

Die ‚Entwirklichung‘ der Freiheit

Marx' Kritik der Staatsgewalt

FRANCESCA RAIMONDI

Etienne Balibar beginnt seinen Artikel über „Gewalt“ im Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus mit der Feststellung einer „Paradoxie“ (Balibar 2001, 694). Marx und der Marxismus hätten „einen entscheidenden und unverzichtbaren Beitrag [...] zur Analyse des Zusammenhangs zwischen den Herrschafts- und Ausbeutungsformen (in erster Linie des Kapitalismus) und den strukturellen Modalitäten der gesellschaftlichen Gewalt, der Notwendigkeit von Klassenkämpfen und der revolutionären Prozesse“ (ebd., 693) geleistet. Gleichzeitig sei diese Analyse aber mit der grundsätzlichen Unfähigkeit verbunden, „die ‚tragische‘ Beziehung zu denken (und damit in Angriff zu nehmen), die Politik und Gewalt in einer selbst wiederum höchst ‚gewaltsamen‘ Einheit der Gegensätze innerlich verbindet“ (ebd.).

Das Verhältnis von Politik und Gewalt stellt eines der heiklen Themen der politischen Theorie dar, das nicht selten – insbesondere in der Demokratietheorie – Gegenstand von Verdrängung ist. Das Thema der Gewalt ist zugleich eine diffizile Angelegenheit, da ihre Definition nicht einfach auf der Hand liegt. Geht man von einer Minimaldefinition – wie ich dies im Folgenden tun werde – aus, nach der Gewalt eine Form der Einwirkung darstellt, die nicht nur durch Herrschaft oder Macht den Willen und damit das Verhalten von Individuen beeinflusst, sondern durch physische und/oder psychische Manipulation die Bedingungen der Entfaltung eines eigenen Willens als solche unterbindet, so wird schnell deutlich, dass einer solchen Bestimmung zahlreiche verschiedene Phänomene in der Politik entsprechen können. Eine Bestimmung der Gewalt in der Politik bedarf also einer weiteren Konkretisierung ihrer Modalitäten und gerade für diese, so Balibar, hätten Marx und der Marxismus einen „unverzichtbaren Beitrag“ geleistet. Ich schließe mich dieser Einschätzung an und möchte im

Folgenden zeigen, dass Marx für eine Kritik der Staatsgewalt einen „unverzichtbaren Beitrag“ geleistet hat.

Vorneweg aber einige Überlegungen zum tragischen Verhältnis von Gewalt und Politik, den Marx und der Marxismus Balibar zufolge verkannt hätten. Balibar führt diesen Punkt nicht weiter aus, aber ein tragisches Verhältnis ist (verkürzend gesagt) dann gegeben, wenn man aktiv dazu beiträgt, ausgerechnet dasjenige Übel zu reproduzieren, was man durch das eigene Handeln vermeiden oder überwinden möchte. Genauer gesagt: Tragisch ist eine Situation, in der das Handeln oder der Kampf gegen ein bestimmtes Übel selbst zur Bedingung der Fortdauer genau dieses Übels wird. Balibars Hinweis auf ein tragisches Verhältnis von Politik und Gewalt ist aber nicht, wie man zunächst meinen könnte, darauf aus, einem naiven marxistischen Fortschrittsoptimismus bezüglich der Überwindung von Gewalt die zynische oder gar nihilistische These von der ewigen Fortdauer der Gewalt entgegenzustellen. Balibar behauptet nicht, dass alle Politik, ganz gleich ob konservativ oder emanzipatorisch, es grundsätzlich immer mit *derselben* Gewalt zu tun hat und haben wird. Die Tragik, von der Balibar spricht, ist insofern keine schicksalhafte. Sie ereignet sich vielmehr erst dort, wo emanzipatorische Politik die Gewalt bestimmter Herrschaftsverhältnisse auf exakt demselben Terrain oder mit denselben Mitteln zu schlagen versucht. Erst dann kommt sie nicht umhin, sich in genau jene Formen der Gewalt zu verstricken, aus denen sie sich doch befreien wollte.

Nun hat die tragische Verwicklung von emanzipatorischer Politik und Gewalt – und diesen Umstand dürfte Balibar vor Augen haben, auch wenn er es nicht explizit benennt – gerade auf dem Terrain der Staatsgewalt stattgefunden. Die gewaltsame Übernahme der kollektiven Herrschaftsmittel mit dem Ziel einer Abschaffung des Staates führte nach der Oktoberrevolution bekanntlich nicht zu jenem Absterben des Staates, von dem Engels sprach (vgl. Engels 1962a, 295), sondern im Gegenteil zu dessen Totalisierung. Der Umschlag von Gewalt in Vernunft (vgl. Engels 1962b und dazu Balibar 2001, 1270f.) nahm also die tragische Gestalt eines Umschlags von Befreiung in erneute (Staats-)Gewalt an.

Balibar zufolge kann nur ein Prozess der allmählichen „Zivilisierung“ zu einem nicht-tragischen Verhältnis von Politik und (Staats-)Gewalt führen. Zivilisierung, also die Herstellung und Gewinnung von „Zivilität“, kommt zwar selbst nicht ohne jegliche Gewalt aus, drängt aber zugleich deren „Extreme beiseite, indem sie (öffentlichen oder privaten) *Raum schafft* für die Politik (für die Emanzipation, für die Veränderung)“ (Balibar 2006, 42). Die Gewalt der Zivilisierung ist keine der direkten und zentralen Herrschaftsausübung, sondern an der kollektiven Transformation bzw. an einem anderen Gebrauch der Räume geknüpft, in denen sich Gesellschaft reproduziert. Der Prozess der Zivilisierung

vollzieht sich daher in der Form „einer »sehr rauen« demokratischen Erziehung durch das Volk“, wie Balibar im Rückgriff auf Marx formuliert, „in dem [die Mengen] sich des Staates und seiner Institutionen (der Schule, der Justiz, des politischen Systems) *bedienten* [Herv. F.R.], um sich selbst zu zivilisieren, was in erster Linie heißt: um sich die Welt als einen gemeinsamen Raum vorzustellen, in dem sie ihren Platz haben“ (ebd., 45f.). Nicht also die Eroberung der Staatsherrschaft, sondern die Transformation und Umfunktionierung von staatlichen Institutionen eröffnet den Ausweg aus der tragischen Verstrickung von Gewalt und Politik – eine Transformation, die den vitalen Schauplatz der Politik von Herrschaft hin auf die sozialen Praktiken verschiebt, die eine solche Transformation allererst möglich machen.

