

Von der Politik des Willens zur Politik der Urteilskraft Eine kantianische Deutung des Marxschen Systems

Dick Howard

Kant, Hegel und Marx können als Exponenten dreier verschiedener Auffassungen bezüglich der Natur und der Aufgaben der Philosophie verstanden werden. Kants transzendentaler Ansatz unternimmt die Bestimmung der rationalen Bedingungen der Möglichkeit einer bereits gegebenen Erfahrung, begründet im Ergebnis jedoch einen Dualismus, da die Erfahrung der Vernunft, welche sie erklärt, äußerlich bleibt. Hegel versucht in der Folge Erfahrung und Vernunft in eine systematische Einheit zu bringen, welche dem rationalen Ursprung der Erfahrung Rechnung trägt. Marx' Radikalisierung des Hegelschen Ansatzes stellt eine Umkehrung dieses Ansatzes dar, da Marx versucht, eine Welt rationaler Erfahrung zu konstituieren. Dieser Fortgang von einer transzendentalen zu einer originären und dann zu einer konstitutiven Philosophie findet ein historisches Echo in der politischen Welt. Der Prozess der preußischen, bürokratisch-legalistischen Modernisierung beinhaltete den Versuch, eine vormoderne Gesellschaft nach der Maßgabe universeller Formen zu ordnen und kann transzendental genannt werden. Die Notwendigkeit der Französischen Revolution, gesellschaftlichen Widerstand zu überwinden, bildet das andere Extrem und führte zur Annahme einer konstitutiven Politik. So heißt es bei Rousseau, der des Öfteren von den Revolutionären zitiert wurde: „Damit der Gesellschaftsvertrag keine leere Form sei, enthält er stillschweigend folgende Verpflichtung, ... daß jeder, der dem allgemeinen Willen den Gehorsam verweigert, von dem ganzen Körper dazu gezwungen werden soll; das hat keine andere Bedeutung, als daß man ihn zwingen werde, frei zu sein.“¹ Zwischen diesen beiden Extremen ist die Amerikanische Revolution anzusiedeln, die mehr als nur politische Unabhängigkeit gewinnen konnte.

¹ Jean-Jacques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag. Erstes Buch. Kapitel 7.

Die systematische Behauptung, welche hier begründet werden soll, besteht darin, dass diese Symmetrie philosophischer und politischer Formen nicht zufällig ist.² Die Darstellung dieser Annahme kann von beiden Seiten her unternommen werden. Es muss dabei gezeigt werden, dass die Philosophie für ihre Verwirklichung eines politischen Komplements bedarf und dass eine moderne Politik für ihre Vollendung ein spezifisch philosophisches Moment beinhalten muss. Diese Interdependenzbeziehung muss systematischer Natur sein. Es reicht nicht aus, darauf zu verweisen, dass Kant, Hegel und Marx aufmerksame Beobachter der politischen Veränderungen ihrer Zeit waren. Es muss vielmehr gezeigt werden, dass das politische Moment integraler Bestandteil der philosophischen Werke eines jeden von ihnen war. Gleichermäßen reicht es nicht aus zu bemerken, dass Politik immer den Aspekt notwendiger Legitimation mit sich führt, welche auf Prämissen rekurriert, die letztendlich dem Bereich der Philosophie zugehören. Es muss dargelegt werden, dass die spezifische Eigenart moderner Politik ein philosophisches Komplement beinhaltet. Dies kann jedoch nur ein erster Schritt sein. Die preußischen und französischen Formen der Gestaltung von Politik bestimmen, wie die philosophischen Werke Kants und Marx', das Verhältnis der Interdependenz von Philosophie und Politik dahingehend, dass eine Seite die andere dominiert.

Im vorliegenden Aufsatz wird außerdem eine theoretische Bewegung von Kant zu Marx vorgeschlagen. Damit ist keine Widerlegung von Marx oder sein Austausch durch Kant gemeint. Meine Auffassung ist vielmehr, dass Marx zwar die systematische Natur des Verhältnisses zwischen Philosophie und Politik expliziert hat, die als *telos* meiner Interpretation eines Projektes dienen kann, das sowohl Kant, als auch Hegel und Marx unternommen haben. Aber die Art, auf welche Marx seinen systematisch-politischen Anspruch formuliert, macht es notwendig, über eine Umsetzung seines Anspruches mit anderen Mitteln nachzudenken. Marx' Lösung ist zu mächtig; sie vereinigt Philosophie und Politik, aber verliert dabei die Unterscheidung zwischen aktueller Politik und den Rahmenbedingungen, aus welchen Politik erst ihren Sinn erhält, aus den Augen. Aus theoretischen und historischen Gründen bezeichne ich diesen Rahmen als das Politische. Ich versuche zu zeigen, dass es Kant ist, der die Werkzeuge bereitstellt, die es erlauben das Politische und sein Verhältnis zur Politik zu verstehen. Obgleich hier argumentiert wird, dass Kants Analyse der

² Dem vorliegenden Aufsatz liegt die Einleitung zur 2. Auflage meines Buches *From Marx to Kant* (London 1993) zugrunde. Die philosophischen Begründungszusammenhänge sind dort detaillierter entwickelt; für die politischen Implikationen siehe Dick Howard: *Die Grundlegung der amerikanischen Demokratie* (Frankfurt a.M. 2001), sowie Dick Howard: *The Specter of Democracy* (New York 2002).

reflexiven Urteilskraft ein philosophisches Konzept zur Verfügung stellt, das die Realisierung der von Hegel und Marx gesetzten Ziele ermöglicht, ist meine Intention zugleich von einem darüber hinausgehenden, systematischen Interesse geprägt.

Ich habe deshalb auf die substantivierten Formen „das Politische“ und „das Philosophische“ zurückgegriffen, um die systematische Ausrichtung dieses Projekts zu betonen. Als systematisch verstanden muss das Philosophische nicht nur die Welt erklären, *sondern auch* über die Möglichkeit seiner eigenen Erklärung Rechtfertigung ablegen. Dies ist der von Kant begründete Durchbruch. Seine Nachfolger haben die Aufgabe einer systematischen Philosophie noch radikaler formuliert: das Philosophische muss sowohl die Notwendigkeit seiner eigenen Erklärung *als auch* die Notwendigkeit der Welt, welche es erklärt, nachweisen. Aber wie kann eine „Welt“ beschaffen sein, deren Notwendigkeit zeitgleich und im selben Zug erklärt wird, in welchem die erklärende Philosophie ihre eigene Notwendigkeit erläutert? Eine Welt, welche die Notwendigkeit der Philosophie erklärt, die wiederum die Welt erklärt, scheint in einem Zirkelschluss gefangen. Das Konzept des „Politischen“ ermöglicht es jedoch, dieses Dilemma zu umgehen. Als systematisch verstanden gehorcht „das Politische“, das nicht mit irgendwelchen spezifischen Politikformen gleichgesetzt werden sollte,³ ähnlichen Zwängen wie das Philosophische. Es muss nicht nur in die Welt eingreifen, sondern gleichermaßen die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Intervention erklären. Alles andere wäre Willkür. Da es seine eigene Möglichkeit und Notwendigkeit erklären muss, muss das Politische Rekurs auf das Philosophische nehmen und dennoch Abstand vom Philosophischen wahren. Auf eine Beschreibung, was das Politische *ist*, kann an dieser Stelle verzichtet werden. Auf formaler Ebene betrachtet, erlaubt ihm sein expliziter Rekurs auf das Philosophische, die undefinierbare „Welt“ zu ersetzen, auf welche sich das Philosophische bei gleichzeitiger Distanzwahrung beziehen muss. Dies impliziert, dass das Philosophische *nicht* das Politische ist. Über das, was das Politische *ist*, ist damit jedoch noch nichts gesagt.

³ Diese Unterscheidung ist auf konzeptioneller Ebene verhältnismäßig einfach zu treffen. Auf der Ebene des Alltagsgebrauchs fällt sie hingegen schwerer. Es bleibt jedoch festzuhalten, dass Politik nicht einfach als eine Konkretisierung des Politischen nach dem Muster von Erscheinung und Wesen verstanden werden kann. Es ist eine Aufgabe der von mir vorgeschlagenen Methode, dieses Verhältnis von Politik und Politischem in einer systematisch konsistenten Art und Weise darzustellen. Dabei wird sich zeigen, dass Politik nicht nur durch das Politische, sondern gleichermaßen durch das Philosophische bestimmt wird, denn nur so kann der Politik die ihr zukommende Autonomie und Erhabenheit gesichert werden.

Es ist eine Konsequenz des systematischen Imperativs, unter welchem das Philosophische und das Politische stehen, dass ihre weitergehende Bestimmung ebenfalls systematisch erfolgen muss. Das Philosophische muss seine Notwendigkeit vor dem Hintergrund sowohl der Beschaffenheit seines Gegenstandes als auch seiner Fähigkeit, diesen Gegenstand zu verstehen, erweisen. Die zweifache Ausrichtung dieser Behauptung sowie die Aufgabe, nicht nur Möglichkeit, sondern auch Notwendigkeit zu begründen, sind integrale Bestandteile des systematischen Ansatzes. Wird dies nicht berücksichtigt, so läuft man Gefahr, dem Zirkelschluss eines Idealismus (oder einer „Identitätsphilosophie“), sei er nun rationalistischer oder materialistischer Prägung, anheimzufallen. Es muss einen Aspekt des Philosophischen geben, der auf etwas verweist, das nicht selbst Teil des Philosophischen ist, dessen Struktur aber von solcher Art ist, dass seine Beziehung zum Philosophischen der Philosophie gestattet, den systematischen Imperativ zu realisieren. An dieser Stelle kommt das Politische ins Spiel. Das Politische, als Politisches, verlangt nach philosophischer Selbstreflexion, um seine eigene, systematische Selbstverwirklichung zu erreichen. Mit dieser, vermittelt durch die philosophische *Reflexion* seiner eigenen Notwendigkeit, geht gleichzeitig die Notwendigkeit des Philosophischen einher. Das Politische versorgt das Philosophische mit jener Art von „Welt“, welche das Letztere benötigt, um dem idealistischen Teufelskreis zu entgehen. Das Philosophische bedarf des Politischen, um sich selbst zu realisieren, und das Politische bedarf aus demselben Grund des Philosophischen. Unabhängigkeit und gegenseitige Abhängigkeit gehen also Hand in Hand.

Die Betonung muss hier auf das System gelegt werden, und die Aufgabe besteht darin, die Methode für seine Verwirklichung zu bestimmen. Die Methode muss ausgehend von der systematischen Beziehung zwischen dem Philosophischen und dem Politischen bestimmt werden. Es kann gezeigt werden, dass der Gegenstand des Philosophischen oder der des Politischen die von beiden gestellten Kriterien erfüllt: er muss etwas einzelnes, etwas Besonderes, sein, dessen Besonderheit gerade auf die Gegebenheit des Politischen oder des Philosophischen angewiesen ist, um vollständig gegeben zu sein, und er muss gegenüber dem Philosophischen oder dem Politischen rezeptiv sein, um zu gewährleisten, dass ihre Intervention nicht willkürlich oder aufoktroziert ist. Diese zwei methodologischen Kategorien – Besonderheit und Rezeptivität – ermöglichen eine originäre Lektüre, welche die Probleme einer transzendentalen oder konstitutiven Interpretation von Kant, Hegel oder Marx vermeidet.⁴

⁴ Ich werde diese Kategorien unten noch eingehender behandeln. Für den Augenblick soll fest-

Dass wir einer spezifischen Methode bedürfen, wird offensichtlich, wenn die systematische Beziehung zwischen dem Philosophischen und dem Politischen in anderen Kategorien ausgedrückt wird. Insoweit als der Gegenstand der Philosophie nach Philosophie verlangt, um sich vollständig verwirklichen zu können, können wir sagen, dass dem Gegenstand eine *genetische* Funktion zukommt, zu welcher die Philosophie das *normative* Korrelat bildet. Aber das Philosophische ist nicht nur, oder nicht immer, normativ. Das systematische Politische bedarf der Philosophie, um sicher zu stellen, dass der Gegenstand seiner Intervention nicht willkürlich ist und dass seine Aktivität keinen von außen auferlegten Zwang darstellt. Der Philosophie kommt in diesem Kontext eine genetische Funktion zu. Sie liefert eine Situation, deren Rationalität nur durch die Intervention des Politischen gesichert werden kann. Vermitteltst ihrer systematischen gegenseitigen Abhängigkeit und Unabhängigkeit kann dem Philosophischen und dem Politischen also entweder eine genetische oder eine normative Funktion zukommen. Dieser Beschreibung korrespondiert die vertraute Erfahrung, dass Philosophie oder Politik manchmal einen gegebenen gesellschaftlichen Zustand legitimieren, manchmal nach seiner Veränderung verlangen. Die Schwierigkeit besteht darin, die Illusion zu vermeiden, dass die Genese die Normativität oder die Normativität die Genese erkläre. In beiden dieser Fälle würde das System unter dem „konstitutiven Fehler“ leiden, welcher aus dem Fehlen einer differenzierten Methode resultiert. Dieses Dilemma tritt am eindeutigsten anlässlich des Versuchs zu tage, Geschichte zu verstehen oder in ihren Lauf einzugreifen.

gehalten werden, dass das Äquivalent zu den Momenten der Besonderheit und der Rezeptivität im Bereich des Politischen mit der Amerikanischen Revolution auftritt, deren abschließende Phase – die Wahl Thomas Jeffersons zum Präsidenten, die von den Zeitgenossen „die Revolution des Jahres 1800“ genannt wurde – einerseits vom Aufkommen politischer Parteien und andererseits durch die Einführung gerichtlicher Revisionsverfahren geprägt wurde. Es ist diese Entwicklung, auf die ich Bezug nehme, wenn ich die Amerikanische Revolution als originär beschreibe. Damit wird impliziert, dass die preußischen und französischen politischen Strukturen nach dem Grad beurteilt werden können, inwieweit es ihnen gelang (oder nicht gelang), institutionelle Formen zu verwirklichen, welche die Bestimmung der besonderen Verhältnisse, mit denen sich das Politische beschäftigen muss, und die Sicherung der Rezeptivität der Gesellschaft gegenüber politischer Aktivität erlauben. Die Französische Revolution behandelte dieses Thema nicht in methodologischen Begriffen. Ihrer rasanten Entwicklung zwischen 1789 und 1795 nähert man sich besser mit dem philosophischen und politischen Begriffspaar der Genese und der Normativität, auch wenn die methodologischen Kategorien der Besonderheit und der Rezeptivität eine genauere Analyse ihrer längerfristigen Entwicklung ermöglichen, einer Entwicklung, die erst ein Jahrhundert nachdem die Revolution die Erste Republik ausgerufen hatte mit der endgültigen Annahme der Dritten Republik ihren Abschluss findet.

Die Französische Revolution stellt einen paradigmatischen Fall der Interaktion zwischen dem Philosophischen und dem Politischen dar. Ihr Ausbruch kann mit Tocqueville als Folge des Aufkommens eines autonomen politischen Staates verstanden werden, der die vermittelnden Institutionen der überkommenen feudalen, bzw. korporatistischen Gesellschaft zerstört hatte. Und sie kann mit Cochin gleichfalls als Folge neuer philosophischer Untersuchungsmethoden beschrieben werden, wie sie von den Teilnehmern der Salons und Logen praktiziert wurden, die sich von ihren sozialen Positionen distanziert hatten, um nur noch als vernunftbegabte Menschen zueinander in Kontakt zu treten.⁵ Ihre Phasen sind geprägt durch eine Serie von Umkehrungen, in welchen das Normative eine genetische Funktion annimmt – beginnend mit dem Ruf nach einer Verfassung – und das Genetische eine normative Funktion – beginnend mit der Entscheidung der Generalversammlung der Stände, sich als Nationalversammlung zu bezeichnen. Auch die Kämpfe unter den verschiedenen Richtungen können mit Hilfe dieses kategorischen Paares nachgezeichnet werden. Und Robespierres Aufstieg lässt sich mit seiner ungewöhnlichen und befremdlichen Fähigkeit erklären, die Seiten je nach Erfordernis zu wechseln. Schließlich kann das Scheitern der Revolution als Ergebnis der Unfähigkeit gedeutet werden, eine neue politische Methode zu entwickeln, welche die Rezeptivität der neuen Gesellschaft gegenüber den von ihr entfesselten, besonderen politischen Bedürfnissen hätte gewährleisten können. Die Revolution konnte weder eine normative Verfassung akzeptieren, die unabhängig von der sie hervorbringenden Nation formuliert wurde, noch konnte sie die Legitimität der in ihrem Namen propagierten Sonderinteressen anerkennen. „Die“ Revolution, normativ und genetisch verstanden, zerstörte die Autonomie des Philosophischen und des Politischen.

Der paradigmatische Fall der Französischen Revolution weist auf die gegenseitige Abhängigkeit und Unabhängigkeit von Philosophischem und Politischem hin und bezeugt die Schwierigkeit, diese systematische Beziehung zu erhalten. Für die historisch-politische Exemplifizierung dieser Annahme kön-

⁵ Beide Fälle können normativ oder genetisch gedeutet werden. Der neue autonome Staat kann in bezug auf die Praxis der Revolutionäre normativ gedeutet werden, oder er kann als kritischer Maßstab gleich einem anzustrebenden Ideal genetisch gedeutet werden. Der neuen Art philosophischer Aktivität kann als Anlass zu politischen Handlungen eine genetische Funktion zukommen, oder sie kann die Norm abgeben, mit welcher politische Initiativen bewertet werden. Die Ansicht, dass die Frage nach dem Ursprung der Französischen Revolution ausgehend von Tocqueville und Cochin beantwortet werden kann, wird von François Furet in *Penser la Révolution Française* (Paris 1978) vertreten. Der Gedanke, dass die Revolution ihren Höhepunkt erst mit der Verwirklichung der Dritten Republik erreicht hätte, entstammt ebenfalls diesem Werk und erfährt in Furets *La Révolution, 1770–1880* (Paris 1988) weitere Präzisierung.

nen hier bereits erste Hinweise gegeben werden. Eine seltsame Bemerkung Kants, der nicht umsonst ‚der Philosoph der Französischen Revolution‘ genannt wird, kann uns dabei als narrativer Ausgangspunkt dienen. Warum hat Kant wiederholt die neue Politik Friedrichs des Großen gepriesen? Vertraute er tatsächlich den erklärten Intentionen des aufgeklärten Monarchen? Warum blieb er dann bis ans Ende seiner Tage ein hartnäckiger Verfechter der Französischen Revolution? Der aufgeklärte Despot, der Philosoph und die Revolution versuchten jeweils, philosophisch eine neue Politik zu begründen. Die Gefahren, welche diesem Ansatz inhärent waren, wurden zu Beginn der Französischen Revolution von Edmund Burke gesehen. Seine kritischen *Betrachtungen über die Französische Revolution* stellen eine fundierte Verurteilung der Exzesse einer Philosophie dar, die sich an die Stelle des Politischen setzt. Aus dieser Perspektive erscheint die Französische Revolution als die eigentliche Kritik der Philosophie. Jedoch gründet Burkes Ablehnung des Philosophischen in einer vormodernen Idee des Politischen. Die Philosophen konnten das moderne Streben nach System nicht aufgeben. Fichtes oft verfemte *Reden an die Deutsche Nation* bezeugen auf brillante Art und Weise den Versuch, das radikale Projekt der Französischen Revolution für die deutsche Philosophie zu beanspruchen – und damit auch für eine neue deutsche Politik. Die Mittel, derer sich Fichte bedient, um den Bindungen zwischen Philosophischem und Politischem wieder Geltung zu verschaffen, zeigen Ähnlichkeit mit einem sogar noch verfemteren systematischen Unterfangen: demjenigen von Karl Marx, an dessen rigoroser Philosophie der Revolution sich explizieren lässt, warum eine theoretische Bewegung von Marx zu Kant sinnvoll ist.⁶

⁶ Die Versuchung ist in der Tat groß, Kants eigenen philosophischen Weg als den Versuch zu deuten, die von der Kritik der reinen Vernunft eröffneten Probleme auf systematische Art und Weise zu lösen, und die Entwicklung des Deutschen Idealismus anschließend als fortschreitende Ausdifferenzierung der Kantischen Revolutionierung der Philosophie zu betrachten. So soll der Titel meines Bandes *From Marx to Kant* auf die zwei meisterhaften Versuche anspielen, die soeben beschriebene Sichtweise zu explizieren: Richard Kroners *Von Kant bis Hegel* und Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Diese Anspielung soll sowohl den systematischen Charakter meines Projektes betonen als auch gleichzeitig auf die Andersartigkeit des von mir dargelegten Systems verweisen. Die Stärken und Schwächen des Ansatzes von Lukács im Besonderen habe ich in zwei Aufsätzen aufzuzeigen versucht. Siehe: *From Marx to Kant: The Return of the Political* (wiederabgedruckt in Dick Howard: *Defining the Political*. Minneapolis 1989), S. 59–80 und *Kant's Political Theory: The Virtue of his Vices* (wiederabgedruckt in Dick Howard: *The Politics of Critique*. Minneapolis 1988), S. 3–22. Der selbsterklärte Lukács-Schüler Lucien Goldmann behandelte die Probleme in seinem Werk *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants* (Zürich 1945) mit größerer Klarheit, wie ich in Goldmann, *Kant and the Antinomies of Democratic Politics* (in: *Philosophical Forum*, special issue on Lucien Goldmann, Fall, 1991) zu zeigen versucht habe.

