete Kategorie der später kritisierten klassischen politischen Ökonomie dar und weist daher auch alle Konfundierungen von abstrakter

¹⁷⁴ Quante 2009, 245.

¹⁷⁵ Ebd., 260.

¹⁷⁶ Ebd., 245.

¹⁷⁷ Ebd., 246.

¹⁷⁸ Vgl. dagegen aber Quante 2013a, 76f., wo konstatiert wird, mit Marx' Betonung der leiblichen und sozialen Verfasstheit des Individuums werde „auf der ontologischen Ebene dem methodologischen Individualismus der praktischen Philosophie der Boden entzogen.“ Vgl. auch Quante 2013b, 2, wo er von der „irreducible social nature of value“ spricht.

¹⁷⁹ Quante 2009, 284. Dies bedeute, „daß kollektives Handeln im Marxschen Vergegenständlichungsmodell auf die Absichten der einzelnen Akteure reduzierbar sein muß.“ Meines Erachtens widerspricht dies der Feststellung Quantes: „To realise the full structure of value (under capitalism) an interaction between two commodities is needed.“ (Quante 2013b, 8)

¹⁸⁰ Vgl. Brentel 1989, 153-162. Allerdings sind Quantes Aussagen zum *Kapital* in seinem *Manuskripte*-Kommentar noch Andeutungen. Es bleibt abzuwarten, ob seine zukünftigen Texte meine starke Lesart seiner Thesen stützen.

¹⁸¹ Quante 2009, 245. „Wenn der Warenbesitzer etwas vom Wert weiß, dann weiß er etwas von der Austauschbarkeit der Sache, aber nichts von der Austauschbarkeit der Sache als [...] bloß sachlicher Hülle gleichartiger menschlicher Arbeit.“ (Wolf 1985, 212). Über das, was die Akteure im Austausch- und Produktionsprozess der Waren wissen und was nicht, vgl. ebd., 212ff.

¹⁸² MEW 13, 45.

und konkreter Arbeit auf, die die ökonomische Klassik kennzeichnen. Später verliert die entfremdete Arbeit ihre schon in den *Manuskripten* nicht einlösbare begründungstheoretische Funktion für das Verständnis des inneren Zusammenhangs der Reichtumsformen. An ihre Stelle tritt im *Kapital* der Begriff der abstrakten Arbeit, der weder einen *unmittelbar* moralischen (Negation von Autonomie und Selbstverwirklichung) oder sozialpsychologischen (Leiderfahrung, subjektive Gleichgültigkeit) Gehalt hat, noch mit konkreter Arbeit in sämtlichen Bedeutungsdimensionen identifiziert werden darf. Erst ausgehend von der abstrakten Arbeit als den Akteuren nicht bewusster, nur begrifflich zu erschließender Form der sozialen Einheit der Arbeiten unter Bedingungen ihrer privateigentümlichen Trennung, kann Marx die Spezifik moderner Reichtumsformen entschlüsseln und deren Systemcharakter zugleich als Stufenfolge der Versachlichung und „Verselbständigung“ (MEW 25, 274) des gesellschaftlichen Zusammenhangs rekonstruieren. Insofern nimmt abstrakte Arbeit als spezifisch gesellschaftliche Form der konkreten Privatarbeiten, ohne als entfremdete Arbeit im Sinne der *Manuskripte* rekonstruierbar zu sein, eine gesellschaftstheoretische Erklärungsfunktion für das wahr, was als Entfremdung bezeichnet wurde. Marx' Darstellung im *Kapital* zeigt, wie ausgehend vom Doppelcharakter der Arbeit unter bestimmten Vergesellschaftungsbedingungen die „Herrschaft der *Sache*“ (MEW 40, 455) anhebt, die „Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst“ (MEW 3, 33), „die Individuen nun von *Abstraktionen* beherrscht werden“ (MEW 42, 97), die ein System selbstbezoglicher Reichtumsproduktion hervorbringen.¹⁸³

Siglen

- MEW 1: Marx, Karl (1961) [1843/44]: Zur Judenfrage. In: MEW 1, 4. Aufl. Berlin, 347-377.
- MEW 1: Ders. (1961) [1843/44]: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: ebd., 378-391.
- MEW 2: Marx, Karl/Engels, Friedrich (1990) [1845]: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: MEW 2. 12. Aufl. Berlin, 3-223.
- MEW 3: Marx, Karl (1983) [1845]: Thesen über Feuerbach. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 5-7/533-535.
- MEW 3: Marx, Karl/Engels, Friedrich (1983) [1845/46]: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 9-530.
- MEW 4: Marx, Karl (1990) [1847]: Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“. In: MEW 4. 11. Aufl. Berlin, 63-182.
- MEW 4: Marx, Karl/Engels, Friedrich (1990) [1848]: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW 4. 11. Aufl. Berlin, 459-493.

¹⁸³ In diesem spezifischen Verständnis kann dann auch die gesamte Kritik der politischen Ökonomie als Theorie der Entfremdung gedeutet werden, wie das Reichelt 1973, Kap. 1 oder Treptow 1978 getan haben.

- MEW 13: Marx, Karl (1990) [1859]: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft. In: MEW 13. 11. Aufl. Berlin 1990, 3-160.
- MEW 16: Ders. (1981) [1865]: Lohn, Preis und Profit. In: MEW 16. 7. Aufl. Berlin 1981, 101-152.
- MEW 19: Ders. (1978) [1879/80]: Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“. In: MEW 19. 7. Aufl. Berlin, 355-383.
- MEW 23: Ders. (1993) [1867/72]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Der Produktionsprozess des Kapitals. MEW 23. 18. Aufl. Berlin.
- MEW 25: Ders. (1989) [1894]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 3. Band: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion. MEW 25. 30. Aufl. Berlin.
- MEW 26.1: Ders. (1974) [1861-63]: Theorien über den Mehrwert. Erster Teil. MEW 26.1. 4. Aufl. Berlin.
- MEW 26.3: Ders. (1968) [1861-63]: Theorien über den Mehrwert. Dritter Teil. MEW 26.3. Berlin.
- MEW 32: Ders. (1965) [1868]: Brief an Friedrich Engels, 8.1.1868. In: MEW 32. Berlin. 11-14.
- MEW 40: Ders. (1990) [1844]: Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“. In: MEW 40, 2. Aufl. Berlin, 445-463.
- MEW 40: Ders. (1990) [1844]: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW 40, 2. Aufl. Berlin, 465-588.
- MEW 42: Ders. (1983) [1857/58]: Ökonomische Manuskripte 1857/1858. MEW 42. Berlin.
- MEGA I/10: Ders. (1977) [1851]: Reflection. In: MEGA, I/10. Berlin. 503-510.
- MEGA II/2: Ders. (1980) [1858]: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Urtext. In: MEGA II/2. Berlin.
- MEGA II/4.1: Ders. (1988) [1863-65]: Das Kapital (Ökonomisches Manuskript 1863-1865). Erstes Buch. In: MEGA II/4.1. Ökonomische Manuskripte 1863-1867. Teil 1. Berlin, 5-135.
- MEGA II/5: Ders. (1983) [1867]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals. MEGA, II/5, Berlin 1983.
- MEGA II/6: Ders. (1987) [1871/72]: Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des ‚Kapitals‘. In: MEGA II/6. Berlin.
- MEGA II/7: Ders. (1989) [1872-75]: Le Capital. MEGA II/7. Berlin.
- MEGA IV/2: Ders. (1981) [1843-45]: Aus D. Ricardo. Des Principes de l'économie politique et de l'impôt, traduit de Constancio etc. Paris 1835. In: MEGA IV/2. Berlin, 392-427.

Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas

Jürgen Habermas' Projekt einer Reformulierung der kritischen Gesellschaftstheorie stand von Beginn an im Zeichen einer Auseinandersetzung mit Marx und der marxistischen Tradition. Insbesondere deren Konzepte von Arbeit, Produktion und gesellschaftlicher Synthesis gelangten über Jahrzehnte immer wieder in den Fokus von Habermas' Aufmerksamkeit und wurden zum Gegenstand seiner Kritik. Die Ablehnung des später sogenannten ‚Produktionsparadigmas‘ erfolgt dabei auf drei Ebenen: *sozialtheoretisch* wird bezweifelt, dass sich ein ausreichender Begriff sozialer Einheit durch Arbeit gewinnen lässt; *sozialphilosophisch* werden die dürftigen normativen Potentiale des Arbeitsbegriffs moniert; *soziologisch* wird die Relevanz von Arbeit als Leitkategorie im Zeitalter des Spätkapitalismus hinterfragt. Im Folgenden will ich mich auf die sozialtheoretische Dimension konzentrieren.

Habermas unterstellt Marx seit *Erkenntnis und Interesse*, kulminierend in seiner Kritik des Produktionsparadigmas im *Philosophischen Diskurs der Moderne*, ein Modell gesellschaftlicher Synthesis durch ‚Arbeit‘. Habermas' Kritik lautet, dass die Eingrenzung des Praxisbegriffs auf Arbeit im Sinne der „Herstellung von Produkten“, bzw. des „Stoffwechselprozess[es] zwischen Gesellschaft und Natur“ (DM, 99) das Problem einer Reduktion von „Regeln der sozialen Interaktion“ auf „technisch-utilitäre[...] Regeln der Produktion und der Verwendung von Produkten“ (101) mit sich bringt. Wenn sich marxistische Theoretiker¹ dennoch zur Differenzierung dieser Dimensionen entschließen, verlassen sie Habermas zufolge zwangsläufig den kategorialen Rahmen des Produktionsparadigmas. ‚Arbeit‘ lässt sich für Habermas also nur nach dem Muster eines nichtsozialen,² technisch-manipulativen Objektbezugs verstehen. Demnach soll „sich das Produktionsparadigma allein für die Erklärung von Arbeit und nicht von Interaktion“ eignen (102), d.h. Praxis in diesem Sinne soll „allein für den Stoffwechselprozeß zwischen Mensch und Natur strukturbildende Effekte“ haben (101). Dagegen stellt sich Gesellschaft in Habermas' zweistufigem Konzept dar

„einerseits als Herstellungs- und Aneignungsprozeß, der sich nach technisch-utilitären Regeln vollzieht und das jeweilige Niveau des Austauschs zwischen Gesellschaft und Natur, also den Stand der Produktivkräfte anzeigt; anderer-

¹ Wie György Márkus, der 1980 eine Entgegnung zu Habermas' Kritik verfasst hat. Es ist in der Tat misslich und spielt Habermas in gewisser Weise in die Hände, wenn marxistische Theoretiker nur darauf hinweisen können, dass doch die materielle Reproduktion (Arbeit) Interaktionsnormen immer schon beinhaltet. Das kann zwar gegen Habermas' stark reifizierende Trennung von System und Lebenswelt geltend gemacht werden (vgl. Johannes 1989, 50-53), verlässt aber nicht seinen begrifflichen Rahmen und zeugt von Unkenntnis eines Begriffes anonymer Herrschaft.

² Das Nichtsoziale bezieht sich dabei nicht auf die Genese, die nur gesellschaftlich vermittelt sein kann, sondern auf die Regelstruktur und deren Inhalte: In die technischen Regeln instrumentalen Handelns geht Habermas zufolge „allein Kausalität der Natur und nicht Kausalität des Schicksals ein“ (TWI, 33). Sie führen, mit anderen Worten, zu effektiver Naturbeherrschung, sind aber nicht als soziales Band konzipierbar.

seits als Interaktionsprozeß, der nach sozialen Normen geregelt ist und den selektiven Zugang zu Macht und Reichtum, also die Produktionsverhältnisse zum Ausdruck bringt.“ (101)

Dass „Praxis im Sinne normengeleiteter Interaktion [...] sich [...] nicht nach dem Muster der produktiven Verausgabung von Arbeitskraft und der Konsumtion von Gebrauchswerten analysieren“ lässt (101), ist eine nachvollziehbare Aussage. Es fragt sich allerdings, ob ein solcher Reduktionismus tatsächlich in der Marxschen Ökonomiekritik entwickelt wird. Im Folgenden werde ich darlegen, dass Habermas durch seinen von den Frühschriften ausgehenden Zugang zu Marx konstitutive Veränderungen sozialtheoretischer Kategorien im Zuge der Marxschen Werkentwicklung nicht wahrnimmt. Dies betrifft vor allem die formanalytische Differenzierung von abstrakter und konkreter Arbeit, die erst im *Kapital* ausgereift ist.³

Als Kernproblem der Habermasschen Gesellschaftstheorie wird sich dabei erweisen, dass mit der Ersetzung des Begriffs ‚Produktionsverhältnis‘ durch den des ‚institutionellen Rahmens‘, bzw. der ‚Interaktion‘ einerseits und des Konzepts des ‚Subsystems zweckrationalen Handelns‘ andererseits, der innovative Gehalt des ökonomiekritischen Gesellschaftsbegriffs verfehlt wird, wobei Sozialtheorie in eine äußerliche Kombination von symbolisch-interaktionistischem Reduktionismus und systemtheoretischer Affirmation gesellschaftlicher Entfremdung transformiert wird. Gesellschaft löst sich in die Dualismen von Arbeit und Interaktion, Technik und Ethik, Mensch-Ding- und Mensch-Mensch-Verhältnissen auf. Dabei vollzieht Habermas eine Trennung des Klassenverhältnisses von seiner gegenständlichen Vermittlung, d.h. seinem im engeren Sinn ökonomischen Charakter, sowie eine Verharmlosung verselbständigter ökonomischer Mechanismen zu vor allem handlungsentlastenden Kommunikationsmedien mit dem Ziel der Nutzenvermehrung und optimalen materiellen Reproduktion.

1. Synthesis durch Arbeit

Habermas bedient sich bereits in seiner Grundlegung der Kritik des Produktionsparadigmas in *Erkenntnis und Interesse* des Verfahrens, dieses Paradigma aus Textpassagen des Marxschen Werkes zusammensetzen, in denen dieser, wie in den Frühschriften, noch gar keine Kritik der politischen Ökonomie und entsprechend auch noch keinen Begriff des Doppelcharakters der Arbeit entwickelt hat, und in denen, wie im fünften Kapitel des *Kapital*, erklärtermaßen transhistorische Ausführungen zum Arbeitsprozess unter bewusster Abstraktion der spezifischen Produktionsverhältnisse vorgenommen werden. Das ergibt folgendes Bild einer materialistischen Konzeption von Arbeit: Diese habe hier „den Stellenwert von Synthesis“ (EI, 40), die als Bildungsprozess der Gattung durch Auseinandersetzung mit der Natur verstanden werde (41). In einem solchen Konzept der Synthesis durch ‚Arbeit‘ im Sinne einer konkreten Arbeit im allgemeinen – oder, wie Habermas sagt, eines „Funktionskreis[es] instrumentalen Handelns“ (57), – werde der Bildungsprozess der Gattung aber reduktionistisch konzeptualisiert: „Durch den Arbeitsprozeß“, so

³ Vgl. zum methodischen Bruch, der 1857 einsetzt: Heinrich 2004c sowie zur Entwicklung des Arbeitsbegriffs seit den *Grundrissen*: Wolf 2008.

Habermas' Referat, „verändert sich nicht nur die bearbeitete Natur, sondern über die Arbeitsprodukte auch die bedürftige Natur der arbeitenden Subjekte selber.“ (41) Die Regeln dieser Synthesis sollen sich schließlich „zu Produktivkräften vergegenständlichen“ (49), „die Identität der gesellschaftlichen Subjekte“ sich „mit der Reichweite ihrer technischen Verfügungsgewalt“ verändern (50). Der Prozess der sozialen Evolution werde also als eine monologische Dialektik von ‚Mensch‘ und ‚Natur‘ im Prozess der Arbeit begriffen.

Um dieses Bild materialistischer Synthesis zu zeichnen, muss Habermas den für den reifen Marx fundamentalen Begriff der gesellschaftlichen Form ebenso außer acht lassen, wie dessen Erkenntnis des Primats der Produktionsverhältnisse vor den Produktivkräften im Spätwerk. Habermas versteht unter der ‚Form‘ lediglich die Veränderung der „Naturalform“ von Gegenständen im Prozess konkreter Arbeit, das heißt die Umformung der Natur gemäß menschlichen Zwecken im Arbeitsprozess (48). „Der Mensch“, so wird Marx zitiert, „kann in seiner Produktion nur so verfahren, wie die Natur selbst, d.h. *nur die Formen der Stoffe ändern*.“⁴ Nach dieser Aussage über Arbeit als Prozess der *Gebrauchswert*produktion folgt bei Marx allerdings der Satz: „Gehn wir nun von der Ware, soweit sie Gebrauchsgegenstand, über zum Waren-Wert.“⁵ – Habermas geht hier nicht mit. Daher resümiert er den Begriff der Synthesis durch Arbeit als „Synthesis des Stoffes der Arbeit durch die Arbeitskraft“, die ihre Einheit „unter Kategorien des hantierenden Menschen“ erhalte (48). Durch Arbeit werde also eine Einheit „von Mensch und Natur“ hergestellt, „die einerseits die Objektivität der Natur an die gegenständliche Tätigkeit der Subjekte bindet, aber andererseits die Unabhängigkeit ihrer Existenz nicht aufhebt“ (46), wobei von Subjekt eigentlich nur „in der Einzahl“ gesprochen werden dürfe, insofern es „der Entwicklungsstand der Produktivkräfte“ sei, der „das System der gesellschaftlichen Arbeit insgesamt“ (75) bestimme. Produktion soll nichts anderes sein als „sinnliches Arbeiten und Schaffen“ (55),⁶ das „handgreiflichere Produzieren der Gattung“ (60). Den dabei unterstellten Bildungsprozess der Gattung identifiziere „Marx mit einer Aneignung der in der Bearbeitung eines Materials entäußerten Wesenskräfte.“ (60) Da Marx derart „*Reflexion nach dem Muster der Produktion*“ (61) begreife, verfehle er den epistemologischen Status der Gesellschaftswissenschaften und begreife „Ökonomie als eine[...] ‚menschliche Naturwissenschaft‘“ (64).

Marx konzipiere mit seiner Rede vom Bewegungsgesetz der kapitalistischen Produktionsweise die gesellschaftliche Entwicklungslogik „als ein ‚Naturgesetz‘“ (62). Damit orientiere er sich am szientistischen Zeitgeist und unterschlage die reflexive Spezifik von Kritik, die ihren Gegenstand nicht nur als Registraturapparat betrachte, sondern in Selbstbestimmung einzuholen gedenke. Gegen diese Lesart muss an dieser Stelle der Hinweis genügen, dass Marx' Ökonomiekritik in zweifacher Hinsicht als Materialismus der *zweiten* Natur zu begreifen ist: Einmal als Theo-

⁴ MEW 23, 57 (zit. in EI, 48; die Hervorhebung stammt ohne Kennzeichnung von Habermas).

⁵ MEW 23, 58.

⁶ Wie Habermas Marx' anthropologischen Arbeitsbegriff aus den Frühschriften zitiert, vgl. auch EI, 46.

rie der realen Verselbständigung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse: Wenn Marx daher beansprucht, die Dynamik der kapitalistischen Produktionsweise „als einen naturgeschichtlichen Prozeß“⁷ zu fassen, so ist festzuhalten, dass ‚Natur‘, bzw. ‚Naturwüchsigkeit‘ in diesem Kontext negativ bestimmte Kategorien sind⁸: Unter historisch spezifischen Bedingungen nehmen die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen die Form eines tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisses der Sachen an, das ihrer Kontrolle weitgehend entzogen ist.⁹ Zum anderen ist Marx’ Ökonomiekritik eine Kritik des gegenständlichen Scheins, der *falschen* Naturalisierung sozialer Verhältnisse innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise. Er wendet sich also gerade *gegen* naturalisierende, anthropologisierende und empiristische Konzeptualisierungen des Feldes der politischen Ökonomie und versucht diese zugleich aus den Formen des kapitalistischen Alltagslebens zu erklären.¹⁰ Eine Theorie, die darlegt, dass ihre Gegenstände, die kapitalismusspezifischen Reichtumsformen, „kein Atom Naturstoff“¹¹ enthalten, als „Naturwissenschaft“ (64) zu bezeichnen, wie Habermas das tut, ist also mehr als verwunderlich.¹²

2. Substituierung anonymer durch personale Herrschaft

Allerdings muss auch Habermas konstatieren, dass Marx in seinen materialen Untersuchungen keineswegs die „*selbstbewusste Kontrolle* des Lebensprozesses“ mit der „*automatischen Steuerung* des Produktionsprozesses“ identifiziert (EI, 69). Diese

⁷ MEW 23, 16.

⁸ Vgl. Schmidt 1993, 35, 201.

⁹ „Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie [die Produzenten] die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren“ (MEW 23, 89). Diese Bewegung, die Marx auch ein „regelndes Naturgesetz“ nennt, das sich „gewaltsam durchsetzt“ (ebd.), geht aber nicht von den Sachen aus, sondern vom Bezug der Sachen aufeinander durch Menschen unter historischen Bedingungen. Daher handelt es sich hier um zweite Natur.

¹⁰ Vgl. Heinrich 1999, 82, 310.

¹¹ MEW 23, S. 62.

¹² Marx wehrt sich auch dagegen, seine Geschichtstheorie in eine deterministische Geschichtsphilosophie zu verwandeln, vgl. MEW 3, 27, 63; MEW 19, 112. Ein wichtiges Element dieser Geschichtsphilosophie ist die Idee der Produktivkraftentwicklung als universalhistorischer Selbstauslöser und Fortschrittmotor – tatsächlich findet sich dieses Konzept vornehmlich in den Frühschriften, aber auch im *Kapital* (MEW 23, 194ff.) sind noch derartige Relikte zu finden. Allerdings kann man hier Marx mit Marx kritisieren, der in seiner Theorie der realen Subsumtion das Determinationsverhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen umkehrt, womit die Idee einer universellen Entwicklungslogik dahin ist. Habermas meint aber verallgemeinernd, die historisch veränderliche Form von Wissen und Gegenständen ebenso wie die von Individuen und sozialen Beziehungen seien Marx zufolge vom „Entwicklungsstand der Produktivkräfte“ (EI, 50) abhängig (v.a. 54): „die Entfaltung der Produktivkräfte ist es, die jeweils den Anstoß zur Aufhebung einer in Positivität erstarrten [...] Lebensform gibt“ (60). Diese Idee eines Primats der Produktivkräfte hat Habermas später zu Recht kritisiert (RHM, 161), allerdings nicht hinreichend, weil er nur die Determinationskraft der Produktivkräfte gegenüber den Produktionsverhältnissen leugnet, nicht aber eine „endogen verursachte Produktivkraftentfaltung“ (160). Wie ein „spontanes Wachstum des technisch und organisatorisch verwertbaren Wissens“ (160) möglich ist, bleibt unklar.

Differenz weise aber auf den Unterschied zwischen monologischen Arbeits- und intersubjektiven Gewalt-, resp. Anerkennungsverhältnissen hin. Der Vorwurf lautet, wie bekannt, Insuffizienz des Konzepts einer Synthesis durch Arbeit, das eine unzulässige „Reduktion des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit“ (58) beinhalte. Das Konzept bedürfe daher der Ergänzung durch eine als „symbolisch vermittelte[...] Interaktion“ in einem „institutionellen Rahmen“ (58) verstandene „Synthesis durch Kampf“ (77), die hier noch der Hegelschen Dialektik der Sittlichkeit von Verbrecher und Gemeinwesen¹³ entnommen ist (78). Zwar reflektiere Marx faktisch diesen Rahmen, verfehle diese Dimension menschlichen Handelns aber begrifflich (58f.). Daher bleibe „umwälzende Praxis“ heimatlos im „beschränkteren Konzept einer Selbstkonstitution der Gattung allein durch Arbeit“ (59). Die „Synthesis durch Arbeit“, so Habermas, „vermittelt das gesellschaftliche Subjekt mit der äußeren Natur als ihrem Objekt. Aber dieser Vermittlungsprozeß ist verschränkt mit einer Synthesis durch Kampf“, die Marx als „ein Verhältnis sozialer Gewalt, nämlich die Macht einer sozialen Klasse über eine andere“ verstehe (77). Dieses Gewaltverhältnis werde begründet und sei „ökonomisch bestimmt“ durch „die privatrechtliche[...] Form des freien Arbeitsvertrages“ (70), welche wiederum nichts anderes als eine „Entstellung des dialogischen Verhältnisses“ zwischen den Menschen sei, die eine „Kausalität abgespaltenen Symbole und vergegenständlichter, [...] empirisch zwingender grammatischer Beziehungen“ (81) repräsentiere.

Es wundert daher nicht, dass der frühe Habermas revolutionäre Praxis mit der „kritischen Aufhebung von Ideologien“ durch „Reflexion“ identifiziert (59) und die Emanzipation von entfremdeten Formen analog zur kommunikationstheoretisch modifizierten Psychoanalyse deutet: Ganz im Sinne der Bestimmung des Werts als „in der Sache selbst waltende“, objektive „Begrifflichkeit“, als „Schein“ und „bloß Gedachtes“¹⁴ bei Adorno, fasst Habermas die Reichtumsformen als „objektive[n] Schein“ (81): „Die Warenform der Arbeit“, so behauptet er, „ist Ideologie, weil sie die Unterdrückung eines zwanglos dialogischen Verhältnisses zugleich verheimlicht und ausdrückt.“ (82) Für Marx ist die Warenform aber keineswegs Ideologie, objektive Gedankenform oder abgespaltenes (sprachliches) Symbol, sondern *an* diesem realen sozialen Verhältnis entzündet sich eine ideologische Verkennung dieses Verhältnisses als natürliche Eigenschaft einer Sache. Allerdings wird dadurch die Kritik des späten Habermas verständlich, in der er Marx die seines Erachtens nun unhaltbare Ansicht unterstellt, „daß der systemische Zusammenhang der kapitalistisch organisierten Wirtschaft und ihres staatlichen Komplements bloßer Schein ist, der

¹³ „Die strafende Kausalität des Schicksals vollzieht sich an den Herrschenden als Kampf der Klassen, der in Revolutionen mündet. Die revolutionäre Gewalt versöhnt die entzweiten Parteien, indem sie die durch die Repression anfänglicher Sittlichkeit eingetretene Entfremdung des Klassenantagonismus aufhebt [...] Die Positivität des erstarrten politischen Lebens spiegelt die Zerrissenheit der sittlichen Totalität; und die Umwälzung, die eintreten muß, ist die Reaktion des unterdrückten Lebens, die die Herrschenden mit der Kausalität des Schicksals treffen wird.“ (EI, 78f.) Erst dann wird die „Zwanglosigkeit des dialektischen Sich-Erkennens-im-Anderen“ (81) wieder hergestellt. Diese Herrschaftsfreiheit ist aber nur als kommunikativer Sachverhalt auszubuchstabieren, nicht in Termini von Produktion, Steigerung technischer Verfügungsgewalt und funktionaler Differenzierung.

¹⁴ Adorno 1979f, 209.

sich mit der Abschaffung der Produktionsverhältnisse in nichts auflösen wird“ (DM, 83), bzw. dass er den „von Gebrauchswertorientierungen losgerissene[n] Akkumulationsprozeß buchstäblich [!] als Schein“ konzipiere, ja als „Verzauberung“ (Tkh II, 499). Dies kann als eine Selbstkritik an Habermas' Position in *Erkenntnis und Interesse* begriffen werden.

Der Topos des ‚Systemischen als Schein‘ kann allerdings in eine nichthegelianisierende Sprache übersetzt werden und dann wird deutlich, dass Habermas mit seiner späteren Kritik auch die teilweise naiv anmutende Reduktion der Emergenz sozialer Zusammenhänge auf Entfremdung ins Visier nimmt, die an vereinzelt Stellen der Frühschriften von Marx/Engels und in der Kritischen Theorie anklingt. So tendiert z.B. Alfred Schmidt zu einem methodologischen Individualismus in emanzipatorischer Perspektive, der davon ausgeht, dass der Sozialnominalismus die korrekte Beschreibungsweise für kommunistische Gesellschaften sei:

„Sobald die Menschen aufhören, sich [...] die dinghafte Herrschaft des Allgemeinen [...] gefallen zu lassen, gilt der ‚Nominalismus‘ wieder, das heißt, es wird ein Zustand erreicht, in welchem die merkwürdigen Entitäten verschwinden, denen die Menschen ausgeliefert sind [...] Das Ganze geht planvoll aus bewußten und vernünftigen Akten der Individuen hervor“.¹⁵

Dadurch verliere auch der Bereich des Geistig-Kulturellen seinen „Überbaucharakter“.¹⁶ Allerdings geht Habermas weit über die Kritik an solchem Idealismus hinaus und will zugleich das „evolutionär vorteilhafte[...] Integrationsniveau“ (499) selbstständiger Formen wie Staat und Kapital loben, womit er ein sozialdemokratisches Lebensweltenschutzprogramm in den Rang einer kritischen Gesellschaftstheorie erhebt.¹⁷ Habermas behauptet dabei ohne empirische Fundierung, lediglich aus der verharmlosenden definitorischen Zurichtung seines Geld- und Systembegriffes heraus,¹⁸ es ließe sich eine „schmerzlose Entkoppelung des monetär-bürokratischen

¹⁵ Schmidt 1972, 52.

¹⁶ Schmidt 1993, 143. Meinhard Creydt (2000) versucht, gegen solche utopistischen Leugnungen der Emergenz und Komplexität moderner Gesellschaften und zugleich gegen deren gestaltungspessimistische Verdinglichung zu argumentieren, wie sie bei Habermas spätestens seit 1981 anzutreffen ist.

¹⁷ Die Ausblendung klassenspezifischer Probleme des Sozialstaats, die bei Habermas vor allem in den 1980er Jahren erkennbar wird, ist ein Kapitel für sich. Dass hier die Eigendynamik der Akkumulation und bürokratischer Machtausübung mit kommunikativ rationalisierten Lebensweltstrukturen, sprich: dem, was Habermas noch unter Emanzipation versteht, „verschönt“ (Tkh II, 530) sei, dass die „Beschäftigtenrolle ihre krankmachenden proletarischen Züge“ verliere (514), dass „der Kapitalismus“ (NU, 194) „solange gut [ging]“ (189), wie er sich auf die „materielle[...] Reproduktion“ (194) konzentrierte, darf füglich bezweifelt werden. Habermas' Konsequenz war der Satz: „Ich finde es eleganter [!] und plausibler, dem Kapitalismus zu geben, was des Kapitalismus ist“ (194). Meyer (2005, 225) stellt fest, dass „wesentliche theoretische Grundentscheidungen“ von Habermas sich „an der als Normalzustand antizipierten Dynamik des Fordismus“ orientieren. Dieser Fordismus wird dann auch nur noch bürokratiekritisch angegriffen.

¹⁸ Vgl. Joas 1992, 204.

Komplexes“ von der ‚schmerzensreiche[n]‘ Kolonialisierung der Lebenswelt unterscheiden“.¹⁹ Ich komme darauf zurück.

„Marx“, so jedenfalls Habermas, „hätte sich“ des Hegelschen „Modells bedienen und jene disproportionale Aneignung des Mehrproduktes, das den Klassenantagonismus zur Folge hat, als ‚Verbrechen‘ konstruieren können.“ (EI, 78) Das Modell einer zerrissenen sittlichen Totalität bezieht sich aber, wie Habermas betont, auf einen „aus kultureller Überlieferung gezimmerte[n] institutionelle[n] Rahmen“ (79). Die Verkehrsform begreift er daher als Praxis „unter Normen, die mit der Gewalt von Institutionen darüber entscheiden, wie Kompetenzen und Entschädigungen, Obligationen und Belastungen des sozialen Haushaltes auf die Mitglieder verteilt werden“ (71). Im *Philosophischen Diskurs* wird dies, György Márkus zustimmend referierend, wiederholt: „Handlungsnormen“ begründen ein System von „Rechte[n] und Pflichte[n]“, das sich in „soziale[n] Rollen“ manifestiert, „die ihrerseits Tätigkeiten, Fähigkeiten und Bedürfnisbefriedigungen“ ebenso festlegen wie die „Verteilung der Produktionsmittel und des produzierten Reichtums“ (DM, 100).

Gegen diesen rechtsphilosophischen Reduktionismus ist geltend zu machen, dass die von Habermas im Zusammenhang mit dem institutionellen Rahmen erwähnte Privatrechtsordnung die Form eines *nichtrechtlichen* Inhalts darstellt, der wiederum eine ökonomisch-soziale Form ist.²⁰ Hier identifiziert Marx Geltungsverhältnisse gänzlich anderer Art, als sie auf der Ebene bewusster moralisch-juridischer Anerkennungskonflikte zu identifizieren sind und das macht das eigentlich Ökonomische an seinem Gegenstand aus.²¹ Habermas hingegen bildet die Assoziationskette: (Rechts-)Norm – institutioneller Rahmen – Klassenkampf – Gewalt. „Die Klassenbeziehungen erscheinen bei Habermas“ damit, wie Klaus Ottomeyer anmerkt, „als personal-unmittelbare“,²² eben weil er die spezifische Synthesis durch Arbeit, wie Marx sie anhand der Warenform entfaltet, ausblendet. An ökonomischen Verhältnissen nimmt Habermas nur das zwangsbewehrte wechselseitige *Willensverhältnis* privat-dissoziierter Rechtssubjekte wahr, die ökonomische Form, die *sachlich* vermittelte Einheit der *Arbeiten und Produkte* unter der Bedingung ihrer systematischen Dissoziation, existiert für ihn gar nicht. Sie fällt zwischen Mensch-Mensch- (Interaktion) und Mensch-Ding-Verhältnissen („Arbeit“) hindurch. Das

¹⁹ Ebd., 203.

²⁰ Das moderne Recht ist für Marx notwendige Implikation des Warenverhältnisses: Umberto Cerroni (1974, 91) bezeichnet es als „Form des Zusammenhangs des Willens der einzelnen Individuen, die durch die wirkliche Vermittlung der Sachen gesellschaftlich aufeinander bezogen sind“. Wenn Marx davon spricht, dass der Rechtsinhalt die Rechtsform bestimmt oder diese jenen ausdrückt bzw. widerspiegelt (MEW 23, 99), so nur dahingehend, als dieser Inhalt, das ökonomische Verhältnis, selbst eine spezifische Form aufweist: den Wert als Vergesellschaftungsform privat-dissoziierter Produkte, die sich im Willensverhältnis der Akteure reproduzieren muss. Keineswegs ist damit gemeint, dass sich ein partikulares Klasseninteresse unmittelbar zum Recht aufschwingt.

²¹ Vgl. Heinrich 2008, 119: „Die Geltung, um die es hier geht, ist also weder eine von den Tauschenden vereinbarte noch eine vom Staat auferlegte Geltung. Es ist vielmehr ein mit der auf Tausch beruhenden Ökonomie strukturell gegebenes Verhältnis.“

²² Ottomeyer 1976a, 31.

Eigentumsverhältnis – beim frühen Habermas der Kern des normativ gesteuerten institutionellen Rahmens – ist hingegen ein weit über normativ regulierte Vergesellschaftung hinausgehender Reproduktionskreislauf,²³ der historisch mit der *gewaltsamen* Trennung der unmittelbaren Produzenten von ihren Produktionsmitteln beginnt und sich anschließend als *strukturelle* Reproduktion dieser Ausgangssituation vermittelt durch *Tausch von Äquivalenten* und den darin implizierten *Anerkennungsverhältnissen* der Tauschsubjekte darstellt. Rechtliche Willensverhältnisse, soziale Kämpfe und staatliche Rechtsgarantien bleiben zwar ein konstitutives Element der modernen Eigentumsverhältnisse, die aber eben nicht darauf reduzierbar sind. Die *ökonomische* Vermittlung, die bei Habermas in der rechtlichen Dimension des „freien Arbeitsvertrages“ (EI, 70) aufgeht, hängt vielmehr am Wert- qua Tauschverhältnis und dessen Verselbständigungstendenzen. Diese bleiben in der Perspektive von Habermas ausgespart. Zwar gibt es auch Marx zufolge keine Eigentums- und Austauschverhältnisse ohne Recht (Synthesis der Willen unter der Bedingung und mit der Folge ihrer systematischen Dissoziation in privat-isolierte), dieses ist aber zugleich Implikation von normativ unkontrollierten, originär ökonomischen Relationen (Synthesis der Arbeiten und Produkte unter der Bedingung und mit der Folge ihrer systematischen Dissoziation in privat-isolierte).

Dieter Wolf stellt daher zu Recht fest, die Konsequenz der Habermasschen Theoriestrategie sei, dass „die mit dem ‚institutionalisierten Gewaltverhältnis‘ angesprochene Gesellschaftlichkeit der Produktion nichts mit dieser in ihrer historisch spezifisch gesellschaftlichen Formbestimmtheit zu tun“ habe, weshalb dieses Gewaltverhältnis dann „ohne jegliche Rücksicht auf die Produktion“ als „im Rahmen ‚symbolischer Interaktion‘“ veränderbar erscheine:

„Losgelöst von der Produktion, ohne eine historisch spezifische [...] Formbestimmtheit zu besitzen, hat sich unter der Hand das Kapitalverhältnis in irgendein ‚institutionalisiertes Gewaltverhältnis‘ verwandelt, das wie jedes andere Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis[...] ein Verhältnis von Menschen zu einander ist, dessen Spezifik darin besteht, seit Menschengedenken ein ‚Zusammenhang symbolisch vermittelter Interaktion‘ zu sein.“²⁴

Habermas spricht denn auch meist von der Aneignung von *Mehrprodukt*, der tatsächlich vorkapitalistischen Form der Ausbeutung, nicht von *Mehrwert*, der tauschvermittelten kapitalistischen Form, die eine Synthesis durch Arbeit voraussetzt. Habermas erscheint der anonyme, wertvermittelte Herrschaftscharakter des gesellschaftlichen Verhältnisses der Produzenten als bloß sachlich verschleierte Gestalt personaler Herrschaft,²⁵ was sich schließlich auch an seinem Sanktionsbegriff zeigt:

²³ „Das bürgerliche Eigentum definieren heißt somit nichts anderes, als alle gesellschaftlichen Verhältnisse der bürgerlichen Produktion darstellen“ (MEW 4, 165).

²⁴ Wolf 2012c, 44.

²⁵ Neuendorff (1973, 107 Fn.) weist auf diese Verfehlung des Marxschen Gegenstands hin, wenn er bemerkt, die „entscheidende Differenz“ zwischen Normen und Preisen liege darin, „daß das gesellschaftliche Verhältnis der Individuen in ihren produktiven Tätigkeiten im Marktverkehr als ein Verhältnis von Sachen erscheint, und zwar vermittelt durch die in Preisen erscheinenden Wertrelationen der Waren. Eine derartige Verkehrung gesellschaftlicher

Er unterscheidet zwei Formen von Sanktionen, nämlich Bestrafungen aufgrund konventioneller Normen im Sinne eines „Scheitern[s] an Autorität“, sowie ein „Scheitern an der Realität“ im technischen Sinne (TWI, 64). Die Sanktionierung, die der Markt bereithält, besteht aber weder in der einen noch in der anderen Form, sondern liegt zwischen materiellen Zwängen, die „aus der Gegebenheit der materiellen Welt und den physischen Merkmalen des Körpers“ herrühren und negativen Sanktionen, die „aus bestrafenden Reaktionen einiger Handelnder anderen gegenüber abgeleitet“²⁶ sind. Sie liegt in sozialstrukturellen Zwängen. Denn die

„Bewegungen des Marktes“, so stellt Ottomeyer fest, „gehörchen *weder ,technischen Regeln‘ noch Normen*, die einer Dialektik der Anerkennung entstammen – es sei denn, man wolle das Wertgesetz, welches sich [...] über die Intention [sic!] aller Beteiligten hinweg durchsetzt, auf irgendeine Übereinkunft der betroffenen Subjekte zurückführen“.²⁷

Statt die über das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen im Tausch vermittelte Reproduktion sozialer Gruppen und die klassenspezifisch vermittelte Reproduktion verselbständigter ökonomischer Formen und Funktionen als notwendigen Zusammenhang zu begreifen, zerteilt Habermas diesen: Während im interaktionistischen Teil seiner Theorie anonyme Zwänge auf personale reduziert werden, wird im technizistischen, später systemtheoretischen, Teil Herrschaft in differenzierungstheoretisch unvermeidliche Sachzwänge aufgelöst. Bezeichnend dafür ist auch die Angabe des Rationalisierungsziels im ‚Subsystem zweckrationalen Handelns‘, das Habermas mit „Steigerung der Produktivkräfte; Ausdehnung der technischen Verfügungsgewalt“ (TWI, 64) angibt. Auch hier erscheint Ökonomie generell als Veranstaltung zur technischen Effizienzsteigerung, nicht zur Profitmaximierung.

Die Verfehlung des mit den Kategorien der abstrakten Arbeit und des Werts verbundenen Konzepts ökonomisch-anonymer Zwänge lässt sich schließlich auch in

Verhältnisse in ein Verhältnis von Sachen tritt [...] nie im normgeregelten Verhalten zwischen Interaktionspartnern auf.“

²⁶ Giddens 1992, 230.

²⁷ Ottomeyer 1976a, 30. Daher sind Ottomeyer zufolge auch die Begriffe ‚Charaktermaske‘ und ‚Rolle‘ zu unterscheiden: „Die aus der Eigendynamik der ökonomischen Verhältnisse resultierende Formbestimmtheit der Begegnung konkret-sinnlicher Personen tritt diesen als *Charaktermaske* gegenüber.“ Im Gegensatz zur Rolle seien die mit der Charaktermaske bezeichneten „Anforderungen nicht als Erwartungen von Personen“, sondern als strukturelle Zwänge zu kennzeichnen (83). Auch Hartmut Rosa betont die Differenz zwischen anonymen Marktzwängen und normenregulierter Herrschaft qua negativer Sanktionen. Während normenregulierte Herrschaftsmechanismen politischer ‚Totalitarismen‘ „stets sowohl bestritten und bekämpft als auch ignoriert und überschritten werden können“ (Rosa 2012, 286), sei das bei den anonymen Zwängen des Marktes nicht in gleichem Maße der Fall. Sie wirken mit der Macht von Naturgesetzen, erscheinen als reine Sachzwänge und lassen das Scheitern im Konkurrenzkampf als individuelles Unvermögen erscheinen (286). Márkus (1980, 46) konstatiert, dass im Kapitalismus die „grundlegenden Maximen ökonomischen Verhaltens [...] als universelle und wertfreie Vernunftprinzipien“ erscheinen. Die Verletzung dieser Prinzipien lasse das Verhalten des Akteurs „dank kausaler Zusammenhänge (und nicht aufgrund unmittelbarer sozialer Sanktionen) [als] genauso ‚erfolglos‘ erscheinen [...], als wenn es gegen die technischen Regeln des Gebrauchs eines bestimmten Werkzeugs verstoßen hätte.“ Dieser Als-ob-Charakter geht bei Habermas verloren.

Habermas' Auseinandersetzung mit Peter Winchs sprachspieltheoretischer Konzeptualisierung des Sozialen entdecken. Winch zufolge sind gesellschaftliche Verhältnisse ausschließlich durch Rekurs auf das Wirklichkeitsverständnis der Handelnden zu begreifen.²⁸ Für ihn gilt, „daß die sozialen Beziehungen zwischen Menschen und den in den Handlungen der Menschen verkörperten Ideen in Wahrheit dieselbe Sache“²⁹ sind, gesellschaftliche Verhältnisse „zwischen Menschen nur in ihren Ideen und durch diese“³⁰ existieren. Solche Ideen seien auch Geld, Eigentum oder ökonomische Transaktionen.³¹ Habermas hat zwar bereits 1967 unter anderem³² diesen Idealismus kritisiert. So folgert er: „Die Objektivität eines Überlieferungsgeschehens, das aus symbolischem Sinn gemacht ist, ist nicht objektiv genug.“ Die „Metainstitution der Sprache als Tradition ist offenbar ihrerseits abhängig von gesellschaftlichen Prozessen, die nicht in normativen Zusammenhängen aufgehen.“ (LdS, 307) Die „nichtnormativen“ Zwänge, „die in Sprache als Metainstitution hineinragen“, fasst Habermas aber lediglich als *unmittelbare* „Gewalt“ einerseits, die „Systemen der Herrschaft“ zugeordnet wird (308), als „Zwang der äußeren Natur“ andererseits, der sich in „Systemen der Arbeit“ geltend machen soll (309). Wieder fällt *spezifisch-ökonomischer* Zwang durch dieses anthropologisierende Raster hindurch.

Nun könnte eingewendet werden, Habermas spreche doch zumindest an wenigen Stellen den anonymen Charakter ökonomischer Herrschaft an. Tatsächlich liest man in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, „das Klassenverhältnis“ könne Marx zufolge „in der unpolitischen Form der Lohnabhängigkeit anonyme Gestalt annehmen“ (LS, 43) oder wird in der *Theorie des kommunikativen Handelns* erwähnt, Marx spreche von einem „versachlichten, anonym gewordenen Prozeß der Ausbeutung“ (Tkh II, 492). Habermas verbleibt hier aber im personalistischen Paradigma des Traditionsmarxismus. *Diese* Anonymität ist nämlich wieder nichts anderes als die *sachliche Verschleierung* von Klassenverhältnissen und Ausbeutung – Habermas geht es lediglich um die „privatrechtlich sanktionierte Macht“ von „Produktionsmitteleigentümern“ (LS, 43), die *hinter* der ‚sachlichen Hülle‘ stecke. Diese Macht existiert zwar auch, doch bezeichnet anonyme Herrschaft gerade die Verselbständigung von Strukturmomenten sachlich vermittelten Handelns *allen* Akteuren gegenüber – die Herrschaft *des* Werts, bzw. Kapitals, *nicht* eine bloß verschleierte Herrschaft der Kapitalisten.³³ Zudem dient Habermas dieses Marx-Referat lediglich zur *Abgrenzung* von dessen Position: Er erwähnt diese Verkopplung von – unbegrif-

²⁸ Vgl. Winch 1974, 34f.

²⁹ Ebd., 154.

³⁰ Ebd., 157.

³¹ Vgl. ebd., 151.

³² Dies ist zugleich gegen Gadammers Hermeneutik gerichtet.

³³ ‚Anonym‘ ist in der Habermasschen Begriffsverwendung eine Anonymisierung tatsächlich personal zurechenbarer Verhältnisse – so, wie man einen Autor unkenntlich macht, der aber nach wie vor existiert. Gegen den von mir verwendeten Begriff der anonymen Herrschaft wird bisweilen eingewendet, dass ‚Herrschaft‘ stets die eines Willens über einen anderen sei, also einen (menschlichen) Herren impliziert. Wenn man den Herrschaftsbegriff derart reduziert, was zunächst einmal eine rein terminologische Frage ist, dann muss der Begriff anonymer Herrschaft metaphorisch für anonyme oder strukturelle gesellschaftliche Zwänge stehen, die Marx auch mit dem Begriff der Entfremdung beschrieben hat.

fenen – Sachlichkeit und Herrschaft lediglich, um sie sogleich zu leugnen und den „evolutionären Eigenwert“ (TkH II, 499) verselbständigter Subsysteme herauszustellen – sprich: die vermeintlich für alle nützlichen Errungenschaften von Staat und Kapital zu loben.

3. Normfreie Steuerung mittels Geldmedium

In seinen späteren Schriften wird das technizistische Vokabular, mit dem die Sphäre der ‚Arbeit‘ charakterisiert wird, systemtheoretisch variiert. Hier ist vor allem das Konzept des Geldes als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium zu nennen, mit dem Habermas nun die interaktionistisch nicht zu erfassende Dimension moderner Gesellschaften beschreiben will. Der Medienbegriff ist aber kein Ersatz für den ökonomiekritischen Begriff der sozialen Formen Geld und Kapital, weil er deren Herrschaftsaspekt ignoriert, die darin angelegten Krisenpotentiale verdeckt und die Frage der Möglichkeit einer systematischen, sich reproduzierenden Tauschökonomie, in der das Mittel jenseits aller Nutzenerwägungen der Akteure zum Zweck verkehrt wird, gerade nicht beantworten kann.³⁴ Zwar spricht Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* von einem Bereich „normfreie[r] Sozialität“ (TkH II, 362) und bezeichnet Marktmechanismen als „nicht-normative Steuerung von subjektiv unkoordinierten Einzelentscheidungen“ (226): Während in der Lebenswelt, bzw. dem institutionellen Rahmen ein Prozess normenregulierter Vergesellschaftung über reziproke Abstimmung der Handlungsorientierungen der Beteiligten aufeinander stattfindet,³⁵ werde in den Subsystemen Vergesellschaftung auf entsprachlichte Steuerungsmedien umgestellt (vgl. 269, 273), wobei der gesellschaftliche Zusammenhang über die „funktionale Vernetzung von Handlungsfolgen“ (226) hergestellt werde. Diese Bestimmungen werden allerdings nicht inhaltlich mit der verselbständigten Kapitallogik, anonymen Zwängen und der Reproduktion von Klassenverhältnissen verbunden. Im Gegenteil betrachtet Habermas die Leistungen des Subsystems Wirtschaft als Erfüllung von „Erhaltungsbedingungen soziokultureller Lebenswelten“ (228). Er schließt sich dem neoklassischen Ansatz von Parsons an, der die Funktion des Wirtschaftssystems „auf die Produktionsleistungen der Wirtschaft“ (363) bezieht. Oder um es klarer ausdrücken, er strickt mit an der Ideologie, die Wirtschaft sei auch im Kapitalismus eigentlich für den Menschen da. Zwar weist auch Habermas auf Differenzen zwischen Sprache und Geld hin (397), doch

³⁴ Vgl. zur Kritik der Verharmlosung des Geldes als Kommunikationsmedium: Ganßmann 1996, 130-146, Creydt 2000, 149-151, Pahl 2003. In den *Grundrissen* findet man folgende Aussage, die auf die unpassende Analogie zwischen in Sprache ausgedrückten Ideen und im Geld ausgedrücktem Wert Bezug nimmt: „Das Geld mit der Sprache zu vergleichen ist [...] falsch. Die Ideen werden nicht in der Sprache verwandelt, so daß ihre Eigentümlichkeit aufgelöst und ihr gesellschaftlicher Charakter neben ihnen in der Sprache existierte, wie die Preise neben den Waren.“ (MEW 42, 96)

³⁵ Diese obskure Behauptung weist Uwe Steinhoff (2006, 392ff.) treffend zurück: Es könne keine Rede davon sein, dass sich die symbolische Reproduktion der Lebenswelt durch kommunikatives Handeln (also die vorbehaltlose, verständigungsorientierte Abstimmung der Handlungspläne der Akteure) vollziehe. Faktisch sei dieses Handeln in Erziehung, Medien, Parlamenten usw. die absolute Ausnahme.

er konzipiert Geld kritiklos in neoklassischer Weise als Nutzensymbol: Es wird *erstens* als bloßes Medium des Austauschs und zwar *zweitens* von Gütern (!) verwendet, wobei es schließlich *drittens* „messbare Wertmengen verkörpern“ soll, „auf die sich [...] alle Teilnehmer als objektive Größe beziehen können“ (397). Der „generalisierte Wert“ des Geldes soll dabei im „Nutzen“ liegen und steht in einem nicht näher erläuterten Zusammenhang mit dem „Gebrauchswert“, den Habermas als „[r]eale[n] Wert“ (409) bezeichnet.³⁶ Heiner Ganßmann weist zu Recht auf den unklaren Nutzenbegriff und die noch unklarere Idee einer Nutzenmessung hin, die Habermas hier unterstellt. Gibt er doch nicht den leisesten Hinweis darauf, wie er sich die Messung von Nutzen vorstellt und was es bedeutet, dass Geld „Wertmengen“ „symbolisiert“ (397), diese misst und speichert. Wenn „eine Quantifizierung von Macht“ laut Habermas „nicht möglich“ ist (402), dann fragt sich, warum dies mit Nutzen der Fall sein soll. Mehr als eine verschwiegene neoklassische Orthodoxie hat Habermas hier nicht zu bieten: er konstatiert mit einem fragwürdigen Autoritätsargument lediglich den „Umstand, daß die Wirtschaftswissenschaft Geld [...] bereits gut analysiert hatte“ (387).³⁷ Auch die neoklassische Idealisierung des Tausches zur symmetrischen Veranstaltung optimaler reziproker Nutzenmaximierung wird von Habermas reproduziert, stellt er doch fest, dass „die Tauschbeziehung keinen der Beteiligten strukturell in seinem Nutzenkalkül benachteiligt, und der Tauschvorgang, wie wir sagen [!], im beiderseitigen Interesse liegt“ (405).

Die Tatsache, dass Geld die Partizipation am gesellschaftlichen Reichtum für die Akteure buchstäblich äußerlich werden lässt – es markiert eine Vermittlung, die eine scharfe Trennung vom Gegenstand des Bedürfnisses, das Privateigentum, den Ausschluss vom Reichtum, voraussetzt³⁸ – wird in diesem Zusammenhang ebenso ignoriert, wie die Möglichkeit der Krise, die bereits mit dem Geld gegeben ist,³⁹ sowie die Verkehrung des Mediums in ein Ziel der Ökonomie, das sich von allen menschlichen Zwecksetzungen emanzipiert und diese unter sich subsumiert. Lediglich ein verwaschener Hinweis darauf, dass Geld „von Unternehmern *investiert*“ werden kann (397) bleibt davon übrig. Ansonsten will Habermas „[a]uf den *systembildenden Effekt*“ des Geldes unter „bestimmten evolutionären Bedingungen“ „hier nicht näher eingehen“ (399), er benötigte dazu auch einen Begriff von Kapital und Klassen, den er nicht liefert. Im Gegenteil stellt er einseitig auf die Reduzierung von Interpretationsaufwand und die Verringerung von Dissensrisiko ab, welche das Geld mit sich bringen soll (392ff.), womit er es einem bloßen technischen Mittel der Nutzenmaximierung annähert, dessen Imperative nur nicht auf die lebensweltlichen

³⁶ Auch diese ‚entsprachlichten Medien‘, die die systemische Einheit stiften sollen, werden von Habermas also nicht auf ihren Zusammenhang mit gesellschaftlicher Arbeit hin durchsichtig gemacht.

³⁷ Zur Kritik des neoklassischen und traditionskeynesianischen Geldbegriffs vgl. Herr 1986, Ganßmann 1996, 128ff., Heinrich 1999, 69ff., 250f.

³⁸ Vgl. MEW 3, 75-77; MEW 42, 90, 95ff., 148, 173ff.

³⁹ Vgl. MEW 23, 128 sowie Heinrich 1999, 251: „Der Bezug auf Geld, über den sich überhaupt erst ein kohärenter gesellschaftlicher Zusammenhang herstellt, impliziert so zugleich die Gefahr einer Zerstörung dieser Kohärenz [...] Indem Klassik und Neoklassik das Geld auf die Rolle eines bloß technischen Mittlers reduzieren [...], abstrahieren sie von der Möglichkeit der Krise.“

Bereiche übergreifen dürfen, um als tolerabel zu gelten. Solche Übergriffe oder Kolonialisierungseffekte, wie Habermas sie bezeichnenderweise nennt, sind für ihn allerdings rein äußerliche⁴⁰ (daher die Kolonialisierungsmetapher) und „zufällige Verselbständigung[en]“,⁴¹ die mit dem universalisierten Geldmedium nicht intrinsisch verknüpft sind.⁴² In einem späteren Aufsatz stellt Habermas allerdings fest, dass „die Umstellung auf *mediengesteuerte Interaktionen*“ für den Handelnden „eine objektive Verkehrung von Zwecksetzung und Mittelwahl zur Folge“ hat, weil das „Medium selbst [...] jetzt die Bestandserhaltungsimperative des zugehörigen Systems“ „übermittelt“ und solche Interaktionen daher „nicht mehr eine instrumentelle, in der Zweckrationalität der Entscheidungsträger lokalisierte Vernunft [verkörpern], sondern eine den selbstgesteuerten Systemen innewohnende funktionalistische Vernunft“ (ND, 83). Diese Einsicht bleibt aber abstrakt. Sie wird weder ökonomie- oder politiktheoretisch gefüllt, noch wird überhaupt klar, was Bestandserhaltung inhaltlich bedeutet oder was an der funktionalistischen Vernunft vernünftig sein soll, wenn hier eine Entkopplung von Akteursrationalität jeglicher Art stattfindet.⁴³ Alles in allem ist Ganßmann zuzustimmen, wenn er mit Blick auf Habermas' Geldbegriff feststellt, er führe „durch Begriffsmuster erstaunlicher Ziseliertheit, um dann zu dem Ergebnis zu kommen, daß das Geld eine komplizierte, aber harmlose Einrichtung ist.“⁴⁴

4. ‚Arbeit‘ als Modell für Praxis?

Zu Recht hält Moishe Postone fest, dass Habermas' „Kritik der Marxschen Auffassung einer Synthesis durch Arbeit auf einem Verständnis von Arbeit als konkreter Arbeit überhaupt [...] beruht.“⁴⁵ Marx reduziere Praxis aber nicht auf ‚Arbeit‘, sondern untersuche, „wie das gesellschaftliche Leben, das in anderen Gesellschaften zwei Dimensionen ausmachen dürfte, im Kapitalismus verschmolzen ist, insofern beide Dimensionen hier durch Arbeit vermittelt werden.“⁴⁶ D.h. konkrete Arbeit hat für Marx zwar stets gesellschaftlichen Charakter. Er betont, dass die Menschen nur produzieren, „indem sie auf eine bestimmte Weise zusammenwirken und ihre Tätigkeiten gegeneinander austauschen [...] nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Einwirkung auf die Natur statt“.⁴⁷ Allerdings, und darauf will Postone hinaus, ist konkrete Arbeit in vorkapitalistischen

⁴⁰ Habermas' Kolonialisierungsbegriff ignoriert systemimmanente Friktionen zudem weitgehend, sodass seine Theorie an „ökonomische[n] Krisen und eine[r] hohe[n] Dauerarbeitslosigkeit“, wie sie zunehmend die Zeit seit den 1980er Jahren prägt, schlicht „vorbezielte“ (Joas/Knöbl 2006, 346).

⁴¹ Meyer 2005, 230.

⁴² Dies geht so weit, dass Habermas einmal gar die Utopie einer Entkopplung von Marktwirtschaft und Lohnarbeitsverhältnis andeutet (NU, 255). Das bleibt allerdings theoretisch folgenlos und m.W. singulär.

⁴³ Meyer (2005, 235) kritisiert dies als Versuch, verselbständigte Dynamiken mittels einer „objektivistische[n] Vernunftmetaphorik“ zu erfassen.

⁴⁴ Ganßmann 1996, 131.

⁴⁵ Postone 2003, 350.

⁴⁶ Ebd., 352.

⁴⁷ MEW 6, 407.

Verhältnissen wesentlich normativ vermittelt, während sie in kapitalistischen vor allem durch abstrakte Arbeit vermittelt ist. Warum ignoriert Habermas dann aber diese zusätzliche gesellschaftliche Dimension der Arbeit als abstrakte Arbeit? Eine wesentliche Quelle der Unterstellung, Marx favorisiere einen weitgehend monologischen Arbeitsbegriff, ist fraglos der selektive Bezug auf unterschiedliche Ebenen der Darstellung im *Kapital*: Habermas' Deutung reißt dabei Aussagen u.a. aus dem 5. Kapitel aus ihrem Zusammenhang und erklärt diese zu Marx' sozialtheoretischer Grundlegung schlechthin. Was nicht berücksichtigt wird, ist die Tatsache, dass Marx hier bewusst die Abstraktion „des“ Arbeiters konstruiert und dessen Tätigkeit in ihren „einfachen und abstrakten Momenten“⁴⁸ betrachtet, um zu zeigen, dass es dabei um Bestimmungen geht, die allen menschlichen Arbeitsprozessen eigentümlich sind und die sich von der gesellschaftlichen Form unterscheiden, die der Arbeitsprozess im Kapitalismus annimmt – nämlich Verwertungsprozess des Werts zu sein. So kann Marx denn auch sagen, es sei „daher nicht nötig, den Arbeiter im Verhältnis zu andren Arbeitern darzustellen. Der Mensch und seine Arbeit auf der einen, die Natur und ihre Stoffe auf der andren Seite genügten“.⁴⁹ Aus einer methodisch bewussten Abstraktion zu schließen, hier würden bestimmte Gestalten des Arbeitsprozesses schlechterdings auf eine einsame handwerklich-künstlerische Tätigkeitsform reduziert, bedeutet also lediglich, die Abstraktionsebenen der Marx-schen Argumentation zu ignorieren. Dieter Wolf weist auf den spezifischen Charakter der Darstellungsebene des einfachen Arbeitsprozesses hin, die einerseits eine Abstraktion von allen gesellschaftlichen Aspekten vollziehe, die die Genese und Reproduktion humanspezifischer Kompetenzen (Denken, Sprache usw.) bewirken, andererseits aber keine Abstraktion von den Resultaten dieser gesellschaftlichen Prozesse beinhalten dürfe, ohne zu einer falschen Abstraktion auf „die instinktartigen Operationen von bestimmten Tieren“ zu geraten: Es werde von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit abstrahiert, ohne die Denken und Sprechen nicht zu erklären seien. Dennoch wird, nachdem das geschehen ist, die übrig gebliebene Seite der gesellschaftlichen Arbeit betrachtet, „ohne in ‚tierische instinktartige Vorformen der Arbeit‘ zurückzufallen.“⁵⁰

Wenn Habermas nun die „Kooperation“ als „Form gesellschaftlicher Arbeit“ bezeichne, in der die Abstraktion des einfachen Arbeitsprozesses „immer schon“ qua Interaktion verknüpft sei (EI, 72Fn.), so verlässt er Wolf zufolge gar nicht den Arbeitsprozess, sondern geht zum Arbeitsprozess über, der unter dem Einfluss des Kapitalverhältnisses „die auf einfacher innerbetrieblicher Arbeitsteilung beruhende Form der Kooperation erhalten“ hat.⁵¹ Mit der Kooperation erfasse man aber nicht die ganze Gesellschaftlichkeit der Arbeit, weil hier die Form *gesellschaftlicher* Arbeitsteilung zugunsten der *betrieblichen* einfach ignoriert werde – und gerade bezüglich gesellschaftlicher Arbeitsteilung gehe es Marx um die synthetisierende Funktion der Arbeit als Werts substanz und rein gesellschaftliches Verhältnis. Wir sahen

⁴⁸ MEW 23, 198.

⁴⁹ Ebd., 198f.

⁵⁰ Wolf 2012c, 25.

⁵¹ Ebd., 36.

bereits, dass Habermas diese marktförmige gesellschaftliche Arbeitsteilung wiederum vom „institutionellen Rahmen“, der rein juridisch verstandenen „Eigentumsordnung“ (EI, 74Fn), abhängig machen will, während die Kooperation im kapitalbestimmten Arbeitsprozess eine bewusst kalkulierende instrumentelle Rationalität bezeuge. Wert und gesellschaftliche Synthesis qua abstrakter Arbeit bleiben auch hier unthematisiert.

5. Naturalistischer Reichtums- und empiristischer Arbeitsbegriff

Es lässt sich zusammenfassend feststellen, dass Habermas' Begriff des Reichtums in seinen frühen Schriften in der Tradition einer ricardianischen Marxinterpretation (Robinson, Sweezy, Dobb, Baran u.a.)⁵² steht, welche die 50er und 60er Jahre entscheidend geprägt hat. Diese reduziert, anknüpfend an einige missverständliche Passagen im *Kapital*, in denen in der Tat naturalistisch klingende Charakterisierungen der Wertquelle als „Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw.“⁵³ zu finden sind, die sogenannte Werts substanz auf eine physiologische oder wenigstens empirische Größe: Marx Versuche in der Bestimmung der Wertsubstanz „realistisch zu sein, [...] etwas Beobachtbares und Wichtiges“,⁵⁴ resp. „einen physiologischen Prozeß [...] eine Naturbasis-Ebene“⁵⁵ zu entdecken. Diese naturalisierende und vornehmlich quantitativ orientierte Interpretation der Marx'schen Kategorien, blendet *erstens* den qualitativen Aspekt der Frage nach Wert- und Werts substanz aus und rekurriert hinsichtlich der Bestimmungsgründe des Werts lediglich auf die quantitative Dimension der gesellschaftlichen Durchschnittsarbeitszeit; sie lässt *zweitens* den inneren Zusammenhang von Wert und Wertform, resp. Geld außer acht und verhält sich *drittens* gegenüber der Struktur dialektischer Darstellung ökonomischer Kategorien völlig indifferent.

So unterstellt auch Habermas Marx bereits 1960 eine Auffassung von Wert als „naturgeschichtliche[m] Datum“ (TP, 257) und spricht von „physischer Ausbeutung“ (256). Dieser naturalistisch verengte Blickwinkel liegt auch seiner Deutung Marx'scher Aussagen in den *Grundrissen* als These einer Wertproduktivität der Maschinerie zugrunde: Marx, so Habermas, habe den Übergang zur automatisierten Produktion in den *Grundrissen* so verstanden, dass nun „die Wertschöpfung von der unmittelbar produktiven Arbeit auf Wissenschaft und Technologie übergehen wird“ (258). Tatsächlich spricht Marx hier aber von der „Schöpfung des wirklichen Reichtums“ im Sinne von Gebrauchswerten, der weniger abhängig werde „von der Arbeitszeit, als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden“, während die kapitalistische Form des Reichtums nach wie vor vom „Quantum angewandter Arbeit“⁵⁶ im Rahmen des Klassenverhältnisses abhängig bleibe. Habermas arbeitet in dieser Marx-Interpretation bereits mit einem Reichtumsbegriff, der Gebrauchswert- und Wertproduktion konfundiert. Es ist kaum

⁵² Vgl. NU, 214.

⁵³ MEW 23, 58, vgl. auch 61.

⁵⁴ Popper 2003, 206.

⁵⁵ Haug 1989, 113.

⁵⁶ MEW 42, 600. Vgl. kritisch zu Habermas' Deutung: Müller 1969, 44ff.; Postone 2003, 353ff.

anders zu erklären, dass er Marx' These aus den *Grundrissen* in dieser Hinsicht als „revisionistischen' Gedanken“ (TP, 256) auffasst. Es ist andererseits konsequent, weil es natürlich nicht einleuchtet, einer ‚psychophysischen Größe‘ namens Arbeit Wertproduktivität zuzusprechen und einer anderen psychophysischen Größe, namens Technologie, nicht.⁵⁷ Die darstellungslgische Architektur des *Kapital* wird von Habermas schließlich ebensowenig berücksichtigt, wie der systematische Zusammenhang zwischen Wert und Geld, schließlich schwenkt er später auf die subjektive Werttheorie der Neoklassik um, die ebenfalls naturalistisch ist.⁵⁸

Neben diesem frühen Beleg dafür, dass Habermas „die Unterscheidung zwischen Wert und stofflichem Reichtum nicht [erfasst]“⁵⁹ und den genuin sozialen Gehalt des Begriffes abstrakter Arbeit verfehlt, ließen sich aus späteren Schriften noch viele weitere anführen. Immer wieder wird Marx vorgeworfen, „[d]ie Werttheorie [...] in handlungstheoretischen Grundbegriffen“ durchzuführen, „die dazu nötigen, die Genese der Verdinglichung *unterhalb* der Ebene der Interaktion anzusetzen“ (TkH II, 504), „Handlung nur als produktiv-gegenständliche Tätigkeit verstehen“ zu können (G. Lohmann zit. ebd.). „Die Produktion bildet“, so Habermas, aber „lediglich einen Gegenstand oder einen Inhalt für normative Regelungen“ (DM, 101), kann deren soziale Dimension nicht erfassen. Wie unspezifisch Habermas' Umgang mit Marx'schen Kategorien ist, zeigt auch seine Behauptung aus der *Neuen Unübersichtlichkeit*, „[d]ie Klassiker der Gesellschaftstheorie von Marx bis

⁵⁷ Gegen die These, technische und arbeitsorganisatorische Strukturen seien als solche wertproduktiv, zeigt Seidl (1996, 22ff.), dass hier lediglich die stoffliche Produktivität des Kapitals mit der Wertproduktivität der Arbeit konfundiert wird. Tatsächlich gelte der Satz von Marx: „Ihre [der Arbeiter] Kooperation beginnt erst im Arbeitsprozeß, aber im Arbeitsprozeß haben sie bereits aufgehört, sich selbst zu gehören [...]. Als Kooperierende, als Glieder eines werktätigen Organismus, sind sie selbst nur eine besondere Existenzweise des Kapitals. Die Produktivkraft, die der Arbeiter als gesellschaftlicher Arbeiter entwickelt, ist daher Produktivkraft des Kapitals“ (MEW 23, 352f.). Der Synergieeffekt kombinierter Produktion wird nicht durch Selbstvergesellschaftung der Arbeiter zu einem produktiven ‚Organismus‘, sondern durch das Kapital in Gang gesetzt. Die stoffliche Produktivität, die so erhöht wird – Hervorbringung von mehr Gebrauchswerten in derselben Arbeitszeit – affiziert aber „nicht den *Tauschwert* unmittelbar. Ob 100 zusammen oder jeder von den 100 einzeln arbeitet, der *Wert* ihres Products = 100 Arbeitstagen, ob sie sich in viel oder wenig Producten darstellen, d.h. gleichgültig gegen die Productivität der Arbeit“ (MEGA II/3.6, 2166f.). Das nach wie vor von der durchschnittlichen Arbeitszeit der Einzelnen bestimmte Wertprodukt verteilt sich bei Kooperation also nur auf mehr Produkte, wächst aber nicht an, solange die Arbeitszeit nicht verlängert oder die Arbeitsintensität nicht vergrößert wird. So erhöht die kapitalbestimmte Kooperation der Arbeiter die stoffliche Produktivität, ohne mehr Wert hervorzu bringen. Die Steigerung der Produktivkräfte durch arbeitsorganisatorische oder technische Innovationen tastet keineswegs die quantitativen Grenzen der *Wertbildung* – Arbeiteranzahl, Arbeitszeit und -intensität – an, sie umgeht diese Grenzen durch den Prozess relativer *Mehrwert*produktion. Die Aufteilung der Arbeitszeit in notwendige und Mehrarbeit ermöglicht, in Verbindung mit der sich auf die Konsumtionsmittel der Arbeitskräfte auswirkenden Produktivkraftsteigerung, eine quantitative Ausdehnung der Verwertung ohne Vergrößerung des Wertprodukts. Es ist also der gebrauchswertproduktive Charakter des Kapitals, der den Schein seiner Wertproduktivität hervorbringt.