Um eine solche Zivilisierung aber überhaupt erst in Angriff zu nehmen, ist eine genaue Reflexion über die Orte und Modalitäten politischer Gewalt unerlässlich. Die orthodoxe marxistische Theorie beruhte nicht zuletzt auch auf tief greifenden Missverständnissen bezüglich der Funktionsweise und Natur des modernen Staates und entsprechend auch seiner Gewalt. Immerhin hat die verheerende Entwicklung zum totalitären Staatssozialismus – etwa bei Autoren wie Poulantzas (2002) oder Maihofer (1992) – zur Revision des traditionellen marxistischen Staatsverständnisses und einer produktiven Reflexion über die Funktionsweise des „Überbaus“ geführt. Diese Missverständnisse bezüglich der Funktionsweise des Staates lassen sich allerdings nicht auf Marx selbst zurückführen. Im Gegenteil: Marx hat – wie Poulantzas zu Recht positiv hervorhebt (vgl. Poulantzas 2002, 49) – eine weitaus differenziertere und konkrete Analyse zur Funktionsweise des bürgerlichen Staates geliefert als der traditionelle Marxismus, eine Analyse, die den Staat nicht abstrakt dämonisiert.¹ Als Leser Hegels sieht Marx den Staat nämlich sehr wohl auch als Ort einer „politischen Emanzipation“, ohne die es jene „menschliche Emanzipation“ gar nicht geben könnte, die er als eine noch ausstehende Verwirklichung der Freiheit denkt. Der Staat bildet in dieser Hinsicht für Marx ein Vermittlungsmoment im Prozess der Befreiung. Die Kritik seiner Gewalt kann daher nicht einfach nur seine Abschaffung als praktische Folge haben, sondern kann nur in der Weiterführung jener Emanzipationsbewegung liegen, die sich eben u.a. durch die staatliche Organisation hindurch anbahnt – nicht Tragödie, sondern Zivilisierung.

1 Daher kommt Poulantzas den Marxschen Einsichten durchaus nahe, wenn er die marxistische Gleichung „Staat = Repression + Ideologie“ (Poulantzas 2002, 57f.) sowie ein rein instrumentalistisches Staatsverständnis kritisiert und darauf hinweist, dass die Macht des kapitalistischen Staates nicht auf Unterdrückung, sondern auf einen breiten Konsens aufruht und der Staat auch nicht einfach nur als Instrument der herrschenden Klasse verstanden werden kann.

Sind Marx' Analysen an der konkreten Staatsform seiner Zeit geknüpft, so lassen sich seine Überlegungen zur Funktionsweise des bürgerlichen Staates, wie ich im Folgenden zeigen möchte, bis zu einem gewissen Grad auch über ihren historischen Kontext hinaus für eine „politische Theorie der Gewalt“ fruchtbar machen. Insbesondere lässt sich Marx' frühe Staatskritik als eine differenzierte und aufschlussreiche Analyse dessen reformulieren, wofür sich inzwischen der Ausdruck „strukturelle Gewalt“ eingebürgert hat.² Mit Hilfe von Marx lässt sich eine durchaus aktualisierbare Reflexion über die Orte und Modalitäten politischer Gewalt vollziehen, die auf der Höhe der komplexen Wirkungsweise des modernen Staates steht.

Was Marx in seinem stark durch die Auseinandersetzung mit Hegel geprägten Frühwerk aufdeckt, ist eine neuartige Form von (staatlicher) Gewalt, die weder einen unmittelbar unterdrückenden Charakter besitzt, noch auf eine einfache Logik des Klassenkampfes reduzierbar ist. Entsprechend untersucht und kritisiert er auch nicht bloß die exekutive Staatsgewalt und ihre unterdrückende physische Gewalt. Sein primärer Gegenstand ist vielmehr jene repräsentative Struktur, die der staatlichen Gewaltenteilung zugrunde liegt und die (politische) Gleichstellung und Ermächtigung der einzelnen Individuen etabliert. Die Frühschriften zeigen, dass dieser Struktur trotz ihrer unbestreitbaren emanzipatorischen Effekte weiterhin ein gewaltsamer Moment innewohnt, der die staatlich ermöglichte Befreiung wiederum unterminiert.

Dass Marx als Theoretiker neuer Formen der Gewalt verstanden werden kann, hängt damit zusammen, dass der Kapitalismus nicht zuletzt eine grundlegende Veränderung in der gesellschaftlichen Ökonomie der Gewalt bewirkt – eine Veränderung, die Bedingung seiner eigenen Reproduktion ist.³ Treten in

-
- 2 Der Begriff der strukturellen Gewalt, im Unterschied zu Phänomenen ‚personaler‘ oder ‚direkter‘ Gewalt, wurde ursprünglich von Johan Galtung geprägt. Galtung setzte sich für einen differenzierten und v.a. erweiterten Begriff der Gewalt ein, wobei er Gewalt im Allgemeinen als „the cause of the difference between the potential and the actual“ (Galtung 1969, 168) definierte. In Fällen struktureller Gewalt verhält es sich so: „violence is built into the structure and shows up as unequal power and consequently as unequal life chances“ (ebd., 171). Mit Bezug auf die Anfangs angeführte Minimaldefinition wäre strukturelle Gewalt also zum einen durch ihre Unpersönlichkeit und Indirektheit gekennzeichnet sowie durch eine Unterbindung des Willens durch die Herstellung ungleicher Chancen. Die folgenden Überlegungen erweitern den Begriff von struktureller Gewalt gegenüber Galtungs eigener Analyse.
 - 3 Ein Gedanke, den Foucault machtheoretisch reformuliert und zugleich fortführt (vgl. Foucault 2003, wo der Zusammenhang zwischen Machtformen und der ökonomischen Dimension besonders hervorgehoben wird).

