

Das Problem der politischen Repräsentation bei Kant, Hegel und Marx

Von Herman van ERP (Tilburg)

In den Diskussionen und Untersuchungen über die moderne Demokratie kann man verschiedene Formen einer Kritik am Parlamentarismus vernehmen. Eine weitverbreitete Kritik richtet sich gegen die Idee der Repräsentation, weil sich darin eine Illusion verstecken würde. Man kann die Illusionstheorie bei Theoretikern sehr verschiedener ideologischer Herkunft antreffen.

Das klassische Beispiel dieser Illusionstheorie gibt Karl Marx. Die illusorische, repräsentative Auffassung der liberalen Demokratie stellte er einer wahren Demokratie, in der es keinen Unterschied des politischen Staats und der Gesellschaft geben würde, gegenüber. Ein anderes Beispiel findet man bei einem autoritären Staatstheoretiker wie Carl Schmitt, von dem gesagt wird, er sei der Vater der Auffassung, daß Liberalismus und Demokratie unvereinbar seien.¹ Sein liberaler Gegner und Verteidiger der Demokratie, Hans Kelsen, betrachtete den Parlamentarismus dagegen als „die einzig mögliche *reale* Form, in der die Idee der Demokratie innerhalb der sozialen Wirklichkeit von heute erfüllt werden kann“. Aber auch er meinte, daß die Realität zu einer „Überwindung der Repräsentationsfiktion“ führen würde, oder zur „Einsicht, daß die Staatswillensbildung durch ein vom Volke gewähltes Parlament ein unvermeidlicher Kompromiß bedeutet zwischen der Idee der Freiheit und dem Prinzip der sozialen Arbeitsteilung“.² Wie wir noch sehen werden, steht dieser liberale Denker damit wieder in einer engen Beziehung zur Marxschen Auffassung des Verhältnisses zwischen dem politischen Staat und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Sowohl bei Marx als bei Kelsen wird dieses Verhältnis von einer antimetaphysischen, positivistischen Soziologie aus bestimmt.

Auf den ersten Blick scheint die Marxsche Position, die im Namen der Demokratie einen politischen Repräsentationismus abweist, gerade die Umkehrung der Position Kants, der im Namen eines repräsentativen Republikanismus die Demokratie als Regierungs- und Staatsform ablehnt. Gibt es hier wirklich einen unmittelbaren Gegensatz? Ist der Begriff der Repräsentation, der nicht nur von marxistischer Seite, sondern auch z. B. von Carl Schmitt und liberalen Pragmatikern, wie Hans Kelsen und später Joseph Schumpeter³, als eine Illusion oder Fiktion entlarvt wurde, wohl derselbe Begriff, den Kant verteidigen möchte? Und welche Rolle spielt die Marxsche Hegel-Kritik in dieser Angelegenheit? Den Kantschen Begriff der Repräsentation werde ich im ersten Abschnitt erläutern. Im zweiten werde ich untersuchen, auf welche Weise Hegel in seiner politischen Philosophie den Kantschen Repräsentationsbegriff weiter gedacht oder geändert hat. Zum Schluß wird die Marxsche Kritik des illusorischen Charakters der politischen Repräsentation kurz dargestellt und kritisiert. Die Problematik einer Verwandtschaft zwischen den von Marx, Schmitt und Kelsen am Repräsentationsbegriff ausgeübten Kritiken hoffe ich an anderer Stelle untersuchen zu können.

¹ Siehe G. Schwab in seiner Einleitung zu: Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge 1985) XI.

² Hans Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus* (1925), in: *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Ausgewählte Schriften von Hans Kelsen, Adolf Julius Merkl und Alfred Verdross* (Wien 1968) Bd. 2, 1661–1687.

³ Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London 51976) 250 ff.

1. Die Kantsche Idee einer repräsentativen Republik

In „Zum ewigen Frieden“ greift Kant auf das traditionelle Schema der drei Staatsformen zurück, nämlich Autokratie, Aristokratie und Demokratie, und sagt von der „*Demokratie* im eigentlichen Verstande des Wortes“, daß sie „nothwendig ein *Despotism*“ ist, weil sie eine nichtrepräsentative Regierungsform impliziert. Weiter sagt er dazu, daß es dem Volk „ohne alle Vergleichung“ mehr an der Regierungsart als an der Staatsform gelegen ist. Die Staatsform bezieht sich nur auf die Frage, ob entweder nur einer, oder einige, oder alle zusammen die Herrschaftsgewalt besitzen. Die Regierungsform dagegen betrifft „die auf die Constitution (...) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht“ (VIII, 352f.).⁴ Den Begriff „republikanisch“ reserviert Kant für diejenige Regierungsform, in der das Prinzip der Autonomie oder der Volkssouveränität als Rechtsprinzip garantiert ist. Im einzelnen spricht er von einer republikanischen Verfassung, wenn in einer Konstitution sowohl die Trennung der ausführenden von der gesetzgebenden Gewalt als auch das repräsentative System festgelegt ist, Repräsentation und Teilung der Gewalten sind für Kant notwendig impliziert in der Idee des öffentlichen Rechts, weil einerseits die Gesetzgebung „nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen kann“, und andererseits das Volk „als vereinzelt Menge“ dem Gesetz gehorchen soll (VI, 313–315). Den Kantschen Unterschied der Demokratie und der Republik könnte man deshalb auch folgendermaßen charakterisieren: in der Demokratie wollen alle auf gleiche Weise und unmittelbar Befehlshaber sein, in der Republik stellen alle sich unter das Gesetz, auch derjenige, der im Staat die Macht ausübt.