Marx und der systematische Imperativ

Die Theorie der Praxis

Die Marxsche Form der Politik kann als Ergebnis der rücksichtslosesten Prägung, welche das philosophische Trachten nach System angenommen hat, verstanden werden. Die Marxsche Theorie muss als systematische Philosophie sowohl für sich selbst als auch für die Praxis, welche sie zu verstehen sucht und für deren Verwirklichung sie notwendig ist, die Verantwortung übernehmen. Ja, es kann sogar die Ansicht vertreten werden, dass die Marxsche Theorie die politischen Deformationen zu erklären versteht, die sich unter dem Marxschen Banner versammelt haben. Das *Manifest der Kommunistischen Partei* bezeugt mit großer Eindringlichkeit die politische Funktion des systematischen Imperativs. So haben die Kommunisten zwar den gleichen „nächsten Zweck“ wie alle anderen proletarischen Parteien. Sie unterscheiden sich von diesen jedoch durch die Überlegenheit ihrer Theorie, denn „sie haben theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus.“ (474)⁷

Hinter diesen Zeilen steht der Gedanke, dass die Marxsche Theorie den Kontext offenlegt, innerhalb dessen die unmittelbaren Ziele ihre umfassende, radikale Bedeutung erlangen und sie zu ihrem logisch-notwendigen Ende geführt werden können. In Abwesenheit einer aktiven proletarischen Bewegung rechtfertigt die Marxsche Theorie jedoch die Aktivitäten derjenigen Kommunisten, die im Namen und anstelle des eigentlichen Proletariats handeln. Dies zugrundegelegt, kann der Marxismus zum Leninismus werden. Um mit Engels zu sprechen, wird so die Regierung des Volkes – und die Verantwortung die sie impliziert – durch „die Verwaltung von Dingen“⁸ ersetzt. Die Autonomie des Politischen wird unter Verweis auf die philosophisch gerechtfertigte, historische Notwendigkeit negiert.

Diese theoretische Hybris stellt eine Konstante in Marx' Leben und Werk dar. Noch bevor er seine Theorie formuliert hatte, verurteilte der junge Marx „die Erweckung phantastischer Hoffnungen [...] ohne eine streng wissenschaftliche Idee“ im politischen Bereich und führte das abrupte Ende eines Treffens mit dem revolutionären Agitator Wilhelm Weitling herbei, indem er entschieden erklärte: „Niemals noch hat die Unwissenheit jemandem ge-

⁷ Seitenzahlen im Text nach der Ausgabe: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Berlin 1956–1990 (im Folgenden: MEW). Bd. 4.

⁸ MEW. Bd. 20. S. 241.

nützt!“⁹ Marx' spätere Theorie rationalisierte diese Selbstsicherheit. Eine berühmte Passage des Vorworts der 1859 verfassten Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie* klärt den Leser auf:

„So wenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurtheilt, was es sich selbst dünkt, eben so wenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurtheilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären.“¹⁰

Das theoretische Selbstvertrauen, mit welchem Marx die Autonomie des Individuums in Abrede stellt, hat auch politische Implikationen. So besteht Marx in seiner Darstellung des Napoleonischen Staatsstreichs beispielsweise darauf, dass

„wie man im Privatleben unterscheidet zwischen dem, was ein Mensch von sich meint und sagt, und dem, was er wirklich ist und thut, so muß man noch mehr in geschichtlichen Kämpfen die Phrasen und Einbildungen der Parteien von ihrer wirklichen Organisation und ihren wirklichen Interessen, ihre Vorstellung von ihrer Realität unterscheiden.“¹¹

Von dieser theoretischen Behauptung ist es nur noch ein kurzer Schritt zu der Annahme, dass diejenigen, welche im Besitz der wahren Theorie sind, das Recht und die Verpflichtung haben, ihre Einsichten anderen aufzuzwingen.

Für das Problem, wie eine solche, systematische Verzerrung möglich ist, muss eine systematische Deutung vorgelegt werden. Es bringt dabei nichts, Marx und seinen Anhängern zu unterstellen, sie wären von einem Willen besessen, der die Macht um ihrer selbst willen anstrebt. Der Marxismus sollte vielmehr analog zur Marxschen Deutung der Religion interpretiert werden. Marx lehnte sowohl die aufklärerische Kritik an manipulierenden Priestern und eigennütigen Eliten ab, als auch die Feuerbachsche Reduktion der Religion auf eine ihr äußerliche, materielle Basis. Keiner der beiden Standpunkte ist ausreichend systematisch, in beiden Fällen bleibt ein externes oder zufälliges Moment. Marx' Behauptung geht jedoch noch einen Schritt weiter. Marx versuchte den Sachverhalt, dass die Religion einen externen Standpunkt bzw. einen externen Handelnden postuliert, ausgehend von den zeitgenössischen gesellschaftlichen Verhältnissen zu verstehen. Er deutete sie als einen Auf-

⁹ Zitiert nach dem Bericht von P. W. Annenkow in: *Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialien*. Red. Herwig Förder, Martin Hundt, Jefim Kandel, Sofia Lewiowa. Bd. 1: 1836–1849. Berlin 1970. S. 304.

¹⁰ Marx-Engels-Gesamtausgabe (im Folgenden: MEGA[®]). Bd. II/2. S. 101.

¹¹ MEGA[®] I/11. S. 122.

schrei gegen die Ungerechtigkeit der Welt. Dies impliziert wiederum, dass Religion eine Form der Ideologie sei.¹² Die Anwendung der Kritik der Ideologie auf die gesellschaftlichen Verhältnisse wird jedoch nicht von einem Standpunkt vorgenommen, der außerhalb dieser Verhältnisse angesiedelt ist. Marx versucht zu zeigen, wie die kapitalistische Gesellschaft in einem Zuge den ideologischen Aufschrei und seine Vergeblichkeit produziert. So ist, um ein Beispiel aus dem *Kapital* zu zitieren, das einzige Ergebnis des aktiven Kampfs der Arbeiterklasse um eine Verkürzung des Arbeitstages die Intensivierung der Ausbeutung – der Übergang des Kapitalismus von der Produktion eines „absoluten Mehrwerts“ zur Produktion eines „relativen Mehrwerts“. Eine Gefahr ist jedoch dann gegeben, wenn der politische Kritiker versucht, die Fehler dieses ideologischen Prozesses von einer diesem Prozess äußerlichen Position aus zu verurteilen. So verdammt etwa Lenins *Was tun?* den reinen „trade unionismus“ zugunsten einer wirklich revolutionären Praxis, wie sie nur von Kommunisten ausgeführt werden könne.

Die systematische Kritik der systematischen Verzerrung kann nicht annehmen, dass die Kommunisten Priester seien oder dass ihre Ideologie transzendenten Göttern gefällig sei. Der Anspruch der Kommunisten, eine immanente aber selbstwidersprüchliche Logik des Kapitalismus aufgedeckt zu haben, muss ernst genommen werden. Ihre grundlegende Prämisse ist, dass auch der Kapitalismus nicht den Gesetzen der Zeit enthoben ist. Er ist aufgrund menschlicher Aktivität entstanden, und menschliche Aktivität kann ihn auch wieder verändern. Ideologie in diesem Sinne ist die Leugnung dessen, was Lukács als „*das Problem der Gegenwart als geschichtliches Problem*“¹³ bezeichnet hat. Ein Rekurs auf die Theorie der Entfremdung kann helfen, die ideologische Erscheinung näher zu erklären. Die Trennung von Produzent und Produkt ist nur eine Variante der allgemeineren Externalitätsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt. Die resultierende Trennung des Teils vom Ganzen führt zu der ahistorischen Erscheinung einer atomisierten Welt, deren Teile zueinander in einer Beziehung stehen, die nur willkürlich oder vorherbestimmt sein kann. In beiden Fällen ist politische Aktivität zu einer Ohnmacht verdammt, wie sie von

¹² Dieser Gedanke darf nicht unterschätzt werden. Die allgemein geläufige Interpretation betrachtet Ideologie als einen charakteristischen Wesenszug der Religion, was in der Folge dazu führt, dass die Marxsche Kritik der Ideologie nur als eine weitere Spielart der aufklärerischen Verurteilung der manipulativen Anwendung von Religion gesehen wird. Mein Verständnis des Marxschen Begriffs der Ideologie verdankt den Werken Claude Leforts sehr viel, insbesondere seinem *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, wiederabgedruckt in: *Les formes de l'histoire* (Paris 1978).

¹³ *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Berlin 1923. S. 173.

Lenin konstatiert wird. Aber wenn die Marxsche Theorie des Kapitalismus-als-Ideologie stimmig ist, wie kann Lenin dann die systematische Notwendigkeit seines eigenen Wissens erklären? Versucht er die Theorie einer Weltgeschichte und ihren vorherbestimmten Lauf ins Feld zu führen, so leugnet er die Autonomie revolutionärer Politik. Die Unfähigkeit, der Autonomie des Politischen Rechnung zu tragen, wird immer dann offensichtlich, wenn marxistisch-leninistische Revolutionäre die Macht ergreifen.

Die kommunistische Politik wird sowohl innerhalb des Kapitalismus als auch über den Kapitalismus hinausweisend formuliert. Innerhalb des Kapitalismus wird die Politik negativ bestimmt. Sie ist der Protest gegen die kapitalistischen Bedingungen der Ausbeutung. Diese Politik des Protests kann ins Positive gewendet werden, wenn die Perspektive auf das weltgeschichtliche Ziel der Überwindung des Kapitalismus gerichtet wird. Protest führt zur Organisation und zu einem gesteigerten Selbstbewusstsein auf Seiten der Arbeiter. Und die Verwirklichung der (ziemlich bescheidenen) Übergangsmaßnahmen, wie sie das *Manifest* vorsieht, führt zu einem vergleichbaren Ergebnis. Natürlich kann der Kapitalismus-als-Ideologie diese Erfolge in der gleichen Art und Weise umwerten, wie dies mit den Kämpfen um die Verkürzung des Arbeitstages geschah. Nichtsdestotrotz ist Marx der Überzeugung, dass die Weltgeschichte im Sieg über den Kapitalismus ihren Abschluss finden wird. Dann, so insistiert das *Manifest*, konzentriert sich die Produktion in den Händen der assoziierten Individuen und „verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter“. (482) Marx versäumt jedoch hinzuzufügen, dass eine solche öffentliche Gewalt auch ihre politische Verantwortlichkeit verlieren würde. Für Marx ist die öffentliche Gewalt nur „die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern“. (482) Mit der Beseitigung des Klassengegensatzes verschwindet insofern auch das Politische. Aber weder kann die klassenlose Gesellschaft einfach beschlossen werden, noch sind die Kommunisten die einzigen, welche den Klassengegensatz verurteilen. Der entfremdete Kapitalismus wurde als Ursache der *ideologischen* Erscheinung einer Welt atomisierter Individuen gesehen, die in ihrer Trennung voneinander und von ihren Produkten in abstrakter Weise gleich sind. Doch ist nicht auch die Marxsche Theorie ein Produkt des nämlichen Kapitalismus-als-Ideologie? Könnte die Marxsche Theorie einer Weltgeschichte, die ihren Abschluss im Verlust des Politischen findet, nicht der Ausdruck einer dem Kapitalismus eigenen Logik sein?

Das *Manifest der Kommunistischen Partei* ist mehr als nur ein politisches Aktionsprogramm. Marx leistet darin eine eindrucksvolle Analyse der moder-

nen kapitalistischen Gesellschaft, die selbst in fortwährender Revolution begriffen ist.¹⁴ In Marx' Worten: „Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht“. (465) Aber der Kapitalismus ist unfähig, seinen revolutionären Charakter einzugestehen. Denn obwohl die Bourgeoisie Familie, Religion, Nationalität und selbst die Unverletzlichkeit des Eigentums zerstört hat, bewahrt sie diese Ideale aus reinem Machtkalkül. Doch fällt diese Darstellung der „bourgeoisien Ideologie“ in die unsystematische Haltung der aufklärerischen Kritik einer Ideologie als externer Manipulation zurück. Marx' eigene, systematischere Kritik gewinnt demgegenüber an Gewicht, wenn er betont, dass der Kommunismus nur die Selbstgewahrwerdung des radikalen Charakters des Kapitalismus sei. Der Kapitalismus gebietet den Kommunisten, der das vom Kapitalismus begonnene zu seiner systematischen Vollkommenheit führt. Das ist auch der Grund, warum die Marxsche revolutionäre Theorie nicht in einem „Kommunismus“ betitelten Buch entwickelt wurde. In einem Brief an Ferdinand Lassalle beschrieb Marx das Projekt des *Kapitals* als „Darstellung des [kapitalistischen] Systems und durch die Darstellung Kritik desselben“.¹⁵ Dieses Vorhaben ist systematischer Natur. Es wirft die Frage auf, wie Marx die Erwartung hegen konnte, dass eine immanente Kritik des Kapitalismus zur Praxis seiner Überwindung führen könne.

Der Marxismus ist als eine systematische Theorie der politischen Praxis gefangen zwischen der unverzichtbaren, philosophischen Begründung einer Revolution, deren Notwendigkeit vorausgesetzt wird, und der politischen Versicherung, dass diese Revolution eine neue historische Epoche einleiten wird. Der philosophische Imperativ veranlasst ihn, die Immanenz seiner Analyse der Logik des Kapitalismus zu betonen. Ihr Ergebnis kann – muss jedoch nicht – eine Art ökonomischen Determinismus darstellen, mit welchem der Marxismus so häufig identifiziert wird. Das Problem stellt sich von Seiten des Politischen. Marx tendiert dazu, das Politische auf die ökonomischen Formen der Klassenherrschaft zu reduzieren, die im Zuge der Revolution verschwinden sollen. Dies sorgt nicht nur für Probleme nach der erfolgten Revolution, sondern trägt darüber hinaus wenig dazu bei, das Treffen politischer Entscheidungen innerhalb der vom Kapitalismus bestimmten Gesellschaft zu erleichtern. Im Ergebnis führt dies zu einer Verdrängung des politischen Moments durch

¹⁴ Harold Rosenberg war der erste, der Marx in seinem Aufsatz *The resurrected Romans*, wiederabgedruckt in seinem *The Tradition of the New* (New York 1965), den Status eines „Modernisten“ zuerkannte. Die fundamentale Einsicht besteht darin, dass der Kapitalismus *nicht* das Definiens der Moderne ist. Der Kapitalismus ist nur eine Form, welche die Moderne annehmen kann – aber nicht annehmen muss.

¹⁵ Marx an Ferdinand Lassalle, 18. Februar 1858. In: MEGA[®] III/9. S. 72.

eine Theorie der Weltgeschichte, welche die Kommunisten – auf seltsame Weise von den Ketten der Ideologie befreit – zu kennen behaupten. Wenn die Theorie der Kommunisten jedoch nicht nur der ideologische Ausdruck der kapitalistischen Struktur sein soll, besteht die Gefahr, dass die politische Verwirklichung der Theorie auf eine Gesellschaft trifft, die dieser Theorie gegenüber nicht *rezeptiv* ist. Die Theorie mag zwar philosophisch gerechtfertigt sein, als politische würde sie jedoch *konstitutiv* wirken. Dieser systematische Fehler erklärt die Verzerrungen, denen die marxistische Politik unterliegt. Ein Nachweis der Gültigkeit dieser Behauptung muss selbst systematischer Natur sein. Marx' Praxis der Theorie sollte Schwierigkeiten mit sich bringen, die sich zu den Schwierigkeiten der Theorie der Praxis spiegelbildlich verhalten. Da die Marxsche Darstellung des besonderen Akteurs der politischen Revolution auf der *ontologischen* Form des konstitutiven Fehlers beruht, sollte auch sie Schwierigkeiten hervorrufen.

Die Praxis der Theorie

Es ist häufig davon gesprochen worden, dass der revolutionäre Charakter der Marxschen Theorie in der elften Feuerbachthese enthalten sei: Hatte die Philosophie bisher nur versucht, die Welt zu verstehen, so versuchte die Marxsche Philosophie, sie zu verändern. Das Philosophische und das Politische finden sich in dieser Definition revolutionärer Theorie ausdrücklich vereinigt. Marx hatte sein Vorhaben bereits in einer langen Anmerkung seiner Dissertation beschrieben, der seine früheren Herausgeber den Titel „Das Philosophischwerden der Welt und das Weltlich-werden der Philosophie“ gegeben haben.¹⁶ Marx führt aus, dass zum einen gezeigt werden müsse, dass die Philosophie sich zur Welt wenden müsse, um *sich selbst* zu realisieren, und dass, damit dies gelinge, ebenso gezeigt werden müsse, dass die Welt der Philosophie benötige, um wahrhaftig *sie selbst* zu sein. Marx entwickelt die Implikationen dieses systematischen Imperativs. Als weltliche verändert die Philosophie ihren Charakter; als philosophische wird die Welt gleichfalls verändert. Des Weiteren weist Marx auf die politischen Implikationen seiner Argumentation hin, wenn er in derselben Anmerkung die zeitgenössischen Positionen kritisiert, die er unter den Bezeichnungen „*liberale Partei*“ und „*positive Philosophie*“ fasst.

Vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen als politischer Journalist kehrte Marx zu diesen „Parteien“ 1843 in „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ zurück, dem nämlichen Essay, in welchem er erstmals das Proletariat als Träger der Revolution bestimmt. Der systematische Rahmen,

¹⁶ Siehe jetzt MEGA[®] I/1. S. 67–70. Die im Text folgenden Zitate ebenda.

welcher die Marxsche Entdeckung des revolutionären Proletariats ermöglichte, verdient eingehendere Betrachtung. Marx wendet sich gegen die von ihm nunmehr als „*praktische* politische Partei“ bezeichnete Position, welche eine Verneinung der Philosophie zugunsten der Aktion verlange.¹⁷ Philosophie, so betont er, könne nicht dadurch negiert werden, dass man sie ignoriere. Genausowenig könne jedoch die Politik vorgeben, dass Philosophie und Welt voneinander getrennt wären. Die praktische Partei möchte die reale Welt in Frage stellen, doch sie weigere sich zu sehen, dass die Philosophie Teil dieser Realität sei. So warnt Marx die Politiker: „*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.*“ Das bedeutet jedoch nicht, dass Marx nun die Position derjenigen annimmt, die er jetzt als „*theoretische*, von der Philosophie her datierende politische Partei“ bezeichnet. Auch sie werden für ihre Einseitigkeit kritisiert, da sie in den „*kritischen Kampf*“ der Philosophie gegen die Untaten der Welt eingriffen, ohne zu bemerken, dass die Philosophie nur die ideale Erweiterung der Welt darstelle. Die theoretische Partei habe es versäumt, die Voraussetzungen der Philosophie zu kritisieren, welche sie unhinterfragt in der Welt anzuwenden trachte. Ihr Fehler bestehe, so Marx, in Folgendem: „*Sie glaubte die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.*“ Die Marxsche Kritik dieser gleichermaßen einseitigen Positionen lässt vermuten, dass er ihre Einheit in einem neuen, systematischen Ganzen sucht. So müsse gezeigt werden, dass Philosophie und politische Praxis einander gegenseitig bedingten und veränderten.

Marx' Suche nach einem neuen systematischen Standpunkt brachte ihn bald dazu, Hegels Anspruch auf Systemhaftigkeit hinter sich zu lassen. Er brach seine gewissenhafte Kritik der Hegelschen Staatstheorie ab, nachdem er nicht nur dessen interne Selbstwidersprüche aufgedeckt hatte, sondern, noch wichtiger, Hegels ‚Anpassung‘ an die Gegebenheiten seiner Zeit. Der Vorwurf beinhaltete, dass Hegel nicht bemerkt hatte, dass das Weltlich-werden der Philosophie eine philosophische Veränderung der Welt nach sich ziehen müsse. Dieser Aufgabe widmete sich nun Marx, wobei seine systematische Ausrichtung offen zu Tage tritt:

„Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Wird nun dem ungeheuern Zwiespalt zwischen den Forderungen des deutschen Gedankens und den Antworten der deutschen Wirklichkeit derselbe Zwiespalt der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat und mit sich selbst entsprechen? Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“

¹⁷ Dieses und die im Text folgenden Zitate nach MEGA[®] I/2. S. 175–183.