⁵⁸ Vgl. Heinrich 1999, Kap. 2.

⁵⁹ Postone 2003, 354.

Weber“ seien „sich darin einig, daß die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft durch abstrakte Arbeit [...] geprägt ist“ (NU, 145). Dass Weber einen dem Marxschen auch nur annähernd ähnelnden Begriff abstrakter Arbeit formuliert habe, ist allerdings nur dann sinnvoll zu behaupten, wenn man, wie Habermas, abstrakte Arbeit als eine besondere Form konkreter Arbeit versteht. Insgesamt macht Habermas' Rekurs auf die Marxsche Begrifflichkeit in seinen Spätschriften zunehmend den Eindruck hochgradiger Beliebigkeit. Was soll zum Beispiel „abstrakte [...] Arbeitskraft“ (TkH II, 494) sein? Meint er dequalifizierte Arbeitskraft, wie Marx noch in der Einleitung zu den *Grundrissen* nahelegt? Aber auch diese ist nicht abstrakt und niemals Arbeit schlechthin im werttheoretischen Sinne.⁶⁰ Auch der These, der Tauschwert sei die Erscheinungsform des Gebrauchswerts (TkH I, 477) ist im Rahmen der Marxschen Theorie keinerlei Sinn abzugewinnen und einen alternativen bietet Habermas nicht an. Dass schließlich „monetarisierte [...] Arbeitskraft“ von „Marx ‚abstrakte Arbeit‘“ genannt werde (TkH II, 493), ist schlichtweg falsch. Allein dass Arbeitskraft und Arbeit hier zusammengezogen werden, läßt die zunehmende Tendenz zu einem regellosen Sprachspiel erkennen, in das Habermas sich im Zuge seiner Marxaneignung verstrickt.

Einem rein empirischen Arbeitsbegriff verhaftet bleibt schließlich auch die Diagnose einer „Abwertung der lebensweltlichen Relevanz der Arbeit“ (VE, 485). „Das Produktionsparadigma“ so Habermas, „gibt dem Praxisbegriff eine so klare empirische Bedeutung, daß sich die Frage stellt, ob es mit dem historisch absehbaren Ende der Arbeitsgesellschaft seine Plausibilität verliert“ (DM, 99). Hier ist also der Ort der soziologischen Kritik des Produktionsparadigmas, die Habermas durch Hinweise auf einen Vortrag von Claus Offe aus dem Jahr 1982 andeutet. Dessen Beobachtungen zum Strukturwandel der Arbeitsgesellschaft stellen zwar primitive Formen des Arbeiterbewegungsmarxismus durchaus in Frage. Doch Offe kann nur glauben, die Erodierung homogener Industriearbeitermilieus oder die Auflösung kontinuierlicher Arbeitsbiographien, das Aufkommen neuer sozialer Konfliktlinien jenseits des Lohnarbeitsverhältnisses und die Ausdehnung staatlicher Tätigkeiten zur Sicherung allgemeiner Produktionsbedingungen berührten die Ebene der Marxschen Kapitalanalyse, weil er den Arbeitsbegriff des Produktionsparadigmas auf eine besondere Sorte konkreter Arbeit und spezifische Muster der Organisation des Arbeitsprozesses, nämlich eine spezifische Ausprägung proletarischer Fabrikarbeit, reduziert, die die Lebensverhältnisse vor allem des Kapitalismus im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert geprägt hätten. Die „in der Arbeitssphäre gemachte Erfahrung und die dort angetroffenen Verhältnisse“⁶¹ sind gemeint, wenn Offe die These vertritt, dass die „Produktions- und Arbeitssphäre ihre struktur- und entwicklungsbestimmende Potenz“⁶² verliere und eine „Differenzierung innerhalb des Arbeitsbegriffs“⁶³ zu verzeichnen sei. Er reduziert den Marxschen Begriff der Arbeit auf die Sphäre unmittelbarer betrieblicher Arbeitsprozesse und die dort vor-

⁶⁰ Vgl. dazu Wolf 2008.

⁶¹ Offe 1983, 41.

⁶² Ebd., 43f.

⁶³ Ebd., 48.

herrschenden Formen von „technisch-organisatorischer Produktivität“,⁶⁴ um die Zunahme funktional unverzichtbarer, vor allem staatlicher „Dienstleistungsarbeit“ als Sprengung des Marxschen Begriffsspektrums zu präsentieren. Hier trete nämlich eine anhand „ökonomisch-strategischer Rationalitätsmaßstäbe“⁶⁵ nicht-normierbare, „aus der unmittelbaren Disziplin erwerbsgesellschaftlicher Rationalität und der ihr entsprechenden Leistungs- und Produktivitätskontrolle jedenfalls partiell entlassen[e]“ normengeleitete Praxis zu Tage, die zudem Quelle postmaterialistischer Wertorientierungen sei und einen „unverzichtbaren Fremdkörper“⁶⁶ im System kapitalistischer Reproduktion darstelle.

Offe stellt sich die Form *gesellschaftlicher Arbeitsteilung* – Marx zufolge eine „objektive Gleichung, die der Gesellschaftsprozess gewaltsam zwischen den ungleichen Arbeiten vollzieht“ – als die „subjektive Gleichberechtigung der individuellen Arbeiten“,⁶⁷ bzw. als bewusst *in Zeit gemessene konkrete Arbeit* mit ihrem Kriterium „effizienten Herstellens“⁶⁸ innerhalb der *betrieblichen* Sphäre vor.⁶⁹ Daher sei es der „quantitativ schwer bestimmbare[...] Umfang[...]“⁷⁰ der Leistungen, die die staatlichen Dienstleistungs-, Überwachungs- und Reproduktionstätigkeiten auszeichnen, die ihre Fremdkörperfunktion ausmachen und an die zumindest Habermas offenbar emanzipatorische Hoffnungen geknüpft hat.⁷¹

⁶⁴ Ebd., 47.

⁶⁵ Ebd., 48.

⁶⁶ Ebd., 49.

⁶⁷ MEW 13, 45.

⁶⁸ Offe 1983, 50.

⁶⁹ Parallel zu dieser Subjektivierung Marxscher Kategorien wird der Klassenbegriff auf das empirische Konzept der sozialen Klasse, auf „in der Arbeit gemachte Erfahrungen“ und Konflikte reduziert (ebd., 42). Ein Argument gegen die Klassentheorie sieht Offe darin, „daß sozialökonomischer Status und die in diesen Indikator eingehenden Einzelvariablen immer weniger geeignet sind, Wahlentscheidungen vorauszusagen.“ (ebd.). Sven Ellmers (2007) zufolge können solche Cluster von empirischen „Einzelvariablen“ den formanalytischen Klassenbegriff von Marx nicht treffen, denn dieser ist Element einer Konstitutionsanalyse sozialformationspezifischer Reichtumsgestalten (47). Er dient zur Erklärung derjenigen sozialen Verhältnisse, die das Wesen des Kapitalismus ausmachen. Dagegen erfasst die empirische Sozialstrukturanalyse nur asymmetrische Reichtumsverteilungen auf der *vorausgesetzten* Grundlage der Wert-, Geld- und Kapitalform. Zudem ist der Inhalt des empirischen Klassenkonzepts elastisch, da weder die in die Klassenbildung einzubeziehenden Ungleichheitsdimensionen, noch deren quantitativer Aspekt als Grenzwert der vertikalen Unterscheidung zwischen Klassen eindeutig von den empirischen Verhältnissen festgelegt ist. Dagegen ist der formanalytische Klassenbegriff durch die „Theorieanlage *alternativlos* vorgegeben, da eine weitergehende Ausfächerung sozialer Klassen zu einer Konfundierung von kapitalistischer Kernstruktur und einer bestimmten kapitalistischen Entwicklungsphase führen würde“ (54). Für diese Differenz fehlt dem soziologischen Empirismus von Offe/Habermas jegliches Sensorium.

⁷⁰ Offe 1983, 47. Damit wird die Gültigkeit werttheoretischer Aussagen auf die Beschreibung von mit der Stoppuhr und in Stückzahlen messbaren konkreten, manuellen Arbeiten begrenzt und rein gesellschaftliche Relationen, wie die Wertproduktivität von Arbeiten, auf ihre stofflichen Träger reduziert.

⁷¹ Vgl. u.a. TkH II, 581ff., NU, 155ff., FG, 443ff.

6. Resümee

Aufgrund der wenigen mir hier zur Verfügung stehenden Seiten ist es unmöglich, in auch nur entfernt angemessener Weise zu zeigen, dass Produktion und Arbeit bei Marx im Gegensatz zur Habermasschen Deutung *zweidimensionale* Kategorien darstellen, die sehr wohl neben dem Inhalt normativer Regelungen selbst eine Form gesellschaftlicher Einheit im Kapitalismus darstellen.⁷² Es müssen daher wenige Bemerkungen genügen.

Arbeit hat Marx zufolge in allen arbeitsteiligen Produktionsweisen die Funktion der Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse, aber nur unter *privat*-arbeitsteiligen Bedingungen, die systematische Tauschverhältnisse implizieren, kommt ihr die zusätzliche gesellschaftliche Funktion zu, einen sozialen Zusammenhang zu stiften. Die Privatarbeiten „befriedigen [hier] [...] nur die mannigfachen Bedürfnisse ihrer eignen Produzenten, sofern jede besondere nützliche Privatarbeit mit jeder andren nützlichen Privatarbeit austauschbar ist, also ihr gleichgilt.“⁷³ Die Arbeit des Produzenten erhält einen Doppelcharakter: „einerseits ist sie eine spezifische Art der Arbeit, die besondere Produkte für Andere produziert“ – was den gesellschaftlichen Charakter konkreter Arbeit ausmacht – andererseits „dient Arbeit, unabhängig von ihrem besonderen Inhalt, dem Produzenten als Mittel, die Produkte Anderer zu erwerben.“⁷⁴ Diese Funktion kann sie nicht in ihrer konkreten Gestalt ausüben, sondern nur in ihrer Eigenschaft, Arbeit schlechthin zu sein – als *abstrakte Arbeit*. Wir haben es demnach im Kapitalismus mit dem Sachverhalt der Vergesellschaftung von (konkreter) Arbeit durch (abstrakte) Arbeit zu tun. In allen vorhergehenden Produktionsweisen sind die Arbeiten und Produkte hingegen nur als „qualitativ besondere bestimmt“⁷⁵ und sind als solche, in ihrer Naturalform, auf Grundlage spezifischer Interaktionstypen gesellschaftlich anerkannt.⁷⁶ Stofflicher Reichtum als Resultat konkreter Arbeit konstituiert demnach als solcher auch für Marx keinen sozialen Zusammenhang.⁷⁷ Es ist aber „der gesellschaftliche Zusammenhang, worin die Menschen sich ihre Arbeiten wechselseitig als *gesellschaftlich* verausgabte *anerkennen*“⁷⁸ und in vorkapitalistischen Produktionsweisen ist dieser Zusammenhang dabei den Arbeiten vorausgesetzt – ganz im Habermasschen Sinne eines ‚institutionellen Rahmens zwingender Normen‘.

Den Unterschied zwischen konkreter und abstrakter Arbeit gibt es zwar in allen Gemeinwesen und zwar als vom theoretischen Betrachter gedanklich fixierbare Eigenschaft aller konkreten Arbeiten, auch menschliche Arbeit schlechthin zu

⁷² Habermas und seine Schule haben diese seit Jahrzehnten bekannte Kritik ignoriert. Wer dies nicht nachahmen will, sei zur Entwicklung eines adäquaten Begriffs abstrakter Arbeit u.a. auf folgende Texte verwiesen: Wolf 1985, Heinrich 1999, 206-214, zusammenfassend: Elbe 2010a.

⁷³ MEW 23, 87.

⁷⁴ Postone 2003, 231.

⁷⁵ Ebd., 233.

⁷⁶ Vgl. ebd., 233.

⁷⁷ Vgl. ebd., 239.

⁷⁸ Wolf 1985, 67.

sein.⁷⁹ Erst in verallgemeinerten privat-arbeitsteiligen Produktionsverhältnissen erhält abstrakte Arbeit aber die Funktion, gesellschaftlich-allgemeine Form der konkreten Arbeiten *und erst damit Werts substanz* zu sein: es ist Marx zufolge

„nur für diese besondere Produktionsform, die Warenproduktion, gültig [...], daß [...] der *spezifisch gesellschaftliche Charakter* der voneinander unabhängigen Privatarbeiten in ihrer Gleichheit als menschliche Arbeit besteht und die Form des Wertcharakters der Arbeitsprodukte annimmt“.⁸⁰

Damit wird der abstrakten Arbeit eine Eigenständigkeit zuteil, die sonst „nur dem von ihr verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhang zukommt“,⁸¹ und unterscheiden sich konkrete und abstrakte Arbeit schließlich wie zwei unterschiedliche Entitäten voneinander.⁸²

Es konnte hier nur angedeutet werden, dass Habermas den Marxschen Begriff des Doppelcharakters der Arbeit systematisch verfehlt und ihm für die werttheoretische Ebene des Marxschen Werks der kategoriale Zugang fehlt. Die versachlichte oder entfremdete Form der Anerkennung der konkreten Arbeiten unter privat-arbeitsteiligen Produktionsbedingungen, die mittels abstrakter Arbeit stattfindet, fällt bei ihm zwischen symbolischem Interaktionismus, ricardianischem Naturalismus und später der systemtheoretisch-neoklassischen Theorieanlage hindurch. Abstrakte Arbeit und Wert stellen bei Marx aber keine Produkte konkreter Arbeit in Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur dar, sie stehen für die gesellschaftliche Einheit der Arbeiten (und Produkte) unter der Bedingung und mit der Folge ihrer systematischen Dissoziation als Privatarbeiten (und -produkte).⁸³ Wertgegenständlichkeit kommt den Waren nur innerhalb dieses spezifisch gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen zu, ist eine relationale Eigenschaft, denn kein Gut ist nach Marx für sich allein Ware, „keines für sich *solche Wertgegenständlichkeit* [...]“. Diese gesellschaftliche Gegenständlichkeit besitzen sie [...] nur als gesellschaftliche Beziehung“.⁸⁴ Wert ist Bezug der Arbeitsprodukte als Produkte menschlicher Arbeit schlechthin aufeinander im Tausch – einer historisch bestimmten Form der Vermittlung von Arbeiten, die erst im Kapitalismus allgemeine Form des gesellschaftlichen Stoffwechsels wird. Wert ist sachlich vermitteltes, sich in Sachen darstellendes und als natürliche Sacheigenschaft verkanntes gesellschaftliches Verhältnis von Privatarbeiten, das bereits in seiner sachlichen Repräsentationsform (Geld) die strukturell gewaltsame Trennung der Menschen von den Gegenständen ihrer Bedürfnisse sowie die Möglichkeit der Krise impliziert und sich im Kapital zum Zweck materieller Reproduktion verselbständigt. Diese der Kontrolle der Menschen entzogene, sachlich-anonyme Form der Vergesellschaftung ihrer Arbeiten geht nicht in norma-

⁷⁹ Vgl. ebd., 47.

⁸⁰ MEW 23, 88 (Hervorhebung von mir).

⁸¹ Wolf 1985, 317.

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ „Als Gebrauchswerte oder Güter sind die Waaren *körperlich verschiedene* Dinge. Ihr *Wertssein* bildet dagegen ihre *Einheit*. Diese Einheit entspringt nicht aus der Natur, sondern aus der Gesellschaft“ (MEGA II/5, 19).

⁸⁴ MEGA II/6, 30. Vgl. auch MEGA II/7, 55.

tiven Relationen oder technisch-utilitären Objektbezügen auf. Ökonomische Gegenständlichkeit wird von Marx als historisch spezifisches Verhältnis gedeutet, ohne den Verdinglichungen der volkswirtschaftlichen Theoriebildung oder den differenzierungstheoretischen Neutralisierungen der Systemtheorie zu folgen – ‚Wirtschaft‘ wird von ihm *als herrschaftlich verfasste Gesellschaft* gedacht. Marx verfällt aber nicht in einen symbolischen Interaktionismus, der gesellschaftliche Formen lediglich als Normenkomplexe fasst. Die ökonomischen Formen, so Ulrich Krause, stellen „weder eine Beziehung zwischen Dingen und Subjekten (wie in der subjektiven Werttheorie), noch zwischen Subjekten (wie in Macht- und Handlungstheorien)“⁸⁵ dar. Marx begreift, dass moderne Produktionsverhältnisse keine bloß sachlich verschleierte interpersonalen Verhältnisse darstellen oder letztlich auf die Herrschaft von Normen zurückführbar sind.

„Die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Arbeiten“, so seine lange ignorierte Erkenntnis, „*sind* und *erscheinen* daher nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten, sondern als *sachliche Verhältnisse* der Personen oder *gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen*.“⁸⁶

Das Kapital bringt einen Typus von anonymer Herrschaft hervor, dessen Kennzeichen nicht in der Unterordnung des Willens einer Person unter den einer anderen besteht. Dieser Herrschaftstyp ist nicht vornehmlich einer des ‚gezwungen Werdens durch Akteure‘, sondern des ‚gezwungen Seins‘⁸⁷, ohne dass dieser Zwang einer der ersten Natur wäre. Der Kapitalismus ist Marx zufolge eine Gesellschaftsformation, die eine Unterordnung der Willen und Zwecke *aller* Akteure unter den Akkumulationsimperativ bedingt, der ‚Produktion um der Produktion willen‘ erfordert; er läßt „den Kapitalisten von einer andren Seite ganz ebenso sehr unter der Knechtschaft des Capitalverhältnisses erscheinen [...] als den Arbeiter.“⁸⁸

Es ist daher ein Rückschritt hinter die Marxschen Einsichten in die Natur des Kapitalismus, wenn Habermas ökonomische Herrschaft auf normative Rollenzuweisungen reduziert und verselbständigte Reichtumsformen wie Geld und Kapital als neutrale Formen sozialer Einheit konzipiert.

⁸⁵ Krause 1977, 148.

⁸⁶ MEGA II/5, 47.

⁸⁷ Die Unterscheidung von ‚gezwungen sein‘ und ‚gezwungen werden‘ macht Klaus Peters (2007), um den aus sachlichen Handlungsbedingungen resultierenden strukturellen Zwang von der Nötigung durch den Willen eines anderen zu unterscheiden. Vgl. auch Anthony Giddens’ Unterscheidung von strukturellem Zwang und negativen Sanktionen in Giddens 1992, 228-230.

⁸⁸ MEGA II/4.1, 65. Das bedeutet nicht, dass damit alles über ökonomische Herrschaft im Kapitalismus ausgesagt wäre. Zu unterscheiden sind hier mindestens a) die Herrschaft der anonymen Struktur; b) die heteronome Dominanz innerhalb der Struktur, d.h. sachlich-tauschvermittelte Ungleichheitsverhältnisse zwischen den Klassenindividuen und Charaktermasken, die allesamt dieser Struktur als ‚Mittel‘ dienen; c) die darin dennoch implizierte direkte Unterordnung des Willens des Arbeiters unter den des Kapitalisten (Despotie des Fabrikregimes) sowie nicht-verrechtlichte (außervertragliche) Kämpfe und Bedingungen.

Siglen

- TP: Habermas, Jürgen: (1993) [1963]: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. 6. Aufl. Frankfurt/M.
- LdS: Ders. (1985) [1982]: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M.
- EI: Ders. (1991) [1968]: Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort. 10. Aufl. Frankfurt/M.
- TWI: Ders. (1989) [1968]: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘. 14. Aufl. Frankfurt/M.
- LS: Ders. (1973): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt/M.
- RHM: Ders. (1990) [1976]: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. 5. Aufl. Frankfurt/M.
- TkH: Ders. (1992) [1981]: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- VE: Ders. (1995) [1984]: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M.
- DM: Ders. (1993) [1985]: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. 4. Aufl. Frankfurt/M.
- ND: Ders. (1989) [1988]: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- FG: Ders. (1998) [1992]: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M.
- NU: Ders. (1991) [1985]: Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V. 5. Aufl. Frankfurt/M.
- MEW 3: Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1983) [1845/46]: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 9-530.
- MEW 4: Marx, Karl (1990) [1847]: Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“. In: MEW 4. 11. Aufl. Berlin, 63-182.
- MEW 6: Ders. (1975) [1849]: Lohnarbeit und Kapital. In: MEW 6. 6. Aufl. Berlin, 397-423.
- MEW 13: Marx, Karl (1990) [1859]: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft. In: MEW 13. 11. Aufl. Berlin 1990, 3-160.
- MEW 19: Ders. (1978) [1879/80]: Brief an die Redaktion der „Otetschestwennyje Sapiski“. In: MEW 19. 7. Aufl. Berlin, 107-112.
- MEW 23: Marx, Karl (1993) [1867/72]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Der Produktionsprozess des Kapitals. MEW 23. 18. Aufl. Berlin.
- MEW 42: Ders. (1983) [1857/58]: Ökonomische Manuskripte 1857/1858. MEW 42. Berlin.
- MEGA II/4.1: Ders. (1988) [1863-65]: Das Kapital (Ökonomisches Manuskript 1863-1865). Erstes Buch. In: MEGA II/4.1. Ökonomische Manuskripte 1863-1867. Teil 1. Berlin, 5-135.

MEGA II/5: Ders. (1983) [1867]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1.
Band: Buch I: Der Produktionsprocess des Kapitals. MEGA, II/5, Berlin 1983.
MEGA II/6: Ders. (1987) [1871/72]: Ergänzungen und Veränderungen zum ersten
Band des ‚Kapitals‘. In: MEGA II/6. Berlin.
MEGA II/7: Ders. (1989) [1872-75]: Le Capital. MEGA II/7. Berlin.

Triebökonomie der Zerstörung

Kritische Theorie über die emotionale Matrix der Judenvernichtung

Der moderne Kapitalismus konstituiert nicht nur eine direkt aus seinen ökonomischen Mechanismen ableitbare Destruktivkraftentwicklung, sondern weist auch eine über die Psyche des bürgerlichen Subjekts vermittelte Zerstörungslogik auf. In dieser knappen Form kann eine zentrale These der Kritischen Theorie formuliert werden. Der spezifische Gehalt dieser Destruktionslogik kommt im Antisemitismus und in der Shoah am deutlichsten zum Ausdruck. Zwar kann die Vernichtung der europäischen Juden nicht auf einer strukturtheoretischen Ebene aus *dem* Kapitalismus oder gar *der Moderne* erklärt werden. Diese deutsche Tat ist aber auch kein nationalspezifisches Mysterium, sondern beruht auf einer gesellschaftlich bedingten Ideologie und Bedürfnisstruktur, die auch in anderen Ländern weit verbreitet war und ist.

Die für die Shoah¹ charakteristische ‚Ökonomie der Zerstörung‘ fügt sich der Kritischen Theorie zufolge allerdings nicht in die Verwertungsrationalität des Kapitals ein, sondern ist ein irrationales Phänomen. Damit steht die Kritische Theorie in radikalem Gegensatz zu allen Versuchen, den irrationalen Charakter dieses Vernichtungswerks zu leugnen, indem es als schlimmere kapitalistische Ausbeutungsmaschinerie oder als Ausdruck ideologisch unmotivierter bürokratischer Zweckrationalität verharmlost und seiner Spezifik beraubt wird. Das Geschäft dieses systematischen Nichtwahrhabenwollens betreiben neben vulgärmarxistischen Adepten² heute

¹ Da auch in der Literatur zur Theorie des autoritären Charakters bisweilen Unsicherheit über die Einschätzung der Shoah herrscht (so bei Lüttke 2003, 218ff.), seien hier wesentliche Momente ihrer Spezifik erwähnt: Die Spezifik der Shoah besteht weder in der Zahl der Opfer, noch in der Art ihrer Tötung, sondern in der genozidalen Intention nicht bloß einer „total destruction of a national, religious oder ethnic identity“, sondern vielmehr der „complete destruction of all persons, i.e. individual human beings, who identify with and are identified by a national or ethnic identity“ (Katz 1981, 161, ebenso Bauer 2001, 27-30). Angestrebt wurde *totale und globale Vernichtung*: überall sollten alle als Juden identifizierten Personen vernichtet werden. Das *ideologische Motiv* der Erlösung vom in den Juden personifizierten Abstrakten und Bösen, *nicht pragmatische* (ökonomische, bevölkerungspolitische, geopolitische) Motive standen dabei im Zentrum. Juden hatten so, im Unterschied zu anderen als ‚rassisch minderwertig‘ definierten Opfergruppen, prinzipiell keine Überlebenschance. Vgl. dazu instruktiv: Bauer 2001, 67-93.

² Nicht nur sämtliche Traktate der marxistisch-leninistischen Ideologie sind hier zu nennen, auch differenziertere Theoretiker wie Peter Bulthaupt vertreten die These, die Vernichtung der Juden sei die „Verwirklichung des Ideals des Kapitals“, nämlich „einer Arbeitskraft, die nichts kostet, sondern Mehrwert pur schafft“ (Bulthaupt 1998, 127). Die Nazis hätten allerdings die gnadenlose Vernutzung der Arbeitskräfte durch absolute Mehrwertproduktion, „diese historisch überholte Gestalt der Ausbeutung, unter der Bedingung des Mangels an relativer Überbevölkerung, bewußt reanimiert“, indem sie „Juden“, „Zigeuner“ und „Slawen“ zu Untermenschen erklärt hätten, „mit der brutalen Konsequenz, die natural selection durch programmatische Vernichtung lebensunwerten Lebens, des Menschenmaterials, das zur Vernichtung durch Arbeit nicht sich eignete, kostensparend zu ersetzen.“ (128) Wie auch immer man diese kryptischen Thesen wendet, an ihnen ist historisch alles falsch: Weder sind die Ju-

vor allem AnhängerInnen von Hannah Arendt in allen nur denkbaren Varianten.³ So sehr die Kritische Theorie die Irrationalität des Judenmordens betont, so deutlich wendet sie sich auch gegen selbst irrationale Deutungsversuche aus der ‚Natur des Menschen‘ oder gegen die bequeme, aber im Zusammenhang mit Auschwitz sich tiefsinnig gerierende Haltung jeglicher Verweigerung von Erklärungs- und Verstehensversuchen.

Meine Kennzeichnung der Kritischen Theorie ist allerdings einseitig. Ich versuche, einen zum Verständnis der Shoah brauchbaren Aspekt ihrer Schriften herauszuarbeiten und sehe von einer fatalen Tendenz im Denken vor allem Horkheimers und Adornos ab, die spätestens seit der *Dialektik der Aufklärung* Auschwitz als Resultat *der* instrumentellen Vernunft, ja *der* abendländischen Rationalität schlechthin zu begreifen versuchen. Damit reiht sich die Kritische Theorie in ein abstraktes zivilisationskritisches Denken ein, dessen charakteristisches Merkmal darin besteht, ständig das Besondere, Nichtidentische, Inkommensurable im Munde zu führen, nur um ihm durch die eigenen, alle historischen Besonderheiten nivellierenden theoretischen Mittel umso größere Gewalt anzutun. Leider ist der gegenwärtige wissenschaftliche Diskurs so strukturiert, dass eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Aspekten der Kritischen Theorie so gut wie nicht stattfindet.⁴

Im Folgenden soll in stark konzentrierter Form der Ansatz einer Theorie des autoritären Charakters dargelegt werden, mit dessen Hilfe Max Horkheimer, Erich Fromm und Theodor W. Adorno einen systematischen Zusammenhang zwischen kapitalistischer Vergesellschaftung, Bedürfnisstruktur der Subjekte und Gehalt bzw. Wirksamkeit antisemitischer Ideologie diagnostizieren. Die Grundthese wird sich auf eine ganz und gar verquere ‚Logik‘ oder ‚Rationalität‘ der Ausgrenzung, Ghettoisierung, Vernichtung der Juden richten, auf die *triebökonomische Rationalität* des Mordens als „emotionale Matrix“⁵ der Menschenvernichtung, die jedem gängigen Begriff von politischer oder ökonomischer Rationalität ins Gesicht schlägt.⁶ Ich

den einem brutaleren Programm absoluter Mehrwertproduktion zum Opfer gefallen, noch sind sie zur Ausbeutung ungeeignetes „Menschenmaterial“ gewesen. Vgl. zum Sinn ‚jüdischer Arbeit‘ im NS: Goldhagen 1998, Teil IV.

³ So betrachtet zum Beispiel Christian Dries (2012) in Anlehnung an Arendt und Anders gleich die ganze „Welt als Vernichtungslager“, Gerhard Gamm meint, die Verbrechen der Shoah resultierten „mit aus der Gedankenlosigkeit der Beteiligten“ (Gamm 2005, 959), während Susan Neiman den NS-Tätern nicht nur das „offensichtliche Fehlen von Bösartigkeit oder Vorsatz“ attestiert (Neiman 2011, 396), sondern geradezu „einwandfrei[e]“ Absichten (Neiman 2006, 49). Verblüffend ist, dass PhilosophInnen des 21. Jahrhunderts offenbar lieber Arendtsche Formeln wiederkauen als sich mit den Ergebnissen der historischen Täterforschung zu beschäftigen, die nicht nur Arendts Eichmann-Bild vollständig widerlegt haben. Vgl. zur Täterforschung allgemein: Paul 2002, zu Eichmann im Besonderen: Stangneth 2011, zu Arendts Täterbild generell: Berg 2004, 466-503, zu Arendts Verkennung der Shoah: Postone 2000 sowie den Beitrag zu Arendt in diesem Band.

⁴ Eine Ausnahme bilden Schäfer 1994, Küntzel/Thörner u.a. 1997, Rensmann 2003, Rensmann/Schulze-Wessel 2003.

⁵ Fromm 2000, 201.

⁶ In diesem Sinn ist die frühe Diagnose Hannah Arendts von der militärischen, ökonomischen, politischen und juristischen Sinnlosigkeit der Judenvernichtung zutreffend (vgl. Arendt 1989b, 8f., 26f.). Allerdings tendiert Arendt auch hier dazu, den Antisemitismus hinter einem

werde dabei nach einigen allgemeinen Bemerkungen zur analytischen Sozialpsychologie nur das sozialdiagnostische Grundmodell der Theorie des autoritären Charakters vorstellen, also der Frage nachgehen, welche gesellschaftlichen Bedingungen der Kritischen Theorie zufolge dazu führen, dass Ideologien wie der Antisemitismus entstehen bzw. wirksam werden konnten. Auch dabei soll es lediglich um diesen Hintergrund der Wirksamkeit der Ideologie gehen, nicht um eine spezifische Erklärung des Antisemitismus, die ebenfalls in der Kritischen Theorie versucht wurde.

1. Charaktermaske und Charakter – Der sozialpsychologische Hintergrund

Den historischen Ausgangspunkt der Überlegungen der Kritischen Theorie bildet die Krise von Marxismus und Arbeiterbewegung nach 1914, die gekennzeichnet ist durch nationalen Chauvinismus selbst in der Sozialdemokratie, die Niederlage der Revolution im Westen, die Ausbreitung faschistischer und autoritärer Regimes in Europa, den epochalen Wandel hin zum fordistischen Kapitalismus sowie die gewaltsame Erstickung alternativer sozialistischer Theorie- und Politikansätze durch den Marxismus-Leninismus. Die Frage nach der relativen Stabilität des Kapitalismus in den metropolitanen Staaten sprengt dabei die bis dahin gängigen vulgärmarxistischen Erklärungsmuster, vor allem die ökonomistische Annahme, mit zunehmender wirtschaftlicher Krisenhaftigkeit sei auch eine Ausbreitung revolutionären Klassenbewusstseins in der Arbeiterschaft verbunden, sowie die ‚Repressionshypothese‘, der zufolge die Integration kapitalistischer Systeme vornehmlich auf der Androhung staatlicher Gewalt seitens der herrschenden Klassen beruhe.⁷

Das Faktum der grundsätzlichen Loyalität auch derjenigen Klassen, die am stärksten unter ökonomischer Krisenhaftigkeit und industrialisierten Massenkriegen zu leiden haben, verlangt Horkheimer zufolge die nur auf dem Wege eines interdisziplinären Materialismus zu erlangende Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen der ökonomischen Praxis, der psychischen Struktur der Individuen und den Apparaten der Massenkultur.⁸ Das Festhalten an einer den historischen Möglichkeiten menschlicher Emanzipation widersprechenden Gesellschaftsordnung verweise dabei auf die Dimension emotionaler Bindekräfte, welche nur mit Hilfe einer „Psychologie des Unbewussten“ rational zu erfassen seien:

„Daß die Menschen ökonomische Verhältnisse, über die ihre Kräfte und Bedürfnisse hinausgewachsen sind, aufrecht erhalten, anstatt sie durch eine höhere und rationalere Organisationsform zu ersetzen, ist nur möglich, weil das Handeln numerisch bedeutender sozialer Schichten nicht durch die Erkenntnis, sondern durch eine das Bewußtsein verfälschende Triebmotorik bestimmt ist.“⁹

diffusen Rassismus (vgl. 14, 22, 27), die Shoah in einem noch diffuseren „Versuch der totalen Beherrschung des Menschen“ (24; Arendt 1998, 934-938) aufgehen zu lassen. Vgl. zur Kritik: Wippermann 1997, 31f., Rensmann 2003.

⁷ Zur Kritik vgl. Horkheimer 1988b, 347.

⁸ Vgl. ebd., 349.

⁹ Horkheimer 1988a, 59.

Desto notwendiger erscheint es Horkheimer, „die irrationalen, zwangsmäßig die Menschen bestimmenden Mächte psychologisch aufzudecken.“¹⁰ Eine solche rationale Theorie irrationalen Verhaltens verspricht aber im damaligen Kontext nur der Ansatz von Sigmund Freud. Die von Horkheimer angestrebte Sozialpsychologie ist daher nur als *psychoanalytische* denkbar.

Sie soll aber ebenso nur als *Sozialpsychologie* konzipierbar sein. Der Primat bei dem Versuch einer Verknüpfung von Psychoanalyse und historischem Materialismus liege bei letzterem. Denn gerade der Gegenstand der Individualpsychologie, der ‚vereinzelte Einzelne‘, sei historisches Resultat einer bestimmten Produktionsweise.¹¹ Der historische Materialismus, wie ihn die Frankfurter Schule versteht, impliziert eine fundamentale Kritik am ideologischen Komplex von Anthropologismus, sozialtheoretischem Individualismus, Ahistorismus und (rationalistischem wie psychoanalytischem)¹² Psychologismus, denen zufolge sich „Geschichte aus dem Zusammenspiel der als isoliert gedachten Individuen und ihren im wesentlichen konstanten psychischen Kräften“¹³ erklärt. Solche Verzauberung der „individualistische[n] Form der Vergesellschaftung in eine außergesellschaftliche, naturhafte Bestimmung des Individuums“¹⁴ vergesse, dass der Mensch „nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann“,¹⁵ Gesellschaft aber einer historischen Dynamik und je spezifischen Formbestimmungen unterliegt. Analytische Sozialpsychologie habe es daher niemals mit *dem* Menschen überhaupt zu tun,¹⁶ sondern mit Individuen unter den Bedingungen kapitalistischer Vergesellschaftung.

Das umstandslose Ausgehen vom Individuum und seiner psychischen Disposition sei aber auch deshalb abzulehnen, weil der Kapitalismus die Übermacht eines nach eigener Logik sich vollziehenden, blinden ökonomischen Prozesses bedeute. Dessen beständig reproduziertes Resultat sei die von individuellen Zwecken weitgehend emanzipierte Verwertung des Werts. Individuelle Bedürfnisse oder Interessen kommen darin erst dann zur Geltung, wenn die Akteure es schaffen, sich diesem blinden Zweck anzudienen. Unter diesen Bedingungen wäre die Konstruktion des

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Marx 1983, 20f.; Horkheimer 1988a, 62; Adorno 1979a, 55: „Das vereinzelte Individuum, das reine Subjekt der Selbsterhaltung, verkörpert im absoluten Gegensatz zur Gesellschaft deren innerstes Prinzip.“ Horkheimer (1987, 368) fasst das Verhältnis zwischen Gesellschaftstheorie und Psychologie deshalb wie folgt: „Die Art, in der materialistische Geschichtstheorie und Psychologie einander bei der Darstellung des geschichtlichen Lebens notwendig haben, ist freilich nicht die gleiche. Eine materialistische Geschichtsschreibung ohne genügende Psychologie ist mangelhaft. Psychologistische Geschichtsschreibung ist verkehrt.“

¹² Für den ersten besteht die menschliche Natur aus bestimmten Interessen, für den letzteren aus bestimmten Trieben. Beide konzipieren menschliche Natur letztlich als vorgesellschaftliche und ‚asoziale‘.

¹³ Horkheimer 1988a, 57.

¹⁴ Adorno 1979a, 56.

¹⁵ Marx 1983, 20.

¹⁶ Vgl. Horkheimer 1988a, 57 Adorno 1979a, 54.

gesellschaftlichen Zusammenhangs ausgehend vom Einzelnen und seinen Bedürfnissen reine Ideologie.¹⁷

Schließlich gelten beide Pole der Sozialanalyse, Individualismus und Psychologismus auf der einen sowie Objektivismus und Soziologismus auf der anderen Seite, als komplementäre Deutungsmuster, die eine ideologische Verarbeitung der Situation des Menschen in kapitalistischen Verhältnissen darstellen:¹⁸ Sie seien Bewusstsein *in* verkehrten Verhältnissen, ohne auf deren Verkehrung zu reflektieren.

Während Horkheimer die allgemeinen Problemvorgaben formuliert, fällt die Ausarbeitung des Paradigmas einer analytischen Sozialpsychologie zunächst Erich Fromm zu. Dieser untersucht die soziale Bestimmtheit der psychischen Struktur der Individuen sowie die psychische Vermitteltheit der gesellschaftlichen Prozesse.¹⁹ Zentrale Aufgabe der *analytischen* Sozialpsychologie sei es dabei, „mit den Mitteln der Psychoanalyse den geheimen Sinn und Grund der im gesellschaftlichen Leben so augenfälligen irrationalen Verhaltensweisen [...] zu finden.“²⁰

Die Psychoanalyse ist eine Theorie des verborgenen Sinns des prima facie Sinnlosen, die die Eigenlogik des Irrationalen zu begreifen versucht. Ihr Erkenntnisinteresse ist zunächst ein therapeutisches. Im Zuge der Aufklärung der Ursachen neurotischer Symptome gelangt Freud gegen Ätiologien, die von einer biologischen Vererbung der Neurosen ausgehen oder gar diese Pathologien – in Ermangelung nachweisbarer hirnpfysiologischer Determinanten – als bloße Simulationen ‚echter‘ Erkrankungen einschätzen, zur Einsicht in die lebensgeschichtliche Prägung der Triebstruktur.²¹ Freud definiert den Trieb dabei als

„Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychische[n] Repräsentant[en] der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhangs mit dem Körperlichen auferlegt ist.“²²

Die als wesentlich erachteten Sexualtriebe enthalten ihm zufolge stets ein, durch die Reizung einer erogenen Zone²³ entstehendes Energiequantum (Libido), das, mit dem Ziel der befriedigenden Abfuhr, sich auf ein bestimmtes Objekt richtet. Freuds Triebtheorie ist dabei von Instinkttheorien grundsätzlich zu unterscheiden. Zwar ist der Trieb biologisch gegeben bzw. verursacht,²⁴ er ist aber innere Natur eines bloße

¹⁷ Vgl. Adorno 1979b, 86: „Angesichts der gegenwärtigen Ohnmacht des Individuums – aller Individuen – hat bei der Erklärung gesellschaftlicher Vorgänge und Tendenzen die Gesellschaft, und die mit ihr befassten Wissenschaften Soziologie und Ökonomie, den Vorrang.“

¹⁸ Diesem werde Gesellschaft zum An-Sich, zum „gleichsam naturwissenschaftlichen caput mortuum“, jene setze „ihrerseits ein Produziertes absolut“ (Adorno 1979a, 57).

¹⁹ Vgl. Fromm 1993, 158.

²⁰ Fromm 1989a, 40. Denn, so Adorno: „Soweit Interessen weniger Mächtiger sich gegen die rationalen der vielen durchsetzen, geschieht es nicht ohne weiteres gegen die Vielen, sondern durch diese hindurch. Dazu taugen manipulierbare psychologische Mechanismen.“ (1979b, 87)

²¹ Zur ambivalenten Abgrenzung Freuds gegenüber dem physiologischen Materialismus der Psychologie seiner Zeit vgl. Dahmer 1982, 27-64.

²² Freud 2000b, 84f.

²³ Vgl. Freud 2000a, 60.

²⁴ Zu Freuds widersprüchlicher Bestimmung des Triebes vgl. Dahmer 1982, 70ff.

Natur zugleich geschichtlich transzendierenden Wesens. Hier wird der für instinktgeleitete, in artspezifische Umwelten eingelassene Gattungen charakteristische Zusammenhang zwischen fixiertem Antriebssystem, Wahrnehmung von Auslöserreizen und programmierten Bewegungsreaktionen aufgebrochen. Sowohl das Objekt des Triebes als auch seine Befriedigungsform sind demnach nicht biologisch determiniert.²⁵ Vor dem Hintergrund dieser Plastizität der Libido findet im Sozialisationsprozess Charakterbildung als Synthetisierung von innerer Natur und sozialer Struktur statt.²⁶ Neurosen werden daher als Resultate misslungener Sozialisationsprozesse begriffen. Das neurotische Symptom gilt als Kompromissbildung zweier konfligierender psychischer Instanzen, einer mit dem Untergang des Ödipuskomplexes intrapsychisch substituierten gesellschaftlichen Norm bzw. Gewalt und den von dieser verdrängten, unbewusst fortwirkenden Trieben.²⁷ Grundintention der Psychotherapie ist dabei die Revision des Verdrängungsprozesses im Rahmen des Arzt-Patienten-Verhältnisses, mit dem Ziel der Bewusstwerdung des Unbewussten, der Unterwerfung der bisher ich-fremden Handlungsdeterminanten unter die Entscheidungsbefugnisse des Ichs.²⁸

Gemäß ihrer therapeutischen Ausrichtung ist Psychoanalyse zunächst Individualpsychologie. Zwar berücksichtigt sie die sozialen Interaktionsprozesse der psychosexuellen Ontogenese,²⁹ allerdings mit dem Ziel der Aufklärung und Heilung individueller Pathologien, zumal weitgehend bürgerlicher Schichten angehörender Patienten.³⁰ Folgerichtig kritisiert Fromm die klassenspezifische Beschränktheit und den notwendig auf individuelle Leiden begrenzten Anspruch der Therapie, der wiederum den Familialismus der psychoanalytischen Perspektive hervorbringe. Da die isolierte Betrachtung der bürgerlichen Kleinfamilie zur Erklärung individueller Charakterunterschiede bourgeois Subjekte weitgehend ausreiche,³¹ gelte Freud die

²⁵ Vgl. Fromm 1989a, 38f.; Freud 1995, 330 sowie Dahmer 1982, 73: „Der menschliche Trieb bringt sein Objekt nicht mit auf die Welt; der bei anderen Lebewesen hereditär fixierte, geschlossene Kreis von Trieb-Periodizität, spezifischen Umwelt-Auslösern und invariablen Befriedigungsaktionen ist gattungsspezifisch aufgebrochen, - der Trieb luxuriert. Seine Strukturierung empfängt er in (gesellschafts- und schichtspezifischen) Sozialisationsprozessen, die die Triebziele mit tradierten Normen verlöten, sie legitimieren oder tabuieren. Der Trieb erfährt vom Objekt her seine Bestimmung, das Bedürfnis erwächst erst an seinem Gegenstand. ‚Triebchicksal‘ heißt die Prägung des Triebes durch die für die individuelle Lebensgeschichte entscheidend gewordenen Objektbeziehungen.“ Menschliche Selbsterhaltung ist nach Freud notwendig auf bewusstseins- und traditionsvermittelte Praxis angewiesen. Kultur befindet sich in stetem Kampf gegen die äußere (den menschlichen Bedürfnissen nicht adäquat gegebene) und die innere (auf unmittelbare Lustbefriedigung zielende) Natur. Vor diesem Hintergrund formuliert Freud den Dualismus seiner ersten Triebtheorie als den zwischen Selbsterhaltungs- und Sexualtrieben.

²⁶ Vgl. Freud 2000f, 30 sowie Fromm 1989b, 59.

²⁷ Vgl. Freud 1995, 334. Durch die Verdrängung wird eine den Trieb repräsentierende, affektbeladene Vorstellung von der Bewusstwerdung – und damit vom Zugang zum Bewegungsapparat – ferngehalten. Vgl. Freud 2000c, 105ff.

²⁸ Vgl. Freud 1995, 414ff. sowie 2000e, 516: „Wo Es war, soll Ich werden.“

²⁹ Vgl. Fromm 1989a, 41.

³⁰ Vgl. ebd., 43.

³¹ Vgl. Fromm 1993, 176f.

subjektkonstitutive äußere Lebenspraxis als identisch mit primärer Sozialisation, während deren Rahmenbedingungen, die patriarchale Familienstruktur und die allgemeine Form der Vergesellschaftung sowie die den Akteuren gemeinsamen psychischen Dispositionen zu denen der Menschheit überhaupt naturalisiert würden.³² Familialismus gilt der Kritischen Theorie somit als Perspektive, die eine historisch-spezifische Organisationsform der Familie anthropologisiert und den Bezugsrahmen von Sozialisationsprozessen gesellschaftsblind auf diese Einheit einschränkt. Dies wird flankiert von Freuds phylogenetischer Begründung der vermeintlichen Universalität des Ödipuskomplexes mit Hilfe seiner Urhordentheorie, wonach der ödipale Konflikt und die Errichtung des menschlichen Schuldbewusstseins nur die – durch genetische Vererbung garantierte – Wiederholung von Szenen aus der menschlichen Urgeschichte darstellen.³³

Ebenso inkompatibel mit dem kategorialen Rahmen einer analytischen Sozialpsychologie erscheint Fromm der mit dem Familialismus eng verknüpfte Psychologismus Freuds, demzufolge sich gesellschaftliche Totalität restlos auf Libido, Aggression und Selbsterhaltungstrieb der als Naturkategorie gefassten bürgerlichen Individuen zurückführen lässt. Ein psychologisch nicht ableitbares institutionelles Gefüge sei für Freud undenkbar.³⁴ Psychoanalyse individualisiere und naturalisiere Soziales damit zugleich. Sie sei Kritik *individueller* Pseudonatur,³⁵ die gleichsam *gesellschaftliche* Pseudonatur wieder der Kritik entziehe. Diese Auffassung von Soziologie als angewandte Psychologie³⁶ widerspricht also dem grundlegenden Totalitätsbezug und Verständnis gesellschaftlicher Objektivität in der Kritischen Theorie.

Fromms analytische Sozialpsychologie hingegen beansprucht, die „historische“³⁷ Methode der Psychoanalyse explizit auf das Gebiet kollektiver Phänomene, auf die Erklärung gruppen-, klassen- oder gesellschaftsspezifischer Charakterstrukturen zu übertragen. Sie zielt auf die Erklärung der den Akteuren *gemeinsamen* psychischen Dispositionen aus deren gemeinsamen, klassen- oder gesellschaftstypischen Lebensbedingungen und Sozialisationsmustern. Fromms Ansatz begreift also die *Gesamtheit* psychischer Strukturen aus einer Prägung der Triebbasis in der historisch formbestimmten sozialen Praxis der Akteure, nicht als Reflex der genetischen Ausstattung oder körperlichen Organisation des Menschen: „Der Lebensprozess, in den die physiologischen Bedürfnisse als ein Moment eingehen, nicht die Physiologie, bildet die materielle Basis, aus der die psychische Struktur des Menschen verstanden werden muss.“³⁸ In Fromms Theorie des Gesellschaftscharakters werden

³² Fromm 1993, 163: „War Freud hingegen nicht an den individuellen Unterschieden seiner Patienten interessiert, sondern hatte er die psychischen Züge im Auge, die – unabhängig von diesen Unterschieden – allen Patienten gemeinsam waren, gab er [...] das historische, das heißt, das gesellschaftliche Erklärungsprinzip auf und sah in diesen gemeinsamen Zügen die ‚Natur des Menschen‘, wie sie physiologisch und anatomisch konstituiert ist.“

³³ Hier regrediert Freud zum lamarckistischen Biologen. Vgl. Dahmer 1982, 135ff. und Ritvo 1973.

³⁴ Vgl. Fromm 1993, 167, 174f.

³⁵ Vgl. Dahmer 1982, 88ff., 97ff.

³⁶ Vgl. Freud 2000e, 606.

³⁷ Fromm 1989a, 38.

³⁸ Fromm 1993, 189.

damit Elemente des Freudschen wie des Marxschen Charakterbegriffs aufeinander bezogen: Die den Individuen zunächst unabhängig von ihrer psychischen Struktur durch die ökonomischen Zwangsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise aufgenötigten Verhaltensformen („Charaktermasken“) werden zum Element ihrer Triebstruktur.

Dabei gilt der Kritischen Theorie – zunächst³⁹ orthodox freudianisch – die primäre Sozialisation in der bürgerlichen Kleinfamilie als wesentlich für die Subjekt- bzw. Charakterbildung der Menschen.⁴⁰ Der scheinbare Widerspruch zwischen der These, „dass die allerersten Lebensjahre für die Charakterentwicklung des Kindes entscheidend sind“⁴¹ und der, „dass das, was die Charakterentwicklung des Menschen bestimmt, die gesellschaftliche Lebenspraxis ist“,⁴² wird dadurch aufgelöst, dass die Familie als „*psychologische Agentur der Gesellschaft*“⁴³ begriffen wird:

„Allerdings gehen die ersten entscheidenden Einflüsse auf das heranwachsende Kind von der Familie aus, aber die gesamte Struktur der Familie, alle typischen Gefühlsbeziehungen innerhalb ihrer, alle durch sie vertretenen Erziehungsideale sind ihrerseits selbst bedingt vom gesellschaftlichen und klassenmäßigen Hintergrund der Familie, von der sozialen Struktur, aus der sie erwächst [...]. Die Familie ist das Medium, durch das die Gesellschaft bzw. die Klasse die ihr entsprechende, für sie spezifische Struktur dem Kind und damit dem Erwachsenen aufprägt.“⁴⁴

Der primäre Sozialisationsprozess sei primär nur im ontogenetischen Sinne – erste und auch prägendste⁴⁵ Instanz, die das Kind im Laufe seiner Subjektbildung durchläuft –, nicht aber im Sinne einer isolierten, unableitbaren Determinante der Charakterbildung, die nur noch von biologisch-universalhistorischen Rahmenbedingungen umgeben ist.⁴⁶

Der sozial typische Charakter, die libidinöse Struktur einer Gruppe oder Gesellschaft, sei aber nicht nur determinierte, sondern auch determinierende Struktur, gehe als „Produktivkraft“⁴⁷ in den sozialen Prozess ein, bilde noch in Krisensituati-

³⁹ Vgl. Fromms partielle Revision dieses Aspekts in 1989c, 147.

⁴⁰ Vgl. Fromm 1993, 176.

⁴¹ Ebd., 177.

⁴² Ebd.

⁴³ Fromm 1989a, 42.

⁴⁴ Ebd. Freud kommt dieser Position in der These nahe, das Über-Ich des Kindes werde nicht nach dem Vorbild der konkreten Elterninstanz, sondern nach dem ihres Über-Ichs gestaltet (vgl. Freud 2000e, 505). Das Über-Ich der Eltern wiederum kann dann aber nur aus der Identifizierung mit dem Über-Ich von deren Eltern stammen. Statt die nahe liegende gesellschaftliche Dimension zu berücksichtigen, wählt Freud zur Vermeidung eines vitiösen Zirkels den phylogenetischen Reduktionismus der Urhordentheorie.

⁴⁵ Diese Position wird nach 1945 mit historischen Argumenten revidiert, vgl. Horkheimer 1997, Marcuse 1970.

⁴⁶ Vgl. Fromm 1993, 179: „Es ist jedoch verfehlt, bei der Analyse einer Gesellschaft bei der Darstellung ihres Erziehungsprozesses als letztem Datum stehenzubleiben. Der Erziehungsprozess selbst wieder muss auf seine gesellschaftlichen Bedingungen analysiert werden.“

⁴⁷ Fromm 1993, 208.

onen den ‚sozialen Kitt‘ des Systems: „Weder der äußere Machtapparat noch die rationalen Interessen würden ausreichen, um das Funktionieren der Gesellschaft zu garantieren, wenn nicht die libidinösen Strebungen der Menschen hinzukämen.“⁴⁸

Charakter wird dabei gefasst als Strukturkategorie für meist unbewusste, verhaltensfundierende und affektiv geladene Einstellungen.⁴⁹ Diese weisen nach Fromm, einmal hervorgebracht, gegenüber aktuellen Determinanten eine relative Autonomie auf,⁵⁰ besitzen ein Beharrungsvermögen, das durch kurzzeitige Einflüsse nicht gebrochen werden kann und somit die Möglichkeit eines Ungleichgewichts zwischen gesellschaftlicher Entwicklung und psychischen Strukturen impliziert. Das Handeln bestimmter Gruppenmitglieder oder Klassenindividuen sei damit nicht allein aus den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen erklärbar, sondern müsse eventuell auch vergangene Konstellationen berücksichtigen, in denen die jeweils vorhandenen Charaktere gebildet wurden.⁵¹

Die *Funktion* des Gesellschaftscharakters bestehe im Rahmen von Herrschaftsverhältnissen in der freiwilligen Übernahme von Unfreiheit.⁵² Im Gesellschaftscharakter sind die libidinösen Energien systemfunktional kanalisiert, die gesellschaftlich aufgenötigten Verhaltensweisen werden libidinös besetzt und erfüllen so die doppelte Funktion einer relativen (Lust-) Befriedigung für das jeweilige Subjekt, wie einer Stabilisierung des gesellschaftlichen Zusammenhangs durch die Gefühlsbindungen der ihm unterworfenen Akteure.⁵³ Unbefriedigte Impulse und aggressive Haltungen werden verdrängt bzw. herrschaftskonform ausagiert. Mit dem Begriff des Gesellschaftscharakters lassen sich Fromm zufolge sowohl irrationale Komponenten systemisch rationalen Handelns (wie z.B. die libidinöse Besetzung der Lohnarbeit oder des Sparens)⁵⁴ als auch die triebstrukturellen Grundlagen der Wirkmächtigkeit von Ideologien und Denksystemen erfassen. Die Massenwirksamkeit und auch bestimmte allgemeine inhaltliche Komponenten weltanschaulicher Positionen seien in hohem Grade von ihrer Kompatibilität mit der (vor allem sozioökonomisch geprägten) Bedürfnisstruktur der Menschen abhängig. Intellektuelle Bewertungskriterien treten gegenüber dieser „emotionale[n] Matrix“⁵⁵ ideologischer Begriffssysteme in den Hintergrund.

⁴⁸ Fromm 1989a, 54.

⁴⁹ Vgl. Fromm 1993, 202.

⁵⁰ Vgl. auch Freud 2000e, 605 und 505: „Die Menschheit lebt nie ganz in der Gegenwart, in den Ideologien des Über-Ichs lebt die Vergangenheit, die Tradition der Rasse und des Volkes fort, die den Einflüssen der Gegenwart, neuen Veränderungen, nur langsam weicht, und solange sie durch das Über-Ich wirkt, eine mächtige, von den ökonomischen Verhältnissen unabhängige Rolle im Menschenleben spielt.“ Hier wird die relative freilich wieder zur absoluten Autonomie. Vgl. Fromm 1989c, 152.

⁵¹ Vgl. Horkheimer 1988b, 343.

⁵² Vgl. Fromm 1993, 203.

⁵³ Vgl. ebd., 206f.: „Er liefert die Impulse, die die Menschen dazu antreiben, das Gebotene zu tun, das Verbotene zu meiden, und im Sicheinfügen unter die bestehenden Verhältnisse ein gewisses Maß an Befriedigung zu finden.“

⁵⁴ Vgl. Fromm 1989b.

⁵⁵ Fromm 2000, 201.

2. Der autoritäre Charakter – Das sozialdiagnostische Grundmodell

„[...] die Formel ‚Führer befiehl‘. Dabei ging mir auf, wie zentral diese Formel im ganzen Gedankenwerk des Nationalsozialismus steht, und wie man gerade hier eine und vielleicht die stärkste Wurzel des Nationalsozialismus und Faschismus bloßliegen hat [...]. Die Müdigkeit einer Generation. Sie will vom Zwang zum Eigenleben frei sein.“ (Victor Klemperer)⁵⁶

„Sozialist sein: das heißt [...] die Persönlichkeit der Gesamtheit zum Opfer bringen.“ (Joseph Goebbels)⁵⁷

Der autoritäre Charaktertypus soll nun für die Reproduktion ‚spätkapitalistischer‘ Gesellschaften von zentraler Bedeutung sein. Dem Totalitätsbezug kritischer Theorie gemäß ist dabei zuerst die systematische Re-/Produktion autoritärer Charakterdispositionen in den Grundformen kapitalistischer Vergesellschaftung aufzuzeigen.⁵⁸ Ich werde mich dabei auf die Darstellung des sozialdiagnostischen Grundmodells beschränken. Die familiäre Sozialisation und die damit verbundenen Aspekte und Diskussionen – z.B. ob ödipale oder präödipale Konflikte den Ausschlag bei der Bildung des autoritären Syndroms bilden,⁵⁹ ob eine Entwicklung von der traditionellen Kleinfamilie hin zur ‚vaterlosen Gesellschaft‘ zu verzeichnen ist⁶⁰ usw. – werden dabei notgedrungen unberücksichtigt gelassen, was nicht bedeutet, dass sie deshalb zu vernachlässigen wären.

Der autoritäre Charakter stellt nun der Kritischen Theorie zufolge das Resultat eines Fluchtversuchs des bürgerlichen Subjekts vor seiner spezifischen Situation im Rahmen der kapitalistischen Gesellschaft dar. Diese Situation sei vor allem gekennzeichnet durch die dauernd prekäre Selbsterhaltung eines von persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen weitgehend freien, dafür aber umso deutlicher den anonymen, verselbständigten Mechanismen der kapitalistischen Marktwirtschaft ausgelieferten Individuums. Selbsterhaltung sei für die von den Realisationsbedingungen ihrer Arbeitskraft Getrennten nur durch den erfolgreichen Verkauf ihrer Arbeitskraft, für die Eigentümer von Produktionsmitteln nur durch die gelingende Verwertung des Werts möglich, sie gehe also für alle Beteiligten durch das Nadelöhr der Kapitalakkumulation, deren Zweck die quantitative Anhäufung von Tauschwerten darstellt.⁶¹

⁵⁶ Klemperer 1995, 218.

⁵⁷ Zitiert nach Fromm 2000, 169. Vgl. auch Hitlers Definition von ‚national‘ und ‚sozial‘, die beide nichts anderes als ‚Aufopferung für das Volk‘ bedeuten sollen, zitiert in Wildt 2014, 13f.

⁵⁸ Der autoritäre Charakter ist Fromm (1989c, 177) zufolge allerdings eine Anpassungsform an Ohnmacht generierende gesellschaftliche Verhältnisse auch in vorkapitalistischen Gesellschaften: „Es scheint, als ob die Planlosigkeit des gesellschaftlichen Lebens und die daraus erwachsende Zufälligkeit und Hilflosigkeit des individuellen Lebens [...], wie sie für den größten Teil der bisherigen Geschichte charakteristisch war, auch den masochistischen Charakter in dem hier gemeinten Sinn als den für die psychische Struktur der großen Mehrzahl der Menschen typischen bedingt hat.“ Er betont aber auch epochen- und klassenspezifische Differenzen. Insbesondere die Amalgamierung von privatautonomer Markt-Freiheit und Ohnmachtserfahrung sei charakteristisch für den Kapitalismus.

⁵⁹ Vgl. Clemenz 1998, 144-162.

⁶⁰ Vgl. Rensmann 1998, 148-156, 178; Benjamin 1982, 426f.

⁶¹ Vgl. Adorno 1979d, 13.

Mit ihrer individuellen Selbsterhaltung reproduzieren sie dabei zugleich einen ihrer Kontrolle entzogenen, ‚naturwüchsigen‘ Prozess.⁶²

Das Dilemma des bürgerlichen Subjekts bestehe darin, dass die Verantwortung für gelingende Selbsterhaltung bei ihm als einzelner liege, die Verwirklichungsbedingungen der Selbsterhaltung aber seiner Kontrolle und Einflussmöglichkeit weitgehend entzogen und einem blinden Mechanismus, Markt und Wertgesetz, überantwortet seien:

Die „planvolle Aktivität zur Selbsterhaltung“, kommentiert Jan Weyand, findet „an der Irrationalität der Bedingungen, unter denen sie sich vollzieht, eine Schranke [...]. Diese Schranke ist objektiv. Eine Wirtschaftskrise etwa setzt den Einzelnen außer Lohn und Brot, ohne dass diese in irgendeinem bestimmten Zusammenhang mit seinem Tun stünde.“⁶³

Die bürgerliche Individualitätsform ist demnach mit Marx als „persönliche Unabhängigkeit, auf *sachlicher* Abhängigkeit gegründet“⁶⁴ zu kennzeichnen.

Unter solchen Bedingungen, so vor allem Adorno, wird das weitgehend auf sich und in einen gnadenlosen Konkurrenzzusammenhang mit den anderen gestellte Individuum zu einer übermäßigen narzisstischen Besetzung der eigenen Person genötigt⁶⁵ und diese zugleich, aufgrund ihrer realen Ohnmacht, einer permanenten narzisstischen Kränkung unterzogen.⁶⁶ Die kapitalistische Produktionsweise individuiere also die Akteure, befreie sie von persönlicher Abhängigkeit,⁶⁷ ohne ihnen die Möglichkeit eines Lebens ohne (Existenz-)Angst sowie in Solidarität und Selbstbestimmung zu geben.⁶⁸ Ein mögliches Resultat sei der notwendig erfolglose Fluchtversuch vor der als Isolation und Ohnmacht⁶⁹ erfahrenen Situation des vereinzelt Einzelnen in die Unterordnung unter eine irrationale Autorität.⁷⁰ Da die Individuen

⁶² Vgl. dazu insgesamt Fromm 2000, 84f., 90f.

⁶³ Weyand 2000, 68. Vgl. insbesondere Fromm 1989d, 203f.

⁶⁴ Marx 1983, 91.

⁶⁵ Narzissmus stellt Freud zufolge die „libidinöse Ergänzung zum Egoismus des Selbsterhaltungstriebes“ dar (Freud 2000a, 51). Zur strukturellen und im neoliberalen Kapitalismus zunehmenden Nötigung zur narzisstischen Besetzung der eigenen Person vgl. auch Schediwy 2012, 289, zum Zwang zur Selbstthematisierung vgl. Rosa 2012, 240-265.

⁶⁶ Vgl. Adorno 1979a, 71-74, Adorno 1997c, 580 sowie Weyand 2001, 134ff., Schediwy 2012, 299f. und bezogen auf die neoliberale Produktion eines schuldigen Subjekts: Rosa 2012, 280ff., 298 sowie Bröckling 2011, 93f., 126, 238ff., 289.

⁶⁷ Obwohl dies, wie Horkheimer (1997, 378) weiß, auch in der bürgerlichen Gesellschaft lange Zeit nur für männliche Subjekte galt: „Der Mann, befreit von der Knechtschaft in fremden Häusern, wurde Herr in seinem eigenen.“ Die spezifisch patriarchale Struktur moderner Intimverhältnisse und ihre Aufweichung haben einen zentralen Stellenwert in der Kritischen Theorie familialer Sozialisation des autoritären Charakters.

⁶⁸ Vgl. Fromm 2000, 32f.

⁶⁹ Vgl. zum Begriff ebd., 121.

⁷⁰ Autorität wird in den Texten der Kritischen Theorie sowohl zur Bezeichnung der herrschenden Instanz als auch zur Bezeichnung eines Verhältnisses bejahter Abhängigkeit verwendet. Autorität im Sinne eines solchen Verhältnisses könne nur unter Berücksichtigung der jeweiligen historischen Situation als ‚rational‘ bzw. ‚irrationale‘ gekennzeichnet werden (vgl. Horkheimer 1988b, 360f.). Dahinter steckt der Marxsche Topos der transitorischen Notwendigkeit bestimmter Sozialformationen, wie er in folgendem Horkheimer-Zitat (ebd., 371f.) er-

von dem ihre Ohnmacht generierenden Mechanismus real abhängig seien und ihnen der Kampf gegen diesen als aussichtslos bzw. undenkbar⁷¹ erscheine, betrieben sie eine Unterwerfung unter dessen Imperative, wenn er beispielsweise in Gestalt einer politischen Bewegung oder Macht auftrete, die diese Imperative in einer transformierten und ideologisch überhöhten Gestalt verkörpere. Die Ohnmachtserfahrung stelle eine Art Scheideweg dar. Als bewusste, reflektierte Erfahrung, so Adorno, ließe „sie eher den Widerstand gegen das soziale System erwarten, als daß die Menschen es sich nochmals zu eigen machen.“⁷² Stattdessen aber trete eine „Verdrängung der Ohnmacht“⁷³ ein, die die Erfahrung der Ohnmacht zum Gefühl verarbeite und „psychologisch sedimentiere[...]“. Dies könnte Folgendes bedeuten: Verdrängung ist nach Freud ein psychischer Mechanismus der Triebabwehr unter dem Druck der Angst des Ichs vor den inneren Sanktionen des Über-Ichs (Gewissensangst) oder aufgrund der Realangst vor äußeren Sanktionen. Die eigentlich mit Lust verbundenen Motivationen stehen unter der Drohung einer sekundären Unlust und werden daher schon als Vorstellungen abgewehrt.⁷⁴ Übersetzt auf die soziale Ohnmachtserfahrung hieße das wohl: Die ohnehin nur unter „schmerzliche[n] Anstrengung[en]“⁷⁵ zu erlangende Erkenntnis der tatsächlichen Bedingungen der Ohnmacht und deren reale Veränderung würden zwar die Bedürfnisse des Individuums befriedigen und es als Herr des eigenen Schicksals einsetzen. Der Versuch der Veränderung wäre aber mit enormer sekundärer Unlust, wenn nicht gar mit Gefahr für Leib und Leben verbunden. Daher wird, wie bei der Neurose, eine akzeptable Er-

kennbar wird: „Die Geschichte gleicht im bürgerlichen Zeitalter nicht einem bewusst geführten Kampf der Menschheit mit der Natur und der ständigen Entfaltung aller ihrer Anlagen und Kräfte, sondern einem sinnlosen Schicksal, gegenüber dem der einzelne sich je nach seiner Klassensituation mehr oder weniger geschickt verhalten kann. In der Freiheit und scheinbaren Genialität des Unternehmers, deren Ruf dazu beiträgt, seine Autorität zu stärken, steckt als ihr Kern die Anpassung an einen gesellschaftlichen Zustand, in dem die Menschheit ihr Schicksal nicht in die Hand genommen hat, die Unterwerfung unter ein blindes Geschehen, anstelle seiner vernünftigen Regelung, die Abhängigkeit von einem irrationalen Zustand der Gesellschaft, den man ausnutzen muss, anstatt ihn in seiner Totalität zu gestalten, kurz, in dieser Freiheit steckt ein zwar ursprünglich notwendiger, heute rückschrittlicher Verzicht auf Freiheit, die Anerkennung der blinden Macht des Zufalls, eine längst diskreditierte Autorität.“ Unabhängig davon lassen sich aber auch einige allgemeine Abgrenzungskriterien angeben. So sei rationale Autorität in weitgehender Interessenidentität und größerer Sachkenntnis begründet und arbeite an ihrer eigenen Aufhebung (z.B. in einem idealtypischen Lehrer-Schüler-Verhältnis), während irrationale Autorität sich nur auf ihre fraglose Geltung berufen könne und zur Ausnutzung der ihr Unterworfenen diene (vgl. auch Schuck 2012, 72ff.). Meist ließen sich aber eher Mischformen feststellen (vgl. Fromm 2000, 123f.). Irrational sei die systemimmanente Autorität für die ohnmächtigen Subjekte deshalb, weil sie ihnen reale Macht (im emphatischen Sinne der Bemächtigung der eigenen Lebensgrundlagen) niemals verschaffen könne.