ihm jene Herrschaftsformen zurück, die auf den Einsatz physischer Gewalt gegründet sind, so produziert der Kapitalismus dennoch eine eigentümliche und neue Form der Gewalt: Statt durch direkte physische Gewalt ist er durch indirekte Formen der Gewalt wie Verdinglichung und Entfremdung gekennzeichnet; an die Stelle eines Systems hierarchischer feudaler Privilegien mit Leibeigentum treten ungleiche Lebenschancen innerhalb eines Systems der ‚freien‘ Lebenswahl, die bestimmte Individuen gleichwohl systematisch daran hindern, sich autonom zu entfalten, etc.⁴ Marx war nicht nur in der Analyse dieser Phänomene wegweisend.⁵ In seinem Frühwerk (insbesondere in *Zur Judenfrage* und in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*) betrachtet er auch die Effekte staatlicher Regelungen auf die Lebensbedingungen und die Freiheit der Individuen. Obwohl er später selbst seine frühe Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie methodisch problematisiert, bleibt unbenommen, dass sie äußerst erhellende Überlegungen zur ambivalenten Natur des modernen Staates enthält.

Um jene „Zivilisierung“ der Gewalt in Gang zu setzen, die Balibar fordert, sind solche Analysen unerlässlich.⁶ Denn gerade Formen der strukturellen Gewalt, die nicht an brachiale Unterdrückungsverhältnisse geknüpft sind, müssen in ihrer Funktionsweise überhaupt erst analysiert werden, damit die Bedingungen ihrer Reproduktion unterminiert werden können. Strukturelle Gewalt muss nicht nur sichtbar gemacht werden, sie muss in ihrer komplexen Wirkungsweise verstanden werden, um transformiert werden zu können. Gerade die Tatsache, dass die strukturelle Gewalt des bürgerlichen Staates mit einem subjektiven Freiheitsversprechen verknüpft ist, impliziert nämlich, dass eine Bekämpfung seiner gewaltsamen Dimensionen weder in der einfachen Abschaffung des Staates, noch in seiner Eroberung liegen kann, sondern sich als die allmähliche Transformation jener Widersprüche vollziehen muss, die im und mit dem modernen Staat zwischen Befreiung und Unterdrückung entstehen.⁷

4 Daher muss man, denke ich, in diesen Aspekten auch tatsächlich ein Moment von Gewalt und nicht einfach nur von Herrschaft o.ä. sehen.

5 *Das Kapital* ließe sich, so Balibar, „insgesamt als eine Abhandlung über die vom Kapitalismus etablierte strukturelle Gewalt“ (Balibar 2001, 1284) lesen.

6 Für Žižek ist die Einsicht in die strukturell-gewaltsame Natur kapitalistischer Verhältnisse (er spricht dabei von objektiver Gewalt) auch die Voraussetzung, um Ausbrüche der subjektiven Gewalt mit einem „einem klar identifizierbaren Agenten“ (Žižek 2011, 9) überhaupt verstehen zu können, da es sich dabei nicht selten um Reaktionen auf subtile, wenn nicht gar unsichtbare Formen struktureller Gewalt handelt.

7 Ich kann an dieser Stelle auf *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* nur verweisen, der für diese Fragen besonders aufschlussreich ist, da ich mich hier zunächst auf die Strukturanalysen in den genannten Frühschriften konzentrieren möchte.

Meine Absicht ist es also, eine Analyse der strukturellen Gewalt des Staates ausgehend von einer Relektüre der Marxschen Frühschriften zu skizzieren. Um Marx' originelle Perspektive auch im Kontext der gegenwärtigen Theorie hervorheben zu können, beginne ich mit einigen Anmerkungen zum Verhältnis von Gewalt und Staat, rekonstruiere dann die Grundzüge jener Logik staatlicher Gewalt, die in den Frühschriften entfaltet wird und ende schließlich mit einigen Überlegungen zum praktisch-politischen Sinn einer solchen Analyse für die gegenwärtigen Verhältnisse.

1. STAAT UND GEWALT

Spätestens mit Hobbes etabliert sich ein zentraler Aspekt der modernen Staatslehre: Das Verhältnis zur Gewalt tritt als das eigentliche Definiens des Staates in Erscheinung. Für Hobbes definiert die Gewalt den Staat sowohl hinsichtlich seiner Funktion, als auch hinsichtlich seiner Operationsweise. Der Staat soll die tödliche Gewalt, die der menschlichen Natur angeblich zu eigen ist, im Zaum halten und Frieden und Sicherheit stiften; und er tut dies, indem er die Gewalt kanalisiert und sich zum einzig legitimen Subjekt der Gewalt erhebt. Was damit sanktioniert wird, ist eine möglichst exklusive Verfügung des Staates über die Gewalt, so dass der Staat selbst als jene „Gewalt“ charakterisiert wird, die gegen die (natürliche) Gewalt eintritt. Damit setzt Hobbes die Staats-Gewalt mit einer ganz bestimmten Form von Gewalt gleich – eine Gleichsetzung, die die Staatstheorie bis weit ins 20. Jahrhundert hinein prägen wird: Die Staatsgewalt ist in erster Linie die exekutive Verfügungsgewalt über die Körper der Untertanen – eine Tötungsmacht, die ihre Unhintergebarkeit in der irreduzibel gewaltsamen und konflikthaften Natur des Menschen findet.

Hobbes war aber nicht nur darin prägend, dass er die Staatsgewalt als eine repressive Gewalt identifizierte, sondern auch darin, dass er das Gewaltmonopol des Staates von vornherein in einen Zusammenhang mit seiner rechtlichen und politischen Entscheidungsmacht brachte. Ohne den Staat gäbe es laut Hobbes auch deshalb keine öffentliche Ordnung, weil es überhaupt keine geteilten Normen gäbe, sondern nur heillosen Dissens. Der Staat muss die Gesetze nicht nur durchsetzen, er muss sie allererst entscheiden. Damit wird eine undurchdringliche Einheit zwischen Entscheidungsmacht und Durchsetzungsgewalt etabliert: Die unteilbare und höchste staatliche Gewalt gliedert sich in eine Mehrzahl von Gewalten – neben der exekutiven Durchsetzungsgewalt auch in die legislative und judikative Entscheidungsgewalt.