Marx ist sich im Klaren darüber, dass er mehr tun muss als den systematischen Imperativ zu wiederholen. Er muß den *Akteur* bestimmen, der diese doppel-seitige Forderung realisieren kann. Es ist dies das Proletariat, das er definiert als „eine bestimmte Klasse [die] von ihrer *besondern Situation* aus die allgemeine Emancipation der Gesellschaft unternimmt“.¹⁸ Marx' Beschreibung ist stringent. Er besteht auf der notwendigen

„Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provociren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emancipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emancipiren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann.“

Das Proletariat kann, wie Marx in Anlehnung an eine berühmte Sentenz aus der Französischen Revolution formuliert, von sich sagen: „*Ich bin nichts und ich müßte alles sein.*“ Dieses „nichts“ wird zu dem Akteur, von dem am Ende des *Manifests der Kommunistischen Partei* gesagt wird, er hätte nichts zu verlieren als seine Ketten.

Dieses systematische Argument erklärt die politische Erwartung, die in dem erwähnten Brief von Marx an Lassalle zum Ausdruck kommt. Hier in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ erklärt Marx weiter: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen“. Aber das Proletariat wird nicht als ‚Realität‘ gesehen, an welche sich die Philosophie, wie in Hegels *Rechtsphilosophie*, ‚anzupassen‘ habe. Das Proletariat ist nicht einfach nur die arme oder

¹⁸ Der Leser wird sich erinnern, dass die Ideologie, welche sich aus der Entfremdung ergibt, nicht nur den Produzenten vom Produkt trennt, sondern ebenso den Teil vom Ganzen, was dazu führt, dass der besondere Fall auf falsche Weise universalisiert wird. Und obwohl die „Besonderheit“ des Proletariats offensichtlich nicht ideologisch interpretiert werden soll, kann diese Möglichkeit doch nicht vernachlässigt werden. Um ein wenig vorzugreifen, können wir festhalten, dass Kants Begriff des Reflexionsurteils ebenfalls vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt, dass der Status dieser Annahme sich jedoch von dem in letzter Konsequenz ontologischen Argument unterscheidet, welches hier von Marx vorgetragen wird.

unterdrückte Schicht der Gesellschaft. Marx führt es durch die Darstellung seiner ‚Entstehung‘ ein, die, so betont er, „*künstlich*“ sei. Marx widmete, könnte man sagen, den Rest seines Lebens der Analyse der historisch-spezifischen Gesellschaft, die das Proletariat hervorbringe. So war es ihm möglich, den simplen Materialismus der Feuerbachschen Religionskritik zu umgehen. Das Proletariat ist für ihn ein Objekt, das von der kapitalistischen Gesellschaft produziert wird, aber es ist auch ein Subjekt, dessen Arbeit diese Gesellschaft beständig erhält. Darin liegt der Grund, warum die Darstellung der Logik des Kapitalismus beanspruchen kann, eine politische Kritik des Kapitalismus zu sein. Dies impliziert jedoch, dass das Politische auf den Bedürfnissen der Philosophie gründet, wie die abschließende Formulierung der Kritik an der praktischen und an der theoretischen Partei implizit zum Ausdruck bringt: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ Der zweifache systematische Imperativ ist gegeben, aber das Ziel ist nicht die Realisierung des Proletariats, sondern seine Aufhebung durch die Verwirklichung der Philosophie.

Das politische Korrelat zur philosophischen Entdeckung des Proletariats wird im *Manifest* beschrieben: die Kommunisten „haben keine von den Interessen des ganzen Proletariats getrennten Interessen“. (474) Aber im gleichen Zuge erkennt das *Manifest* den Kommunisten ein Mehr an „theoretischer Einsicht“ im Vergleich zu den anderen Protagonisten der Bewegung zu. Und da das Proletariat noch in der „Bildung“ begriffen ist, hat diese Aussage praktische Folgen. So erklärt sie, warum die Kommunisten von sich behaupten können, „der entschiedenste immer weiter treibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder“ zu sein. (474) Von größerer Wichtigkeit ist jedoch eine Schlussfolgerung, auf die Marx nur en passant anspielt, nachdem er festgestellt hat, dass die Philosophie ihre materiellen Waffen im Proletariat findet, so wie das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen findet. Marx führt den „Blitz des Gedankens“ ins Feld, welcher „gründlich in diesen naiven Volksboden“ einschlagen müsse, damit die Emanzipation gelingen könne.¹⁹ Solch eine Intervention von außen wäre unnötig, wenn das System tatsächlich vollständig wäre; ihr Ort wäre der des Politischen. Der „Blitz des Gedankens“ hat im Laufe der Zeit die Form des Problems angenommen, wie ein „wahres“ Klassenbewusstsein zu entwickeln sei. Bis heute ist jedoch kein Benjamin Franklin erschienen, der zu zeigen gewusst hätte, wie die Energie dieses „Blitz des Gedankens“ einzufangen wäre. So überrascht es keineswegs, dass eine mar-

¹⁹ MEGA² I/2. S. 182.

xistisch-kommunistische Politik an seine Stelle getreten ist. Ihre Intervention verstößt jedoch entweder gegen das Immanenzprinzip – als Folge der Entwicklung einer Theorie der Weltgeschichte –, oder sie gründet ihre Politik auf einer philosophischen Theorie des Proletariats. In beiden Fällen gehen systematischer Ort und Autonomie des Politischen verloren. Wie die systematische Darstellung der Marxschen Theorie der Praxis bereits erwarten ließ, wird der spezielle Akteur politischer Revolution ausgehend von einer philosophischen Ontologie bestimmt.

Die Rücksichtslosigkeit, mit welcher Marx der systematischen Forderung entsprach, lässt eine Neubewertung seiner späteren Arbeiten angeraten erscheinen. Das Projekt des *Kapital* kann als die Demonstration der ökonomischen Notwendigkeit einer proletarischen Revolution interpretiert werden, welche ihre Notwendigkeit aus den immanenten Widersprüchen des Kapitalismus bezieht. Die ökonomische Logik scheint insofern die Forderungen der Philosophie zu ersetzen. Diese immanenten Widersprüche können allerdings nur beweisen, dass der Kapitalismus dem Untergang geweiht ist, nicht jedoch, dass das Proletariat seinen Platz einnehmen wird. Wenn die aktive Rolle des Proletariats in die ökonomische Theorie integriert wird, so besteht das Ergebnis, der Bewegung vom absoluten zum relativen Mehrwert folgend, nur in einer neuen Art kapitalistischer Ausbeutung – wie bereits anlässlich der Analyse der Ideologie festzustellen war. Aus einem mehr technischen Blickwinkel betrachtet kann, unter Voraussetzung der Möglichkeit einer vom Proletariat betriebenen Verbesserung seiner Position, die strukturelle Theorie eines notwendigen Zusammenbruchs des Kapitalismus nicht mehr aufrecht erhalten werden, da die zentrale Variable der ökonomischen Theorie – der Wert der Arbeitskraft oder die Löhne – nicht als konstant gesetzt werden kann.²⁰ Diese Schwierigkeiten sprechen für die Notwendigkeit, einen neuen Interpretationsansatz für das *Kapital* zu wählen, dessen erste 150 Seiten die Logik der Warenform analysieren und den ideologischen „Fetischcharakter der Waare“ anprangern. Dies impliziert, dass die Marxsche Theorie tatsächlich eine „Kritik der politischen Ökonomie“ ist, wie der Untertitel des *Kapitals* zum Ausdruck bringt. Das *Kapital* ist demnach eher als Demonstration des Irrtums zu sehen, die moderne Gesellschaft als durch den Kapitalismus bestimmt zu begreifen statt die Moderne selbst in Frage zu stellen. Ein Ersetzen des Philosophischen durch

²⁰ Diese Position wird von Cornelius Castoriadis in *Sur la dynamique du capitalisme* (in: *Socialisme ou Barbarie*. No. 12/13. 1953/54) vertreten. Sie wird weiterentwickelt in *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* (in: *Socialisme ou Barbarie*. No. 31–33. 1960–61). Die Implikationen seiner Position, der ich sehr viel verdanke, werden in Dick Howard: *The Marxian Legacy* (2. Aufl. London, Minneapolis 1988), S. 224–263, inbes. S. 229ff., dargestellt.

das Ökonomische wird mit dieser Interpretation in Frage gestellt – eine Folge, die Marx selbst stets verborgen geblieben ist!

Wir sind nun in der Lage zu verstehen, wie die marxistisch-kommunistische Lehre aus der revolutionären Theorie von Marx hervorgehen konnte. Marxens systematische Theorie ist allzu mächtig. Durch die Vereinigung des Philosophischen mit dem Politischen zerstört sie die Autonomie beider. Die Politik des Marxschen Systems negiert die Autonomie der politischen Sphäre. Dies ist jedoch keine Überraschung; Marx entdeckte das Proletariat anlässlich seiner Kritik der Hegelschen Staats*philosophie*. Er bestand auf dem Primat der Zivilgesellschaft gegenüber ihrer politischen Repräsentation, und er versuchte zu zeigen, dass der Kapitalismus die Anatomie der Zivilgesellschaft darstellt. Nun ist die Reduktion des Überbaus auf die Basis eine geläufige Waffe im Arsenal der Marxisten. Marx' Theorie der Politik gründet jedoch in einer *Philosophie*, welche das Politische integriert. Seine Politik wird zur „Philosophie des Systems“. Ihre Struktur wiederholt dabei das philosophische Paradigma des Deutschen Idealismus: das Ganze wird, in der begrifflichen Form des Proletariats, gegenüber den Formen, in welchen es sich manifestiert, als die grundlegendere Existenz begriffen. Jede dieser Formen ist nicht mehr als eine Erscheinung des zugrunde liegenden Wesens, auf welches sie jederzeit reduziert werden kann, wenn die geeigneten Vermittlungen vollzogen werden. Im Falle von Marx sind die Erscheinungen die politischen Formen, in welchen sich der Klassenkampf vollzieht. Keine von diesen ist autonom; jede wird als Repräsentation der idealen Essenz gesehen, welche das Proletariat (oder, im Falle der Kommunisten, der notwendige Gang der Weltgeschichte) darstellt. Das paradoxe Ergebnis der Marxschen Suche nach dem spezifischen Akteur der Revolution besteht in einer ontologischen Politik, deren Ablehnung der Autonomie des Politischen eine Verleugnung der Verschiedenheit und eine Verneinung individueller, politischer Verantwortlichkeit nach sich zieht.

Zu einer anderen Interpretation gelangt man, wenn das *Kapital* als eine Kritik des *ideologischen* Charakters der politischen Ökonomie gelesen wird. Die moderne Gesellschaft wird nicht durch den Kapitalismus bestimmt. Die Bedingung der Möglichkeit einer kapitalistischen Gesellschaft ist die Existenz des freien Arbeiters. Aber Möglichkeit ist nicht Notwendigkeit. Das autonome Individuum profitiert von einer ambivalenten Freiheit, welche Marx einseitig aus dem Blickwinkel philosophischer Politik bewertet. Er kennt nur den Arbeiter, der den Bindungen der Gesellschaft enthoben ist und der verdammt ist, seine Arbeitskraft zu verkaufen (zu „entfremden“). Dieses gerade autonom gewordene Individuum wird jedoch auch politisch befreit. Die Marxsche Kritik

an der Erklärung der Menschenrechte der Französischen Revolution als ausschließlich „bourgeois“ ist dabei charakteristisch für seine allgemeine Vernachlässigung des Politischen.²¹ Marx verkennt, dass die Garantie der Autonomie, wie unvollständig sie auch immer sein mag, einen Erfolg darstellt, der weiteren Fortschritt ermöglicht. Dieser Erfolg der Französischen Revolution kann nur in den Augen derjenigen ‚illusorisch‘ sein, die das Politische auf die philosophische Logik einer Weltgeschichte und ihr strukturelles Korrelat der kapitalistischen Ausbeutung reduzieren. Es besteht kein Grund, die Rolle des Kapitalismus zu leugnen; aber es besteht gleichfalls kein Grund, seine Selbstrepräsentation zur einzigen Form der modernen Gesellschaft zu erheben, die von Marx so brillant im *Kommunistischen Manifest* beschrieben wurde.

Marx dachte natürlich, dass seine Revolution tiefgreifender und radikaler als die ihr vorhergehende französische sein würde, die er beschuldigte, der ökonomischen Dominanz des Kapitalismus die Weihe zu erteilen. Das Fundament dieser Forderung bestätigt noch einmal die systematische Interpretation der Marxschen Praxis der Theorie. Der Kapitalismus wird als die Überwindung des Feudalismus hin zu einer rationaleren Produktionsweise gesehen. Vor diesem Hintergrund gerät die Erklärung der Menschenrechte tatsächlich zur Weihe „bourgeoiser“ Rechte. Jedoch lässt diese Deutung die historische Tatsache außer Acht, dass zwischen Feudalismus und Kapitalismus die Institution des absolutistischen Staates entstand. Und diese neue Form des Politischen war der Gegenstand der Französischen Revolution. Die von Marx vorgenommene systematische Integration des Politischen in das Philosophische ließ ihn blind werden gegenüber dieser neuen Struktur, deren systematische Beziehung zum Philosophischen durch die Politik Friedrichs des Großen veranschaulicht wird. Marx' Bestehen darauf, dass seine Theorie der ideologischen Logik der modernen kapitalistischen Gesellschaft immanent bleibt, bewahrte ihn jedoch andererseits vor den Fallstricken der ontologischen Versuchung. Seine Analysen zeitgenössischer französischer Politik sind, wie noch zu sehen sein wird, wesentlich nuancierter, als es diese einleitende Darstellung nahelegt. Wenn das Philosophische in seinem System über das Politische dominiert, so erkennt das System doch zumindest die beiden Sphären an. Von diesem Blickwinkel aus gesehen, geht die Marxsche Theorie, wie meine Darstellung Burkes zeigen wird, über die Philosophie der Französischen Revolution hinaus.

²¹ Dieses Argument wird von Claude Lefort detailliert entwickelt in seinen Schriften *Droits de l'homme et politique* (in: *L'invention démocratique* Paris 1981) und *Les droits de l'homme et l'Etat-providence* (in: *Essais sur le politique*. Paris 1986). Für einen ausführlicheren Kommentar siehe das Nachwort zu Dick Howard: *The Marxian Legacy* (Anm. 20), insbes. S. 315–320.

Die Französische Revolution und die Politik des Systems

Von der Philosophie zur Politik

In einer bekannten Passage seines Essays „Was ist Aufklärung?“ beantwortet Kant die Frage „Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter?“ mit einem bestimmten „Nein“. Er besteht im Folgenden jedoch darauf, dass „die Hindernisse ... des Ausganges aus [der] selbst verschuldeten Unmündigkeit allmählich weniger werden“. Und er schließt mit der Erklärung: „In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs.“ Kants Loblied auf den Monarchen mag auf den ersten Blick überraschen. Wenn die Unmündigkeit „selbstverschuldet“ ist, so sind die Hindernisse innerlicher Natur; die Handlungen des aufgeklärten Despoten sollten daher nur von geringer Wirkung sein. Kants Erklärung seines Standpunktes gründet auf einer modernen Konzeption des Politischen. Er betont die religiöse Toleranz Friedrichs und ist überzeugt, dass dessen Beispiel weite Kreise ziehen werde. Es belege, dass Freiheit vereinbar ist mit der „öffentliche[n] Ruhe und Einigkeit des gemeinen Wesens“. Doch Friedrich erlaube seinen Untertanen sogar, „ihre Gedanken über eine bessere Abfassung [der Gesetzgebung], sogar mit einer freimütigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen“. Allerdings nennt Kant noch eine weitere, wichtige Bedingung: da der Herrscher „zugleich ... ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, – kann [er] das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: *räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!*“ Kant sieht in der Stärke des neuen Staates eine Eigenschaft, welche die Sicherung der Autonomie der Philosophie ermöglicht. Die Philosophie wird jedoch wiederum das Politische beeinflussen, da der Mensch „nämlich den Hang und Beruf zum *freien Denken* ausgewickelt hat: so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der *Freiheit zu handeln* nach und nach fähiger wird)“. Und so wird es eintreten, schließt er, dass die Regierung „es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln.“

Kants Essay wurde nach der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* abgefasst, aber vor der weiteren Ausarbeitung seines Systems. Er wurde ebenfalls vor dem Ausbruch der Französischen Revolution geschrieben. Beide Umstände führten aber in der Folge zu einer Veränderung von Kants Vorstellung einer zunehmenden Verbreitung der Freiheit vom Denken zum Handeln mittels des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft. In seinen späteren Schriften finden sich keine weiteren Loblieder auf einen Herrscher mehr, der bestimmt, „was

ein Freistaat nicht wagen darf“. Nach der weiteren Ausarbeitung der philosophischen Werkzeuge, welche ihm gestatteten, die Beschaffenheit der politischen Sphäre adäquater zu fassen, bestand er auf der Republik als der *einzig* gerechten Form der Souveränität.²² Insistierend auf dem *öffentlichen* Gebrauch der Vernunft ging er, wie viele seiner Zeitgenossen, dazu über, den Staat Friedrichs als einen solchen „Maschinenstaat“ anzusehen, dessen organisatorisches Prinzip in militärischer Disziplin bestand.²³ Vor diesem Hintergrund kann „Was ist Aufklärung?“ als der erste Schritt einer systematischen Kritik jenes Typus der utilitaristischen und oftmals pedantischen Rationalität betrachtet werden, der die Aufklärung in Preußen charakterisierte. Kant beschrieb die Unmündigkeit als „selbstverschuldet“, da das Individuum seine eigene Autonomie verleugne. Das Problem resultiere nicht aus einem Mangel des Verstandes, „sondern der Entschließung und des Mutes ... sich seiner ohne Leitung des andern zu bedienen.“ Die Konklusion des ersten Absatzes – „*Sapere aude!* Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen“ – antizipiert bereits die ‚existentialistische‘ Dynamik, welche zum Charakteristikum der folgenden Generation, beginnend mit dem stürmischen Fichte, werden sollte. Aber sie könnte ebenso einen Rückzug vom Politischen antizipieren, wie einige Interpretationen des „deutschen Freiheitsgedankens“ vorschlagen.²⁴

Auf eine bestimmte Art und Weise lag Kant mit seinen Urteilen über Friedrich nicht falsch. Der *Antimachiavell* des jungen Monarchen hatte die Notwendigkeit moderner Prinzipien der Staatslenkung erklärt. Der moderne Fürst, so Friedrich, ist nicht mehr als „der erste Diener“ (*le premier domestique*) seines Volkes.²⁵ Im zweiten Kapitel führt er dann aus, dass die Pflicht des

²² In einem Abschnitt, der viele Kommentatoren verwirrt hat, besteht Kant tatsächlich darauf, dass die monarchische Form der *Regierung* innerhalb eines republikanischen Gemeinwesens die angemessenste Form darstelle. Dieser Gedanke gründet auf Kants Theorie politischer Repräsentation.

²³ Die überzeugendste Zusammenfassung der zeitgenössischen Stimmungslage und der Auflehnung des Deutschen Idealismus gegen sie stellt Friedrich Meineckes *Das Zeitalter der deutschen Erhebung, 1795–1825* (Erstausgabe Leipzig 1906) dar. Vor dem gegebenen Hintergrund ist Meineckes Studie von Nutzen, da sie die von der jungen Generation deutscher Idealisten vorgebrachte Kritik an der Aufklärung in den politischen Kontext des entstehenden preußischen Staates einbettet. Meineckes Weltbürgertum und Nationalstaat ist demgegenüber eine eher philosophische Darstellung der Spannungen zwischen der kosmopolitischen Haltung der Aufklärung und der aufkommenden Anerkennung der Autonomie des Politischen in Form eines *Machtstaates*. Eine kritischere und soziologisch fundierte Darstellung ist in Hans Rosenbergs *Bureaucracy, Aristocracy, and Autocracy. The Prussian Experience 1660–1815* (Boston 1966) zu finden.

²⁴ Dies ist die These von Leonard Krieger in *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition from the Reformation to 1871* (Chicago 1957).