⁷¹ Fromm macht hierfür u.a. die Unkenntnis von ökonomischen Mechanismen und deren Deutung als „undurchschaubare Schicksalsmächte“ (Fromm 1989d, 204) verantwortlich, also ein kognitives Phänomen, das mit dem Waren- und Kapitalfetischismus verbunden ist.

⁷² Adorno 1979a, 73.

⁷³ Ebd., 74. Vgl. Fromm 1989d.

⁷⁴ Vgl. A. Freud 1999, 61ff.

⁷⁵ Adorno 1993a, 22.

satzbefriedigung anstatt der ursprünglichen gesucht und gefunden: „Gäben die Menschen sie [die reale Ohnmacht] offen zu, so könnten sie einen Zustand kaum länger aushalten, den zu ändern sie doch weder die objektive Möglichkeit sehen noch die psychische Kraft in sich fühlen.“⁷⁶

Fromm beschreibt dies als hypnoide Situation:

„Der gesellschaftlich wichtigste Fall hypnoseähnlicher Beziehungen zwischen Menschen ist das Verhältnis zur Autorität überhaupt. Wie der Hypnotiseur imponiert sie dem ihr Unterworfenen als so gewaltig und mächtig, dass es einerseits aussichtslos ist, das eigene Ich gegen sie zu gebrauchen, dass dies andererseits überflüssig ist, weil die Autorität die Aufgabe des Schutzes und der Erhaltung des Individuums, zu deren Realisierung das Ich sich entwickelt hat, übernimmt. Überlegene Macht mit ihren zwei Aspekten, dem der Gefährlichkeit und dem der Fürsorge, sind deshalb Qualitäten, die jede Autorität in dem Maße haben muss, wie sie das Ich überflüssig machen und ersetzen soll.“⁷⁷

Diese Ich-Regression gehe mit einer sadomasochistischen Prägung der Triebstruktur einher:

„Die im Masochismus liegende Befriedigung ist von negativer und positiver Art: negativ als Befreiung von Angst, bzw. Gewährung von Schutz durch Anlehnung an eine gewaltige Macht, positiv als Befriedigung der eigenen Wünsche nach Größe und Stärke durch das Aufgehen in die Macht.“⁷⁸

Solche Macht sollte vorzugsweise als ontologischer Anker wirken, das heißt unverlierbare Zugehörigkeit versprechen, wie das bei der ‚Nation‘ oder der ‚Rasse‘ der Fall ist.⁷⁹

„Die Voraussetzung der Wichtigkeit und Notwendigkeit beider Befriedigungen ist die Schwäche der eigenen Fähigkeit, Ansprüche zu stellen und durchzusetzen, die entweder soweit sie über das gesellschaftlich durchschnittliche Maß hinausgeht, durch individuelle Faktoren bedingt ist oder, soweit sie einer Gesellschaft oder Klasse eignet, in der Lebenspraxis dieser begründet liegt.“⁸⁰

Das Autoritätsverhältnis als emotional bejahtes Abhängigkeitsverhältnis erlange für die als einzelne Ohnmächtigen also eine triebökonomische Rationalität, worauf bereits Freud in grundlegenderer Hinsicht hinweist:

„Wenn eine Trieb-situation, wie ja gewöhnlich, verschiedener Ausgänge fähig ist, so werden wir uns nicht verwundern, dass jener Ausgang zustande kommt, mit dem die Möglichkeit einer gewissen Befriedigung verbunden ist, während

⁷⁶ Adorno 1979e, 172. Vgl. Adorno 1997c, 580.

⁷⁷ Fromm 1989c, 165.

⁷⁸ Fromm 1989c, 178. Vgl. auch Welzer 2007, 73f., 267f. der, obwohl er sich explizit von der ihm offenbar inhaltlich kaum bekannten Kritischen Theorie abgrenzt, zum gleichen Ergebnis gelangt.

⁷⁹ Vgl. Schediwy 2012, 287f.

⁸⁰ Fromm 1989c, 178.

ein anderer, selbst ein näherliegender, unterbleibt, weil die realen Verhältnisse ihm die Erreichung dieses Zieles versagen.“⁸¹

Die Unterordnung diene im kollektiven Narzissmus einer Größe und Macht versprechenden Gruppe als Ersatzbefriedigung für gekränkten individuellen Narzissmus sowie als imaginärer Schutz vor der gesellschaftlich erzeugten Angst.⁸² Masochistische Befriedigung bzw. Kanalisierung der Libido bedeute also keineswegs per se Lust am eigenen Schmerz oder Leid, sondern kompensatorischen Lustgewinn durch das Aufgehen des eigenen Ichs in einer überlegenen Macht.⁸³

„Kollektiver Narzißmus läuft darauf hinaus, daß Menschen das bis in ihre individuellen Triebkonstellationen hineinreichende Bewusstsein ihrer sozialen Ohnmacht, und zugleich das Gefühl der Schuld, weil sie das nicht sind und tun, was sie dem eigenen Begriff nach sein und tun sollten, dadurch kompensieren, daß sie, real oder bloß in der Imagination, sich zu Gliedern eines Höheren, Umfassenden machen, dem sie die Attribute alles dessen zusprechen, was ihnen selbst fehlt, und von dem sie stellvertretend etwas wie Teilhabe an jenen Qualitäten zurückempfangen.“⁸⁴

Fromm betont dabei die moralische Dimension, die der Autorität neben ihrem Macht- und Schutzversprechen zukommen müsse. Wenn die Möglichkeit, egoistischen Interessen zu widersprechen, ein Kennzeichen jeder Moral sei, so steigere und verselbständige das masochistische Syndrom dieses bis ins Extrem: „Selbstvergesessenheit’, Verzicht auf eigenes Glück, Pflichterfüllung bis zum äußersten, unermüdlige Arbeit“⁸⁵ an der ‚Sache’ sei nicht nur ein Imperativ für die Subalternen, sondern eine der Führung zugesprochene moralische Qualität. Die Autorität schützt eine als partikular verstandene Gemeinschaft, selbst in ihren Gewaltausbrüchen

⁸¹ Freud 2000g, 112; Adorno 1991b, 61f. und Löwenthal 1990, 33.

⁸² Vgl. Fromm 1989c, 178ff. sowie Adorno 1993a, 17-19.

⁸³ Vgl. Fromm 2000, 114-116 sowie 1989c, 172. Arendt erahnt die Relevanz dieses Moments, wenn sie die „Selbstlosigkeit des Massenmenschen [...] als eine Sucht [...] nach Aufgehen in einem sogenannten größeren Ganzen“ beschreibt (Arendt 1998, 707, sowie ebd., 906 und 800, wo sie feststellt, dass die „Massen [...] vor ihrer eigenen, unverschuldeten Direktionslosigkeit und Desintegration in das fiktive Heim der Bewegungen geflohen sind.“)

⁸⁴ Adorno 1979e, 114. Vgl. auch Adorno 1997c, 580: „Die Ich-Schwäche heute, die gar nicht nur psychologisch ist, sondern in der der seelische Mechanismus die reale Ohnmacht des Einzelnen gegenüber der vergesellschafteten Apparatur registriert, wäre einem unerträglichen Maß an narzisstischer Kränkung ausgesetzt, wenn sie nicht, durch Identifikation mit der Macht und Herrlichkeit des Kollektivs, sich einen Ersatz suchen würde.“ Dagmar Schediwy hat durch empirische Untersuchungen auf deutschen Fanmeilen bei der Herren-Fußball-WM 2006, EM 2008 und WM 2010 nachgewiesen, dass die Hauptmotivation der ‚Fans‘ Stolz auf und Identifikation mit ihrer Nation war. Sie erläutert im Sinne Adornos: „So bieten die im Zweijahresrhythmus anfallenden Fußballmeisterschaften den in der Ideologie des Marktradikalismus befangenen Subjekten eine willkommene Gelegenheit, ihren Versagensängsten und Depressionen zu entfliehen, indem sie an den Erfolgen ihrer Nationalmannschaften teilhaben. Wo sie glaubten, an sich selbst verzweifeln zu müssen, da es keine Leistung gibt, deren Anforderungen sie als Einzelne genügen, ist der Stolz auf das Kollektiv als Kompensation möglich und erlaubt. So ist es kein Wunder, dass Stolz neben Zugehörigkeit der Begriff ist, den meine Interviewpartner_innen am häufigsten verwenden.“ (Schediwy 2012, 302f.)

⁸⁵ Fromm 1989c, 183.

gegen die Gemeinschaftsfeinde bleibt sie aber ‚anständig‘. Moralität erschöpft sich hier in dem Gegensatz zum materiellen Egoismus und besteht im Tun des für die Gemeinschaft ‚Notwendigen‘.⁸⁶ Am deutlichsten wird dieses Motiv in einer am 4. Oktober 1943 von Heinrich Himmler vor den Gruppenführern der SS in Posen gehaltenen Rede. In dieser lobt er seine Mannschaften dafür, bei der

„Ausrottung des jüdischen Volkes [...] anständig geblieben zu sein“. „Wir hatten“, so Himmler weiter, „das moralische Recht, wir hatten die Pflicht gegenüber unserem Volk, dieses Volk, das uns umbringen wollte, umzubringen. Wir haben aber nicht das Recht, uns auch nur mit einem Pelz, mit einer Uhr, mit einer Mark oder mit einer Zigarette oder mit sonst etwas zu bereichern.“⁸⁷

Das Masochismusmotiv kann auch auf das Individualitätskonzept faschistischen Elitedenkens angewendet werden: Der Einzelne der Elite ist stets ‚verwurzelt‘ im Volk, ohne zur ‚Masse‘ im Sinne des ‚einfachen Volkes‘ zu gehören. Sein Ideal ist dennoch das mögliche Opfer für die politische Einheit, oder, wie Heinz Gräfe, später im Führungskorps des Reichssicherheitshauptamts, 1932 formuliert: „selbstlose[...] Arbeit [...], Dienst mit aller Härte und Rücksichtslosigkeit, Dienst mit aller Disziplin und Kameradschaft, Dienst mit der völligen Zurücksetzung der Person um der Sache willen“.⁸⁸ Die unmittelbare Gemeinschaft dieses Akteurs ist der Bund, das Bündische als Weltanschauungs-Elitegemeinschaft,⁸⁹ die „tatbereite[...], verantwortungslustige[...] und einsatzfreudige[...] Mannschaft“.⁹⁰ Wie auch die Kritische Theorie, vor allem mit der Unterkategorie des manipulativen Typus im autoritären Charakter, feststellt, ist dieser damit keineswegs identisch mit dem dumpfen, zur Eigeninitiative und Führerschaft unfähigen Befehlsempfänger:⁹¹ „Aktivität heißt für

⁸⁶ Dieser Topos findet sich an zentraler Stelle bei vielen Tätererzählungen: Man habe bei der Judenvernichtung eine ‚schmutzige‘ und ‚unangenehme‘ ‚Arbeit‘ vollbracht, die aber ‚getan werden musste‘. Vgl. Welzer 2007, 23ff.

⁸⁷ Zitiert nach Gross 2010, 144. Dass diese NS-Moral nicht der Kantischen praktischen Vernunft folgt, bedarf keiner weiteren Erwähnung. Sie setzt vielmehr ein kollektiv-narzisstisches, also geradezu nochmals pervertiertes ‚Prinzip der Selbstliebe‘ als obersten Bestimmungsgrund des Willens – ein Prinzip, welches sich Kant kaum vorzustellen gewagt haben dürfte. Es wäre interessant nachzuforschen, ob dieser Ausgangspunkt zur Bestimmung der Boshaftigkeit der Motive der NS-Täter nicht viel geeigneter wäre als die Versuche, solche Motive schlicht zu leugnen oder – im Gegensatz dazu – einen unerklärlich teuflischen Charakter anzunehmen, der das Böse um des Bösen willen tut.

⁸⁸ Zitiert nach Wildt 2008, 136.

⁸⁹ Vgl. ebd., 137.

⁹⁰ Gräfe, zitiert nach ebd., 136.

⁹¹ Vgl. Adorno 2001, 335ff. Die Beschreibung des manipulativen Typs als eines Organisators der Vernichtung – „[i]hr Ziel ist eher die Konstruktion von Gaskammern als das Pogrom“ (335) – könnte die Arendtschen Deutungen vom ideologisch und emotional unbeteiligten Schreibtischtäter evozieren – und es finden sich in der Tat auch Äußerungen wie die, „daß einer, der ein Zugsystem ausklügelt, das die Opfer möglichst schnell und reibungslos nach Auschwitz bringt, darüber vergißt, was in Auschwitz mit ihnen geschieht“ (Adorno 1993b, 100). Die affektive Kälte sowie die Distanz zum konkreten Opfer wird daher überbetont (vgl. Adorno 2001, 335). Dass Adorno hier dazu tendiert, eine Art ‚reinen‘ autoritären Charakter ohne ideologische und historisch-spezifische Ausprägung zu konstruieren und damit die Abstraktionsebenen der Theoriebildung ebenso verkennt wie die Spezifik der Shoah, betonen

den masochistischen Charakter, unter ehrfürchtiger Unterordnung unter das [...] schicksalhaft Gegebene und den Auftrag einer höheren Macht das Bestmögliche tun.⁹² Die bündische Einheit selbst wird zusammengehalten von vermeintlich rational nicht erfassbaren emotionalen Bindekräften⁹³ und intellektuellem Sendungsbewusstsein. Auch die Führer autoritärer Bewegungen appellieren, wie bereits Fromm bemerkt, an höhere, wenngleich anonymere Autoritäten: Natur, Vorsehung, Gott, Schicksal.⁹⁴ Ein extremes und paradoxes Beispiel findet sich bei Hitler:

„Die ewige Natur rächt unerbittlich die Übertretung ihrer Gebote. So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: *Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn.*“⁹⁵

Die kapitalistisch vergesellschafteten Individuen sind der Kritischen Theorie zufolge in doppelter Weise unfähig zu solidarischen Beziehungen: einmal als ‚kalte‘, unterm Tauschprinzip zur zwanghaften Besetzung mit Ich-Libido genötigte, sich allenfalls wechselseitig als Träger von Waren betrachtende und instrumentalisierende, narzisstische Subjekte,⁹⁶ zum anderen als autoritär-masochistische Charaktere, die Befriedigung nur in Unterordnungsverhältnissen finden und zu emotionalen Beziehungen unter Gleichgestellten unfähig sind.⁹⁷ Der masochistische Zug ist Fromm zufolge nun aber notwendig mit einem sadistischen gekoppelt. Die der Autorität Unterworfenen unterhielten ein höchst ambivalentes Verhältnis zu dieser, d.h. sie ‚lieben‘ und hassen die Autorität zugleich. Der dem Akt der Unterwerfung geschuldete Hass werde jedoch verdrängt, häufig durch Spaltung der Autorität in ein ‚gutes‘ und ein ‚böses‘ Objekt bewältigt⁹⁸ und in herrschaftskonformer Weise ausagiert, d.h. gegen von der Herrschaft freigegebene ‚Andere‘ und Schwache gerichtet.⁹⁹ Adorno konstatiert, „daß in der autoritären Aggression die ursprünglich durch die Autoritäten der Eigengruppe erweckte [...] Feindseligkeit auf die Fremdgruppen *verdrängt* wird“.¹⁰⁰ Die Kränkung des kollektiven Narzissmus kann dabei wiederum zum Mo-

auch Rensmann/Schulze-Wessel 2003. Die Vorbilder des manipulativen Typs sind Eichmann (der Organisator, Adorno 2001, 335), Carl Schmitt (stereotype Freund-Feind-Einteilung, 337) und Jünger (analer Zwangscharakter, der Insekten sammelt und seine Feinde wie Insekten betrachtet, 336). Wichtig ist auch die Betonung der „Tat“ und „Entscheidung“ (335), die sowohl bei den RSHA-Führern (vgl. Wildt 2008, 123) als auch bei Schmitt eine große Rolle spielt (Schmitt 2004b, 61).

⁹² Fromm 1989c, 176.

⁹³ Vgl. Wildt 2008, 123.

⁹⁴ Vgl. Fromm 2000, 170; 1989c, 174.

⁹⁵ Hitler 1943, 70. Zu Hitlers ‚positivem Christentum‘ vgl. Gross 2010, 57-68.

⁹⁶ Vgl. Adorno 1993b, 100-103.

⁹⁷ In kaum rationalisierter Gestalt tritt dieser autoritär-masochistische Zug z.B. in Arnold Gehlens Werk *Moral und Hypermoral* (1986, 75) zutage. So lautet das berühmt-berüchtigte Diktum seiner ‚Entlastungsthese‘: „Sich von den Institutionen konsumieren zu lassen gibt einen Weg zur Würde für jedermann frei, und wer seine Pflicht tut, hat ein Motiv, das von jedem anderen her unbestreitbar ist.“

⁹⁸ Vgl. Freud 2000g, 74 sowie Fromm 1989c, 172, der das treffende Beispiel des antisemitischen Ideologems der Differenzierung in ‚raffendes‘ und ‚schaffendes‘ Kapital anführt.

⁹⁹ Vgl. Rensmann 1998, 67-81 sowie Horkheimer 1997, 392.

¹⁰⁰ Adorno 2001, 51.

tiv erneuter autoritärer Aggression werden: Hitlers in *Mein Kampf* geschildertes antisemitisches Erweckungserlebnis ist dafür ein gutes Beispiel: Er schildert die „Scham der Empörung und der Schande“, die die deutsche Kapitulation im ersten Weltkrieg in ihm ausgelöst habe und sucht sofort nach den „Urheber[n] dieser Tat“,¹⁰¹ die er projektiv in den Marxisten und Juden erblickt. Die Kritische Theorie entdeckt in der deutschen Bevölkerung nach dem zweiten Weltkrieg ein ähnliches Reaktionsmuster, das als „sekundäre[r] Antisemitismus“¹⁰² identifiziert wird und nach dem Motto verfährt ‚Die Deutschen werden den Juden Auschwitz nie verzeihen‘.

Der autoritäre Charakter praktiziere also eine psychische Konfliktabwehr und scheinhafte Bewältigung gesellschaftlicher und individueller Krisenphänomene. Wie der Liberale glaube er, dass das Bestehende die beste aller möglichen Welten, gar natürlich sei.¹⁰³ Doch im Gegensatz zum Liberalen werde die „Malaise“¹⁰⁴ des Subjekts und seiner Gesellschaft vom Autoritären nicht geleugnet, sondern in projektiver Form bearbeitet und vor allem den Juden als Verursachern zugeschrieben.¹⁰⁵ Gemeinschaft konstituiere sich für den autoritären Charakter tatsächlich nur in und durch Feindbestimmungen,¹⁰⁶ die wiederum die Möglichkeit des physischen Opfers der Gemeinschaftszugehörigen und der Tötung der anderen im Falle eines ‚existenziellen‘ Konflikts beinhalten. Hierbei spielen manichäische und stereotype Eigenschaftszuschreibungen eine zentrale Rolle.¹⁰⁷ Ganz im Sinne der masochistischen Bedürfnisstruktur werde dabei „das sinnvolle Leben des Einzelnen [...] in seine radikale Negation verlegt, den ‚Tod‘.“¹⁰⁸ „Der nationalsozialistische Theoretiker Karl [sic!] Schmitt“, den Adorno in diesem Zusammenhang explizit anführt,¹⁰⁹ habe eine ganze politische Philosophie aus dieser Haltung konstruiert. Eine als homogen und harmonisch¹¹⁰ vorgestellte Gemeinschaft, deren reale Konfliktpotentiale verleugnet werden müssen, steht einem Fremden oder Anderen gegenüber, der diese Konflikte personifiziert. Eine würdige, ‚ernsthafte‘ menschliche Existenz besteht für Schmitt tatsächlich in der stets gegebenen Möglichkeit des Opfers und Opfern der einzel-

¹⁰¹ Hitler 1943, 225.

¹⁰² Adorno 1997b, 362.

¹⁰³ Zur Gemeinsamkeit von faschistischer und liberalistischer Ideologie vgl. Marcuse 1968.

¹⁰⁴ Löwenthal 1990, 32. Vgl. auch Sartre 1994a, 29f.: Der Jude sei im modernen Antisemitismus das Böse schlechthin, verantwortlich für alle Übel („Krisen, Kriege, Hungersnöte, Umsturz und Aufruhr“), was notwendig den Erlösungsantisemitismus nach sich ziehe: Wenn das Böse in Gestalt der Juden zerstört sei, „werde sich die Harmonie von selbst wieder einstellen“. Es „geht nicht darum, eine Gesellschaft aufzubauen, sondern nur darum, die bestehende zu reinigen“, „es geht nur darum, das Böse zu entfernen, weil das Gute schon *gegeben* ist.“ Die Nähe von Sartres Ausführungen zur Theorie des autoritären Charakters ist auch von Adorno bemerkt worden, vgl. Wiggershaus 1991, 464.

¹⁰⁵ Allerdings geht auch der Liberalismus von einer natürlichen Wirtschaftsordnung aus, deren Krisen nur ‚Störungen von außen‘ sein können.

¹⁰⁶ Vgl. Adorno 2001, 335.

¹⁰⁷ Vgl. Adorno 1997b, 378 sowie Haury 2002, 109f.

¹⁰⁸ Steil 1984, 167.

¹⁰⁹ Adorno 2001, 337.

¹¹⁰ Vgl. zu Hitlers Betonung der „Harmonie“ innerhalb der „Volksgemeinschaft“: Wildt 2014, 14.

nen für diese Gemeinschaft.¹¹¹ Im Stile der verfolgenden Unschuld¹¹² imaginiert man sich dabei zugleich als Verfolgter, der zurückschlagen, sich gegen eine äußere Bedrohung wehren muss. Auch Himmler spricht ja im obigen Zitat vom „moralische[n] Recht [...], dieses Volk, das uns umbringen wollte, umzubringen.“¹¹³

Das Geheimnis dieser Haltung liegt also in der psychischen Funktion der nationalen oder rassischen Gemeinschaftsvorstellung und ihres Charakters der harmonistischen „Umdeutung von rationalen Vergesellschaftungen in persönliche Gemeinschaftsbeziehungen.“¹¹⁴ Auch hier steht wieder die triebökonomische Rationalität im Vordergrund. Bezogen auf antisemitische Gewalt- und Mordtaten betonen Horkheimer/Adorno den psychologischen und keineswegs vorrangig ökonomischen ‚Profit‘ der Täter: „Der eigentliche Gewinn, auf den der Volksgenosse rechnet, ist die Sanktionierung seiner Wut durchs Kollektiv.“¹¹⁵ Diese Wut kann sich dabei sogar als moralisches Gefühl verstehen. Gegen die Sündenbocktheorie gerichtet argumentiert Adorno allerdings, dieser zufolge lasse das Individuum „seine Wut an jedem gerade verfügbaren wehrlosen Objekt aus“,¹¹⁶ während der Autoritäre seine Aggression sehr gezielt und mit inneren Zwang verbunden auf bestimmte Gruppen richte.¹¹⁷ Das radikale und gewaltsame Gebaren faschistischer Bewegungen, auch gegen eine etablierte Staatsmacht, widerspricht dabei Fromm zufolge nur scheinbar der konformistischen Ausrichtung des autoritären Charakters. Hier liege nur eine Steigerung des Motivs der konformistischen Revolte vor, die Fromm mit dem Begriff des rebellischen Charakters fasst. Dieser könne sich nur deshalb gegen eine bestehende Autorität auflehnen, weil diese die für seine masochistische Triebökonomie grundlegenden Eigenschaften der absoluten Macht und Stärke in irgendeiner Form eingebüßt habe und sich bereits eine autoritäre Alternative anbiete. Dieser Typus könne Autorität also nur im Namen von Autorität denunzieren.¹¹⁸

¹¹¹ In der Fähigkeit, von Menschen der eigenen Gruppe das Opfer ihres Lebens zu verlangen (Schmitt 2002, 70), ist Schmitt zufolge deren Wesen als politische Einheit begründet. Erst dadurch gewinne das Leben seine spezifisch „politische Spannung“ (ebd., 35). Diesen Gedanken wendet Schmitt gegen die Vorstellung einer entpolitisierten Welt (ebd., 35f., 54), gegen bürgerliche Sicherheit (62), gegen „vielleicht interessante [...] Konkurrenzen und Intrigen aller Art“ (ebd., 35f.), gegen „Unterhaltung“ (ebd., 54) und Spiel (ebd., 120), gegen die risikolose „nichtssagende [...] Gleichheit“ des Kosmopolitismus (Schmitt 1996a, 17) und „Verhandeln, abwartende Halbheit“, die „die blutige Entscheidungsschlacht“ „in parlamentarische Debatte verwandelt“, „durch eine ewige Diskussion ewig suspendieren“ will (Schmitt 2004b, 67).

¹¹² Vgl. zum Begriff Kraus 1989, 186f.

¹¹³ Zitiert nach Gross 2010, 144.

¹¹⁴ Weber 2005, 307. Die Nation ist eine modern-antimoderne Gemeinschaftsvorstellung, vgl. Haury 2002, 52f.

¹¹⁵ Horkheimer/Adorno 1997, 199.

¹¹⁶ Adorno 2001, 51.

¹¹⁷ Das radikal Andere, darin sind sich die meisten Autoritären einig, stellen die Juden dar, das ‚Antivolk‘ schlechthin. Eine stabile Identität verspricht daher vor allem der Gegensatz zu diesen. Vgl. Haury 2002, 101ff..

¹¹⁸ Vgl. Fromm 1989c, 184f. Neben den üblichen Assoziationen des SA-Mobs oder des Naziskinheads, kann der Begriff des rebellischen Typus z.B. auch auf die juristische Elite der Weimarer Republik bezogen werden, die in der Republik gegen sie agierte. Vgl. Walther 1998, 313.

Die inhumane Befriedigung, die die sadomasochistische Charakterstruktur für die ohnmächtigen Subjekte bereithalte, sei dabei zugleich real und bloßer Schein. Schein, weil im Autoritätsverhältnis die gesellschaftlichen Ursachen der Ohnmacht ebenso wenig aufgehoben werden wie die kapitalistisch formbestimmte Individuierung der Akteure. Der faschistische Agitator, so Leo Löwenthal, „läßt [...] gerade das Unbehagen fortbestehen, weil er den Weg zur Erkenntnis seiner objektiven Ursache versperrt.“¹¹⁹ Fromm nennt dies das irrationale Moment des Sadomasochismus, das „in der letztlichen Zwecklosigkeit der zur Lösung einer unerträglichen emotionalen Situation angewandten Mittel“¹²⁰ bestehe. Real sei die Befriedigung im Sinne einer psychischen Realität für die Subjekte, d.h. als temporäre Milderung von Angst, als kollektiv narzisstischer Gewinn durch Zugehörigkeit zu einer Elite oder starken Macht sowie als Ventil für gesellschaftlich erzeugte Aggressionen. Auch der Schein kann damit real sein – im subjektiven Erleben von Zugehörigkeit, das durch kollektive Pogrompraxis oder kulturindustrielle Inszenierungen (wie gemeinsames Hören der Führerrede, Teilnahme an Massenaufmärschen, Stadionbesuch u.v.m.) noch verstärkt werden kann¹²¹: Das Imaginäre, schreibt Armin Steil, „bestimmt sich als zugleich fiktive und doch real erlebte und gelebte Präsenz des Sinns inmitten der Sinnlosigkeit [...], als erlebte Identität der Zwecksetzungen und Bedürfnisse mit den entfremdeten gesellschaftlichen Formen“.¹²² Robert Paxton bestätigt diese Diagnose aus der Perspektive der neuen Faschismusforschung. Er betont sowohl die zentrale Bedeutung der „mobilisierenden Leidenschaften“ für die Entstehung faschistischer Dispositionen – hier stimmen alle seiner Beschreibungen mit denen der Theorie des autoritären Charakters überein¹²³ – als auch die Relevanz der permanenten Mobilisierung der Bevölkerung zu affektiv befriedigenden polit-ästhetischen Volksgemeinschaftsritualen:

„Der faschistische Führer wollte sein Volk in eine höhere Sphäre des Politischen bringen, die es selbst sinnlich erfahren sollte: das Wärmegefühl, selbst zu einer Rasse zu gehören, die nunmehr ihrer Identität [...] und ihrer Macht voll bewusst ist; die Erregung, an einer großen gemeinschaftlichen Unternehmung beteiligt zu sein; die Befriedigung, selbst in eine Woge von mit anderen geteilten Gefühlen einzutauchen und seine kleinen unbedeutenden Alltagsor-

¹¹⁹ Löwenthal 1990, 33; vgl. Fromm 2000, 106, 115, 173, 186 sowie Böckelmann 1987, 23.

¹²⁰ Fromm 2000, 115. Vgl. auch Salzborn 2010, 325.

¹²¹ Dies ist ein Element von Walter Benjamins Diagnose einer „*Ästhetisierung der Politik, welche der Faschismus betreibt*“ (Benjamin 1992, 44).

¹²² Steil 1984, 21. Zum imaginären Moment faschistisch-autoritärer Krisenlösungsversprechen vgl. auch ebd., 13: „Die Entwicklung einer faschistischen Massenbasis kann [...] als Ausdruck und imaginäre Aufhebung der *Vereinzelung* der Individuen interpretiert werden: [...] die ökonomische, politische und kulturelle Vereinzelung der Individuen bildet die ‚objektive Realität des Systems‘, die die faschistische Ideologie in ihrem Diskurs aufzuheben verspricht.“

¹²³ Vgl. Paxton 2006, 66f.: überwältigendes Ohnmachts- und „Krisengefühl“, „Bedürfnis nach Autorität“, verfolgende Unschuld, „verschwörerische und manichäische Sicht auf die Geschichte“, Angst vor Zersetzung der Gruppenharmonie durch Individualismus, Sozialismus und Juden, „Ästhetik der Gewalt“ u.v.m.

gen zu opfern für das Wohl der Gruppe; und nicht zuletzt der Schauer der Dominanz.¹²⁴

In diesem Sinne fungiert der autoritär-masochistische Charakter als emotionale Matrix für eine Fülle von Ideologien, wie Rassismus, Nationalismus, Sexismus, vor allem aber Antisemitismus, die aber nicht direkt aus ihm abgeleitet werden können, sondern jeweils eigene Geschichten und Faktoren haben.¹²⁵ Gerade wegen dieser motivationalen Fundiertheit der genannten Ideologien ist es der Kritischen Theorie zufolge – im Zusammenspiel mit weiteren Aspekten wie z.B. gesellschaftlich notwendigem Schein – bei der Kritik ihrer Vertreter um die Kraft des besseren Arguments schlecht bestellt, sind die ‚Grenzen der Aufklärung‘ schnell erreicht: „Dieser [der Antisemitismus] lässt darum nur so schwer sich widerlegen, weil die psychische Ökonomie zahlloser Menschen seiner bedurfte und, abgeschwächt, vermutlich seiner heute noch bedarf.“¹²⁶ Eine ähnliche libidinöse Anpassungsleistung wie der autoritäre Charakter habe das selbstreflexive, kritische Realitätsprüfung betreibende, auf eigenen Ansprüchen beharrende Ich nicht vorzuweisen. Es ist Adorno zufolge seiner faktischen Ohnmacht und der ‚Pathologie der Normalen‘¹²⁷ trost-, wenn auch – vielleicht – nicht hoffnungslos ausgeliefert.¹²⁸

3. Resümee: Sozialpsychologie des Katastrophenzeitalters

Ein kurzer Abriss kann selbstverständlich nicht einmal ansatzweise die Komplexität und auch die Widersprüche darstellen, die den Positionen der Kritischen Theorie innewohnen. Eine umfassende Auseinandersetzung hätte die bei Adorno vorliegende simulierte Freud-Orthodoxie und Tendenz zur modernetheoretischen Entspezifizierung der Shoah ebenso einer Kritik zu unterziehen, wie die vornehmlich bei Horkheimer anzutreffende Idealisierung des frühbürgerlichen Unternehmertypus als starkes Ich und rationale Autorität. Schließlich wäre die Grenze des sozialpsychologischen Ansatzes hinsichtlich der menschlichen Freiheitsproblematik zu thematisieren – ein Punkt auf den Jean Améry's Kritik am dialektischen Ansatz hinweist, dieser verkenne die „Banalität, Opfer Opfer und Quäler Quäler sein zu lassen“.¹²⁹ Allerdings hat auch Adorno mit seinem dialektischen Begriff des Ichs betont, dass Menschen nicht im strengen Sinne durch sozialpsychische Faktoren de-

¹²⁴ Ebd., 31.

¹²⁵ Vgl. Rensmann 1998, 91-113, 153 sowie Salzborn 2010, 317-342. Zur Erklärung dieser Ideologien müssen weitere, v.a. fetischismuskritische und historische Ansätze herangezogen werden. Ohne diese emotionale Matrix wären einige ihrer Grundstrukturen und vor allem ihre Wirksamkeit aber kaum zu erklären.

¹²⁶ Adorno 1993a, 26.

¹²⁷ Vgl. Adorno 1993d, 70: „Diagnostizieren lässt sich die Krankheit der Gesunden einzig objektiv, am Missverhältnis ihrer rationalen Lebensführung zur möglichen vernünftigen Bestimmung ihres Lebens.“

¹²⁸ Vgl. Weyand 2000, 70: „Die Verkehrung von starkem und schwachem Ich, die darin besteht, dass unter irrationalen gesellschaftlichen Verhältnissen sich das starke Ich als triebökonomisch irrational darstellt, das schwache Ich hingegen als triebökonomisch rational, erweist sich so als objektive, gesellschaftlich vermittelte Verkehrung.“

¹²⁹ Améry 2004, 290.

terminiert seien.¹³⁰ Wie immer die Theorie des autoritären Charakters im Detail zu revidierenden sein mag, sie bietet einen wichtigen Erkenntnisversuch für die sozialpsychologische Dimension moderner Zerstörungsdynamiken. Nicht nur finden sich in der modernen NS-Täterforschung immer wieder empirische Befunde, die die Thesen der Kritischen Theorie plausibel erscheinen und das Selbstverständnis der Täter als Ausdruck autoritärer Charaktere interpretierbar werden lassen,¹³¹ auch aktuelle Untersuchungen zu Nationalismus und Antisemitismus bestätigen die Diagnose, dass die bürgerliche Gesellschaft mit ihrer charakteristischen Konstellation von Freiheit ohne Existenzsicherheit, Verantwortung ohne Kontrolle der Lebensbedingungen, den Autoritarismus als psychische Disposition ihrer Subjekte¹³² beständig reproduziert, dieser kein bloßes Relikt ‚vormoderner‘ Epochen ist, oder, wie Adorno es ausdrückte: „Der Faschismus ist als Rebellion gegen die Zivilisation nicht einfach eine Wiederholung des Archaischen, sondern dessen Wiedererzeugung in der Zivilisation durch die Zivilisation selbst.“¹³³

¹³⁰ Vgl. Adorno 1979a, 70: „Der Begriff des Ichs ist dialektisch, seelisch und nichtseelisch.“ D.h. das Ich konstituiert sich auch „durch objektive, dem Immanenzzusammenhang des Seelischen entzogene Momente, die Angemessenheit seiner Urteile an Sachverhalte.“ Vgl. dazu auch Weyand 2001, 117-121.

¹³¹ Das zeigen – z.T. unfreiwillig – die Arbeiten von Wildt, Welzer, Goldhagen und anderen. Man lese nur Welzer 2007, 73f., 267f. oder Wildt 2008, 848ff. Beide arbeiten den Mechanismus der Flucht vor der Freiheit am konkreten Material mustergültig heraus.

¹³² Autoritär-staatliche Strukturen sind der Kritischen Theorie zufolge deshalb nicht einfach als sozialpsychologische Phänomene zu begreifen. Hier – das betonen Fromm (2000, 152ff.) und Adorno (1991b, 62f.) ausdrücklich – liegt ein sehr komplexes Wirkungsgeflecht zwischen sozial generierten psychischen Dispositionen, autoritärer Propaganda (die, so Adorno, die Menschen nicht ‚verführt‘ oder ein diffuses Unbehagen in eine bestimmte politische Richtung manipuliert, sondern sie schlicht „als das nimmt, was sie sind“ (ebd., 61), also an ihre sadomasochistische Triebstruktur appelliert) und sozialen Interessen vor, das erst zusammen autoritär-staatliche Praxis im umfassenden Sinne Wirklichkeit werden lassen kann.

¹³³ Adorno 1991b, 41f.

Anhang:

Autoritärer Charakter – das sozialdiagnostische Grundmodell

Situation des modernen Subjekts:

- negative Freiheit ohne Existenzsicherheit
- individuelle Verantwortung ohne Kontrolle der Lebensbedingungen
- Zwang zum individuellen Narzissmus bei permanenter narzisstischer Kränkung



ideologische Verkennung der sozialen Bedingungen eigener Ohnmacht
und sekundäre Unlust



Flucht vor der Freiheit:

irrationaler, aber triebökonomisch rationaler Bewältigungsversuch von Ohnmacht



autoritär-masochistischer Komplex:

Ersatzbefriedigung im Versprechen unverlierbarer Zugehörigkeit
und symbolischer Teilhabe an kollektiver Herrschaft (kollektiver Narzissmus)



Macht und Harmonie versprechende Autorität auf verleugneter antagonistischer
Grundlage:

Fortdauern innerer Konflikte und der den Fluchtversuch bedingenden sozialen
Verhältnisse



Spaltung des Zusammengehörigen (z.B. „raffendes“ vs. „schaffendes“ Kapital)



sado-masochistische Struktur: Projektive Bekämpfung dieser sozialen Konflikte
und unbeherrschten Dynamiken an den Juden

Ingo Elbe

Angst vor der Freiheit

Ist Sartres Existentialismus eine geeignete Grundlage für die Antisemitismustheorie?

„der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht“ (Sartre 1946)¹

„Für uns ist der Mensch [...] gekennzeichnet [...] durch das, was ihm aus dem zu machen gelingt, was man aus ihm gemacht hat“ (Sartre 1957)²

Wird man zum Antisemiten oder *macht man sich* dazu? Die von Tjark Kunstreich formulierte Gegenüberstellung von Arendt/Postone auf der einen und Sartre auf der anderen Seite scheint sich an dieser Alternative zu orientieren. Es gebe „keine Determination für Judenhass“, dieser sei eine Deutungsleistung von dafür verantwortlichen Subjekten.³ Es ist Kunstreich zu danken, dass er die Bedeutung Sartres für eine kritische Antisemitismusanalyse⁴ hervorgehoben hat. Denn merkwürdigerweise führen Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* (1945/46) noch immer ein Schattendasein sowohl in der akademischen als auch in der im engeren Sinne politischen Debatte. Die akademische Ignoranz ist leicht zu erklären: Die meisten Philosophen weigern sich, solch ‚profane‘ Themen wie Antisemitismus zu behandeln und geben diese Tätigkeit an die ‚empirischen‘ Wissenschaften ab. Diese wiederum, allen voran Historiker, aber auch Sozialpsychologen, halten Sartres Essay für zu spekulativ oder ignorieren ihn gleich vollständig. In der politischen Auseinandersetzung stören viele Sartres Aussagen über den authentischen Juden und deren prozionistische Konsequenzen.⁵

¹ EH, 120f.

² ME, 101.

³ Kunstreich 2010a, 11.

⁴ Der Begriff einer ‚kritischen‘ Antisemitismustheorie wurde von mir gewählt, um deutlich zu machen, dass Sartres *Überlegungen* sich fundamental von Ansätzen unterscheiden, die den modernen Antisemitismus entweder als bloßes Randphänomen bzw. Nebenwiderspruch des Kapitalismus betrachten, oder ihn positivistisch aus realen Konflikten zwischen jüdischer Minderheit und Mehrheitsgesellschaft ableiten wollen. Wer sich auch nur rudimentär mit der NS-Täterforschung seit den 1990er Jahren beschäftigt hat, wird dagegen erkennen, dass hier mühsam und allmählich viele der von Sartre fast 50 Jahre zuvor ausgesprochenen Erkenntnisse eingeholt wurden: Die Erfahrungsunabhängigkeit des Antisemitismus (Goldhagen), sein Charakter als kultureller Code (Volkov), der die zentralen Konflikte der Moderne in verkehrter Weise artikuliert und in Gestalt des Erlösungsantisemitismus (Friedländer) in pathologischer Form zu bewältigen versucht, seine manichäischen und nationalistischen Elemente (Holz/Haury), die eliminatorische Dimension des ‚demokratischen‘ Blicks auf den Juden (Goldhagen) und vieles mehr.

⁵ So setzt Enzo Traverso Sartres Begriff des authentischen Juden und den Zionismus mit antisemitischen „Vorstellungen vom nicht assimilierbaren Charakter des Juden“ gleich (Traverso 2000, 317). Das behauptet Sartre aber an keiner Stelle. Es geht ihm darum, wie Juden sich in der Situation der antisemitischen Bedrohung (und ihrer Verleugnung durch Liberale und Linke) wehren können. Da der Jude „leidenschaftliche Feinde und leidenschaftslose Verteidiger“ hat (Z), 46), muss er sich selbst verteidigen: „Der authentische Ju-

Ich möchte im Folgenden die These der *Überlegungen* darstellen, der Antisemitismus sei „eine freie und totale Wahl“ (ZJ, 14) und einige ihrer theoretischen Hintergründe beleuchten. Denn es ist auffällig, dass Sartres Aussage häufig zitiert, aber selten mit seinen existentialistischen Prämissen in Verbindung gebracht wird. Dabei, so meine These, würde nämlich auffallen, dass Begriffe wie Wahl und Verantwortung sich dem – auch von Kunstreich bemühten – alltags-sprachlichen Bedeutungsgehalt entziehen und sich in ihr Gegenteil verkehren. Ich werde darlegen, dass der Antisemitismus, nimmt man Sartres dezisionistische Freiheitstheorie ernst, zum blinden, unerklärlichen und unverständlichen Schicksal mutiert, die behauptete totale Verantwortung für den ‚unaufrichtigen Seinsmodus‘ Antisemitismus in totale Unfreiheit und Unzurechenbarkeit umschlägt. Damit sollen keineswegs die großen Verdienste der *Überlegungen* geleugnet werden, im Gegenteil werde ich versuchen zu zeigen, dass dieser Essay ein Werk des Übergangs von einer vermeintlich konkreten, tatsächlich aber schlecht abstrakten existentialontologischen Betrachtung des Subjekts zu einer stärker gesellschaftstheoretisch orientierten Analyse der ‚Freiheit in Situation‘ darstellt.

1. Die Person des Antisemiten – zwei Zugänge

Der Antisemitismus ist Sartre zufolge keine bloße Meinung, die in irgendeiner Weise diskutierbar wäre oder sich auch nur als Beitrag zu einer Debatte verstehen würde, er ist auch kein Vorurteil, das schlicht durch gegenteilige Erfahrung revidiert werden könnte. Antisemitismus ist vielmehr eine affektbeladene, zutiefst hasserfüllte Weltanschauung. Der Rekurs auf die emotionale Dimension („Leidenschaft“), der sich gegen den naiv-aufklärerischen Kognitivismus wendet, der dem Antisemiten mit rationalen Argumenten beizukommen meint,⁶ ist dabei

de gibt den Mythos vom allgemeinen Menschen auf“. Er „fordert seinen Platz in der Geschichte als historische und verdammte Kreatur; er hat aufgehört, vor sich selbst zu fliehen und sich der Seinen zu schämen [...]; er weiß, daß er *abseits* steht, unberührbar, bloßgestellt, geächtet, und *dazu* bekennt er sich“ (82). Er sieht die „durch irrationale Teilungen zerstückelt[e]“ Welt der Menschheit und beginnt seinen Kampf dagegen ausgehend von seiner Seite, seinem Teil der Welt, seiner Situation – „er ist, wozu er sich macht“ (83). Sartre hat später allerdings selbst offen antizionistisch argumentiert, wenn auch in einer meist moderateren Variante als seine Zeitgenossen.

⁶ Ähnlich argumentiert 1956 Leszek Kolakowski: „Man kann ihm [dem Antisemitismus] keine Argumente entgegensetzen, denn er ist mit einer Reaktionsart verbunden, der die Beweisführung als Denkform fremd und verhaßt ist. [...] Davon hat sich jeder überzeugt, der Gelegenheit hatte, mit einem Antisemiten eine jener hoffnungslosen Diskussionen zu führen, die immer dem Versuch ähneln, einem Tier das Sprechen beizubringen.“ (Kolakowski 1960, 182f.). Dagegen unterstellt Enzo Traverso Sartre, mit der Betonung der Leidenschaft verkenne er den sachlich-modernen Charakter der Shoah (Traverso 2000, 310). Traverso verkennt hier eine Schwäche der Sartreschen *Darstellung* als systematischen Mangel der *Analyse*. Denn Keineswegs ist die Betonung der emotionalen Matrix des Antisemitismus mit einem schlichten Pogromantisemitismus verbunden und durch einen vermeintlichen ‚Antisemitismus der Vernunft‘ widerlegt. Der ‚Antisemitismus der Vernunft‘ ist zunächst einmal ein taktisches Abgrenzungsmanöver, um sich als ‚wissenschaftlichen‘ Antisemiten von bloßen ‚Bauchantisemiten‘ abzugrenzen (vgl. Holz 2010, 370ff.).

ebenso wichtig wie die Betonung der Systematizität des Antisemitismus, die sich gegen die Vorstellung wendet, dieser sei eine isolierbare Haltung zu einem partikularen Gegenstand, sozusagen ein Nischenhass. Antisemitismus ist Sartre zufolge ein „Engagement der Seele“ (11), „eine umfassende Haltung, die man nicht nur den Juden, sondern den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber einnimmt; er ist zugleich eine Leidenschaft und eine Weltanschauung“ (14).

Diese ressentimentbeladene Weltanschauung ist Sartre zufolge keine Reaktion auf tatsächliches Verhalten von Juden. Sie sei nur zu erklären, wenn man sich der Person des Antisemiten zuwende. Der Antisemitismus resultiert nicht aus Erfahrung äußerer Tatsachen, sondern ist Produkt der projektiv verfassten Interpretationen des Antisemiten. Dass die ‚Judenfrage‘ in diesem Sinne eine Antisemitenfrage ist, versucht Sartre in seinem Essay zu verdeutlichen. Ich belasse es bei einem treffenden Beispiel: Ein ehemaliger Schulkamerad Sartres meint, ein Jude sei ihm bei einer Prüfung vorgezogen worden. Sein Nichtbestehen wird von diesem „guten Franzosen“ dem Juden angelastet. Aber, so Sartre, es sind ihm auch noch etliche andere vorgezogen worden. Er war 27. auf der Liste, vor ihm 26, 12 hatten bestanden.

„Wäre er besser drangewesen, wenn man die Juden vom Examen ausgeschlossen hätte? Und selbst wenn er der erste der Nichtangenenen gewesen wäre, [...] warum hätte man eher den Juden Weil als den Normannen Mathieu oder den Bretonen Arzell ausschließen sollen?“ (12)

Sartre argumentiert auch an vielen anderen Stellen erfreulich klar gegen die primitive empiristische Herangehensweise vieler Historiker, die ökonomische Konkurrenz oder andere soziale Konflikte zwischen Juden und Nichtjuden zur Ursache für antisemitische Haltungen erklären.⁷ „Die Erfahrung“, so sein Resümee, „ist also weit entfernt, den Begriff des Juden hervorzubringen, vielmehr ist es dieser, der die Erfahrung beleuchtet; existierte der Jude nicht, der Antisemit würde ihn erfinden“ (12). Samuel Salzborn hat jüngst darauf aufmerksam gemacht, dass dieser berühmte Satz oft missverstanden wurde. Sartre wurde vorgeworfen, er reduziere die jüdische Identität auf die Zuschreibungen seitens des Antisemiten. Doch Sartre, so Salzborn, gehe sehr wohl davon aus, dass Juden auch ohne Antisemiten existieren, doch ‚der Jude‘ als Idee, um die es sich im Antisemitismus

Zudem bedeutet die leidenschaftliche Quelle des Antisemitismus keineswegs, es bei den NS-Tätern mit ‚nicht-normalen‘ Sadisten zu tun zu haben, wie Traverso Sartre unterstellt.

⁷ Eine Fülle solcher falschen empiristischen ‚Erklärungen‘ antisemitischer Haltungen findet sich in Hannah Arendts Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. „Seit der Restauration“, so schiebt Arendt beispielsweise über das Frankreich des 19. Jahrhunderts, „hat das Haus Rothschild den Staatsbankier in Frankreich gespielt, so daß von da ab alles, was antimonarchisch und republikanisch gesonnen war, notwendigerweise auch antisemitisch wurde.“ (Arendt 1998, 124). Fabian Kettner (2012, 292 Fn.) merkt dazu kritisch an: „Arendt übergeht, dass die Erfahrung bereits präformiert sein muss, wenn man in dem Bankier sofort und ausschließlich ‚den Juden‘ sieht. ‚Die Erfahrung‘ gibt es nicht. Zudem steckt in den oben genannten, von ihr mit sehr viel Verständnis bedachten Beispielen eine Stereotypisierung und ein Schluss vom Individuum auf dessen ihm zugeschriebenes Kollektiv.“

handelt, sei Produkt des Antisemiten.⁸ So schreibt Sartre denn auch: „Es ist also die Idee, die man sich vom Juden macht, die die Geschichte zu bestimmen scheint, und nicht die ‚historische Tatsache‘, die die Idee hervorbringt. [...] Die *Idee vom Juden* erscheint als das Wesentliche“ (14). Die historische Tatsache realer Juden bringt also nicht die antisemitische Idee vom Juden hervor.

Bisher hat Sartre den Antisemitismus lediglich von einem empiristischen Missverständnis abgegrenzt. Die Idee beleuchtet die Erfahrung, aber woher stammt die Idee? Es ergeben sich zwei Fragen: Warum erfindet der Antisemit die Juden und nicht irgendeine andere Gruppe, um seinen Hass auszuleben? Wir sind bislang nur an die Person des Antisemiten verwiesen worden. Was hat es mit dieser Person auf sich, ist sein Ressentiment etwa eine angeborene Haltung?

Der erste Punkt ist leicht zu klären: Zwar behauptet Sartre an einer Stelle die Austauschbarkeit des Objekts des antisemitischen Hasses (36), doch revidiert er dies schließlich: Der moderne Antisemitismus wählt den Juden als Objekt seines Hasses, weil er bereits durch den christlichen Judenhass als Böses präformiert ist: Zuerst als „Mörder Christi“, sodann vermittelt über die christliche Diskriminierungspraxis als Träger eines „ökonomische[n] Fluch[s]“ (43). Für Sartre steht fest, dass „die Christen den Juden *erschaffen* haben“ (44), indem sie ihn in eine bestimmte heilsgeschichtliche und soziale Rolle gedrängt haben. Doch auch diese sei im modernen Antisemitismus lediglich „eine Erinnerung“. Der moderne Antisemitismus habe all dies aufgegriffen und „zum Vorwand und zur Grundlage“ seines Wahns gemacht. „Will man also wissen, was der heutige Jude ist, muß man das christliche Gewissen befragen – man darf nicht fragen ‚was ist ein Jude?‘, sondern ‚was hast du aus dem Juden *gemacht*?“ (44) Was Sartre hier nur andeutet, läuft auf eine vorsichtige Relativierung des rein projektionstheoretischen bzw. konstruktivistischen Ansatzes hinaus: Faktische religiöse Differenzen zwischen Judentum und Christentum werden vom Christentum zum Anlass genommen, um eigene innere Konflikte projektiv und imaginär zu bewältigen.⁹ Während das Christentum dem Judentum religiös (nicht historisch versteht sich) egal sein kann, nur eine weitere jüdische Sekte darstellt, die einem falschen Messias folgt, bedarf das Christentum des Judentums: Der Gottesmordvorwurf wird benutzt, um sich bei den Römern einzuschmeicheln und so deren Verantwortung

⁸ Salzborn 2010, 74f. Sartre selbst sagt 1976: „1946 definierte ich den Juden als einen Menschen, den die anderen für einen Juden halten. Heute würde ich den ganzen historischen und kulturellen Aspekt des Juden hinzufügen“ (Ehre, 218).

⁹ Sartres Relativierung der Projektionsthese ist weit von Hannah Arendts Behauptung entfernt, weil die Juden kein zufälliger, auswechselbarer Sündenbock seien, hörten sie auch auf, „bloß [...] unschuldiges Opfer zu sein.“ (Arendt 1998, 34). Denn wohlgemerkt bedeutet auch die Nichtauswechselbarkeit nicht, der christliche Antijudaismus sei Resultat konkreter Erfahrungen mit Juden. Hier werden vielmehr faktische ideologische Differenzen zum Anlass genommen, eine phantasmagorische Idee vom Juden zu konstruieren, die durch vermeintlich göttliche Autorität abgestützt ist (die Juden als Kinder des Teufels (Joh. 8, 38-44) usw.). Damit wird bereits im Christentum ein Judenhass ohne konkrete Juden möglich, vgl. Grözinger 1999, 65f. David Nirenberg (2015, Kap. 2 und 3) zeigt minutiös diese Entwicklung von religiösen Differenzen zur christlichen Dämonisierung der jüdischen ‚Verstocktheit‘ und ‚Feindseligkeit‘ – ‚der Jude‘ werde schließlich zur reinen Projektionsfläche innerchristlicher Konflikte.

für die Tötung Jesu zu minimieren, er dient aber später vor allem dazu, die paradoxe Opfertheorie des Christentums zu bewältigen, den in den Juden inkarnierten eigenen Zweifel an der Gottessohnschaft Jesu zu bekämpfen und Schuldgefühle bei der eigenen magischen Praxis der faktischen Verspeisung des Heilands in der Heiligen Kommunion (Transsubstantiationslehre)¹⁰ projektiv abzuwehren und zu bekämpfen.¹¹

Wir haben hier also einen ersten Hinweis auf das, was Sartre Freiheit *in Situation* nennt. Der moderne Antisemitismus ist auch ihm zufolge undenkbar ohne die ‚Vorarbeit‘, die das Christentum ‚geleistet‘ hat. Dieser Traditionszusammenhang macht aber noch nicht verständlich, warum in der modernen kapitalistischen Gesellschaft Antisemitismus permanent reproduziert wird und eine Gestalt annimmt, die sich doch erheblich vom christlichen Judenhass unterscheidet. Die Quellen dieses modernen Judenhasses sind denn auch Sartres eigentliches Thema. Und hier entfaltet der Argumentationsgang der *Überlegungen* eine eigentümliche Dynamik: Zu Beginn des Essays besteht die Tendenz, den Antisemitismus zum persönlichen Problem des Antisemiten zu erklären und aus einer – wenn man so will – existentialistisch verstandenen Ich-Schwäche heraus zu deuten, im Verlauf des Textes nähert sich Sartre aber zunehmend einer gesellschaftstheoretischen Fundierung der antisemitischen Wahl.

Doch zunächst meint er, der Antisemit werde einfach nicht mit dem Wissen um seine totale Verantwortung und grundlose Freiheit fertig. Sartres Existentialismus geht nämlich von der Annahme aus, die Existenz gehe der Essenz voraus, d.h. menschliches Handeln sei weder durch Natur noch durch einen Gott oder ein anderes metaphysisches Prinzip bestimmt. Die ‚Bestimmung‘ des Menschen sei wesentlich seine Unbestimmtheit, absolute Freiheit. Ich werde darauf noch ausführlich eingehen. Der Antisemit wähle nun die unaufrichtige, d.h. die eigene Freiheit verleugnende Seinsweise des Antisemitismus mit dem Ziel, die absolute Sicherheit der Unfreiheit, der biologisch-mystischen Zugehörigkeit zu einem Kollektiv zu erreichen, welches ihm zugleich seinen Wert als Mensch zuweist. Geradezu im Stile eines neoliberalen Managementseminargurus proklamiert Sartre dabei, wir seien „ohne Unterlaß, von der Wiege bis zum Grab, für das verantwortlich, was wir wert sind“ (20). Im Einzelnen meint er, der Antisemit wolle sein Für-sich-Sein, seine Freiheit, Verantwortung, Verlassenheit¹² durch ein An-sich-Sein eintauschen: „Der Antisemit flieht die Verantwortung wie das eigene

¹⁰ Seit Mitte des 11. Jahrhunderts setzte in der katholischen Kirche eine Diskussion über das Abendmahl ein. In der Lehre von der faktischen Wandlung des Brotes in den Leib Christi wurde behauptet, der Leib Christi, werde „von den Zähnen der Gläubigen zermahlen“ (Laterankonzil von 1059 zitiert nach Flasch 2009, 89).

¹¹ Vgl. Simmel 1980, 298ff. Allerdings gab es in der katholischen Tradition am Beginn der Debatte um das Abendmahl durchaus rationalistische Kritiken am logisch widersprüchlichen Kern der Transsubstantiationslehre, vgl. dazu Flasch 2009, 89ff.

¹² Verlassenheit ist eine existentialontologische Kategorie und bedeutet, dass der Mensch „weder in sich noch außer sich einen Halt“ (EH, 125) findet. Er entscheidet allein (141). Auch einen Ratgeber wählen, heißt nichts als „sich selbst engagieren“ (127), denn ich weiß ja ungefähr, wozu mir der Priester, der Doktor etc. raten werden und ich muss diesem Rat aktiv folgen, er determiniert mich nicht.

Bewußtsein“. Er wählt „für die eigene Person die Beständigkeit des Gesteins“. Seine „Werteskala“ ist „eine versteinerte“ (20), in der er immer zur Elite des Mittelmaßes, der Jude immer zu den Ausgestoßenen der Intelligenz und Überlegenheit gehört. Der Antisemit „wählt das Unabänderliche aus Angst vor seiner Freiheit, die Mittelmäßigkeit aus Angst vor der Einsamkeit“ und erhebt diese Eigenschaft zu einem Geburtsadel, einem ontologischen Anker. Dies klingt nach der Theorie der Flucht vor der Freiheit, wie sie Erich Fromm und Theodor W. Adorno formuliert haben. Doch der erste Eindruck täuscht, denn während die Kritische Theorie die Freiheit, vor der der Antisemit in die Autorität flieht, als eine historisch spezifische und gesellschaftlich vermittelte Handlungsfreiheit begreift – die negative Freiheit des bürgerlichen Subjekts, das von persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen freigestellt, dafür aber umso mehr den blinden Mechanismen des Marktes ausgeliefert ist¹³ –, meint Sartre hier noch die angeblich überhistorische *condition humaine* der absoluten Willensfreiheit,¹⁴ die freilich mit allen Bestimmungen der modernen prekären Existenz versehen wird: Sartre adelt die durch kapitalistische Markt-Freiheit hervorgebrachte Ohnmacht und das darin implizierte Angstgefühl der prekären Existenz zum originären Freiheitserleben.¹⁵ Dem Antisemiten, so kann man zuspitzend sagen, fehlt also einfach der Mut, Sartres existentialistische Auffassung grundloser Freiheit und die damit verbundene These, der Mensch sei „für nichts da [...], [...] zu viel“ (SN, 180), sei überflüssig, zu akzeptieren.^{16,17}

¹³ Vgl. Fromm 1989c, 174, 177ff.; Adorno 1993a, 16ff.

¹⁴ Sartre selbst spricht zwar nicht von Willensfreiheit. Er hat für die Terminologie „Wille“ eine andere Verwendungsweise, vgl. SN, 769-771. Der Sache nach entspricht Sartres Konzept aber der Strömung der Willensfreiheits-theorien. Was Willensfreiheit sei, darüber besteht keine Einigkeit, vgl. die Darstellung in Keil 2007. Provisorisch und mit Rücksicht auf ihr radikales Verständnis bei Sartre sei sie hier definiert als Freiheit, einen Zustand in der Welt zu wollen oder nicht zu wollen, ihm diesen oder jenen Sinn zu geben, ohne dabei wiederum von einem Zustand in der Welt determiniert zu sein. Dagegen ist Handlungsfreiheit eindeutig bestimmbar – als Möglichkeit und Fähigkeit, einen Willen, der durchaus als determiniert angenommen werden kann, in der Welt durchsetzen/verwirklichen zu können.

¹⁵ Vgl. Schiller 2006, S. 303. Vgl. auch Fußnote 51 in diesem Text.

¹⁶ Vgl. auch Salzborn (2010, 123), der dies ebenfalls moniert. Er stellt fest, dass Sartre den Antisemitismus zunächst „in ontologisch-existenzialistischer Weise von realen gesellschaftshistorischen Erfahrungen abkoppelt und damit in das nicht näher bestimmte Wesen des Antisemiten verlagert.“

¹⁷ Auch Michael Großheim versteht die Flucht vor der Freiheit in die Fiktion totaler Bestimmtheit durch anderes als Bewältigungsversuch eines rein philosophischen Problems (vgl. Großheim 2002, 45). Im Gegensatz zu Sartre deutet er dieses Problem allerdings als Resultat einer *Fehldeutung* menschlicher Subjektivität seitens Fichte und der Romantik, an die Sartre letztlich anknüpft: Subjektivität als „affektive[s] Betroffensein“ (28) werde künstlich aufgespalten in ein leeres, sich bestimmendes Ich einerseits und eine Welt gleichgültiger, dieses Ich nicht betreffender Sachverhalte und Möglichkeiten andererseits. Nicht nur gerät Großheim dabei unter der Hand Bindung und Betroffensein von Sachverhalten, ja Widerfahrnis und fraglose Identifikation mit Taten und Zuständen zum Modell von „Subjektivität ohne jede Entfremdung“ (55), er kann auch nicht erklären, warum erst im 19. Jahrhundert die Idee eines von allen Bezügen losgelösten leeren Ichs und seines indiffe-

Erst im Verlauf seiner Argumentation füllt sich dieses Erklärungsmuster mit gesellschaftlichem Inhalt. Plötzlich stehen wir nicht nur dem Antisemiten als einem isolierten Menschen gegenüber, der mit seiner *condition humaine* fertig werden muss, sondern wir sehen dieses Subjekt in einer historisch-spezifischen Situation stehen. Sartre nähert sich so immer deutlicher den – ihm zu diesem Zeitpunkt unbekannt – Ausführungen der Kritischen Theorie:¹⁸ Der Antisemit fürchtet sich vor der Erkenntnis der schlechten, aber veränderbaren Einrichtung der Welt. Dieser Gedanke bedeutete Verantwortung für die Veränderung und kreative Erschaffung eines Besseren, die Idee, der Mensch sei „Herr seines eigenen Schicksals“. Statt dessen geht er davon aus, die Welt sei an sich gut eingerichtet, habe keine sozialstrukturellen Defekte. Er „begrenzt [...] alles Übel der Welt auf den Juden“ (ZJ, 28): Kriege und Klassenkampf gibt es dann nicht aufgrund der Existenz von Nationalstaaten oder ausbeuterischer sozialer Verhältnisse, sondern aufgrund einer Verschwörung der Juden. Der Antisemitismus ist Erlösungsideologie: Der Jude steht für alles Böse, ist ein metaphysisches Prinzip. Die unverlierbaren Eigenschaften des Juden im antisemitischen Weltbild sind für Sartre Ausdruck einer „metaphysische[n] Kraft“. Der rassistische Antisemitismus „kam[...] später“ und ist nichts als ein „dünnes wissenschaftliches Mäntelchen für diese primitive Überzeugung“ (26).¹⁹ Der Jude handle nach dem Prinzip, „unter allen Umständen *das Böse zu tun*, und müsste er sich dabei selbst zerstören“ (27). Dieses Prinzip sei paradox, weil der Jude einerseits diese Eigenschaft als unverlierbare, substantielle, nicht modifizierbare besitzen soll, er andererseits, weil er gehasst werde („und man ein Erdbeben oder die Reblaus nicht haßt“), die Verantwortung dafür tragen, d.h. dieses Böse aus Freiheit tun soll. Der Jude ist also frei, aber nur frei, das Böse zu tun.²⁰ „Sonderbare Freiheit“, schreibt Sartre, „die, statt dem Wesen voranzugehen und es zu konstituieren, ihm völlig unterworfen bleibt“ (27). Der Jude hat im antisemitischen Wahn also die Wahl und doch keine Wahl, er ist verantwortlich und sein Böses ist ihm angeboren, seine Existenz geht seiner Essenz voraus und diese wiederum jener. Sartre zufolge gibt es nur ein Wesen, dem diese Eigenschaften zugesprochen werden können, „nur eine Krea-

renten Bezugs zur Welt auftaucht und warum nicht nur bei „Künstlern und Intellektuellen“ (1), sondern bei Millionen Menschen dieses Bedürfnis nach Flucht in autoritäre Kollektive und Ideen totaler Selbstauslöschung auftauchen. Er muss letztlich eine hochgradig fragwürdige autonome Geschichte der Ideen und deren Einsickern in das Selbstverständnis des modernen Menschen konstatieren.

¹⁸ Die Nähe seiner Ausführungen zur *Theorie des autoritären Charakters* und den *Elementen des Antisemitismus* der Kritischen Theorie ist auch von deren Vertretern bemerkt worden. So schrieb Adorno: „There is marked similarity between the syndrome which we have labeled the authoritarian personality and ‚the portrait of the anti-Semite‘ by Jean-Paul Sartre [...] That his phenomenological ‚portrait‘ should resemble so closely, both in general structure and in numerous details, the syndrome which slowly emerged from our empirical observations and quantitative analysis, seem us remarkable“ (Adorno, zit. in Wiggershaus 1991, 464).

¹⁹ Vgl. auch Haury 2002, 119.

²⁰ Vgl. Gross 2010, 36: „Um aber bei den Zuschauern [des Films „Jud Süß“] moralische Empörung hervorzurufen, mussten die Juden im Film zugleich mehr sein als nur ferngesteuerte Monster, sie mussten auch über eine gewisse Freiheit und Leidensfähigkeit verfügen.“

tur, die dergestalt völlig frei und an das Böse gekettet ist, es ist der Geist des Bösen selbst, Satan.“ (27) Der Wille des Juden/Satans sei ein nur das Böse wollender. Der Jude ist im modernen Antisemitismus nicht mehr Gesandter oder Sohn des Teufels, er ist der Teufel, das Böse schlechthin,²¹ verantwortlich für alle Übel („Krisen, Kriege, Hungersnöte, Umsturz und Aufruhr“), was notwendig den Erlösungsantisemitismus nach sich ziehe: Wenn das Böse in Gestalt der Juden zerstört sei, „werde sich die Harmonie von selbst wieder einstellen“. Es „geht nicht darum, eine Gesellschaft aufzubauen, sondern nur darum, die bestehende zu reinigen“ (29), „es geht nur darum, das Böse zu entfernen, weil das Gute schon gegeben ist.“ (30). Anstelle des Kampfes gegen Institutionen trete einer gegen Personen, was ihn für Sartre zum „Sicherheitsventil für die besitzenden Klassen“ macht, die ihn deshalb förderten (30).