Dass der Zusammenhang der Staatsgewalten auch einer der wechselseitigen Einwirkung und Beschränkung ist, dass sich also die Dimension des positiven Rechts zugleich zu einer Begrenzung der exekutiven staatlichen Verfügungsgewalt über die Körper der Untertanen entwickeln kann, ist eine Vorstellung, die bei Hobbes nur rudimentär vorhanden ist.⁸ Diese Perspektive ist bekanntlich von Montesquieu formuliert worden und erst im Liberalismus verstärkt zum Tragen gekommen. Mit diesem ändert sich also zwar die Reichweite, nicht aber die Bestimmung der staatlichen Gewalt. Erst mit Rousseau und dann wieder mit Hegel, der mit Hobbes wie mit dem Liberalismus bricht, etabliert sich eine neuartige Perspektive auf die staatliche Gewalt. Für Hegel dient der Staat nicht nur zur Garantie von Frieden und Sicherheit (wie für Hobbes) und auch nicht nur zum Schutz der privaten Freiheit (wie für den Liberalismus). Er schützt nicht bloß eine ohnehin schon vorhandene Freiheit, sondern bringt bestimmte Dimensionen von individueller und kollektiver Freiheit allererst hervor. Der moderne Staat ist daher kein bloßer Sicherheitsstaat, er ist in erster Linie ein Rechtsstaat, aber in einem weitaus anspruchsvolleren Sinn als der liberale: Die staatlichen Regelungen sind nicht nur dazu da, die Individuen als abstrakte Personen zu schützen, sie haben auch einen reflexiven Charakter, indem sie eine Vermittlung zwischen Allgemeinheit (der Institution) und den besonderen Lebensumständen ihrer Adressaten herstellen sollen. Die interne Differenzierung der Gewalten des Staates (die Hegel bekanntlich auf eine eigenwillige Weise rekonstruiert) dient der möglichst organischen, umfassenden und effektiven Hervorbringung einer solchen Vermittlung zwischen öffentlicher und privater Ordnung. Die staatlichen Gewalten erscheinen hier mithin nicht nur als verschiedene Momente der einen Durchsetzungs- und Unterdrückungsmacht. Sie sind vielmehr Bedingung und Ort der Ausübung von Freiheit.⁹

Der frühe Marx bewegt sich in die von Hegels Rechtsphilosophie eingeschlagene Richtung. Seine Analysen sind mithin in mehreren Hinsichten differenzierter als jene mancher Theoretiker des 20. oder beginnenden 21. Jahrhunderts, die sich weiterhin an Hobbes orientieren, wie etwa Carl Schmitt oder Giorgio Agamben. Marx' Augenmerk gilt dem modernen Repräsentationssystem, das der staatlichen Organisation zugrunde liegt, sowie der subjektiv rechtlichen Verfasstheit des modernen Staates und dem damit verbundenen Freiheits-

8 Die Begrenzung der souveränen staatlichen Gewalt denkt Hobbes nur in Termini eines (vorpositiven) Widerstandsrechts, dessen faktische Widerstandskraft gegenüber dem staatlichen Gewaltmonopol, so wie ihn Hobbes beschreibt, mehr als fraglich bleiben muss.

9 In Hegels konstitutioneller Monarchie sind mit den verschiedenen Gewalten verschiedene Freiheiten verbunden und auf verschiedene Akteure verteilt.

versprechen. Daher spricht Marx in diesem Zusammenhang auch nicht direkt von *Gewalt* – außer wenn er Hegels eigenwillige Konzeption der Gewaltenteilung diskutiert. Gleichwohl scheint es aus heutiger Perspektive und mit einem differenzierten Verständnis der Modalitäten von Gewalt mehr als angebracht, Marx' Überlegungen als eine Reflexion über die gewaltsamen Dimensionen des Staates zu lesen. Was Marx an Hegel bzw. an der Logik des modernen Staates kritisiert, ist die Tatsache, dass in diesem nur scheinbar oder jedenfalls nur partiell Freiheit ermöglicht wird. Genauer gesagt: Im modernen Staat werden die Individuen nicht nur als freie anerkannt und mit den entsprechenden Rechten ausgestattet, mit dieser Befreiung geht zugleich eine neuartige Form von Unterdrückung einher. Die Sicherung von formalen Freiheiten geht auf eine nicht-kontingente Weise mit verschiedenen Formen der Ausbeutung und der Unfreiheit von Individuen einher, die aber erst vermittelt als sekundäre Effekte der freiheitlichen Institutionen des Staates in Erscheinung treten.

Um diesbezüglich von einer *staatlichen* Gewalt zu sprechen, bedarf es daher einer veränderten Perspektive auf die Wirkungsweise staatlicher Regelungen. Denn Gewalt ist in diesem Fall weder auf der Ebene ihrer manifesten Mittel, noch ihrer manifesten Zwecke angesiedelt, die ja in Recht und Freiheit bestehen. Um die Gewalt von Unfreiheit und Ausbeutung mit staatlichen Regelungen in Verbindung zu bringen, muss man daher zum einen sehen können, dass jene nicht einfach nur natürlichen, sondern gesellschaftlichen Ursprungs sind, und zum anderen, dass die staatlichen Regelungen eine konstitutive Rolle in der Hervorbringung solcher Unfreiheit spielen, obgleich sie nicht als deren direkte Ursache fungieren. Und genau diese Perspektive etabliert Marx. Aber wie genau geschieht das und worauf richtet sich Marx' Kritik der Staatsgewalt? Was am modernen Staat lässt sich als eine Form struktureller Gewalt beschreiben?