²⁵ Hier zitiert nach: Friedrich II. von Preußen: *Der Antimachiavell*. In: *Die Werke Friedrichs des*

Monarchen nicht nur in der Aufrechterhaltung der Ordnung bestehe; von Wichtigkeit sei vielmehr das Glück und die Zufriedenheit seines Volkes. Dieses „Glücksprinzip“ wird in utilitaristischen Begrifflichkeiten formuliert, und es ist auch Ausdruck pragmatischer Politik, wenn Friedrich feststellt, dass ein zufriedenes Volk weniger der Revolte zuneige. In einer Kapitel für Kapitel vorgehenden Kritik Machiavellis, die vor allem aufgrund einer beinahe versicherungsstatistisch anmutenden Aufrechnung der „Kosten“ der Vorschläge Machiavellis bemerkenswert ist, werden diese beiden ersten Prinzipien weiterentwickelt. So wird beispielsweise in Kapitel 5 argumentiert, ein erobertes Land solle nicht zerstört werden, da Bevölkerung und Reichtum die entscheidenden Faktoren der Politik seien. Wenn Machiavelli Moses in der Liste großer Politiker führt, so fragt Friedrich in Kapitel 6 nach der Berechtigung dieser Aufnahme, schließlich habe Moses 40 Jahre für die Durchquerung einer Wüste gebraucht, welche Romulus oder Theseus in nur sechs Wochen durchquert hätten. In Kapitel 13 wird dem Gedanken, ein Fürst solle es vorziehen, mit seinen eigenen Truppen zu sterben als mit Hilfe fremder Truppen zu gewinnen, die *Maxime* entgegengesetzt, dass die erste Sorge eines Fürsten seiner Selbsterhaltung und die zweite seinem Wohlbefinden zu gelten habe. Ein Land zu beherrschen, so schließt Friedrich in Kapitel 24 endlich, sei ein Beruf wie jeder andere: Vertrauen und Gefolgschaft gewinne nur, wer sich gerecht und aufgeklärt verhalte.

Kant müssen die Passagen in Kapitel 14 erfreut haben, in welchen Friedrich sich Machiavellis Empfehlung widmet, das Jagen als Möglichkeit für den Fürsten zu sehen, das Terrain kennenzulernen, auf welchem er später seine Schlachten schlagen wird. Friedrich verurteilt die Jagd als „adelige Kurzweil“, welche eher sinnlicher denn geistiger Natur sei und welches eine „grausame und blutige Genugtuung“ gewähre. Er erinnert ihre Verfechter wie ein guter

Großen. Hrsg. von Gustav Berthold Volz, deutsch von Eberhard König, Friedrich von Oppeln-Bronikowski und Willy Rath. Bd. 7. Berlin 1913. S. 1–114. – Meinecke bemerkt, dass Friedrich seine Terminologie im Laufe der Jahre einer signifikanten Veränderung unterzog, wenn er etwa in seinem ersten politischen Testament von 1752 „Volk“ durch „Staat“ ersetzte und im politischen Testament von 1768 festhielt, dass „Erlösung und der größere Nutzen des Staates“ sogar Vertragsbrüche rechtfertigen könnten. Meineckes These geht von einem Kampf zwischen einer humanistischen oder kosmopolitischen Lesart von Politik und einer rücksichtslosen Durchsetzung der Staatsräson aus. So bemerkt er beispielsweise, dass Friedrich „Volk“ im Sinne eines allgemeinen Begriffs der Humanität verstand, was impliziert, dass der Staat nicht länger als Instrument der Machterhaltung einer herrschenden Dynastie begriffen werden konnte. Dies ist typisch für einen modernen Staat. Auf der anderen Seite wurde dieses „Volk“ immer noch im allgemeinen Sinne einer Menschheit verstanden. Meinecke möchte zeigen, dass die deutschen Idealisten diese Allgemeinheit in das Konzept eines spezifischen „historischen Individuums“, der Nation, überführen, wie wir anlässlich der Behandlung von Fichte noch sehen werden.

Kantianer daran, dass unsere Überlegenheit über die Tiere nicht auf unserer Fähigkeit, sie zu töten beruhe, sondern in unserer Vernunft begründet liege. Und wenn der Utilitarist das Jagen als gesund und einem langen Leben zuträglich verteidigt, so fragt Friedrich, warum wir ein langes Leben erstreben sollten. Mönche lebten lang; aber das sei kein Grund, Mönch werden zu wollen! Der Aktuar schließt mit der Konklusion, die Jagd taue lediglich dazu, Zeit totzuschlagen. Die gleiche Rechnung wird in Kapitel 17 aufgemacht, in welchem Friedrich Machiavellis Gedanken kritisiert, es sei besser, gefürchtet als geliebt zu werden. Möge Grausamkeit auch beizeiten notwendig sein, so werde ein Herrscher, der nur gefürchtet wird, lediglich über Feiglinge und Sklaven herrschen, die niemals in der Lage sein werden, große Taten zu vollbringen. Der pragmatische Monarch führt jedoch seinen Gedankengang mit der Bemerkung fort, dass ein gerechter Herrscher geliebt werde, „denn seine Untertanen finden sich nur wohlgeborgen unter seiner Herrschaft“. Friedrichs Empfehlungen verknüpfen die Anerkennung der Autonomie des Politischen stets mit dem pragmatischen Verständnis ihrer Grenzen.

Die politischen und philosophischen Fundamente des Pragmatismus Friedrichs sind häufig nur schwer zu unterscheiden. So stellt er zum Beispiel in Kapitel 21 fest, dass es zwei Möglichkeiten der Staatsvergrößerung gebe, entweder durch Eroberung oder durch ein Florieren der Künste und Wissenschaften. Friedrich bevorzugt die zweite Möglichkeit, da sie „unschuldiger und gerechter ist und dabei ganz so gedeihlich wie jene [erste]“ sei. Aber der Pragmatiker fügt hinzu, dass dies der Warenproduktion zuträglich sei, was wiederum im Sinne des Staates sei, da zum einen die Bedürfnisse der Bevölkerung befriedigt würden, während gleichzeitig Handel aus den umliegenden Ländern abgezogen würde. Der entstehende Luxus vermehre die Bedürfnisse und erlaube die Herstellung weiterer Güter, so dass, anders als im Falle der Goten und Vandalen, keine Notwendigkeit bestehe, dass diejenigen auswanderten, denen die Mittel der Lebenserhaltung fehlten. Diese vom Souverän initiierte, merkantile Politik führe gleichfalls zur Entwicklung der „schönen Künste“, deren Vorhandensein das sichere Zeichen eines wohlregierten, glücklichen Landes sei. Ein Philosoph würde die Bereiche unterscheiden wollen, welche der Pragmatiker hier als politische auf einen Nenner bringt. Einen Grund dafür enthält die in Kapitel 17 formulierte Ablehnung von Machiavellis Ratschlag, man solle seine Intentionen und Ziele verheimlichen. Friedrich sieht Letzteres als unmöglich an, schließlich ist die Öffentlichkeit „ein Wesen, das da alles sieht, alles hört und alles, was es gesehn und gehört hat, um sich herum zum besten gibt“. Im Jahre 1789 brach sich diese Öffentlichkeit, der

eine zentrale Funktion in Kants Konzeption des Politischen zukommt, ihren Weg in die moderne Politik.

In der Theorie hatte der aufgeklärte Absolutismus nichts von der Französischen Revolution zu befürchten.²⁶ In Preußen, zum Beispiel, bestand der Minister Herzberg darauf, dass die französische Verfassung von 1791 gegenüber den Fortschritten, welcher sich die preußischen Bürger erfreuen könnten, in keinem Belang eine Verbesserung darstelle. Nachdem die Flut ihren Höhepunkt überschritten hatte, konnte 1799 ein anderer preußischer Minister den Franzosen erklären: „Die Revolution, welche ihr von unten nach oben gemacht habt, wird sich in Preußen langsam von oben nach unten vollziehen.“²⁷ Natürlich waren diese Aussagen im besten Falle fromme Wünsche, im schlechtesten schlichte Gegenpropaganda. Aber sie sind es wert, beim Wort genommen zu werden. Der aufgeklärte Absolutismus schien vor der Französischen Revolution die einzig mögliche Form von Politik darzustellen. Und trotzdem kehrten die deutschen Philosophen, nachdem ihre anfängliche Begeisterung für die Revolution verfliegen war, nicht zu dieser vertrauten Form zurück – Fichte ist nur ein Beispiel von vielen für die rigorose Ablehnung, die ihr entgegengebracht wurde. Die Fundamente ihrer neuen Konzeption des Politischen fanden die Denker in ihrem philosophischen Projekt, das seine Impulse aus der Begegnung mit der neuen öffentlichen, 1789 aufgekommenen Politik nahm.

Goethes berühmter Ausspruch nach der Kanonade von Valmy – „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen.“ – symbolisierte diesen Übergang. Eine Volksarmee von Habenichtsen hatte die absolutistische Militärmaschinerie geschlagen. Goethes Ausspruch legt – um einen Begriff zu gebrauchen, welcher durch Marx prominent gemacht wurde – das Ende der „Vorgeschichte“ und den Beginn einer wahrhaft menschlichen Geschichte nahe. Das Reich der Notwendigkeit, auf welches die gefallene Menschheit aufgrund ihrer sinnlichen Natur beschränkt war, würde durch das nur sich selbst gehorchende Regiment der Freiheit ersetzt werden. Der von den Zulieferungen der äußeren Welt abhängige, fallible Verstand würde durch eine Vernunft ersetzt werden, die sich im Zuge der Transformation der empirischen Welt herausbilde und durch welche die Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit aufgehoben würde, die die Menschen zu endlichen und begrenzten Wesen mache. Die pragmatische preu-

²⁶ Siehe dazu kritisch meinen Aufsatz, *Enlightened Despotism and Modern Democracy*, neu abgedruckt in: *Defining the Political* (Anm. 6). S. 223–244.

²⁷ Friedrich Meinecke: *Das Zeitalter der deutschen Erhebung, 1795–1815*. Hier zitiert nach der 6. Aufl. Göttingen 1956. S. 46.

bische Politik der Klugheit konnte dem Enthusiasmus, der Sentimentalität, der Kreativität, ja selbst der Sinnlichkeit, welche die poetischen Philosophen des *Sturm und Drang* und die kommunitaristischen Pietisten noch unter der alten Ordnung entwickelt hatten, nichts entgegensetzen. Ein neuer Lebensstil, eine neue Menschheit, eine neue Zivilisation waren nicht länger reine Konstrukte der Philosophen, sie waren real oder realisierbar. Die Philosophie war nicht länger zum abseits stehenden Beobachter der Geschichte verdammt, sie musste nunmehr historisch und im Politischen tätig werden.²⁸

Die spätere Desillusionierung durch den weiteren Verlauf der Französischen Revolution verdoppelte den philosophischen Eifer der einen und die politische Leidenschaft der anderen. Wie konnte an Freiheit und Vernunft als den Philosophie und Politik bewegenden Prinzipien festgehalten werden, da ihre Realisierung in Frankreich fehlgeschlagen war? Die von Burke am französischen Versuch, Politik dem Diktat abstrakter Philosophie unterzuordnen, vorgebrachte Kritik bildete die eine Möglichkeit der Reaktion. Diejenigen, welche am philosophischen Projekt festhalten wollten, entschieden sich für einen anderen Weg. Fichte war von ihnen der radikalste. Für ihn bestand der französische Fehler nicht in einem zu viel, sondern in einem zu wenig an Philosophie. Die Franzosen hatten nicht von den systematisch-theoretischen Positionen aus gehandelt, die ihnen die deutschen Philosophen anfänglich zugeschrieben hatten. Ja, die aufgeklärten Monarchen konnten stimmig behaupten, die Ziele der Revolution auf ihre Art und Weise zu erreichen. Die Revolution – aus der zu Fichtes Zeit ein expandierendes Imperium hervorgegangen war – kulminierte in genau dem abstrakten Maschinenstaat, den Friedrichs ungeschickte Rhetorik zu rechtfertigen versucht hatte. Seine Politik war utilitaristisch und merkantilistisch und erhob das Glück des Einzelnen über die Tugend des Mitglieds einer autonomen Gemeinschaft. Er reduzierte den religiösen Glauben auf einen platten Rationalismus, verwandelte Autorität in effiziente Kontrolle und verwarf die ehrwürdige Vergangenheit als ephemeres Vorzimmer einer geplanten Zukunft. Auch wenn diese kritischen Aussagen Fichte der Position Burkes annähern, so erhalten sie aufgrund der Tatsache, dass sie von einer systema-

²⁸ Wie noch festzustellen sein wird, hat Hegel dieses Projekt am radikalsten verfolgt. Dass sein rationales System im Ergebnis die Geschichte absorbiert, ist nicht ohne Bedeutung. Dieser Zug wurde in der konservativen Lesart, etwa bei Joachim Ritter in *Hegel und die Französische Revolution* (Frankfurt a.M. 1965) zur Tugend erhoben. Eine solche Lesart wird von Jürgen Habermas in *Hegels Kritik der Französischen Revolution* in: Ders.: *Theorie und Praxis* (Neuwied 1963) kritisiert. Habermas argumentiert, dass Hegel den radikalen, durch die Französische Revolution verursachten Bruch neutralisiere, indem er „Revolution“ zum zentralen Prinzip seiner Philosophie erhebe.

tischen Philosophie ausgehen, doch ein anderes Gewicht. Es wird sich zeigen, dass sie bereits Züge der systematischen Position von Marx aufweisen – und die Notwendigkeit, deren Beschränktheit zu überwinden.

Die Französische Revolution als Kritik der Philosophie

Edmund Burkes *Betrachtungen über die Französische Revolution* wurden im November 1790 veröffentlicht. Auch wenn diese Schrift zur Bibel der konservativen Opposition avancierte, kann Burkes Kritik nicht nur als Ausfluss eines reaktionären Geistes abgetan werden. Die von Burke gewählte Taktik bestand darin zu zeigen, dass die Revolution das Gegenteil dessen hervorbrachte, was sie anzustreben behauptete. Ihre Theorie konfliktierte mit ihrer Praxis. Die abstrakte Forderung nach Naturrechten machte den Schutz wirklicher Rechte, die einer Organisation der Zivilgesellschaft bedürfen, unmöglich:

„Staaten sind nicht gemacht, um natürliche Rechte einzuführen, die in völliger Unabhängigkeit von allen Staaten existieren können und wirklich existieren, und in viel größerer Klarheit und in einem weit höhern Grade abstrakter Vollkommenheit existieren. Aber eben in ihrer abstrakten Vollkommenheit liegt ihre praktische Unzulänglichkeit.“ (134)²⁹

Die tatsächliche Gegebenheit von Rechten beruhe auf der Wissenschaft vom Staate, die „a priori nicht gelehrt werden“ kann. (136) Die Franzosen begriffen nicht, dass der isolierte Mensch nicht etwas meistern kann, was die Zeit allein lehren kann. Sie handelten „als ob sie noch nie in bürgerlicher Verbindung gelebt hätten“ und alles von neuem beginnen müssten. (96) Sie dächten, Freiheit bestünde nur in der Negation der Vergangenheit und des „Vorurteils“, das für die Orientierung der menschlichen Urteilskraft doch unerlässlich sei. (178ff.) „Soll ich darum, weil Freiheit an und für sich eins von den Gütern der Menschheit ist“, so fragt Burke, „einem Rasenden, der sich den heilsamen Banden und der wohlthätigen Dunkelheit seiner Zelle entriß, meine Freude bezeugen, dass er Licht und Freiheit wieder genießt?“ (57) Impliziert Burke mit diesen Sätzen, dass die „wohlthätige Dunkelheit“, welche er der abstrakten Freiheit vorzieht – die er dennoch als ein „Gut“ ansieht –, eine Theorie des Politischen begründen kann, welche die Fehler der Revolution vermeidet?

Die „abstrakte Vollkommenheit“ der philosophischen Rechte, welche das Fundament der Revolution bilden, erkläre die Notwendigkeit, die neue, mit der Realisierung dieser Rechte beschäftigte Regierung mit einer großer Machtfülle

²⁹ Seitenzahlen im Text nach der Ausgabe: Edmund Burke, Friedrich Gentz: Über die Französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen. Hrsg. u. m. einem Anh. vers. von Hermann Klenner. Berlin 1991.

auszustatten. Burke bemerkt, die Überlegungen Tocquevilles antizipierend, dass bereits die Monarchie das Ziel verfolgt hätte, alle Untertanen auf abstrakte Weise gleich zu machen. Die Zerstörung „aller Schranken des Despotismus“ bedeute, dass eine restaurierte Monarchie die „uneingeschränkste Despotenherrschaft“ sein wird. So glaubten sie „ihre neue Konstitution dadurch gesichert ..., daß man zittern wird, beim Umsturz derselben die Greuel, in denen sie empfangen und geboren ward, von neuem aufleben zu sehen.“ (325) In beständiger Furcht vor einem von den Repräsentanten begangenen Vertrauensbruch besäße die Verfassung „gar keine Verantwortlichkeit“, und es sei überhaupt nie die Frage nach der Rechtfertigung des Vertrauens gestellt worden. (329) Die gleiche Eifersucht und Missgunst schwäche auch die Exekutive der konstitutionellen Monarchie, deren Ende Burke prophezeit. (341ff.) Im Falle der Judikative, die ihre frühere Unabhängigkeit zugegebenermaßen dem „sonst verdächtige[n] Umstand“ des Handels mit Ämtern verdanke, befürchtet Burke, dass gewählte Richter, gleich den gewählten Repräsentanten, die öffentliche Meinung um den Preis der Freiheit umwerben würden. (348) Er sieht die Schaffung eines obersten Tribunals zur Aburteilung der Verbrechen wider die Nation, „daß heißt gegen die National-Versammlung“, voraus. Und er spricht die Warnung aus, dass dieser „Untersuchungs-Ausschuß“ aus der „Pariser Republik“ entfernt werden müsse. (350) Um sein unheilvolles Szenario abzurunden, wendet er sich schließlich dem Versuch zu, die Armee der übrigen Nation gleichzustellen. Sie werde, wie das Volk, den Respekt vor der eifersüchtigen, zänkischen Nationalversammlung verlieren, „bis irgendein allgemein beliebter General, der die Kunst versteht, den Soldaten zu fesseln und der den wahren Geist eines militärischen Befehlshabers besitzt, es dahin bringen wird, aller Augen auf sich allein zu richten“. (359) Dann, so schließt Burke vorausahnend, wird eure Republik einen Herren haben!

Die Kritik eines Absolutismus philosophischer Freiheit, die in politische Tyrannei ausarte, impliziert jedoch nicht die Ablehnung eines autonomen Staates. „Eine gewisse Masse von Macht muß schlechterdings in der Gesellschaft vorhanden sein, in welchen Händen sie sich auch immer befinden, unter welchem Titel sie auch erscheinen mag.“ (262f.) Trotz seines konservativen Apells an die Geschichte, das Vorurteil und die Natur gesteht Burke den Vertragscharakter des Staates zu.

„Die bürgerliche Gesellschaft ist ein großer Kontrakt. Kleine Privatkontrakte, die ein vorübergehendes gemeinschaftliches Interesse herbeiführt, können nach Belieben wieder aufgehoben werden: aber es wäre frevelhaft, den Staatsverein wie eine alltägliche Kaufmannssozietät, wie einen unbedeutenden Gemeinhandel mit Pfeffer

oder Kaffee zu betrachten, den man treibt, solange man Lust hat, und aufgibt, wenn man seinen Vorteil nicht mehr absieht.“ (193)

Da der Staat nicht auf einem „vorübergehenden Interesse“ gegründet sei, argumentiert Burke, müsse man „menschliche Gebrechen so lange ertragen, bis sie zu Verbrechen heranwachsen.“ (266) Dies schließe Kritik nicht aus, sie sollte jedoch eher auf die Anwendung gerichtet sein als auf die Verfassung als Ganzes. (390f.) Sein Rat an die Franzosen ist, Reformen zu unternehmen. So wäre eine Reform des Klerus beispielsweise der Einführung eines Wahlpriestertums vorzuziehen gewesen, da Letzteres Gegenstand der Verachtung werden würde, was wiederum die „philosophischen Fanatiker“ auf den Plan rufen würde, um seine Ersetzung durch eine von ihnen als „Bürger-Erziehung“ bezeichnete Institution zu fordern. (272f.) Reformen seien, so impliziert Burke, politisch, Revolution aber sei die Negation des Politischen. Burke gibt keine explizite Definition dessen, was er unter dem Politischen versteht. Eine an den Revolutionären geäußerte Kritik weist jedoch auf seine Prämissen hin:

„Ihre Absicht scheint allenthalben keine andre gewesen zu sein, als den *Schwierigkeiten* zu entweichen. ... Schwierigkeit ist ein strenger Hofmeister, eingesetzt von der obersten Weisheit eines väterlichen Hüters und Gesetzgebers, der uns besser kennt, als wir uns selbst kennen, so wie er uns auch zärtlicher liebt, als wir uns selbst lieben.“ (301f.)