Der Antisemit flieht vor der Freiheit, der Verantwortung, der Unsicherheit, die im Suchen, Wählen, Durchsetzen, Prüfen, Revidieren des Guten besteht, er „hat entschieden, was das Böse ist, um nicht entscheiden zu müssen, was das Gute ist“ (30). Er ist zugleich verfolgende Unschuld,²² „Verbrecher aus guter Absicht“ (33). Er imaginiert sich als bedroht, als Verteidiger seines Volkes gegen die bösen Angriffe der ‚jüdischen Parasiten‘. Seine bösen Taten sind ‚erforderlich‘, sinnvolle Arbeit,²³ „Pflicht“ (34), Böses nur zur Verhinderung des Bösen, also Gutes. Er hat „das Mittel gefunden, sie [seine Mordgelüste] zu befriedigen, ohne sie sich einzugestehen“ (33).

All diese hier nur angedeuteten Beobachtungen Sartres laufen darauf hinaus, die Situation, in der die antisemitische Wahl getroffen wird, näher zu bestimmen. Eine autoritäre und projektive Form der Konfliktabwehr und scheinhaften Bewältigung gesellschaftlicher und individueller Krisenphänomene tritt hier stärker in den Vordergrund. Das bleibt oft rhapsodisch, bloß beschreibend und wird widersprüchlich artikuliert. So finden sich, wie die Formulierung vom „Sicherheitsventil“ zeigt, einige manipulationstheoretische, aber auch vulgärmaterialistische Passagen,²⁴ die die Arbeiter aufgrund ihrer Stellung im Produktionsprozess für weitgehend antisemitismusimmun erklären (25f.). Wenn man nicht schon mit einem an der Kritischen Theorie geschulten Blick an Sartres Essay herangeht,

²¹ Vgl. Goldhagen 1998, 91f.

²² Vgl. zum Begriff Karl Kraus (1989, 186f.): „man bezichtigt den, der die Wahrheit sagt, der Lüge, auf der man ertappt wurde. Man findet, was man tut, tadelnswert, sobald der andere es tut. Man kann den ‚Feuerüberfall aus sicherem Versteck feigen, gemeinen Meuchelmord‘ nennen und ihn ausführen. Was Du nicht willst, das man Dir tu, erlög und füg dem andern zu“.

²³ Auf die fundamentale Bedeutung der Sinngebung des Mordens als sinnvolle Arbeit, die getan werden muss, weist Harald Welzer (2007, 48f.) hin. Ohne diese Deutung, so Welzer, wäre die Shoah nicht möglich gewesen. Dass Welzer eine absurde Verzeichnung der Kritischen Theorie praktiziert (er hält sie für eine Theorie individueller Psychopathologien (42f.)), nur, um am Ende seines Buches eins zu eins, aber ohne theoretische Begründung und ohne Erwähnung der Kritischen Theorie, die Theorie des autoritären Charakters zu reproduzieren, sei hier nur am Rande erwähnt.

²⁴ „Jeder beurteilt die Geschichte entsprechend seinem Beruf. Von seinem täglichen Einwirken auf die Materie geformt, sieht der Arbeiter die Gesellschaft als Produkt realer Kräfte an, die nach strengen Gesetzen wirken.“ (Z), 25).

wird man sich auch wundern, warum am Ende der Kommunismus als Lösung der Antisemitenfrage präsentiert wird. Doch ist gerade diese Stelle interessant, weil hier eine Ablösung von der existentialontologischen Argumentation vollzogen wird, ohne in einen Determinismus zu verfallen: Da der Antisemit „Freiheit in Situation ist“, schreibt Sartre, „muß man seine Situation von Grund auf verändern“. Man kann aber nicht „Zugang zur Freiheit“ des Antisemiten finden und diese selbst beeinflussen, man kann lediglich „die Perspektiven der Wahl [...] ändern“, indem man die Situation ändert. „Die Freiheit entscheidet dann auf anderer Grundlage, hinsichtlich anderer Strukturen“. Hier wird die gesellschaftliche Dimension des Antisemitismus deutlicher. Offenbar flieht der Antisemit nicht einfach vor seiner abstrakten condition humaine, sondern vor der Prekariät einer bestimmten Situation. Da der Judenhass „eine leidenschaftliche Anstrengung [ist], die nationale Einheit gegen die Spaltung der Gesellschaft in Klassen zu verwirklichen“ (88), dabei aber „die Spaltungen fortbestehen, weil ihre ökonomischen und sozialen Ursachen“ (88) vom Nationalismus „nicht angetastet wurden, versucht man sie alle in eine einzige zu bündeln“ (89), in eine, die zudem erlaubt, die Gesellschaft als solche nicht zu kritisieren, von eigener Verantwortung für Veränderung abzusehen usw. – in die „zwischen Juden und Nichtjuden“. „Antisemitismus“, so Sartre, „ist eine mystische und bürgerliche Vorstellung vom Klassenkampf, die in einer klassenlosen Gesellschaft nicht existieren könnte“ – „auch für die Juden werden wir die Revolution machen“ (89).

Zwei Konzepte der Flucht vor der Freiheit bei Sartre

Existentialistisches Konzept	Gesellschaftstheoretisches Konzept
existentielle Willensfreiheit	privatautonome Handlungsfreiheit gesellschaftlich generierte Ohnmacht
↓	↓
Angst als Freiheitsbewusstsein	Furcht vor der Freiheit
↓	↓
Unaufrichtigkeit als Wahl der Irrationalität	Flucht vor der Freiheit als irrationaler Bewältigungsversuch
↓	↓
mystisches Konzept von unbeweglichem Eigentum/Nation	kollektiver Narzissmus unverlierbare nationale Eigenschaften
↓	↓
projektive Bewältigung innerer Konflikte an den Juden	projektive Bewältigung innerer Konflikte an den Juden

2. Wir haben (k)eine Wahl

An einer entscheidenden Stelle der *Überlegungen* spricht Sartre davon, der Antisemitismus sei „eine freie und totale Wahl“ (14) und zwar die Wahl eines spezifischen Typus von unaufrichtiger Existenzweise. Um dies richtig zu verstehen, sollen die Begriffe der Freiheit, der Wahl und der Unaufrichtigkeit näher betrachtet werden, die vor allem in Sartres Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* entfaltet wurden. Wie bereits angedeutet, wird die These, der Antisemit wähle seine Exis-

tenzweise, in der spärlichen Rezeption häufig missverstanden oder nicht in ihrer letzten Konsequenz durchdacht. Meist wird der Eindruck erweckt, Sartres dezisionistischer Ansatz weise auf die moralische Verantwortung und den freien Entschluss der Täter hin. Dass dieser Eindruck zumindest teilweise irreführend ist, soll im Folgenden anhand der Paradoxien einer dezisionistischen Freiheitsauffassung, wie sie Sartre in kaum zu überbietender Form vertreten hat, dargelegt werden. Wir werden dabei schrittweise erkennen, dass Sartres Kategorien leider nicht oder nur sehr bedingt dazu geeignet sind, die subjekttheoretische Lücke in der Theorie des Antisemitismus zu füllen.

2.1. Zur Freiheit verurteilt

Den Zugang zur Freiheit wählt Sartre über das Nichts. Das Nichts kommt ihm zufolge durch die menschliche Existenz in die Welt. Die Frage oder die Suche beinhalten demnach die Möglichkeit des Nichts – eine negative Antwort auf die Frage nach der Existenz der Dinge, ein Nichtauffinden des gesuchten Freundes, ein Nichtwissen, ein Negieren durch Bestimmen usw. Dieses Nichts soll nicht aus dem Vergleich zweier affirmativer Urteile entspringen können, z.B. nicht durch Konfrontation von ‚ich erwarte 100 Francs in meiner Hosentasche‘ mit ‚es sind 20 Francs in meiner Hosentasche‘ zu ‚es sind *keine* 100 Francs dort, *nur* 20‘ (vgl. SN, 62f.). Eine Begründung dafür sucht man in Sartres Text vergeblich, dafür findet man umso mehr blumige und unverständliche Metaphern (vgl. v.a. 62). Das Nichts (das ‚Nichten‘, Negieren) verweist für Sartre deshalb auf Freiheit, weil es nicht aus „positive[n], psychische[n] Ereignisse[n], affirmative[n] Urteile[n]“ (62) entspringen könne: Die Frage ist nur möglich durch einen Abstand zum unmittelbaren Sein und seiner nichtreflexiven Wahrnehmung, durch eine reflexive Erwartungshaltung. Das An-sich-Sein dagegen ist reine Positivität (82). In der Frage „entgeht er [der Mensch] der Kausalordnung der Welt“ (82). Das Gegebene ist immer bloß da, das Urteil über einen Sachverhalt hingegen kann positiv oder negativ ausfallen, es besteht die Wahl. Das Negieren existiert somit nicht im An-sich-Sein, dieses kann auch keinen Akt der Negation bewirken, daher ist dieser Akt absolut frei. Freiheit ist der „fortwährende Modus des Losreißen von dem, was ist“ (101) und „Losreißen von sich selbst“ (85), damit radikal negativ bestimmt. Der Mensch ist für Sartre also nie bloß positives Sein (An-sich), er ist immer in reflexiver Distanz zu sich selbst und der Welt, ist Für-sich-Sein. Ulrich Pothast zufolge liegt der Grund für Sartres Schluss vom Nichts auf die Freiheit, also von der nichtenden Leistung des Bewusstseins auf die Bedingung, die dieser Leistung vermeintlich zugrunde liegt,²⁵ in der Nichtbeachtung des Unterschieds „zwischen intentionalem Akt und seinem Gegenstand“.²⁶ In der Tat korreliert Sartre ja ohne weiteres „positive, psychische Ereignisse“ und „affirmative Urteile“ (62). Die „Kategorie des Nein“ sei hingegen keine „*tatsächlich* im Geist existierende Kategorie als positives, konkretes Verfahren zum Zusammenbrauen [sic!] und Systematisieren unserer Erkenntnisse, [die] plötzlich ausgelöst wird durch die Anwesenheit gewisser affirmativer Urteile in uns“ (62). Sie sei vielmehr „Exis-

²⁵ Vgl. Pothast 1980, 93.

²⁶ Ebd., 94.

tenzverweigerung“ (62). Pothast betont dagegen, auch „das Vorstellen eines nicht Seienden“ sei ein psychischer „Akt wie andere (und in diesem Sinn ein Ereignis wie andere)“,²⁷ auch wenn der Inhalt des Denkaktes eine Negation beinhalte. Zudem sei die Erwartungshaltung, von der ausgehend das „Nichteintreten des Erwarteten“ als Mangel erfahren werde, „erzeugt durch eine Serie gleichartiger Ereignisse, und wenn irgend etwas ein Fall von Kausalität ist, dann ist dies einer.“²⁸

Freisein bedeutet für Sartre nun nicht, sein eigener Grund sein, also die Möglichkeit des Wählens und Negierens gewählt zu haben. Das führte nämlich in einen unendlichen Regress: Frei sein, die eigene Freiheit (oder Unfreiheit) zu wählen, setzt Freiheit der Wahl voraus. Die freie Wahl der Freiheit müsste dann wiederum frei gewählt werden können usw. „Wenn man also die Freiheit definiert als das Dem-Gegebenen-Entgehen, Dem-Faktum-Entgehen, so gibt es ein *Faktum* des Dem-Faktum-Entgehens“ (838). Der Mensch ist damit in zweifacher Weise konstitutiv *unfrei*: Er ist bloß kontingente Existenz, grundlos und nicht aus eigener Entscheidung da. Er ist zudem in der Weise des Freiseins da, die er ebenfalls nicht frei gewählt hat, d.h. er „ist dazu verurteilt, frei zu sein“ (EH, 125, SN, 764). Wenn Sartre sagt: „[D]er Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht“ (EH, 120f.), dann meint er also nicht, dass der Mensch allmächtig und sich ursprünglich selbst setzend sei. Er setzt weder ursprünglich die physischen und sozialen Bedingungen, in die er hineingeboren wird (obwohl er versuchen kann, sie zu verändern), noch wählt er, frei zu sein, also von diesen Bedingungen und von jeder Bedingung (oder Regel) unabhängig entscheiden zu müssen, fragen zu müssen, sich selbst definieren zu müssen. Definieren bedeutet hier, dass man das Vorgefundene affirmieren oder negieren kann und diese Affirmation/Negation grundlos ist, d.h. nicht kausal determiniert, also frei (losgerissen vom Sein als Positivität). Das ist der Sinn des Satzes, die Existenz gehe der Essenz voraus.

Der „philosophische Begriff der Freiheit“ wird von Sartre mit Willensfreiheit identifiziert: Freiheit ist nicht Handlungsfreiheit, also „Fähigkeit, die gewählten Ziele zu erreichen“. „Der Erfolg ist für die Freiheit in keiner Weise wichtig“. Freiheit „bedeutet nur: Autonomie der Wahl“ (SN, 836).²⁹ Freiheit ist Freiheit, einen Zustand zu bejahen/verneinen, ohne wiederum darin von einem Zustand bestimmt zu sein. Die Wahl ist zwar nur eine Haltung zu einem Bestehenden. Sie kann aber indirekt dieses Bestehende verändern, da z.B. nur die Haltung des

²⁷ Ebd., 94.

²⁸ Ebd., 95.

²⁹ Das hat Sartre die Kritik Herbert Marcuses (2004b, 33f.) eingebracht, das freie Subjekt sei bei ihm nicht mehr Ausgangspunkt der rationalen Bestimmung und Aneignung der Welt, sondern letzter Zufluchtsort und Ausdruck liberaler Ideologie inmitten totalitärer Verhältnisse. Die freie Wahl zwischen Versklavung und Tod, eines von Sartres Lieblingsbeispielen in *Das Sein und das Nichts*, sei Fluchtpunkt und Anker der absoluten Spontaneität ohne raumzeitliche Bewegungsfreiheit. Sartre korreliere also Freiheit mit Tod, nicht mit einem gelungenen Leben. Tatsächlich gibt Sartre recht zynisch zu erkennen, die Juden könnten jederzeit die Verbote des NS übertreten, wenn, ja wenn ihnen nicht so sehr an ihrem Leben gelegen wäre (vgl. SN, 903).

Gefangenen, nicht im Gefängnis sitzen zu wollen und vielmehr fliehen zu wollen, einen Akt der Flucht motivieren kann, die Resignation aber nicht. Wahlfreiheit bedeutet nicht nur Spontaneität des Bewusstseins im Sinne der Abwesenheit empirischer/psychologischer Bestimmungsgründe, wie in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, sondern auch Abwesenheit aller vorgegebenen Kriterien des Entscheidens, bedeutet haltlose Freiheit: „[W]ir nehmen [...] unsere Wahl, das heißt uns selbst, als *nicht zu rechtfertigen* wahr, das heißt, wir erfassen unsere Wahl als nicht von irgendeiner vorherigen Realität herrührend“. In der Wahl haben wir es mit der „grundlosen Bestimmung des Für-sich durch es selbst“ zu tun (805). D.h., es fehlt bei Sartre ein positiver Begriff der Willensfreiheit, wie er von Kant mit der Bestimmtheit durch das selbst gegebene moralische Gesetz formuliert wurde. Im Kantschen Verständnis ist ein freier Wille, der weder von Naturgesetzen noch von intelligiblen moralischen Gesetzen bestimmt ist, nichts, „ein Unding“.³⁰

2.2 Unaufrichtigkeit als Fluchtmodus

Das Bewusstsein der eigenen Freiheit, das Sartre zufolge identisch ist mit dem der Haltlosigkeit, Gottlosigkeit, Abwesenheit der Rechtfertigung durch Vorgegebenes, bewirkt Angst als existenzielle Erfahrung. Es gibt zwar faktisch Vorgegebenes, aber meine Haltung zu diesem ist nicht vorgegeben. Ich muss meine eigenen Kriterien zur Bewertung dieses Vorgegebenen erst aus dem Nichts heraus entwickeln und zwar in jeder Sekunde erneut, ohne dass die vorhergehende Entscheidung die nachfolgende notwendig machte. Freiheit bedeutet für Sartre, da rein negativ bestimmt, Ausgeliefertsein an ein jederzeit grund- und kriterienloses Entscheiden:

„Das Schwindelgefühl ist Angst, insofern ich davor schaudere, nicht etwa in den Abgrund zu fallen, sondern mich hinabzustürzen.“ (91) – „ich *bin* nicht der, der ich sein werde. Zunächst bin ich es nicht, weil Zeit mich davon trennt. Ferner weil das, was ich bin, nicht der Grund dessen ist, was ich sein werde. Schließlich weil überhaupt kein aktuell Existierendes genau das bestimmen kann, was ich sein werde [...] Das Bewußtsein, seine eigene Zukunft nach dem Modus des Nicht-seins zu sein, ist genau das, was wir *Angst* nennen [...] Wenn *nichts* mich zwingt, mein Leben zu retten, hindert mich *nichts*, mich in den Abgrund zu stürzen. Das entscheidende Verhalten wird aus einem Ich hervorgehen, das ich noch nicht bin“ (95f.).

Freiheit ist das Sein des Bewusstseins (Für-sich), Angst ist das Sein des Freiheitsbewusstseins (91). Angst ist per definitionem solche vor dem Unbestimmten. Das Unbestimmte par excellence ist aber Sartre zufolge meine Freiheit, mein spezifisch menschlicher Seinsmodus. In der Angst erfasst man die „totale Unwirksamkeit des vergangenen Entschlusses“ (97), den Abgrund, der beständig zwischen Sein und Bewusstsein, zwischen Positivität und Entscheidung/Freiheit steht. Es existiert keine Verbindlichkeit vergangener Entscheidungen oder Kriterien. Sie müssen zu jedem Zeitpunkt „*ex nihilo* [...] und aus freien Stücken“ (98) wieder bejaht, in Geltung gesetzt werden. Der Mensch ist durch seine Freiheit von seiner

³⁰ Vgl. Kant 1998c, 81.

Vergangenheit (Wesen) und seiner Zukunft (zukünftiges Ich) abgeschnitten (102). Das Selbst ist „als fortwährender Modus des Losreißen, von dem, was ist“ (101) kein konstantes Ich, sondern *leerer Entscheidungspunkt*.

Die Angst ist auch „ethische Angst“ (106), denn Freiheit ist „unbegründete Begründung“ von Werten. Man entscheidet sich nicht *aufgrund* von Kriterien, sondern *für* Kriterien.³¹ „Folglich ist meine Freiheit die einzige Grundlage meiner Werte, und *nichts*, absolut nichts rechtfertigt mich, diesen oder jenen Wert [...] zu übernehmen“ (106). Die Existenz moralischer Begründungen determiniert nicht meine Anerkennung derselben: Über Sollen/Nicht-sollen (Gültigkeit/Ungültigkeit eines Gebots) entscheide ich ohne Kriterien, die mich darin leiten oder legitimieren (108). Ich kann mich nie auf die Anweisung einer äußeren Instanz oder gegebenen Regel berufen, weil *ich* entscheiden muss, dass diese eine sittliche/gute/richtige ist. Meine eigene Entscheidung gibt der Anweisung also ihren Wert und diese Entscheidung ist nicht überschreitbar: „Wenn eine Stimme sich an mich richtet, werde immer ich es sein, der entscheidet, diese Stimme sei die des Engels; wenn ich meine, jene Handlung sei gut, bin ich es, der wählt zu sagen, diese Handlung sei gut und nicht schlecht.“ (EH, 123). Etwas ist also dann gut, wenn und weil ich es so will. Ich kann mich nicht darauf herausreden, ich wolle es, weil es an sich gut sei, denn es „gibt kein *a priori* Gutes“ (124). Sartre wendet sich so gegen Kants Korrelation von Freiheit und Vernunft: Positive (Willens-)Freiheit ist Kant zufolge eine nichtkausale Nötigung der Willkür durchs Sittengesetz.³² Kant verkoppelt Moral, Vernunftordnung und Freiheit unauflöslich miteinander. Nach Sartre wäre das aber eine Essenz, die der Existenz vorausginge, damit Unfreiheit.³³

Was bedeutet nun seine These, der Antisemit fliehe vor seinem Menschsein, d.h. seiner Freiheit? Im strengen Sinn kann man vor der Freiheit nicht fliehen, nur vor dem Freiheitsbewusstsein, also der Angst. Doch die Angst bleibt Sartre

³¹ Hierbei radikalisiert Sartre das Problem der Entscheidung in Situationen moralischer Dilemmata (vgl. EH, 126f.) zu einer dezisionistischen Ethik. Korrekt ist sein Hinweis darauf, dass eine Pflichtethik wie die Kants moralische Dilemmata entweder ausblendet oder das Individuum hilflos in ihnen zurücklässt. Ob man daher, wie Sartre, moralisches Handeln prinzipiell nicht von der Regel, sondern von der Ausnahme her denken muss (die freilich in modernen Gesellschaften so selten nicht ist) und eine kriterienlose Entscheidung für Kriterien postulieren kann, ist aber eine ganz andere Frage.

³² Vgl. Kant 1998b, 138, 144.

³³ Damit kritisiert Sartre das, was Leonhard Creuzer, ein helllichtiger Zeitgenosse Kants, den „intelligiblen Fatalismus“ genannt hat (Creuzer 1975, 282). Dieser impliziere die Identifikation von Freiheit mit Moralität, womit unsittliches Handeln folglich unfreies Handeln wäre (ebd., 279). Diese Tendenz findet sich eindeutig bei Kant: Noch in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* betont er, „daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann“. Daher sei „allein“ die „Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft [...] ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen“ (Kant 1998a, 333). Später revidiert Kant diese Einschätzung und tendiert immer stärker zum Dezisionismus. Zur Kritik an Kants unvereinbaren Freiheitstheorien, d.h. sowohl an seiner intellektualistischen als auch seiner dezisionistischen, vgl. Klar 2007, 67-80. Klars Argumente gegen den Dezisionismus treffen dann auch Sartre.

zufolge immer gegenwärtig: „ich muß ständig daran denken, um aufzupassen, daß ich nicht daran denke“ (SN, 115). Die

„Flucht vor der Angst ist nur ein Modus, sich der Angst bewusst zu werden. So kann sie eigentlich weder verborgen noch vermieden werden“ (115) – „ich kann ja einen bestimmten Aspekt meines Seins nur dann ‚nicht sehen‘ wollen, wenn ich über den Aspekt, den ich nicht sehen will, genau im Bilde bin“ (115).

In der „Unaufrichtigkeit“ entscheidet man sich nun dazu, die Angst zu sein in der Form sie nicht zu sein. D.h. sie setzt Freiheit (als Quelle der Angst) voraus, ist nichtendes Verhalten gegenüber dem nichtenden Verhalten: *In der Unaufrichtigkeit lebt man so, als sei die Theorie von der Determiniertheit des Menschen, z.B. durch ‚Rasse, Blut und Boden‘ richtig, obwohl man weiß, dass sie falsch ist.* Sartre kritisiert dabei den Versuch der Psychoanalyse, die Unaufrichtigkeit in ihrer Paradoxie aufzulösen, „die Koexistenz zweier kontradiktorischer und komplementärer Strukturen, die sich gegenseitig implizieren und zerstören“ zu sein (130), d.h. ein ‚etwas vor sich selbst Verbergen‘ zu sein („bedeutet, daß ich als Täuschender die Wahrheit kennen muß, die mir als Getäuschem verborgen ist“ (123)). Die Psychoanalyse könne dieses Problem nicht lösen, weil die Aufteilung in unbewusste und bewusste Instanz nicht die Zensur selbst, die Verdrängung und den Widerstand erklären könne (vgl. 128f.).

Doch auch die Ehrlichkeit, das Zugestehen dessen, was man ‚ist‘ (jetzt gerade, als ‚Charakter‘), ist für Sartre nur ein Modus der Unaufrichtigkeit (146f.). Beide versuchen, das menschliche Sein zum An-sich-Sein zu machen: „Der Mensch, der sich eingesteht, daß er böse ist, hat seine beunruhigende ‚Freiheit zum Bösen‘ gegen eine leblose Bosheit eingetauscht“ (150), er entdeckt in sich Triebe, Neigungen, einen Charakter, ohne zu bedenken, dass diese nur durch seine freie Wahl wirksam werden können (146).

Wie ist für Sartre aber die Unaufrichtigkeit möglich? Er betrachtet drei Dimensionen der „Weltanschauung der Unaufrichtigkeit“ (155):

1) Die unaufrichtige Person entscheidet zunächst über „die Natur der Wahrheit“ in dem Sinne, „nicht zuviel zu verlangen, sich für befriedigt zu halten, wo sie kaum überzeugt ist, und ihre Übereinstimmung mit ungewissen Wahrheiten durch Entschluß zu erzwingen“ (155). Soll das heißen, es gebe nur „kaum überzeugte“ Antisemiten? Diese Frage stellt auch Daniel Goldhagen an Sartre und weist die Konstruktion des Antisemitismus als ‚unaufrichtige‘ Seinsweise schroff zurück.³⁴ Folgt man Goldhagen, so bedient Sartre hier die anachronistische und rationalisierende Tendenz, den Antisemitismus als feste Überzeugung eines Menschen für unmöglich zu erklären. In den *Überlegungen* findet sich eine abweichende Darstellung der Unaufrichtigkeit des Antisemiten: Er wähle „falsch zu schlussfolgern“, weil er sich „nach Abgeschlossenheit sehnt“ (ZJ, 15). Der vernünft-

³⁴ Vgl. Goldhagen 2004, 31. Allerdings reproduziert Goldhagen wiederum die generelle Ablehnung von Sartres *Überlegungen* aufgrund von deren vermeintlich fehlender Faktenbasis (ebd.). Er erkennt nicht, wie viel seine Axiome der Antisemitismusforschung (vgl. Goldhagen 1998, 58ff.) mit Sartres Ansatz gemein haben, sprich, wie weitgehend sie von diesem vorweggenommen wurden.

tige Mensch wisse, dass seine Wahrheiten niemals endgültig sind und daher in Zweifel gezogen werden können. Er könne neue Erfahrungen machen, solche, die seine Ansichten in Frage stellen. Der Antisemit hingegen erschrecke vor der Form des Wahren, dem Prozess „unendlicher Annäherung“, des Lebens „in der Schwebe“. Er suche nach festen, angeborenen Anschauungen, werde „von der Beständigkeit des Steins angezogen“.³⁵ Nur der Modus des sich-von-den-Leidenschaften-bestimmen-Lassens könne dauerhaft Denken und Erfahrungen „an den Rand drängen“ (16). Was bleibt, ist aber die These, hier liege eine Wahl der Irrationalität vor (wohlgemerkt: nicht eine irrationale Wahl!), ja, der Antisemit sei „genußvoll unaufrichtig“ (16): „Glauben sie nicht, die Antisemiten würden sich über die Absurdität dieser Antworten [ich hasse die Juden, weil der jüdische Kürschner mich betrogen hat usw.] etwas vormachen. Sie wissen, daß ihre Reden fragwürdig und oberflächlich sind.“ Der Antisemit verschließt sich „nicht“ der Erfahrung, „weil seine Überzeugung stark ist; seine Überzeugung ist vielmehr stark, weil er von vornherein gewählt hat, verschlossen zu sein“ (16). Wenn ich also wähle, falsch zu schlussfolgern, dann habe ich natürlich keine mir evidenten ‚starken Überzeugungen‘, die mich das objektiv Falsche für wahr halten lassen und mich in meinen Urteilen leiten. Nein, ich blicke immer schon gebannt auf die Wahrheit.³⁶

2) Wer aber bisher glaubte, die Wahl der Unaufrichtigkeit sei eine bewusste (reflektierte) Selbsttäuschung, der irrt. Plötzlich spricht Sartre davon, bei der Wahl der unaufrichtigen Existenzweise handle es sich „nicht um eine reflektierte, willentliche Entscheidung, sondern um eine spontane Bestimmung unseres Seins“ (SN, 155). Was das heißen soll, wird auch nicht durch Sartres Beispiel deutlicher, man *lasse sich* unaufrichtig werden (156), „so wie man einschläft“.

3) Damit hängt schließlich die letzte Behauptung zusammen, man *sei* unaufrichtig, „so wie man träumt“ (156). Es sei „ebenso schwierig, aus“ dem Seinsmodus der Unaufrichtigkeit „herauszukommen wie aufzuwachen“. Hier rekurriert Sartre auf die eigene Schwerkraft dieser Seinsweise, worauf auch Harald Welzer – ohne Sartre zu erwähnen – im Kontext des Mitläufer- und Täterverhaltens hin-

³⁵ Die „Sehnsucht“ nach „der starren und verrückten Stimmigkeit einer Ideologie“, die „von aller überprüfbareren Erfahrung getrennt“ ist, betont auch Hannah Arendt als Kennzeichen der totalitären Haltung (Arendt 1998, 747, 763). Allerdings bringt Arendt diese Sehnsucht nach einer starren „fiktive[n] Welt“ mit soziohistorischen Bedingungen in Verbindung, der „Heimatlosigkeit in einer Welt, in der sie [die Individuen] nicht mehr existieren können, weil der anarchische Zufall in Form vernichtender Katastrophen ihrer Herr geworden ist“ (746) und sie atomisiert hat (vgl. 747). Dies erinnert an Fromms These von der Flucht vor der negativen Freiheit.

³⁶ Hier scheint auch kein Platz für einen Begriff notwendig falschen Bewusstseins, der – man muss es immer wieder sagen – *nicht* impliziert, Menschen seien zu verkehrten Auffassungen über die Wirklichkeit *determiniert*. Ein verdinglichtes Bewusstsein, das durch die Alltagserfahrungen mit kapitalistischen Reichtumsformen geprägt ist, kann Sartre daher als eine (wenn auch keinesfalls einzige) Quelle antisemitischer Einstellungen nicht berücksichtigen. In der ideologiekritischen Perspektive liegt dagegen die Stärke der Arbeit von Postone 2005.

weist: Menschen tendierten dazu, einmal getroffene Grundsatzentscheidungen über das Verhalten in bestimmten Situationen beizubehalten.³⁷

Gemäß den philosophischen Grundkategorien aus Sartres Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* ist die These, der Antisemit fliehe vor der Freiheit, allein existentialontologisch interpretierbar. Es ist die Angst vor meinem zukünftigen Ich, meinen zukünftigen Entscheidungen, vor der absoluten ontologischen Haltlosigkeit, durch die *ich mich dazu bringe*, vor mir selbst das eigenartige Schauspiel der Unaufrichtigkeit aufzuführen, in dem ich derjenige bin, vor dem ich die Tatsache meiner Freiheit zu verbergen versuche.³⁸ Sartres Kategorien sind hier noch vollkommen ahistorisch und ungesellschaftlich, Flucht vor der Freiheit wird verstanden als Reaktion auf, warum auch immer, nicht ausgehaltene Willensfreiheit, der ich also auch unmittelbar gewiss sein muss – Sartre spricht von einer „Evidenz der Freiheit“ (110). Diese Evidenz wird in und mittels der Unaufrichtigkeit bekämpft.³⁹ Zudem ist völlig unklar, welchen Status die Wahl der Unaufrichtigkeit haben soll. Einmal wird sie in Abgrenzung zur Psychoanalyse als bewusster Selbstbetrug gedeutet („daß ich als Täuschender die Wahrheit kennen muß, die mir als Getäuschem verborgen ist“), dann scheint diese Wahl uns geradezu zuzustoßen („nicht um eine reflektierte, willentliche Entscheidung“). Dass Sartres Begriff der Wahl schließlich in diese letztgenannte Richtung geht, soll zum Abschluss gezeigt werden.

2.3 Handlung und Wahl

Sartre ist Praxisphilosoph. Die Praxis, um die es ihm zunächst und vor allem geht, ist aber nicht die raumzeitliche Praxis der Handlungsfreiheit, sondern die Wahl, die Praxis der Willensfreiheit.

Handlungen sind für Sartre grundsätzlich intentional (753), Handlungsbedingung ist ein Desiderat, ein Mangel, genannt „*Negativität*“ (754). Die Konstatierung eines Mangels setzt einen Entwurf voraus: Ein Haus wird nur dann gebaut, wenn ein Konzept des Hauses als „*erwünschtes* und nicht realisiertes Mögliches“ gegeben ist. Handeln impliziert eine doppelte Nichtung: Erstens den Abstand vom Gegebenen und die Setzung eines Nicht-Seienden (Utopie/Plan/Entwurf); zweitens die Betrachtung des Gegebenen ausgehend von diesem Nichtseienden

³⁷ Vgl. Welzer 2007, 59f.

³⁸ Dabei ist fraglich, ob die Wendung ‚*meine* Entscheidungen‘ für die unverbundenen Entscheidungspunkte überhaupt Sinn macht. Denn ‚ich‘ bin ja angeblich gar nicht das ‚Ich‘, das in der nächsten Sekunde entscheidet.

³⁹ Von einer anderen Seite her kritisiert Arthur C. Danto Sartre. Ihm zufolge ist die absolute Freiheit eine reflexive Erkenntnis oder zumindest Annahme, die keineswegs eine Evidenz bezeichnet. Damit könnten Menschen also durchaus an den Determinismus glauben, „ohne jemals etwas anderes gekannt oder gedacht zu haben“ (1977, 74) – man denke etwa an einen im Sinne der Augustinischen Gnadenlehre erzogenen mittelalterlichen Christen oder an ein fünfjähriges palästinensisches Kind, das in einer Hamas-Familie aufgezogen wurde. Zwar mögen deren Versuche, sich zum bloßen Objekt göttlicher Willkür zu machen oder zur reinen volksgemeinschaftlichen Identität aufzuschwingen, zum Scheitern verurteilt sein, sie wären dennoch kein Ausdruck von Unaufrichtigkeit im Sartreschen Sinne.

als Mangel. Sartre bringt die These vor, die Unerträglichkeit eines Zustands als Motiv zum Handeln sei Resultat unserer Bewertung des Zustands ausgehend von einem Entwurf (756f.). Dabei könne „kein faktischer Zustand“, ob soziale Struktur oder psychologische Bedingung, „von sich aus irgendeine Handlung motivieren“. Denn das An-sich verweise nur auf sich selbst, nicht auf ein nicht Seiendes, von dem aus der Zustand als Mangel erfahren werden könnte, was wiederum Bedingung für Handlungsmotivation sei.

Da der Entwurf nicht vom An-sich-Sein ausgehen kann, kann er nur aus reiner Freiheit geschehen, impliziert „die permanente Möglichkeit, mit seiner eigenen Vergangenheit zu brechen, sich von ihr loszureißen, um sie im Licht eines Nicht-Seins betrachten [...] zu können“ (758). Jedes Handeln ist also für Sartre motiviert, doch die Entstehung eines Motivs setze einen spontanen Akt der Bewertung voraus. In Kurzform: 1. Deskriptive Erfassung des Zustands; 2. Entwurf eines Konzepts des Anders-sein-Könnens; 3. Vergleich mit dem Zustand, der damit als Mangel erfahren wird; 4. Mangelerfahrung als Motiv zur Veränderung des Zustands. Erst das absolut freie Bewusstsein verleihe also einer Faktizität den Wert eines Antriebs/einer Motivation (759f.). Die Situation z.B. des Arbeiters und das dadurch bewirkte „Leiden“ (!) erscheine ihm „*natürlich*: es *ist*, und weiter nichts“ (756). Sartre meint also,

„daß nicht die Härte einer Situation und die von ihr auferlegten Leiden Motive dafür sind, daß man sich einen andern Zustand der Dinge denkt, bei dem es aller Welt besser ginge; im Gegenteil, von dem Tag an, da man sich einen andern Zustand denken kann, fällt ein neues Licht auf unsere Mühsale und Leiden und *entscheiden* wir, daß sie unerträglich sind“ (756).

Diese Entscheidung muss also strikt unmotiviert sein. Das ist aber vollkommen abwegig: Allein die Bezeichnung „Leiden“ weist auf eine präreflexive Form der Mangelerfahrung hin. Diese mag nicht zum revolutionären Handeln motivieren – insofern stimmt Sartres Konzept – doch sie kann immerhin zu einem anderen Handeln (individuelle Verbesserungsversuche/Anpassung an den Arbeitsmarkt/reformistisches Handeln) motivieren. Schließlich muss auch Sartre anerkennen, dass menschliches Handeln durch Leidenschaften motiviert ist. Diese werden aber kurzerhand mit der Eigenschaft der „Autonomie“ versehen, da sie „Zwecke setzen“ (769). Damit wird, nur um die Behauptung beizubehalten, das An-sich weise keine Negativität auf, paradoxerweise nun affektbestimmtes Handeln zum autonomen Handeln umgedeutet.⁴⁰ Wie dann die Behauptung aufrecht erhalten werden kann, jegliche Zwecksetzung sei Resultat absolut freier Wahl („Die menschliche-Realität kann ihre Zwecke, wie wir gesehen haben, weder von draußen noch von einer angeblich inneren ‚Natur‘ erhalten. Sie wählt sie“ (770)), bleibt unerfindlich.

⁴⁰ Die Struktur des Für-sich-Seins will Sartre auch im Affekt entdecken. Vgl. kritisch dazu Hengelbrock 1989, 124. Der Affekt ist Hengelbrock zufolge alles andere als autonom. Er ist vielmehr (um mit Kant zu sprechen) Ausdruck pathologischer Affizierung. Wenn man die Eigenschaft des Affekts, einen Zustand zu fliehen, als Autonomie bezeichnen wolle, schreibt Hengelbrock, müsse man absurderweise auch „der Pflanze Autonomie zusprechen“, da auch diese ihre Blätter zum Licht wende, also einen Zustand ‚negiere‘.

Menschliche Handlungen sind Sartre zufolge prinzipiell unerklärlich. Wären sie erklärbar, könnte von Freiheit im radikalen Sinne keine Rede mehr sein. Es bleibe aber die Möglichkeit des Handlungsverstehens, die existenziale Hermeneutik. Sie operiert mit einer regressiv-progressiven Methode: Handeln hat zwar Motive und untergeordnete Zwecke, diese sind aber durch einen Initialentwurf konstituiert und nur durch ihn hindurch verständlich. Im zu verstehenden Handeln existiert eine „Hierarchie der Interpretationen“ bzw. Zwecke. Die Handlung verweist auf untergeordnete Zwecke und Motive, die auf tiefer liegende verweisen und von ihnen her verständlich werden. In der regressiven Analyse („rückwärtsschreitende[n] Dialektik“ (793) oder „regressive[n] Psychoanalyse“ (797)) wird von den untergeordneten Zwecken zu den tiefer liegenden geschritten, „bis man auf die Bedeutung trifft, die keine andere Bedeutung mehr impliziert und nur auf sich selbst verweist“ (793). Durch eine „synthetische Progression steigt man von diesem äußersten Möglichen wieder hinauf zu der betrachteten Handlung und erfasst ihre Integration in die totale Gestalt“ (797f.). Handlungen sind damit zwar nicht grundlos, haben sogar einen letzten Grund. Dieser freie Entwurf auf ein Nichtsein, eine Möglichkeit hin aber „läßt sich nicht ‚erklären‘“ (778). Die untergeordneten Zwecke und Mittel (Taten) erhalten von diesem Entwurf her ihren Sinn (durch Einordnung in die Totalität, die durch den Urzweck geeint ist). Diese Handlungen und Zwecke sind bezogen auf den Initialentwurf sinnadäquat (wie man mit Max Weber sagen kann),⁴¹ aber keinesfalls notwendig (vgl. 804, 813). Denn erstens besteht innerhalb einer Sinntotalität die Möglichkeit der Wahl indifferenten Möglichkeiten, also solcher Zwecke, die für die Gesamtstruktur unerheblich sind (als Beispiel verwendet Sartre die Veränderung von gestaltunerheblichen Details beim Gestaltsehen). Es gibt also eine entwurfsinterne Zweckvariabilität, deren Wahl nicht vom Sinnganzen her verständlich zu machen ist. Zweitens ist die Modifikation des Grundentwurfs „immer möglich“ (804f.), damit auch ein (bezogen auf den vorherigen Entwurf) sinnadäquates Handeln. Diese Änderung des Grundentwurfs ist aber selber grundlos, „nicht zu rechtfertigen“ (805). Das Leiden an einem Entwurf bzw. seinen Folgen kann dabei nicht das Motiv für dessen Negation sein. Motive, so Sartre, existieren immer nur innerhalb eines Entwurfs. Negiere ich den Entwurf und seine Konsequenzen für mich, bin ich schon über diesen Entwurf hinaus in einem anderen Sinnganzen. Stecke ich noch im alten Entwurf, sind meine Motive darin nur auf diesen bezogen, also Mittel seiner Realisierung, nicht seiner Abschaffung. Auch hier ist eine immanente Negation vollkommen ausgeschlossen und nur ein unvermittelter Sprung von einem Entwurf in einen anderen denkbar.

Zum besseren Verständnis sei Sartres Handlungstheorie noch einmal zusammengefasst:

1) Menschliches Sein *ist* Handeln. Seine Eigenschaften sind nur als „Einheit von Verhaltensweisen“, nicht in der Art von Dingen gegeben.

2) Die Bestimmungsgründe des Handelns sind ebenfalls Resultat von Handlungen – Wahlakten/Entwurfshandlungen/Zwecksetzungen.

⁴¹ Weber 2005, 14.

3) Die Intention als Definiens des Handelns ist durch Überschreitung einer Situation gekennzeichnet. Antriebe/Motive des Handelns sind nur von Zwecken her existent. Diese können nicht vom An-sich gesetzt werden, das nur auf sich und seine Gegebenheit festgelegt ist. Allein der Bruch mit dem Gegebenen (Nichtung) ermöglicht also die Intention: Zwecksetzung (Entwerfen auf meine Möglichkeiten) und Einschätzung (der Situation von diesem Entwurf her). Das Bewusstsein/die Freiheit setzt diese letzten Zwecke, die der Welt Sinn verleihen und die Handlung konstituieren. Es ist zwar auf das An-sich verwiesen (Bewusstsein von etwas), doch nicht durch das Gegebene bedingt. Es „existiert als Degaagement von einem bestimmten existierenden Gegebenen und als Engagement auf einen bestimmten, noch nicht existierenden Zweck hin“ (828).

4) Die Freiheit des Bewusstseins existiert, da sie nicht vom Gegebenen her begriffen werden kann, als unbedingte Handlung (Wahl): Der letzte Zweck, der die Intention ermöglicht, welche die Handlung definiert, ist nicht durch anderes bedingt, ist grundlos gewählt. Diese grundlose „Wahl ohne Stützpunkt, die sich ihre Motive selbst diktiert“ (829), diese Handlung, die Handlungen ermöglicht, ist keine Abwägung von Motiven/Antrieben, sondern die Grundlage für die Existenz von Abwägungskriterien und Motiven. Ein „reflektierter Entschluß in bezug auf bestimmte Zwecke“ (769) findet Sartre zufolge immer schon „im Rahmen von Antrieben und Zwecken“ statt, „die vom Für-sich bereits gesetzt sind“ (771).⁴² Die *reflektierte* Wahl ist eine innerhalb eines Entwurfs, der durch eine spontane Initialwahl hervorgebracht wurde, „einer ursprünglicheren, spontaneren Wahl als einer, die man willentlich nennt“ (EH, 121), die also „nichts“ ist, „worüber wir irgendeine Kontrolle hätten“.⁴³ Der ursprüngliche Entwurf schafft erst eine Seinsweise, ein Universum von Bedeutungen und Möglichkeiten, zwischen denen wir dann bewusst auswählen, also zum Beispiel das antisemitische Universum, innerhalb dessen dann bestimmte Handlungsoptionen vor dem Antisemiten auftauchen. Eine Seinsweise ist eine „Grundhaltung gegenüber dem Selbst, dem Leben allgemein und dem Anderen“,⁴⁴ die „nicht Gegenstand meines reflektierenden Bewußtseins“ ist, so „daß ich gleichsam Opfer meiner eigenen Seinswahl bin.“⁴⁵

Diese Wahl ist nicht unbewusst, sondern, was immer das heißen soll, „nicht-thetisch[e]“ (SN, 802) Wahl. Das Bewusstsein *ist* Wahl, die aber nicht analytisch erfassbar sein soll. Wir können die Wahl „nur erfassen, indem wir sie leben“ (802). „Aber“, schreibt Sartre, „wenn der grundlegende Entwurf vom Subjekt vollständig *gelebt* wird und als solcher total bewußt ist, bedeutet das keineswegs, daß er von ihm zugleich *erkannt* werden muß“ (978), dazu fehlten ihm die „not-

⁴² Vgl. auch EH, 121: „Denn was wir gewöhnlich unter wollen verstehen ist eine bewusste Entscheidung, die bei den meisten von uns erst später gefällt wird, von demjenigen, zu dem sie sich selbst gemacht haben.“

⁴³ Danto 1977, 66.

⁴⁴ Man erinnere sich hier an Sartres fast gleichlautende Definition des Antisemitismus als „Weltanschauung“ (ZJ, 14).

⁴⁵ Hengelbrock 1989, 135f.

wendigen Instrumente und Techniken“, um die Wahl „in Begriffe zu fassen“ (979).

Dem Sartreschen Dezisionismus zufolge gehen die Werte, die als Kriterien einer erwünschten Lebensweise gelten, aus einer radikalen Wahl hervor, d.h. „aus einer Wahl, die nicht in irgendwelchen Gründen verankert ist. Denn“, so stellt Charles Taylor fest, „in dem Maße, in dem eine Wahl auf Gründen basiert, sind diese schlicht als gültig aufgefasst und nicht als ihrerseits gewählt“. ⁴⁶ Erst durch die Wahl kommen für Sartre „alle Gründe zum Sein“. Der Mensch „wählt [...], ohne sich auf vorgefundene Werte zu beziehen“ (EH, 136). Diese Position ist aber, wie Taylor zu Recht feststellt, „zutiefst inkohärent“. ⁴⁷ Eine Wahl, die weder von starken noch von schwachen Wertungen (d.h. aber vorgegebenen Kriterien) abhängt, eben radikal ist und diese erst als solche erschafft, ist ein „kriterienlose[r] unvermittelte[r] Sprung, der überhaupt nicht mehr als Wahl beschrieben werden kann“. Der Akteur einer solchen Wahl wäre „völlig ohne Identität [...] eine Art ausdehnungsloser Punkt“, ⁴⁸ seine ‚Wahl‘ ein absichtsloses Fallen bzw. die „wiltentliche[...] Simulation eines Zufallsgenerators“. ⁴⁹ Sartres ‚Ich‘, das sich ängstigt, sich im nächsten Moment in den Abgrund zu stürzen (vgl. SN, 91, 95f.), ist kein Subjekt, das Verantwortung übernehmen könnte, sondern ein auf dem Meer eines regellosen Entscheidungsgeschehens schwimmender Korken. Sartres „Versprechen totalen Selbstbesitzes“, so Taylor sehr treffend, „bedeutet in Wahrheit den totalen Selbstverlust“. ⁵⁰ Die radikale Wahl zwischen Wertungsalternativen „ist völlig verständlich, aber nicht die radikale“, auf keinerlei Werte oder vorgegebene Wünsche rekurrierende „Wahl der Wertungsalternativen selbst.“ ⁵¹ Hier wäre keinerlei Abwägen mehr möglich, es sei denn man erachtet ein Abwägen ohne Waage für möglich. Man handelte dann, auch wenn Sartre das leugnen möchte, „einfach so“ (EH, 136).

Wieder landen wir bei einem Konzept von Wahl, das sich dem, was man vernünftigerweise unter einem bewussten Akt versteht, für den man verantwort-

⁴⁶ Taylor 1999, 29.

⁴⁷ Ebd., 34.

⁴⁸ Ebd., 38.

⁴⁹ Keil 2007, 173.

⁵⁰ Taylor 1999, 38. Dieses Versprechen des Selbstbesitzes formuliert Sartre in EH, 121: „So besteht die erste Absicht des Existenzialismus darin, jeden Menschen in den Besitz seiner Selbst zu bringen und ihm die totale Verantwortung für seine Existenz aufzubürden.“ (121).

⁵¹ Taylor 1999, 29. Hartmut Rosa (2012, 249-253) rekonstruiert die sozialstrukturellen Bedingungen einer kapitalistischen ‚Beschleunigungsgesellschaft‘, die notwendig sind, um die Idee eines der Welt völlig unverbunden gegenüberstehenden und damit zugleich völlig entleerten „punktuellen Selbst[s]“ (253) hervorzubringen, dessen Freiheit nur noch im Losgerissen-Sein von allem besteht und für das der andere Mensch nur noch Grenze der eigenen (außer dem Losgerissen-Sein nichts beinhaltenden) Freiheit, der ‚mögliche Tod meiner Möglichkeiten‘, ist. Auch Axel Honneth konstatiert treffend, Sartre erblicke in der Intersubjektivität lediglich den „Kampf um die Erhaltung der puren Transzendenz des Für-sich“, bzw. einen „existentialistisch umgedeutet[en]“ Kampf um Selbsterhaltung „der leeren Offenheit eines Für-sich“ (Honneth 1990, 153).

lich gemacht werden kann, entzieht.⁵² Die Auffassung, Sartres Motiv der totalen und freien Wahl der antisemitischen Seinsweise erlaube Zurechenbarkeit⁵³ ist mindestens fraglich, wenn nicht gar völlig verfehlt. Denn eine mir selbst weder erklärliche noch durch Gründe rechtfertigbare ‚eigene‘ Wahl ist in keinem angebbaren Sinne unter meiner Kontrolle, also auch nicht zurechenbar. Es ist eher eine „unpersönliche Spontaneität“ (TE, 86), wie Sartre sich an anderer Stelle ausdrückt. Doch auch wenn sie zurechenbar wäre und zwar im Sinne einer zynischen Unaufrichtigkeit, wären Zweifel an dieser Deutung angebracht. Es bliebe nur die Behauptung, die Antisemiten glaubten selbst nicht so recht an die Wahrheit ihrer Weltanschauung, diese diene ihnen geradezu instrumentell zur Bewältigung von (im philosophischen Sinne) ‚existenzieller‘ Angst.

Mit diesen zugegebenermaßen provisorischen Hinweisen soll kein Plädoyer für eine deterministische Betrachtung menschlicher Handlungen, insbesondere der antisemitischen Mordtaten verbunden sein. Fest steht allerdings – und diese Behauptung dürfte auch ein Determinist teilen: die Shoah war kein Reflex, auch nicht die Verrichtung einer Notdurft und erst recht kein Akt, bei dem keiner so genau wusste, was er tat, wie die unbelehrbaren Anhänger von Hannah Arendt und Zygmunt Baumann uns weismachen wollen.⁵⁴ Damit die Judenvernichtung Realität werden konnte, bedurfte es zunächst einmal (aber nicht allein) der Akzeptanz der antisemitischen Ideologie, das Töten von Juden sei eine sinnvolle Arbeit, die getan werden müsse. Warum das jemandem als sinnvoll erscheinen konnte, dafür bieten die Theorien von Moïse Postone, die *Elemente des Antisemitismus* von Horkheimer/Adorno, die Theorie des autoritären Charakters von Fromm und auch die vielen treffenden Beobachtungen und Schlussfolgerungen in Sartres Essay wertvolle Hinweise. Sartres existentialistische Subjekt- und Handlungstheorie allerdings scheint nur wenig geeignet, Licht ins Dunkel dieses furchtbaren Prozesses⁵⁵ zu bringen.

⁵² Vgl. auch Pothast 1980, 100f. Fn. Ernst Tugendhat (2005, 241ff.) macht das Umkippen des existentialistisch-dezisionistischen Konzepts der Wahl in totale Heteronomie am Beispiel Heideggers, Rahel Jaeggi (1997, 38ff.) am Beispiel Hannah Arendts deutlich.

⁵³ Vgl. Kunstreichs These, die Sartresche Theorie erlaube eine „Kritik des Antisemiten als des Subjekts, das für seine Wahl verantwortlich ist“ (2010a, 11).

⁵⁴ Vgl. u.v.a. den Philosophen Gerhard Gamm, der allen Ernstes meint, die Verbrechen der Shoah resultierten „mit aus der Gedankenlosigkeit der Beteiligten“ (2005, 959).

⁵⁵ In seiner Replik auf diesen Text (in: Prodomo Nr. 14, 2010b) unterstellt mir Kunstreich, ich spräche vom Prozess, um „die Subjekte [...] freizusprechen“. Ja, ich „verachte“ damit sogar die Subjekte. Dagegen führt Kunstreich an, niemand sei im NS zum Judenmorden gezwungen worden und jeder hätte sich auch anders entscheiden können. Nur habe ich auch nirgends geleugnet, dass sich die Täter bewusst für das Morden entschieden und nicht gezwungen wurden. Mit dem Wort Prozess ging es mir um den Hinweis darauf, dass die Judenvernichtung nicht eine isolierte Tat war, die von heute auf morgen vollzogen wurde, sondern Ausgrenzung, gesetzliche Diskriminierung, Deportation, Ghettoisierung und Vernichtung beinhaltete und dass diese Vernichtung selbst wiederum bewusste, ideologiestützte Entscheidungen beinhaltete, deren situative und gesellschaftliche Bedingungen (nicht Determinanten!) aber nicht unberücksichtigt gelassen werden dürfen. Genaueres dazu vgl. u.a. Welzer 2007. Dass Kunstreich nicht willens oder in der Lage ist, auf meine in diesem Text dargelegten Thesen argumentativ zu reagieren, statt dessen blankes

Siglen

- ZJ: Sartre, Jean-Paul (1994) [1945/46]: Überlegungen zur Judenfrage. In: ders.: Überlegungen zur Judenfrage. Hamburg.
- Ehre: Ders. (1994) [1976]: Die Ehre, die mir Jerusalem erweist. In: ders.: Überlegungen zur Judenfrage. Hamburg.
- ME: Ders. (1999) [1960]: Fragen der Methode. Hamburg.
- SN: Ders. (1994) [1943]: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1994.
- TE: Ders. (1994) [1936/37]: Die Transzendenz des Ego. In: ders.: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays. Hamburg.
- EH: Ders. (1994) [1946]: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: ders., Philosophische Schriften I. Hamburg.
- Adorno, Theodor W. (1993a) [1959]: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit, 14. Aufl. Frankfurt/M.
- Arendt, Hannah (1998) [1951]: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. 6. Aufl. München.
- Creuzer, Leonhard (1975) [1793]: Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens. In: R. Bittner/K. Cramer (Hg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Frankfurt/M.
- Danto, Arthur C. (1977): Jean-Paul Sartre. München.
- Flasch, Kurt (2009): Das Abendmahl: Ding oder Zeichen. Berengar von Tours gegen Lanfrank. In: Ders.: Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Fromm, Erich (1989c) [1936]: Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil. In: Ders.: Gesamtausgabe Bd. 1. München.
- Gamm, Gerhard (2005): Zur Lage der Vernunft. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Vol 53/Heft 6.
- Goldhagen, Daniel J. (1998) [1996]: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin.
- Ders. (2004): Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne. München.
- Gross, Raphael (2010): Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral. Frankfurt/M.
- Großheim, Michael (2002): Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement. Tübingen.
- Grözinger, Karl-Erich (1999): Die „Gottesmörder“. In: J.H. Schoeps/J. Schlör (Hg.): Bilder des Judenhasses. Augsburg.
- Haury, Thomas (2002): Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR. Hamburg.

Ressentiment offenbart und mir auch noch eine Exkulpation der Täter unterstellt, ist in bestimmten linken ‚Zusammenhängen‘ gang und gäbe. Auf diese Art der Demagogie und Denunziation zu antworten, verlangte eine eigene Sozialpsychologie der – in diesem Fall antideutschen – Linken, die ich gerne anderen überlasse.

- Hengelbrock, Jürgen (1989): Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit. München.
- Holz, Klaus (2010) [2001]: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Neuausgabe. Hamburg.
- Honneth, Axel (1990) [1988]: Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In: Ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt/M.
- Jaeggi, Rahel (1997): Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts. Berlin.
- Kant, Immanuel (1998a) [1797]: Metaphysik der Sitten. In: Ders.: Werke Bd. 4, Darmstadt.
- Ders. (1998b) [1788]: Kritik der praktischen Vernunft. In: ebd.
- Ders. (1998c) [1785]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: ebd.
- Keil, Geert (2007): Willensfreiheit, Berlin/New York.
- Kettner, Fabian (2012): Die Herrschaft des Niemand. Hannah Arendts Konzept anonymer Herrschaft und seine Folgen. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster.
- Klar, Samuel (2007): Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Würzburg.
- Kolakowski, Leszek (1960) [1956]: Die Antisemiten. Fünf keinesfalls neue Thesen als Warnung. In: Ders.: Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein. München.
- Kraus, Karl (1989) [1933]: Dritte Walpurgisnacht. Frankfurt/M.
- Kunstreich, Tjark (2010a): Mit „Israelkritik“ gegen Antizionismus. In: Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache Nr. 13.
- Ders. (2010b): Die Freiheit, die ich meine. (K)eine Antwort auf Ingo Elbe. In: Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache Nr. 14.
- Marcuse, Herbert (2004b) [1948]: Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L'Être et le Néant. In: Ders.: Schriften Bd. 8. Springe.
- Nirenberg, David (2015) [2013]: Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. München.
- Postone, Moishe (2005) [1982]: Antisemitismus und Nationalsozialismus. http://www.isf-freiburg.org/verlag/leseproben/postone-deutschland_lp.html (letzter Zugriff: 9.5.2013)
- Pothast, Ulrich (1980): Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht. Frankfurt/M.
- Rosa, Hartmut (2012): Situative Identität. In: Ders.: Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik. Frankfurt/M.
- Salzborn, Samuel (2010): Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt/M.

- Schiller, Hans-Ernst (2006): Das Individuum als singuläre Existenz: Sartres Philosophie der Befreiung. In: Ders.: Das Individuum im Widerspruch. Zur Theoriegeschichte des modernen Individualismus. Berlin.
- Simmel, Ernst (1980) [1946]: Antisemitismus und Massen-Psychopathologie. In: H. Dahmer (Hg.): Analytische Sozialpsychologie Bd. 1. Frankfurt/M.
- Taylor, Charles (1999) [1977]: Was ist menschliches Handeln? In: Ders.: Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt/M.
- Traverso, Enzo (2000) [1997]: Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah. Hamburg.
- Tugendhat, Ernst (2005) [1979]: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- Weber, Max (2005): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Frankfurt/M.
- Welzer, Harald (2007) [2005]: Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden. Frankfurt/M.
- Wiggershaus, Rolf (1991) [1986]: Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. 3. Aufl. München.

Ingo Elbe

„das Böse, das von Niemanden begangen wurde“

Hannah Arendts Konzept der „Herrschaft des Niemand“¹

Hannah Arendt stutzt. Sie sitzt im Jerusalemer Gerichtssaal und sieht den Mann, der gerade in den Glaskasten geführt wird – einen unscheinbaren, schwächtigen, behornbrillten Mann mit leicht zerzaustem, spärlichem Haar. Dieser Mann soll für die Ermordung von Millionen Juden mitverantwortlich sein? Hier erscheint kein Monster, sondern ein Spießler, ja ein Niemand – „ein Gespenst, das noch dazu Schnupfen hat und gleichsam von Minute zu Minute in seinem Glaskasten an Substantialität verliert.“ (BJ, 471) Arendt ist irritiert und hat offenbar eine Erfahrung gemacht, denn man sieht es ihr am Gesicht an, dass Ihre Erwartungen enttäuscht wurden. Soweit eine Szene in Margarete von Trottas Film *Hannah Arendt*.²

Ich kann nicht beurteilen, ob es sich so zugetragen hat. Allerdings wäre es zumindest verwunderlich, wenn, wie auch Elisabeth Young-Bruehl meint, „[d]er ‚leibhaftige‘ Eichmann“ Arendt etwas Neues „gelehrt“ hätte.³ Es ist viel plausibler, anzunehmen, dass sie hier nur das sieht, was sie schon seit 20 Jahren zu wissen meint.⁴ Denn das in *Eichmann in Jerusalem* etablierte Täterkonzept findet sich schon im Bild der Täter des modernen Verwaltungsmassenmordes, das Arendt seit 1945 gezeichnet hat. Dieses Täterbild ist aufs Engste mit Arendts Moderneverständnis verbunden, speziell mit dem schillernden Konzept einer „Herrschaft des Niemand“ bzw. dem, was man ihre Depersonalisierungsdiagnose nennen kann.

Im Folgenden werde ich dieser Diagnose nachgehen und fragen, ob es Arendt gelingt, das Besondere der Täter der Shoah damit zu fassen. Dabei möchte ich vorab Umrisse von Arendts Modernebegriff skizzieren, in dem bereits die Arbeit, das Interesse, das Man und die große Zahl als Momente anonymer Herrschaft auftauchen.

Im zweiten Teil wird dann die Totalitarismustheorie einbezogen, in der die Herrschaft des Niemand in drei miteinander verbundenen Bedeutungen als Ursache der Massenverbrechen des 20. Jahrhunderts begriffen wird. 1. Bürokratische Herrschaft als übergesetzliche „Herrschaft des Niemand“, die 2. im Namen eines „Niemandesland[es] übermenschlicher Kräfte“ (E, 743) ausgeübt wird und 3. „das

¹ Dieser Text ist die überarbeitete und erweiterte Version eines im Februar 2015 in Oldenburg gehaltenen Vortrags. Er versteht sich als Fortführung der Skizze von Fabian Kettner (vgl. Kettner 2010) und verdankt dessen Vorarbeiten einiges. Teile des ersten Abschnitts dieses Aufsatzes gingen in den Text „Das öffentliche Leben“ ein, den ich zusammen mit Sven Ellmers verfasst habe.

² Das kolportiert auch Arendts Biographin Young-Bruehl 2013, 453: „Sie war verwirrt“.

³ Ebd., 504.

⁴ Zumal sie schon vor dem Prozess in einem Brief an Jaspers vom 2.12.1960 die „unheimliche Nichtigkeit“ Eichmanns zu kennen meint (BJ, 446).

größte [...] Böse“ bewirkt, „das von Niemanden begangen wurde, das heißt, von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein.“ (ÜB, 101). Die Idee der Niemandsherrschaft wird sich damit auch als Grundlage für die berühmte „Banalität des Bösen“ erweisen, die Arendt Eichmann attestiert.

Es dürfte selbstverständlich sein, dass ich im Rahmen dieses Aufsatzes nicht alle Aspekte des sich ausufernder Erzählungen bedienenden und nicht selten widersprüchlichen Arendtschen Denkens berücksichtigen kann. Dennoch beanspruche ich, einen systematischen Zusammenhang zu rekonstruieren, der für Arendts Denken nach 1945 insgesamt prägend ist.

1. Begriff der Moderne

Arendts Modernediagnose beruht auf einer normativen Anthropologie⁵ mit selektivem Antikebezug.⁶ Die hierfür zunächst relevanten Kategorien bezeichnen drei „Grundvermögen des Menschen“ (VA, 14). Es handelt sich um Arbeiten, Herstellen und Handeln.

Arbeit ist Arendt zufolge eine immer wiederkehrende, vollständig naturdeterminierte Tätigkeit, die vergängliche, im bloßen Leben selbst wieder aufgehende Produkte erzeugt.

Die „Arbeit entspricht dem biologischen Prozeß des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet, um sie als Lebensnotwendigkeiten dem lebendigen Organismus zuzuführen“. (VA, 16)

⁵ Ganz in existenzphilosophischer Manier lehnt Arendt allerdings ab, von Anthropologie zu sprechen (vgl. VA, 20, 223), weil das ja den Menschen auf objektivierbare Eigenschaften festlegen würde, und seine Freiheit negieren sowie die Tatsache leugnen würde, dass der Mensch, jeweils als Individuum unvertretbar, sich (frei) wählend zu seinen Möglichkeiten verhalten muss (vgl. WiE, 41f.) (im Heidegger-Jargon: ‚Existenz‘). Zugleich würde diese Anthropologie vermeintlich die Bedeutsamkeit, die die ‚Welt‘ für das Subjekt hat, nicht erfassen können (‚Zuhandenheit‘). Vgl. auch Jaspers (2003, 50), der den Menschen „als Objekt der Forschung und als Existenz der aller Forschung unzugänglichen Freiheit“ begreift. Die Frage ist, ob das keine objektiven Bestimmungen des Menschen sind. Eine verständliche Erläuterung der Heideggerschen Kategorien, die auch im Hintergrund von Arendts Denken stehen, gibt Tugendhat 2005, 8.-10. Vorlesung. Zu Differenzen zwischen Heidegger und Arendt vgl. Benhabib 2006, 169-192.

⁶ Ihr Antike-Bezug beinhaltet einen eigenwilligen Mix aus folgenden Autoren und Gesichtspunkten: a) Homer (irdische Unsterblichkeit, Auszeichnung, aristokratischer Individualismus); b) die Praxis der demokratischen Polis Athens (Trennung von oikos und polis, agonale Politik und kommunikative kollektive Selbstregierung der Freien); c) das platonische Integritätsideal (interner Konsequentialismus und Eins-Sein-mit-sich); d) Aristoteles‘ Bestimmung des zoon politikon und seine poiesis-praxis-Trennung. e) Die Gründungsverehrung in der römischen Republik. f) Augustinus‘ Rede vom Menschen, der einen Anfang (in der Heilsordnung) darstellt. Allerdings findet Arendt auch (wenige) positive Bezugspunkte in der Moderne, wie die amerikanische Revolution des 18. und den ungarischen Aufstand des 20. Jahrhunderts. Doch wird auch die US-Revolution wieder als Verfallsgeschichte erzählt (vgl. ÜR, 164, 170, 174, 178, 284f.), in der ‚sinnloser Konsum‘ und Streben nach privatem Glück das republikanische Ideal der public happiness zerstört.

Ihre Funktion besteht in der Sicherung der materiellen und sexuellen Reproduktion von Individuum und Gattung.

Das „Herstellen“ hingegen repräsentiert die erste wirklich menschliche Tätigkeit, die auf das Bedürfnis nach Ausdruck, gegenständlicher Wirkmächtigkeit und irdischer Unvergänglichkeit innerhalb des ‚ewigen Kreislaufs‘ des Lebens zurückzuführen sein soll. In ihm

„manifestiert sich das Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens, das sich der immerwährenden Wiederkehr des Gattungslebens nicht fügen kann und für seine individuelle Vergänglichkeit keinen Ausgleich findet in der potentiellen Unvergänglichkeit des Geschlechts.“ (16)

Es bringt eine Welt tradierbarer Gegenstände hervor, die nicht verbraucht werden, ist dabei stets „gewalttätig“, ja sogar „gewalttätige Vergewaltigung“ (165) von Sachen. Der Gewaltbegriff wird bei Arendt dabei auf die kausale Einwirkung von menschlichen oder nichtmenschlichen Körpern auf andere Körper schlechthin ausgeweitet, was die Frage nach dem normativen Maßstab dieses Begriffes aufkommen lässt – denn wann findet im Kosmos keine kausale Einwirkung von Körpern aufeinander statt? Arendts – mehr als fragwürdige – Antwort lautet: im Handeln.

Das Handeln ist symbolisch vermittelte Interaktion, die sich „ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt“. Damit soll es gewaltfreie, selbstzweckhafte Praxis des Miteinanderredens sein. Seine „Grundbedingung“ ist das „Faktum der Pluralität“ (17), es ist Betätigung menschlicher Freiheit und ‚Offenbarung‘ von Einzigartigkeit. Freiheit ist im Handeln, das Arendt mit dem Politischen assoziiert, in dreifacher Hinsicht anzutreffen:

1. Als negativ-vorpolitische Freiheit von der Naturnotwendigkeit materieller Reproduktion und von interpersonellem Zwang.