2. MARX' ANALYTIK DER STAATSGEWALT

Zwei Aussagen sollen hier zum Ausgangspunkt dienen, um Marx' Staatskritik und das darin enthaltene Verständnis struktureller Gewalt zu entfalten: zum einen die Feststellung aus der Diskussion von Bruno Bauers Schrift *Zur Judenfrage*, dass „der Staat [...] der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen“ ist und den Menschen nur „auf einem Umweg anerkennt“ (Marx 1974b, 353); zum anderen die Behauptung, die sich in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* findet, dass der Umweg über die staatliche Vermittlung zugleich einen „vertuschte[n] Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelheit“ (Marx 1974a, 288) etabliert.

Die erste Behauptung enthält zunächst die neutrale strukturelle Bestimmung, dass die Freiheit der Individuen eine der eminenten Aufgaben und Ziele des modernen Staates ist. Als Institution etabliert der Staat notgedrungen eine Vermittlung zwischen Mensch und Freiheit, weil er dieser eine bestimmte Form gibt: die Form des Rechts. Die rechtlich vermittelte Freiheit hat nun genau genommen zwei unterschiedliche Gestalten: Im Medium des Rechts adressiert der Staat die einzelnen Individuen zum einen als Inhaber privater Willkürrechte, also als Personen mit partikularen Privatinteressen, und zum anderen als Inhaber öffentlicher Partizipationsrechte, also als Staatsbürger. Der Staat erscheint als Vermittler zwischen dem Menschen und zweierlei Freiheiten, die jeweils dem privaten Bereich der Interessen und dem öffentlichen Bereich des Allgemeinwohls zugeordnet sind: der Willkürfreiheit und der Autonomie. Beide – sowohl die (private) Freiheit des *bourgeois*, als auch die (öffentliche) Freiheit des *ci-toyen* – sind im modernen Staat Gegenstand der Normierung.

Im Fall der öffentlichen Freiheit hebt der moderne Staat vormals geltende Einschränkungen bzw. politische Privilegien auf. Dies bezeichnet Marx als die „politische Emanzipation“ (Marx 1974a passim), die mit dem Übergang von der feudalen Ordnung zum bürgerlichen Staat einhergeht: Der moderne Staat erschafft eine neuartige Sphäre der kollektiven Freiheit und Partizipation, an der jedes Mitglied des Gemeinwesens teilhaben kann.¹⁰ Diese neue öffentliche Sphäre – das ist die eine Seite der staatlichen Normierung – entsteht auf dem Weg der Abstraktion. Der Staat sieht von den besonderen Lebensverhältnissen der Individuen wie etwa Eigentum oder Glauben ab und erklärt diese aus der Perspektive politischer Partizipation für irrelevant. Sofern der Staat aber nicht nur Partizipationsrechte verteilt, sondern zugleich auch private Willkürrechte sichert, können die partikularen Bedingungen der Ausübung öffentlicher Freiheit für den Staat nicht einfach inexistent sein. Den individuellen Lebensverhältnissen wird nämlich in einer anderen Modalität der rechtlichen Vermittlung sehr wohl Rechnung getragen, nämlich in der des immunitären Schutzes.¹¹ Entsteht das allgemeine politische Recht durch Abstraktion, so verdanken sich dagegen die privaten Willkürrechte einem Prozess der Naturalisierung: Eigentum, Religion, ein bestimmtes Freiheitsverständnis etc. werden für grundlegende Dimensionen der menschlichen Natur betrachtet, die als solche vor jeder fremden (einschließlich

10 Der Staat, von dem Marx spricht, kannte sehr wohl auch Unterschiede in Fragen der politischen Partizipation – wie etwa denjenigen zwischen Frauen und Männern. Dieser Aspekt, der nicht nur aus feministischer Perspektive stark diskutiert worden ist, soll hier aber nicht weiter verfolgt werden.

11 Zum Begriff der Immunität vgl. Roberto Esposito (2004), insbes. Abs. I.

der staatlichen) Einwirkung geschützt werden sollen – das ist die zweite Seite der staatlichen Normierung.¹²

Diese zweifache und heterogene Normierung ist für Marx der Grund, weshalb sich im modernen Staat nur eine „unwirkliche Allgemeinheit“ (Marx 1974b, 355) etablieren kann. Ihre Unwirklichkeit ergibt sich nicht einfach nur daraus, dass der Staat die privaten Bedingungen zur Ausübung öffentlicher Freiheit den Kontingenzen des Faktischen überlässt und nicht dafür sorgt, dass die entsprechenden Rechte auch wirklich ergriffen werden können, wie es die verschiedenen Problematisierungen des Formalismus des Rechts (und u.a. die Hegelsche) betont haben. Die Unwirklichkeit hängt im Gegenteil auch und vor allem mit dem Umstand zusammen, dass sich der Staat sehr wohl um die besonderen Bedingungen der Freiheit kümmert, nämlich so, dass er bestimmte Dimensionen des Sozialen unter dem Schutz des Privaten fallen lässt. Der moderne Staat macht damit nämlich nicht nur einen Unterschied (den es ja auch tatsächlich gibt) zwischen einem öffentlichen und einem privaten Bereich. Mit der Form seiner Regelungen etabliert er zwischen diesen beiden Bereichen, so die oben aufgeführte Behauptung aus der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, einen „vertuschte[n] Gegensatz“.

Es handelt sich hier um einen *Gegensatz*, weil die beiden Bereiche des Öffentlichen und Privaten so strukturiert sind, dass sie sich wechselseitig ausschließen: Das moderne politische Leben und die dazugehörige Allgemeinheit konstituieren sich nur aus der (gewaltsamen) Ausblendung, wenn nicht gar Vernichtung der individuellen Unterschiede, wie etwa die Französische Revolution gezeigt hat (vgl. Marx 1974b, 357). Die private Freiheit mit ihrem immunitären Schutz enthält wiederum eine Absage an die Ebene des Allgemeinwohls zugunsten des persönlichen Egoismus (vgl. ebd., 369).¹³

Der Gegensatz zwischen diesen zwei unterschiedlichen Bereichen ist nun deshalb ein „vertuschter“, weil der moderne Staat ihn operativ durch eine bestimmte hierarchische Anordnung entschärft, indem er der privaten Freiheit und