Diese Passage – die eine erstaunliche Ähnlichkeit mit dem zentralen Argument von Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ aufweist – legt den Gedanken nahe, dass für die Politik eine spezifische Art des Urteilens von zentraler Bedeutung ist. Schwierigkeit, so Burke, lehre Umsicht und lasse den Status von einfach scheinenden Patentlösungen zweifelhaft erscheinen. Die vollkommene Zerstörung der Vergangenheit sei schwerlich ein Beweis besonderen Geschicks. Der Pöbel könne in einer Stunde die Frucht jahrhundertelangen Schaffens vernichten. Umsicht und Vorsicht, welche notwendig seien, wenn der Handwerker mit unbelebter Materie arbeite, „werden ... heilige Pflicht, wenn die Gegenstände unsrer Zerstörung und unsrer Schöpfung nicht Holz und Stein, sondern empfindende Wesen sind“. (304) Verwegenheit, Hast und Missachtung der Natur resultierten aus der Gewohnheit der Revolutionäre, Fehler in der etablierten Ordnung zu suchen. „Indem sie zu sehr die Laster hassen, fangen sie an, zuwenig die Menschen zu lieben.“ (307) Sie „sind so voll von ihren Theorien über die Rechte des Menschen, daß sie seine Natur gänzlich vergessen haben“. (144) Gewöhnt, rücksichtslos zu kritisieren, verstünden sie nicht, dass dasjenige, dessen es bedürfe, „nicht Vortrefflichkeit in der Einfachheit [ist]; es ist etwas weit Größeres: Vortrefflichkeit

in der Zusammensetzung“. (306) Daher versuchten sie vergeblich, die Prinzipien der Geometrie und der Arithmetik auf das Problem der politischen Repräsentation anzuwenden.

Die „abstrakte Vollkommenheit“ der philosophischen Menschenrechte zeitige nicht nur eine falsche Politik, ihr soziales Ergebnis sei darüber hinaus ein abstrakter Individualismus, den Burke ebenfalls kritisiert. Er stellt fest, dass die abstrakten philosophischen Prinzipien im Bereich des Politischen einem Mangel an Prinzipientreue gewichen seien, der eine allein vom Interesse geleitete Herrschaft ermögliche. Weiter wirft er der Nationalversammlung einen Missbrauch der Staatsschuld vor, „die anfänglich, weil sie eine Menge von Interessenten bei der öffentlichen Ruhe erschuf, die Sicherheit der Regierungen beförderte“. Würden die Schulden maßlos, werde die Besteuerung die Regierung „unfruchtbar, abgetragen und ohnmächtig“ für die Bürger machen. Wüchsen die Schulden jedoch weiter, weil keine Steuern erhoben würden, werde die Regierung „das Opfer der gefährlichsten aller Parteien, einer zahlreichen gekränkten, aber nicht ausgerotteten Schar aufgebrachter Geldbesitzer“, die radikale Maßnahmen auch zu Lasten der sozialen Gerechtigkeit fordern würden. (282) Der Versuch, den Schulden mit dem Verkauf beschlagnahmten Eigentums und der Ausgabe von Assignaten beizukommen, werde zum Aufstieg einer „Oligarchie“ führen, deren „Geldgeschäfte“ schließlich das Land selbst infizieren würden, dessen Wert dann zunehmend mehr von der Spekulation und weniger von seinen Eigenheiten bestimmt werde. (330f.) „Die französischen Gesetzgeber, neu und originell in allem“, schimpft Burke, „sind gewiß die ersten gewesen, die einen Staat auf Spielen gegründet, und ihm den Spielgeist als einen belebenden Atem eingeblasen haben.“ (332)

Die Französische Revolution sieht sich also dreifach verurteilt: Sie wird angeklagt, die Philosophie an die Stelle der Politik zu setzen; sie wird kritisiert, die Autonomie des Politischen im Interesse einer „Politik“ radikaler Revolution zu leugnen; und sie wird verurteilt, den ökonomischen Egoismus des abstrakten Individuums zu nähren. Burkes Prognose ist düster. In der glorreichen Nacht des 4. August 1789, als die Nationalversammlung eindrucksvoll die Abschaffung aller Feudalprivilegien verkündete, sei „die Ursache als [ein] drückende[r] Mißbrauch“ niedergerissen worden, „die weit drückendere Wirkung“ jedoch stehengeblieben. (364) Der hier begonnene Prozess sei nicht mehr aufzuhalten. Die Nationalversammlung werde gezwungen, ihr Heil in der Gewalt zu suchen, der „letzte[n] Zuflucht der Könige“, die „allemaal die erste der National-Versammlung“ sei. (367) Als sie die Gewalt vermied, habe sie grenzenlosen Forderungen nachgegeben. Auf das Ansteigen der Schulden folg-

te Inflation, und die Regierung sah sich mit dem Bankrott konfrontiert. Nun musste sie ihre Taktik ändern. Sie musste „ein unglückliches Volk zu Aufruhr, Mord und Kirchenraub“ aufrufen „und zu raschen und eifrigen Arbeitern an dem Ruin ihres Vaterlandes“ machen. (382) Und der Zyklus werde sich fortsetzen, da den Politikern die Hände gebunden seien. „Mäßigung wird man als die Tugend der Feigherzigen, Nüchternheit als die Klugheit der Verräter brandmarken.“ (389) Was konnten diejenigen tun, die nicht das Glück hatten, in Burkes liberalem England zu leben? Bestand ihre einzige Option darin, sich mit der bestehenden Ordnung zu arrangieren?

Die ersten beiden Aspekte des von Burke geäußerten Verdikts über die Französische Revolution lassen die Gefahr, welche der Ersatz des Politischen durch das Philosophische birgt, offen zutage treten. Allerdings legt seine Kritik der neuen, begüterten Macht nahe, dass sich hinter seinem Konservatismus ein Traditionalismus verbirgt, der die Trennung einer Gesellschaft von ihrem politischen Bezugsrahmen nicht akzeptiert. Dies macht es schwierig den positiven Gehalt einer Burkeschen Politik zu bestimmen. In der Konklusion seiner *Betrachtungen* offenbart Burke die Schwächen seiner Position:

„Eine *Staatsverfassung* erschaffen, erfordert freilich keine große Geschicklichkeit. Weiset der Macht ihre Stelle an; lehrt Gehorsam; und das Werk ist vollbracht. Freiheit geben ist noch sehr viel leichter. Da bedarf es gar keiner Führung; es ist bloß nötig, den Zügel schießen zu lassen. Aber eine *freie Staatsverfassung* hervorbringen, daß heißt, die streitenden Elemente der Freiheit und der Beschränkung in ein festes und daurendes Ganzes zusammenschmelzen, das ist ein Geschäft, was langes und tiefes Nachdenken, was einen scharfsichtigen, vielumfassenden und ordnenden Geist erfordert.“ (388f.)

Wie im Falle der „Schwierigkeit“ als dem Kriterium politischen Denkens, so ist auch bei diesem Argument ein „Kantischer“ Aspekt vorhanden, der eine Spezifikation des Charakters der politischen Urteilskraft erlauben würde, den Burke allerdings nicht entwickelt. Burke hat, so kann abschließend festgestellt werden, die radikale Neuheit der von der neuen Politik gestellten Herausforderungen nicht erkannt.

Philosophie als Kritik der Französischen Revolution

Fichtes *Reden an die deutsche Nation* können als der Versuch verstanden werden, auf systematische Art und Weise zu verwirklichen, was die Franzosen, wie Burke gezeigt hatte, aufgrund fehlender Einsicht in die Notwendigkeit einer Vermittlung zwischen dem Philosophischen und dem Politischen nicht hatten erreichen können.³⁰ Marx vorgreifend, versucht Fichte sowohl eine Er-

³⁰ Wird Fichte unter Konzentration auf die *Reden* als Komplement zu oder Vervollständigung von

klärung der Wirklichkeit als auch einen Weg ihrer Überwindung zu finden. Die Wirklichkeit, mit der Fichte sich konfrontiert sah, war ein geschlagenes und besetztes Deutschland, dessen augenblickliches Schicksal zwar als notwendig erwiesen, das jedoch auch vor dem Hintergrund seiner zwangsläufigen Wiedergeburt betrachtet werden musste. Die nationale Schmach kann gerade von einem Philosophen nicht einfach als Ergebnis von Umständen, Pech oder dem militärischen Genie eines Bonaparte wegerklärt werden. Fichte besteht, Marx noch einmal vorgreifend, auf der Geschichte als dem Ergebnis freier menschlicher Handlungen. Doch Fichtes Darstellung ist idealistisch; Freiheit sei eine Form der Vernunft, deren Entwicklung einem notwendigen und *a priori* feststehenden Weg folge. Am Anfang entziehe sich die Vernunft dem tierischen Instinkt durch Anerkennung einer externen Autorität. Dann strebe sie nach umfassenderer Befreiung durch Leugnung dieser externen Autorität, verneine in der Konsequenz jedoch ihr rationales Wesen und begeben sich auf die Suche nach ihrem Selbst. Diese dritte Stufe finde im Zeitalter der Aufklärung ihr historisches Pendant. Bei jeder äußerlichen Autorität könne die Vernunft nur ausgehend von einer pragmatischen oder utilitaristischen Logik wirksam werden. Eine solcherart handelnde Vernunft sei jedoch nicht in der Lage, im Falle einer Herausforderung wie der französischen als Leitfaden zu dienen. Die Vernunft könne jedoch, so fährt Fichte fort, ihrer rationalen Natur wieder gewahrt werden, sich von der Suche nach ihrem Selbst befreien und in der Geschichte handelnd ein Reich rationaler Freiheit verwirklichen.

Fichtes systematisches Projekt beinhaltet einen Vorschlag zur Lösung eines anderen, von Marx angegangenen Problems: dem „Blitz des Gedankens“. Wie lässt sich der Übergang von einer auf die nächste Stufe erklären? Fichtes Antwort erinnert an den jungen Marx. Er möchte seiner Epoche einen „Spiegel“ vorhalten, in welchem „ihr wahrer Kern sich ihr darstelle, und die Entfaltungen und Gestaltungen desselben in einem weissagenden Gesichte vor ihr vorübergehen“. (279)³¹ Das Heilmittel, so bekräftigt er zu Beginn seiner zweiten Rede, müsse aus der Epoche selbst gewonnen werden und müsse dennoch den Weg in eine neue Zukunft weisen. Fichte greift auf Kant zurück. Er erklärt

Burke gelesen, bleiben viele Probleme außen vor. Nicht das geringste von diesen stellt die Tatsache dar, dass der junge Fichte 1793 einen umfangreichen Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution veröffentlichte, der vor allem gegen August von Rehberg, einem bekennenden Anhänger Burkes, gerichtet war. Ob sich Fichtes Position im Laufe der Jahre änderte, oder ob er, wie er selbst behauptete, sein System nur an die veränderten Umstände anpasste und es in einer der Öffentlichkeit zugänglicheren Form präsentierte, ist eine Frage, die an dieser Stelle unbeantwortet bleiben muss.

³¹ Zitiert nach: Fichtes Werke. Bd. VII. Berlin 1971.

die Möglichkeit dieser Bewegung unter Verweis auf den teleologischen Charakter der Handlungstheorie. So wirke der Wille teleologisch, wenn er die Bedingungen hervorbringe, die seine Selbstverwirklichung ermöglichen. Seine Repräsentation eines Ziels schaffe Bedingungen, die notwendigerweise zur Verwirklichung des angestrebten Ziels führten.

„Ein Wohlgefallen, das da treibet, einen gewissen Zustand der Dinge, der in der Wirklichkeit nicht vorhanden ist, hervorzubringen in derselben, setzt voraus ein Bild dieses Zustandes, das vor dem wirklichen Seyn desselben vorher dem Geiste vorschwebt, und jenes zur Ausführung treibende Wohlgefallen auf sich zieht.“ (284)

Weil er spontan und um seiner selbst willen erfreue, könne dieser teleologisch nach seiner eigenen Befriedigung strebende Wille kultiviert werden. Dies führt Fichte zu der Annahme, der Befreiungskampf könne mit Hilfe einer Bildungsreform gewonnen werden.

Fichte muss insofern zeigen, warum die Deutschen seinem erzieherischen Projekt gegenüber aufgeschlossen, d.h. rezeptiv, sein werden. Und obwohl die deutsche Elite in diesem traurigen Zeitalter erzogen worden und der aktuellen Problemlage daher nicht gewachsen sei, lege die spontane Religiosität und die instinktive Suche nach Moralität der deutschen Bevölkerung nahe, dass sie großer Taten fähig sei.³² Die vierte Rede führt zur Erklärung dieses radikalen Potentials des deutschen Charakters eine Theorie der Sprache ein. Die Einzigartigkeit der Deutschen sei der Tatsache geschuldet, dass sie niemals Völkerwanderungen unternommen hätten und ihre Sprache daher ein hohes Maß an Ausdrucksreichtum und Flexibilität bewahrt habe. Die empfindungsreiche, vitale deutsche Sprache wird so zum Grund von Fichtes Aneignung der pädagogischen Theorie Pestalozzis. Von größerer Bedeutung ist jedoch eine Be-

³² Durch die gesamten *Reden* zieht sich eine Unklarheit: Propagiert Fichte die Bildung einer neuen Elite, formuliert er einen Aufruf an die Herren der Gesellschaft, oder spricht er zu einer und für eine Volkserhebung? Diese Ambivalenz erklärt, warum Fichte sowohl von konservativen als auch von sozialistischen Denkern vereinnahmt werden konnte. In einem aus dieser Zeit stammenden, unveröffentlichten Fragment, „Die Republik der Deutschen, zu Anfang des zwei und zwanzigsten Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogte“, argumentiert Fichte, dass die Einheit des Volkes in allen aufgeführten Fällen von zentraler Bedeutung sei. „Es ist uns nicht bekannt geworden, ob plötzlich, wie durch ein Wunder, diese Fürsten und dieser Adel, einsehend, dass sie selber der Führung nur allzubedürftig, und also durchaus unfähig seyen, die Nation zu führen, freiwillig und aus eigener Bewegung zur Gleichheit mit allen herabgestiegen, und der neuen Organisation willige Hände geboten; oder ob die Nation selber, wie durch einen *elektrischen Schlag* getroffen und durch die Umstände begünstigt, sich jener auf gute Weise erledigt, und mit dem Beistande der wenigen Redlichen aus den genannten Klassen sich organisiert habe.“ (Fichtes Werke. Bd. VII. S. 531.) Ich habe die Metapher des „elektrischen Schlages“ hervorgehoben, um auf die Parallele zu Marxens „Blitz des Gedankens“ hinzuweisen.

trachtung der Art und Weise, wie die politische Argumentation in der Fichteschen Darstellung fortführt wird. Eine übernommene, aber tote Sprache bringe anfänglich durchaus Vorteile mit sich. Im Gegensatz zu einer lebendigen Sprache, welche fortwährend durch Erfahrung erneuert werde und nicht abgeschlossen werden könne, sei eine übernommene Sprache endlich und begrenzt. Sie könne eine glanzvolle, blendende Einheit bewerkstelligen, dieses „goldne Zeitalter“ (335) könne jedoch nur vorübergehender Natur sein. Sie gehe ihrer lebendigen Quelle verlustig, wenn das Streben nach Einheit erst einmal befriedigt sei. Ihre Philosophie werde zu einer Definitionsfrage, ihre Dichtung formale Imitation. Ihre gebildeten Schichten würden zu einer Elite, die jegliche empathische Beziehung zur Erfahrung des Volkes verlöre. Ihre Kultur werde zu einem Spiel, der einzige Nutzen ihres Wissens bestehe in sozialer Distinktion. Fichte beschreibt hier unzweifelhaft die französischen Nachfahren der Franken. Er stellt ihrem verspielten *esprit* die Ernsthaftigkeit des deutschen *Geistes* entgegen. Der Deutsche erscheine schwerfällig, seine Philosophie lange nach etwas, das niemals verstanden werden könne, und seine Dichtung wirke durch ihre Ernsthaftigkeit unbeholfen. Doch der gebildete Deutsche teile die Sprache der gewöhnlichen Erfahrung des Volkes. Er dürfe der Versuchung nicht nachgeben, die formellen Tugenden der Fremden zu imitieren. Er müsse ein Deutscher bleiben, so beharrt Fichte in der fünften Rede, im Interesse der *gesamten Menschheit*. Dies sei notwendig, da die einst sprudelnde Quelle des goldenen Zeitalters ausgetrocknet sei und nur der Deutsche sie wiederbeleben könne.

Eine einzige Theorie erkläre sowohl das Schicksal der Französischen Revolution, die Unterwerfung Deutschlands, als auch die deutsche Erhebung gegen die Besatzung. Die Französische Revolution sei auf ein goldenes Zeitalter gefolgt. Ihr Versuch jedoch, die philosophische Forderung eines perfekten Staates zu erfüllen, habe nur die von Burke verurteilten, artifiziellen Formen hervorbringen können, da Männer, welche in der Lage gewesen wären, diese philosophische Politik zu verwirklichen, gefehlt hätten. Die Ausbildung solcher Männer obliege aber den Deutschen, die so wieder einmal zum Fortschritt der Menschheit beitragen würden. Die bevorstehende deutsche Erhebung sei insofern nicht die Negation, sondern die Realisation der Französischen Revolution. Deutschland habe von Frankreich erobert werden können, da es seine ureigenen Wurzeln verleugnet habe. Doch es habe sich nicht damit begnügt, die fremde Kultur zu imitieren. Das Gemeingefühl und die Ordnungsliebe, die typisch für die deutschen Reichsstädte gewesen seien, seien zugunsten des utilitaristischen und pragmatischen Staates Friedrichs des Großen aufgegeben

worden. Und doch, so Fichte, ist „die deutsche Nation ... die einzige unter den neuuropäischen Nationen, die es an ihrem Bürgerstande schon seit Jahrhunderten durch die That gezeigt hat, dass sie die republikanische Verfassung zu ertragen vermöge“. (357) Dieses Zeitalter, fährt er fort, sei der jugendliche Traum der Nation gewesen, die Prophezeiung dessen, was sie werden sollte. Sie müsse nun an ihren jugendlichen Traum erinnert werden. Ihre lebendige Sprache und ihre gelebte Geschichte seien dabei die Garanten ihrer Aufgeschlossenheit gegenüber der Bildungspolitik Fichtes.

Das Problem der Bestimmung des spezifischen Akteurs, welcher diese philosophische Politik umsetzt, harrt weiterhin einer Lösung. Die siebte Rede wiederholt die Forderung, Philosophie müsse der deutschen Nation einen „Spiegel“ vorhalten, damit diese vom Kopf her verstünde, was sie von Natur her sei. Fichte besteht erneut auf dem kosmopolitischen und radikalen Charakter seiner Behauptung deutscher Einzigartigkeit:

„Der eigentliche Unterscheidungsgrund liegt darin: ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesslichkeit, an ewiges Fortschreiten unsers Geschlechts glaube ... Alle, die entweder selbst, schöpferisch und hervorbringend das Neue, leben, oder die ... die Freiheit wenigstens ahnen, und sie nicht hassen, oder vor ihr erschrecken, sondern sie lieben: alle diese sind ... wenn sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche.“ (374)

Diejenigen, von denen dieser Glaube Besitz ergriffen habe, würden die Sache zu der ihren machen, das andere Geschlecht, „welche Sprache es rede, ist undeutsch und fremd für uns, und es ist zu wünschen, dass es je eher je lieber sich gänzlich von uns abtrenne“. (375) Fichte muss nun erklären, warum dieses spezifische Konzept der Nation die politische Funktion übernehmen kann, welche sein philosophisches Argument ihm zuschreibt.

In seiner achten Rede, die mit der Frage beginnt „Was ein Volk sey, in der höhern Bedeutung des Worts, und was Vaterlandsliebe?“, kehrt Fichte zu seiner teleologischen Handlungstheorie zurück. Die von ihm anlässlich einer Betrachtung der Religion gegebene Antwort weist noch einmal Ähnlichkeiten mit der Marxschen Kritik auf. Der Gedanke, der Himmel sei unsere wahre Heimat, sei nicht mehr als ein Trostspender für unterdrückte Sklaven. Aktion tue Not, um zu verhindern, „dass man die Erde zur Hölle mache, um eine desto größere Sehnsucht nach dem Himmel zu erregen“. (379) Der freie Mensch müsse den Himmel auf Erden finden, die Ewigkeit und das ewige Leben in der täglichen Arbeit der säkularen Welt. Doch sei das Ewige das Geistige, das sich in der toten Welt der Natur niemals erschöpfend zeige. Das Individuum, als freier

Geist, könne die geistige Welt nur in einem anderen, ihm gleichen Individuum erkennen. Die ewige Form eines solchen Erkennens sei nun in einem Volk gegeben, welches „das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen“ sei. (381) Daraus folge, dass der Staat, dessen Wesen durch die positiven Gesetze bestimmt werde und dessen Ziele innerer Friede und materieller Wohlstand seien, nur Mittel zu einem geistigen Zweck sei. Als solches sei der Staat in der Wahl seiner Mittel begrenzt. Weder könne er die Freiheit beschränken, noch Gleichförmigkeit oktroyieren oder auf andere Art das Individuum als reine Maschine behandeln. Der Zweck der Freiheit transzendiere die materiellen Ziele des Staates. Er sei das *telos* des menschlichen Handelns, aus sich selbst heraus sowohl um seiner selbst willen angenehm als auch motivierend zu den für seine Selbstverwirklichung notwendigen Handlungen. Wenn der deutsche Staat den Patriotismus, den Fichte als Form der Freiheit ausgewiesen hat, zu gebrauchen verstünde, wäre ihm sein Sieg über die Franzosen gewiss.