2. In der anthropologischen Dimension der sogenannten „Natalität“ (18), einer Umschreibung für absolute Willensfreiheit und eine Befähigung zum Tun des Neuen oder Außergewöhnlichen.⁷ Diese Freiheit besitzt jeder Mensch als unpolitische Bedingung der politischen Freiheit: „Die Freiheit der Spontaneität, wie wohl sie ohne alle politische Freiheit ihren besten und tiefsten Sinn verlöre, ist

⁷ Dies ist eine zusätzliche Bestimmung, weil Kant dieses Vermögen der Freiheit in jeder und sei es noch so stereotypen und gewöhnlichen Zwecksetzung des Menschen am Werk sieht. „Kantisch gesprochen“, ist „eine Kette von selbst anzufangen“ (WiP, 34) nicht unbedingt identisch mit „Freiheit, etwas in die Wirklichkeit zu rufen, daß es noch nicht gab, das nicht vorgegeben ist“ (FuP, 206), d.h. das „unendlich Unwahrscheinliche“ (216), Seltene zu tun. Die ganze Konstruktion der Natalität wird allerdings zum groben Unfug, wenn Arendt meint, das Geborenwerden *begründe* die Fähigkeit, Neues in die Welt zu setzen (vgl. ÜR, 272: „Insofern der Mensch in die Welt hineingeboren ist, in ihr als ein ‚Neuer‘ durch die Geburt erscheint, ist er mit der Fähigkeit des Beginnens begabt. Weil er ein Neuer ist, kann er etwas Neues anfangen.“). Nun ist auch ein Rattenjunges ein ‚Neues‘, aber wohl kaum qua Geburt mit der Fähigkeit der Kausalität aus Freiheit begabt. Wenn das Neue hingegen als bloßes empirisches Anderssein als das vorhergehende Exemplar verstanden würde, dann gäbe es zwischen Ratten und Menschen keinerlei Unterschied.

noch gleichsam präpolitisch“, weil sie „letztlich aus dem Einzelnen entspringt“. (WiP, 51)

3. Existiert Freiheit als kollektive Selbstbestimmung, die auf den spezifisch politischen Freiheiten der Rede und Versammlung beruht.⁸ Arendt zufolge weist das Handeln jenseits aller modernen Entwicklungen bereits eine spezifische Anonymität auf (vgl. VA, 229)⁹, die noch keinen Persönlichkeitsverlust anzeigt. Sie spricht von einer „Aporie“ des Handelns, die darin besteht, dass jeder Mensch zwar in der Lage ist, „Neues zu beginnen, aber außerstande, es zu kontrollieren und seine Folgen vorauszusehen“ (300), weil andere, ebenfalls freiheitsbegabte Subjekte, am „Gewebe“ des Handelns ‚weiterweben‘ und ebenfalls Neues und Unvorhersehbares hinzufügen. Damit mündet Freiheit prinzipiell in eine schicksalhafte Bestimmtheit der Individuen und völlige Unzurechenbarkeit von Handlungssträngen, was aber eine „eigene Spannung“ hervorbringe, die uns vor „Langeweile“ bewahre (239). So konstatiert Arendt, „daß kein Mensch, wenn er handelt, wirklich weiß, was er tut“, dass jeder ohne Ausnahme „schuldig“ wird und „daß er eine Schuld an Folgen auf sich nimmt, die er niemals beabsichtigte oder auch nur absehen konnte“ (VA, 297).¹⁰ Hier werden alle Katzen grau, denn da alle schuldig sind, ist es niemand mehr im Besonderen – eine Vorwegnahme ihrer Schuldreflexionen zur Shoah im Eichmann-Paradigma. Ist es Zufall, dass Arendt ihre abstrakten existenzialontologischen Erörterungen ausgerechnet am Beispiel des ersten Weltkriegs konkretisiert, der „im wahrsten Sinne des Wortes von Niemand gewollt“ (222) worden sei oder zeugt es von der beliebigen exkulpatorischen Verwendbarkeit ihrer Kategorien? Neben der Verantwortlichkeit wird auch die Unterscheidung von Tätern und Opfern grundbegrifflich verwischt: Es sei zwar

„die Gabe der Freiheit [...], die das menschliche Bezugsgewebe [...] schafft, aber so, daß jeder, der an ihm mitwebt, in einem solchen Ausmaße in es verstrickt wird, daß er weit eher das Opfer und der Erleider seinen eigenen Tat zu sein scheint als ihr Schöpfer und Täter.“ (298)

Hier gehen a) die rationale Reflexion menschlicher sozialer Bedingtheit und Emergenz, b) die Unfähigkeit, zwischen Emergenz und Entfremdung zu unterscheiden und c) die für die Einschätzung konkreter historischer Zusammenhänge hochproblematische Verwischung von Verantwortlichkeiten und Betroffenheiten

⁸ Diese hängt wiederum von einer Fähigkeit ab, „dieselbe Sache aus den verschiedensten Gesichtspunkten zu betrachten“, was Arendt als „wahre Bewegungsfreiheit in der Welt des Geistigen“ (WiP, 97) bezeichnet und später als Urteilsfähigkeit bestimmt.

⁹ Zwar habe jede Geschichte einen „Held[en] und Veranlasser“, aber keinen „Autor[en]“ (VA, 227). „Kein Mensch kann sein Leben ‚gestalten‘“ (227). Zwar weisen die jeweiligen Geschehnisse immer „noch genug Zusammenhang“ auf, um einen „Sinnzusammenhang“ zu ergeben, aber „[a]uf die Frage [...], wer diesen Sinn wohl ersonnen hat, wird die Antwort immer ‚Niemand‘ lauten“ (229).

¹⁰ Schuldig sein ist auch für Arendts Lehrer Heidegger ein ‚Existenzial‘: Der Mensch bleibe „ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück“ (Heidegger 1993, 284) und indem er eine Möglichkeit ergreife, lasse er die andere ungenutzt. Schuldigsein sei damit „Tragen des Nichtgewählthabens [...] der anderen“ Möglichkeit: „*Das Dasein ist als solches schuldig*“ (285).

wild durcheinander.¹¹ Die absurdistische Problematik des Umschlagens von Freiheit in Unfreiheit versucht Arendt allerdings mit dem Verzeihen und Versprechen als handlungsinternen Stabilisierungsfaktoren der handlungsspezifischen Aporien abzumildern (vgl. 302f.).

Einige, später noch zu ergänzende, Aspekte des Arendtschen Personalitätsbegriffs – des „Jemand“-Seins (223) – sind damit bereits angedeutet: Eine Person besitzt für Arendt die Fähigkeit zur Kausalität aus Freiheit, zum gemeinsamen Handeln und zu herausragenden, innovativen Taten. Diese Fähigkeiten können sich allein auf dem Feld des Politischen realisieren und voll entfalten, sind damit auf tatsächliches Handeln angewiesen¹² und konstitutiv politisch, d.h. von den unvorhersehbaren Reaktionen der anderen Handelnden abhängig. Damit „ist eigentlich personale Wer-jemand-jeweilig-ist unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun.“ (219) Wenn eine Person nur als Mitglied einer politischen Gemeinschaft existiert, ist sie als solche auch immer Rechtsperson, d.h. „im Besitz einer persona [...], einer juristischen Person“, niemals bloß „der ‚natürliche Mensch‘“. (ÜR, 136)¹³

¹¹ So meint Arendt in den *Elementen*, die Juden seien „mitverantwortlich“ für den prätotalitären Antisemitismus und „hör[en] [...] auf, [...] unschuldiges Opfer zu sein“ (E, 34). Man wünscht sich gegen solche fragwürdigen Konstruktionen das Einklagen der „Banalität, Opfer Opfer und Quäler Quäler sein zu lassen“ (Améry 2004, 290).

¹² Vgl. Jaeggi 1997, 72f.: „Die Einzigartigkeit der Person stellt sich nur her, sofern sie sich entäußert.“

¹³ Hieran knüpft Arendt ihre Kritik der Menschenrechte (vgl. E, 559-625). Hier nur eine Kurzform ihrer Thesen und des Nachweises von deren Inkonsistenz: (I) Wirkliches Recht sei immer nur positives Recht. (II) Positives Recht existiere nur als staatliches Gesetz, daher sei Recht immer Bürgerrecht. (III) Staatsgesetze existierten wirklich nur als Gesetze wirklicher Staaten. (IV) Wirkliche Staaten seien nur Nationalstaaten. Es existiere für den Menschen schlechthin kein Staat schlechthin. Wirkliche Rechte seien nur Nationalstaatsbürgerrechte, weil es keinen Weltstaat gebe und das pure Menschsein ohnehin kein wirkliches Recht verleihe, was die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts bewiesen. (V) Das Recht auf Rechte soll hingegen Arendt zufolge das *wahre* Menschenrecht sein – als Recht auf Nationalstaatsbürgerrechte (oder wenigstens ein Recht auf Mitgliedschaft in partikularen Rechtsgemeinschaften). Zur Kritik ist anzumerken: Dieses Recht muss, um wirkliches Recht zu sein, positives Recht sein. (VI) Es kann nicht positives Recht eines Nationalstaats sein. Es ist Recht auf Mitgliedschaft, nicht Recht von Mitgliedern. Es soll ja gerade als Reaktion auf die Erfahrung mit Nationalstaaten proklamiert und realisiert werden, die den Menschen keine Bürgerrechte gewährt haben. (VII) Also muss das Recht auf Nationalstaatsbürgerrechte aufgrund des Gesetzes einer universellen Rechtsordnung gelten, deren Existenz in Punkt IV aber geleugnet wird. (VIII) Wäre sie aber existent, so wäre der Mensch, der Rechte auf Nationalstaatsbürgerrechte hätte, als Weltbürger gesetzt und bedürfte auch keines Rechtes auf Nationalstaatsbürgerrechte mehr, weil er ja schon Mitglied einer effektiven Rechtsordnung wäre. (IX) Wenn aber diese Weltrechtsordnung den Menschen aus ihrer Rechtsordnung ausschliesse, hätte der Mensch keinerlei Fluchtmöglichkeit mehr. Das Problem des Ausschlusses und der Gefahr der Rechtlosigkeit aufgrund von Mitgliedschaftslosigkeit ist auf dieser Ebene nicht zu lösen. (X) Also bedürfte der Mensch eines Rechtes auf Weltstaatsbürgerrechte. (XI) Dieses Recht könnte nicht das Recht eines Weltstaats (oder einer Weltrechtsordnung) sein (siehe VI). (XII) Da es nur als positives Recht wirklich existieren könnte, müsste es das Recht einer Rechtsordnung über der Welt-

Zwei Aspekte dieser normativen Anthropologie sind für die Modernediagnose von Bedeutung:

1. Nur wenn die drei Tätigkeitsformen in einem richtigen Verhältnis zueinander stehen, kann die Gattung reproduziert, eine geteilte Welt bedeutsamer Gegenstände geschaffen und menschliche Pluralität ‚offenbart‘ werden.

2. Nur wenn die begrifflich unterschiedenen Tätigkeitsformen auch bestimmten institutionellen Feldern entsprechen, ist dieses richtige Verhältnis möglich. Das bedeutet, dass alle drei Tätigkeitsformen möglich sein und in den ihnen ‚zustehenden‘ sozialen Feldern verankert sein müssen. Normativ gesehen existiert dabei eine Überordnung des Handelns über das Herstellen, und des Herstellens über das Arbeiten. Arendts, aus der klassischen Antike entnommenes Ideal besteht darin, das Arbeiten dem Haushalt, der Privatsphäre zuzuordnen und als niedere Tätigkeit zu verstehen, während das humanspezifische freie Handeln in der Öffentlichkeit, der Polis stattfindet. Das Ökonomische sei lediglich äußere Bedingung für das Handeln, nicht etwa politisches Handeln Mittel für ökonomische Belange.¹⁴

Die Moderne zeichnet sich nun Arendt zufolge durch einen Verfall der guten Ordnung aus. Die Diagnose lautet: Kolonialisierung der eigentlich dem Herstellen und Handeln zugeordneten Praxisfelder durch das Arbeiten. Kolonialisierung durch Arbeit werde möglich durch Veröffentlichung von Arbeit. So stellt Arendt fest, dass mit dem „Entstehen der Gesellschaft“ der „Aufstieg des ‚Haushalts‘ und der ‚ökonomischen‘ Tätigkeiten in den Raum des Öffentlichen“ (43) verbunden ist. Was bedeutet das?

a) Arbeit ist für Arendt ein instinktartiger Naturprozess, der nicht kognitiv vermittelt ist, keine qualifizierte Tätigkeit darstellt und daher kein Moment von Freiheit beinhaltet.¹⁵ Sie ist angeblich „die einzige Tätigkeit [...], die so ‚organisch‘ ist wie das Leben selbst, nämlich in der vom Lebensprozeß vorgezeichneten Bahn verläuft und frei ist von willentlichen Entscheidungen und vorgefaßten Zwecken“ (124).

rechtsordnung sein. Ad infinitum. Arendts Recht auf Rechte ist also genauso hilflos wie die von ihr kritisierten Rechte des nackten vereinzelt Menschen.

¹⁴ Das revolutionär-politische Handeln soll die politische Freiheit aus Freiheit begründen und nicht mehr. Der Inhalt des politischen Redens und Versammelns soll nur (neben der Auszeichnung der Einzelnen) das politische Reden und Versammeln selbst sein, auf keinen Fall die ökonomische Form der Gesellschaft.

¹⁵ „Bestimmt man den Menschen als ein Animal laborans“, behauptet Arendt, „so kann er in der Tat nichts wesentlich anderes sein als ein Tier“ (VA, 102). Dem widerspricht allerdings Arendts Behauptung, „[i]m Sinn von Initiative [...] steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten“ (18). Das ist angesichts ihrer sonstigen Beschreibungen von Arbeitsprozessen eine inkonsistente Behauptung. Wie Initiative ohne Zwecksetzungen und Willen existieren soll oder ob „ein Element“ in den verschiedenen Tätigkeitsformen graduell abgestuft anwesend sein soll (5 Gramm Freiheit hier, 20 Kilo dort), bleibt Arendts Geheimnis.

b) Naturprozesse produzieren ihr zufolge immer einen Überschuss über das, „was unbedingt notwendig ist“.¹⁶ Ebenso wie Arendt die Arbeit naturalisiert, naturalisiert sie die Produktion von Mehrprodukt, da diese ihr zufolge „aus dem natürlich gegebenen Überschuß an Arbeitskraft, über den ein jeder verfügt, herauswächst“ und „zu dem Überfluß und der Überfülle [gehört], die wir überall im Haushalt der Natur beobachten können“ (126). Arendt geht also von der Annahme einer okkulten Qualität der Arbeit aus, Mehrarbeit zu setzen. Zudem unterstellt sie, dass im Gegensatz zum Herstellen beim Arbeiten „das Ende des Arbeitsprozesses nicht durch das Endprodukt determiniert ist, sondern durch die Erschöpfung der Arbeitskraft“ (169) – eine Projektion von Bestimmungen des Kapitals in die ahistorisch verstandene Arbeit.¹⁷

c) Arbeitskraft produziere, wenn sie freigesetzt werde, zudem einen unkontrollierten, *hypertrophen* Überschuss. Freigesetzt ist sie, wenn sie nicht mehr im oikos eingeeht ist¹⁸ und nicht mehr nur die Bedingungen für das Handeln hervorzubringen gezwungen ist.

d) Die Gesellschaft kennt dann nur noch die Imperative des Lebens und der Arbeit. „To make a living“ (151) sei das einzig übrig gebliebene Ziel der Gesellschaft. Das bedeute zunächst die Verlegung des Zwecks der Arbeit von der Er-

¹⁶ „Was in den Frühstadien der ersten freien Arbeiterklasse in der Geschichte frei wurde“, so Arendt weiter, „war in der Tat die ‚Arbeitskraft‘, nämlich die Kräfte biologischer Prozesse und der von ihnen, wie von allen natürlichen Prozessen, erzeugte Überfluß, durch den im Haushalt der Natur immer dafür gesorgt ist, daß mehr als unbedingt notwendig vorhanden ist“ (VA, 326). Der „Mehrwert“ wird schließlich auf „den Kraftüberschuß“ zurückgeführt, „der übrigbleibt, wenn die Reproduktion der eigenen Lebensmittel und der eigenen Lebens- und Arbeitskraft geleistet ist“ (125).

¹⁷ Zunächst einmal ist sehr wohl das Endprodukt des Konsumguts der Zweck, dessen Herstellung den jeweiligen Arbeitsprozess zu seinem Ende kommen lässt, soweit das Konsumgut hinreicht, um die Bedürfnisse, zu deren Befriedigung das Gut wiederum produziert wurde, zu stillen. Zwar kehren diese Bedürfnisse regelmäßig wieder. Dass Arendt die „Erschöpfung der Arbeitskraft“ aber zur einzigen Determinante des Endes des Arbeitsprozesses erklärt, resultiert schlicht daraus, dass sie das end- und maßlose Verwertungsbedürfnis des Kapitals mit dem endlichen Bedürfnis der Menschen nach bestimmten Gebrauchswerten konfundiert. Hier hört man auf zu arbeiten, wenn die Bedürfnisse befriedigt sind oder wenn ein gewisser Vorrat herrscht, dort wird versucht, neue Bedürfnisse zu wecken, um *irgendeinen* Gebrauchswert als Träger von Mehrwert zu produzieren, wird freie Zeit sofort zur Mehrarbeitszeit für das Kapital. Zwar können auch jenseits des Kapitalismus immer neue Bedürfnisse geweckt werden oder entstehen, doch sind diese dann zunächst das Maß des Prozesses, dieser ist keineswegs prinzipiell maßlos und endet erst recht nicht mit der „Erschöpfung der Arbeitskraft“. Beim Kapital hingegen ist das „mehr als“ das es bestimmende Grundprinzip (G-G'), das trifft nicht auf menschliche Bedürfnisse zu.

¹⁸ Diese Einhegung impliziere das „Privateigentum“ (VA, 87). Es sei das „gesicherte[...] Eigentum“, das den antiken Herren „lokalisiert“ (40) und vor dem „Licht der Öffentlichkeit schützt“ (87). Eigentum sei „jegliches greifbare, ‚fungibile‘ Ding“ (84), das statisch, „an einen bestimmten Ort in der Welt gebunden“ (76f.) sei. Arendt evoziert mit ihren kontraintuitiven Kategorien ein griechisches Autarkieideal von Haus und Hof, in dem Arbeit letztlich nur der Reproduktion des Oikos diene. Die Neuzeit beginne mit der Enteignung dieses Privateigentums und der Etablierung des dynamischen, wachsenden ‚Privatbesitzes‘ (vgl. 80).

möglichkeit des Handelns auf das belanglose Spiel und das gierige¹⁹ Verbrauchen von Konsumgütern im „Narrenparadies“ (156) der Freizeit. Aber „living“ beziehe sich nur vordergründig auf das Leben des Individuums. Das planmäßige Arbeiten für „das Leben der Gesellschaft im Ganzen als d[es] eigentliche[n] gigantische[n] Subjekt[s] des Akkumulationsprozesses“ sei das wahre Produktionsziel, das langfristig sogar Markt und ‚Privatbesitz‘ vertilge.²⁰ Das bedeutet ‚Veröffentlichung der Arbeit‘ im eigentlichen Sinne:

„Nur wenn man an die Stelle des begrenzten individuellen Lebens das Leben der Gesellschaft im Ganzen als das eigentliche gigantische Subjekt des Akkumulationsprozesses setzt, kann der Prozeß selbst ungehindert und in dem ihm angemessenen Tempo vonstatten gehen, gleichsam befreit von den Begrenzungen, die die Lebensspanne der Einzelnen und das Eigentum von Privatpersonen ihm setzt. Erst wenn die Menschen nicht mehr als Privatpersonen handeln, die um ihr eigenes Leben und Überleben besorgt sind, sondern, wie Marx zu sagen pflegte, als ‚Gattungswesen‘, für welche die Reproduktion ihres individuellen Lebens aufgeht im Lebensprozeß des Menschengeschlechts, kann der kollektive Lebensprozeß einer ‚vergesellschafteten Menschheit‘ sich nach den Gesetzen einer ihm inhärenten Notwendigkeit entfalten, d.h. den Automatismus der Fruchtbarkeit in dem doppelten Sinne loslassen, der ungeheuren vervielfältigenden Vermehrung von Einzelleben und einer entsprechend ungeheuer vervielfältigenden Vermehrung von Konsumgütern.“ (136) (vgl. auch E, 329)

e) Damit würden „alle Welt Dinge, die ursprünglich Endprodukte eines Herstellungsprozesses waren, in ihn mit ständig wachsender Geschwindigkeit zurückge-

¹⁹ Diese Gier, diese „Verfressenheit“ (KuP, 278) und „ins Gigantische gestiegenen Bedürfnisse“ (ÜR, 180) seien den Armen zu danken, die „nun reich geworden“ seien. Die Überfluggesellschaft sei Ideal des Hungernden „in der Wüste des Elends“ und dieses, der Armut entspringende Ideal „überwucher[t] und verwüste[t]“ nun die öffentliche Freiheit des Politischen (180). Arendt beschuldigt also die Armen und betrachtet, wie Aristoteles, den bios apolaustikos als Quelle des Übels der poliserstörenden Maßlosigkeit. Da der sinnliche Genuss am „Übermaß“ hänge, so Aristoteles, suchten die ihm ergebenden „nach einer Kunst, die ihnen das Übermaß dieses Genusses verschafft“ (Aristoteles 2003, 65). Auch Arendts Variante der Kulturindustriekritik beschuldigt letztlich die Arbeitenden, die nun einfach zu viel Zeit hätten, sich an der Kultur zu vergreifen und diese damit in verkitschte und bedeutungslose Vergnügungsmittel zu verwandeln. Von Kapital ist an keiner Stelle die Rede: „Kultur ist ein Weltphänomen, und Vergnügen ist ein Lebensphänomen. Wenn das Leben nicht mehr zufrieden ist mit dem Vergnügen, das in dem verzehrenden Stoffwechsel des Menschen mit der Natur neben der Mühe der Arbeit immer auch mitgehalten ist, weil seine Lebensenergie sich in diesem Kreislauf nicht mehr erschöpfen kann, dann kann es zu den Dingen der Welt greifen, sich an ihnen vergreifen und sie verzehren.“ (KuP, 280)

²⁰ Der „Privatbesitz“ werde „in den Ländern mit angeblich kapitalistischer Wirtschaft“ „unaufhaltsam“ abgeschafft: „der zu einem Anliegen der Öffentlichkeit gewordene gesellschaftliche Reichtum hat solche Proportionen angenommen, daß er die Formen des Privateigentums wie des Privatbesitzes automatisch sprengt. Es ist, als hätte das Öffentliche sich an denen gerächt, die es für ihre Privatzwecke [...] auszunutzen suchten.“ (VA, 85) Hier wandelt Arendt auf den Pfaden von Friedrich Engels‘ falscher Theorie des Widerspruchs zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung; vgl. zu deren Kritik: Kittsteiner 1977, 40ff.

leitet“ (VA, 326) und das Herstellen durch das Arbeiten ersetzt. Die Arbeitsgesellschaft beinhalte also einen maßlosen, „in ständig wachsender Beschleunigung“ (58) sich vollziehenden Prozess der „Expansion“ (57) der Produktion. Sie sei eine Überflusgesellschaft, die einen Überfluss an Verbrauchsgütern und an Menschen bedeute. Sie bewirke damit eine „Bevölkerungsexplosion“, produziere Menschen, die überflüssig seien, zum einen, weil sie „zu zahlreich“ seien, um politisch organisiert werden zu können, zum anderen, weil ihre Zahl relativ zum Arbeitsplatzangebot in Krisenzeiten zu hoch sei (E, 667f.).²¹

f) Die beschriebene Dynamik ist daher ein „unnatürliches Wachstum des Natürlichen“ (VA, 60). Unnatürlich ist ein normativer Begriff, gewonnen am Ideal der guten Polisordnung. Das Natürliche, das wächst, ist die Arbeit, verstanden als sinnlos in sich kreisende, instinktartige Operation von Menschen in ihrer animalischen Dimension. Durch Technik werden nun „die kreisenden, anfangs- und endlosen, zweckfreien Prozesse der Natur in eine von menschlichen Zwecken bestimmte Welt geleitet“ (180).

g) Dieser Prozess drohe, alle „Bereiche“ des gesellschaftlichen Lebens „zu überwuchern“ (58). Veröffentlichung der Arbeit bedeutet damit auch, dass das öffentliche Feld der Politik nun von der naturalistisch verstandenen Ökonomie funktionalisiert wird, was bereits ein idealisiertes Bild von Politik als eines ‚dermaleinst‘ von allen ökonomischen Interessen freien Feldes des ‚Miteinanderredens‘ voraussetzt. Nach der Okkupation der Politik durch ökonomische Interessen soll aber keineswegs ein Klassenstaat entstehen, sondern der Staat „die Volkswohlfahrt“ und das „private[...] Wohlbefinden“ „bezwecken“. (ÜR, 347) (vgl. auch VA, 393)

h) Die letzte Phase dieser Entwicklung der Moderne sei die „Gesellschaft von Jobholders“, in der „das Wort Arbeit für das, was man tut oder zu tun glaubt, gleichsam zu hoch gegriffen ist“, weil die „Mühe und Plage“ aus den Produktionsprozessen entfernt werde. Nun werde „kaum mehr als ein automatisches Funktionieren“ verlangt, die einzige Tätigkeit bestehe darin, „seine Individualität aufzugeben“ (410).

Welche Depersonalisierungstendenzen sind damit verbunden?

1. Die Arbeit und das Interesse:

Die Veröffentlichung der Arbeit erweist den „monolithische[n] Charakter der Gesellschaft in allen ihren Spielarten, deren natürlicher Konformismus immer nur *ein* Interesse und *eine* Meinung kennt“ und der „letztlich in der Einheit des Menschengeschlechts“ wurzelt (58).

²¹ So spricht Arendt vom „Gefühl der Massen von der Überflüssigkeit der Menschen – ein Gefühl, das in Europa ganz neuen Datums ist und sich erst aus der außerordentlichen Bevölkerungszunahme der letzten 150 Jahre ergeben hat“ und dann „in den Krisen der Massenarbeitslosigkeit akut“ werde (E, 667). Der Topos der Überbevölkerung geistert an entscheidenden Stellen durch das gesamte Werk (so gilt das bloße „zu zahlreich[e]“ (668) Vorhandensein von Menschen als ein Grund für Massenbildung). Vgl. auch EJ, 396: „Die erschreckende Koinzidenz der modernen Bevölkerungsexplosion mit den technischen Erfindungen der Automation [...], die große Teile der Bevölkerung als Arbeitskräfte ‚überflüssig‘ zu machen droht“.

Der Mensch mutiert hier in dreifacher Hinsicht zum „Exemplar der Gattung“, geht im sog. „Menschengeschlecht“ auf (58):

a) Die allgemeine Notwendigkeit materieller Reproduktion determiniert ihn. Er ist beim Arbeiten *unfrei*.

b) Er vollzieht die ‚animalische‘ und unqualifizierte Tätigkeit des Arbeitens und Konsumierens, die *keine Individualität* und keine Meisterschaft zulässt.

c) Die Gleichheit der Arbeitenden (und Konsumierenden) ist die *unterschiedslose Homogenität*, die Gemeinsamkeit des bloß Körperlichen mit allen anderen Menschen, des in dieser Hinsicht austauschbaren Dings.²² Die sozialen Verhältnisse, die Menschen in der Arbeit eingehen, bestehen Arendt zufolge

„in der einfachen Multiplizität von Gattungsexemplaren, die einander bis zur Austauschbarkeit gleichen, insofern sie nämlich lediglich in ihrer Eigenschaft als lebende Organismen sind, was sie sind.“ (271)

Der Arbeitende ist jeder und niemand. Diese Gleichheit ist nicht die Gleichheit im Sinne der Ebenbürtigkeit je besonderer Individuen. Das „Menschengeschlecht“ droht damit Arendt zufolge die „Menschheit, das eigentliche Menschsein der Menschen, zu vernichten“ (58). Menschheit wiederum bezeichnet die Unvertretbarkeit, Nichtaustauschbarkeit von Menschen, die für Arendt allein in ihren höheren Tätigkeitsformen existiert.

In der Arbeitsgesellschaft wird damit Handeln durch ein „Sich-Verhalten“ (51) ersetzt. Dabei geht es um die Homogenisierung durch Reduzierung menschlicher Motive und Tätigkeiten auf die Verfolgung von ‚Lebens‘-Interessen: Gemeint ist hier einerseits der auf das alltägliche Wohlbefinden gerichtete Privatismus, der gegenüber öffentlichen Belangen indifferent ist – Arendt hat dafür die Formulierung des Spießers parat – ein lediglich „polemisch-politische[r]“²³ Begriff des Bourgeois, wie er von Hegel bis Carl Schmitt zum Kennzeichen eines bürgerlichen Antiliberalismus geworden ist, der die ökonomischen Strukturen des Kapitalismus aus der Kritik explizit ausnimmt.²⁴ Andererseits ist die mysteriöse Orientierung der Produktion an der Gattung überhaupt angesprochen. Auf der wissenschaftlichen Ebene zeigt sich diese Entwicklung für Arendt am Übergang von der politischen Ökonomie zum Behaviorismus: Während erstere noch die Berechenbarkeit und Interessebedingtheit des Menschen in der Wirtschaft als einem „begrenzten Bereich menschlicher Tätigkeiten“ untersuchte, so zielt der explanatorische Imperialismus der behavioristischen Sozialwissenschaften darauf ab, „den Menschen in allen seinen Tätigkeiten auf das Niveau eines allseitig beding-

²² Vgl. bereits Arendts Lehrer Jaspers im Jahr 1931 (1960, 39, 46). Er moniert die „Vertretbarkeit“ und Ersetzbarkeit des auf „durchschnittliche Leistungsfähigkeit“ reduzierten Menschen, ohne ein Wort über den Kapitalismus zu verlieren. Zu dieser Lebensweise des austauschbaren Körpers sollen Jaspers zufolge Menschen passen, „die gar nicht selbst sein wollen“. Die Welt gerate so „in die Hände der Mittelmäßigkeit, der Menschen ohne Schicksal, ohne Rang und ohne eigentliche Menschlichkeit.“ (ebd.)

²³ Schmitt 2002, 62.

²⁴ Vgl. auch Arendts Kritik an der „politische[n] Weltanschauung der Bourgeoisie“ in den Elementen (E, 308ff.). Vgl. zur Kritik an dieser bürgerlichen Antibürgerlichkeit: Marcuse 1968, 23f.

ten und sich verhaltenden Lebewesens zu reduzieren“ (57). Der Versuch der totalen Beherrschung des Menschen hebt für Arendt bereits hier an.

2. Die große Zahl:

Depersonalisierung betrachtet Arendt auch als Folge der „Zunahme der Bevölkerung“ (54) an sich. Je größer das Gemeinwesen der Bevölkerungszahl nach, desto unbestreitbarer sei die „Gültigkeit statistischer Gesetze“ und die „Tendenz zu despotischen Herrschaftsformen“ (55).

3. Das Man:

Der Einzelne wird auf das Interesse reduziert, normiert, er wird statistisch erfasst, soziologisch erklärt, sozialtechnologisch gesteuert. Damit werden seine Besonderheit und die *Möglichkeit des Herausragens und der Innovation* nivelliert, der Mensch damit zu Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit verurteilt. Er tut nur noch das, *was man tut und wie man es tut*.²⁵ Sein Sprechen wird zum „Gerede“ (221), das der expressiven Funktion der Selbstdarstellung von Einzigartigkeit ermangelt.²⁶ Das normative Gegenmodell dazu ist Arendts Konzept des Politischen, das sie zunächst in Anlehnung an die aristotelischen Begriffe *praxis* und *energeia* bestimmt. Hier gehe es um „jene[...] Aktualität, die allen Tätigkeiten eignet, die keinen Zweck verfolgen [...] und kein Endresultat außerhalb ihrer selbst hinterlassen [...], deren volle Bedeutung sich vielmehr im Vollzug selbst erschöpft.“ (261) Politik ist angeblich nicht erfolgsorientiertes Handeln, denn, so Arendt, „der tiefste Sinn der getanen Tat und des gesprochenen Wortes [hängt] nicht am Erfolg“. Dieser Sinn werde „gerade unabhängig von allen Siegen und Niederlagen“ überdauern (260). Aber, um mit Richard Wolin zu sprechen: „To be sure, Arendt's Aristotle has been Heideggerianized“²⁷ oder Schmittianisiert, wie hinzuzufügen wäre. Dies zeigt sich im Authentizitäts- und Ausnahmeaspekt des Politischen. Authentizität, weil Politik agonales Ausdrucksgeschehen – kompetitive

²⁵ Zum „Man“ vgl. Heidegger 1993: Das Man ist ein uneigentlicher Modus der Jemeinigkeit (des nicht dispensierbaren Selbstbezugs) (115f.), in dem eine anonyme Norm darüber befindet, was zu tun und zu lassen ist (vgl. 126) – sie nimmt „dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab“ (127). „Das ‚Wer‘ [des Handelns] ist das Neutrum, *das Man*.“ (126) Es ist „Durchschnittlichkeit, Einebnung“ (127), „Gerede“ (169), „Neugier“, „Zerstreuung“ (172), ist von dem „*eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst*“ (129) zu unterscheiden. „Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt [...]; wir finden ‚empörend‘, was *man* empörend findet“ (126f.).

²⁶ Arendt knüpft auch hier an Heidegger an. Sobald Sprache „ein Mittel unter anderen für die Erreichung des Zweckes“ wird, gilt sie Arendt als „Gerede“ (VA, 221). Dies zeugt von einem hochgradig normativistischen und ästhetizistischen Begriff von Sprache: Dass Sprache (z.B. eine wissenschaftliche Analyse oder eine Bauanleitung für Bomben) „bloßes Gerede“ ist, nur weil sie nicht zugleich wesentlich expressive Funktionen hat („die einmalige Identität der Handelnden selbst in ihm keine Rolle mehr spielt“ (221)), ist typisches Mandarinentum. Der Informations- und Sachgehalt der Sprache, der eine Sache trifft oder erklärt, wird mit oberflächlichem Geschwätz gleichgesetzt, während nur das expressive Sprechen ‚Tiefe‘ habe. Allerdings unterscheidet Arendt sich von Heidegger insofern, als sie die Öffentlichkeit nicht per se als Ort und Form der Herrschaft des Man (und des Geredes) versteht (vgl. dagegen Heidegger 1993, 127, 169), sondern auch als Forum der großen Individuen.

²⁷ Wolin 2003, 249 Anm. 87.

„Selbstoffenbarung [...] ohne Zweideutigkeit“ (ÜR, 361) – großer Individuen ist, Ausnahme, weil Politik identisch ist mit dem Ausnahmezustand.²⁸ Der Gesellschaft als Verfallsprodukt geht daher Arendt zufolge „überhaupt jeder Begriff von Größe ab[...]“ (VA, 267). Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit per se, unabhängig von ihren Inhalten, werden hier negativ konnotiert. „[N]ur die ‚Besten‘, so paraphrasiert Arendt zustimmend Heraklit, „die zudem ständig sich als die ‚Besten‘ erweisen müssen [...], sind mehr als bloße Lebewesen; die Vielen, zufrieden mit dem, was die Natur ihnen gewährt, leben und sterben wie Tiere.“ (30) „Alltäglichkeit“ sei „an sich [s]inn- und [b]edeutungslos[...]“, beziehe „den ihr eigenen Sinn nicht aus dem Alltag selbst [...], sondern aus dem Ereignis oder der Tat, die diesen Alltag und seine Alltäglichkeit allererst konstituiert haben“ (54).

Drei Motive des Arendtschen Politikbegriffs weisen ihn damit als Variante des politischen Existentialismus²⁹ aus:

1) Politik ist instituierendes, nicht instituiertes Handeln, *regelschaffende*, nicht *regelgeleitete* Praxis. Es stellt einen „Bruch des Handelnden mit den gemeinhin gültigen Maßstäben des täglichen Sichverhaltens“ dar (261) und „birgt in sich ein Element völliger Willkür“ (ÜR, 265). Politisches Handeln beginnt erst da, wo eingelebte Maßstäbe fragwürdig und überschritten werden. Der „ernste[...]“ (ÜR, 287) Ausnahmezustand als Ausdruck dezisionistischer Freiheit (jenseits von interessen- und moralgeleiteten Gründen) sei gegen eine bloß alltägliche, unfreie, sinnlose Welt bloßer leiblicher Freuden – „Hobby“ (VA, 138), „Konsum“ (136), „Narrenparadies“ (156), „Humbug“ (ÜR, 284) – zu begrüßen.

2) Außerordentlichkeit und Größe des Handelns sind seine einzigen immmanenten Maßstäbe, weil es mit allen anderen Maßstäben, auch mit moralischen, bricht. „Moral“, so meint Arendt, „bezieht sich auf unser ‚behavior‘, ist also von vornherein ein Gesellschafts- und kein eigentlich politischer Begriff. Alle Moral versagt, sobald wir anfangen zu handeln“ (DT, 520).³⁰ Normativ

„untersteht das Handeln seinem Wesen nach ausschließlich dem Kriterium der Größe, und zwar deshalb, weil es gar nicht zustande kommen würde, wenn es nicht das gemeinhin Übliche durchbräche und in das Außerordentliche vorstieße, wo eben das, was gemeinhin und im Alltagsleben gültig und maßgebend ist, nicht mehr gilt und wo alles, was geschieht, so einmalig und

²⁸ Vgl. die verblüffend ähnlichen Ausführungen zum Ausnahmezustand in Schmitt 2004b, 16-21: „Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; [...]. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“ (21) Zur Nachwirkung dieses Ausnahmebegriffs des Politischen im Denken der Gegenwart vgl. kritisch: Hirsch 2007, Kap. V.

²⁹ Der Vorrang des ‚Wie‘ vor dem ‚Was‘, ein formales Authentizitätsideal, das ‚Wagnis der Entscheidung zum Selbstsein‘ gegen die verhasste Sekurität und eine über allen Gründen und Ursachen stehende dezisionistische Freiheitsauffassung werden hier auf die Politik übertragen. Vgl. dazu den Text zu Schmitt in diesem Band sowie die Studien von Marcuse 1968, Schnädelbach 1992 und Großheim 1999/2002.

³⁰ So betont Arendt mit Demokrit, „daß der Ruhm Athens darin bestehen werde, daß die Athener ‚überall die immerwährenden Mahn- und Denkmäler [...] ihrer guten und bösen Taten‘ hinterlassen haben.“ (VA, 261).

sui generis ist, daß es sich unter Regeln nicht mehr subsumieren läßt.“ (VA, 260f.)³¹

Die Legitimation zur Setzung des Neuen, zur Gründung einer neuen politischen Ordnung, dürfe also nicht wieder in einer ihr vorausliegenden vernünftigen Norm oder einem absoluten Prinzip gesucht werden, sondern liege in ihr selbst begründet, in „der Autorität, die der Gründungsakt und das Einen-neuen-Anfang-Setzen in sich tragen.“ (ÜR, 256) Das Neue ist legitimiert, weil es neu, weil es ein „reine[s] Ereignis“ (223) ist.

3) Das Politische ist ein vermeintlich selbstzweckhaftes Handeln, in dem die Individuen in einem nie endenden Kampf um Anerkennung und „irdische Unsterblichkeit“ (VA, 70) ihre Individualität ausbilden und erweisen. Dabei geht es nicht um Inhalte, also nicht darum, mittels der Politik etwas Bestimmtes zu wollen oder eine vernünftige Norm zu realisieren, sondern nur darum, aristokratische Freiheit als solche zu bewahren und dies in einer spezifischen Weise zu tun:

„Die Größe aber, bzw. der einer jeweiligen Tat in ihrer Einzigartigkeit zukommende Sinn, liegt weder in den Motiven, die zu ihr getrieben, noch in den Zielen, die sich in ihr verwirklichen mögen; sie liegt einzig und allein in der Art ihrer Durchführung, in dem Modus des Tuns selbst.“

Politik, schreibt Arendt, ist eine „Frage[...] des Stils“ (268) und der „Virtuosität“ (FuP, 206).

Wenn Karl Löwith Carl Schmitts „radikale *Gleichgültigkeit* gegen jeden politischen Inhalt“³² moniert und wenn Hermann Heller dessen dezisionistischen Geniebegriff des Politischen als regellos-regelgebende Schöpfung kritisiert,³³ so könnte dies ohne weiteres auch auf Arendt zutreffen. Allerdings relativiert sie die Nähe zu Schmitt und Heidegger auch. Denn ihr Ernst des Politischen ist nicht identisch mit dem Aufgehen „isolierte[r] Selbste[...]“ (WiE, 38) in einem Kollektiv³⁴ oder mit einem Leben unter der beständigen Möglichkeit des Tötens und

³¹ Dem stehen allerdings vollkommen unvermittelt geradezu kantianisch anmutende Aussagen gegenüber, die die „Größe des Menschen“ zum Prinzip des Handelns machen (vgl. ÜR, 113).

³² Löwith 1984 108.

³³ Heller 1971b, 617. Zur Kritik an dezisionistischen Momenten des Arendtschen Begriffs des Politischen vgl. Jaeggi 1997, 38-40. Zu den Aporien des Dezisionismus insgesamt vgl. die instruktiven Ausführungen in Klar 2007, 70-82. Kant Bestimmt in §46 der *Kritik der Urteilskraft* (1998b, 405f.) das Genie als das der Kunst regelgebende Talent und das Talent als angeborenes produktives Vermögen. Originalität, Exemplarität (für ähnliche Talente) und unbewusste Kreativität sind ihm Kennzeichen des Genies. Die Produktionsweise des Genies sei nicht erlernbar, nicht begrifflich begründbar und das Genie sei qualitativ von den Nichtgenies unterschieden, nicht graduell (vgl. §47, 408). Die auch von Jaspers 1931 (1960, 50f.) beschworenen „großen Männer“ und ‚geborenen‘ (nicht formell ausgebildeten, bloß „tüchtigen“) Führer, die in Krisenzeiten „aus eigenem Ursprung“ „Neuschöpfung“ bringen, sind die politexistentialistischen Gestalten des Genies. Jaspers' Begeisterung für nicht demokratisch gewählte „Führer“ bleibt auch nach 1945 ungebrochen (vgl. z.B. BJ, 375). Zur Kritik an Jaspers' Begriff der Größe vgl. Habermas 1991, 94f.

³⁴ Dies ist ihre Kritik an Heideggers „mechanische[r] Versöhnung“ der „atomisierten Selbste[...]“ „in mythologisierenden Unbegriffen wie Volk und Erde“ (WiE, 38).

Getötetwerdens. Sie lehnt die Apotheose der Gefahr und des Opfers im heroischen Realismus als Zeichen menschlicher Weltentfremdung ab.³⁵ Auch ein anderer Zug ihres Politikbegriffs, der auf kollektive Selbstbestimmung zielt, scheint auf den ersten Blick nur schwer mit politischem Existentialismus vereinbar:

„Der Sinn des Politischen [...] ist, daß Menschen in Freiheit, jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft, miteinander verkehren, Gleiche mit Gleichen, die nur in Not-, nämlich Kriegszeiten einander befehlen und gehorchen, sonst aber alle Angelegenheiten durch das Miteinander-Reden und das gegenseitige Sich-Überzeugen regelten.“ (WiP, 39)

Allerdings lehnt Arendt es an anderer Stelle erklärtermaßen ab, „alle Angelegenheiten“, z.B. auch die ökonomischen, im Handeln zu regeln (vgl. RuF, 249, ÜR, 82, 115ff.) und das Politische hat letztlich wieder nur das Politische zum Ziel (Politisches als Gründung der Freiheit, die Freiheit zum Politischen ist, vgl. VA, 247f., ÜR, 315, 326).

Bisweilen schwebt Arendt als genuin politisches Handeln eine auf Dauer gestellte³⁶ versprechens- und vertrauensbasierte, antisouveräne, d.h. nicht gewaltmonopolbasierte politische Einheit vor, die sich wiederum föderativ aus kleineren Einheiten zusammensetzt. Insbesondere im Zusammenhang mit der US-Revolution und ihrer über hundertjährigen Vorgeschichte sei die Existenz politischer Verbände zu verzeichnen, die „implizit[...] die Negation des Herrschaftsprinzips“ (222) aufwiesen. Arendt kann aber keineswegs als Demokratin³⁷ oder universalistische Ethikerin gelten – dafür sind ihre normativen Konzepte jenseits von Größe, Innovation und Individualität zu schwach: Weder Verzeihen und Versprechen als die normativen Gehalte der *Vita Activa*, noch Denken und Urteilen als diejenigen der *Vita Contemplativa* begründen eine universalistische oder egalitaristische Minimaethik des Politischen. Daher optiert Arendt letztlich für eine aristokratisch-elitäre Staatsform, die weite Teile der Bevölkerung von der politischen Teilhabe ausschließt (vgl. 355-360): Die Gleichen, die mit Gleichen herrschaftsfrei und kommunikativ verkehren, sind hier diejenigen, die die „Lei-

³⁵ Arendt kritisiert gerade die „Selbstlosigkeit“ des Massemenschen und seiner den Alltag und den „gesunden Menschenverstand“ zugunsten sinnloser Abstraktionen verachtenden Haltung (vgl. E, 680, 707). Arendts politisch Handelnder wäre – der Typologie Großheims zufolge (vgl. Großheim 2002, 151) – eher der Selbstdarsteller-Typus des Politexistentialisten, nicht aber der Härte suchende Spieler oder der Sicherheit suchende Kollektivist. Dass aber auch der Opfersinn republikanischer Art, den Arendt zusammen mit dem Patriotismus keineswegs ablehnt (vgl. WiP, 53, 70), hochgradig ideologieanfällig ist, gerade weil der Gemeinsinn und das allgemeine Wohl solche breiigen und unter Bedingungen der Klassengesellschaft oft auch falschen Begriffe sind, darf dabei nicht vergessen werden.

³⁶ Vgl. ÜR, 351f., wo sie nun sogar *kritisiert*, „daß das Handeln selbst nur in Ausnahmesituationen erfordert und erwünscht ist“.

³⁷ Den Begriff lehnt sie sogar explizit ab. Demokratie gilt ihr lediglich als gesetzlose Tyrannei der Mehrheit (vgl. ÜR, 213). Letztlich begreift Arendt Demokratie wie Schmitt (1996, 14) als „Homogenität und [...] – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen“, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Aber selbst den Gegenbegriff der Isonomie, der gleichberechtigten Teilhabe an den politischen Angelegenheiten, reduziert sie letztlich auf eine Elite (vgl. ÜR, 88, 180f., 213, 355-360).

denschaft“ für öffentliche Belange haben, eine sich im Akt von Revolutionen selbst rekrutierende „Elite“, während alle anderen zwar Schutzrechte genießen, aber sich vermeintlich selbst vom Recht auf politische Wahl und Teilhabe ausschließen, weil sie nur ihren privaten Interessen nachgehen wollen³⁸: „Nur wer an der Welt wirklich interessiert ist“, schreibt Arendt, „sollte eine Stimme haben im Gang der Welt.“ (360) Wer politisch gleichberechtigt ist, bestimmt sich dann aus der republikanischen Tugend und dem Engagement für das ‚Gemeinwohl‘. Dass es Wenige sind, die diese Tugenden realisieren, wird zudem naturalisiert: „immer und unter allen Umständen“ (355) sei es eine kleine Elite, die ihr Leben dem Politischen widmete und diese sei „in der Regel gebildet und kommt aus den oberen Gesellschaftsschichten“ (ZU, 293). Dass diese Wenigen die „Menge“ regieren, das „politische Schicksal aller bestimm[en]“, wird schließlich mit dem Argument legitimiert,

„daß die wenigen Ausgezeichneten es immer bitter nötig gehabt haben, sich gegen die Vielen zu schützen, was nichts anderes besagt, als daß die Inseln der Freiheit nur gehalten werden können, wenn sie gegen das Meer der Notwendigkeit verteidigt werden“ (ÜR, 355)

– kein Wort von der Ausbeutung der Beherrschten durch die Herrschenden, vielmehr eine idealistische Theorie des aristokratischen Dienstes der Herrschenden an der Menschheit durch ihre Bewahrung der Freiheit ist hier zu vernehmen. Statt die Notwendigkeit solch elitärer Freiheitsbewahrung gegen die ‚Fluten‘ der materiellen Not und gegen die Armen in der Moderne in Frage zu stellen, verschärft Arendt diesen elitären Zug sogar noch, weil sie meint, gerade im „Wohlfahrtsstaat[...]" (347) der Moderne werde alles dem Naturzwang geopfert.

Als kritisches Zwischenfazit ist festzuhalten, dass Arendt gewisse *Folgen* der anonymen Herrschaft ökonomischer Bestimmungen im Kapitalismus *beschreibt*, ohne diese auf den Begriff bringen zu können. Der Motor hinter der Wachstums- und Depersonalisierungsdynamik, der Wert als gesellschaftliches Verhältnis, als Einheitsprinzip privat dissoziierter Tätigkeiten, der permanente Reduktionsvorgang von konkreter auf abstrakte Arbeit, von individueller auf gesellschaftliche Durchschnittsarbeitszeit, Konkurrenz der Kapitale und Überproduktionskrisen, all das taucht nicht auf.³⁹ Der geheime Konformitäts- und Wachstumsmotor ist

³⁸ Aufgrund ihrer Reinhaltung der Politik von allen ökonomischen Fragen ignoriert Arendt, dass große Teile der Bevölkerung von der Möglichkeit abgeschnitten sind, ein Leben zu führen, das vornehmlich den öffentlichen Belangen gewidmet ist. Daher ist ihre Behauptung, die nicht Partizipierenden schlossen sich selbst aus, zwar falsch und zynisch, aber konsequent.

³⁹ Der „Waren“-Markt hat zwar für Arendt gewisse nivellierende Züge (VA, 266), aber diese fallen für sie nicht ins Gewicht. Das Geld und der Markt als solche sind für Arendt sogar Musterbeispiele der Differenz achtenden Gleichheit (vgl. 273). Damit wird das, was Marx als sachliche Herrschaft dechiffriert, verfehlt, die Tatsache, dass der gesellschaftliche Zusammenhang der Produktion sich als abstraktes Wertquantum einer Sache kenntlich macht, die beständig wechselt, „unabhängig vom Willen, Vorwissen und Tun der Austauschenden.“ Dass damit „[i]hre eigne gesellschaftliche Bewegung [...] für sie die Form

für sie das Arbeiten in seiner Naturalform selbst. Statt das unnatürliche Wachstum eines Unnatürlichen,⁴⁰ des Kapitals, konstatiert Arendt das unnatürliche Wachstum eines ‚Natürlichen‘, der Arbeit, als Pathologie der Moderne. Arendt muss, weil sie den Arbeitsprozess in einen subhumanen, instinktartigen Akt verwandelt und die moderne Dynamik nicht aus kapitalistischen Formbestimmungen erklärt, zur irrationalen Annahme greifen, die Arbeit habe die natürliche Qualität, ein Mehrprodukt hervorzubringen. Damit verwechselt sie die *Möglichkeit* mit der nur durch freien Entschluss oder Zwang herbeizuführenden *Wirklichkeit* der Mehrarbeit.⁴¹ Weil die spezifische Verselbständigung der Wert- gegenüber der Gebrauchswertdimension der Produktion ihr fremd bleibt, muss sie schließlich kontrafaktisch behaupten, die Moderne entwickle sich in Richtung einer monolithischen, zentral gesteuerten Gesellschaft, die auf das konsumistische Wohlergehen der Gattung hin orientiert ist. Dass ihre These, es würden in der Moderne *prinzipiell* immer mehr Menschen produziert, falsch ist, bedarf eigentlich keiner Erwähnung.⁴² Da Arendt keinen Begriff von Kapital hat, muss ihr der Akkumulationsprozess, das ‚Zurückleiten‘ des Werts in den Prozess der Produktion von Wert, schließlich als Zurückleiten der *stofflichen* Bedingungen des Produktionsprozesses und seiner stofflichen Produkte erscheinen. Diese werden aber nicht sämtlich ‚zurückgeleitet‘ (das wäre ja wunderbares Recycling), sondern im (produktiven und nichtproduktiven) Konsumtionsprozess verbraucht. Was zurückgeleitet wird, ist der durch den Verkauf der Waren realisierte Mehrwert.

An die Stelle der kapitalspezifischen strukturellen Zwänge, die die moderne Gesellschaft bestimmen, treten also das angeblich ohnehin apersonale Arbeiten in seiner Naturalform, das berechenbare Konsuminteresse an Verbrauchsgütern, die statistisch erfassbare große Zahl an Menschen und die alltägliche Durchschnittlichkeit, die ausgehend von einem normativ hochproblematischen, ästhetisierten Ausnahmebegriff des Politischen kritisiert werden. Adornos Charakterisierung des Heideggerschen Denkens im *Jargon der Eigentlichkeit* trifft damit in gewisser Weise auch auf Arendt zu: „Im Eifer gegen das negativ ontologisierte

einer Bewegung von Sachen [besitzt], unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.“ (MEW 23, 89)

⁴⁰ Unnatürlich im Sinne von historisch-spezifischem sozialem Verhältnis.

⁴¹ Vgl. MEW 23, 538: „Gesetzt, ein [...] Brotschneider brauche 12 Arbeitsstunden in der Woche zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse. Was ihm die Gunst der Natur unmittelbar gibt, ist viel Mußezeit. Damit er diese produktiv für sich selbst verwende, ist eine ganze Reihe geschichtlicher Umstände, damit er sie in Mehrarbeit für fremde Personen verausgabe, ist äußerer Zwang erheischt. Würde kapitalistische Produktion eingeführt, so müsste der Brave vielleicht 6 Tage in der Woche arbeiten, um sich selbst das Produkt eines Arbeitstags anzueignen. Die Gunst der Natur erklärt nicht, warum er jetzt 6 Tage in der Woche arbeitet oder warum er 5 Tage Mehrarbeit liefert. Sie erklärt nur, warum seine notwendige Arbeitszeit auf einen Tag in der Woche beschränkt ist. In keinem Fall aber entspränge sein Mehrprodukt aus einer der menschlichen Arbeit eingebornen, okkulten Qualität.“

⁴² „In den Industrieländern haben sich die Geburtenraten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von 1950-1955 bis 1995-2000 von 2,81 auf 1,55 Lebendgeborene je Frau fast halbiert.“ (Birg 2011, 20). In Deutschland kamen 1860 auf jede Frau noch 5,0 Lebendgeburten, 1965 hingegen nur noch 1,5 (vgl. ebd.).

Man übersieht der Widerstand gegen die kapitalistische Anonymität geflissent-lich das sich durchsetzende Wertgesetz; Leiden, das nicht Wort haben will, wo-
ran es leidet.“⁴³

2. Die totalitären Niemande

Bisher ist unser Niemand eher ein Lurch, wie Adorno sagen würde, und Lurche scheinen mir zunächst zwar dumm, aber der Fähigkeit zum Massenmord unverdächtig zu sein.

Im Zuge von Arendts Totalitarismusdiagnose aus den Jahren 1945-51 wird das Bild des Niemand denn auch um weitere Bestimmungen angereichert. Der Niemand taucht im Folgenden in zwei miteinander verbundenen Sachverhalten auf: 1. In der bürokratischen Herrschaft, die Arendt als „Herrschaft des Niemand“ tituliert und 2. sind es die Akteure dieser Herrschaft selbst, die Arendt als Niemande bezeichnet.

2.1 Bürokratie und Massengesellschaft

Arendt unterscheidet Bürokratie als moderne Form der Verwaltungsorganisation von Bürokratie als Herrschaftstyp. Diese tauche zunächst im Gefolge des Imperialismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts auf. Die Wachstumsdynamik der Arbeitsgesellschaft stoße infolge von Überakkumulationskrisen⁴⁴ an ihre nationalen Schranken und mutiere, flankiert von staatlicher Außenpolitik, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu einer expansiven Gewaltökonomie in außereuropäischen Kolonien. Dem Kapital- folge der „Machlexport“ (E, 312). Die Bourgeoisie, deren Denken sich Arendt zufolge ohnehin durch „das systematische Außerachtlassen aller Fragen des öffentlichen Wohles“ auszeichnet (317), entfaltet dabei eine Weltanschauung, derzufolge gelte,

„daß Macht Recht ist, daß Erfolg der einzige Maßstab allen Tuns und Leidens ist und daß der Größere notwendigerweise immer den Kleineren verschlingen muß, so daß jeder sehen muß, so groß wie möglich zu werden. Und da Größe ein relativer Begriff ist, konnte dieser Prozeß des Groß- und Größerwerdens erst mit dem Tod zu einem Abschluß kommen.“ (316)

Polizei und Armee, in ihren Mutterländern zivil kontrollierte, exekutive Organe, werden in den Kolonien zur verselbständigten „Repräsentation der gesamten Nation“ (312) und etablieren eine gesetzlose Bürokratie als neuen Herrschaftstyp. Der Imperialismus gilt Arendt als Laboratorium der totalen Herrschaft außerhalb des Bereichs der europäischen Nationalstaaten.

⁴³ Adorno 1997, 88. Auch Arendt ontologisiert das Phänomen, da für sie auch in dem ihm ‚zustehenden‘ Bereich, dem der materiellen Reproduktion, alle Menschen nur Exemplare der Gattung sind. Auch sie ignoriert den systematischen Zusammenhang zwischen wertförmiger Vergesellschaftung und der Herrschaft des Niemand.

⁴⁴ Arendt verwendet hier zwar marxistisches Vokabular, aber es ist an keiner Stelle ihres Werkes ersichtlich, dass sie versteht, was sie hier sagt, sprich: ihr geht jede ökonomietheoretische Kompetenz ab.

Bürokratische Herrschaft ist die Herrschaft einer Clique, die unterhalb formaler Gesetzesbindung und öffentlicher Verantwortlichkeit mittels willkürlicher Verordnungen und Maßnahmen auf die Bevölkerung einwirkt und mit dem klassischen Beamtenapparat der Nationalstaaten „kaum etwas zu tun“ hat (405). Arendt zufolge ist „Bürokratie das Regime der Verordnungen. Die Macht, die in Verfassungsstaaten nur der Ausführung und Innehaltung der Gesetze dient, wird hier, wie in einem Befehl, zur direkten Quelle der Anordnung.“ Es geht um eine Verselbständigung der Exekutive als Verfallsform bürgerlicher Rechtsstaatlichkeit, die vor Arendt, bezogen auf den NS, bereits von Ernst Fraenkel im *Doppelstaat*⁴⁵ analysiert wurde:

„Bürokratie ist eine Herrschaftsform, in welcher Verwaltung an die Stelle der Regierung, die Verordnung an die Stelle des Gesetzes und die anonyme Verfügung eines Büros an die Stelle öffentlich-rechtlicher Entscheidungen tritt, für die eine Person verantwortlich gemacht und zur Rechenschaft gezogen werden kann“ (405).

Die in den *Elementen* als „anonyme“ Herrschaftsform bezeichnete Bürokratie ist also das genaue Gegenteil der Herrschaft anonymer Strukturen oder einer Herrschaft im Namen des Gesetzes, sie ist personale⁴⁶ Herrschaft in verschleierter Form, „persönlicher Einfluß‘ ohne rechtliche Grundlage“ (455). ‚Anonym‘ bedeutet hier schlicht, dass niemand erkennbar und formal abgesichert für bestimmte Maßnahmen persönlich verantwortlich gemacht werden kann, bedeutet Anonymisierung tatsächlich personal verursachter Verhältnisse – so, wie man einen Autor unkenntlich macht, der aber nach wie vor existiert.

Welche Akteure werden hier unkenntlich gemacht und woher kommen sie?

Die krisenhafte Entwicklung des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts bringt Arendt zufolge verbunden mit dem Bevölkerungswachstum das Problem einer zunehmenden Schicht von nicht mehr in den Arbeitsmarkt und die politischen Vertretungskörperschaften integrierten Existenzen hervor. Diese bezeichnet Arendt als Mob, eine Gruppe ‚heimatloser‘ Menschen, die kein Eigentum und keinen sicheren Ort in einer geteilten Welt mehr haben.⁴⁷ Der Mob ist die „Un-

⁴⁵ „Der politische Sektor des Dritten Reichs bildet ein rechtliches Vakuum. [...] Es fehlt [...] in diesem Sektor eine auf publizierten und daher generell verbindlichen Normen basierende Regelung des Verhaltens seiner Behörden und sonstigen Exekutivorgane. Im politischen Sektor des Dritten Reichs gibt es weder ein objektives noch ein subjektives Recht, keine Rechtsgarantien, keine allgemein gültigen Verfahrensvorschriften und Zuständigkeitsbestimmungen – kurzum, kein auch für die Betroffenen verpflichtendes und berechtigendes Verwaltungsrecht. In diesem Sektor fehlen die Normen und herrschen die Maßnahmen.“ (Fraenkel 1974, 26)

⁴⁶ ‚Personal‘ nicht im emphatischen Sinne Arendts, sondern im Sinne der Herrschaft der Willkür einzelner Menschen.

⁴⁷ Vgl. bereits Jaspers 1960, 45f. Diese erstmals 1931 veröffentlichte Schrift ist sozusagen die konservative Massengesellschaftstheorie der Weimarer Zeit in ihrem idealen Durchschnitt. Ein Großteil der Arendtschen Modernediagnose, inklusive der jeden Hinweis auf den Kapitalismus vermeidenden Diagnose der allumfassenden Funktionalisierung im „Apparat der Daseinsvorsorge“ und der Vernichtung alles damit Unvereinbaren (75), der kulturellen Nivellierung (77), der demokratischen Durchschnittlichkeit, die keine aristokrati-

terwelt der Bourgeoisie“ (720), ein „Nebenprodukt der kapitalistischen Produktionsweise“ (674f.). Seine Führer stammen aus ihm selbst, sind „Abfallprodukt“ und „Abscham der Gesellschaft“, „Gesindel“ (703), „Sexualverbrecher, Rausch-süchtige und Pervertierte“, die keinerlei Chance für eine geregelte Berufslaufbahn haben (704). Der Mob steht außerhalb des für Arendt ohnehin heuchlerischen Wertekosmos der Bourgeoisie, was ihn für intellektuelle Teile des Bürgertums anziehend macht, die gegen die heuchlerische Moral die offene Gewalt und Herrschaft der Starken proklamieren. Das Bündnis von Mob und Elite zeitigt erste Wirkungen in den antisemitischen Hetzkampagnen und pogromartigen Szenen der Dreyfusaffäre. Hier tritt bereits eine situative Masse auf, „welche die Individualität [...] nur für die Dauer einer einzigen heroischen Aktion [...] auslöscht[...]“ (674).

Der Mob ist ein Übergangsphänomen der Entwicklung von der Klassen- hin zur Massengesellschaft. Der Begriff Klasse scheint hier auf das Konzept der sozialen Klasse oder des Milieus zugeschnitten zu sein, der einen Zusammenhang von sozialer Lage, kollektivem Identitätsbewusstsein, Habitus, ‚zivilgesellschaftlichen‘ Organisationen und politischer Repräsentation umfasst. Die „Klassenzugehörigkeit“ sei in dieser Klassengesellschaft „durch die Geburt entschieden, wenn auch diese Entscheidung nach dem Untergang der Feudalgesellschaft nicht mehr rechtlich verankert und nicht unumstößlich war.“ (675) Die Klassengesellschaft sei eine

„bereits atomisierte[...] Gesellschaft, in der die Konkurrenz zwischen Individuen und die aus ihr entstehenden Probleme der Verlassenheit nur dadurch in gewissen Grenzen gehalten wurden, daß die Individuen gleichzeitig von Geburt zu einer Klasse gehörten, in der sie unabhängig von Erfolg und Scheitern beheimatet blieben“ (682).⁴⁸

Trotz der Tendenz zur Atomisierung werden die Individuen hier also in Milieuorganisationen aufgefangen und geprägt. Es gibt Gesellschaft als gegliedertes

sche Größe mehr zulasse (52, 78), des sinnlosen hedonistischen Sekuritätsstrebens (36, 41), der technischen Lösung der sozialen Frage (41), der Wegwerfökonomie (41), der Weltlosigkeit (38), der Selbstlosigkeit (41, 43), der ‚Eigentumslosigkeit‘ (38), des Autoritätsverlusts (78), der anonymen Herrschaft der bürokratischen Apparate (47, 52) und des „gedankenlosen Gehorsams“ (51), ist lediglich ein Aufguss dieser Massengesellschaftstheorie. Allerdings geht Arendt nicht so weit wie Jaspers, der einen klassischen Konservatismus an vielen Stellen weit hinter sich lässt und unfreiwillige Anschlussmöglichkeiten für Strategien faschistischer Krisenbewältigung bietet: Seine Forderung der ‚Relativierung der bloßen Daseinsversorgung durch ‚Wagnis und Kampf‘, durch auf die Spitze zu treibende ‚Entscheidung‘, die von ‚geborenen Führern‘, nicht von formell ausgebildeten Beamten vollzogen werden solle; die Hoffnung auf eine neue Ordnung ‚aus dem Ursprung‘, nicht aus Diktatur; die Kritik bloßer, demokratisch und formell kontrollierter Funktionäre; die Monierung der ‚Kultur- und Rassenmischung‘ („Die Rassen mischen sich“ (77)) seien hier als ausgewählte Stichworte genannt.

⁴⁸ Hier scheint Arendt die Geschlossenheit der Milieus und zudem die Abfederung durch die Infrastruktur derselben überzubetonen. Es ist jedenfalls Unsinn, dass man „unabhängig von Erfolg und Scheitern“ seine Klassenlage halten konnte, auch die Kategorie der „Beheimatung“ ist für das, was hunderte Millionen von Proletariern erleiden mussten, ein geradezu putziger Begriff.

Ganzes heterogener Interessen, die von den genannten zivilgesellschaftlichen und politischen Instanzen zu Gruppeninteressen organisiert werden und auch ein Minimum an Gemeinsinn aufweisen, der das nackte ökonomische Interesse übersteigt und gar die Bedingung dafür ist, es faktisch wahrnehmen zu können. Trotz allem existiere schon hier eine Tendenz zur „Indifferenz gegenüber politischen Fragen“ (672), die autoritären Regimen förderlich sei. Hier steht Arendt ganz in der Tradition republikanischer Kritik am Wirtschaftsliberalismus, wie man sie z.B. bei Adam Ferguson findet. Dennoch gelte:

„Die politisch apathischen Schichten einer Gesellschaft, in der die Bourgeoisie die herrschende Klasse ist, mögen politisch verantwortungslos sein, sie bleiben als Individuen intakte Personen, im Vollbesitz ihrer personalen Qualitäten, und sei es nur, weil sie ohne diese kaum im Konkurrenzkampf bestehen könnten.“ (673f.)

Diese Idealisierung des Individuums des 19. Jahrhunderts kennt man auch aus der Kritischen Theorie.⁴⁹ Sie ist ein beliebtes Mittel für verfallstheoretische Erzählungen der ‚Massengesellschaft‘.

Die Massengesellschaft kenne keinen Klassenkampf mehr⁵⁰ und entbehre gesellschaftlicher Strukturiertheit überhaupt, organisierter Interessengruppen, die sich „erreichbare Ziele“ setzen.⁵¹ Die Masse bestehe aus unverbundenen, gleichförmigen Atomen, die ohnmächtig auf sich selbst zurückgeworfen seien. Was Massenmenschen auszeichnen soll, ist neben der prekären und isolierten Existenzweise die narzisstische Kränkung,⁵² die sie erfahren, da sie sich in der Krise immer noch am Maßstab der individuellen Verantwortung für den Erfolg in der Konkurrenz beurteilen und sich daher „als gescheiterte Existenzen“ betrachten (678). Diese Kränkung führe zur „Selbstlosigkeit“⁵³ als „Gefühl, daß es auf einen

⁴⁹ Hier wird die vermeintliche einstige ‚Unabhängigkeit‘ „des ökonomischen Subjekts“ im ‚Konkurrenzkapitalismus‘ gar zum „wirtschaftlichen Boden“ „der moralischen Entscheidung“ (Horkheimer/Adorno 1997, 228). Falle jener weg, so auch diese (vgl. ebd. 233ff.).

⁵⁰ Allen Ernstes behauptet Arendt, „einen eigentlichen Klassenkampf, bei dem der Interessengewinn einer Klasse stets auf Kosten einer anderen geht, gibt es nicht mehr in der Überfluggesellschaft“ (ÜR, 351). Es sei eine „ständige[...] und überall noch anwachsende[...] Einebnung aller gesellschaftlichen Schichten und Klassen“, ein „Zug zur Egalität“ (357) zu verzeichnen.

⁵¹ Sie sind geprägt von „Kontaktlosigkeit und Entwurzeltheit“, sind anzutreffen, „wo wir es mit Gruppen zu tun haben, die sich, entweder weil sie zu zahlreich oder weil sie zu gleichgültig für öffentliche Angelegenheiten sind, in keiner Organisation strukturieren lassen, die auf gemeinsamen Interessen an einer gemeinsam erfahrenen und verwalteten Welt beruht, also in keinen Parteien, keinen Interessenverbänden, keinen lokalen Selbstverwaltungen, keinen Gewerkschaften, keinen Berufsvereinen.“ (E, 668)

⁵² Arendt verwendet diese Kategorie nicht, trifft aber den Sachverhalt, den Adorno im Anschluss an Freud so bezeichnet, vgl. Adorno 1979, 114.