-
- 12 Dass dieser Bereich alles andere als natürlich ist, sondern der Produkt der Festschreibung von Merkmalen, die einer hegemonialen Lebensform zu Eigen sind – in diesem Fall die des *bourgeois* – ist, denke ich, eine bekannte These, die an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden muss.
- 13 Man könnte auch sagen, dass Marx zwischen den beiden modernen Freiheiten einen „double bind“ am Werk sieht. Gregory Bateson, auf den diese Wendung zurückgeht, bezeichnet damit ambivalente Kommunikationsakte (etwa solche, in denen sich Liebe und Hass vermischen), die eine doppelte und widersprüchliche Anbindung des Adressaten erzeugen. *Double binds* wirken lähmend, da auf sie nur falsche Antworten oder Handlungen möglich sind, die die eine oder die andere Seite nicht berücksichtigen.

dem dazu gehörigen immunitären Schutz ein Primat zuweist. Das politische Leben kann sich dadurch grundsätzlich nur innerhalb der Schranken entfalten, die ihm die Sicherung des Privatwohls stellt. Diesen Primat des Privaten über das Öffentliche weist Marx für alle funktionalen Bereiche des (Hegelschen) Staates akribisch nach – etwa für die Interessen der Beamten und Korporationen (Marx 1974a, 246ff.) oder für die „gesetzliche Lüge“ der Stände (ebd., 263), die nicht in der Lage sind, eine wirkliche Vermittlung von politischer und privater Sphäre herzustellen. Entsprechend ist das oberste Prinzip des modernen Staates nicht die explizit erklärte Freiheit und Gleichheit aller, sondern die individuelle Sicherheit: „Die Sicherheit ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der *Polizei*, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren“ (Marx 1974b, 365f.). „Vertuscht“ ist der Gegensatz zwischen privater und öffentlicher Freiheit mithin auch deswegen, weil der Vorrang des privaten Schutzes durch die gleichzeitige Erklärung einer öffentlichen Freiheit invisibilisiert wird.

Dieser widersprüchlichen und zugleich hierarchischen Anordnung der staatlichen Normierung von Freiheit wohnt nun ein Moment der Gewalt in zwei verschiedenen Hinsichten inne. Die erste, auf die auch meistens mit Bezug auf Marx verwiesen wird, liegt auf der Ebene der gesellschaftlichen Effekte. Die Gewalt ist offensichtlich nicht Medium des staatlichen Operierens, denn dieses Medium ist ja das der rechtlichen Ermöglichung politischer Freiheit und des rechtlichen Schutzes individueller Freiheit. Gleichwohl führt der immunitäre Schutz der privaten Lebensbedingungen, trotz der Etablierung einer öffentlichen Freiheit, zur Erzeugung oder Fortschreibung von gesellschaftlich generierten Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnissen, die, so Marx’ besonderes Augenmerk, etwa auf dem (staatlich) geschützten Eigentum von Produktionsmitteln basieren. Dasselbe gilt auch für die rechtlich abgesicherte Religionsfreiheit, die sich zugleich als Schutz von „Befangenheit“ (Marx 1974b, 352f.) und den dadurch sedimentierten gesellschaftlichen Unterordnungsverhältnissen auswirkt. Die staatlichen Regelungen sind in dieser ersten Hinsicht gewaltsam, weil sie den gesellschaftlichen Ungleichheiten und Machtverhältnissen nicht nur nicht im Wege stehen, sondern diese aktiv reproduzieren und aufrechterhalten. Der Staat ist mithin indirekt und gleichwohl effektiv an der Hervorbringung jener individuellen und kollektiven (physischen und psychischen) Missstände beteiligt, die durch die gesellschaftlichen Herrschafts- oder Ausbeutungsverhältnissen entstehen.

Die zweite Hinsicht, in der sich die staatlichen Regelungen als gewaltsam erweisen, hängt eng mit der ersten zusammen, wird aber oft weniger deutlich

hervorgehoben. Die Gewalt der staatlichen Regelungen hängt nicht bloß mit den gesellschaftlichen Effekten zusammen, die diese zeitigen; sie liegt bereits in der widersprüchlichen Form, in der der Staat die Individuen adressiert. In seinen Normierungen nimmt der Staat, Marx' zufolge, eine „Zersetzung des Menschen“ (Marx 1974b, 357) vor. Diese zersetzende Gewalt hat nicht die Gestalt der Unterdrückung oder gar der Zerstörung menschlicher Potentiale, wie die Effekte von (staatlich geschützter) Herrschaft und Ausbeutung. Sie hat eher den Charakter einer „Entwicklung“ von Freiheit.¹⁴ Mit seinen Normierungen, die durchaus mit wirklichen Freiheiten verbunden sind, nimmt der Staat eine bestimmte Dimension von Freiheit gar nicht erst in Betracht. Denn die beiden Freiheiten, die der Staat seinen Mitgliedern zuerkennt, differieren nicht nur voneinander, mit ihnen wird die menschliche Freiheit so ausdifferenziert, dass eine Dimension davon ausgeblendet wird. Es geht Marx hier um eine Form der „sozialen Freiheit“ (Honneth 2011), die im Unterschied zur politischen Freiheit nicht bloß formal und im Unterschied zur bürgerlichen Freiheit nicht bloß individuell ist. Gewaltsam ist die staatliche Zersetzung des Menschen daher nicht deswegen, weil sie den Individuen etwas zufügt, sondern dadurch, dass sie ihnen unter der Hand, nämlich durch Ausdifferenzierung und Ausblendung, etwas entzieht. Die Freiheit wird in Dimensionen aufgegliedert, in denen ein Moment von Freiheit fehlt, so dass dadurch auch in der Ausübung der anderen Freiheiten etwas fehlt. Die Individuen haben zwar die abstrakte Freiheit, sich etwa an den Wahlen zu beteiligen, aber ohne dass damit die Grundlage für eine kollektive Selbstbestimmung etabliert worden wäre; sie haben die freie Wahl, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, aber ohne dass Produktion als eine Form der kollektiven Hervorbringung verstanden und organisiert wäre. Da die politische und die individuelle Freiheit mit der sozialen Freiheit nicht in einem dezidierten Widerspruch stehen, aber eben auch nicht zu ihrer vollen Verwirklichung führen, erzeugen die staatlichen Regelungen eine gewisse Unterminierung von sozialer Freiheit – eine Form der Untergrabung, für die sich Marx' Ausdruck von „Entwicklung“ aus den *Pariser Manuskripten* heranziehen lässt: Je mehr die Individuen in ihre öffentliche und in ihre private Freiheit investieren, umso mehr verkümmert der Sinn für soziale Formen der Freiheit, so dass sich diese faktisch immer mehr zu Unmöglichkeiten werden. Ist die soziale Freiheit nicht nur eine genuine Dimension von Freiheit, sondern zugleich auch Bedingung für die Verwirklichung der anderen Freiheitsdimensionen, so bewirkt ihre Entwicklung auch eine Beeinträchtigung der anderen beiden Freiheiten.