Die tatsächliche Bildungspolitik, welche von dieser philosophischen Analyse abgeleitet wurde, ist weniger zufriedenstellend als das Argument für ihre Notwendigkeit. Der Idealist verachtet „Mittel“, welche die angestrebten Zwecke kompromittieren. Der neue Bürger müsse sowohl das Mittel als auch den Zweck der Politik darstellen. Obwohl Fichte Pestalozzis System übernimmt, kritisiert er gleichwohl das pragmatische Anliegen, die Bildung auf die Armen und das Lernen auf den Nutzen auszurichten. Und obgleich seine Bildungskonzeption auf geistiger Freiheit gründet, überantwortet er die Einführung der neuen Bildungsform dem Staat. Er führt für sein Programm sogar pragmatische Argumente im Geiste Friedrichs an, etwa die Kosten des Unterhalts der Armen, die Schwierigkeit, Söldnerarmeen aufzustellen, auf deren Patriotismus kein Verlass sei, und natürlich die mögliche Niederlage, welche durch mangelndes Vertrauen in den patriotischen Geist verursacht würde. Wichtiger ist jedoch, dass nur der Staat diese Reform umfassend einleiten könne, und er könne dies mit dem gleichen Recht, mit welchem er seine Patrioten zum Kriege einberufe. Der aktuelle Staat sei jedoch derjenige, der seine eigene Niederlage herbeigeführt habe. Fichte wendet sich daher an die Privatpersonen – Landeigentümer auf ihren Gütern, bürgerliche Freiwilligenvereinigungen in den Städten, angehende Gelehrte und auch die, welche mit Waisen oder Straßenkindern arbeiteten –, ihre Anstrengungen zu erhöhen. Dies, so sagt er, wäre dem „Gange der deutschen Entwicklung und Bildung gemäss“ (441), nach welcher die Fürsten der Initiative des Volkes folgten.³³

³³ Es ist an dieser Stelle nützlich, daran zu erinnern, dass die wichtigsten Lehren aus der Fran-

Zur Philosophie erhoben, hat diese Politik einige wichtige Konsequenzen. Die imperiale Veränderung der Französischen Revolution übte Verrat an den geistigen Zielen, die 1789 gesetzt worden waren. Fichte musste die Notwendigkeit der deutschen Niederlage erweisen, und im gleichen Zuge zeigen, wie und warum diese Niederlage den Keim ihrer dialektischen Umkehrung in sich trug. Die Kritik des Napoleonischen Empire war gleichzeitig der Aufruf, ein Deutschland zu reformieren, das sich seelenlos gezeigt hatte. Die Form des Fichteschen Arguments antizipiert dabei die Marxsche „Darstellung“, welche die Kritik des Dargestellten mit der Darstellung vereint. Seine teleologische Handlungstheorie erklärt sowohl, von welchem Boden aus die Kritik möglich ist, als auch wie die „Darstellung“ der Zukunft beschaffen sein muss. Diese Theorie leitet über zu einer neuen Konzeption des Politischen. Sie stellt das Wesen der Notwendigkeit als soziale Kategorie in Frage; und sie fragt nach der Beschaffenheit einer Handlung, die als politisch gelten soll. Diese neue Konzeption entstand mit der Französischen Revolution, deren Akt, der Freiheit den höchsten Platz in ihrem Pantheon einzuräumen, eine Art „Kopernikanischer Wende“ darstellt, in deren Verlauf es unternommen wurde, das Politische als Fundament des Staates und als Ziel seiner Politik zu denken. Burke sah, dass dies zu einer Ersetzung der Politik durch das Politische führte. Fichtes Ver-

zösischen Revolution von Militärtheoretikern wie Gneisenau, Scharnhorst und Clausewitz gezogen wurden, die erkannten, dass die französischen Siege dem neuen *Geist* ihrer Bürgerarmeen geschuldet waren, und die versuchten, etwas Ähnliches bei ihren Truppen zu erzeugen. Clausewitz' Sprache in *Vom Kriege* (zitiert nach der Ausgabe Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1980) müht sich, die Philosophie seiner Zeit mit ihren politischen Lektionen zu vereinen. So betont er zum Beispiel in Kapitel 1, „Was ist der Krieg“, den Primat der praktischen Vernunft, wenn er Krieg definiert als einen „*Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen.*“ (§ 2.) Im Ergebnis müsse eine Theorie des Krieges das menschliche Element in Erwägung ziehen. Mut, Verwegenheit und sogar Unbesonnenheit seien Teil einer Theorie des Krieges, da der Krieg lebendige und moralische Kräfte betreffe. (§ 22.) Dies führt zu der berühmten Formel, Krieg sei „*eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln.*“ (§ 24.) Aber obwohl der Krieg ein Mittel ist, machen seine Zwecke ihn zu einem besonderen Mittel. So lässt die Behandlung des „kriegerischen Genius“ im 3. Kapitel an die teleologische Handlungskonzeption denken. Kriegerisches Handeln werde nicht durch eine deterministische Theorie bestimmt, sondern gründe letztlich in „*Geistesgegenwart*“, die eine „herrliche Eigenschaft“ sei. (S. 57/58.) Damit dies gelinge, verlangt der General „Einheit und Urteil, zu einem wunderbaren Geistesblick gesteigert, der in seinem Fluge tausend halbdunkle Vorstellungen berührt und beseitigt, welche ein gewöhnlicher Verstand erst mühsam ans Licht ziehen und an denen er sich erschöpfen werde.“ (S. 71.) Das gleiche teleologische Thema kehrt in der Behandlung der „Theorie des Krieges“ im 2. Kapitel von Buch II wieder, wenn Clausewitz darauf besteht, die positive Theorie scheitere, da „*Talent und Genius außer dem Gesetz handelt und die Theorie ein Gegensatz der Wirklichkeit wird.*“ (S. 100.) Die Theorie gebe dem „denkenden Geiste“ lediglich die „Hauptlineamente“ an die Hand, wodurch in der Folge Wissenschaft zur Kunst werde. (S. 102, 109–111.)

such, den Fortschritt der Französischen Revolution durch Aufrechterhaltung der Autonomie des Politischen zu bewahren, offenbarte die Notwendigkeit einer autonomen Politik. Seine Teleologie aktiver Freiheit impliziert, dass jegliche Politik immer die Frage nach dem politischen Bezugsrahmen stellt, innerhalb dessen sie ihre Bedeutung erhält. Es bleibt jedoch ein ungelöstes Problem: Weder rechtfertigt eine Definition des durch die Wahl einer Politik bestimmten Politischen die gewählte Politik, noch kann man ausgehend von einer Definition des Politischen eine bestimmte Form der Politik deduzieren. Letzteres war der Weg, den Fichte einschlug. Seine Politik des Systems impliziert die Ablehnung der Autonomie der Politik genauso, wie Marx' „Philosophie des Systems“ die Ablehnung politischer Autonomie implizierte.

Die originäre Philosophie und ihre Methode

Die neue Politik

Der Versuch des aufgeklärten Herrschers, die ausgetretenen Pfade der dynastischen Politik zu verlassen, brachte seinen Staat auf den Weg der Modernisierung. Friedrichs pragmatischer Utilitarismus erkannte die Notwendigkeit an, den politisch passiven *Untertan* in ein aktives Subjekt zu überführen, das in der Lage war, zum Wohl des Staates beizutragen. Die externe Herrschaft des Staates über seine Subjekte musste einer immanenten Beziehung weichen, und die traditionellen Formen des sozialen Standes mussten durch die *Staatsunmittelbarkeit* ersetzt werden. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, wie Burke und Fichte später feststellten, dass ein von den Zwängen der traditionellen Gesellschaft befreites Individuum statt zum Bürger einer neuen republikanischen Staatsform zum selbstsüchtigen Egoisten oder „Bourgeois“ werden konnte. Wenn es dem Staat nicht gelingen sollte, den von seinen Subjekten erstrebten Wohlstand zu produzieren, so hätte er keinen Grund, Loyalität von ihnen einzufordern. Nachdem der Siebenjährige Krieg beinahe in einer Katastrophe geendet hatte, erkannte Friedrich die Notwendigkeit, einen Schritt weiterzugehen. So schlug er eine Gesetzessammlung vor, die dann zum *Allgemeinen Landrecht* wurde.³⁴ Doch fußte dieser neue Kodex auf einem Kom-

³⁴ Die beste Darstellung dieses politischen Prozesses bietet, wie weiter unten angemerkt wird, nach wie vor Reinhart Koselleck: *Preußen zwischen Reform und Revolution* (zuerst Stuttgart 1967). Es sollte festgehalten werden, dass die *kleindeutschen* Historiker, angefangen mit Ranke und kulminierend mit Meinecke, entgegen der aktuell vorherrschenden Interpretation Friedrichs Reaktion auf die Katastrophen des Siebenjährigen Krieges als die Entdeckung der Bedeutung des *Machtstaats* deuteten. Wenn dies auch sicherlich zutrifft – wie in Anmerkung 23 ausge-

promiss mit dem bestehenden sozialen Machtgefüge. Er konnte somit den besonderen Sozialverhältnissen eine allgemeine Form nur auferlegen, denn ihre eigene Stärke erlaubte es ihnen, außerhalb des neuen Rechtsgefüges zu bleiben. Ein solchermaßen beschaffener allgemeiner Kodex war noch keine moderne Verfassung. Die Forderung nach einer solchen entstand erst, als Friedrich Wilhelm III. nach der Niederlage gegen die Franzosen gezwungen war, die öffentliche Unterstützung zu suchen, deren Notwendigkeit Fichte erwiesen hatte. Doch das dann vom Hof gegebene, unbestimmte konstitutionelle Versprechen konnte in der reaktionären Stimmung, die auf die Niederlage Napoleons folgte, ohne große Schwierigkeiten ignoriert werden.

Der Prozess, den Preußen niemals zu Ende führte, nahm in Frankreich eine explosive Form an. Der Versuch des aufgeklärten Königs, seinen Staat durch die Aufhebung der Trennung zwischen Staat und Gesellschaft zu stärken, brachte eine Gegenbewegung hervor. Die richterlichen „Parlamente“ erkannten die Reziprozität der immanenten Beziehung zwischen dem aktiven Subjekt und dem Staat an; der Bürger konnte seine Rechte gegen die Willkürakte des Staates verteidigen. Wenn der Staat seine Handlung durch Verweis auf den universellen Charakter des verfolgten Gutes rechtfertigte, warum sollten die Individualrechte nicht den gleichen Anspruch auf Universalität erheben? Der Garant solcher universellen Rechte konnte nur eine Verfassung sein. So ist es nicht überraschend, dass die Nationalversammlung sich als *Constituante* bezeichnete. Ihre Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte war als Prolog zu einer neuen Verfassung gedacht. Der erste Absatz expliziert dieses Vorhaben:

„Die Vertreter des französischen Volkes, als Nationalversammlung konstituiert, *haben in der Erwägung, daß die Unkenntnis, das Vergessen oder die Mißachtung der Menschenrechte die alleinigen Ursachen für die öffentlichen Mißstände und der Verderbtheit der Regierungen sind, beschlossen, die natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Menschen in einer feierlichen Erklärung niederzulegen, damit diese Erklärung allen Mitgliedern der Gesellschaft stets gegenwärtig ist und sie unablässig an ihre Rechte und Pflichten erinnert*“. (Hervorhebungen DH)

Aber die Verabschiedung der Verfassung gestaltete sich schwieriger als erwartet. Den Autoren der Erklärung von 1789 gelang dies erst 1791. Auf ihre Verfassung folgte die radikalere Jakobinische Verfassung von 1793, und ihre Version der Erklärung der Rechte offenbart die Wurzel des Problems. Artikel 35 erklärt: „Wenn die Regierung die Rechte des Volkes verletzt, ist der

führt –, so erklärt es noch nicht, warum Friedrich die Gesetzeskodifikation anstrebte. Darüber hinaus würde diese Deutung nicht erlauben, zwischen der preußischen Kodifikation und der Forderung der Französischen Revolution nach einer Verfassung zu unterscheiden.

Aufstand ... das heiligste seiner Rechte und die höchste seiner Pflichten“. Diese Prämisse lässt Politik auf Rechten gründen, deren Definition sogleich zum Fundament und zum Ziel des Handelns werden.

Die Politik der Französischen Revolution ging gleichermaßen vom Bürger aus. Die Definition dieses neuen Begriffs erwies sich als problematisch. Zum Beispiel waren unter den Artikeln, welche die Rechte des individuellen „Menschen“ festsetzten und beschrieben, solche, deren Implikationen erst im Fortgang der Revolution offensichtlich wurden. Nachdem Artikel 1 festlegt, „die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es“, bestimmt Artikel 2 den Schutz dieser Rechte als den „Zweck jeder politischen Vereinigung“. Die vom Bürger ausgehende Politik ist insofern das Mittel zum Schutz der Individualrechte. Die weitere Ausführung dieser Beziehung führt jedoch zu Schwierigkeiten. Artikel 3 bestätigt, dass „der Ursprung jeder Souveränität ... wesentlich in der Nation“ ruht, während Artikel 5 erklärt, dass „das Gesetz nur solche Handlungen verbieten [darf], die der Gesellschaft schädlich sind“. Doch wodurch sich diese Gesellschaft – deren einzelne Mitglieder zum „Bourgeois“ werden konnten – auszeichnet, wird nirgends definiert. Die Schwierigkeit ist auch in Artikel 6 präsent, wo die Definition des Gesetzes als „Ausdruck des allgemeinen Willens“ durch die Bestimmung ergänzt wird: „Alle Bürger haben das Recht, persönlich oder durch ihre Vertreter an seiner Gestaltung mitzuwirken“. Die soziale Voraussetzung der Staatsbürgerschaft kehrt in den späteren Artikeln wieder und findet in der Garantie der Eigentumsrechte in Paragraph 17 ihren Höhepunkt. Aber diese sozialen Garantien sollen den Bürger schützen, der seine Meinung unter Voraussetzung seiner Unschuld und Freiheit äußern darf. Auf diese Art und Weise sollten die Prinzipien der Revolution den Reduktionismus vermeiden, aufgrund dessen Marx später die Praxis der Revolution verurteilen sollte.

Die Einheit dieser Rechte zeigt sich im Prolog der 1791 schließlich Zustimmung findenden Verfassung, welcher auf der Abschaffung aller früheren Quellen möglicher Privilegien besteht. Ohne jegliche Binnendifferenzierung ist und bleibt die Nation eine, geeint und homogen, eindeutig in ihrer Selbstbestimmung und auf ihre Weise die Staatsunmittelbarkeit realisierend, die dem aufgeklärten Herrscher entgangen war. In diesem Sinne kann von dem von Friedrich unternommenen Projekt gesagt werden, es habe gewisse Aspekte der neuen revolutionären Politik antizipiert. Sein Scheitern offenbart die Herausforderung, die von und mit der neuen Politik gestellt wird. Revolutionäre Politik muss das systematische Ziel der Philosophie verwirklichen: die Aufhebung der Externalität, die Schaffung von Einheit und Homogenität in einem

selbstbewussten, autonomen Handlungsträger. Der Ausführende dieser Politik kann durchaus unterschiedlich bestimmt werden: die Französische Revolution bleibt eine Revolution, ob als ihr Hauptträger nun die Bourgeoisie oder das aufkommende, im Dritten Stand lauernde „Proletariat“ bestimmt wird. Ja, der Handlungsträger kann sogar die „Nation“ selbst oder ein in ihrem Namen und an ihrer Stelle handelnder Staat sein. Gleich der Philosophie muss die revolutionäre Politik sich als notwendig und vollständig erweisen. Und so wie die Philosophie die Beziehung der Theorie zur Praxis erklären muss, muss die revolutionäre Politik die Beziehung der Praxis zur Theorie erklären. Wenn die revolutionäre Politik sich für den falschen Akteur oder das falsche Ziel entscheidet, so muss diesem Scheitern mit einer systematischen Erklärung Rechnung getragen werden.

Eine systematische Erklärung des Aufkommens der neuen Politik kann weder eine Ursache, die den von ihr bedingten Wirkungen vorausginge, noch einen externen Handlungsträger, dessen Intervention die neue Struktur hervorbringe, ins Feld führen. Was nach einer Erklärung verlangt, ist der *originäre* Charakter des Neuen. Dieser Begriff bezeichnet eine Struktur, der eine Gegensätzlichkeit von Prinzipien immanent ist, die, so scheint es, nach Aufhebung in einer neuen Einheit verlangt. Im Falle des modernen Staates trat diese Polarität in Form des Gegensatzes zwischen den Individualrechten und dem Allgemeinwohl auf. Ein moderner Staat geht notwendigerweise von diesen beiden Quellen der Legitimation aus. Die Individualrechte bedürfen des neuen, starken Staates, und die Macht des Staates bedarf der Bestätigung der Individualrechte. Die Erklärung von 1789 hat diese Struktur in der in Artikel 16 ausgesprochenen Behauptung, dass „eine Gesellschaft, in der die Verbürgung der Rechte nicht gesichert und die Gewaltenteilung nicht festgelegt ist, ... keine Verfassung“ habe, implizit anerkannt. Aber die daraus entstehende Struktur scheint instabil. Die Bestätigung der Individualrechte könnte zu einer Gefahr für die Einheit werden, die doch deren Voraussetzung ist, oder die Forderung nach Einheit könnte den Status der Individualrechte bedrohen. Insofern bedroht die Polarität von Teil und Ganzem die Stabilität der gesamten Struktur; die Bekräftigung des einen scheint den Verlust des anderen nach sich zu ziehen. Es überrascht daher nicht, dass im Zuge des marxistischen Versuchs, die französische Erfahrung hinter sich zu lassen, eine hypostasierte Einheit als Schlüssel zur Erlösung postuliert wurde.

Der Versuch, die originäre Polarität mit Hilfe einer systematischen Politik zu überwinden, führt zu dem, was ich den *konstitutiven Fehler* genannt habe. Seine allgemeine Form ist leicht nachzuvollziehen. Einer der beiden gegen-

sätzlichen Pole wird von der Totalität getrennt und behandelt, als käme ihm eine von der Existenz des Ganzen unabhängige Wirklichkeit zu. Der Fehler ist zweifacher Natur: zum einen wird ein Pol behandelt, als sei seine Realität jenseits der originären Struktur gegeben, welche für seine Bedeutung bürgt, zum anderen verwandelt ihn seine Trennung von dieser Struktur *nolens volens* in einen externen Handlungsträger, von welchem vorgegeben wird, er wirke auf das nämliche System ein, von dem er abhängt. So werden zum Beispiel die Individualrechte und die Einheit der Nation, die sich gegenseitig bedingen, voneinander getrennt, wenn *la patrie en danger* die zeitweilige Aussetzung der konstitutionellen Rechte verlangt, oder, ein anderes Beispiel, es kann den Individualrechten Geltung zugeschrieben werden, entweder nach Art der „bourgeois“ Selbstbezogenheit, oder mit dem zum Scheitern verurteilten Versuch, den radikalen Gang der Revolution zu einem verfassungsmäßigen Ende zu führen. Der konstitutive Fehler ist nicht einfach eine Folge der Subjektivität. Er ist der systematischen Politik immanent, welche mit der originären Struktur notwendig wird. Seine Form erinnert an die Marxsche Beschreibung des „ideologischen“ Charakters des Kapitalismus, aber seine Wurzeln liegen eher in der Struktur des modernen Staates als in einer Gesellschaft, die durch den Kapitalismus bestimmt wird. Das Paradox, mit welchem eine konstitutive Politik konfrontiert wird, besteht darin, dass sie im Falle eines Erfolgs die originäre Struktur zerstören würde, die sie zuallererst notwendig gemacht hatte. Ihre Kinder fressen die Revolution.