⁵³ Arendts Lehrer Karl Jaspers verwendet diesen Begriff 1932 in seiner existentialistischen Variante einer Theorie der Flucht vor der Freiheit in „die *endgültige* Geborgenheit in selbst-losen Objektivitäten: in der Autorität eines Staats und einer Kirche, in einer objektiven Metaphysik, einer endgültigen sittlichen Lebensordnung, einem ontologischen Seinswissen“ (Jaspers 1956, 106). Allerdings bleibt Jaspers‘ Konzept völlig abstrakt und ohne jede historisch-gesellschaftliche Konkrektion.

selbst nicht ankommt, daß das eigene Selbst jederzeit und überall durch ein anderes ersetzt werden kann“ (679). Die Selbstlosigkeit wiederum disponiere zur „Verachtung alles greifbaren Nutzens“ (738), zur „jederzeit zum Opfertod bereiten Ergebenheit“ (739). Die Individuen sind aber nicht nur selbstlos, weil Ihnen ihr individuelles Selbstwertgefühl verloren geht und sie keine Möglichkeit der Bewältigung ihrer Situation durch eigenes Handeln sehen, sie sind auch aus den sozialen Kontexten herausgeschleudert, die gemeinsames Handeln ermöglichen würden und die im Miteinandersprechen eine gegenseitige Bestätigung und reflektierte Verarbeitung ihrer Wahrnehmungen zu Erfahrung ermöglichen.⁵⁴ Arendt spricht von der „Verlassenheit“ (977), in der Denkfähigkeit, Erfahrungsfähigkeit und Überzeugung zugrunde gehen (662). An deren Stelle tritt die totalitäre Ideologie als handlungsleitendes Denksystem, das aus bestimmten als gewiss angenommenen Prämissen, ohne Offenheit für gegenteilige Erfahrung, logische Schlussfolgerungen zieht.

Die Individuen werden dabei zu einem Fluchtversuch in eine neue Form von Kollektivität verleitet. Diese muss einen ontologischen Anker, Sinn und kompensatorische Betätigungsmöglichkeiten versprechen, die nun aber nicht mehr in politischer Teilhabe bestehen sollen, sondern in der Naturdynamik selbst und der Unterwerfung unter diese gesucht werden. Die Einfügung in diese Dynamik stellt einen irrationalen Bewältigungsversuch ‚überflüssig‘ gemachter Menschen für ihre Ohnmacht und Isolierung dar. Der Erfahrungsgehalt dieser Ideologien bestehe in der „Verzweiflung an der Möglichkeit menschlicher Leistung und Verantwortlichkeit überhaupt“ (469f.). So ist die Rede von „den Massen, die [...] vor ihrer eigenen unverschuldeten Direktionslosigkeit und Desintegration in das fiktive Heim der Bewegungen geflohen sind“ (800).⁵⁵ Da, so könnten Arendts Ausführungen gedeutet werden, der Selbstwert der Individuen jetzt ausschließlich von der Zugehörigkeit zu diesem Kollektiv abhängig ist, wird ein Leben ohne diese Zugehörigkeit dem Individuum unvorstellbar.

⁵⁴ Da Arendt aber selbst die ‚soziale Frage‘ für politisch unlösbar hält (sie soll lediglich technisch lösbar sein, womit sie die notwendige mit der hinreichenden Bedingung der Lösung verwechselt, vgl. ÜR, 82, 85, 115, 145), stellt sich die Frage, welche Alternative sie diesen verzweifelten Massen überhaupt anzubieten hätte. Man darf vermuten: stilles Ertragen des Leids und Warten auf technische Verwaltungskünste. Wenn das keine Entpolitisierung des Denkens ist!

⁵⁵ Diese zehren dabei „von der Brüchigkeit einer Welt, die ein menschliches Zuhause nicht mehr anzubieten hat und damit einlädt, sich scheinbar ewigen, alles beherrschenden, anonymen Kräften zu überlassen, deren Strom diejenigen, die sich ihm anvertrauen, von selbst in den Hafen neuer Sicherheit tragen wird“ (E, 743). Vgl. auch 499: Das völkische Denken predigt die „Vorstellung, daß alle, die in dasselbe Volk geboren sind, auf eine naturhafte Weise miteinander verbunden sind und, ähnlich wie die Mitglieder der gleichen Familie, aufeinander sich verlassen können. Und die mit solchen Vorstellungen verbundene Wärme und Sicherheit war in der Tat sehr geeignet, die berechtigten Ängste moderner Menschen in dem Dschungel einer atomisierten Gesellschaft zu beschwichtigen.“ Der völkische Nationalismus ist „eine Art Ersatz für gesellschaftliche Heimat“. „Völkische und rassische Wahnvorstellungen sind sehr reale, wenn auch sehr zerstörerische Auswege, den schier unübersehbaren Komplikationen und der fast untragbaren Bürde einer allseitigen Verantwortlichkeit zu entgehen.“ (501)

Sich „in ein Niemandsland übermenschlicher Kräfte [zu] retten“ (743) bedeute bereits für den „imperialistischen Charakter“ des in den Kolonien tätigen Abenteurers, „aus der Falle [der] [...] Individualität“ (462) auszubrechen, Gewalt und Krieg als „Spiel“ zu betrachten, in dem „das Leben selbst in einer phantastisch intensivierten Reinheit endlich an den Tag gekommen“ ist (463) – eine politexistentialistische Überwindung der Distanz des entleerten, haltlosen Subjekts zur Welt. Die Selbstüberwindung durch Härte und heteronome Ergriffenheit in zielloser Arbeit und sinnlosem Krieg sei das Ideal einer Generation, die in Georges Sorel und Ernst Jünger im 20. Jahrhundert ihren intellektuellen Ausdruck finde (705f.). „Daß das Spiel kein Ziel und keinen einsehbaren Zweck hat, gerade dies gab ihm den gefährlich zauberischen Glanz, die Inkarnation des Lebens selbst zu sein.“ (463) Bereits hier ist das Bestreben zu finden, sich „eine[r] zweck- und ziellose[n] Bewegung überhaupt“ (469) zu überlassen, die die Einzelnen mitreißt, sie ergreift und von ihrer als Ohnmacht und Losgerissensein von allem erfahrenen Individualität durch kompensatorische Pseudoaktivität erlösen soll. So stehe das Fronterlebnis paradigmatisch für die „Erfahrung einer ständigen, zerstörerischen Aktivität im Rahmen einer durch keine Aktion abzuwehrenden Fatalität“ (710f.) und diene als Grundlage für die paradoxe Verbindung von Fatalismus und Aktivismus, die die totalitäre Ideologie kennzeichne. Es scheint also zunächst, dass das Novum des Totalitarismus darin besteht, genau diese, wie Fromm sie nennt, autoritär-masochistische Orientierung in den Mittelpunkt der Politik zu stellen.

An die Stelle des positiven Rechts und des Naturgesetzes im Sinne einer *lex naturalis* treten in der totalitären Ideologie damit überpositive Naturgesetze, „das ‚Gesetz der Geschichte‘ oder das ‚Recht der Natur‘“. Die Entformalisierung des Rechts und permanenter Rechtsbruch sind Kennzeichen dieser Regime, die ihre Taten als „direkte und unvermittelte Ausführung von Befehlen“ betrachten, „die Geschichte oder Natur selbst gegeben haben.“ (948) Im Gegensatz zum klassischen Naturrecht, das eine statische und den Individuen normativ gegenüberstehende Natur unterstellt habe, sei das totalitäre Naturgesetz ein die Individuen durchwirkendes und dynamisches Gesetz, das beständig Praxis als die Hebammenkunst⁵⁶ der Beschleunigung des Absterbens von Klassen oder Rassen⁵⁷ anlei-

⁵⁶ Karl Popper verwendet diesen Terminus für die Praxisvorstellung in der objektivistischen Geschichtsphilosophie, derzufolge das, was ohnehin ohne Eingreifen der Menschen geschieht, nur beschleunigt werden kann, vgl. Popper 1987, 40.

⁵⁷ Darwin und Marx sind Arendt zufolge die Quellen der totalitären Gesetzesvorstellung: Der eine postuliere den Menschen als Resultat einer immer weiterlaufenden natürlichen Zuchtwahl und Naturentwicklung, der andere den Menschen als „Resultat eines gigantischen Geschichtsprozesses“ (E, 950). Mit Darwin habe sich „der moderne Geschichtsbe-griff“ der Natur bemächtigt, weil die Natur kein Kreislauf mehr ist, „sondern gradlinig verläuft“ (952) und mit Marx habe sich die Naturwissenschaft der Geschichte bemächtigt, „insofern bei Marx die Entwicklung der Produktionsverhältnisse ihren Ursprung in der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft hat, die ihrerseits als der menschliche ‚Stoffwechsel mit der Natur‘ definiert ist, also als eine biologisch-natürliche Kraft, durch die der Mensch sein eigenes Leben wie das Fortleben der Gattung sichert.“ (952) Es handle sich bei beiden „darum, daß sich ein unwiderstehlicher Bewegungsprozeß sowohl der Natur wie der Geschichte bemächtigt hat.“ (952) Dass Arendt Marx einseitig rezipiert und seine

te, ein Befolgen des „Gesetz[es] der Ausscheidung von ‚schädlichem‘ oder Überflüssigem zugunsten des reibungslosen Ablaufs einer Bewegung“ (951) einfordere. Arendt kann allerdings an keiner Stelle auch nur plausibilisieren, warum die totalitären Ideologien überhaupt solcher merkwürdiger Feindbestimmungen bedürfen. Ihre Darstellung der Genese des Massenmenschen und seiner Selbstlosigkeit ist dafür zu undifferenziert.

2.2 Der „totalitäre[...] Charakter“ (658) und die Herrschaft der Niemande

Die Führer totalitärer Bewegungen entstammen zwar noch dem Mob,⁵⁸ sobald die Bewegungen an die Macht kommen, haben Elite und Mob aber „ausgespielt“ (703). Die Führer der Massenbewegungen, die der Massengesellschaft selbst entstammen, weisen dann Arendt zufolge „die pedantisch berechnete Korrektheit Himmlers“⁵⁹ auf, nicht den „hysterischen Fanatismus Hitlers“ (703). Der „Spießler“ (721) tritt auf den Plan und damit ein Typ, der ihrem Eichmann-Bild schon mehr als nur ähnlich ist.

Der Spießler bedient Arendt zufolge die „Maschine des ‚Verwaltungsmassenmordes‘“ (O, 31).

„Für die Bedienung fehlerlos funktionierender Beherrschungs- und Vernichtungsapparate lieferten die Massen gleichgeschalteter Spießler auf jeden Fall ein erheblich zuverlässigeres Menschenmaterial; es sollte sich bald herausstellen, daß sie weit größerer Verbrechen fähig waren als alle sogenannten Berufsverbrecher, wenn man nur diese Verbrechen einwandfrei organisierte und sie in Routinehandlungen verwandelte.“ (E, 721)⁶⁰

Kategorien projektiv zurechtstutzt, ist ein theoriegeschichtliches Skandalon, das eine eigene Abhandlung verdient.

⁵⁸ Auch Jaspers hält den NS für eine „Plebejerrevolte“ (BJ, 124).

⁵⁹ Himmler, der „Organisator der Vernichtungsfabriken war“, wie Arendt meint, „normaler als irgendeiner der ursprünglichen Führer der Nazibewegung“ (E, 722). Der Normalitätsbegriff hat seit Arendts Diagnosen eine beispiellose Karriere vor allem in der Literatur zum NS erlebt. Hier nur soviel: Es ist zunächst einmal richtig, darauf hinzuweisen, dass die Shoah nicht aus Individualpsychopathologien resultierte. Zwar haben sadistisch veranlagte „Exzeßtäter“ (Paul 2002, 61), von Harald Welzer „Vorprescher“ genannt (Welzer 2007, 161), eine gruppenpsychologisch wichtige Rolle bei der konkreten Durchführung der Massenmorde z.B. seitens der Sonderkommandos an der Ostfront gespielt, dennoch sind ihre Motive nicht die Quelle der Massenmorde und Opferbestimmungen und hätten ohne den nichtpathologischen Durchschnittsdeutschen in der Tat nicht realisiert werden können. Allerdings geht Arendt über diesen Normalitätsbegriff weit hinaus, indem sie, wie wir gleich sehen werden, ‚Normalität‘ mit Motivations-, letztlich gar Ideologielosigkeit bezogen auf die Taten selbst gleichsetzt. Zur Kritik dieses Normalitätsdiskurses vgl. Pohl 2011 und Schneider 2011.

⁶⁰ In ihrem Text zum Frankfurter Auschwitz-Prozess entdeckt Arendt den „menschliche[n] Faktor“ (AP, 129) der von ihr nach wie vor als „Massenproduktion“ (120) bezeichneten Vernichtungspraxis. Handlungsspielräume (131), Eigeninitiative (124), Willkür (129) und Exzesstaten (133) geraten in ihren Blick. Das resultiert aus ihrer Berücksichtigung der Opferberichte, die feststellen, dass sich die Regeln im Lager „von Tag zu Tag“ änderten – je nach „Laune“ der dort tätigen KZ-Aufseher (vgl. 129) (zu dieser Dimension des Täterhandelns vgl. Lüdtke 1996). Das Bild der Fabrik erhält hier also Risse. Nichtsdestotrotz bleibt das Bild der Täter hier diffus. Einerseits wird deren Sadismus festgestellt, andererseits sei-

Wichtig ist zunächst das Bild der totalitären Verbrechen, das Arendt hier vor-schwebt: Dabei spielen der Fabrik- und Bürokratiетopos eine zentrale Rolle. Die „fabrikmäßig betriebene Vernichtung von Menschen“ in den KZ werde „mit einem Minimum an Grausamkeit ins Werk gesetzt“ (962)⁶¹ und arbeitsteilig organisiert, sodass möglichst viele Täter möglichst kleine Beiträge zu dieser „Fabrikation von Leichen“ (912) liefern. Im deutschen Volk seien dadurch die Unterschiede von „Verbrecher“ und „normalen Menschen“, „Schuldige[n]“ und „Unschuldigen“ „effektiv verwischt worden“. Es seien „alle schuldig“ (O, 31), womit niemand mehr bestraft werden könne. Denn in dieser Maschine, so Arendt, „gibt es nur noch Exekutoren, Opfer und Marionetten“ (31), die „in der Tat nichts getan“ (33) haben, sondern „ohne alle persönliche Beteiligung nur Befehlen gehorchten“ (E, 39). Das „Grauenhafte“ des Satzes „Dies haben wir nicht getan“, meint sie, wird „darin liegen, daß es in der Tat stimmt.“ (O, 33)⁶² Damit unterstellt Arendt, dass jeder ein Rädchen im Getriebe der arbeitsteilig funktionierenden Mordmaschine war und sich weder vorstellen konnte („sprengt [...] die Vorstellungskapazität“ (31)), noch intendierte, dass ein Massenmord dabei herauskommt. Die Motive der Fabrik und des „Verwaltungsmassenmordes“ (E, 722) evozieren das Bild eines Arbeiters, der an einem Fließband steht oder eines Beamten, der am Schreibtisch Formulare abstempelt und die sich keine Vorstellung von dem machen können, was da eigentlich herauskommt, wenn all die anderen das Ihre beigetragen haben, weil sie „gar keinen Bezug mehr auf [...]ein Opfer“ haben (Fest, 55). Auch hier handelt eigentlich niemand, weil jeder nur einen gleichförmigen, standardisierten und keinesfalls expressiven Beitrag zu einer ebenso anonym scheinenden ‚Sache‘ liefert. Allerdings fragt man sich schon hier, warum dann eigentlich die Judenvernichtung und nicht ein Kraftfahrzeug bei all diesen Verrichtungen herausgekommen ist. Bereits das Bild der Taten, das Arendt hier kolportiert, ist über weite Strecken eher der Nachhall eines zivilisationskritischen Diskurses, dessen perverser Höhepunkt in Günther Anders‘ Buch *Wir Eichmannsöhne*⁶³ oder in

en sie völlig normal gewesen (AP, 131). Von ideologischen Überzeugungen jedenfalls ist auch hier keine Rede.

⁶¹ Damit wiederholt Arendt getreu und kritiklos einen Topos der Selbstrechtfertigung der Täter, vgl. zu diesem Welzer 2007 und Wildt 2008, 155. Dass Routinisierung, Arbeitsteilung und Betrachtung des Tötens unter Effektivitätsgesichtspunkten in der Shoah eine Rolle gespielt haben, soll damit keineswegs geleugnet werden (vgl. Katz 1988; Welzer 2007, 90, 140ff.) – nur hatte die ‚Arbeit‘, die da getan wurde, meist ein völlig anderen Charakter als Arendt suggeriert.

⁶² Vgl. die fast wörtlichen Entsprechungen bei Adorno (1998, 659), der ebenfalls das „Ungeheuerliche[...]“ aus der organisierten Verantwortungslosigkeit erklären will: „Keiner ist es gewesen – am Ende wirklich keiner.“ Die frappanten Parallelen zwischen der Kritischen Theorie Horkheimers/Adornos und Arendt, Parallelen meist im Nivellieren historischer Besonderheiten und in der voreiligen Verallgemeinerung, kann ich hier nicht entfalten; vgl. dazu ansatzweise Rensmann 2003.

⁶³ Arendts Ex-Mann Anders reproduziert die Arbeitsteilungs- und Fabriktopoi in extremer Weise (vgl. Anders 1988, 24f.). Sein Werk ist eine einzige Exkulpation der NS-Täter auf mittleren und unteren Rängen der Hierarchie, die er „unschuldige Komplizen“ (36) und „blinde[...] Angestellte“ (38) nennt. Vgl. gegen solche Reinwaschungen aus dem philosophischen Lehnstuhl die Betonung der Handlungsspielräume und ideologischen Motivatio-

Heideggers Nachkriegsphantasien vom identischen „Wesen“ von industrieller Agrikultur und Menschenvernichtung erreicht wurde.⁶⁴

Wie dem auch sei. Die Spießer lehnen Arendt zufolge jede unmittelbare Gewaltanwendung ab, weigern sich, „Juden auf eigene Faust totzuschlagen“ (O, 34). Sie müssen sich nicht verantwortlich fühlen, weil sie „keinen Bezug mehr auf [...]ein Opfer“ (Fest, 55) haben. „[I]hr Gewissen“, so Arendt, wird „ihnen durch den Funktionscharakter ihrer Handlungen abgenommen“ (O, 34f.). Dass mehr als ein Drittel aller ermordeten Juden von deutschen Soldaten, SS-Leuten und Polizeibataillonen auf höchst konventionelle Weise von Angesicht zu Angesicht erschossen und erschlagen wurden, passt nicht in dieses Schema.

Verwaltung und Fabrikation implizieren zugleich eine gewisse Indifferenz gegenüber dem Resultat. Für Max Weber ist die „formalistische[...] *Unpersönlichkeit*“, die Behandlung der anhängigen Sache „sine ira et studio, ohne Haß und Leidenschaft“ geradezu das Ideal des Beamten⁶⁵ und Marx zufolge ist das Desinteresse an dem ganzen, von ihm fabrizierten „Plunder“ ein Kennzeichen des auf Teiloperationen reduzierten Arbeiters.⁶⁶ Diese Beschreibung der Motivlage eines regulären Bürokraten und eines entfremdeten Fabrikarbeiters dehnt Arendt nun irrigerweise auf die Täter der Shoah aus, d.h. sie zieht keine Konsequenzen aus ihrer richtigen, im Anschluss an Franz Neumann und Ernst Fraenkel entwickelten, Diagnose des gesetzesfeindlichen, an völkischer Sittlichkeit orientierten Charakters der totalen Herrschaft. Sie glaubt, eine ganz und gar irreguläre politische

nen insbesondere der mittleren und unteren Truppenführer in Römer 2012, 297f., 322-330, 432, 478f. sowie der „kämpfenden Verwaltung“ und ihrer Mentalität bei Lozowick 2000 und Wildt 2008. Doch wenigstens gesteht Anders Eichmann nicht – wie Arendt das tut – zu, was er diesen „Opfer[n] der Maschinerie“ (Anders 1988, 31) zugestehen will: dass „ihnen ihre spezielle Funktion als erstes und vermutlich auch einziges vor Augen stand: daß sie dadurch verhindert waren, sich den monströsen Endeffekt vorzustellen.“ (ebd., 31) Eichmann habe „das Monströse ja mit-geplant“ und „Planungen, die nicht zugleich Vergegenwärtigungen des Geplanten wären, [widersprechen] dem Begriff des Planens einfach“ (37). Bezeichnend für Anders' kulturkritische Übergeneralisierung ist die prinzipielle Verweigerung einer historiographischen Beschäftigung mit historisch-spezifischen politischen Bedingungen für die Shoah. Er will nur die „tiefer reichen[den]“ (23) Faktoren behandeln und landet – wie sein Lehrer Heidegger – bei der modernen Technik und Arbeitsteilung als solcher. Letztlich ist es ‚die‘ Maschine, die als Subjekt der – von allen ideologischen Momenten gereinigten – Vernichtungspraxis erscheint (vgl. 52, 61). Dass Anders Klaus Eichmann, Adolf Eichmanns Sohn, mit den Opfern der Shoah auf eine Stufe stellt („Nummer SECHSMILLIONENUNDEINS“ (47)), zeugt von Taktlosigkeit und der Abwesenheit jeden Urteilsvermögens.

⁶⁴ „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.“ (Heidegger 2005, 27). Zur Kritik an Heideggers Begriff des „Gestells“, seiner mystifizierenden Rede von moderner Technik, vgl. Voller 2012, 262-265.

⁶⁵ Weber 2005, 166.

⁶⁶ MEW 42, 199.

Bürokratie,⁶⁷ die schon von ihrer Struktur her weltanschauungsorientierte Eigeninitiative fordert, könne mit regulären Bürokraten funktionieren.

Dagegen ist zu betonen: Im Falle des Reichssicherheitshauptamts z.B. hat man es mit hochgebildeten, *ideologisch motivierten Überzeugungstätern* zu tun, die u.a. an Carl Schmitts antibürokratischem Intensitätsbegriff des Politischen und seinem Konzept des substanziellen Dezisionismus orientiert waren.⁶⁸ Sie gaben nicht selten gesicherte bürgerliche Existenzen auf, um sich einer Institution anzuschließen, die ihre faschistischen Ziele – die weltanschaulich geleitete ‚Volksfeind‘bekämpfung – jenseits gesetzlicher Kontrollen und starrer Befehlsketten durchsetzen konnte. Die RSHA-Mitarbeiter sollten „dem Führer entgegenarbeiten“ und den Typ „Generalstabsoffizier“, nicht „Linienoffizier“ verkörpern, dabei immer das große Ganze im Blick behalten. Das taten viele mit mörderischer Initiative und nicht nur am Schreibtisch.⁶⁹ Nicht nur die Täter des RSHA hatten oft enorme Handlungsspielräume und nicht selten hohe intrinsische politische Motivation, mussten Befehle in präzedenzlosen Situationen entwickeln und interpretieren, ihr Handeln vor sich selbst und den anderen legitimieren, einen Sinn damit verbinden – sie „wollten, was sie taten“⁷⁰: Ideologien von Härte, Männlichkeit, rassistisch konnotierter deutscher Wertarbeit und Sauberkeit, die antisemitische Sinngebung der schmutzigen, aber angeblich ‚nötigen‘ ‚Tötungsarbeit‘ spielten dabei eine entscheidende Rolle. Die ganze Komplexität dieser

⁶⁷ Klassische Kriterien der Bürokratie werden u.a. im RSHA ausgehebelt oder als zweitrangig betrachtet: Orientierung am gesetzten Recht, klare Kompetenzordnung, strikte Weisungsbundenheit, Verwaltungsausbildung als Zugangskriterium und formalistische Unpersönlichkeit der Tätigkeit werden geradezu bekämpft. Zur weitgehend antibürokratischen polykratischen, doppelstaatlichen und charismatisierten Struktur nationalsozialistischer Herrschaftsapparate vgl. Bach 2010, speziell zur Organisationsstruktur der Vernichtungsinstitutionen vgl. Seibel 1998 sowie Wildt 2008.

⁶⁸ Vgl. Wildt 2008, 203-214, 228-230. Schmitt und seinen Schülern liegt nichts ferner, als die bürokratische Mentalität einer nüchternen Bedienung der Staatsapparatur. Immer wieder wird die Entwicklung des Staates zum bloßen Mechanismus, „große[n] Betrieb“ (Schmitt 2004b, 69) oder „bürokratische[n] Apparaturstaat“ (Forsthoff 1933, 11) unter dem „Gesetz der Zweckrationalität“ (ebd.) als Verfallsgeschichte interpretiert. Diese ‚Kritik der instrumentellen Vernunft‘ propagiert dagegen das engagierte politische Handeln im Geiste ‚substanzieller Werte‘, wenn nötig auch gegen die formal zuständigen Instanzen. Bereits 1914 spricht sich Schmitt denn auch gegen die „Pflichtwichte[...]“ und deren „Unfähigkeit [sic!] in einer großen Sache aufzugehen“ aus. Diese Bürokraten verwechselten das, „was hier Staat und Aufgabe genannt wird, mit der ‚vorgesetzten Behörde“ (Schmitt 2004a, 92).

⁶⁹ Zitate nach Wildt 2008, 229, 273. Immer wieder wird der „Erhalt der kämpferischen Linie“ zur Vermeidung eines „Beamtenladen[s]“ (Heydrich) beschworen (270). Selbst Werner Bests Konzeption der Auflösung des Rechts in den Befehl stieß bei Himmler, Schellenberg und Heydrich auf Gegenwehr, weil hier noch Juristen das Sagen haben sollten und Best auf einer klassischen Beamtenlaufbahn als Zugangskriterium zum SD bestand (vgl. 270-276). Ein erheblicher Teil der Führungskader des RSHA rekrutierte sich aus völkermorderfahrenen Einsatzgruppenmitgliedern und war schließlich wieder direkt hinter der Front am Völkermord beteiligt (vgl. ebd., 481, 485, 549ff.).

⁷⁰ Ebd., 204.

Motivationen verschwindet bei Arendt.⁷¹ Dem Spießler geht ihr zufolge vielmehr „jegliche Initiative und jeglicher Unternehmungsgeist“ ab (E, 721). Sein Verhalten sei „absolut voraussehbar“ (724). Er habe „keine Leidenschaften, verbrecherische oder normale“ (723). Spießler seien „vor allem besorgt um die eigene Sekurität und das Wohlergehen ihrer Familien“ (722). Sie sind im Grunde die Bourgeois der Massengesellschaft, deren Privatismus für verbrecherische Zwecke in Dienst genommen werde, die nicht die originären Zwecke der Spießler selbst seien. Im Rahmen dieser „totalen‘ Mobilmachung“, sagt Arendt, werden „um der Karriere oder des Lebens oder der Familie willen die zehn Gebote wirksamer und schneller“ abgeschafft „als es sich irgendein nihilistischer Theoretiker je hat träumen lassen“ (SS, 146). Der Spießler ist also zwar an seiner Tätigkeit und an öffentlichen Belangen gar nicht interessiert, diesbezüglich motivationslos,⁷² ein kleiner Fisch, kann aber, vermittelt über die totalitäre Institution, unermessliche Verbrechen begehen. Das ist die These von der „Banalität des Bösen“ – formuliert 1945.⁷³

Arendt tendiert so zu einer Erklärung der Shoah, die lediglich die Organisationen, nicht aber die Motivationen der Täter als relevant erachtet.⁷⁴ Diese erscheinen als Menschen ohne Eigenschaften, die die jeweilige Färbung der Institution, in der sie tätig sind, annehmen, ohne mit dieser emotional verbunden oder kognitiv in sie involviert zu sein. Der Spießler jedenfalls entbehre jeder „höheren Form[...] geistiger Aktivität“ (E, 724), zeichne sich durch „Dummheit“ und „Mangel an Einfällen“ aus (724). Totale Herrschaft bedürfe keiner Menschen mit Initiative. Es komme, wohlgemerkt bei Tätern wie Opfern,

⁷¹ Wer nun behauptet, Arendt habe das alles nicht wissen können, irrt. Bücher wie *Das Dritte Reich und die Juden* von Leon Poliakov und Joseph Wulf (1955) oder *Verbrechen unter totalitärer Herrschaft* von Herbert Jäger (1967), die einige Aspekte der heutigen Täterforschung vorwegnehmen (vgl. dazu Berg 2004, 345-363, Paul 2002, 33f.), werden von ihr auch für die späteren Auflagen der *Elemente* ignoriert. Jäger widerlegt sogar anhand umfangreichen gerichtlichen Materials fast sämtliche der Thesen Arendts, beginnend mit ihrer Behauptung des Funktionärs als „unselbständig und gleichsam antriebslos agierenden Partikel[s] einer ferngesteuerten Terrormaschine“ (Jäger 1982, 13), über ihre Idee eines blind gegen die eigene Bevölkerung wütenden, „homogene[n]“ Terrors (131), bis hin zu ihrer Unterstellung eines nicht vorhandenen Unrechtsbewusstseins der NS-Täter (Kapitel III).

⁷² Die Arendt-Apologetin Susan Neiman attestiert den NS-Tätern gar nicht nur das „offensichtliche Fehlen von Bösartigkeit oder Vorsatz“ (Neiman 2011, 396), sondern geradezu „einwandfrei[e]“ Absichten (Neiman 2006, 49). Es ist erschreckend wie PhilosophInnen im 21. Jahrhundert diese grotesken Mythen im Widerspruch zu allen Fakten der NS-Täterforschung behaupten können.

⁷³ Darauf weist Jürgen Habermas bereits 1976 hin (vgl. Habermas 1991, 236 Fn.), allerdings ohne die These der ‚Banalität‘ selbst zu kritisieren.

⁷⁴ Dieser in der neueren Täterforschung ‚Situationismus‘ genannte Ansatz ist widerlegt. Zwar spielen situative Faktoren eine wichtige Rolle bei der konkreten Umsetzung der Mordtaten, worauf (wenn auch theoretisch völlig inkonsistent) insbesondere Welzer 2007 hinweist, können aber die Ausfüllung der großen Handlungsspielräume der Täter auf beinahe allen Ebenen ebenso wenig erklären wie die Opferauswahl. Insbesondere gegen Arendts Behauptungen spricht inzwischen eine ganze Legion von Forschungsergebnissen. Hier nur eine kleine Auswahl: Herbert 1998, Lozowick 2000, Paul 2002, Wildt 2008, Cesarani 2012, Stangneth 2014.

„auf nichts anderes mehr an[...] als auf absolut kontrollierbare Reaktionsbereitschaft, auf restlos aller Spontaneität beraubte Marionetten.“ „Menschen“, behauptet Arendt, „sofern sie mehr sind als reaktionsbegabte Erfüllungen von Funktionen, deren unterste und daher zentralste die rein tierischen Reaktionen bilden, sind für totalitäre Regime schlechterdings überflüssig.“ (937)⁷⁵

Es stellt sich schon hier rein immanent die Frage, wer denn überhaupt noch Initiative zeigt, wenn a) die Spießler nicht dazu in der Lage sind und b) die Führungsschicht ebenfalls aus Spießlern besteht. Ein immanenter Widerspruch besteht zudem in Arendts Charakterisierung Himmlers einerseits als normalem Familiemenschen, als Spießler unter Spießlern, andererseits ihrer Hervorhebung seiner „teuflischen Genialität“ (O, 34) und seiner doch angeblich grandiosen Organisation der Spießler für den Massenmord.⁷⁶

Wenn Arendt meint, die einzige Überzeugung des Täters sei „die Notwendigkeit, deren Exponent er sein möchte, und seine einzige Lebendigkeit“ sei „leeres Funktionieren“ (E, 470), ja er entwickle geradezu eine „Sucht nach Anonymität, nach reinem Funktionieren, nach Aufgehen in einem größeren Ganzen“ (707), so ist der Täter jemand, der niemand sein will. Damit entwickelt Arendt allerdings zwei nur schwer vereinbare Tätermodelle: War die Selbstlosigkeit, das Niemand-Sein, zunächst assoziiert mit eben diesem Aufgehen in einem größeren Ganzen, so wird der Täter anschließend als Privatist beschrieben, der gar keiner

⁷⁵ Bruno Bettelheim sekundiert Arendt mit der These: „Der Diener, der belohnt wird, der Gefangene, der umgebracht wird: Beide haben ihren freien Willen verloren, ihre Fähigkeit, aus persönlicher Überzeugung zu handeln.“ (Bettelheim 1964, 103)

⁷⁶ Was in der Spießlertheorie auch zum Vorschein kommt, ist Arendts generelles Ressentiment gegen die Durchschnittlichkeit und den Privatismus. Umgekehrt dürfen sich die ‚großen‘ Geister und die ‚tiefen‘, ‚verzweifelten‘ Mörder beruhigt zurücklehnen. Ihnen wird mit Arendts These ein Persilschein ausgestellt. Die Charakterisierung der Dummheit und Durchschnittlichkeit, ja des Totalitarismus als Phänomen der „Gosse [...], ohne allen Tiefgang“ (zit. nach Berg 2004, 496), nutzt Arendt denn auch konsequent zur Verharmlosung der Beiträge der ihrer Ansicht nach „wirklichen Künstler und Gelehrte[n]“ (E, 724 Fn.) als „verzweifelte[...] Menschen des 20. Jahrhunderts“, die angeblich „niemals und nirgendwo irgendeinen Einfluß“ auf die „totalen Herrschaftsapparate“ gehabt hätten (723), „altmodische Nationalisten waren“ und, wie „Heidegger“, angeblich nicht wussten, was sie „von sich gab[en]“ (BdH, 57) (so auch in BJ, 204). Arendt stellt zwar fest, dass Intellektuelle wie Heidegger oder Schmitt in der Entstehungsphase des NS eine bedeutende Rolle gespielt hätten und sich im NS auch redlich bemüht hätten, „es den Nazis recht zu machen“ (E, 724). Aber aus der Tatsache, dass diese Denker im NS letztlich nicht reüssiert haben und überdurchschnittlich begabt waren, strickt sie den grotesken Mythos, die „Sicherheit des Regimes“ (724) sei in Gefahr gewesen, wenn die tiefen und spontanen Heideggers und Schmitts sich gegen die platten und berechenbaren Bäumlers, Bests und Maunzes durchgesetzt hätten. In ihrer Vorlesung *Über das Böse* geht Arendt dann so weit, zu behaupten, wer ein Werk oder Gedicht schreibe, „das es wert wäre, daß man sich daran erinnerte“, müsse außerordentliche „Nachdenklichkeit“ und „Integrität“ besitzen (ÜB, 80). Ganz anders spricht Arendt 1946 in einem Brief an Jaspers von Heidegger. Dort nennt sie ihn einen „potentiellen Mörder“ mit „ausgesprochen pathologische[m] Einschlag“ (BJ, 84). Zu den Schwankungen Arendts zwischen politischer Kritik und Begeisterung für den „German Geist“ vgl. Wolin 2003.

Ideologie folgt, sondern seinen egoistischen Bedürfnissen nachgeht. Es bleibt unklar, wie die These von der Selbstsucht und der Bekümmernung um die eigene Sekurität als Motiv der Komplizenschaft bei den „größten Verbrechen, welche die Geschichte kennt“ (723) – Selbstsucht nicht im Sinne des direkten Motivs der Ausraubung des Opfers, sondern im Sinne des ‚sein Auskommen als Beamter haben‘ – mit der These der Selbstlosigkeit als „fanatische[r]“, „jederzeit zum Opfertod bereite[r] Ergebenheit“ (739) der Massenmenschen, dem „radikalen Versagen“ ihrer „elementarsten Selbsterhaltungstrieb“ (737) vereinbar sein soll. Während Selbstlosigkeit und Verlassenheit einmal auf die masochistische Unterordnung unter Autoritäten hinweist, die privatautonome Freiheit und individuelle Verantwortung als Bedrohung flieht, weil sie ihr faktisch nicht gerecht werden kann, so wird Selbstlosigkeit im anderen Fall als wirtschaftliche Verzweiflung gedeutet, die einen alles machen lässt: die Drohung mit „Erwerbslosigkeit“ bringt den Massenmenschen Arendt zufolge um seine „Selbstachtung“ (O, 35) und lässt ihn um der „Sekurität“, um „Pension“ und „Lebensversicherung“ (34) willen, am Mord mitwirken: „[I]ch habe fünf Jahre Erwerbslosigkeit hinter mir; mit mir können sie alles machen.“ (35) Dann ist es mit der Selbstlosigkeit nicht weit her, denn das Motiv des Spießers ist dann keineswegs die ‚Sucht nach reinem Funktionieren‘, das Gehorchen bis hin zum Opfer für Volk und Rasse, sondern im Gegenteil, die Furcht um die eigene Haut. De facto sind hier also zwei Begriffe von Selbstlosigkeit am Werk: masochistische Flucht vor Freiheitszumutungen und Ansprüchen auf leibliches Glück in die Härte und Unterordnung unters Kollektiv vs. Verlust der Selbstachtung zugunsten von individuellem Erfolg, Behaglichkeit und privater Sekurität.

Aber es wird noch problematischer. Denn so etwas wie Initiativtäter sind in Arendts Theorie nicht vorgesehen. Sie zeichnet ein Zerrbild des totalitären Charakters, wenn man die erste Selbstlosigkeitsdiagnose in Rechnung stellt. Dessen Ideologiegeleitetheit wird von Arendt von jedem Gehalt entleert. Der Niemand ist hier nicht ein Durchschnittsmensch mit seinen kleinen Alltagssorgen, der innerhalb seines hedonistischen Wertespektrums zweckrational abwägt, sondern ein reiner Konventionalist,⁷⁷ der Dienst nach Vorschrift tut. Dieses Täterbild ist das einer überzeugungslosen Marionette, die, nachdem ihr Marionettenspieler gestorben ist, regungslos in sich zusammenfällt, bis ein neuer Strippenzieher, und zwar gleichgültig welcher, daherkommt, der sie wieder aufnimmt und ihr ein ‚Denkgeländer‘ verspricht. Sobald die totalitäre Organisation versage, gebe es in deren ehemaligen Anhängern „keine Überzeugung mehr [...], die den Untergang der Bewegung überleben könnte“ (E, 662). So meint Arendt, dass

„die Anhänger von einem Tag zum anderen auf[hören], an ein Dogma und eine Fiktion zu glauben, der ihr Leben zu opfern sie gestern noch bereit waren“ und „daß die Alliierten nach der Niederlage von Nazideutschland ver-

⁷⁷ Vgl. Weber 2005, 17f. Man kann ihn nicht einmal mit Weber als traditionellen Handlungstyp kennzeichnen, da er nach Arendt nur die Gewohnheit als solche benötigt, nicht nach *eingelebten* Gewohnheiten handelt, denen er dumpf folgt und die ja *inhaltlicher* Art sind, d.h., die er schlecht bis gar nicht ablegen kann.

geblich nach einem einzigen überzeugten Nazi in der Bevölkerung fahnden“ (765).⁷⁸

Die „emotionale Matrix“,⁷⁹ das tief verankerte Ressentiment gegen diese Feindbilder, das den autoritären Charakter kennzeichnet, wird von Arendt vollkommen ignoriert. Zudem konstruiert sie einen normativ völlig überladenen Begriff von „idealistische[r] Gesinnung“: Diese resultiere „aus einem individuellen Entschluß und führt zu einer Überzeugung, die von Erfahrungen und Argumenten abhängig bleibt und sich in ihnen bewegt.“ (662) Damit sind totalitäre Gesinnungstäter durch einen definatorischen Trick ausgeschlossen. Empirisch hingegen kommt es bei dieser Frage nicht darauf an, ob jemand offen für Erfahrung und Argumente ist, sondern, ob er im Rahmen einer Weltanschauung zu Mord und Opferung auch des eigenen Lebens bereit ist,⁸⁰ rein wertrational handelt, und zumindest an dieser Weltsicht festhält, auch wenn keine formalen Befehlsketten oder Führer vorhanden sind.⁸¹ Beides trifft in hohem Maße auf die antisemitische und nationalistische Orientierung zu, die Arendt systematisch unterschätzt. Ich möchte nur zwei Gegenbeispiele gegen die Marionettentheese anführen: Einmal Eichmann in Argentinien – er ist trotz der totalen Niederlage des NS-Regimes nach wie vor überzeugter Nazi und arbeitet sogar im Stil eines konzeptiven Ideologen an der Anpassung der NS-Ideen an die Nachkriegszeit. Dabei stellt er prinzipiengeleitete Überlegungen zur Legitimation der Judenvernichtung an (Notwehr des Volkskörpers, partikularer Volkstumskampf mit der Alternative vernichten oder vernichtet werden) und lehnt es ab, sich bezüglich der Mordtaten an den Juden „darauf heraus zu reden, dass man nur auf Befehl gehandelt habe, ‚das ist billiger Mumpitz, das ist eine Ausrede‘.“⁸² Er widerspricht sogar

⁷⁸ Ihre vermeintlichen Belege dafür, dass die NS-Ideologie in Westdeutschland nach Hitler nicht mehr bestanden habe, sind fadenscheinig und zeugen von einem tendenziösen Zugriff auf historisches Material, der keineswegs die bedingungslose Offenheit für Erfahrung belegt, die ihre Fans Arendt stets andichten (siehe E, 662 Fn.: keine Feindseligkeit gegen „Negertruppen“ und kein Kampf bis zum letzten Mann in der SS; vgl. auch Bericht, 43). Hier ist sie sich mit ihrem Lehrer Jaspers offenbar einig, der 1947 schreibt: „Ich habe das ‚Volk‘ nie für eigentlich antisemitisch gehalten. Es ist ja niemals ein spontaner Pogrom entstanden“ (BJ, 118) (gegen diese Legende vgl. Wildt 2003). Er habe aber gehört, es gebe einen „gedankenlos[en], kenntnislos[en]“ Antisemitismus im deutschen Volk. Wie ein ‚kenntnisreicher Antisemitismus‘ in seinem Sinne aussieht, zeigt Jaspers sogleich: In Deutschland gebe es „viele Ostjuden [...], im Ganzen nicht zum Vorteil der Auffassung von den Juden – weil manchmal demoralisiert (begrifflich durch all die Jahre), fast immer fremd“ (BJ, 118). 1960 meint Jaspers, die Staatsgründung sei „etwas dem Juden in der Tiefe Fremdes“ (455). Im ersten Satz reproduziert Jaspers also die Position, der Antisemitismus sei eine Reaktion auf das Verhalten von Juden (wenn auch ‚nur‘ von Ostjuden), im zweiten reproduziert er eine Auffassung Alfred Rosenbergs, der sogar den jüdischen Nationalismus für prinzipiell ‚staatsfeindlich‘ hielt. Allerdings widerspricht Arendt zumindest letzterer Position vehement (die erste teilt sie).

⁷⁹ Fromm 2000, 201.

⁸⁰ So spricht Hitler in *Mein Kampf* den Juden gerade die „idealistische Gesinnung“ ab, die er mit dem Aufopferungswillen des Ariers für Volk und Rasse identifiziert (Hitler 1943, 330).

⁸¹ Vgl. Herbert 1998, 44.

⁸² Stangneth 2014, 285, das Zitat in einfachen Anführungsstrichen stammt von Eichmann selbst.

seiner an Exkulpation und Auschwitzrelativierung interessierten SS-Peergroup um Willem Sassen, wenn es um die Bedeutung und das Ausmaß der Shoah geht und überlegt, wer nun, nach dem Versagen der Deutschen bei der restlosen Vernichtung der Juden, dieses Werk fortsetzen könnte: Er appelliert an „Euch, ihr 360 Millionen Mohamedaner, zu denen mich seit den Tagen meiner Bekanntschaft mit dem Großmufti von Jerusalem eine starke innere Bindung kettet“. Sie sollen „Israel, dem Hauptaggressor und Hauptverbrecher an der Menschlichkeit im nahöstlichen Raume“ den Garaus machen.⁸³ Bettina Stangneth spricht von der

„Macht des fundamentalen Denkens, die viel größer war als die Macht durch einen Auftrag eines Vorgesetzten, denn die Ermächtigung war auch dann noch tragfähig, wenn alle ehemaligen Vorgesetzten tot waren und man auf einer Kaninchenfarm in Argentinien saß.“⁸⁴

Ein zweites Beispiel sind die deutschen Richter des ehemaligen Kaiserreichs in der Weimarer Republik. Scheinen sie im Kaiserreich noch Rechtspositivisten zu sein, deren Maxime lautet: ‚Gesetz ist Gesetz‘, so verfliegt dieser Schein in der Weimarer Republik und vollends im Dritten Reich. Es zeigt sich, dass sie alles andere tun als unpersönlich rational kalkulierbares Recht zu sprechen, sich als der von Weber für den „bürokratischen Staat“ diagnostizierte „Paragraphen-Automat“⁸⁵ zu betätigen. Sie folgen vielmehr aus innerer Überzeugung einer autoritären überpositiven Gerechtigkeitsidee, die sie, sobald ein Regime nicht mehr ihrem Bild einer echten Autorität entspricht, gegen die faktische Gesetzeslage dieses Regimes in Anschlag bringen.⁸⁶

Arendt führt ab Mitte der 60er Jahre näher aus, wie sie sich den von einem Korsett von Stereotypen zusammengehaltenen Niemand vorstellt, der nun der ‚Gedankenlose‘ genannt wird - positiv gewendet wird dadurch ein weiteres Personalitätskriterium erkennbar. Ein Niemand wähnt sich im „Besitz von Regeln“, nimmt Normen als gegeben hin und stellt keine praktischen Fragen des Typs ‚Warum soll ich so handeln?‘ Werden sie ihm gestellt, so antwortet er: ‚Weil *man* das so tut‘.⁸⁷ „Das Nicht-Denken“, schreibt Arendt, schirmt „die Leute gegen die Gefahren der kritischen Überprüfung ab[...], lehrt [...] sie, an dem festzuhalten, was immer die vorgeschriebenen Verhaltensregeln zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft sein mögen.“ (ÜB, 145) Der Nichtdenkende gewöhne sich dabei nicht so sehr an den Inhalt der Regeln als daran, überhaupt

⁸³ Ebd., 298, 296, Eichmann zitiert nach Stangneth.

⁸⁴ Ebd., 290. Dazu passt Eichmanns Aussage: „denn bevor mein Volk ins Gras beißt, da soll eher die ganze Welt ins Gras beißen, dann mein Volk. Aber erst dann!“ „Was meinem Volke nützt, ist für mich heiliger Befehl und heiliges Gesetz. Jawohl“ (zit. nach ebd., 391).

⁸⁵ Weber 2005, 1049.

⁸⁶ Vgl. dazu Müller 1987, Walther 1998.

⁸⁷ Dies nennt Kohlberg das „Stadium der *konventionellen* Moral, in dem Gut und Böse mit den Begriffen eines ‚braven‘ Jungen und eines ‚braven‘ Mädchens, mit den Normen der Gemeinschaft und/oder mit dem Konzept von ‚law and order‘ identifiziert werden“. Der konventionelle Typus „stellt die Tatsache nicht in Frage, daß Moral unveränderlich ist und daß sie durch externe Instanzen gesetzt wird“. „Moral wird als objektiv erfahren, als etwas, das ‚da draußen‘ existiert; die essentielle moralische Frage ist nicht: Was ist recht? Sondern: Tut man das, von dem man weiß, daß es recht ist“ (Keniston 1977, 296).

welche zu besitzen, unter die Besonderes subsumiert werden kann. Er sei also gar nicht von Inhalten überzeugt, benötige lediglich das Geländer der Konventionen schlechthin – im Fall der totalitären Ideologie die *reine Form* in sich stimmiger und gegen Erfahrung abgedichteter Weltanschauung.⁸⁸ Der Gedankenlose führt aber vor allem keinen inneren Dialog, er fragt sich nicht, ob er der, der er ist, auch sein will. Der Denkende hingegen (und damit ein Jemand) formuliert Wünsche zweiter Ordnung vom Typ ‚Ich will Person x mit den Wünschen y, z sein‘.⁸⁹ Im Hintergrund dieser Erörterungen stehen Heideggersche Überlegungen: Heidegger zufolge ist der Mensch (bei ihm „Dasein“) in die Seinsweise der „Existenz“⁹⁰ gestellt, d.h. er habe nicht, wie Gegenstände in der Seinsweise der „Vorhandenheit“,⁹¹ schlicht konstaterbare Eigenschaften („es ist der Fall, dass“), sondern sei „Zu-sein“,⁹² was meint: er muss sich zu seinen eigenen Möglichkeiten wählend und wertend verhalten, muss sein Leben selbst führen („es soll der Fall sein, dass“). Jede Tat des Menschen gilt so als Antwort auf eine praktische Frage („was zu tun ist besser?“). Der Mensch, so kommentiert Ernst Tugendhat Heideggers Konzept, hat „aber auch die Freiheit, die praktische Frage [offen] zu stellen oder nicht“⁹³, d.h. er kann die praktische Frage unausdrücklich lassen und seine Wahl als Wahl verleugnen. Dies nennt Heidegger die Existenzweise im Modus des „Man-selbst“, des „Niemand“, der „Uneigentlichkeit“.⁹⁴ Arendts ‚Gedankenlosigkeit‘ ist nichts anderes als diese Uneigentlichkeit und demnach einfaches

⁸⁸ „Die besessene Blindheit, die der Realitätsflucht der Massen in eine in sich stimmige Welt eigen ist, entspricht ihrer Heimatlosigkeit in einer Welt, in der sie nicht mehr existieren können, weil der anarchische Zufall in Form vernichtender Katastrophen ihrer Herr geworden ist.“ (E, 746)

⁸⁹ Vgl. Frankfurt 2001, 67: „Neben Wünschen und Wählen und bewegt werden, dies oder das zu tun, können Menschen außerdem wünschen, bestimmte Wünsche oder Motive zu haben (oder nicht zu haben).“ Er nennt dies „die Fähigkeit zur reflektierenden Selbstbewertung“. Diesen über Werte und Normen vermittelten Selbstbezug, dieses „praktische[...] [...] Selbstverhältnis“, erlaubt es Quante (2007, 29) zufolge Subjekten als Personen, „nicht nur ein Leben“ zu „haben“, sondern es zu „führen“.

⁹⁰ Heidegger 1993, 42.

⁹¹ Zu diesem Unfug, der Mensch sei, weil er frei sei und wählend sich zu seinem Leben verhalte, nicht (auch) Vorhandenes, vgl. Tugendhat 2005, 185.

⁹² Heidegger 1993, 42.

⁹³ Tugendhat 2005, 195. Das Wort in Klammern stammt von mir. Tugendhat betont allerdings zu Recht, dass Heidegger jenseits inhaltsleerer Authentizität keine Kriterien für die Beantwortung dieser praktischen Fragen bereitstellt. Eigenständiges Fragen, so Tugendhat, ist nur möglich, wenn man einen objektiven oder intersubjektiven Maßstab der Richtigkeit anvisiert: „diese Eigenständigkeit hat jedesmal ein ‚Objekt‘, auf das sie abzielt, sie ist auf ein ‚Richtiges‘ ausgerichtet, auf eine Tiefendimension von Gründen.“ (2001, 152) Ansonsten hätte der Denkende „nicht mehr, sondern weniger als das ‚Man‘. Heidegger verfällt in seiner Beschreibung des ‚Man‘ auf das nichtssagende Wort ‚echt‘, weil er, nachdem er das weggestrichen hat, was mit ‚richtig‘, ‚Grund‘ und ‚so solltest du‘ gemeint ist, zur Beschreibung des Gemeinten keine strukturellen Mittel hatte.“ (147)

⁹⁴ Heidegger 1993, 129, 128. Bei Sartre ist dies die „Unaufrichtigkeit“.

„Sich-treiben-Lassen“⁹⁵, geistiges Mitläufertum, die Herrschaft des ‚Man-selbst‘.⁹⁶

Ziel des Denkenden ist nach Arendt hingegen „Integrität“ (ZU, 289), „Harmonie mit mir selbst“. Sie versucht damit, Heideggers moralisch leeres Eigentlichkeitspathos normativ aufzuladen. Der platonische Satz „Es ist besser für dich, Unrecht zu leiden als zu tun“ (DuM, 151) wird angeführt als normativer Grundsatz des Denkens.⁹⁷ Warum aber soll man lieber Unrecht leiden als welches zu tun? Arendts Antwort ist – mit Platon – ein interner Konsequentialismus: „weil Du der Freund des Leidenden bleiben kannst; wer aber möchte der Freund eines Mörders sein und mit einem Mörder zusammenleben müssen? Nicht einmal der Mörder selbst.“ (151) Einem solchen internen Konsequentialismus folgt z.B. Oberst Constantin Meyer an der Ostfront des 2. Weltkriegs. Er wird von seinen Offizieren zur Ermordung von russischen Zivilisten gedrängt und stellt sich mit folgender Begründung gegen diese Forderungen:

„Man verlangte von mir, ich soll die totschießen, und dann bezeichneten die Offiziere mich als schlapp, weil ich die 150 Leute nicht totschießen ließ. [...] Wie komme ich dazu, mich da mit Blut zu (be)decken, ich hätte mein ganzes Leben darunter zu leiden.“⁹⁸

Das Denken verhindert Arendt zufolge so das schlimmste Unrecht,⁹⁹ biete aber keine positiven moralischen Regeln, ja, es sei ein „subjektive[s] Kriterium“ (ÜB, 100). Für eine Person wird es, schreibt Arendt,

„[w]enn sie ein denkendes Wesen ist, [...] Grenzen geben zu dem, was sie sich selbst zu tun erlauben kann, und diese Grenzen werden ihr nicht von außen aufgezwungen, sondern selbst gezogen sein.“ „Diese Grenzen können sich in beachtlicher und unbequemer Weise von Person zu Person, von Land zu Land, von Jahrhundert zu Jahrhundert ändern“. (86)

Es ist aber völlig uneinsichtig, dass Denken das schlimmste Unrecht tun verhindert, da das Kriterium des Einssein-Wollens mit sich selbst normativ inhaltsleer ist, es von der verinnerlichten Moral abhängt, welcher Mensch man sein will und was als Mord oder Notwehr gedeutet wird. So waren ganz offenbar die moralischen Kriterien Oberst Meyers nicht die hunderttausender anderer Deutscher – was keineswegs bedeutet, dass diese sich die Frage, wer sie sein wollten und ob sie ihre mörderischen Taten begehen wollten, nicht gestellt hätten. Richtig ist

⁹⁵ Jaeggi 2005, 82, sowie ebd., 77-82, wo sie diesbezüglich eine Entfremdung als Verstümmeln praktischer Fragen zur eigenen Lebensführung diagnostiziert.

⁹⁶ Vgl. dazu auch Tugendhat 2001.

⁹⁷ Vgl. Platon 2004, 373 (469c): „müßte ich aber eines von beiden, Unrecht tun oder Unrecht leiden, so würde ich vorziehen, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun“. „Denn wer rechtschaffen und gut ist, der, behaupte ich, ist glücklich [...]; wer aber ungerecht und böse, ist elend.“ (375 (470e)) Der Unrechttuende „zerrüttet und verstümmelt“ seine Seele (431 (51a)).

⁹⁸ Meyer zitiert nach Römer 2012, 322. Allerdings denken auch diejenigen, die Zivilisten aus ideologischen Motiven töten, in Termini eines internen Konsequentialismus: Man will keinen Schaden an seiner Seele nehmen, nicht zum Sadisten werden, vgl. Jäger 1982, 276.

⁹⁹ Vgl. Platon 2004, 446 (522d).

also, dass die meisten gute Menschen sein wollen, nur ist keineswegs klar, was das bedeutet. Wenn Denken dem Bösen Grenzen setzt, so trifft das auch auf Eichmann zu, der schließlich eine *konturierte* Ideologie vertritt, also Grenzen des Bösen kennt (nämlich gegenüber seinesgleichen) und bei Bedarf auch Befehle missachtet (wenn es darum geht, Juden zu schonen). Gerade der überzeugte Nazi betrachtet sich als moralisch, auch wenn er eine partikuläre Moral besitzt.¹⁰⁰ Wenn er Menschen tötet, dann angeblich nur, um Schlimmeres für das eigene Volk zu verhindern (Prinzip der verfolgenden Unschuld). Daher ‚denken‘ Nazis, entgegen Arendts Behauptung, sehr wohl. Sie können sogar, wie Eichmann, unter der nicht zu Ende gebrachten Aufgabe des Judenmordens leiden, weil sie von der Boshaftigkeit des zu bekämpfenden Juden überzeugt sind:

„Unsere Aufgabe für unser Blut und unser Volk und für die Freiheit der Völker hätten wir erfüllt, hätten wir den schlauesten Geist der heute lebenden menschlichen Geister vernichtet. [...] Nun es nicht so ist [dass „10,3 Millionen dieser Gegner getötet“ wurden], werde ich Ihnen sagen, dass das Leid und das Ungemach unsere noch nicht Geborenen zu bestehen haben. [...] Selbstverständlich, muss ich Ihnen sagen, kommt dazu menschliche Regung. Auch ich bin nicht frei gewesen davon, auch ich unterlag derselben Schwäche. Das weiß ich! Auch ich bin schuld mit daran, dass die [...] Konzeption der wirklichen, umfassenden Eliminierung nicht durchgeführt hat werden können.“¹⁰¹

Das alles muss Arendt leugnen.¹⁰² Sie meint zwar, dass Eichmann seine Taten nicht als Böse betrachtet habe,¹⁰³ aber sie kann das nicht als Ausdruck einer Selbstidentität und ‚wholeheartedness‘¹⁰⁴ begreifen, die im Gespräch mit sich

¹⁰⁰ Vgl. Gross 2010. Was nicht bedeutet, dass die NS-Täter nicht wussten, dass sie bislang gängige moralische Standards verletzen.

¹⁰¹ Eichmann im Sassen-Interview, zitiert nach Stangneth 2014, 392f. Einige Täter scheinen immer wieder mit Hilfe des Härte-Ideals und der ideologischen Rechtfertigung Residuen innerer Skrupel oder zumindest egozentrischen Ekels bei der Tatausführung bekämpft zu haben. Sie wussten um den Bruch vernationalsozialistischer moralischer und rechtlicher Normen, den sie begingen, und mussten sich in Form eines inneren Dialogs dafür entscheiden, der Täter zu sein, der sie aus ‚Einsicht‘ sein wollten, vgl. Jäger 1982, 171, 194, 270ff., 275ff. und Lozowick 2000, 163-167.

¹⁰² Obwohl sie „aussagekräftige Ausschnitte“ (ebd., 485) aus dem Sassen-Interview aus einer Veröffentlichung in „Life“ kennt. Eine deutliche zeitgenössische Kritik an Arendts Eichmann-Bild liefert Jacob Robinson (1965, 1-59), der zugleich beweist, wieviel man schon damals über Eichmann als überzeugtem Nazi wissen konnte – wenn man denn wollte. Vgl. auch die teilweise hellsichtigen Ausführungen von Herbert Jäger zum Eichmann-Prozess und zur „optischen Täuschung“ der funktionalistischen Interpretationen (Jäger 1962, 78).

¹⁰³ Sie hält ihn sogar für moralisch unzurechnungsfähig (EJ, 401), weil es zu seiner Zeit im NS keine gegenüber den Taten der Judenmörder gegenteiligen Stimmen gegeben hätte (64). Das meint auch Bettelheim (1964, 98), wenn er Arendt mit der Bemerkung beispringt, „daß es in einem totalitären Staat keine Stimmen von außen gibt, um das Gewissen zu wecken.“ Eine ausführliche Widerlegung dieser Thesen liefert am Beispiel des RSHA bei seiner mörderischen Tätigkeit in besetzten westlichen Staaten Lozowick 2000, 262f., 269-280, 337.

¹⁰⁴ Dieser Terminus, den Harry Frankfurt zur Kennzeichnung der Übereinstimmung von Wünschen erster und zweiter Ordnung verwendet, taucht bereits zur Kennzeichnung Eichmanns im Urteil des Eichmann-Prozesses auf, vgl. Robinson 1965, 43. Die Überzeu-

selbst steht, sondern nur als Eindimensionalität und Unfähigkeit zur Selbstbewertung. Sie unterschätzt also in geradezu biederer Weise die Dimensionen des ideologisch konsequenten Bösen. Das banale und zugleich grenzenlose Böse ist für sie deshalb das extreme Böse, weil der Spießler völlig konturlos ist und damit zu allem fähig.¹⁰⁵

Der totalitäre Charakter urteilt Arendt zufolge schließlich auch nicht. Das Urteilen bringe Musterbeispiele moralischen Verhaltens in Situationen unsicherer oder nicht vorhandener moralischer Kriterien hervor. Während das Denken nur negative Konsequenzen habe (Kritik und Unterlassung), sei das Urteilen somit die Quelle positiver moralischer Kriterien. Es sei im Wesentlichen Betätigung der reflektierenden Urteilskraft, des Vermögens, anhand besonderer Fälle allgemeine Kriterien zu entwickeln (vgl. ÜB, 138). Das Urteil liege zwischen der evidenten praktischen Vernunft und unkommunizierbaren privaten Empfindungen (vgl. U, 108). Es beruhe auf der Berücksichtigung der Standpunkte anderer (ohne sich in sie hineinzusetzen oder diese Standpunkte einfach zu Mehrheitsentscheidungen zu addieren) und impliziere das Werben um öffentliche Zustimmung.¹⁰⁶ Dagegen kümmere sich der Totalitäre weder um die Standpunkte anderer, noch sei ihm etwas anderes zuzutrauen, als Besonderes unter starre, bestehende Regeln zu subsumieren. Zudem sei er indifferent gegenüber der Frage, an welchen Beispielen des Handelns er sich orientiere. „Diese Indifferenz“, behauptet Arendt, „stellt, moralisch und politisch gesprochen, die größte Gefahr dar“. Sie bestehe im „Unwillen oder der Unfähigkeit, seine Beispiele und seinen Umgang zu wählen“ (ÜB, 150). Hier wird also lediglich eine umständliche Variante der bekannten und oben kritisierten These des Konventionalismus und der inhaltsleeren, „blinde[n]“ (EJ, 136), unspezifischen Gehorsamsbereitschaft präsentiert.

Auch wenn diese Positionen des Spätwerks die Operationsformen ‚totalitären‘ Denkens näher bestimmen, ist doch der Sache nach seit den *Elementen und Ursprüngen* im Spießler/Niemand das banal Böse am Werk,

„das Phänomen [...] von bösen Taten gigantischen Ausmaßes, welche, auf seiten eines Täters, dessen einzige persönliche Auffälligkeit eine vielleicht

gung und die individuelle Empfindung der NS-Normen als „notwendig und geboten“ betonten NS-Ideologen wie Karl Larenz durchgehend als Kennzeichen dessen, was sie „echte Sitte“ nennen – „im Gegensatz zur bloßen Konvention, [...] der sich der Einzelne fügt, weil ‚man‘ es tut“ (Larenz 2014, 170).

¹⁰⁵ Arendt hingegen meint, „das grenzenlose, extreme Böse ist nur dort möglich, wo diese selbst-geschlagenen Wurzeln, die automatisch Möglichkeiten einschränken, ganz und gar fehlen. Sie fehlen dort, wo Menschen nur über die Oberfläche von Ereignissen dahingleiten, wo sie sich gestatten, davongetragen zu werden“ (ÜB, 86). Demzufolge sei Eichmann auch „in die Sache reingerutscht“ (Fest, 55).

¹⁰⁶ Wie mit einem solchen ‚Verfahren‘ auch nur ein einziges moralisches Prinzip oder Beispiel entwickelt werden kann, bleibt Arendts Geheimnis. Denn ein Kriterium für die Berücksichtigung der Standpunkte anderer ist immer schon vorausgesetzt, um sie bewerten und „ab[...]wägen“ (ÜB, 143) zu können. Arendt meint aber umgekehrt, aus dieser ‚erweiterten Denkungsart‘, dem ‚an der Stelle eines anderen Denkens‘, solche Kriterien *entwickeln* zu können.

außergewöhnliche Oberflächlichkeit war, zu keiner besonderen Art von Sündhaftigkeit, pathologischem Befund oder ideologischer Überzeugung zurückverfolgt werden können.“ (DuM, 128)¹⁰⁷

Der banal Böse werde, weil er nicht denke, vom „Zeitgeist [...] hinweggeschwemmt“ (ÜB, 77). Er verzichte „willentlich auf alle persönlichen Eigenschaften“ (101).¹⁰⁸ Man weiß nicht, ob das Willentliche der Rest von Verantwortung¹⁰⁹ ist, die er tragen soll.¹¹⁰

In den *Elementen und Ursprüngen* sowie den Vorarbeiten und bis in die 1960er Jahre hinein spricht Arendt auch noch vom „radikal“ Bösen, das keinem nachvollziehbaren menschlichen Motiv Folge – das man „weder verstehen noch erklären kann durch die bösen Motive von Eigennutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit oder was es sonst noch geben mag“ (E, 941) – und Taten von einer nicht bestrafbaren Dimension zeitige. Dies handelt ihr die Kritik von Karl Jaspers ein, der ihr eine Tendenz zur Dämonisierung der Täter unterstellt – Jaspers fordert sie dabei übrigens schon 1946 auf, „die Dinge in ihrer ganzen Banalität [...], ihrer ganzen nüchternen Nichtigkeit“ zu sehen und nicht von „satani-scher Größe“ auszugehen.¹¹¹ Jaspers versteht die Banalität als Hinweis auf soziolo-

¹⁰⁷ Der Spießler ist jemand, der „keine besonderen Motive hat und aus diesem Grunde des unbegrenzten Bösen fähig ist“. (DuM, 154) Dass Seyla Benhabib in der Kontroverse mit Richard Wolin die Banalität des Bösen ausgerechnet mit der antisemitischen Motivation der Täter definieren will (vgl. Benhabib 2014: „He was banal precisely because he was a fanatical anti-Semite, not despite it.“), hat nichts mehr mit Arendt zu tun und ist daher ein untauglicher Rettungsversuch. Auch Benhabibs These, nicht Heidegger, sondern Kant sei der Bezugspunkt der Banalitätsthese, ist falsch. In den Schriften der 60er Jahre kommt der Kant-Bezug *hinzu*, *ersetzt* aber keineswegs das Eigentlichkeitsdenken – das zeigen auch die Vorlesungen *Über das Böse*.

¹⁰⁸ Zu Eichmann schreibt sie: „Außer einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, was seinem Fortkommen dienlich sein konnte, hatte er überhaupt keine Motive; und auch diese Beflissenheit war an sich keineswegs kriminell, er hätte bestimmt niemals seinen Vorgesetzten umgebracht, um an dessen Stelle zu rücken. Er hat sich nur [...] *niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte*“ (EJ, 56) und sei kein Antisemit gewesen (vgl. 99). „Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit [...], die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden.“ (57). Sie meint, „daß er war wie viele und daß diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren.“ (EJ, 400)

¹⁰⁹ Auch die Behauptung einer willentlichen, also zurechenbaren Übergabe aller Verantwortung an höhere Instanzen läuft auf die Marionettenthese hinaus und erklärt nicht die intrinsische Motivation vieler Täter, bestimmte ‚Feinde‘ zu bekämpfen. Im Jahr 1964 spricht Arendt von „Unterstützung“ des Regimes seitens der Bürokraten, nicht von ihrem Gehorsam (PV, 96). Unterstützung aus welchen Motiven, lässt sie aber offen.

¹¹⁰ „Immer wieder beteuerten sie, niemals etwas aus Eigeninitiative getan zu haben; sie hätten keine wie auch immer gearteten guten oder bösen Absichten gehabt und immer nur Befehle befolgt“ (ÜB, 101). Arendt nimmt ihnen das ab. In ihrer alternativen Urteilsbegründung wird deutlich, wie sehr sie Eichmanns Lügen auf den Leim geht: „Sie haben hinzugefügt, daß sie nie aus niederen Motiven gehandelt, die Juden niemals gehaßt hätten und daß sie dennoch nicht anders hätten handeln können und sich bar jeder Schuld fühlten. Dies ist schwer zu glauben, aber es ist nicht völlig unmöglich, daß sie ungefähr die Wahrheit sagten“ (EJ, 402). Sie hält ihn nicht für einen Lügner (99, 131).

¹¹¹ Jaspers an Arendt 19.10.1946 (BJ, 99).

gisch und psychologisch begreifbares Handeln, das er wie folgt analogisiert: „Bakterien können völkervernichtende Seuchen machen und bleiben doch nur Bakterien“.¹¹² Dies ist allerdings nicht nur deshalb problematisch, weil er sich hier eines NS-Jargons der Entmenschlichung der Täter bedient, sondern vor allem, weil er mit solchen Analogien seiner eigenen Theorie zufolge, also erklärtermaßen, die Verantwortlichkeit der Täter negiert, denn der Mensch als „Gegenstand der Psychologie und Soziologie“¹¹³ ist ihm nicht der frei entscheidende Mensch als „Existenz“¹¹⁴, sondern ein Naturgegenstand oder ‚uneigentlich‘ dahinvegetierender Durchschnittstyp „ohne eigentliche Menschlichkeit“.¹¹⁵

Tatsächlich konstruiert Arendt hier noch – im Unterschied zu Kants Idee des radikal Bösen¹¹⁶ – einen „teuflischen“ Willen, der das Böse um des Bösen willen tut, redet von einer „übernatürliche[n] Schlechtigkeit“ (BdH, 50) „jenseits des Lasters“ (52) sowie vom prometheischen Machbarkeitswahn, der zeigen will, „daß alles möglich ist“ (E, 941).¹¹⁷ Spätestens seit dem Eichmann-Buch gilt ihr das Böse

¹¹² Ebd.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Vgl. Jaspers 2003, 50.