14 In den *Pariser Manuskripten* spricht Marx auch von einer „Entwicklung des Arbeiters“ der im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise und der sie stützenden Eigentumsverhältnisse um so ärmer wird, desto mehr er arbeitet (Marx 1968, 512).

Die differenzierte Analyse staatlicher Gewalt, die Marx mit der Hervorkehrung dieser beiden Phänomene vornimmt, richtet sich offensichtlich nicht auf jene latente Schattenseite der politischen Souveränität, die Agamben in seiner Staatskritik adressiert. Der Staat wird für Marx nicht erst dann gewaltsam, wenn er sich als Rechtsstaat entzieht und rechtsfreie Zonen generiert, in denen seine souveräne Exekutivgewalt ungehindert ausübt werden kann.¹⁵ Die Gewalt, die Marx adressiert, gibt es dort, wo alle staatlichen Institutionen in Kraft sind. Sie ist aber weder Medium des staatlichen Operierens, noch liegt sie nur in Formen der Unterdrückung oder Knechtung. In den verschiedenen Modi, die Marx thematisiert, geht es nicht in erster Linie um eine personale oder brachiale Form von Gewalt (wie sie im Bereich der Rechtsdurchsetzung anzutreffen ist), sondern um jene Gewalt, die sich an Symptomen der Unfreiheit, der Ungleichheit oder der „Befangenheit“ festmachen lässt, die bei bestimmten Gruppen und Individuen der bürgerlichen Gesellschaft systematisch anzutreffen sind. Ist eine solche Form von struktureller Gewalt weniger brachial, so ist sie dafür in verschiedener Hinsicht besonders resistent, denn ihre Effekte erschweren zugleich das Vorgehen der Betroffenen gegen sie. Ausbeutung wie auch die Entwicklung sozialer Freiheit generieren eine gewisse Unfähigkeit, die problematischen Effekte staatlicher Regelungen wahrzunehmen und gegen sie anzugehen.

Wenn dem so ist, was genau folgt aus Marx' Aufweis einer strukturellen Gewalt des Staates? Und wie ist diese Analyse aus Sicht der gegenwärtigen politischen Theorie einzuordnen?

3. JENSEITS DER STAATSGEWALT?

Obwohl sich der moderne Staat seit Marx erheblich gewandelt hat – er ist inzwischen demokratischer, wohlfahrtstaatlich und biopolitisch (etc.) geworden – so wirken sich diese Veränderungen zwar auf die Art der Effekte, aber nicht unbedingt auch auf die Struktur der staatlichen Normierung aus. War die sozialstaatliche Umverteilung der Versuch, die zerstörerischen Dysfunktionalitäten des Marktes zumindest einzudämmen, so sind damit bei weitem noch nicht alle

15 Denn was Agamben herauszuarbeiten versucht, ist ein (archaisches) Primat der exekutiven Gewalt gegenüber allen anderen, das in bestimmten Grenzfällen zum Vorschein kommt. Marx' Analyse impliziert nicht unbedingt die Zurückweisung einer solchen Perspektive, die ja mit Blick auf Phänomene wie etwa Guantánamo in der Tat auch aufschlussreich ist. Sie nimmt gleichwohl eine andere Dimension staatlicher Normierung in den Blick, der Agamben zumeist nur verkürzend Rechnung trägt.

strukturellen Probleme der privaten Marktwirtschaft gelöst. Und obwohl mit der Herausbildung einer demokratischen Öffentlichkeit der Formalismus der Wahl eine ‚substantielle‘ Ergänzung bekommen hat, so kann die Öffentlichkeit allenfalls als Verwirklichung einer spezifischen, diskursiven Form der sozialen Freiheit betrachtet werden. Ebenso wurden neben der Ausbeutung bestimmter sozialer Schichten andere Formen der Diskriminierung thematisch (die von Frauen, von Minderheiten, von postkolonialen Subjekten etc.), deren Erzeugung und Aufrechterhaltung ebenfalls mit den staatlichen Normierungen strukturell in Verbindung stehen. Das ist auch der Grund, weshalb Marx’ Frühschriften und insbesondere *Zur Judenfrage* bis ins 21. Jahrhundert hinein nicht aufgehört haben, einen mehr oder minder entscheidenden Referenzpunkt für kritische Theorien unterschiedlicher Provenienz darzustellen (vgl. exemplarisch Lefort 1990, Brown 1995, Agamben 2001, Buckel 2006).

Wenn der Staat also inzwischen nicht mehr ganz derjenige ist, von dem Marx sprach, so sind strukturelle Entsprechungen auf der Ebene seiner Normierungsweisen dennoch vorhanden, die Marx mithin eine gewisse Aktualität sichern. Trotz der von ihm diagnostizierten Effizienz staatlicher Normierung zeigen die genannten Entwicklungen aber auch, dass diese Normierungen Formen der widerständigen und sozialen Freiheit nicht gänzlich unterminieren. Die Ambivalenz des modernen Staates ist eine, die auch neuartige Reaktionen auf die ihrerseits neuartigen Dimensionen struktureller Gewalt ermöglicht. Es ist u.a. gerade Balibar gewesen, der auf die Produktivität der widersprüchlichen Regulierungen, die dem modernen Staat zu eigen sind, hingewiesen hat (vgl. Balibar 2011). Produziert die Normierung des modernen Staates auf der einen Seite eine Entwirklichung der Freiheit, so liegt in der erklärten Freiheit und Gleichheit aller zugleich ein symbolischer Überschuss, der nicht nur zur Kritik an bestehenden Normierungen und ihren Effekten führt, sondern in eins damit auch Orte der sozialen Freiheit hervorbringt (vgl. Rancière 2011).