Die Lösung des Dilemmas, das im Zuge der zwangsläufigen Konfrontation mit der konstitutiven Versuchung entsteht, hängt zusammen mit der Unterscheidung zwischen Politik und dem *Politischen*. Politik hat in einem modernen Staat eine zweifache Bedeutung. Entweder wird sie durch die Individualrechte bestimmt, die sie zu bestätigen sucht („Liberalismus“), oder sie wird unter Maßgabe des Allgemeinwohls gestaltet, für welches sie die Garantie übernimmt („Republikanismus“). Da die Politik des modernen Staates von beiden Perspektiven aus verstanden werden kann, kann diese Struktur, die originär ist, als *das Politische* definiert werden. Die konstitutive Politik, welche die Polarität aufzuheben sucht, ist dann *anti-politisch*. Doch sie bleibt trotz allem eine „Politik“, deren Erscheinung erklärt werden muss, bevor sie kritisiert werden kann. Es ist der Versuch, die Polarität aufzuheben, welcher die Realisierung des systematischen Strebens nach Notwendigkeit und Vollständigkeit verhindert, das typisch für die *Philosophie* war. Dies erklärt, wie „Politik“ die beschriebene, zweifache Bedeutung erlangt. Aus der Perspektive der Philosophie kann Politik als der Versuch verstanden werden, die Gebote der

Vernunft in der Welt zu realisieren. Wie die Behandlung von Marx und Fichte gezeigt hat, ist dieses Projekt dazu verdammt, das Gegenteil dessen hervorzubringen, was es erreichen wollte – Marx' Politik wird zu Philosophie, während Fichtes Philosophie zu Politik wird. Wenn die Politik versucht, die Philosophie zu verwirklichen, wird sie anti-politisch, da sie im Zuge des Verwirklichungsversuchs die notwendige Beziehung zwischen dem Philosophischen und dem Politischen zerstört. Um diesen Fehler zu vermeiden, muss Politik unter Fundamentalisierung des Bezugsrahmens der das Politische bestimmenden, originären Struktur expliziert werden.³⁵

Die konkrete Form einer originären Politik muss in der Lage sein, die Paradoxa der Französischen Revolution zu vermeiden, ohne die mit dem modernen Staat errungenen Fortschritte preiszugeben. Die Ausformulierung dieser originären Politik kann nicht ohne Philosophie vonstatten gehen, sie muss jedoch aufpassen, nicht dem konstitutiven Fehler anheim zu fallen. An dieser Stelle kommt die Bewegung *von Marx zu Kant* ins Spiel. Wenn das Individuum sich eine Rechtskonzeption aneignet und zu einem aktiven Bürger wird, stellt sich ihm das Problem der Urteilskraft. Es gibt keine externen Modelle oder Standards, an welchen sich die Urteilskraft orientieren könnte. Das Individuum kann der Unsicherheit der autonomen Urteilskraft durch die Ausarbeitung einer auf Moral gründenden Politik des Willens beikommen. Doch der Geist des konstitutiven Fehlers wird durch diesen Dezisionismus, welcher die Notwendigkeit der Reflexion und Erörterung vernachlässigt, nicht gebannt. Diese Reflexion und Erörterung erfolgt in der Öffentlichkeit, und ihre politische Form findet im Problem der Repräsentation ihren Ausdruck. Was soll repräsentiert werden? Wie soll die Übereinstimmung anderer mit meiner Repräsentation bewirkt werden? Kants *Kritik der Urteilskraft* bietet hierfür nützliche Hinweise. Doch man kann von seiner philosophischen Theorie der Urteilskraft nicht direkt zum Politischen übergehen. Die Wendung zur Philosophie, der wir folgen, ging von der originären Struktur des Politischen aus, die ihre Voraussetzung, nicht ihr Ergebnis war. Diese originäre Dualität impliziert, dass die mit dem Politischen notwendig gewordene Philosophie die Form der Kritik annimmt. Und die Aufgabe dieser Kritik ist nun wiederum die Bestimmung des Politischen.³⁶

³⁵ An diesem Punkt ist Vorsicht geboten. Die originäre Struktur, auf welche sich dieser Satz bezieht, wurde unter Verweis auf die Gegensätzlichkeit der beiden Politikansätze entwickelt, die mit dem modernen Staat aufgekommen sind. Ich habe jedoch auch die Beziehung zwischen dem Philosophischen und dem Politischen als originär bestimmt. Dass dies keinen Widerspruch darstellt, wird sich im nächsten Abschnitt zeigen, wenn wir uns der „neuen Philosophie“ zuwenden.

³⁶ Ich spiele hier auf die Titel von zwei meiner Essaybände an (Politics of Critique und Defining

Die neue Philosophie

Die Modernität, welche den neuen Staat charakterisiert, ist nur eine mögliche Form der allgemeinen Struktur der Moderne. Ein Bereich wird modern, wenn er nicht länger auf eine externe Legitimationsquelle Rekurs nehmen kann. Moderne Strukturen zeichnen sich durch ihre Immanenz aus, und, als Konsequenz, durch ihr Streben, ihre Autonomie zu wahren. Aber damit stellt sich das Problem der Kompatibilität verschiedener moderner Strukturen. So muss zum Beispiel ein moderner Staat neben dem modernen Konzept der Individualrechte bestehen. Die Selbstbestätigung des einen scheint die Selbstbestätigung des anderen auszuschließen. Individualrechte können nicht unter Rekurs auf einen Staat, der eine ihnen äußerliche Position einnimmt, gerechtfertigt werden, und die Macht des Staates muss aus Achtung vor diesen Rechten, deren Fundament nur die Autonomie des Individuums abgeben kann, beschränkt werden. Das Problem nimmt an Komplexität zu, wenn man sich vor Augen führt, dass der Imperativ der Immanenz die Forderung nach systematischer Vollständigkeit und Notwendigkeit impliziert. Es scheint, Staat oder Individualrechte müssten sich den jeweils anderen Bereich um den Preis seiner Autonomie einverleiben, um diese Bedingung erfüllen zu können. Dies war die Struktur der Versuche von Marx und Fichte, die Philosophie zu Lasten der Autonomie des Politischen oder des Philosophischen zu verwirklichen. Burke konnte dieses Problem nur durch einen Rückfall in die Tradition vermeiden.

Die Moderne geht von der Praxis zur Theorie über. Das ist der Grund, warum es notwendig war, die politische Struktur der Moderne darzustellen, bevor ihre philosophische Ausformulierung untersucht wird. Dies bedeutet nicht, dass die politische Theorie der philosophischen Reflexion vorausginge. Wir haben, im Gegenteil, bereits gesehen, dass das Politische *definiert* werden muss. Der neue, absolute Staat verkörpert keineswegs die Realität des Politischen. Das Politische wird bestimmt durch die Gegebenheit der originären Struktur, deren empirische Form je nach Umständen unterschiedlich ausfallen kann – die Polarität von Individualrechten und autonomem Staat ist nur ihre erste Erscheinungsform. Da darüber hinaus die originäre Struktur notwendi-

the Political, Anm. 6), deren Beiträge hauptsächlich in der Zeit zwischen der Erstausgabe von *From Marx to Kant* und seiner Neuauflage verfasst wurden. Die „Politik der Kritik“ soll, wie Kant, mit der Zweideutigkeit dieser Genitivform spielen: Ist Kritik eine Politik? Hat die Kritik eine Politik – oder zumindest politische Annahmen oder ein politisches *telos*? Die Antwort hängt zum Teil davon ab, wie man „das Politische zu definieren“ versteht. Könnte man nicht zum Beispiel von unserer eigenen Zeit sagen, dass politischer Erfolg nicht denjenigen zukommt, welche die Fragen bestimmen, die angegangen werden müssen, sondern viel eher denjenigen, welche den Bezugsrahmen bestimmen, innerhalb dessen diese Fragen verhandelt werden?

gerweise die konstitutive Versuchung nach sich zieht, kann ihr originärer Charakter dem empirischen Auge verborgen bleiben. Eine originäre Struktur mag zwar gegeben sein, ihre Identifikation erfordert jedoch eine *kritische* philosophische Darstellung. Daraus folgt, dass die als originär charakterisierte Moderne keine einzige und eindeutige empirische Realität hat. Ihre Existenzweise muss von der Philosophie bestimmt werden. Die Philosophie, der dies gelingen kann, muss selbst modern und originär sein.³⁷

Philosophie wird modern im Festhalten an ihrer Forderung nach Autonomie und Immanenz. Kant, Hegel und Marx können zur Veranschaulichung dieses Prozesses herangezogen werden, und ihre innerhalb seines Bezugsrahmens vorgenommene Interpretation wirft Licht auf die Beschaffenheit ihres philosophischen Unterfangens. Das Bild, das üblicherweise von Kants „Kopernikanischer Wende“ gezeichnet wird, stellt – wie auch dasjenige der Französischen Revolution – den Versuch dar, die externe Realität mit Hilfe der freien Rationalität des Subjekts zu verstehen (oder zu verändern). Dieser empirische Dualismus ist nicht modern. Stattdessen *wird* Kants Philosophie modern, wenn er in einem ersten Schritt die Wirklichkeit des externen Objekts in Frage stellt, um *dann* die wirklichen Kapazitäten des verstehenden Subjekts zu untersuchen. Damit wird impliziert, dass die Erscheinung eines Dualismus von Objekt und Subjekt nicht zwei verschiedene Wirklichkeiten, sondern zwei Momente einer einzigen Relation darstellen. Dies stellten Hölderlin, Schelling und Hegel in ihrem als „Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“ bekannten Jugendwerk fest, in welchem die allgemeine Motivation des deutschen Idealismus ihren Ausdruck fand. Aber die Realisation dieses Projekts gestaltete sich aufgrund der philosophischen Variante des konstitutiven Fehlers – der *ontologischen Versuchung* – sehr schwierig. Das Streben nach philosophischer Autonomie in Form von Vollständigkeit und Notwendigkeit führt zur *Leugnung der Differenz*. Philosophie wird so der Welt identisch gesetzt, und ihr Projekt wird das Streben nach Transparenz. Philosophie kann jedoch nicht auf

³⁷ Diese Struktur wird durch die Marxsche Behauptung veranschaulicht, seine Darstellung der Struktur des Kapitalismus sei gleichzeitig eine Kritik des Dargestellten. Der Kapitalismus kann insofern als Variante des konstitutiven Fehlers verstanden werden, als sein ökonomistisches Selbstverständnis ein Mittel zur Verschleierung der von der Moderne begründeten originären Spannung abgibt. Von Mandevilles „Bienenfabel“ bis Smiths „unsichtbarer Hand“ kann dem Kapitalismus unterstellt werden, er behaupte, dass ihm die Verbindung von Individualrechten und Allgemeinwohl *in der Realität* gelänge. Die Marxsche „Darstellung“ erbringt den Nachweis, dass diese Behauptung nicht zutrifft, und seine Beweisführung demonstriert, philosophisch gesehen, dass die originäre Spannung bestehen bleibt. Unglücklicherweise belässt es Marx nicht dabei, sondern präsentiert die proletarische Revolution als eine *wirkliche Lösung* dieser Spannung. Damit wiederholt er jedoch nur das Projekt des Kapitalismus.

Kosten der Autonomie der Welt, die sie zu verstehen (oder zu verändern) sucht, verwirklicht werden.

Die ontologische Versuchung zeigt sich am deutlichsten im Versuch der Philosophie, Geschichte als reale zu verstehen. Diese Konfrontation der Philosophie mit der Geschichte ist jedoch nicht das Ergebnis externer Ereignisse wie der Französischen Revolution. Die Herausforderung durch die Geschichte ist dem philosophischen Streben nach Autonomie inhärent, wie bereits Fichte und Marx feststellten. Für die vormoderne Philosophie war die Geschichte etwas Externes. Ihre Ereignisse wurden in einem linear fortlaufenden *tableau* oder in einem sich wiederholenden Zirkel festgehalten. Diese Ereignisse wurden als Ergebnisse gewöhnlicher Ursachen verstanden, die unter sich ändernden Bedingungen wirkten, für welche aber wiederum konstante Regeln galten. Im Deutschen bezeichnete man diese Form der Geschichte als *Historie*. Die Immanenz der Moderne ließ jedoch eine Reflexion von Geschichte, nun unter dem neuen Begriff *Geschichte*, notwendig werden.³⁸

Der immanent historische Charakter der originären Philosophie wird durch die Bezeichnung seiner beiden strukturellen Pole als *genetisch* und *normativ* erklärt. Diese Konzepte können nur aus der systematischen Einheit einer modernen Struktur heraus verstanden werden. Sie sind weder empirisch, noch wirken sie von außerhalb der modernen Struktur, noch sollten sie mit kausalen oder psychologischen Handlungsträgern verwechselt werden. Die Autonomie der Moderne impliziert, dass ihre Genese ihr immanent ist, und ihre normative Legitimation muss dem gleichen Imperativ gehorchen. Die in dieser Struktur enthaltene Versuchung besteht darin, Normativität mit den Begrifflichkeiten der Genese zu bestimmen, oder die Genese mit den Begrifflichkeiten einer vorgegebenen Norm zu erklären. Dies wiederholt jedoch den benannten konstitutiven Fehler, denn so wird die Immanenz der Moderne durch die Überhöhung des einen Pols zu einer außerhalb der Einheit befindlichen Ursache oder einem wirklichen *telos* zerstört. Die gleichermaßen gegebene Präsenz von Genese und Normativität erklärt die immanente *Geschichtlichkeit* der origi-

³⁸ Friedrich Meineckes Die Entstehung des Historismus (München 1959) enthält eine immanente historische Darstellung dieser theoretischen Orientierung, deren vorrangiger Vertreter er ist. Auf philosophischer Ebene bietet sich die hermeneutische Ontologie an, welche von Georg Gadamer in Wahrheit und Methode (zuerst Tübingen 1960) vertreten wird. Sie bestreitet den modernen Charakter des Problems, das Gadamer mit den Begrifflichkeiten des „hermeneutischen Zirkels“ umformuliert. Obwohl Gadamer nicht von der ontologischen Versuchung oder dem ontologischen Fehler spricht, zeigt seine Darstellung, wie und warum sie entstehen, und zwar sowohl als Folge der philosophischen Aufgabe, welcher sich der deutsche Idealismus verschrieb, als auch des Versuchs, eine politische Übersetzung der philosophischen Einsicht zu liefern.

nären Struktur. Das beständige Wechseln zwischen einer Berufung auf die genetischen und einem Rekurs auf die normativen Momente der Erklärung verursacht eine Instabilität, die weder zufällig noch das Ergebnis der Launenhaftigkeit eines Philosophen ist. Der Prozess des Verstehens geht notwendigerweise von einem Moment zum anderen über – die Genese verlangt nach Normativität, um ihre Notwendigkeit zu sichern, während die Normativität des genetischen Moments bedarf, um Vollständigkeit garantieren zu können. Kants Vereinigung der beiden gegensätzlichen philosophischen Strömungen Empirismus und Rationalismus in einer modernen Philosophie bringt die originäre Struktur zum Ausdruck, deren sich keine dieser beiden vormodernen Strömungen bewusst war. Die Hegelsche Konzeption der Philosophie als einer Geschichte der erscheinenden philosophischen Formen liefert eine Präzisierung der Kantischen Einsicht.³⁹

Die Bewegung zwischen den beiden gegensätzlichen Polen Genese und Normativität, welche die Historizität der originären Philosophie zum Ausdruck bringt, kann auch mit einem anderen Kategorienpaar erfasst werden, wie die Beziehung zwischen Hegels *Phänomenologie des Geistes* und seiner *Logik* nahe legt. Obwohl er den Begriff selbst nie gebraucht hat, zeichnet sich Hegels Philosophie durch das Streben nach einem immanenten Ursprung aus. Dieses Bedürfnis wurde bereits im „Ältesten Systemprogramm“ mit der Forderung anerkannt, die Philosophie könne entweder die Rationalität der Welt oder die des erkennenden Subjekts voraussetzen. So beginnt die *Phänomenologie des Geistes* mit der Untersuchung des erkennenden Bewusstseins, die zu dem Ergebnis führt, dieses Bewusstsein enthalte sowohl Momente der Genese als auch Momente der Normativität, und die *Logik* beantwortet die Frage „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“⁴⁰ mit der Demonstration, dass das Sein selbst das Prinzip seiner Entwicklung beinhaltet. Daraus scheint

³⁹ Wenn Lukács die Marxsche Theorie der revolutionären Natur des Proletariats als die Theorie eines Proletariats betrachtet, das zugleich Subjekt und Objekt der Geschichte ist, ihr Produzent und ihr Produkt, so kann dies als die Behauptung verstanden werden, das Proletariat vereinige Genese und Normativität. Die Tatsache jedoch, dass Marx diese Einheit als eine *reale* Entität postuliert, weist auf eine weitere Spielart des konstitutiven Fehlers hin. Anstatt einen der beiden gegensätzlichen Pole herauszulösen und zu hypostasieren, versucht Marx die Spannung der originären Struktur durch die Verlagerung des Widerspruchs in die Realität zu beheben. Dieser Lesart folgend hätte Marx recht mit der Behauptung, seine proletarische Revolution läute das Ende der Geschichte ein. Unter dem gleichen Vorzeichen kann Hegels Aufhebung der originären Spannung kritisiert werden, die darin besteht, „Philosophie“ in eine einzige Einheit zu hypostasieren, deren erscheinende Aspekte letztlich von einer anderen Variante des Ende-der-Geschichte-Themas überwunden werden sollen. Beide Varianten sind Ausdruck des idealistischen Strebens nach Transparenz.

⁴⁰ Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein.

zu folgen, wie Hegel zu Beginn der *Phänomenologie des Geistes* ausführt, dass die Aufgabe des Philosophen nur darin besteht, diesen immanenten Prozess zu beschreiben. Doch dieser Prozess zeigt sich komplizierter als erwartet. Das erkennende Bewusstsein, welches untersucht wird, durchläuft eine Reihe verschiedener Stufen, denen allen – als moderne Struktur – eine jeweils eigene Autonomie zukommt. Die Beobachtung, welche Hegel *Zusehen* nennt, muss vom Philosophen um eine *Zutat* ergänzt werden, um die Stufen schlüssig als Elemente einer harmonischen Einheit artikulieren zu können, innerhalb welcher jede die ihr eigene Autonomie bewahren kann.

Das Zusammenspiel von beobachtendem *Zusehen* und aktiver *Zutat* stellt die Beziehung zwischen Genese und Normativität in ein neues Licht. Die *Zutat* muss als notwendig erwiesen werden. Und wenn sie nicht arbiträr sein soll, muss sie dem System immanent sein. Die einzige Rechtfertigung für den Eingriff der *Zutat* besteht in der dem beobachtenden *Zusehen*, das insofern die Aktion der *Zutat* notwendig macht, sich anbietenden logischen Entwicklung. Dies bedeutet, dass das augenscheinlich normative *Zusehen* auch als genetische *Zutat* fungiert. Im Gegenzug wird die genetische *Zutat* durch das normative *Zusehen* legitimiert. Darin liegt der Grund, warum das genetische Moment auch normativ wirken kann, und warum das normative Moment eine genetische Ergänzung innerhalb des originären Systems bilden kann. Die Momente der Genese und der Normativität sind also austauschbar. Diese Austauschbarkeit betont die Notwendigkeit, eine Behandlung des genetischen und normativen Pols als empirische Realitäten zu vermeiden. Empirische Fakten können Teil einer originären Struktur werden, verlieren dann jedoch ihren externen Charakter und müssen ausgehend von der originären Struktur, zu deren Momenten sie nunmehr gehören, gedeutet werden. Hegel hat diese Struktur nicht immer erkannt, was erklärt, warum er manchmal die Präsenz der Vernunft in der (wirklichen) Geschichte behauptet und manchmal die immanent historische Beschaffenheit der Vernunft selbst zu erweisen sucht. Marx war zuweilen rigoroser. So beginnt er zum Beispiel den ersten Band des *Kapital* mit einer ausschweifenden Analyse der logischen Struktur der Ware und behandelt die „ursprüngliche Akkumulation“, die für das Aufkommen des realen Kapitalismus Voraussetzung war, erst am Ende des Bandes. Auf der anderen Seite sollte Marx' Theorie für die Revolution eine *Zutat* bereitstellen, die im *Zusehen* einer Theorie von historischer Notwendigkeit ihren Grund fand.

Die Austauschbarkeit von Genese und Normativität hat noch weitere Konsequenzen. Weder Genese noch Normativität können alleine oder in einem reinen Zustand existieren. Auch kann keine willkürlich ausgewiesene Struktur

die genetische oder normative Funktion übernehmen. Das, was genetisch in einer Struktur wirkt, muss das Moment der Normativität in sich selbst – *an sich*, wie Hegel sagen würde – haben. Gleichmaßen muss gezeigt werden, dass das, was eine Norm abgeben kann, in sich selbst, *an sich*, den Moment der Genese hat. Damit ist nicht gemeint, die zwei Momente seien identisch, oder sie könnten, wie im Falle der Hegelschen Idee oder des Marxschen Proletariats, zu einer größeren Einheit verschmolzen werden. Die Differenz muss gewahrt bleiben, der ontologischen Versuchung, die Differenz zu leugnen, muss standgehalten werden. Die Austauschbarkeit der genetischen und normativen Momente der originären Struktur hat die Funktion, die jeweilige Autonomie zu wahren.