¹¹⁵ Jaspers 1960, 46.

¹¹⁶ In *Vita Activa* glaubt Arendt noch, sie stimme mit Kants Idee des radikal Bösen überein (vgl. VA, 307), später scheint sie, evtl. durch Jaspers' Belehrung vermittelt (vgl. BJ, 561), die Differenz zu erahnen (vgl. ÜB, 28, 42). Das Böse ist bei Kant gerade nicht „ein schlechthin böser Wille“ (Kant 1998a, 683). Kant unterscheidet drei Stufen des Bösen: 1. Gebrechlichkeit der menschlichen Natur („Willensschwäche“ in der Verfolgung des bejahten Sittengesetzes). 2. Unlauterkeit (pflichtgemäßes Handeln nicht rein aus Pflicht). 3. Bösartigkeit. Letztere bestehe in dem „Hang der Willkür“ zur Befolgung böser Maximen (677). Der Mensch handelt aber Kant zufolge nicht aus 4. Boshaftigkeit, in der „der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder“ des Handelns wird (683), was ihn zu „einem teuflischen Wesen“ (684) machen würde. „Der Mensch (selbst der ärgste) tut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht.“ (684) Das Böse beruhe vielmehr auf der Unterordnung des moralischen Gesetzes unter das Prinzip der Selbstliebe, indem der Mensch „die Selbstliebe [...] zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht“ (685, Herv. v. mir). Die „freie[...] Wahl“ (694) des Prinzips der Selbstliebe „als Prinzip aller unserer Maximen angenommen“ ist damit „die Quelle alles Bösen“ (695). Daher könne das Böse (als Bösartigkeit) auch als verkehrte Gesinnung bezeichnet werden. Böses sei als „radikales“ die ursprüngliche Wahl noch der *Möglichkeit* zur Abweichung vom moralischen Gesetz als oberste Maxime bei Kenntnis des moralischen Gesetzes (676, 680, 686). Es sei unverteilbar, aber „zu überwiegen möglich“ (686). An dieser Stelle gibt Kant zu, dass die Annahme einer freien Wahl noch den Hanges zum Bösen (also der Möglichkeit der Abweichung vom moralischen Gesetz (676)) zwar notwendig ist, wenn man dem Menschen das Böse zurechnen will (683, 686), aber letztlich unverständlich, „unerforschlich“ (693) ist. Damit nähern sich die Positionen Arendts und Kants zum radikal Bösen wieder an, freilich auf verschiedenen Ebenen der Theoriebildung (zu den Aporien dieser Lehre vom Bösen vgl. die instruktive Studie von Klar 2007, 38–63).

¹¹⁷ Diese Haltung des Machbarkeitswahns, so ist zu vermuten, resultiert für Arendt aus dem vermeintlichen ‚Nihilismus‘ der Moderne, der wiederum durch die Universalisierung des Zweck-Mittel-Denkens bewirkt werde: Alle Dinge würden nun a) als Zwecke des Herstellens wiederum als bloße Mittel (für den ‚Lebens‘prozess) betrachtet und b) somit ihres „eigenen immanenten ‚Wert[s]“ (VA, 185) entkleidet, indem sie nur in Bezug auf ‚den Menschen‘ und seine Bedürfnisse (Gebrauchs-)Wert hätten. Die These, es könne der

aber nicht mehr als radikal. Es sei buchstäblich wurzellos, bestehe in schlichter Oberflächlichkeit, wobei unklar bleibt, ob es einfach gedankenloser Egoismus sein soll oder ein selbstloser Kadavergehorsam bis in den Tod.

„Ad Böses: a) nicht dämonisch – das Böse schafft nicht das Gute; b) nicht Resultat des bösen Willens, weil es den radikal bösen Willen, der das Böse um des Bösen willen will, vermutlich nicht gibt – es gibt nur den selbstischen Willen; c) das Unheil kommt aus der Verflachung“ (DT (1963/64), 622f.)

Arendt bietet also insgesamt drei Deutungsmöglichkeiten des in der Shoah kulminierenden Bösen an:

1. Böses um des Bösen willen, was einen Verzicht auf jedes Verstehen der Motivation bedeutet („ohne doch recht zu wissen, was das ist“ (VS, 307)).
2. Böses aus egoistischen sinnlichen Motiven heraus, aber ohne ideologische Motivation oder perversen Sadismus.
3. Böses ohne jedes inhaltliche Motiv, aus purer Gleichgültigkeit und autoritärer Beflissenheit heraus.

Diese Deutungen sind miteinander unvereinbar oder müssten auf verschiedene Tätergruppen verteilt werden, was Arendt unterlässt. Aber das Wichtigste ist: Alle drei Interpretationsansätze verfehlen den Vernichtungswillen, der in der Shoah am Werk war. Die Frage, warum in Auschwitz *Gaskammern* und zwar vor allem *für Juden* und nicht Einkaufszentren für alle errichtet wurden, kann Arendt nicht beantworten.

Meine *erste* Kritik an Arendts Marionettenmodell des totalitären Charakters lautet daher: Sie ignoriert, dass der Totalitäre *einer spezifisch strukturierten Autorität bedarf*, damit sie als Pseudokompensat seiner Isolation und Ohnmacht dienen kann. Sie muss unverlierbare Eigenschaften, kollektive Macht und unbedingte Einheit versprechen. Nicht jede formale staatliche oder Gruppen-Autorität weist diese Eigenschaften auf. Damit gehorcht der Totalitäre auch keineswegs jeder Autorität, wie Arendt meint.¹¹⁸ Der Totalitäre ist außerdem zu großer Eigeninitiative und Kreativität fähig, sogar zum *Widerstand gegen bestehende Autoritäten* im Namen der ‚wahren Autorität‘.

Meine *zweite* Kritik bezieht sich auf Arendts Entleerungsfuror, der an dieser Stelle noch lange nicht befriedigt ist. Sie macht nicht halt, bevor nicht nur die Täter sich angeblich jeder Autorität beugen, sondern auch angeblich jeder, Einschließlich der Täter selbst, ihr Opfer werden kann. Hier sind mehrere Irrtümer am Werk:

1. Sie überträgt die Verhältnisse des permanenten stalinistischen Terrors gegen die eigene Partei und Bevölkerung auf den NS und strickt mit am – von der Seite der rechten Exkulpateure gerne bemühten – Mythos vom NS-Terror als

Dingwelt ein von menschlichen Bedürfnissen unabhängiger Wert zukommen, ist allerdings ausschließlich theologisch begründbar. Zudem wird, zumindest im Christentum, damit wieder die ganze Welt lediglich zum Mittel Gottes herabgewürdigt.

¹¹⁸ „Man hat eigentlich nur mitmachen wollen. Man ist bereit, alles mitzumachen. Wenn man einem sagt: ‚Du gehörst zu uns, wenn Du mitmordest‘ – gut. Wenn man ihm sagt: ‚Du gehörst nur zu uns, wenn du nie mordest‘ – auch gut.“ (Fest, 48)

„homogene Erscheinung [...], die sich in den verschiedensten Bereichen des politischen Handelns gleichartig manifestierte“.¹¹⁹

2. Sie konfundiert die verschiedenen und verschieden begründeten Vernichtungsaktionen der Nazis und verfehlt daher vollständig die spezifische Intention und Praxis der Judenvernichtung. Die Gaskammern stellen Arendt zufolge „zweifellos eine Art Patentlösung für alle Probleme von Überbevölkerung und ‚Überflüssigkeit dar[...]‘“ (942). Sie „dienten [...] dem Beweis, daß Menschen überhaupt [!] überflüssig sind.“ (926) Es solle „überflüssiges Menschenmaterial liquidiert werden“ (916).¹²⁰¹²¹ Die Juden wurden aber nicht als Überflüssige vernichtet, sondern als das personifizierte Böse und zu vertilgende Abstrakte der bürgerlichen Gesellschaft.¹²² Die Juden haben eine vollkommen andere Rolle in der NS-Ideologie als Behinderte oder die als ‚rassisch minderwertig‘ betrachteten Polen und Russen.¹²³ Von der globalen, restlosen Ermordung der Juden sollte das Heil der völkisch hierarchisierten Welt abhängen, ein Ziel, das schließlich jede prag-

¹¹⁹ So kritisch gegen diesen Mythos gewendet: Jäger 1982, 131, der ihn am Beispiel der Schutzbehauptung des Befehlsnotstands im Falle der Befolgung von Vernichtungsbefehlen widerlegt. Daher ist Arendts These, „daß die Elite der Nazipartei auf das Gebot ‚Du sollst töten‘ verpflichtet wurde“ (E, 645), falsch. Die Parole lautete vielmehr: ‚Du sollst nicht töten, aber weil der Jude uns umbringen will, müssen wir ihn umbringen.‘ Vgl. auch Sartre 1994a, 33, Jäger 1989, 160 sowie Jäger 1982, 269-285.

¹²⁰ Zur Kritik der These vom Holocaust als negativer Bevölkerungspolitik vgl. Herbert 1991, Diner 1992.

¹²¹ Ähnlich wie Arendt meint Günther Anders, in Auschwitz habe eine „Vertilgung der Unverwertbaren“ stattgefunden, die lediglich „mit einer albernen Ideologie verbrämt[...]“ gewesen sei (Anders 1988, 56). Er fügt allerdings noch eine weitaus phantastischere Komponente hinzu, nämlich die These ‚die‘ Maschine habe hier alle vernichtet, „die ihrer Mit-Maschinisierung Widerstand leisten“ wollten (55). Zur Kritik des Unfugs, in Auschwitz seien ‚Unverwertbare‘ ermordet worden, vgl. Goldhagen 1998, Teil IV: ‚Jüdische ‚Arbeit‘ bedeutet Vernichtung“. Woher Anders die Information bezieht, die Juden hätten irgendeiner ‚Maschinisierung‘ Widerstand geleistet, weiß nur er. Hier ersetzt erfahrungsresistente, totalitäre Hermeneutik und schlechte Science Fiction jeden Bezug zur Realität.

¹²² Vgl. Goldhagen 1998, 91ff., Postone 2000. Arendt spricht von einem ökonomischen Funktionsverlust der Juden im Laufe des 19. Jahrhunderts (vgl. E, 310f., 750f.), der sie zu Überflüssigen mache. Postone betont dagegen zu Recht, dass „die Entbehrlichkeit von Menschen keine Bedingung für ein Programm der totalen Ausrottung“ sei (Postone 2005, 280). Weder die soziale Funktionslosigkeit des Adels noch die der Mitglieder subalternen Klassen habe zu solchen Vernichtungsaktionen geführt (vgl. ebd., 281).

¹²³ Vgl. u.a. Herbert 1991, 34, Diner 1992, 376. Zur spezifischen genozidalen Intentionalität der Shoah als „complete destruction of all persons, i.e. individual human beings, who identify with and are identified by a national or ethnic identity“ vgl. Katz 1981, 161 sowie Bauer 2001, 30, 82. Bei Arendt geht die Entdifferenzierung der Opferkategorien so weit, dass sie eine Täter-Opfer-Verkehrung betreibt, indem sie Imaginationen über eine mögliche Vernichtung des deutschen Volkes durch „Vergasung“ kolportiert (E, 740, EJ, 200) und behauptet, dass der Totalitarismus „nirgends schließlich furchtbarer und blutiger wütet als in dem eigenen“ Land (864). Jaspers nimmt solche Äußerungen mit großer Zustimmung auf: „Was Hitler den Juden antat, war das, was in irgendeinem Sinne [sic!!!] allen Deutschen geschehen sollte (wie Sie es glänzend dargestellt haben).“ (BJ, 341) Zur Kritik an Arendts Tendenz, „die gewesene historische Wirklichkeit mit einer universellen Möglichkeit auf Kosten der Vergangenheit zu kontrastieren“, vgl. Diner 2000, 129 sowie (am Beispiel von Aly/Heim) Diner 1992, 375f.

matische Überlegung transzendierte.¹²⁴ Daher ging es in den Vernichtungslagern auch nicht um die *Beherrschung* von ‚Menschen überhaupt‘, sondern um die *Vernichtung* von *Juden als Juden*.

3. Sie schließt von der Diagnose der Erfahrungslosigkeit der Totalitären – man könnte mit Adorno sagen: deren Hang zur pathischen Projektion innerer Konflikte auf unschuldige Dritte¹²⁵ – auf die Beliebigkeit und Auswechselbarkeit der Opfer und ignoriert damit die historisch verfestigte Rolle, die die Juden im autoritären Denken als Personifikation des abgelehnten Dynamischen und Abstrakten der Moderne einnehmen.¹²⁶ Gegen Arendt ist hier festzuhalten, dass der Autoritäre eines *spezifisch strukturierten Opfers* bedarf – es muss mit den Einheit zersetzenden Dynamiken der Moderne in Verbindung gebracht werden können. Dies wird historisch, vermittelt vor allem durch die antisemitische Vorarbeit des Christentums, mit den Juden assoziiert.

4. Arendts Versuch, das Besondere des Totalitarismus zu verstehen, tilgt aber nicht nur das Besondere der Shoah, er führt auch zu einer Bestimmung des Totalitarismus als bloßem Ausdruck prometheischen Machbarkeitswahns und damit zu einer Verwischung des Unterschieds zwischen Shoah und Moderne überhaupt.¹²⁷ Entscheidend dafür ist der Topos des Laboratoriums. Einerseits sei die ganze totalitäre Gesellschaft ein Laboratorium zur naturalistischen Reduktion und Beherrschung des Menschen als Reiz-Reaktionsbündel,¹²⁸ andererseits seien die KZ die angeblich für das ganze Land vorbildlichen Institutionen dieser Beherrschungsabsicht, „das richtunggebende Gesellschaftsideal für die totale Herrschaft überhaupt.“ (908)¹²⁹ An dieser Stelle wird die Spezifik der NS-

¹²⁴ Vgl. Bauer 2001, 71-77.

¹²⁵ Vgl. Horkheimer/Adorno 1997, 217.

¹²⁶ Diese Tendenz findet sich auch, wenn auch keineswegs so fatal konsequent durchgehalten wie bei Arendt, in den Schriften Horkheimers und Adornos (vgl. u.a. Horkheimer/Adorno 1997, 200, 237f., Adorno 1993, 103). Vgl. dazu kritisch Rensmann/Schulze-Wessel 2003 sowie Rensmann 2003.

¹²⁷ Arendts Theorie läuft Gefahr, „das Bild einer ‚totalitären Moderne‘ zu entwerfen, aus der der Totalitarismus“ lediglich „als radikale Zuspitzung hervorzugehen scheint“ (Rensmann 2014, 173).

¹²⁸ „Die Konzentrations- und Vernichtungslager dienen dem totalen Herrschaftsapparat als Laboratorien, in denen experimentiert wird, ob der fundamentale Anspruch der totalitären Systeme, daß Menschen total beherrschbar sind, zutreffend ist. Hier handelt es sich darum, festzustellen, was überhaupt möglich ist, und den Beweis dafür zu erbringen, daß schlechthin alles möglich ist.“ (E, 907). Ziel sei, „unter wissenschaftlich exakten Bedingungen Spontaneität als menschliche Verhaltensweise abzuschaffen und Menschen in ein Ding zu verwandeln, das unter gleichen Bedingungen sich immer gleich verhalten wird.“ (908) Das ist eine vollständige Verfehlung und Verharmlosung der Vernichtungspraxis.

¹²⁹ Solche grotesken Thesen vertrat bereits 1943 Bruno Bettelheim, aus dessen Texten Arendt zentrale Theoreme für die *Elemente* übernahm, vgl. Bettelheim 1980, 93: Er begreift nicht nur das KZ als „Versuchslabor“ zur Konformitätsherstellung und Vermassung, sondern redet vom „Konzentrationslager[...] im großen, das Deutschland hieß“. Vgl. kritisch dazu Robinson 1970, Kettner 2011 sowie Aharony 2013, 111-116. Aharony verweist auch auf die anderen unmittelbaren Nachkriegsquellen Arendts (David Rousset, Eugen Kogon sowie die allgemeine, auf die westlichen Lager konzentrierte Wahrnehmung der KZ) und deren Einfluss auf ihr Bild der NS-Lager.

Vernichtungslager verkannt¹³⁰ und erreicht das Verwischen der Differenz von Tätern und Opfern seinen Höhepunkt.¹³¹

Da das KZ-Laboratorium dazu diene, „direkt das von Natur oder Geschichte Gezwungenwerden zur Grundlage des gesamten Lebens“ zu machen (955), ist es im Grunde nichts anderes als eine lineare Fortführung des Prinzips der Arbeitsgesellschaft, die ja auch schon das natürliche Gezwungenwerden verallgemeinert und das Individuum unter das Gattungssubjekt subsumiert.¹³²

„Terror scheidet die Individuen aus um der Gattung willen, opfert Menschen um der Menschheit¹³³ willen, und zwar nicht nur jene, die schließlich wirklich seine Opfer werden, sondern grundsätzlich alle, insofern der Geschichts- oder Naturprozeß von dem neuen Beginnen und dem individuellen Ende, welches das Leben jedes Menschen ist, nur gehindert werden kann.“ (956)

Der NS-Terror soll ‚um der Menschheit willen‘ morden? Die Shoah ist dann auch keine Ermordung von Juden als Juden mehr, sondern lediglich ein beliebiges Anwendungsfeld eines abstrakten Prinzips der Vernichtung menschlicher Freiheit. Arendt leugnet denn auch durchgängig, dass der Holocaust es speziell auf die Juden abgesehen hätte: „Hitler und Auschwitz nicht mehr eigentlich antisemitisch“ notiert sie 1963/64 in ihr Denktagebuch.¹³⁴ Während sie den Antisemitismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts aus realen Konflikten zwischen Juden

¹³⁰ Zur Kritik des Laboratoriums-Topos bezogen auf die Vernichtungslager vgl. Mutter 2011, 198f. Mutter weist darauf hin, dass Arendt die Vernichtungs- damit in Arbeitslager umdeutet. Der Zweck der Lager sei aber – bezogen auf die Juden – deren Vernichtung gewesen, nicht deren Beherrschung. Vgl. auch Robinson (1970, 7), der feststellt, dass „the millions of Jewish victims [...] did not have to pass a stage of depersonalization to become candidates for physical destruction“.

¹³¹ Die Tendenz zur Täter-Opfer-Verkehrung findet sich auch in Arendts rassistischen und bildungsaristokratischen Auslassungen über ‚nichteuropäische‘ Juden in Israel während des Eichmann-Prozesses. Besonders die Kennzeichnung der israelischen Polizei lässt aufhorchen: „Alles organisiert von einer Polizei, die mir unheimlich ist, nur hebräisch spricht und arabisch aussieht; manche ausgesprochen brutale Typen darunter. Die gehorchen jedem Befehl.“ (BJ, 472)

¹³² Dass in Profitproduktion und Judenvernichtung zwei, sogar gegensätzliche, Prinzipien walten (was Arendt bisweilen noch zugesteht (vgl. VS, 9, 26)), wird damit letztlich unklar. Allerdings ist ja, wie in Teil I gezeigt, schon ihr Verständnis des kapitalistischen Normalbetriebs irrational, weil sie das Prinzip der Profitproduktion zugunsten der rein stofflichen Dimensionen der Ökonomie ignoriert, was die ganze Sache noch verkompliziert.

¹³³ Später – in *Vita Activa* – unterscheidet Arendt, wie gezeigt, Menschheit und Menschengeschlecht. Hier kann sie eigentlich nur Letzteres meinen, sonst hieße das, Menschen der menschlichen Freiheit zu opfern. Eine konsistente Begriffsverwendung findet sich bei Arendt ohnehin an vielen Stellen ihres Werkes nicht.

¹³⁴ DT, 619. Vgl. auch VS, 14: Auschwitz „liegt jenseits antisemitischer Gedankengänge“. So „stellten die Todesfabriken ein ‚Verbrechen gegen die Menschheit‘ dar, verübt an den Körpern des jüdischen Volkes“, dem aber angeblich andere, wie die „Zigeuner“ (BdH, 53), die Polen und Ukrainer (VS, 22), ja letztlich auch die Deutschen (VS, 14) gefolgt wären. „Das jüdische Volk“, so Arendt, „ist in der Tat berechtigt, diese Anklageschrift gegen die Deutschen aufzusetzen, vorausgesetzt es vergißt nicht, daß es in diesem Fall für alle Völker der Erde spricht.“ (BdH, 53)

und Nichtjuden ableitet und dabei viel Verständnis für antisemitische Klischees offenbart,¹³⁵ ist die Vernichtung der Juden für sie allenfalls von einem unspezifischen Rassismus geprägt, doch letztlich nicht einmal das. Wird der Antisemitismus eliminatorisch, so existiert er für Arendt nicht mehr oder ist allenfalls zweit- bis dritrangig. Man muss hier einen weitgehenden Realitätsverlust in Arendts Denken konstatieren. Sie wendet dabei genau das Denkprinzip auf die Shoah an, das sie an der totalitären Ideologie kritisiert – ein abstraktes, von keiner Erfahrung zu beherrschendes Subsumtionsprinzip, das sich auf unsichtbare, hinter den Erscheinungen und Fakten stehende Faktoren beruft. Die starre Diagnose einer Tilgung des Besonderen tut dem Besonderen noch einmal Gewalt an.

3. Resümee

Arendts Diagnose einer Herrschaft des Niemand ist untauglich zum Verständnis des kapitalistischen Vergesellschaftungszusammenhangs, weil ihre Kategorien zu dessen Beschreibung naturalistisch verzerrt sind und von fragwürdigen aristokratisch-individualistischen und politexistentialistischen normativen Prämissen geleitet werden. Erst recht versagt ihr kategorialer Zugriff im Falle der Shoah. Diese wird geradezu schablonenhaft in die Modernediagnose eingefügt, ohne die spezifische Intentionalität der Judenvernichtung auf den Begriff zu bringen. Was den Begriff einer ‚Banalität des Bösen‘ betrifft, so mag er für Momente des Normalbetriebs der bürgerlichen Gesellschaft noch zutreffend sein – die Menschen wollen ihren sozialen Status halten oder in der Karriereleiter aufsteigen, sich ‚schöne Sachen kaufen‘ oder einfach überleben und nehmen dafür scheitern, Elend und Tod von Millionen Konkurrenzverlierern in Kauf. Das Konzept reicht aber zur Erfassung der Motive und Verfahrensweisen der Täter der Judenvernichtung bei weitem nicht aus. Diese Täter waren „Eigentliche“ – ganz im Sinne der von Arendt fortgeführten Tradition des politischen Existentialismus.

Siglen

- SS: Arendt, Hannah (2004) [1944]: Sprengstoff-Spießer. In: Dies.: Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung „Aufbau“ 1941-1945. München/Zürich.
- O: Dies. (2012) [1945]: Organisierte Schuld. In: Dies.: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. München/Zürich.

¹³⁵ Im Bankier zuerst und allein den Juden zu sehen und dann von einer Minderheit von Juden auf alle Juden und letztlich auf ein böses jüdisches Wesen zu schließen, scheint ihr offenbar völlig plausibel: „Seit der Restauration“, so schreibt Arendt beispielsweise über das Frankreich des 19. Jahrhunderts, „hat das Haus Rothschild den Staatsbankier in Frankreich gespielt, so daß von da ab alles, was antimonarchisch und republikanisch gesonnen war, notwendigerweise auch antisemitisch wurde.“ (E, 124) In einem Brief an Jaspers versteigt sie sich zu folgender Behauptung: „Was die zweitausendjährige Geschichte des Judenhas-ses anlangt, so beruht sie wesentlich auf dem Auserwähltheitsanspruch des jüdischen Volkes.“ (BJ, 92)

- BdH: Dies. (1989) [1946]: Das Bild der Hölle: In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin 1989.
- WiE: Dies. (1990) [1946]: Was ist Existenzphilosophie? Frankfurt/M.
- VS: Dies. (1989) [1950]: Die vollendete Sinnlosigkeit. In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin.
- Bericht: Dies. (2012) [1950]: Die Nachwirkungen des Naziregimes – Bericht aus Deutschland. In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. München/Zürich.
- E: Dies. (1998) [1951]: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. 6. Aufl. München/Zürich.
- VA: Dies. (2007) [1958]: Vita Activa oder Vom tätigen Leben. 6. Aufl. München/Zürich.
- FuP: Dies. (2012) [1958]: Freiheit und Politik. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München/Zürich.
- KuP: Dies. (2012) [1958]: Kultur und Politik. In: ebd.
- RuF: Dies. (2012) [1962]: Revolution und Freiheit. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München/Zürich.
- EJ: Dies. (2013) [1963/65]: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. 7. Aufl. München/Zürich.
- ÜR: Dies. (2011) [1963/65]: Über die Revolution. München/Zürich.
- Fest: Dies. (2013) [1964]: „Eichmann war von empörender Dummheit“. Hannah Arendt – Joachim Fest. Die Rundfunksendung vom 9.11.1964. In: Dies.: Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. München/Zürich.
- PV: Dies. (1989) [1964]: Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur? In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin.
- ÜB: Dies. (2013) [1965]: Einige Fragen der Ethik. Vorlesung in vier Teilen. In: Dies.: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. 7. Aufl. München/Zürich.
- AP: Dies. (1989) [1966]: Der Auschwitz-Prozeß. In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin.
- ZU: Dies. (2012) [1970]: Ziviler Ungehorsam. In: Dies.: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. München/Zürich.
- DuM: Dies. (2012) [1971]: Über den Zusammenhang von Denken und Moral. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München/Zürich.
- BJ: Arendt, Hannah /Jaspers, Karl (1993): Briefwechsel 1926-1969. 3. Aufl. München/Zürich 1993.
- DT: Arendt, Hannah (2002): Denktagebuch. 1950 bis 1973. Zwei Bände. München/Zürich 2002.
- WiP: Dies. (2007): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. 3. Aufl. München/Zürich.
- U: Dies. (2013): Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Dritter Teil zu „Vom Leben des Geistes“. 2. Aufl. München/Zürich.

- MEW 23: Marx, Karl (1993) [1867/72]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Der Produktionsprozess des Kapitals. Marx-Engels Werke Bd. 23. 18. Aufl. Berlin.
- MEW 42: Ders. (1983) [1857/58]: Ökonomische Manuskripte 1857/1858. MEW 42. Berlin.
- Adorno, Theodor W. (1979) [1959]: Theorie der Halbbildung. In: Soziologische Schriften I. Frankfurt/M.
- Ders. (1997) [1964]: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. 14. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1993) [1966]: Erziehung nach Auschwitz. In: In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit, 14. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1998) [1952]: Unrat und Engel. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 11. Darmstadt.
- Aharony, Michal (2013): Über das Lager – die Vernichtung des Menschen als Menschen in der totalen Herrschaft. In: J. Schulze-Wessel/C. Volk/S. Salzborn (Hg.): Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts. Wiesbaden.
- Améry, Jean (2004) [1967]: Jargon der Dialektik. In: Ders.: Werke. Aufsätze zur Philosophie. Stuttgart.
- Anders, Günther (1988) [1964]: Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann. München.
- Aristoteles (2003): Politik. 2. Aufl. Hamburg.
- Bach, Maurizio (2010): Nationalsozialismus als Regime: Die Charismatisierung des Staates im Dritten Reich. In: Ders./S. Breuer: Faschismus als Bewegung und Regime. Italien und Deutschland im Vergleich. Wiesbaden.
- Bauer, Yehuda (2001): Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen. Frankfurt/M.
- Benhabib, Seyla (2006) [1996]: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M.
- Dies. (2014): Who's On Trial, Eichmann or Arendt? In: New York Times, Opinion Pages, 21.9.14. Online: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-arendt/?_r=0 (letzter Zugriff 11.11.2014)
- Bettelheim, Bruno (1964) [1963]: Eichmann – das System – die Opfer. In: Die Kontroverse. Hannah Arendt und die Juden. München.
- Ders. (1980) [1943]: Individuelles und Massenverhalten in Extremsituationen. In: Ders.: Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation. Stuttgart.
- Berg, Nicolas (2004) [2003]: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung. 3. durchges. Aufl. Göttingen.
- Birg, Herwig (2011): Zur aktuellen Lage der Weltbevölkerung. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Informationen zur politischen Bildung 282: Bevölkerungsentwicklung. Überarb. Neuaufl. Bonn.

- Cesarani, David (2012) [2002]: Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder. Berlin.
- Diner, Dan (1992): Rationalisierung und Methode. Zu einem neuen Erklärungsversuch der „Endlösung“. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Jg. 40, Heft 3.
- Ders. (2000): Hannah Arendt Reconsidered: Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung. In: G. Smith (Hg.): Hannah Arendt revisited. *Eichmann in Jerusalem* und die Folgen. Frankfurt/M.
- Forsthoff, Ernst (1933): Der totale Staat, Hamburg.
- Fraenkel, Ernst (1974) [1941]: Der Doppelstaat. Frankfurt/M./Köln.
- Frankfurt, Harry G. (2001) [1971]: Willensfreiheit und der Begriff der Person. In: Ders.: Freiheit und Selbstbestimmung. Berlin.
- Fromm, Erich (2000) [1941]: Die Furcht vor der Freiheit, 8. Aufl. München.
- Goldhagen, Daniel Jonah (1998) [1996]: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin.
- Gross, Raphael (2010): Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral. Frankfurt/M.
- Michael Großheim (1999): Politischer Existentialismus. Versuch einer Begriffsbestimmung. In: G. Meuter/H. R. Otten (Hg.): Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert. Würzburg.
- Ders. (2002): Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement. Tübingen.
- Habermas, Jürgen (1991) [1981]: Philosophisch-politische Profile. Erw. Ausg. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1993) [1927]: Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen.
- Ders. (2005) [1949]: Einblick in das was ist. In: Ders.: Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Bd. 79. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Heller, Hermann (1971) [1930]: Genie und Funktionär in der Politik. In: Ders.: Gesammelte Schriften. 2. Bd.: Recht, Staat, Macht. Leiden.
- Herbert, Ulrich (1991): Rassismus und rationales Kalkül. Zum Stellenwert utilitaristisch verbrämter Legitimationsstrategien in der nationalsozialistischen Weltanschauung. In: W. Schneider (Hg.): „Vernichtungspolitik“. Eine Debatte über den Zusammenhang von Sozialpolitik und Genozid im nationalsozialistischen Deutschland. Hamburg.
- Ders. (1998): Vernichtungspolitik. Neue Fragen und Antworten zur Geschichte des „Holocaust“. In: Ders. (Hg.): Nationalsozialistische Vernichtungspolitik. Neue Forschungen und Kontroversen. Frankfurt/M.
- Hitler, Adolf (1943) [1925/27]: Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band. Ungekürzte Ausgabe. 851.-855. Auflage. München.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1997) [1944/47]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: M. Horkheimer: Gesammelte Schriften Bd. 5. Frankfurt/M.
- Jaeggi, Rahel (1997): Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts. Berlin.

- Dies. (2005): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt/M.
- Jäger, Herbert (1962): Betrachtungen zum Eichmann-Prozeß. In: Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform. 45. Jg. Heft3/4.
- Ders. (1982) [1967]: Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Studien zur nationalsozialistischen Gewaltkriminalität. Frankfurt/M.
- Ders. (1989): Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt. Frankfurt/M.
- Jaspers, Karl (1956) [1932]: Philosophie II. Existenzerhellung. 3. Aufl. Berlin/ Göttingen/ Heidelberg.
- Ders. (1960) [1931]: Die geistige Situation der Zeit. 5. Unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl. Berlin.
- Ders. (2003) [1971]: Einführung in die Philosophie. 25. Auflage. München.
- Kant, Immanuel (1998a) [1793]: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Ders.: Werke Bd. IV. Darmstadt.
- Ders. (1998b) [1790/93]: Kritik der Urteilskraft. In: Ders.: Werke Bd. V. Darmstadt.
- Katz, Steven T. (1981): The ‚Unique‘ Intentionality of the Holocaust. In: Modern Judaism Vol. 1.
- Ders. (1988): Technology and Genocide. Technology as a “Form of Life”. In: A. Rosenberg/G. Myers (ed.): Echoes from the Holocaust. Philosophical Reflections on an Dark Time. Philadelphia.
- Keniston, Kenneth (1977): Entwicklung der Moral, jugendlicher Aktivismus und moderne Gesellschaft. In: R. Döbert/J. Habermas/G. Nummer-Winkler (Hg.): Entwicklung des Ichs. Köln.
- Kettner, Fabian (2011): Empathie und Erfahrung. Der Blick auf die Überlebenden in der Debatte zwischen Bruno Bettelheim und Terrence Des Pres. In: F. Schmieder (Hg.): Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen. München.
- Ders. (2012): Die Herrschaft des Niemand. Hannah Arendts Konzept anonymer Herrschaft und seine Folgen. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter (1977): „Logisch“ und „historisch“. Über Differenzen des Marxschen und Engelsschen Systems der Wissenschaft (Engels’ Rezension „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ von 1859). In: Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Jg. 13.
- Klar, Samuel (2007): Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Würzburg.
- Larenz, Karl (2014) [1934]: Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie. In: H. Pauer-Studer (Hg.): Rechtfertigungen des Unrechts. Das Rechtsdenken des NS. Frankfurt/M.
- Löwith, Karl (1984) [1935]: Der okkasionelle Deizisionismus von Carl Schmitt. In: Ders.: Sämtliche Schriften Bd.1. Stuttgart.

- Lozowick, Yaacov (2000): Hitlers Bürokraten. Eichmann, seine willigen Vollstrecker und die Banalität des Bösen. Zürich/München.
- Lüdtke, Alf (1996): Der Bann der Wörter: „Todesfabriken“. In: Werkstatt Geschichte 13.
- Marcuse, Herbert (1968) [1934]: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: Ders.: Kultur und Gesellschaft 1. 8. Aufl. Frankfurt/M.
- Müller, Ingo (1989) [1987]: Furchtbare Juristen. Die unbewältigte Vergangenheit unserer Justiz. München.
- Mutter, Moritz (2011): Totalitäres ‚Experiment‘ und Anthropologie ‚nach Auschwitz‘ – Arendt und Agamben. In: F. Schmieder (Hg.): Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen. München.
- Neiman, Susan (2006): Das Banale verstehen. In: D. Horster (Hg.): Das Böse neu denken. Weilerswist.
- Dies. (2011) [2002]: Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- Paul, Gerhard (2002): Von Psychopathen, Technokraten des Terrors und „ganz gewöhnlichen“ Deutschen. Die Täter der Shoah im Spiegel der Forschung. In: Ders. (Hg.): Die Täter der Shoah. Fanatische Nationalsozialisten oder ganz normale Deutsche? Göttingen.
- Platon (2004): Gorgias. In: Ders.: Sämtliche Werke Bd. 1. 29. Aufl. Hamburg.
- Pohl, Rolf (2011): Ganz normale Massenmörder? Zum Normalitätsbegriff in der neueren NS-Täterforschung. In: M. Brunner/J. Lohl/R. Pohl/S. Winter (Hg.): Volksgemeinschaft, Täterschaft und Antisemitismus. Beiträge zur Sozialpsychologie des Nationalsozialismus und seiner Nachwirkungen. Gießen.
- Popper, Karl R. (1987) [1965]: Das Elend des Historizismus. 6. durchges. Aufl. Tübingen.
- Postone, Moishe (2000): Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*: Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem. In: G. Smith (Hg.): Hannah Arendt revisited. *Eichmann in Jerusalem* und die Folgen. Frankfurt/M.
- Ders. (2005) [1982]: Antisemitismus und Nationalsozialismus. http://www.isf-freiburg.org/verlag/leseproben/postone-deutschland_lp.html (letzter Zugriff: 11.11.2014).
- Quante, Michael (2007): Person. Berlin/New York.
- Rensmann, Lars (2003): Das Besondere im Allgemeinen. Totale Herrschaft und Nachkriegsgesellschaft in den politisch-theoretischen Narrativen von Arendt und Adorno. In: D. Auer/L. Rensmann/J. Schulze Wessel (Hg.): Arendt und Adorno. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2014): Hannah Arendt: The Origins Of Totalitarianism. In: S. Salzborn (Hg.): Klassiker der Sozialwissenschaften. 100 Schlüsselwerke im Portrait. Wiesbaden.
- Rensmann, Lars/Schulze-Wessel, Julia (2003): Radikalisierung oder „Verschwinden“ der Judenfeindschaft? Arendts und Adornos Theorien zum modernen Antisemitismus. In: D. Auer/L. Rensmann/J. Schulze Wessel (Hg.): Arendt und Adorno. 2. Aufl. Frankfurt/M.

- Robinson, Jacob (1965): *And the crooked shall be made straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*. New York/London.
- Ders. (1970): *Psychoanalysis in a Vacuum. Bruno Bettelheim and the Holocaust*. New York.
- Römer, Felix (2012): *Kameraden. Die Wehrmacht von innen*. Bonn.
- Schmitt, Carl (1996) [1923]: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 8. Aufl. Berlin.
- Ders. (2002) [1932]: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. 7. Aufl. 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin.
- Ders. (2004a) [1914]: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. 2. Aufl. Berlin.
- Ders. (2004b) [1922]: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 8. Aufl. Berlin.
- Schnädelbach, Herbert (1992) [1983]: *Politischer Existentialismus – zur philosophischen Vorgeschichte von 1933*: In: Ders.: *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*. Frankfurt/M.
- Schneider, Christoph (2011): *Täter ohne Eigenschaften? Über die Tragweite sozialpsychologischer Modelle in der Holocaust-Forschung*. In *Mittelweg* 36, 20. Jg., Okt./Nov.
- Seibel, Wolfgang (1998): *Staatsstruktur und Massenmord. Wie kann eine historisch-vergleichende Institutionenanalyse zur Erforschung des Holocaust beitragen?* In: *Geschichte und Gesellschaft* 24.
- Stangneth, Bettina (2014): *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*. Zürich.
- Tugendhat, Ernst (2001): *„Wir sind nicht fest verdrahtet“. Heideggers „Man“ und die Tiefendimension der Gründe*. In: Ders.: *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt/M.
- Ders. (2005) [1979]: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- Voller, Christian (2012): *Im Zeitalter der Technik? Technikfetisch und Postfaschismus*. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*. Münster.
- Walther, Manfred (1998): *Hat der juristische Positivismus die deutschen Juristen wehrlos gemacht?* In: Redaktion *Kritische Justiz* (Hg.): *Die juristische Aufarbeitung des Unrechts-Staats*. Baden-Baden.
- Weber, Max (2005): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Frankfurt/M.
- Welzer, Harald (2007) [2005]: *Täter. Wie ganz normale Menschen Massenmörder werden*. Frankfurt/M.
- Wildt, Michael (2003): *Gewaltpolitik. Volksgemeinschaft und Judenverfolgung in der deutschen Provinz 1932 bis 1935*. In: *WerkstattGeschichte* 35.
- Ders. (2008) [2002]: *Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes*. 2. Aufl. Hamburg.

- Wolin, Richard (2003) [2001]: Hannah Arendt: *Kultur*, "Thoughtlessness", and Polis Envy. In: Ders.: Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2013) [1982]: Hannah Arendt. *Leben, Werk und Zeit*. 3. Aufl. Frankfurt/M.

Literatur

- Abendroth, Wolfgang (1972) [1954]: Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. In: Ders.: Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie. Neuwied/Berlin.
- Adam, Armin (2002): Despotie der Vernunft? Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel. 2. Aufl. Freiburg/München
- Adler, Max (1974a) [1904]: Kant und der Sozialismus. In: H.J. Sandkühler/R. de la Vega (Hg.): Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus. Frankfurt/M.
- Ders. (1974b) [1922]: Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode. Köln.
- Adorno, Theodor W. (1979a) [1955]: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt/M.
- Ders. (1979b) [1966]: Postscriptum. In: ebd.
- Ders. (1979c) [1965]: Gesellschaft. In: ebd.
- Ders. (1979d) [1962]: Aberglaube aus zweiter Hand. In: ebd.
- Ders. (1979e) [1959]: Theorie der Halbbildung. In: ebd.
- Ders. (1979f) [1957]: Soziologie und empirische Forschung. In: ebd.
- Ders. (1990) [1966]: Negative Dialektik. 6. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1991a) [1963]: Drei Studien zu Hegel. 4. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1991b) [1951]: Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda. In: Ders.: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. 10. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1993a) [1959]: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit, 14. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1993b) [1966]: Erziehung nach Auschwitz. In: ebd.
- Ders. (1993c) [1969]: Freizeit. In: Ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1993d): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. 21. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1997a) [1964]: Jargon der Eigentlichkeit. 14. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1997b) [1963]: Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute. In: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. 20.1. Darmstadt.
- Ders. (1997c) [1961]: Meinung, Wahn, Gesellschaft. In: Ders., Gesammelte Schriften Bd. 10.2. Darmstadt.
- Ders. (1998) [1952]: Unrat und Engel. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 11. Darmstadt.
- Ders. (2001) [1950]: Studien zum autoritären Charakter. 4. Aufl. Frankfurt/M.
- Agnoli, Johannes (1997): „Jenseits von Liberalismus und Sozialismus“. Korporatives System, Kapitalismus und Faschismus in Italien. In: Ders.: Faschismus ohne Revision. Freiburg.
- Aharony, Michal (2013): Über das Lager – die Vernichtung des Menschen als Menschen in der totalen Herrschaft. In: J. Schulze-Wessel/C. Volk/S. Salz-

- born (Hg.): *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*. Wiesbaden.
- Albert, Hans (1991) [1968]: *Traktat über kritische Vernunft*. 5. erw. Aufl. Tübingen.
- Althusser, Louis (1968) [1965]: *Für Marx*. Frankfurt/M.
- Améry, Jean (2004) [1967]: *Jargon der Dialektik*. In: Ders.: *Werke* Bd. 6. Stuttgart.
- Anders, Günther (1988) [1964]: *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*. München.
- Angehrn, Emil (1986): *Sein und Haben. Zum normativen Fundament der Entfremungskritik*. In: Ders./G. Lohmann (Hg.): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*. Königstein/Ts.
- Aquin, Thomas von (1941) [1265-1273]: *Summa Theologica*, 7. Band: *Erschaffung und Urzustand des Menschen*. Heidelberg/Graz/Wien/Köln.
- Ders. (1943) [1265-73]: *Summa Theologica*, 20. Band: *Tugenden des Gemeinschaftslebens*. Heidelberg/Graz/Wien/Köln.
- Ders. (1953) [1265-73]: *Summa Theologica*, 18. Band: *Recht und Gerechtigkeit*. Heidelberg/München/Graz/Wien/Salzburg.
- Ders. (1977): *Summa Theologica*, 13. Band: *Das Gesetz*. Heidelberg/Graz/Wien/Köln.
- Ders. (2004) [ca. 1265]: *Über die Herrschaft der Fürsten*. Stuttgart.
- Arendt, Hannah (1989a) [1946]: *Das Bild der Hölle*. In: Dies.: *Nach Auschwitz. Essays und Kommentare* 1. Berlin 1989.
- Dies. (1989b) [1950]: *Die vollendete Sinnlosigkeit*. In: ebd.
- Dies. (1989c) [1964]: *Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur?* In: ebd.
- Dies. (1989d) [1966]: *Der Auschwitz-Prozeß*. In: Dies.: ebd.
- Dies. (1990) [1946]: *Was ist Existenzphilosophie?* Frankfurt/M.
- Dies. (1998) [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. 6. Aufl. München/Zürich.
- Dies. (2002): *Denktagebuch. 1950 bis 1973*. Zwei Bände. München/Zürich 2002.
- Dies. (2004) [1944]: *Sprengstoff-Spießer*. In: Dies.: *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung „Aufbau“ 1941-1945*. München/Zürich.
- Dies. (2007a) [1958]: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. 6. Aufl. München/Zürich.
- Dies. (2007b): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. 3. Aufl. München/Zürich.
- Dies. (2011) [1963/65]: *Über die Revolution*. München/Zürich.
- Dies. (2012a) [1958]: *Freiheit und Politik*. In: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München/Zürich.
- Dies. (2012b) [1958]: *Kultur und Politik*. In: ebd.
- Dies. (2012c) [1962]: *Revolution und Freiheit*. In: ebd.
- Dies. (2012d) [1971]: *Über den Zusammenhang von Denken und Moral*. In: ebd.
- Dies. (2012e) [1945]: *Organisierte Schuld*. In: Dies.: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. München/Zürich.

- Dies. (2012f) [1950]: Die Nachwirkungen des Naziregimes – Bericht aus Deutschland. In: ebd.
- Dies. (2012g) [1970]: Ziviler Ungehorsam. In: Dies.: ebd.
- Dies. (2013a) [1963/65]: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. 7. Aufl. München/Zürich.
- Dies. (2013b) [1964]: „Eichmann war von empörender Dummheit“. Hannah Arendt – Joachim Fest. Die Rundfunksendung vom 9.11.1964. In: Dies.: Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. München/Zürich.
- Dies. (2013c) [1965]: Einige Fragen der Ethik. Vorlesung in vier Teilen. In: Dies.: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. 7. Aufl. München/Zürich.
- Dies. (2013d): Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Dritter Teil zu „Vom Leben des Geistes“. 2. Aufl. München/Zürich.
- Arendt, Hannah /Jaspers, Karl (1993): Briefwechsel 1926-1969. 3. Aufl. München/Zürich 1993.
- Aristoteles (2003): Politik. 2. Aufl. Hamburg.
- Ders. (2005): Metaphysik. 4. Aufl. Hamburg.
- Ders. (2008): Nikomachische Ethik. 2. Aufl. Hamburg.
- Aron, Raymond (1980) [1976]: Clausewitz. Den Krieg denken. Frankfurt/M.
- Augustinus, Aurelius (1972): Dreiundachtzig verschiedene Fragen. De diversis quaestionibus octoginta tribus. Paderborn.
- Austin, John (2005) [1832]: Rechtsnormen als Befehle des politischen Machthabers. In: N. Hoerster (Hg.): Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie. Stuttgart.
- Bakunin, Michail (2010) [1871]: Gott und der Staat. Frankfurt/M.
- Balke, Friedrich (1990): Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts. In: H.-G. Flickinger (Hg.): Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff. Weinheim.
- Barkai, Avraham (1998) [1977]: Das Wirtschaftssystem des Nationalsozialismus. Erweiterte Neuausgabe. Frankfurt/M.
- Bauer, Yehuda (2001): Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen. Frankfurt/M.
- Baumann, Peter (1994): Zwei Seiten der Kantschen Begründung von Eigentum und Staat. In: Kant-Studien 85.
- Behrens, Manfred (1980): Ideologische Anordnung und Präsentation der Volksgemeinschaft am 1. Mai 1933. In: Projekt Ideologie-Theorie (Hg.): Faschismus und Ideologie 1. Berlin.
- Benhabib, Seyla (2006) [1996]: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M.
- Dies. (2014): Who's On Trial, Eichmann or Arendt? In: New York Times, Opinion Pages, 21.9.14. Online: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-anrendt/?_r=0 (letzter Zugriff 11.11.2014)

- Benjamin, Jessica (1982): Die Antinomien des patriarchalischen Denkens. Kritische Theorie und Psychoanalyse. In: W. Bonß/A. Honneth (Hg.): Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie. Frankfurt/M.
- Benjamin, Walter (1992) [1936]: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. 19. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2009a) [1921]: Zur Kritik der Gewalt. In: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. 11. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2009b) [1940/42]: Geschichtsphilosophische Thesen. In: ebd.
- Bensch, Hans-Georg (1995): Vom Reichtum der Gesellschaften. Mehrprodukt und Reproduktion als Freiheit und Notwendigkeit in der Kritik der politischen Ökonomie. Lüneburg
- Berg, Nicolas (2004) [2003]: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung. 3. durchges. Aufl. Göttingen.
- Bettelheim, Bruno (1964) [1963]: Eichmann – das System – die Opfer. In: Die Kontroverse. Hannah Arendt und die Juden. München.
- Birg, Herwig (2011): Zur aktuellen Lage der Weltbevölkerung. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Informationen zur politischen Bildung 282: Bevölkerungsentwicklung. Überarb. Neuaufl. Bonn.
- Birnbacher, Dieter (2007) [2006]: Analytische Einführung in die Ethik. 2. Aufl. Berlin.
- Blanke, Bernhard (1976): Entscheidungsanarchie und Staatsfunktionen: Zur Analyse der Legitimationsprozesse im politischen System des Spätkapitalismus. In: R. Ebbinghausen (Hg.): Bürgerlicher Staat und politische Legitimation. Frankfurt/M.
- Blanke, Bernhard/Jürgens, Ulrich/Kastendiek, Hans (1975): Kritik der politischen Wissenschaft. Analysen von Politik und Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft. Bd. 2. Frankfurt/M./New York.
- Bloch, Ernst (1983) [1961]: Naturrecht und menschliche Würde. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- Blumenberg, Hans (2007) [1966/1983]: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe. 4. Aufl. Frankfurt/M.
- Böckelmann, Frank (1987) [1971]: Die schlechte Aufhebung der autoritären Persönlichkeit. Freiburg.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts. In: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt/M.
- Ders. (2006): Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter. 2. erw. Aufl. Tübingen.
- Boghossian, Paul (2013) [2006]: Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Frankfurt/M.
- Bohlender, Matthias (2007): Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus. Weilerswist.

- Böhm, Andreas (1998): Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx. Bodenheim.
- Boldt, Hans (2005): Über Carl Schmitts „Begriff des Politischen“. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft, 15. Jg., Heft 1.
- Bourdieu, Pierre (1992) [1983]: Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital. In: Ders.: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur 1. Hamburg.
- Brandt, Reinhard (1974): Eigentumstheorien von Grotius bis Kant. Stuttgart/ Bad-Canstatt.
- Ders. (1984): Naturrecht II (Antike). In: J. Ritter/K. Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6. Basel.
- Ders. (2010): Immanuel Kant – was bleibt? 2. durchges. Aufl. Hamburg.
- Brentel, Helmut (1989): Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie. Opladen.
- Breuer, Stefan (1977): Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse. Frankfurt/M.
- Ders. (1983): Sozialgeschichte des Naturrechts. Wiesbaden.
- Ders. (1985): Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyes und Carl Schmitt. In: Ders.: Aspekte totaler Vergesellschaftung. Freiburg.
- Ders. (2012): Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik. Berlin.
- Brocker, Manfred (1992): Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie. Darmstadt.
- Bröckling, Ulrich (2011) [2007]: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. 4. Aufl. Frankfurt/M.
- Brudney, David (2010): Gemeinschaft als Ergänzung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie/Heft 2.
- Buckel, Sonja (2007): Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts. Weilerswist.
- Bulthaup, Peter (1998): Elemente des Antisemitismus. Ohne Untertitel. In: Ders.: Das Gesetz der Befreiung und andere Texte. Lüneburg.
- Bürger, Peter (1986): Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik. In: Ch. Bürger (Hg.): „Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht“. Frankfurt/M.
- Cassirer, Ernst (1994) [1949]: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. Frankfurt/M.
- Cerroni, Umberto (1974) [1962]: Marx und das moderne Recht. Frankfurt/M.
- Cesarani, David (2012) [2002]: Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder. Berlin.
- Clemenz, Manfred (1998): Aspekte einer Theorie des aktuellen Rechtsradikalismus in Deutschland. Eine sozialpsychologische Kritik. In: H.D. König (Hg.): Sozialpsychologie des Rechtsradikalismus. Frankfurt/M.

- Cohen, Hermann (1974) [1896]: Kant. In: H.J. Sandkühler/R. de la Vega (Hg.): Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus. Frankfurt/M.
- Ders. (1981) [1904]: Ethik des reinen Willens. 5. Aufl. Hildesheim/New York.
- Colletti, Lucio (1971) [1968]: Bernstein und der Marxismus der Zweiten Internationale. Frankfurt/M.
- Ders. (1977) [1974]: Marxismus und Dialektik. In: Ders.: Marxismus und Dialektik. Frankfurt M./Berlin/Wien.
- Creuzer, Leonhard (1975) [1793]: Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens. In: R. Bittner/K. Cramer (Hg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Frankfurt/M.
- Creydt, Meinhard (2000): Theorie gesellschaftlicher Müdigkeit. Gestaltungspessimismus und Utopismus im gesellschaftstheoretischen Denken. Frankfurt/M. – New York.
- Dahmer, Helmut (1982) [1973]: Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke. 2. erw. Aufl. Frankfurt/M.
- Dämpfling, Björn (2000): Arbeit und Wertschöpfung bei Marx. Eine kritische Studie über produktive und unproduktive Arbeit. Hamburg.
- Dannemann, Rüdiger (1987): Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'. Frankfurt/M.
- Danto, Arthur C. (1977) [1975]: Jean-Paul Sartre. München.
- Deggau, Hans-Georg (1983): Die Aporien der Rechtslehre Kants. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Demirovic, Alex (2008): Wirtschaftsdemokratie, Rätedemokratie und freie Kooperation. Einige vorläufige Überlegungen. <http://crill.me/wp-content/uploads/2012/02/demirovic.pdf> (letzter Zugriff: 17.4.2013).
- Depenheuer, Otto (2007): Selbstbehauptung des Rechtsstaates. 2. Aufl. Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Di Fabio, Udo (2004): Gewaltenteilung. In: J. Isensee/P. Kirchhof (Hg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. II: Verfassungsstaat. 3. völlig Neubearb. u. erw. Aufl. Heidelberg.
- Diner, Dan (1992): Rationalisierung und Methode. Zu einem neuen Erklärungsversuch der „Endlösung“. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Jg. 40, Heft 3.
- Ders. (2000): Hannah Arendt Reconsidered: Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung. In: G. Smith (Hg.): Hannah Arendt revisited. *Eichmann in Jerusalem* und die Folgen. Frankfurt/M.
- Disse, Jörg (2007): Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel. 3. Aufl. Darmstadt.
- Dreier, Horst (1986): Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen. Baden-Baden.
- Dries, Christian (2012): Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas. Bielefeld.

- Durkheim, Emile (1999) [1895]: Die Regeln der soziologischen Methode. 4. Aufl. Frankfurt/M.
- Ebbinghaus, Julius (1968) [1959]: Die Formeln des Kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten. In: Ders.: Gesammelte Vorträge, Aufsätze und Reden. Hildesheim.
- Eichenseer, Georg (1986): Privateigentum und Freiheitsproblem. Nürnberg.
- Elbe, Ingo (2008): Marxismus-Mystizismus- oder: Die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie. In: Wissenschaftliche Mitteilungen des Berliner Vereins zur Förderung der MEGA-Edition, Heft 6: Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur *Kapital*-Diskussion. Berlin.
- Ders. (2009a): Der Preis der Freiheit. Thomas Hobbes' politische Philosophie zwischen Machttheorie des Rechts und Rechtstheorie der Macht. In: Ders./S. Ellmers (Hg.): Eigentum – Gesellschaftsvertrag – Staat. Begründungskonstellationen der Moderne, Verlag Westfälisches Dampfboot. Münster.
- Ders. (2009b): Privateigentum – „tief im Wesen des Menschen“ begründet? John Lockes Formulierung des bürgerlichen Eigentumsbegriffs. In: Ders./S. Ellmers (Hg.): Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat. Begründungskonstellationen der Moderne. Münster.
- Ders. (2010a): Soziale Form und Geschichte. Der Gegenstand des *Kapital* aus der Perspektive neuerer Marx-Lektüren. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58/Heft 2.
- Ders. (2010b) [2008]: Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965. 2. Aufl. Berlin.
- Ders. (2011): „Anständig geblieben“ – Zur Moral der NS-Täter. In: Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau Heft 63.
- Ders. (2012): Staat der Kapitalisten oder Staat des Kapitals? Rezeptionslinien von Engels' Staatsbegriff im 20. Jahrhundert. In: S. Salzborn (Hg.): '... ins Museum der Altertümer'. Staatstheorie und Staatskritik bei Friedrich Engels. Baden-Baden.
- Ders. (2014): Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* im Vergleich zu seiner späteren *Kritik der politischen Ökonomie*. In I. Elbe/P. Hogh/Ch. Zunke (Hg.): Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2012. Oldenburg.
- Elbe, Ingo/Ellmers, Sven (2015): Das öffentliche Leben. Zu Hannah Arendts Theorie wirtschaftlichen Wachstums. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie Band 2/Heft 2.
- Elbe, Ingo/Ellmers, Sven/Eufinger, Jan (2012): Einleitung. In: Dies. (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat III. Münster.
- Eley, Geoff (1996): Wilhelminismus, Nationalismus, Faschismus. Zur historischen Kontinuität in Deutschland. 2. Aufl. Münster.
- Ellmers, Sven (2007): Die formanalytische Klassentheorie von Karl Marx. Ein Beitrag zur ‚neuen Marx-Lektüre‘. Duisburg.

- Ders. (2012): Die Energie der sozialen Physik. Anmerkungen zum Kapitalbegriff von Pierre Bourdieu. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat III. Münster.
- Engels, Friedrich (1984) [1884]: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. In: MEW 21. 8. Aufl. Berlin 1984, 25-173.
- Epikur (2005): Wege zum Glück. Düsseldorf/Zürich.
- Esfeld, Michael (2002): Holismus. In der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik. Frankfurt/M.
- Euchner, Walter (1979) [1969]: Naturrecht und Politik bei John Locke. Frankfurt/M.
- Ders. (1998) [1977]: Einleitung. In: John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- Euler, Werner (2005): Spinozas Kritik des Hobbesschen Staatsrechts. In: D. Hüning (Hg.): Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren. Berlin.
- Fatheuer, Thomas (1988): Ehre und Gerechtigkeit. Studien zur Entwicklung der gesellschaftlichen Ordnung im frühen Griechenland. Münster.
- Fay, Margaret Alice (1986): Der Einfluß von Adam Smith auf Karl Marx' Theorie der Entfremdung. Frankfurt/M./New York.
- Ferguson, Adam (1988) [1767]: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt/M.
- Fetscher, Iring (1991): Überlebensbedingungen der Menschheit. Ist der Fortschritt noch zu retten? Berlin.
- Ders. (1999) [1966/84]: Einleitung. In: Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. 9. Aufl. Frankfurt/M.
- Fenichel, Otto (1980) [1938]: Der Bereicherungs-Trieb. In: H. Dahmer (Hg.): Analytische Sozialpsychologie. 1. Band. Frankfurt/M.
- Feuerbach, Ludwig (1988) [1841]: Das Wesen des Christentums. Stuttgart.
- Flasch, Kurt (2003) [1993]: Augustin. Einführung in sein Denken. 3. bibliogr. erg. Aufl. Stuttgart.
- Ders. (2009): Das Abendmahl: Ding oder Zeichen. Berengar von Tours gegen Lanfrank. In: Ders.: Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Forsthoff, Ernst (1933): Der totale Staat. Hamburg.
- Fraenkel, Ernst (1974) [1941]: Der Doppelstaat. Frankfurt/M./Köln.
- Frankenberg, Günter (2010): Staatstechnik. Perspektiven auf Rechtsstaat und Ausnahmezustand. Frankfurt/M.
- Frankfurt, Harry G. (2001) [1971]: Willensfreiheit und der Begriff der Person. In: Ders.: Freiheit und Selbstbestimmung. Berlin.
- Frege, Gottlob (1969): Nachgelassene Schriften. Hamburg.
- Freud, Anna (1999) [1936]: Das Ich und die Abwehrmechanismen. 15. Aufl. Frankfurt/M.

- Freud, Sigmund (1995) [1917]: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt/M.
- Ders. (2000a) [1914]: Zur Einführung des Narzissmus. In: Ders.: Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften. 8. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2000b) [1915]: Triebe und Triebchicksale. In: ebd.
- Ders. (2000c) [1915]: Die Verdrängung. In: ebd.
- Ders. (2000d) [1915]: Das Unbewusste. In: ebd.
- Ders. (2000e) [1933]: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Ders.: Studienausgabe Bd. 1. Frankfurt/M.
- Ders. (2000f) [1908]: Charakter und Analerotik. In: Ders.: Studienausgabe Bd. 7. Frankfurt/M.
- Ders. (2000g) [1921]: Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Ders.: Studienausgabe Bd. 9. Frankfurt/M.
- Freyer, Hans (1955): Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart.
- Fromm, Erich (1989a) [1932]: Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus. In: Ders.: Gesamtausgabe Bd. 1. München.
- Ders. (1989b) [1932]: Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie. In: ebd.
- Ders. (1989c) [1936]: Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil. In: ebd.
- Ders. (1989d) [1937]: Zum Gefühl der Ohnmacht. In: ebd.
- Ders. (1989e) [1973]: Anatomie der menschlichen Destruktivität. In: Ders.: Gesamtausgabe Bd. 7. München.
- Ders. (1993): Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. In: Ders.: Die Gesellschaft als Gegenstand der Psychoanalyse. Frühe Schriften zur Analytischen Sozialpsychologie. Frankfurt/M.
- Ders. (2000) [1941]: Die Furcht vor der Freiheit. 8. Aufl. München.
- Gallas, Alexander (2015): The Three Sources of Anti-Socialism. A Critical Inquiry into the Normative Foundations of F.A. Hayeks's Politics. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie Band 2/Heft 1.
- Gamm, Gerhard (2005): Zur Lage der Vernunft. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Vol. 53/Heft 6.
- Ganßmann, Heiner (1996): Geld und Arbeit. Wirtschaftssoziologische Grundlagen einer Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M. – New York.
- Gehlen, Arnold (1986) [1969]: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. 5. Aufl. Wiesbaden.
- Geismann, Georg (1997): Die Grundlegung des Vernunftstaates der Freiheit durch Hobbes. In: Jahrbuch für Recht und Ethik 5 (Online-Version <http://sammelpunkt.philo.at:8080/archive/00000628/>) (letzter Zugriff 11.9.2007).
- Gerhardt, Volker (2003): Politik als Ausnahme. Der Begriff des Politischen als dekontextualisierte Antitheorie. In: R. Mehring (Hg.): Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen – Ein kooperativer Kommentar. Berlin.

- Gerstenberger, Heide (1990): Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt, Münster.
- Giddens, Anthony (1984) [1976]: Interpretative Soziologie. Eine kritische Einführung. Frankfurt/M./New York.
- Ders. (1992) [1984]: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt/M. – New York.
- Goldhagen, Daniel Jonah (1998) [1996]: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin.
- Ders. (2004): Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne. München.
- Greiffenhagen, Martin (1986) [1971]: Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. Mit einem neuen Text : ‚Post-histoire‘? Frankfurt/M.
- Grigat, Stephan (2007): Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus. Freiburg.
- Gross, Raphael (2005) [2000]: Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M.
- Ders. (2010): Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral. Frankfurt/M.
- Großheim, Michael (1996): Religion und Politik. Die Teile III und IV des *Leviathan*. In: W. Kersting (Hg.): Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes Leviathan. Berlin.
- Ders. (1999): Politischer Existenzialismus. Versuch einer Begriffsbestimmung. In: G. Meuter/H. R. Otten (Hg.): Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert. Würzburg.
- Ders. (2002): Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement. Tübingen.
- Grotius, Hugo (2007) [1625]: Drei Bücher über das Recht des Krieges und des Friedens in welchem das Natur- und Völkerrecht und das Wichtigste aus dem öffentlichen Recht erklärt werden, Bd. 1. Berlin.
- Grözinger, Karl-Erich (1999): Die „Gottesmörder“. In: J.H. Schoeps/J. Schlör (Hg.): Bilder des Judenhasses. Augsburg.
- Gruen, Arno (2001) [2000]: Der Fremde in uns. Stuttgart.
- Grünberger, Hans (1990): Die Kippfigur des Partisanen. Zur politischen Anthropologie von Rolf Schroers. In: H. Münkler (Hg.): Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt. Opladen.
- Gruppen gegen Kapital und Nation (2014): Die Misere hat System: Kapitalismus. Berlin.
- Habermann, Friederike (2012): Wir werden nicht als Egoisten geboren. In: S. Helfrich/Heinrich Böll-Stiftung (Hg.): Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat. Bielefeld.
- Habermas, Jürgen (1973): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt/M.
- Ders. (1985) [1982]: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M.

- Ders. (1989a) [1968]: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘. 14. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1989b) [1988]: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1990a) [1962]: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 5. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1990b) [1976]: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. 5. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1991a) [1968]: Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort. 10. Aufl., Frankfurt/M.
- Ders. (1991b) [1985]: Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V. 5. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1991c) [1981]: Philosophisch-politische Profile. Erw. Ausg. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1992a) [1981]: Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1992b) [1981]: Theorie des kommunikativen Handelns. Zweiter Band: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1993a) [1963]: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. 6. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1993b) [1985]: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. 4. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1995) [1984]: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M.
- Ders. (1998) [1992]: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus (1973) [1961]: Der Begriff des Rechts. Frankfurt/M.
- Haslbauer, Harald (2010): Eigentum und Person. Begriff, Notwendigkeit und Folgen bürgerlicher Subjektivierung. Münster.
- Haug, Wolfgang Fritz (1989) [1974]: Vorlesungen zur Einführung ins ‚Kapital‘. 5. Aufl. Berlin –Hamburg.
- Ders. (1990) [1971]: Kritik der Warenästhetik. 10. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1994): Antiideologie. In: Ders. (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus Bd. 1. Hamburg.
- Haury, Thomas (2002): Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR. Hamburg.
- Hayek, Friedrich August (2003) [1979]: Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie. Gesammelte Schriften, Abt. B: Bücher, Bd. 4. Tübingen.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1974) [1824/25]: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von K. G. v. Griesheim 1824/25. In: Ders.: Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831. Bd. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Ders. (1989) [1821]: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. 2. Aufl. Ff/M.
- Ders. (1991) [1806]: Phänomenologie des Geistes. 3. Aufl. Ff/M.

- Ders. (1999a) [1802]: Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften. In: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 1: Jenaer kritische Schriften. Hamburg.
- Ders. (1999b) [1813]: Wissenschaft der Logik. Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen. In: Ders.: Hauptwerke in 6 Bänden. Hamburg.
- Heidegger, Martin (1993) [1927]: Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen.
- Ders. (2005) [1949]: Einblick in das was ist. In: Ders.: Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Bd. 79. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Heinrich, Michael (1994): abstrakte Arbeit. In: W.F. Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 1. Hamburg.
- Ders. (1999) [1991]: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. 2. Aufl. Münster.
- Ders. (2004a): Über „Praxeologie“, „Ableitungen aus dem Begriff“ und die Lektüre von Texten. Antwort auf W.F. Haug. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 254.
- Ders. (2004b): Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung. Stuttgart.
- Ders. (2004c): „Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung“. In: Ch. Kirchhoff/ L. Meyer u.a. (Hrsg.): Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Freiburg.
- Ders. (2008): Wie das Marxsche „Kapital“ lesen? Hinweise zur Lektüre und Kommentar zum Anfang von „Das Kapital“. Stuttgart.
- Ders. (2012): Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat III. Münster.
- Ders. (2013): Wie das Marxsche „Kapital“ lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des „Kapital“. Teil 2. Stuttgart.
- Helbling, Jürg (2009): Hobbes und seine Theorie des tribalen Krieges. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 35.
- Heller, Hermann (1971a) [1928]: Politische Demokratie und soziale Homogenität. In: Ders.: Gesammelte Schriften. 2. Bd.: Recht, Staat, Macht. Leiden.
- Ders. (1971b) [1930]: Genie und Funktionär in der Politik. In: ebd.
- Ders. (1971c) [1933]: Autoritärer Liberalismus. In: ebd.
- Hengelbrock, Jürgen (1989): Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit. München.
- Henning, Christoph (2009): Perfektionismus und liberaler Egalitarismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57/Heft 6.
- Herbert, Ulrich (1991): Rassismus und rationales Kalkül. Zum Stellenwert utilitaristisch verbrämter Legitimationsstrategien in der nationalsozialistischen Weltanschauung. In: W. Schneider (Hg.): „Vernichtungspolitik“. Eine Debatte über den Zusammenhang von Sozialpolitik und Genozid im nationalsozialistischen Deutschland. Hamburg.