Die eigentümliche Produktivität von Widersprüchen hat Marx wohl am allerwenigsten unterschätzt. Dies gilt insbesondere für die „Zersetzung“ des Menschen, von der er redet. Genau genommen handelt es sich dabei nicht um die Zersetzung einer Einheit, die vormals je Bestand gehabt hätte. Der moderne Staat „zersetzt“ den Menschen, so könnte man sagen, in „mehr“ als er je zuvor gewesen ist – er verleiht ihm Rechte und bindet ihn in Praktiken ein, die die Welt des Feudalismus mit ihrer Einheit von Politik und Ökonomie so gar nicht kannte. Daher spricht Marx dem Staat immerhin den Effekt einer „politischen Emanzipation“ zu, die zwar noch nicht die „menschliche“ ist, aber gleichwohl einen Schritt in ihre Richtung geht. Um allen expliziten oder verdeckten Geschichtsteologien möglichst zu entgehen, könnte man (deleuzeianisch gespro-

chen) sagen, dass der moderne Staat ein „Problem“ instituiert. Anders gesagt: Die Entwicklung, die der Staat hervorbringt, ist nicht der Verlust einer vormals gegebenen Wirklichkeit, sondern das Fehlen einer Wirklichkeit, die es überhaupt erst zu entfalten gilt. Die Brüche, die Marx' Röntgenbild des Staates und seiner Institutionen präsentiert, sind also von solcher Art, dass sie überhaupt erst die Frage nach einer anderen Vermittlung von Öffentlichem und Privatem aufkommen lassen – einer Vermittlung, der Marx erst den Namen „Demokratie“, dann „Kommunismus“ gegeben hat.

Damit kompliziert sich offensichtlich die Frage nach der Bewertung von politischer Gewalt. Denn sind Ausbeutung und Unfreiheit in keiner Weise zu rechtfertigen, sondern da, wo sie in ihren Ursachen durchsichtig geworden sind, zu bekämpfen, so hat die ‚negative‘ Gewalt des Staates auch eine produktive Dimension, weil sie selbst erst die Problemlage produziert, die es emanzipatorisch zu erkennen und zu lösen gilt. Das heißt aber, dass eine Antwort auf diese Problemlage nicht einfach nur mit dem Staat gegen den Staat gerichtet sein kann. Sie muss vielmehr jenseits des Staates gefunden werden und in einer produktiven Fortführung der mit ihm einsetzenden (politischen) Emanzipation, nicht in der Eroberung seiner Herrschaft.

Muss der Staat, wie Balibar sagt, nicht erobert, sondern zivilisiert werden, so kann dies wiederum nur dadurch geschehen, dass sich die soziale Freiheit selbst ihre „Räume schafft“ und ihre eigenen Formen findet. Marx ist natürlich nicht nur ein Theoretiker der politischen Gewalt, sondern ebenso sehr von jener sozialen Freiheit und ihrer Entfaltung, die die verstaatlichte Politik ausblendet, und die sich heutzutage in Mal mehr Mal weniger sinnvollen Formen Bahn zu brechen versucht. Doch das ist nicht Gegenstand dieses Aufsatzes.

LITERATUR

- Agamben, Giorgio 2001: Jenseits der Menschenrechte, in: ders., *Mittel ohne Zweck*, Freiburg-Berlin, 23-34.
- Balibar, Etienne 2001: Gewalt, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5, Hamburg, 694-696 u. 1270-1308.
- Balibar, Etienne 2006: Drei Begriffe von Politik: Emanzipation, Veränderung, Zivilität, in: ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg, 13-47.
- Balibar, Etienne 2011: Bürger-Subjekt. Antwort auf die Frage Jean-Luc Nancys: Wer kommt nach dem Subjekt?, in: Menke, Christoph u. Raimondi,

- Francesca (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte*, Frankfurt a.M., 411-441.
- Bateson, Gregory et al. 1956, *Towards a Theory of Schizophrenia*, in: *Behavioral Science* 1, 251-264.
- Brown, Wendy 1995: *Rights and Losses*, in: *States of Injury*, Princeton, 96-134.
- Buckel, Sonja 2007: *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Velbrück.
- Engels, Friedrich 1962a: *Anti-Dühring*, in: MEW 20, Berlin, 239-303.
- Engels, Friedrich 1962b: *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte*, in: MEW 21, Berlin, 405-461.
- Esposito, Roberto 2004: *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin.
- Foucault, Michel 2003: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, Frankfurt a.M.
- Galtung, Johan 1969: „Violence, Peace, and Peace Research“, in: *Journal of Peace Research* 6/3, 167-191.
- Hobbes, Thomas 1996: *Leviathan*, Cambridge.
- Honneth, Axel 2011: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a.M.
- Lefort, Claude 1990: *Menschenrechte und Politik*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M., 239-280.
- Maihofer, Andrea 1992: *Das Recht bei Marx*, Baden-Baden.
- Marx, Karl 1974a: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in: MEW 1, Berlin, 203-333.
- Marx, Karl 1974b: *Zur Judenfrage*, in: MEW 1, Berlin, 347-377.
- Marx, Karl 1974c: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: MEW 1, Berlin, 378-391.
- Marx, Karl 1976: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: MEW Ergänzungsband 1, Berlin, 465-590.
- Poulantzas, Nicos 2002: *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*, Hamburg.
- Rancière, Jacques 2011: *Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?*, in: Menke, Christoph u. Raimondi, Francesca (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte*, Frankfurt a.M., 474-490.
- Žižek, Slavoj 2011: *Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen*, Hamburg.