Das Verhältnis zwischen beiden wiederholt auf seiner Ebene das Verhältnis zwischen dem Politischen und dem Philosophischen. Im Falle der Letzteren versuchte jede Seite, ihre Autonomie zu bewahren, und doch schienen beide in der Lage, den Part des anderen zu übernehmen. Aber die Austauschbarkeit des Philosophischen und des Politischen führte zu widersprüchlichen und unbeabsichtigten Folgen. Anstatt aufeinander fortwährend in einem *geschichtlichen* Entwicklungsprozess zu verweisen, übernahm oder zerstörte das eine die Autonomie des anderen. Dieser Schlüpfungsverlust kann in dem gegenwärtigen Kontext vermieden werden, in welchem die Analyse des spezifisch modernen Politischen zur Notwendigkeit einer ihr adäquaten philosophischen Form führte. Selbst wenn das Verhältnis zwischen dem Philosophischen und dem Politischen interpretiert wird, als wäre das eine genetisch und das andere normativ – was nicht getan werden sollte –, so beweist die in der Definition moderner „Politik“ aufgetretene Zweideutigkeit die Notwendigkeit, die Analyse weiter zu führen. Der Sachverhalt, dass die Politik zwei Herren – dem Philosophischen und dem Politischen – zu dienen hatte und beiden gegenüber untreu zu sein schien, verlangt nach Erklärung. Die von Hegel und Marx vorgeschlagene Erklärung wendet sich aus diesem Grund der „Zivilgesellschaft“ genannten autonomen Sphäre zu. Beide behandeln die Zivilgesellschaft jedoch nur scheinbar als originäre Struktur. Für Hegel wird sie zur Quelle *realer* Probleme, auf welche der Staat antworten muss, für Marx wird sie der Ort der *realen* Lösung. Wieder einmal führt der Weg zurück zu Kant.

Die Methode als Kritik

Wenn der systematische Imperativ nicht in einer idealistischen oder materialistischen Synthese oder in willkürlichen Bewegungen zwischen den Polen kulminieren soll, muss eine Methode seine Anwendung lenken. Diese Methode

muss ihrem Objekt adäquat sein, und sie muss selbst systematisch, autonom und originär sein. Das Verhältnis zwischen dem Philosophischen und dem Politischen spiegelt ein strukturelles Problem wieder, das sich in Kants *Kritik der Urteilskraft* findet. Die ersten beiden *Kritiken* waren *transzendente* Untersuchungen der Möglichkeiten und Grenzen reiner und praktischer Vernunft. Die dritte Kritik kann insofern *originär* genannt werden, als sie das Vermögen analysiert, das die Voraussetzung der ersten beiden Werke darstellt und das daher als ihr Ursprung betrachtet werden kann. Die ersten beiden *Kritiken* ließen die Deutung der im Titel auftretenden Genitivform „der“ offen: Wer oder was unternimmt die Kritik? Und in wessen Namen? Oder wird ihre Behauptung, „rein“ oder „praktisch“ zu sein, in Frage gestellt? Demgegenüber fungiert die *Kritik der Urteilskraft* als Selbstkritik der Urteilskraft. Diese Selbstkritik wird jedoch in zwei verschiedenen Bereichen vorgenommen, dem Ästhetischen und dem der Naturteleologie.⁴¹ Ihre Einheit legt nahe, dass Kants Ziel als originär kategorisiert werden kann. Die ästhetische und die teleologische Urteilskraft ergänzen einander auf die gleiche Art und Weise, wie sich die erste und die zweite *Kritik* ergänzen. Keine der beiden *Kritiken* konnte allein als philosophisches System stehen, die erste schuf der Freiheit Raum, beließ sie jedoch unbestimmt, und die zweite konnte nicht erklären, inwiefern die von Naturgesetzen bestimmte Welt den Eingriff des freien, moralischen Willens erlaubt. Diese Dualität wird in der *Kritik der Urteilskraft* aufgehoben: die ästhetische Erfahrung, welche „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz“ zum Ausdruck bringt, erklärt, warum und wie das Subjekt gegenüber dem moralischen Gesetz rezeptiv wird, und die teleologische Erklärung der Natur zeigt, wie und warum die höhere Gesetzmäßigkeit der praktischen Vernunft Wirksamkeit in der Welt der Erscheinungen beanspruchen kann. Dies ist deshalb so, weil der Gegenstand der teleologischen Urteilskraft erst dann vollkommen zu dem wird, was er „ist“, wenn die Urteilskraft seine besondere Art von Notwendigkeit aufzeigt.

Die *Kritik der Urteilskraft*, als originäres System verstanden, hat als Ziel, die *Rezeptivität* des freien Subjekts gegenüber dem moralischen Gesetz und der Welt gegenüber der von diesem Gesetz verlangten Handlungen zu erklären.

⁴¹ Natürlich ist die Einheit der Kritik der Urteilskraft dem Umstand geschuldet, dass Kant das Urteilsvermögen als solches analysiert, und nicht den Gegenstand, über welchen geurteilt wird. Trotzdem verlangt die Heterogenität von ästhetischem Geschmacksurteil und Urteil über die Zweckmäßigkeit der Natur, die Kant in den Titeln der beiden Teile der *Kritik* explizit unterscheidet, nach einer Erklärung. Kant hätte zwei verschiedene Bücher schreiben können, oder er hätte versuchen können, eine stärker vereinheitlichte Darstellung des gesamten Urteilsvermögens zu finden. Wenn er sich stattdessen entschieden hat, zwei unterschiedliche Themen in einem Buch abzuhandeln, so muss es dafür einen Grund geben.

Diese Darstellung kann als *methodologisch* bezeichnet werden, insoweit Kant sich explizit mit dem Status der Urteilskraft beschäftigt und keine Aussagen über die natürliche oder moralische Welt trifft. Aber seine Analyse führt zu einem Ergebnis, das ebenso zweideutig ist, wie die „Politik“, die entweder vom philosophischen oder vom politischen Imperativ bestimmt wurde. Seine Erklärung der Rezeptivität beruft sich auf zwei voneinander getrennte Bereiche, die nicht miteinander verschmolzen werden können, die aber auch als sich gegenseitig ergänzend dargestellt werden. Das teleologische Urteil über die Zwecke der Natur kann nicht erklären, wie die moralische Vernunft entsteht, und das ästhetische Geschmacksurteil kann nicht erklären, warum Erscheinungen einer „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz“ in der Welt vorzufinden sind. Doch systematische Vollständigkeit verlangt, dieses Wie und Warum durch die Vereinigung der beiden Arten der Urteilskraft zu demonstrieren. Das Ergebnis ist wieder eine originäre Struktur – die konstitutiv werden kann, wenn eine Erklärung nur von einer der beiden Arten aus unternommen wird. Diese stets gegebene Möglichkeit tritt offen zutage, wenn Kant das Konzept des „Genies“ heranzieht, um die Entstehung eines ästhetischen Gegenstandes zu erklären, und wenn er auf den „glücklichen Zufall“ zurückgreift, der die zweckmäßige Ordnung der Natur hervorgebracht habe. Solche konstitutiven philosophischen Vorschläge sind ein weiterer Hinweis darauf, dass Kant innerhalb einer originären Struktur arbeitete.

Die *Kritik der Urteilskraft* vermeidet den konstitutiven Fehler um den Preis der Unvollständigkeit der Beweisführung. Seine Darstellung der Rezeptivität gründet auf der Unterscheidung des Reflexionsurteils vom subsumierenden Urteil, wie es in den Naturwissenschaften und dem moralischen Gesetz zur Anwendung kommt. In diesen Bereichen ist ein allgemeines Gesetz gegeben und wird *a priori* gewusst, und die besonderen Fälle werden dann unter vorgegebene Universalien subsumiert, die ihre Geltung garantieren. Das Reflexionsurteil fängt demgegenüber mit dem Besonderen an und versucht für dieses eine angemessene universelle Form zu finden. Aber die Geltung des Geschmacksurteils, oder die Behauptung, dass die Natur zweckgerichtet sei, können nicht auf vorgegebene *a priori*-Gesetze rekurrieren. Wenn die Urteilskraft jedoch nicht subjektiv oder willkürlich sein soll, so muss ihre Allgemeinheit erwiesen werden. Der Vorgang des Erörterns und des Überzeugens, mit welchem Kant die Forderungen des Reflexionsurteils mittels einer Theorie der Repräsentation rechtfertigen möchte, legt nahe, dass das Reflexionsurteil eine methodologische Rolle in Bezug auf das Philosophische und das Politische spielt. Um dies zu bewerkstelligen, muss es jedoch selbst originär sein. Diesem

Imperativ kann nur dann entsprochen werden, wenn es Kant gelingt, die Beschaffenheit desjenigen *Besonderen* zu erklären, das eher den Rekurs auf das Reflexionsurteil erforderlich macht als auf das subsumierende Urteil. Warum und wann tritt das Reflexionsurteil auf beziehungsweise sollte es auftreten? Wenn Kants Darstellung der Rezeptivität in der Lage sein soll, nicht nur Vollständigkeit, sondern auch Notwendigkeit zu beanspruchen, muss er erklären, welches Besondere diese Bedingung erfüllt – und welches nicht. Der Tätigkeit des Genies oder der glücklichen Gegebenheit natürlicher Zweckgerichtetheit gelingt dies nur um den Preis, dem konstitutiven Fehler anheim zu fallen. Etwas anderes wird also benötigt.

Die methodologische Demonstration der Rezeptivität muss durch eine Darstellung der *Besonderheit* ergänzt werden. Die unabhängige, gegenseitige Abhängigkeit von Philosophischem und Politischem weist den Weg, den die Analyse einschlagen muss. Wenn das in der dritten *Kritik* entwickelte philosophische Moment die Rezeptivität des Subjekts und der Welt gegenüber der Intervention moralischer Freiheit erklären soll, muss das Besondere, welches das Reflexionsurteil erforderlich macht, durch das Politische determiniert werden. Dieser Ansatz scheint intuitiv plausibel. Anders als Moral und Wissenschaft kann die Politik sich nicht auf allgemeine Gesetze berufen, unter welche die Erfahrung zu subsumieren wäre. Politik beginnt bei dem Besonderen, ihre Urteile sind an die Mitbürger einer öffentlichen Sphäre adressiert, in welcher eines jeden Freiheit anerkannt und geschützt wird. Eine besondere Argumentationsweise ist somit notwendig, wenn diese autonomen Anderen das Urteil von einem aus ihrer Mitte freiwillig und ohne Zwang akzeptieren sollen. Die *Kritik der Urteilskraft* kann als eine Darstellung dieser Argumentationsform und der mit ihr einhergehenden Irrtümer gedeutet werden. Doch erklärt dies nicht die Bestimmung des Besonderen, das zur Verhandlung ansteht. Auch kann die Politik nicht aus sich heraus eine Antwort liefern, denn so würde sie den konstitutiven Fehler begehen oder der ontologischen Versuchung anheim fallen, die die Differenz von Politik und Politischem leugnet, wie im Falle von Marx und Fichte erkenntlich wurde. Das methodologische Moment der Besonderheit hängt eher von der Autonomie des Politischen als von einer bestimmten Form der Politik ab. Aber ihre methodologische Bestimmung leidet an der gleichen symmetrischen Unvollständigkeit, die bereits im Falle der philosophischen Darstellung der Rezeptivität konstatiert wurde: die Bestimmung des Besonderen, das nach Reflexionsurteilen verlangt, kann die für das Gelingen des Urteils erforderliche Rezeptivität nicht aus sich selbst heraus erklären. Rezeptivität muss weiterhin durch Rekurs auf das philosophische Moment erklärt werden.

Diese parallelen Strukturen legen nahe, dass die Kategorien der Rezeptivität und der Besonderheit in einer Beziehung der Interdependenz zueinander stehen. Die gegenseitige Abhängigkeit von Besonderheit und Rezeptivität bedeutet, dass es immer notwendig ist, dem Moment der Besonderheit Rechnung zu tragen, wenn Rezeptivität expliziert werden soll. Und es ist gleichermaßen notwendig zu zeigen, dass den Bedingungen der Rezeptivität entsprochen wird, wenn für die Relevanz dieses oder jenes Besonderen argumentiert wird.⁴² Die Mittel, diesem zweifachen Imperativ gerecht zu werden, werden weder ausschließlich von der Philosophie noch ausschließlich vom Politischen bereitgestellt. Das Politische kann das Besondere nicht bestimmen, welchem in einem zweiten Schritt, der dem ersten extern wäre, Reflexionsurteile sich widmen, und das Philosophische kann die Anwendung der Reflexionsurteile auf das zufällig vorgefundene Besondere nicht aus sich selbst heraus verordnen.⁴³ Politik ist nicht der weltliche Ausdruck eines als das Politische bezeichneten, abstrakten Prinzips, und der Vorgang der Erörterung des Reflexionsurteils ist nicht der weltliche Ausdruck einer durch das Philosophische bestimmten, allgemeinen Wahrheit. Das Konzept der Methode erlangt seinen systematischen Ort innerhalb der originären Struktur, die durch die gegenseitige Abhängigkeit von Politischem und Philosophischem bestimmt ist. Die Methode ist weder die Anwendung augenscheinlich abstrakter Begriffe auf eine Realität, die ihnen extern wäre, noch importiert die Methode externes Material in einen vorgegebenen theoretischen Mechanismus. Die Methode bringt eine bereits gegebene Praxis zum Ausdruck, indem sie ihr einen Platz in einer originären Struktur zuweist, deren sich ergänzende Prinzipien verhindern, dass die Praxis ihre Unabhängigkeit in einem ontologisch undifferenzierten System verliert, oder dass sie zu einer konstitutiven Intervention in einer externen Realität wird.

⁴² Diese immanente Notwendigkeit, die Anwesenheit der Momente der Besonderheit und der Rezeptivität zu demonstrieren, ist nur eine umfassendere und spezifischere Formulierung des systematischen Imperativs. Sowohl im Falle des Philosophischen wie auch im Falle des Politischen ist der gleiche zweifache Imperativ gegeben, dessen Ausdrucksweise in der Philosophie jedoch zu einem Rekurs auf das genetische und das normative Moment tendiert, wohingegen seine politische Ausdrucksweise eher die Momente der Besonderheit und der Rezeptivität zur Anwendung bringt.

⁴³ Dies war der von Marx begangene Fehler. Seine ökonomistische Theorie einer kapitalistischen, modernen Gesellschaft versuchte eine Erklärung der für die Umsetzung seiner radikalen Politik benötigten Rezeptivität zu liefern, aber der gleiche Ökonomismus führte ihn auch zu der Annahme, der besondere Handlungsträger dieser Politik sei die Arbeiterklasse. Die Bestimmung der Besonderheit hängt jedoch zuallererst vom Politischen ab, dessen Reduktion auf die ökonomische Sphäre bei Marx aus dem Versäumnis resultiert, diese systematische Struktur zu erkennen.

Da die originäre Methode gleichermaßen von den autonomen, aber voneinander abhängigen Momenten des Philosophischen und des Politischen bestimmt wird, ist sie von beiden unabhängig, bleibt aber gleichzeitig dem originären System immanent. Dies weist auf eine letzte Spezifikation hin. Die Bestimmung der Besonderheit scheint auf den ersten Blick eine Domäne des Politischen zu sein, doch die Tatsache, dass das Besondere auf Rezeptivität stoßen muss, impliziert, dass auch einem von der Philosophie bestimmten Moment entsprochen werden muss. Die umgekehrte Struktur zeigt sich in der philosophischen Darstellung der Rezeptivität, welche die politische Erklärung der Besonderheit, auf welche das Reflexionsurteil Anwendung finden muss, nicht ignorieren kann. Dies impliziert, dass der Methode eine *kritische* Funktion zukommt, da sie zeigen kann, wie der konstitutive und der ontologische Fehler vermieden werden können. Das Kantische Konzept wurde eingeführt, um die Autonomie der Philosophie durch Vermeidung des konstitutiven Fehlers zu wahren. Etwas Analoges muss für den Bereich der Politik demonstriert werden, wenn aus den bei Marx und Fichte festgestellten konstitutiven und ontologischen Fehlern gelernt werden soll. Der Versuch, eine Theorie der *Zivilgesellschaft* zu entwickeln, kann in diesem Lichte gedeutet werden. Das Streben nach einer Struktur, welche die Rechte und die Autonomie der Individuen garantiert und im gleichen Zug den Zusammenhalt der Gesellschaft erklärt, vermeidet eine einseitige Betonung der Besonderheit der Rechte oder der Universalität des Allgemeinwohls. Die Schwierigkeit besteht darin, diese beiden Momente derart zu explizieren, dass der konstitutive Fehler, welcher das Ergebnis der Dominanz einer der beiden Momente wäre, vermieden wird. Dies ist die Aufgabe der originären Methode, wenn sie sich der Geschichte zuwendet.

Die kritische Funktion der Methode erlaubt ein Verständnis der Zivilgesellschaft als immanent historisch. Wie kann eine Definition der Rechte oder eine weithin geteilte Konzeption des Allgemeinwohls legitimerweise verändert werden? Die Antwort auf diese Frage beginnt mit der Anerkennung der stets gegebenen Möglichkeit, dass der konstitutive Fehler zu einer Überbetonung entweder der Individualrechte oder des Allgemeinwohls geführt hat. In diesem Fall wird entweder die Beschaffenheit der besonderen Gegenstände, mit denen sich die Politik beschäftigt, mit den bestehenden Formen der Rezeptivitätssicherung inkompatibel, oder die Form der Rezeptivität wird derart verändert, dass das der Öffentlichkeit gegebene Besondere nicht mehr dem Verfahren politischer Erörterung angepasst wird. Im ersten Fall müssen neue Arten der Rezeptivität entwickelt werden, die vielleicht repräsentativer oder stärker auf

eine Teilnahme am politischen Prozess ausgerichtet ausfallen. Im zweiten Fall wären neue Aufgaben und Probleme anzugehen, welche vielleicht die politische Agenda erweitern oder begrenzen. Aber der Prozess endet nicht mit dieser Anpassung. Die neuen Arten der Rezeptivität sind Praktiken, die ein Umdenken in solch philosophischen Fragen wie der nach dem Wesen des menschlichen Rechtsträgers und seiner Beziehungen und Verpflichtungen zu und gegenüber einer in ökologischen Kategorien neu begriffenen Welt verlangen. Das neue, in die Agenda aufgenommene Besondere berührt solch originär politische Fragen wie jene nach dem Verhältnis des Individuums zur Gruppe und der Gruppe zum Ganzen. Schließlich verlangt die neue philosophische Haltung, dass das Politische rekonzeptualisiert wird, welches vielleicht in der Folge, den Nationalstaat hinter sich lassend, ein neues Weltbürgertum begründen kann. Die neue politische Haltung wiederum nähert sich einer Neubestimmung der philosophischen Prämissen, von denen der Prozess ausging.

Die kritische Funktion der Methode, die hier für den Fall einer modernen Zivilgesellschaft skizziert wurde, verhindert, dass das originäre System seine Offenheit einbüßt und zu einem geschlossenen System wird. Das bedeutet jedoch nicht, dass der konstitutive Fehler immer vermieden werden *wird*. Es wird nur sichergestellt, dass die autonome Methode unbeirrbar das zu vermeiden sucht, was Kant so fürchtete, einen „Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde“. Die systematische Einschränkung, welche durch die methodologische Forderung, stets die doppelte Bedingung der Besonderheit und der Rezeptivität zu garantieren, auferlegt wird, hat eine befreiende Funktion. Das Philosophische kann nicht das Politische ersetzen und umgekehrt. Die kritische Implikation besteht darin, dass die Zivilgesellschaft weder auf ihre kapitalistische „Anatomie“ reduziert werden kann, wie Marx annahm, noch dass sie mit dem Prinzip des Individualismus identifiziert werden kann, wie Hegel dachte. Die Ursprünge der Zivilgesellschaft sind zum einen in der philosophischen Revolution zu finden, welche die Autonomie des abwägenden Urteils entdeckte, und zum anderen in der politischen Revolution, für die Autonomie wörtlich *autos-nomos*, die von externen Zwängen freie Selbstgesetzgebung, bedeutete. Der moderne und immanent historische Charakter der Zivilgesellschaft muss durch die Einordnung in einen Bezugsrahmen gewahrt werden, welcher ihre beständige Hinterfragung von Seiten des Philosophischen wie von Seiten des Politischen möglich und notwendig macht.

Deutsch von Ulrich Pagel

Von der Politik des Willens zur Politik der Urteilskraft