- Ders. (1998): Vernichtungspolitik. Neue Fragen und Antworten zur Geschichte des „Holocaust“. In: Ders. (Hg.): Nationalsozialistische Vernichtungspolitik. Neue Forschungen und Kontroversen. Frankfurt/M.
- Herr, Hansjörg (1986): Geld – Störfaktor oder Systemmerkmal? In: Prokla 63.
- Herz, John H. (1974) [1950]: Idealistischer Internationalismus und das Sicherheitsdilemma. In: Ders.: Staatenwelt und Weltpolitik. Aufsätze zur internationalen Politik im Nuklearzeitalter. Hamburg.
- Hespe, Franz (2005), Die Erschaffung des *Leviathan*. Die Funktion des Gesellschaftsvertrags bei Thomas Hobbes. In: D. Hüning (Hg.): Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren. Berlin.
- Hess, Moses (1961a) [1843]: Philosophie der That. In: Ders.: Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl. Berlin.
- Ders. (1961b) [1845]: Über das Geldwesen. In: ebd.
- Hetzl, Andreas (2009): Der Staat im Diskurs der radikalen Demokratie. In: M. Hirsch/R. Voigt (Hg.): Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken. Stuttgart.
- Ders. (2010): Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie. In: Th. Bedorf/K. Röttgers (Hg.): Das Politische und die Politik. Frankfurt/M.
- Hillgruber, Christian (2002): Souveränität – Verteidigung eines Rechtsbegriffs. In: Juristenzeitung 22.
- Hirsch, Michael (2007): Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart. Stuttgart.
- Ders. (2009): Libertäre Demokratie im neoliberalen Staat. Die Begriffe Staat, Politik, Demokratie und Recht im Poststrukturalismus und Postmarxismus der Gegenwart. In: Ders./R. Voigt (Hg.): Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken. Stuttgart.
- Hirschman, Albert O. (1988) [1982]: Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl. Frankfurt/M.
- Ders. (1995) [1991]: Denken gegen die Zukunft. Die Rhetorik der Reaktion. Frankfurt/M.
- Hitler, Adolf (1943) [1925/27]: Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band. 851.-855. Aufl. München.
- Hobbes, Thomas (1965) [1651]: Hobbes's Leviathan. Reprinted from the edition of 1651. London.
- Ders. (1976) [1640]: Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (Elements of Law). Darmstadt.
- Ders. (1991): [1665-1668]: Behemoth oder Das Lange Parlament. Frankfurt/M.
- Ders. (1994a) [1658]: Vom Menschen (De Homine). 3. Aufl. Hamburg.
- Ders. (1994b) [1642/47]: Vom Bürger (De Cive). 3. Aufl. Hamburg.
- Ders. (1997) [1655]: Elemente der Philosophie. Erste Abteilung. Der Körper (De Corpore). Hamburg.
- Ders. (1999) [1651]: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. 9. Aufl. Frankfurt/M.
- Hoerster, Norbert (1983): Moralbegründung ohne Metaphysik. In: Erkenntnis 19.
- Ders. (1989): Verteidigung des Rechtspositivismus. Frankfurt/M.

- Ders. (2003): Ethik und Interesse. Stuttgart.
- Ders. (2006): Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie. München.
- Hoff, Jan (2004): Kritik der klassischen politischen Ökonomie. Zur Rezeption der werttheoretischen Ansätze ökonomischer Klassiker durch Karl Marx. Köln.
- Ders. (2008): Karl Marx und die „ricardianischen Sozialisten“. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ökonomie, der Sozialphilosophie und des Sozialismus. Köln.
- Höffe, Otfried (1977): Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 31:3.
- Ders. (1996): „Sed autoritas, non veritas facit legem“. Zum Kapitel 26 des *Leviathan*. In: W. Kersting (Hg.): Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes Leviathan, Berlin
- Ders. (2002) [1987]: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Erw. Neuausg. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- Hoffmann, Jürgen (1996): Politisches Handeln und gesellschaftliche Struktur. Grundzüge der deutschen Gesellschaftsgeschichte. Vom Feudalsystem bis zur Vereinigung der beiden deutschen Staaten 1990. Dreizehn Vorlesungen. Münster.
- Hofmann, Hasso (2002) [1964]: Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts. 4. Aufl. mit einer neuen Einleitung. Berlin.
- Holloway, John (2002): Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Münster.
- Holz, Klaus (2000): Die Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie. Heft 2.
- Ders. (2010) [2001]: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Neuausgabe. Hamburg.
- Honneth, Axel (1990) [1988]: Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In: Ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt/M.
- Ders. (2010): Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung. In: Ders.: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin.
- Horkheimer, Max (1987) [1931/34]: Dämmerung. Notizen in Deutschland. In: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. 2. Frankfurt/M.
- Ders. (1988a) [1932]: Geschichte und Psychologie. In: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. 3. Frankfurt/M.
- Ders. (1988b) [1936]: Autorität und Familie. In: ebd.
- Ders. (1997) [1947/49]: Autorität und Familie in der Gegenwart. In: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. 5. Frankfurt/M.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1997) [1944/47]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: M. Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 5: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940-1950. Frankfurt/M.
- Hume, David (1978a) [1739]: Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch II. Über die Affekte. Hamburg.
- Ders. (1978b) [1740]: Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch III. Über Moral. Hamburg.

- Ders. (1988) [1748]: Über den ursprünglichen Vertrag. In: Ders.: Politische und ökonomische Essays, Teilband 2. Hamburg.
- Ders. (2007) [1740]: Über Moral. Frankfurt/M.
- Hüning, Dieter (2005): Naturrecht und Strafgewalt. Die Begründung des Strafrechts in Hobbes' *Leviathan*. In: Ders. (Hg.): Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren. Berlin.
- Hutcheson, Francis (1986) [1725]: Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes. Hamburg.
- Iber, Christian (2005): Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie. Berlin.
- Institut für Sozialforschung (Hg.) (1968) [1956]: Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Exkursen. 4. Aufl. Frankfurt/M.
- Iorio, Marco (2010): Fetisch und Geheimnis. Zur Kritik der Kapitalismuskritik von Karl Marx. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58/Heft 2.
- Ders. (2011): Regel und Grund. Eine philosophische Abhandlung. Berlin.
- Jaeggi, Rahel (1997): Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts. Berlin.
- Dies. (2005): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt/M./New York.
- Jäger, Herbert (1962): Betrachtungen zum Eichmann-Prozeß. In: Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform. 45. Jg. Heft3/4.
- Ders. (1982) [1967]: Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Studien zur nationalsozialistischen Gewaltkriminalität. Frankfurt/M.
- Ders. (1989): Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt. Frankfurt/M.
- Jakobs, Günther (2004): Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht. In: HRRS-Online-Zeitschrift für Höchststrichterliche Rechtsprechung im Strafrecht, Heft 3.
- Jappe, Anselm (2005) [2003]: Die Abenteuer der Ware. Für eine neue Wertkritik. Münster.
- Jaspers, Karl (1956) [1932]: Philosophie II. Existenzerhellung. 3. Aufl. Berlin/ Göttingen/ Heidelberg.
- Ders. (1960) [1931]: Die geistige Situation der Zeit. 5. Unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl. Berlin.
- Ders. (2003) [1971]: Einführung in die Philosophie. 25. Auflage. München.
- Jay, Martin (1993): Hannah Arendt und die ‚Ideologie des Ästhetischen‘. Oder: Die Ästhetisierung des Politischen. In: P. Kemper (Hg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt. Frankfurt/M.
- Jellinek, Georg (1960) [1900]: Allgemeine Staatslehre. 7. Neudruck der 3. Aufl. Darmstadt.
- Joas, Hans (1992) [1986]: Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus. In: Ders.: Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M. 1992.
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2006) [2004]: Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Dies. (2008): Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie. Frankfurt/M.

- Johannes, Rolf (1989): Über die Welt, die Habermas von der Einsicht ins System trennt. In: G. Bolte (Hg.): Unkritische Theorie. Gegen Habermas. Lüneburg.
- Jünger, Ernst (2014) [1951]: Der Waldgang. Stuttgart.
- Jünger, Friedrich Georg (1930): Krieg und Krieger. In: E. Jünger (Hg.): Krieg und Krieger. Berlin.
- Kant, Immanuel (1998a) [1797]: Die Metaphysik der Sitten. In: Ders.: Werke, Bd. IV. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Hrsgg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt.
- Ders. (1998b) [1788]: Kritik der praktischen Vernunft. In: ebd.
- Ders. (1998c) [1785]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: ebd.
- Ders. (1998d) [1797]: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. In: ebd.
- Ders. (1998e) [1793]: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793]. In: ebd.
- Ders. (1998f) [1784]: Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Ders.: Werke. Bd. VI. Hrsgg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt.
- Ders. (1998g) [1793]: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis [1793]. In: ebd.
- Ders. (1998h) [1795]: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: ebd.
- Ders. (1998i) [1798]: Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten. In: ebd.
- Ders. (1998j) [1786]: Was heisst: Sich im Denken orientieren? In: Ders.: Werke. Bd. III. Darmstadt.
- Ders. (1998k) [1790]: Kritik der Urteilskraft. In: Ders.: Werke, Bd. V. Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Darmstadt.
- Katz, Steven T. (1981): The ‚Unique‘ Intentionality of the Holocaust. In: Modern Judaism Vol. 1.
- Ders. (1988): Technology and Genocide. Technology as a “Form of Life”. In: A. Rosenberg/G. Myers (ed.): Echoes from the Holocaust. Philosophical Reflections on an Dark Time. Philadelphia.
- Kaufmann, Matthias (1988): Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre. Freiburg.
- Keil, Geert (2007): Willensfreiheit. Berlin.
- Kelsen, Hans (1920): Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre. Tübingen.
- Ders. (1931): Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 66.
- Ders. (1962) [1928]: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht. Neudruck der 2. Auflage von 1928. Aalen.
- Ders. (1965) [1920/23]: Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus. 3. Aufl. Wien.
- Ders. (1967) [1924]: Marx oder Lassalle. Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus. Sonderausgabe der Ausgabe von 1924. Darmstadt.

- Ders. (1989a) [1927]: Die Idee des Naturrechts. In: Ders.: Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik. 2. Aufl. München.
- Ders. (1989b) [1922]: Gott und Staat. In: ebd.
- Ders. (2000) [1960]: Reine Rechtslehre. 2. Aufl. Nachdruck. Wien.
- Ders. (2006a) [1925]: Allgemeine Staatslehre (Auszüge). In: Ders.: Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie. Tübingen.
- Ders. (2006b) [1921/29]: Vom Wesen und Wert der Demokratie, 2. Aufl. In: ebd.
- Ders. (2007) [1953]: Was ist Gerechtigkeit? Stuttgart.
- Ders. (2008) [1934]: Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Tübingen.
- Kendall, Willmoore (1965) [1941]: John Locke and the Doctrine of Majority-Rule. 3. Aufl. Urbana.
- Keniston, Kenneth (1977): Entwicklung der Moral, jugendlicher Aktivismus und moderne Gesellschaft. In: R. Döbert/J. Habermas/G. Nummer-Winkler (Hg.): Entwicklung des Ichs. Köln.
- Kersting, Wolfgang (1983): Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 37:3.
- Ders. (1994): Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt.
- Ders. (1996): Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapitel 17-22 des *Leviathan*. In: Ders. (Hg.): Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes Leviathan. Berlin.
- Ders. (2002): Jean-Jacques Rousseaus ‚Gesellschaftsvertrag‘. Darmstadt.
- Ders. (2007): Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Paderborn.
- Ders. (2009): Carl Schmitt und Thomas Hobbes. In: R. Voigt (Hg.): Der Hobbes-Kristall. Carl Schmitts Hobbes-Interpretation in der Diskussion. Stuttgart.
- Kettner, Fabian (2011): Empathie und Erfahrung. Der Blick auf die Überlebenden in der Debatte zwischen Bruno Bettelheim und Terrence Des Pres. In: F. Schmieder (Hg.): Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen. München.
- Ders. (2012): Die Herrschaft des Niemand. Hannah Arendts Konzept anonymer Herrschaft und seine Folgen. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter (1977): „Logisch“ und „historisch“. Über Differenzen des Marxschen und Engelschen Systems der Wissenschaft (Engels' Rezension „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ von 1859). In: Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Jg. 13.
- Klar, Samuel (2007): Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Würzburg.
- Klemperer, Victor (1995): Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933-1945, Bd. 2. Berlin.

- Klenner, Hermann (1972): Rechtsleere – Verurteilung der Reinen Rechtslehre, Berlin.
- Ders. (2001): Gesellschaftsvertrag. In: W.F. Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 5. Hamburg.
- Kocka, Jürgen (2013): Geschichte des Kapitalismus. München.
- Kodalle, Klaus-Michael (1972): Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Verunft des Friedens. München.
- Kolakowski, Leszek (1960) [1956]: Die Antisemiten. Fünf keinesfalls neue Thesen als Warnung. In: Ders.: Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein. München.
- Koller, Peter (1988): Meilensteine des Rechtspositivismus im 20. Jahrhundert: Hans Kelsens Reine Rechtslehre und H.L.A. Harts „Concept of Law“. In: O. Weinberger/W. Krawietz (Hg.): Reine Rechtslehre im Spiegel ihrer Fortsetzer und Kritiker. Wien/New York.
- Ders. (1997): Theorie des Rechts. Eine Einführung. 2. erw. Aufl. Wien/Köln/Weimar.
- König, Helmut (1981): Geist und Revolution. Studien zu Kant, Hegel und Marx. Stuttgart.
- Konitzer, Werner (2009): Moral oder „Moral“? Einige Überlegungen zum Thema „Moral und Nationalsozialismus“. In: Fritz Bauer Institut (Hg.): Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen. Frankfurt/M.
- Kostede, Norbert (1980): Staat und Demokratie. Studien zur politischen Theorie des Marxismus. Darmstadt/Neuwied.
- Kraft-Fuchs, Margit (1930): Prinzipielle Bemerkungen zu Carl Schmitts Verfassungslehre. In: Zeitschrift für öffentliches Recht 9.
- Kraus, Karl (1989) [1933]: Dritte Walpurgisnacht. Frankfurt/M.
- Krause, Ulrich (1977): Die Logik der Wertform. In: Mehrwert. Beiträge zur Kritik der politischen Ökonomie 13.
- Krauss, Hartmut (2004): ‚Herrschaft‘ als zentraler Problemgegenstand kritisch-emanzipatorischer Gesellschaftstheorie. In: <http://www.glasnost.de/autoren/krauss/herrschaft1.html> (letzter Zugriff: 16.3.2015)
- Krockow, Christian v. (1990) [1958]: Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Frankfurt/M./New York.
- Krölls, Albert (2009): Das Grundgesetz – ein Grund zum Feiern? Eine Streitschrift gegen den Verfassungspatriotismus. Hamburg.
- Ders. (2013): Kapitalismus – Rechtsstaat – Menschenrechte. Hamburg.
- Kunstreich, Tjark (2010a): Mit „Israelkritik“ gegen Antizionismus. In: Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache Nr. 13.
- Ders. (2010b): Die Freiheit, die ich meine. (K)eine Antwort auf Ingo Elbe. In: Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache Nr. 13
- Küntzel, Matthias/Thörner, Klaus u.a. (1997): Goldhagen und die deutsche Linke oder Die Gegenwart des Holocaust. Berlin.
- Kurz, Robert (1991): Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie. Frankfurt/M.

- Ders. (1993): Subjektlose Herrschaft. Zur Aufhebung einer verkürzten Gesellschaftskritik. In: *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft* Nr. 13.
- Ders. (2004): Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. In: *Exit. Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 1.
- Kymlicka, Will (1997) [1990]: *Politische Philosophie heute. Eine Einführung.* Frankfurt/M./New York.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2000) [1985]: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus.* Wien.
- Ladwig, Bernd (2003): „Die Unterscheidung von Freund und Feind als Kriterium des Politischen.“ In: R. Mehring (Hg.): *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen – Ein kooperativer Kommentar.* Berlin.
- Lange, Ernst Michael (1980): *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ von Karl Marx.* Frankfurt/M./Berlin/Wien.
- Larenz, Karl (2014) [1934]: *Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie (Auszug).* In: H. Pauer-Studer/J. Fink (Hg.): *Rechtfertigungen des Unrechts. Das Rechtsdenken im Nationalsozialismus in Originaltexten.* Frankfurt/M.
- Lassalle, Ferdinand (1963) [1863]: *Arbeiterprogramm.* In: H. Hirsch (Hg.): *Ferdinand Lassalle. Eine Auswahl für unsere Zeit.* Frankfurt/M./Wien/Zürich.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1966): *Vom Naturrecht.* In: Ders.: *Deutsche Schriften, Bd.1.* Hildesheim.
- Lenin, Wladimir Iljitsch (1960) [1918]: *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution.* In: Ders., *Werke* Bd. 25. Berlin.
- Ders. (1963) [1929]: *Über den Staat.* In: Ders.: *Werke, Bd. 29.* Berlin.
- Lepsius, Oliver (2008): *Zwischen Volkssouveränität und Selbstbestimmung. Zu Kelsens demokratiethoretischer Begründung einer sozialen Ordnung aus der individuellen Freiheit.* In: H. Brunkhorst/R. Voigt (Hg.): *Rechts-Staat. Staat, internationale Gemeinschaft und Völkerrecht bei Hans Kelsen.* Baden-Baden.
- Leutzsch, Martin (1994): *Der Bezug auf die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte bei Carl Schmitt.* In: B. Wacker (Hg.): *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts.* München.
- Lindner, Urs (2006): *Alles Macht oder was? Foucault, Althusser und kritische Gesellschaftstheorie.* In: *Prokla* Nr. 145/Heft 4.
- Ders. (2011): *Epistemologie, Wissenschaft und Ethik. Zum Kritikbegriff der Marx-schen Kritik der politischen Ökonomie.* In: S. Ellmers/I. Elbe (Hg.): *Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlegung und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie.* Würzburg.
- Ders. (2013): *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie.* Stuttgart.
- Llanque, Marcus (1990): *Ein Träger des Politischen nach dem Ende der Staatlichkeit: Der Partisan in Carl Schmitts politischer Theorie.* In: H. Münkler (Hg.): *Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt.* Opladen.

- Locke, John (1823) [1689]: Two Treatises of Government: In the former, The false Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, And His Followers, are Detected and Overthrown. The latter is an Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government. The Works of John Locke. Vol V. London.
- Ders. (1980a) [1663/64]: Essays über das Naturrecht. In: John Locke: Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Schriften. Leipzig.
- Ders. (1980b) [1697]: Plan zur Beseitigung der Arbeitslosigkeit. In: Ebd.
- Ders. (1998) [1689]: Zwei Abhandlungen über die Regierung. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2006) [1689]: Versuch über den menschlichen Verstand. 2 Bde. Hamburg.
- Ders. (o.J.) [1689]: Brief über Toleranz. Paderborn.
- Lohmann, Georg (2010) [1998]: Menschenrechte zwischen Moral und Recht. In: S. Gosepath/Ders. (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. 5. Aufl. Frankfurt/M.
- Loick, Daniel (2012): Kritik der Souveränität. Frankfurt/M./New York.
- Löwenthal, Leo (1990) [1949]: Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation. In: Ders.: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus. Frankfurt/M.
- Löwith, Karl (1984) [1935]: Der okkasionelle Deizisionismus von Carl Schmitt. In: Ders.: Sämtliche Schriften Bd.1. Stuttgart.
- Lozowick, Yaacov (2000): Hitlers Bürokraten. Eichmann, seine willigen Vollstrecker und die Banalität des Bösen. Zürich/München.
- Lüdtke, Alf (1996): Der Bann der Wörter: „Todesfabriken“. In: Werkstatt Geschichte 13.
- Ludwig, Bernd (1998): Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts. Zu Thomas Hobbes' philosophischer Entwicklung von *De Cive* zum *Leviathan* im Pariser Exil 1640-1651. Frankfurt/M.
- Ders. (2005): Lehrjahre im Exil? Zu einigen Wandlungen in Hobbes' politischer Philosophie. In: D. Hüning (Hg.): Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren. Berlin.
- Lukács, Georg (1970) [1923]: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied und Berlin.
- Lüttke, Hans B. (2003): Gehorsam und Gewissen. Die moralische Handlungskompetenz des Menschen aus Sicht des Milgram-Experiments. Frankfurt/M. u.a.
- Machunsky, Niklaas (2008): Bürgerkrieg und Partisanentum im Werk Carl Schmitts. <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Burgerkrieg-und-Partisanentum-im.html> (letzter Zugriff: 17.4.2013)
- Ders. (2012): Maos Denker. Schmitt und Badiou. In: Sans Phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik. Heft 1.
- Mackie, John Leslie (2002) [1982]: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Stuttgart.
- Ders. (2004) [1977]: Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen. Stuttgart.

- Macpherson, Crawford B. (1980) [1962]: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Maihofer, Andrea (1992): Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht. Baden-Baden.
- Malthus, Thomas Robert (1977) [1798]: Das Bevölkerungsgesetz. München.
- Marchart, Oliver (2011) [2010]: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Marcuse, Herbert (1968) [1934]: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: Ders.: Kultur und Gesellschaft 1. 8. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1970) [1963]: Das Veralten der Psychoanalyse. In: Ders.: Kultur und Gesellschaft Bd. 2, 8. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1976) [1936]: Studie über Autorität und Familie. In: Ders.: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. 5. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2004a) [1937]: Über den affirmativen Charakter der Kultur. In: Ders.: Schriften, Bd. 3. Springe.
- Ders. (2004b) [1948]: Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres *L'Être et le Néant*. In: Ders.: Schriften, Bd. 8. Springe.
- Ders. (2004c) [1932]: Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus. In: Ders.: Schriften Bd. 1. Springe.
- Ders. (2004d) [1941]: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. In: Ders.: Schriften Bd. 4. Springe.
- Márkus, György (1980): Die Welt menschlicher Objekte. Zum Problem der Konstitution im Marxismus. In: A. Honneth/U. Jaeggi (Hg.): Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2. Frankfurt/M.
- Marx, Karl (1960) [1852/69]: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEW 8. Berlin, 111-207.
- Ders. (1961a) [1842]: Debatten über das Holzdiebstahlggesetz. In: MEW 1. 4. Aufl. Berlin, 109-147.
- Ders. (1961b) [1843/44]: Zur Judenfrage. In: MEW 1. 4. Aufl. Berlin, 347-377.
- Ders. (1961c) [1843/44]: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: ebd., 378-391.
- Ders. (1962) [1872]: Über die Nationalisierung des Grund und Bodens. In: MEW 18. Berlin, 59-62.
- Ders. (1965) [1868]: Brief an Friedrich Engels, 8.1.1868. In: MEW 32. Berlin. 11-14.
- Ders. (1968) [1861-63]: Theorien über den Mehrwert. Dritter Teil. MEW 26.3. Berlin.
- Ders. (1971) [1850]: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850. In: MEW 7. 4. Aufl. Berlin, 10-107.
- Ders. (1974a) [1861-63]: Theorien über den Mehrwert. Erster Teil. MEW 26.1. 4. Aufl. Berlin.
- Ders. (1974b) [1858]: Fragment des Urtextes von „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ (1858). In: Ders.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) (1857/58). Berlin, 871-947
- Ders. (1975) [1849]: Lohnarbeit und Kapital. In: MEW 6. 6. Aufl. Berlin, 397-

- Ders. (1977) [1851]: Reflection. In: MEGA, I/10. Berlin. 503-510.
- Ders. (1978a) [1879/80]: Brief an die Redaktion der „Otetschestwennyje Sapiski“. In: MEW 19. 7. Aufl. Berlin, 107-112.
- Ders. (1978b) [1879/80]: Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“. In: MEW 19. 7. Aufl. Berlin, 355-383.
- Ders. (1980) [1858]: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Urtext. In: MEGA II/2. Berlin.
- Ders. (1981a) [1865]: Lohn, Preis und Profit. In: MEW 16. 7. Aufl. Berlin 1981, 101-152.
- Ders. (1981b) [1843-45]: Aus D. Ricardo. Des Principes de l'économie politique et de l'impôt, traduit de Constancio etc. Paris 1835. In: MEGA IV/2. Berlin, 392-427.
- Ders. (1983a) [1845]: Thesen über Feuerbach. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 5-7/533-535.
- Ders. (1983b) [1857/58]: Ökonomische Manuskripte 1857/1858. MEW 42. Berlin.
- Ders. (1983c) [1867]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals. MEGA, II/5, Berlin 1983.
- Ders. (1987) [1871/72]: Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des ‚Kapitals‘. In: MEGA II/6. Berlin.
- Ders. (1988) [1863-65]: Das Kapital (Ökonomisches Manuskript 1863-1865). Erstes Buch. In: MEGA II/4.1. Ökonomische Manuskripte 1863-1867. Teil 1. Berlin, 5-135.
- Ders. (1989a) [1872-75]: Le Capital. MEGA II/7. Berlin.
- Ders. (1989b) [1894]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 3. Band: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion. MEW 25. 30. Aufl. Berlin.
- Ders. (1990a) [1847]: Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“. In: MEW 4. 11. Aufl. Berlin, 63-182.
- Ders. (1990b) [1859]: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft. In: MEW 13. 11. Aufl. Berlin 1990, 3-160.
- Ders. (1990c) [1844]: Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“. In: MEW 40, 2. Aufl. Berlin, 445-463.
- Ders. (1990d) [1844]: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW 40, 2. Aufl. Berlin, 465-588.
- Ders. (1993) [1867/72]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Der Produktionsprozess des Kapitals. MEW 23. 18. Aufl. Berlin.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1983) [1845/46]: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW 3. 8. Aufl. Berlin, 9-530.
- Dies. (1990a) [1845]: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: MEW 2. 12. Aufl. Berlin, 3-223.
- Dies. (1990b) [1848]: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW 4. 11. Aufl. Berlin, 459-493.
- Matuschek, Stefan (2009): Kommentar. In: Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Frankfurt/M.

- Maus, Ingeborg (1980): Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts. 2. erw. Aufl. München.
- Dies. (1983): Juristische Methodik und Justizfunktion im Nationalsozialismus. In: H. Rottleuthner (Hg.): Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus. ARSP-Beiheft 18. Wiesbaden.
- Dies. (1992): Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Frankfurt/M.
- Mehring, Reinhard (2009): Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie. München.
- Meier, Heinrich (1988): Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“: zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart.
- Ders. (2012) [1994]: Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Mit einem Rückblick: Der Streit um die Politische Theologie. 4. Aufl. Stuttgart/Weimar.
- Mészáros, István (1973) [1970]: Der Entfremdungsbegriff bei Marx. München.
- Metzger, Hans-Dieter (1991): Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640-1660. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Meuter, Günter (1994): Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit. Berlin.
- Ders. (2000): Carl Schmitts „nomos basileus“ oder: Der Wille des Führers ist Gesetz. Über den Versuch, die konkrete Ordnung als Erlösung vom Übel des Positivismus zu denken. München-Neubiberg.
- Ders. (2001): Gerechtigkeitsstaat contra Rechtsstaat. Bemerkungen zum Ordnungsdenken Carl Schmitts. In: R. Voigt (Hg.): Mythos Staat. Carl Schmitts Staatsverständnis. Baden-Baden.
- Meyer, Lars (2005): Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie. Bielefeld.
- Meyer, Thomas (1973): Der Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie. Studie zur Rolle des proletarischen Subjekts. Kronberg/Ts.
- Meyfeld, Dirk (2005): „[W]elche Welt er wohl, durch die praktische Vernunft geleitet, erschaffen würde“. Die moralische Begründung der Weltrevolution?. In: M. Städtler (Hg.): Kants „Ethisches Gemeinwesen“. Die *Religionsschrift* zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie. Berlin.
- Mitglieder des Gerichtshofes und der Reichsanwaltschaft (Hg.) (1920): Entscheidungen des Reichsgerichts. Entscheidungen in Strafsachen (RGSt), Bd. 55. Berlin und Leipzig.
- Dies. (1929): Entscheidungen des Reichsgerichts. Entscheidungen in Strafsachen (RGSt), Bd. 62. Berlin und Leipzig.
- Morgenthau, Hans (1963) [1948]: Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik. Gütersloh.
- Morscher, Edgar (2001): Die Sein-Sollen-Dichotomie im Logischen Positivismus und im Rechtspositivismus. In: C. Jabloner/ F. Stadler (Hg.): Logischer Empirismus und Reine Rechtslehre. Beziehungen zwischen dem Wiener Kreis und der Hans Kelsen-Schule. Wien.

- Motschenbacher, Alfons (2000): Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der politischen Theologie Carl Schmitts. Marburg 2000.
- Mouffe, Chantal (2007) [2005]: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, 2. Aufl., Frankfurt/M.
- Dies. (2013) [2000]: Das demokratische Paradox. Durchges. Nachauflage. Wien/Berlin.
- Müller, Ingo (1989) [1987]: Furchtbare Juristen. Die unbewältigte Vergangenheit unserer Justiz. München.
- Ders. (2007): Justiz ohne Gewissen – Justiz „nach bestem Wissen und Gewissen“. Deutsche Richter von 1933 bis 1945 und die Bedeutung des Gewissens nach 1945. <http://www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/res/otg/520507-Mueller.pdf> (letzter Zugriff: 21.4.2013)
- Müller, Jan-Werner (2007) [2003]: Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa. Darmstadt.
- Müller, Wolfgang (1969): Habermas und die Anwendbarkeit der Arbeitswerttheorie. In: Sozialistische Politik 1.
- Müller, Wolfgang/Neusüß, Christel (1972) [1970]: Die Sozialstaatsillusion und der Widerspruch zwischen Lohnarbeit und Kapital. In: Probleme des Klassenkampfes. Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik, Sonderheft 1.
- Münkler, Herfried (1987): Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit. Frankfurt/M.
- Ders. (2001): Thomas Hobbes, 2. überarb. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2002): Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion. Weilerswist.
- Ders. (2007) [1982]: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2010): Die neuen Kriege. 4. Aufl. Hamburg.
- Mutter, Moritz (2011): Totalitäres ‚Experiment‘ und Anthropologie ‚nach Auschwitz‘ – Arendt und Agamben. In: F. Schmieder (Hg.): Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen. München.
- Nagel, Thomas (1999) [1997]: Das letzte Wort. Stuttgart.
- Neiman, Susan (2006): Das Banale verstehen. In: D. Horster (Hg.): Das Böse neu denken. Weilerswist.
- Dies. (2011) [2002]: Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- Neuendorff, Hartmut (1973): Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx. Frankfurt/M.
- Neumann, Franz (1967) [1937]: Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft. In: Ders.: Demokratischer und autoritärer Staat. Beiträge zur Soziologie der Politik. Frankfurt/M.
- Nida-Rümelin, Julian (2009): Politische Philosophie der Gegenwart. Rationalität und politische Ordnung. München.

- Niesen, Peter (2012): Volkssouveränität als Herrschaftsbegrenzung: Lockes Theorie des Verfassungsstaats (Kap. 10-14): In: M. Rehm/B. Ludwig (Hg.): Klassiker Auslegen: John Locke – Zwei Abhandlungen über die Regierung. Berlin.
- Nietzsche, Friedrich (1988) [1872]: Der griechische Staat. In: Ders.: Kritische Studienausgabe Bd. 1. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873. 2. durchges. Aufl. München.
- Ders. (1993) [1887]: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Ders.: Kritische Studienausgabe Bd. 5. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. 3. Aufl, München.
- Nirenberg, David (2015) [2013]: Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. München.
- Nozick, Robert (2011) [1974]: Anarchie, Staat, Utopia. München.
- Nuss, Sabine (2006): Copyright&Copyriot. Aneignungskonflikte um geistiges Eigentum im informationellen Kapitalismus. Münster.
- Nussbaum, Martha C. (2010) [1990]: Der aristotelische Sozialdemokratismus. In: Dies.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. 6. Aufl. Frankfurt/M.
- Offe, Claus (1983): Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?. In: J. Matthes (Hg.): Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982. Frankfurt/M. – New York 1983.
- Olson, Mancur (1985) [1965]: Die Logik des kollektiven Handelns. 2. Aufl. Tübingen.
- Oppolzer, Alfred (1997): Entfremdung. In: W.F. Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus Bd. 3. Berlin/Hamburg.
- Opratko, Benjamin (2012): Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci. Münster.
- Otten, Henrique Ricardo (1995): Der Sinn der Einheit im Recht. Grundpositionen Carl Schmitts, Gustav Radbruchs und Hans Kelsens. In: A. Göbel/D. v. Laak/I. Villinger (Hg.): Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren. Berlin.
- Ottomeyer, Klaus (1976a) [1974]: Soziales Verhalten und Ökonomie im Kapitalismus. Vorüberlegungen zur systematischen Vermittlung von Interaktionstheorie und Kritik der politischen Ökonomie. 2. durchges. u. erw. Aufl. Gießen.
- Ders. (1976b): Antikritische Bemerkungen zu Rainer Paris. In: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 8/9.
- Ders. (1979) [1977]: Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen. Soziales Verhalten im Kapitalismus. 4. Aufl. Hamburg.
- Pahl, Hanno (2003): Zu Begriff und Wirklichkeit des ökonomischen Systems bei Marx und Luhmann. <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Zu-Begriff-und-Wirklichkeit-des.html> (letzter Zugriff: 14.7.2013).
- Pascher, Manfred (1997): Einführung in den Neukantianismus. Kontext – Grundpositionen – praktische Philosophie. München.
- Paschukanis, Eugen (1969) [1924]: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe. 2. Aufl. Frankfurt/M.

- Paton, Herbert James (1954): An alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics. In: Kant-Studien 45.
- Paul, Gerhard (2002): Von Psychopathen, Technokraten des Terrors und „ganz gewöhnlichen“ Deutschen. Die Täter der Shoah im Spiegel der Forschung. In: Ders. (Hg.): Die Täter der Shoah. Fanatische Nationalsozialisten oder ganz normale Deutsche? Göttingen.
- Paulson, Stanley L. (2005): Zwei radikale Objektivierungsprogramme in der Rechtslehre Hans Kelsens. In: Ders. (Hg.): Hans Kelsen. Staatsrechtslehrer und Rechtstheoretiker des 20. Jahrhunderts. Tübingen.
- Pauly, Walter/Heiß, Gunter (2010): Kritische Skizzen zu Staat, Verfassung und Souveränität. In: S. Salzborn/R. Voigt (Hg.): Souveränität. Theoretische und ideengeschichtliche Reflexionen. Stuttgart.
- Pawlik, Michael (1993): Die Reine Rechtslehre und die Rechtstheorie H.L.A. Harts. Ein kritischer Vergleich. Berlin.
- Paxton, Robert (2006) [2004]: Anatomie des Faschismus. München.
- Peters, Klaus (2007): Die Ohnmacht der Mächtigen. Anmerkungen zum Unterschied zwischen Zwang und Notwendigkeit. http://klauspeters.com/r/2007a_Totentanz.pdf (letzter Zugriff: 10.11.2013).
- Petrovic, Gajo (1971): Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation. Mit Quellentexten. Hamburg.
- Petry, Franz (1974) [1916]: Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie. In: H.G. Nutzinger/E. Wolfstetter (Hg.): Die Marxsche Theorie und ihre Kritik. Eine Textsammlung zur Kritik der Politischen Ökonomie. Frankfurt/M./New York.
- Platon (2000): Politeia. In: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. 2. 2. Aufl. Hamburg.
- Ders. (2004): Gorgias. In: Ders.: Sämtliche Werke Bd.1. 29. Aufl. Hamburg.
- Pohl, Rolf (2011): Ganz normale Massenmörder? Zum Normalitätsbegriff in der neueren NS-Täterforschung. In: M. Brunner/J. Lohl u.a. (Hg.): Volksgemeinschaft, Täterschaft und Antisemitismus. Beiträge zur psychoanalytischen Sozialpsychologie des Nationalsozialismus und seiner Nachwirkungen. Gießen.
- Popper, Karl R. (1987) [1965]: Das Elend des Historizismus. 6. durchges. Aufl. Tübingen.
- Ders. (2003) [1958]: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde Bd. II. Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen. 8. Aufl. Tübingen.
- Postone, Moishe (2000): Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*: Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem. In: G. Smith (Hg.): Hannah Arendt revisited. *Eichmann in Jerusalem* und die Folgen. Frankfurt/M.
- Ders. (2003) [1993]: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx. Freiburg.
- Ders. (2005) [1982]: Antisemitismus und Nationalsozialismus. http://www.isf-freiburg.org/verlag/leseproben/postone-deutschland_lp.html (letzter Zugriff: 9.5.2013)
- Pothast, Ulrich (1980): Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht. Frankfurt/M.

- Power, Michael (2000): Habermas und das Problem der transzendentalen Argumentation. Eine Neubewertung. In: S. Müller-Doohm (Hg.): Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“. Frankfurt/M.
- Preuß, Ulrich K. (1973): Gesellschaftliche Bedingungen der Legalität. In: Ders.: Legalität und Pluralismus. Beiträge zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt/M.
- Priester, Jens-Michael (1984): Die Grundnorm – eine Chimäre. In: W. Krawietz/H. Schelsky (Hg.): Rechtstheorie. Beiheft 5: Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen. Berlin 1984.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1963) [1840]: Was ist das Eigentum? In: Ders.: Ausgewählte Texte. Stuttgart.
- Ptak, Ralf (2007): Grundlagen des Neoliberalismus. In: Ch. Butterwegge/R.Ptak/u.a. (Hg.): Kritik des Neoliberalismus. Wiesbaden.
- Quante, Michael (2007): Person. Berlin/New York.
- Ders. (2008): Karl Marx. In: O. Höffe (Hg.): Klassiker der Philosophie, Bd. 2: Von Immanuel Kant bis John Rawls. München.
- Ders. (2009): Kommentar. In: Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Kommentar von Michael Quante. Frankfurt/M.
- Ders. (2010): Die Beisetzung des Politischen in der Metaphysik von Karl Marx. In: K. Draken (Hg.): Philosophieunterricht in Nordrhein-Westfalen. Beiträge und Informationen Nr. 46: Politische Philosophie in Zeiten der Globalisierung. Wuppertal.
- Ders. (2013a): Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz. In: R. Jaeggi/D. Loick (Hg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Frankfurt/M.
- Ders. (2013b): Recognition in *Capital*. In: Ethical Theory and Moral Practice. Unv. Ms.
- Randelzhofer, Albrecht (2004): Staatsgewalt und Souveränität. In: J. Isensee/P. Kirchhof (Hg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. II: Verfassungsstaat. 3. völlig neubearb. u. erw. Aufl. Heidelberg.
- Raphael, Freddy (1999): Der Wucherer. In: J.H. Schoeps/J. Schlör (Hg.): Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. Augsburg.
- Rapic, Smail (2007): Ethische Selbstverständigung. Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Ethik Kants und der Rechtsphilosophie Hegels. Berlin/New York.
- Reemtsma, Jan Philipp (1995): Die Idee des Vernichtungskrieges. Clausewitz – Ludendorff – Hitler. In: H. Heer/K. Naumann (Hg.): Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941-1944. 2. Aufl. Hamburg.
- Reichardt, Tobias (2003): Recht und Rationalität im frühen Griechenland. Würzburg.
- Ders. (2012): Unpersönliche Herrschaft in der griechischen Polis. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat III. Münster.

- Reichelt, Helmut (1973) [1970]: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx. 4. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2008): Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik. Hamburg.
- Reinhold, Carl Leonhard (1975) [1792]: Erörterung des Begriffs von der Freiheit des Willens. In: R. Bittner/K. Cramer (Hg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Frankfurt/M.
- Rensmann, Lars (1998): Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. Berlin-Hamburg.
- Ders. (2003): Das Besondere im Allgemeinen. Totale Herrschaft und Nachkriegsgesellschaft in den politisch-theoretischen Narrativen von Arendt und Adorno. In: D. Auer/L. Rensmann/J. Schulze Wessel (Hg.): Arendt und Adorno. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2014): Hannah Arendt: The Origins of Totalitarianism. In: S. Salzborn (Hg.): Klassiker der Sozialwissenschaften. 100 Schlüsselwerke im Portrait. Wiesbaden.
- Rensmann, Lars/Schulze-Wessel, Julia (2003): Radikalisierung oder „Verschwinden“ der Judenfeindschaft? Arendts und Adornos Theorien zum modernen Antisemitismus. In: D. Auer/L. Rensmann/ J. Schulze Wessel (Hg.): Arendt und Adorno. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Ritvo, Lucille B. (1973): Freuds neo-lamarckistische Darwin-Interpretation. In: Psyche, Bd. 27.
- Robinson, Jacob (1965): And the crooked shall be made straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative. New York/London.
- Ders. (1970): Psychoanalysis in a Vacuum. Bruno Bettelheim and the Holocaust. New York.
- Rojan, Jürgen (1983): Marxismus – Marx – Geschichtswissenschaft. Der Fall der sog. „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“. In: International Review of Social History, Volume 28/Issue 01.
- Römer, Felix (2012): Kameraden. Die Wehrmacht von innen. Bonn.
- Römer, Peter (1982): Die Kritik Hans Kelsens an der juristischen Eigentumsideologie. In: W. Krawietz/E. Topitsch/P. Koller (Hg.): Rechtstheorie. Beiheft 4: Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen. Berlin.
- Ders. (2009): Die Kelsensche Lehre vom Zwangscharakter des Rechts. In: Ders.: Hans Kelsen. Köln.
- Rosa, Hartmut (2012): Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik. Frankfurt/M.
- Ders. (2013): Klassenkampf und Steigerungsspiel: Eine unheilvolle Allianz. Marx' beschleunigungstheoretische Krisendiagnose. In: R. Jaeggi/D. Loick (Hg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Frankfurt/M.
- Rotermundt, Rainer (1976): Das Denken John Lockes. Zur Logik bürgerlichen Bewusstseins. Frankfurt/M./New York.

- Roth, Klaus (2005): Carl Schmitt – ein Verfassungsfreund? Seine Stellung zur Weimarer Republik in der Phase der relativen Stabilisierung (1924-29). In: Zeitschrift für Politik. Heft 2.
- Rothbard, Murray N. (1999) [1982]: Die Ethik der Freiheit. Sankt Augustin.
- Rottleuthner, Hubert (1983): Substanzieller Dezisionismus. Zur Funktion der Rechtsphilosophie im Nationalsozialismus. In: Ders. (Hg.): Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus. ARSP-Beiheft 18. Wiesbaden.
- Rousseau, Jean-Jacques (1981a): Vom Kriege. In: Ders.: Sozialphilosophische und Politische Schriften. München.
- Ders. (1981b) [1762]: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. In: Ders.: Sozialphilosophische und Politische Schriften. München.
- Ders. (2005) [1755]: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Stuttgart.
- Rubin, Isaak Iljitsch (1973) [1923]: Studien zur Marxschen Werttheorie. Frankfurt/M.
- Ruschig, Ulrich (2004): Kant und Marx. <http://www.staff.uni-oldenburg.de/ulrich.ruschig/download/Kant+MarxII.pdf> (letzter Zugriff: 24.8.09).
- Salzborn, Samuel (2010): Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt/M./New York.
- Ders. (2015): Schmitt, Rousseau und das Paradox des Volkswillens. In: R. Voigt (Hg.): Legalität ohne Legitimität? Carl Schmitts Kategorie der Legitimität. Wiesbaden.
- Sartre, Jean-Paul (1994a) [1945/46]: Überlegungen zur Judenfrage. In: ders.: Überlegungen zur Judenfrage. Hamburg.
- Ders. (1994b) [1976]: Die Ehre, die mir Jerusalem erweist. In: ders.: Überlegungen zur Judenfrage. Hamburg.
- Ders. (1994c) [1936/37]: Die Transzendenz des Ego. In: ders.: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays. Hamburg.
- Ders. (1994d) [1943]: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1994.
- Ders. (1994e) [1946]: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: ders., Philosophische Schriften I. Hamburg.
- Ders. (1999) [1960]: Fragen der Methode. Hamburg.
- Sayer, Andrew (2014): Macht, Kausalität und Normativität. Eine kritisch-realistische Kritik an Foucault. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie Bd. 1, Heft 2.
- Scattola, Merio (2005), „Ein Stein des Anstosens“. Thomas Hobbes und die Naturrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts. In: D. Hüning (Hg.): Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren. Berlin.
- Schäfer, Michael (1994): Die „Rationalität“ des Nationalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am Beispiel der Kritischen Theorie. Weinheim.

- Schediwy, Dagmar (2012): Ganz entspannt in Schwarz-Rot-Gold? Der Neue deutsche Fußballpatriotismus aus sozialpsychologischer Perspektive. 2. Aufl. Berlin.
- Scheit, Gerhard (1999): Antisemitismus und bürgerliche Gesellschaft. <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Antisemitismus-und-buergerliche.html> (letzter Zugriff: 7.5.2013).
- Ders. (2004): Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt. Freiburg.
- Ders. (2009): Präliminarien des Unstaats. Über die Einheit von Hans Kelsens reiner Rechtslehre und Carl Schmitts politischer Theologie – und ihre Kritik bei Leo Strauss und Franz Neumann. In: I. Elbe/S. Ellmers (Hg.): Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat. Begründungskonstellationen der Moderne. Münster.
- Schiller, Friedrich (2006a) [1793]: Über Anmut und Würde. Stuttgart.
- Ders. (2006b) [1795]: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Stuttgart.
- Schiller, Hans-Ernst (2006): Das Individuum als singuläre Existenz: Sartres Philosophie der Befreiung. In: Ders.: Das Individuum im Widerspruch. Zur Theoriesgeschichte des modernen Individualismus. Berlin.
- Ders. (2011): Ethik in der Welt des Kapitals. Zu den Grundbegriffen der Moral. Springe.
- Schiller, Hans-Ernst/Boldyrev, Ivan (2012): Entfremdung. In: B. Dietschy/D. Zeilinger/R. Zimmermann (Hg.): Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs. Berlin.
- Schmid, Hans Bernhard (2011): Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts. Frankfurt/M.
- Schmidt, Alfred (1972) [1968]: Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie – Diskussion. In: Ders./ W. Euchner (Hg.): Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre ‚Kapital‘. Frankfurt/M.
- Ders. (1993) [1962]: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. 4. überarb. u. verb. Aufl. Hamburg.
- Schmidt, Manfred G. (1997): Demokratietheorien. Eine Einführung. 2. Aufl. Opladen.
- Schmieder, Falko (2004): Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischen Materialismus. Berlin/Wien.
- Schmitt, Carl (1925) [1923]: Römischer Katholizismus und politische Form. München.
- Ders. (1933): Der Begriff des Politischen. 3. Aufl. Hamburg.
- Ders. (1934): Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit. 2. Aufl. Hamburg.
- Ders. (1950): Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47. Köln.
- Ders. (1985a) [1933]: Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland. In: Ders.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924-1954. 3. Aufl. Berlin.
- Ders. (1985b) [1933]: Machtpositionen des modernen Staates. In: ebd.

- Ders. (1985c) [1943/44]: Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft. In: ebd.
- Ders. (1985d) [1953]: Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen. In: ebd.
- Ders. (1985e) [1956]: Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel. Stuttgart.
- Ders. (1988) [1950]: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. 3. Aufl. Berlin.
- Ders. (1991a) [1945/47]: Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951. Berlin.
- Ders. (1991b) [1916]: Theodor Däublers „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes. Berlin.
- Ders. (1994a) [1927]: Der Begriff des Politischen (1927). In: Ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. 3. Aufl. Berlin.
- Ders. (1994b) [1929]: Wesen und Werden des faschistischen Staates. In: Ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. 3. Aufl. Berlin.
- Ders. (1994c) [1930]: Staatsethik und pluralistischer Staat. In: ebd.
- Ders. (1994d) [1934]: Der Führer schützt das Recht. In: ebd.
- Ders. (1994e) [1937]: Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat. In: ebd.
- Ders. (1994f) [1945]: Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz „Nullum crimen, nulla poena sine lege“. Berlin.
- Ders. (1995a) [1932]: Starker Staat und gesunde Wirtschaft. In: Ders.: Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969. Berlin.
- Ders. (1995b) [1936]: Politik. In: ebd.
- Ders. (1996a) [1923]: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 8. Aufl. Berlin.
- Ders. (1996b) [1931]: Der Hüter der Verfassung. 4. Aufl. Berlin.
- Ders. (1998) [1919]: Politische Romantik. 6. Aufl. Berlin.
- Ders. (2002) [1932]: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Aufl. 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin.
- Ders. (2003a) [1928]: Verfassungslehre. 10. Aufl. Berlin.
- Ders. (2003b) [1938]: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. 3. Aufl. Stuttgart.
- Ders. (2004a) [1914]: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. 2. Aufl. Berlin.
- Ders. (2004b) [1922]: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 8. Aufl. Berlin.
- Ders. (2005a) [1932]: Legalität und Legitimität. 7. Aufl. Berlin.
- Ders. (2005b) [1915]: Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien. Berlin.
- Ders. (2006a) [1921]: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. 7. Aufl. Berlin.
- Ders. (2006b) [1924]: Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung. In: Ders.: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. 7. Aufl. Berlin.

- Ders. (2006c) [1934]: Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. 3. Aufl. Berlin.
- Ders. (2006d) [1963]: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. 6. Aufl. Berlin.
- Schnädelbach, Herbert (1992) [1983]: Politischer Existentialismus – zur philosophischen Vorgeschichte von 1933: In: Ders.: Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2. Frankfurt/M.
- Schneider, Christoph (2011): Täter ohne Eigenschaften? Über die Tragweite sozialpsychologischer Modelle in der Holocaust-Forschung. In *Mittelweg* 36, 20. Jg., Okt./Nov.
- Schneider, Thomas (2003): Thomas Hobbes' *Leviathan*. Zur Logik des politischen Körpers. Springe.
- Scholtz, Gunter (1991): Vom Naturrecht zum Rechtspositivismus. In: Ders.: Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften. Frankfurt/M.
- Schönberger, Christoph (2003): „Staatlich und Politisch“. Der Begriff des Staates im *Begriff des Politischen*. In: R. Mehring (Hg.): Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen – Ein kooperativer Kommentar. Berlin.
- Schotte, Dietrich (2009): Auctoritas, non veritas, facit legem! Zur angeblichen Politischen Theologie in Thomas Hobbes' *Leviathan*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57. Heft 5.
- Schröder, Peter (2005): Die *Heilige Schrift* in Thomas Hobbes' *Leviathan*. Die Funktion des Gesellschaftsvertrags bei Thomas Hobbes. In: D. Hüning (Hg.): Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren. Berlin.
- Schuck, Hartwig (2012): Macht und Herrschaft. Eine realistische Analyse. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster.
- Schulze, Detlef Georgia (2008): ‚Removing some rubbish‘. Radikale Philosophie und die Konstituierung einer Wissenschaft vom Juridischen. In: U. Lindner/J. Nowak/P Paust-Lassen (Hg.): Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit. Münster.
- Schweidler, Walter (2004): Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart. Stuttgart.
- Schweppenhäuser, Gerhard (2005): Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne. Würzburg.
- Ders. (2007): Ästhetik. Philosophische Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Frankfurt/M./New York.
- Seddon, Terri (1995): Bildung. In: W.F. Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus Bd. 2. Hamburg.
- Seidl, Thomas (1996): Materialistische Geschichtstheorie – Ein Problemaufriß. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge.
- Sieferle, Rolf-Peter (1979): Die Revolution in der Theorie von Karl Marx. Frankfurt/M./Berlin/Wien.

- Ders. (1995): Die konservative Revolution. Fünf biographische Skizzen. Frankfurt/M.
- Sieyès, Emmanuel Joseph (2010a) [1789]: Was ist der Dritte Stand? In: Ders.: Was ist der Dritte Stand? Ausgewählte Schriften. Berlin.
- Ders. (2010b) [1789]: Einleitung zur Verfassung. Anerkennung und Grundlegung der Rechte des Menschen und Bürgers. In: ebd.
- Simmel, Ernst (1980) [1946]: Antisemitismus und Massen-Psychopathologie. In: H. Dahmer (Hg.): Analytische Sozialpsychologie Bd. 1. Frankfurt/M.
- Simmel, Georg (1992) [1908]: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Ff/M.
- Singer, Peter (2008) [1979]: Praktische Ethik. 2. revid. u. erw. Aufl. Stuttgart.
- Smith, Adam (o.J.) [1776]: Reichtum der Nationen. Paderborn.
- Sohn-Rethel, Alfred (1973): Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Erg. u. überarb. Aufl. Frankfurt/M.
- Sombart, Nicolaus (1990): Die Angst vor dem Chaos. Zum Carl-Schmitt-Syndrom. In: Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken, 44. Jg., Heft 8.
- Sorel, Georges (1981) [1906]: Über die Gewalt. Frankfurt/M.
- Sozialistische Studiengruppen (SOST) (1980): Entfremdung und Arbeit. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. Kommentar. Hamburg.
- Specht, Rainer (1984): Naturrecht III (Mittelalter und frühe Neuzeit). In: J. Ritter/K. Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6. Basel.
- Spinoza, Baruch de (2006a) [1677]: Politischer Traktat. In: Ders.: Werke. Bd. 3. Hamburg.
- Ders. (2006b) [1670]: Theologisch-politischer Traktat. In: Ders.: Werke. Bd. 2. Hamburg.
- Stapelfeldt, Gerhard (2001): Der Merkantilismus. Die Genese der Weltgesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Freiburg.
- Ders. (2006): Der Liberalismus. Die Gesellschaftstheorien von Smith, Ricardo und Marx. Freiburg.
- Städtler, Michael (2005): Die Konstitution der Freiheit. In: Ders. (Hg.): Kants „Ethisches Gemeinwesen“. Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie. Berlin.
- Ders. (2011): Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung. Berlin.
- Stangneth, Bettina (2011): Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders. Zürich.
- Steil, Armin (1984): Die imaginäre Revolte. Untersuchungen zur faschistischen Ideologie und ihrer theoretischen Vorbereitung bei Georges Sorel, Carl Schmitt und Ernst Jünger. Marburg.
- Steinhoff, Uwe (2006) [2000]: Kritik der kommunikativen Rationalität. Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel. Paderborn.

- Sternhell, Zeev/Sznajder, Mario/Asheri, Maia (1999) [1989]: Die Entstehung der faschistischen Ideologie. Von Sorel zu Mussolini. Hamburg.
- Stiening, Gideon (2005): Psychologie und Handlungstheorie im *Leviathan*. Neue Anmerkungen zum sog. ‚Strauss-Problem‘. In: D. Hüning (Hg.): Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes’ politische Philosophie nach 350 Jahren. Berlin.
- Stolleis, Michael (2002) [1999]: Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Weimarer Republik und Nationalsozialismus. München.
- Strauss, Leo (1956): Naturrecht und Geschichte. Stuttgart.
- Ders. (2001a) [1935]: Hobbes’ politische Wissenschaft in ihrer Genesis. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften. Stuttgart/Weimar.
- Ders. (2001b) [1932]: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. In: Ebd.
- Strub, Christian (2009): Gesinnungsradikalismus. Zur NS-„Ethik“ der Absonderung am Beispiel von Rosenbergs *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. In: Fritz Bauer Institut (Hg.): Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen. Frankfurt/M.
- Taylor, Alfred Edward (1996) [1938]: Eine naturrechtliche Interpretation der politischen Philosophie Hobbes’. In: W. Kersting (Hg.): Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes *Leviathan*. Berlin.
- Taylor, Charles (1986): Sprache und Gesellschaft. In: A. Honneth/H. Joas (Hg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ „Theorie des kommunikativen Handelns“. 4. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (1995) [1979]: Atomismus. In: B. van den Brink/W. van Reijen (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. Frankfurt/M.
- Ders. (1999) [1977]: Was ist menschliches Handeln? In: Ders.: Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt/M.
- Taubes, Jacob (1987): Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung. Berlin.
- Teschke, Benno (2007) [2003]: Mythos 1648. Klassen, Geopolitik und die Entstehung des europäischen Staatensystems. Münster.
- Ders. (2011): Decisions and Indecisions. Political and Intellectual Receptions of Carl Schmitt. In: *New Left Review* 67, January/February.
- Traverso, Enzo (2000) [1997]: Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah. Hamburg.
- Treptow, Elmar (1978): Die Entfremdungstheorie bei Karl Marx (unter besonderer Berücksichtigung des Spätwerks). München.
- Tugendhat, Ernst (2001): „Wir sind nicht fest verdrahtet“. Heideggers „Man“ und die Tiefendimension der Gründe. In: Ders.: Aufsätze 1992-2000. Frankfurt/M.
- Ders. (2005) [1979]: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- Ders. (2009): Der moralische Universalismus in der Konfrontation mit der Nazi-Ideologie. In: Fritz Bauer Institut (Hg.): Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen. Frankfurt/M.
- Ders. (2010) [1993]: Vorlesungen über Ethik. 7. Aufl. Frankfurt/M.

- Tuschling, Burkhard (1976): Rechtsform und Produktionsverhältnisse. Zur materialistischen Theorie des Rechtsstaates. Köln/Frankfurt/M.
- Ders. (1978): Die „offene“ und die „abstrakte“ Gesellschaft. Habermas und die Konzeption von Vergesellschaftung der klassisch-bürgerlichen Rechts- und Staatsphilosophie. Berlin.
- Ders. (2005): Recht? Gerechtigkeit? Cicero, Carneades, Hobbes pro et contra ius naturae. In: D. Hüning (Hg.): Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren. Berlin.
- Unsichtbares Komitee (2010) [2007]: Der kommende Aufstand. 4. Aufl. Hamburg.
- Verdross, Alfred (1914): Das Problem von Recht und Macht im Lichte der neuesten rechtsphilosophischen Forschungen. In: Reichspost Nr. 322, 12. Juli.
- Voigt, Rüdiger (2010): Souveränität und Krieg. Alle Staaten sind gleich, aber manche sind gleicher. In: S. Salzborn/Ders. (Hg.): Souveränität. Theoretische und ideengeschichtliche Reflexionen. Stuttgart.
- Voller, Christian (2012): Im Zeitalter der Technik? Technikfetisch und Postfaschismus. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster.
- Vollmann, Morris (2010): Freud gegen Kant? Moralkritik der Psychoanalyse und praktische Vernunft. Bielefeld.
- Waldecker, Ludwig (1916): [Rezension von] Carl Schmitt, Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen u.a. In: Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft Bd. 53/3. Folge Bd. 17.
- Wallat, Hendrik (2009a): Die Affirmation des ‚Naturzustands‘. Nietzsches Ontologie der Herrschaft. In: I. Elbe/S. Ellmers (Hg.): Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat. Begründungskonstellationen der Moderne. Münster.
- Ders. (2009b): Der Begriff der Verkehrung im Denken von Marx. In: Marx-Engels Jahrbuch 2008. Berlin.
- Ders. (2010a): Zur Logik staatlicher Herrschaft. Machiavellis (macht)politischer Realismus. In: D. Dumbadze/I. Elbe/S. Ellmers (Hg.): Kritik der politischen Philosophie. Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat II. Münster.
- Ders. (2010b): *Politica perennis*. Zur politischen Philosophie des Postmarxismus. In: ebd.
- Ders. (2012): Die Herrschaft des Gesetzes und ihre Suspension. Ein Beitrag zur politischen Philosophie des Rechts(staats). In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat III. Münster.
- Ders. (2015): Fundamente der Subversion. Über die Grundlagen materialistischer Herrschaftskritik. Münster.
- Walter, Robert (2001): Der Positivismus der Reinen Rechtslehre. In: C. Jabloner/F. Stadler (Hg.): Logischer Empirismus und Reine Rechtslehre. Beziehungen zwischen dem Wiener Kreis und der Hans Kelsen-Schule. Wien.
- Walther, Manfred (1998): Hat der juristische Positivismus die deutschen Juristen wehrlos gemacht? In: Redaktion Kritische Justiz (Hg.): Die juristische Aufarbeitung des Unrechts-Staats. Baden-Baden.
- Waltz, Kenneth (1979): *Theory of International Politics*. Reading/Mass.

- Wartenberg, Thomas (1988): The Forms of Power. In: Analyse & Kritik Nr. 10.
- Weber, Max (2005): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Frankfurt/M.
- Weiß, Ulrich (1980): Das philosophische System von Thomas Hobbes. Stuttgart-Bad Canstatt.
- Welzer, Harald (2007) [2005]: Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden. Frankfurt/M.
- Wesel, Uwe (1979): Zur Entstehung von Recht in frühen Gesellschaften. In: Kritische Justiz 1979/Heft 3.
- Weyand, Jan (2000): Zur Aktualität der Theorie des autoritären Charakters. In: Jour fixe-Initiative Berlin (Hg.): Theorie des Faschismus-Kritik der Gesellschaft. Münster.
- Ders. (2001): Adornos kritische Theorie des Subjekts. Lüneburg.
- Weyr, Franz (1914): Besprechung der Schrift *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. In: Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht 1.
- Wiggershaus, Rolf (1991) [1986]: Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. 3. Aufl. München.
- Wildt, Andreas (1977): Produktivkräfte und soziale Umwälzung. Ein Versuch zur Transformation des Historischen Materialismus. In: U. Jaeggi/A. Honneth (Hg.): Theorien des Historischen Materialismus. Frankfurt/M.
- Ders. (1986): Gerechtigkeit in Marx' Kapital. In: G. Lohmann/ E. Angehrn (Hg.): Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie. Königstein/Ts.
- Wildt, Michael (2003): Gewaltpolitik. Volksgemeinschaft und Judenverfolgung in der deutschen Provinz 1932 bis 1935. In: WerkstattGeschichte 35.
- Ders. (2008) [2002]: Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamts. 2. Aufl. der durchgesehenen u. aktualisierten Neuauflage. Hamburg.
- Ders. (2014): Der Begriff der Arbeit bei Hitler. In: Ders./M. Buggeln (Hg.): Arbeit im Nationalsozialismus. Berlin.
- Willms, Bernard (1970): Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie. Neuwied.
- Winch, Peter (1974) [1958]: Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie. Frankfurt/M.
- Wippermann, Wolfgang (1983): Die Bonapartismustheorie von Marx und Engels. Stuttgart.
- Ders. (1997): Faschismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute. 7. überarb. Aufl. Darmstadt.
- Witt, Raban (2014): Die Lehre von der Automatisierung der Freiheit. Zu Politik und Ökonomie in Horkheimers Spätwerk. In: U. Ruschig/ H.E. Schiller (Hg.): Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno. Baden-Baden.
- Wolf, Dieter (1980): Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine materialistische Kritik. Hamburg.
- Ders. (1985): Ware und Geld. Der dialektische Widerspruch im Kapital. Hamburg.

- Ders. (2004): Kritische Theorie und Kritik der politischen Ökonomie. In: Berliner Verein zur Förderung der MEGA-Edition (Hg.): Wissenschaftliche Mitteilungen. Heft 3: Zur Konfusion des Wertbegriffs. Berlin.
- Ders. (2005): Semantik, Struktur und Handlung im „Kapital“. [http://www.dieterwolf.net/pdf/Struktur\(1\).pdf](http://www.dieterwolf.net/pdf/Struktur(1).pdf) (letzter Zugriff: 19.8.2010).
- Ders. (2008): Marx' Verständnis des Werts und der abstrakt menschlichen Arbeit in den ‚Grundrissen‘. http://www.dieterwolf.net/pdf/Arbeit_Grundrisse.pdf (letzter Zugriff: 16.4.2008).
- Ders. (2012a): Bemerkungen zum Zusammenhang zwischen Wert und Kapital. http://www.dieterwolf.net/pdf/Zusammenhang_Wert_Kapital.pdf (letzter Zugriff: 27.2.2013).
- Ders. (2012b): Fehlinterpretationen Vorschub leistende Mängel in Marx' Darstellung im *Kapital* und wie Marx sie hätte vermeiden können. http://www.dieterwolf.net/pdf/Kapital_Marx_Versaeumnisse_vermeiden.pdf (Letzter Zugriff: 4.3.2013).
- Ders. (2012c): Habermas' Kritik des ‚Marxschen Produktionsparadigmas‘. http://www.dieterwolf.net/pdf/Habermas_Schmidt_Produktionsparadigma.pdf. (letzter Zugriff: 14.7.2013).
- Wolf, Frieder Otto (1969): Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit. Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Wolin, Richard (2003) [2001]: Hannah Arendt: *Kultur*, „Thoughtlessness“, and Polis Envy. In: Ders.: Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton.
- Wood, Ellen Meiksins (2010): Demokratie contra Kapitalismus. Beiträge zur Erneuerung des historischen Materialismus. Köln.
- Dies. (2015): Der Ursprung des Kapitalismus. Eine Spurensuche. Hamburg.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2013) [1982]: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. 3. Aufl. Frankfurt/M.
- Zimmermann, Rolf (2008): Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung. Hamburg.
- Zotta, Franco (2000): Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie. Freiburg/München.
- Ders. (2014): Die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung. Die Zumutungen der Geschichtsphilosophie Immanuel Kants. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie Band 1/Heft 1.
- Zunke, Christine (2004): Das Subjekt der Würde. Kritik der deutschen Stammzellendebatte. Köln.
- Dies. (2008): Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit. Berlin.
- Dies. (2011): Es gibt nur einen vernünftigen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral. In: S. Ellmers/I. Elbe (Hg.): Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie. Würzburg.

Drucknachweise

Der Preis der Freiheit. Thomas Hobbes' politische Philosophie zwischen Machttheorie des Rechts und Rechtstheorie der Macht

überarbeitete und erweiterte Version des in Ingo Elbe/Sven Ellmers (Hg.): Eigentum – Gesellschaftsvertrag – Staat. Begründungskonstellationen der Moderne. Westfälisches Dampfboot. Münster 2009. S. 13-69 erschienenen Textes. Ich danke dem Verlag und dem Mitherausgeber für die Druckgenehmigung

Vom Eigentümer zum Eigentum. Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und Staat im Denken John Lockes

überarbeitete und erweiterte Version des in Ingo Elbe/Sven Ellmers (Hg.): Eigentum – Gesellschaftsvertrag – Staat. Begründungskonstellationen der Moderne. Westfälisches Dampfboot. Münster 2009. S. 70-108 erschienenen Textes. Ich danke dem Verlag und dem Mitherausgeber für die Druckgenehmigung

„der Mensch ist ein Tier, das ... einen Herrn nötig hat“. Zum Spannungsverhältnis von praktischer Vernunft, Eigentum und Staatsgewalt in Immanuel Kants Rechtsphilosophie

überarbeitete und erweiterte Version des in Devi Dumbadze/Ingo Elbe/Sven Ellmers (Hg.): Kritik der politischen Philosophie. Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat II. Westfälisches Dampfboot. Münster 2010.S. 86-128 erschienenen Textes. Ich danke dem Verlag und den Mitherausgebern für die Druckgenehmigung

Die ‚Herrschaft der Norm‘ zwischen Geltung und Gewalt. Eigentum, Recht und Staat in der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens

überarbeitete und erweiterte Version des in: Ingo Elbe/Sven Ellmers/Jan Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft – Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat III. Westfälisches Dampfboot. Münster 2012. S. 191-248 erschienenen Textes. Ich danke dem Verlag und den Mitherausgebern für die Druckgenehmigung

„Es ist nicht gut, daß der Mensch ohne Feind sei“. Das Politische und die „Vernichtung des Einzelnen“ im Denken Carl Schmitts

Teile I und III unveröffentlicht; eine Kurzversion von Teil II erschien in: Hendrik Wallat (Hg.): Gewalt und Moral. Eine Diskussion der Dialektik der Befreiung. Unrast-Verlag. Münster 2014, S. 145-172. Ich danke dem Verlag und dem Herausgeber für die Druckgenehmigung

Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' Ökonomisch-philosophische Manuskripte im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie

überarbeitete und erweiterte Version des in Ingo Elbe/Philip Hogh/Christine Zunke (Hg.): Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2012. BIS-Verlag. Olden-

burg 2014, S. 7-69 erschienenen Textes. Ich danke dem Verlag und den Mitherausgebern für die Druckgenehmigung

Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas

erweiterte Version des in Smail Rasic (Hg.): Habermas und der Historische Materialismus. Karl Alber-Verlag. Freiburg 2014, S. 123-150 erschienenen Textes. Ich danke dem Verlag und dem Herausgeber für die Druckgenehmigung

Triebökonomie der Zerstörung. Kritische Theorie über die emotionale Matrix der Judenvernichtung

überarbeitete und erweiterte Version des in M. Jacobsen/D. Lehmann/F. Röhrbein (Hg.): Kritische Theorie und Emanzipation. Königshausen&Neumann. Würzburg 2014, S. 169-190 erschienenen Textes. Ich danke dem Verlag und den Herausgebern für die Druckgenehmigung

Angst vor der Freiheit. Ist Sartres Existentialismus eine geeignete Grundlage für die Antisemitismustheorie?

überarbeitete und erweiterte Version des in Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache, Nr. 14/2010. S. 46-56 erschienenen Textes. Ich danke den Herausgebern für die Druckgenehmigung

„das Böse, das von Niemanden begangen wurde“. Hannah Arendts Konzept der „Herrschaft des Niemand“
unveröffentlicht