Die Möglichkeit, daß die Demokratie als Staatsform mit einer republikanischen Regierungsform vereinigt wird, hat Kant in „Zum ewigen Frieden“, wie wir sahen, ausdrücklich ausgeschlossen. Kant bemerkt dazu, daß man sagen kann: „je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanismus, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich anders als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen.“ (VIII, 353) Es ist klar, daß Kant damit nur eine Form der Demokratie vor Augen haben kann, welche jede Art Repräsentation ablehnt und deshalb auch keine Teilung der Gewalten akzeptieren kann. Aber es bleibt ziemlich unklar, was Kant hier unter „Repräsentation“ versteht.⁵

In der „Metaphysik der Sitten“ scheint Kant die Demokratie nicht mehr so negativ zu beurteilen. Aber auch hier bleibt der Begriff der Repräsentation unklar. Illustrativ ist der folgende Text: „Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders sein, als ein *repräsentatives* System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelt ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt der Person nach (es mag sein König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein) sich auch repräsentieren läßt, so *repräsentiert* das Vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es ist dieser selbst.“ ... „und die nunmehr er-

⁴ „VIII, ...“ verweist auf: I. Kant, Zum ewigen Frieden, Akad. Ausgabe Bd. VIII; „VI, ...“ verweist auf Bd. VI derselben Ausgabe: „Metaphysik der Sitten“.

⁵ Auf Unklarheiten im Kantschen Repräsentationsbegriff ist auch von anderen hingewiesen worden, z. B. von E. Weil, *Problèmes Kantiens* (Paris 1970) 121. Siehe dazu Th. Mertens, *Kritische philosophie en politiek. Immanuel Kant over oorlog en vrede* (Nijmegen 1990) 90 ff.

richtete Republik hat nun nicht mehr nötig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen.“ (VI, 341)

Der Ausdruck „Repräsentation“ scheint hier, ohne daß Kant es bemerkt, verschiedene Bedeutungen zu haben. Erstens spricht er von Repräsentation in der Bedeutung einer *Stellvertretung*. So wird das Volk durch seine Abgeordneten im Parlament repräsentiert. Auf gleiche Weise besteht auch, wie Kant sagt, die Jury beim Gerichtshof aus abgeordneten Stellvertretern des Volks (VI, 317). Eine andere Bedeutung scheint Repräsentation zu haben, wo Kant sagt, daß das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän repräsentiert, sondern dieser selbst *ist*. In gleichen Worten hat er gesagt, daß ein Autokrat oder Selbstherrscher der ist, „welcher *alle* Macht hat; dieser ist der Souverän“ (VI, 339). Von einem Monarchen dagegen sagt er, daß er den Souverän bloß repräsentiert; er hat nicht alle, sondern nur die *höchste* Macht. Dies kann nicht so verstanden werden, daß Kant den Monarchen als Stellvertreter oder Deputierten des Volks betrachtet. Der Unterschied der Monarchie und Autokratie muß anders verstanden werden. Sowohl in der Monarchie als in der Autokratie wird das Oberhaupt, oder der Souverän, durch nur *eine* physische Person dargestellt. Insofern sind sie als Staatsform gleich. Ihr Unterschied liegt in der Regierungsform. Daß der Monarch den Souverän bloß repräsentiert, kann nur bedeuten, daß er die höchste Macht als gesetzgebende Gewalt von der Regierungsmacht unterscheidet und damit seine Regierung dem Gesetz unterwirft. Damit *erkennt* der Monarch *an*, daß er als physische Person *nur* Vorstellung der Souveränität ist. In dieser Bedeutung ist Repräsentation nicht Stellvertretung oder Deputation, sondern Vorstellung, Verkörperung oder Verpersönlichung einer Idee. Ohne eine solche Vorstellung, „als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft“, ist, wie Kant sagt, „der Souverän nur ein das gesammelte Volk vorstellendes *Gedankending*“ (VI, 338).

Wo Kant nun von Staatsformen redet, scheint er ganz von den Repräsentationsformen zu abstrahieren. Der Selbstherrscher gilt nicht als Repräsentant des Volks, ebensowenig wie die Aristokraten sich als Repräsentanten betrachten würden. Daß sie *keine* Repräsentanten sind, scheint aber nur eine „empirische Bedeutung“ zu haben. Kant spricht von den Staatsformen als „jene alte empirische (statutarische) Formen, welche bloß die *Unterthänigkeit* des Volkes zu bewirken dienen“ (VI, 340). Der moderne Staat unterscheidet sich dann von den alten Staatsformen nicht durch die Zahl der Herrscher, die etwas nur Empirisches ist, sondern durch die *Idee*, daß jede rechtmäßige Herrschaft nur Repräsentation des vereinigten Willens des Volks sein kann. Geschichtlich scheinen für Kant Monarchie und Aristokratie ziemlich leicht zur Anerkennung dieser Idee führen zu können. Die Demokratie aber scheint ihm hauptsächlich eine Hemmung, wenn sie nicht – wie in „Zum ewigen Frieden“ – überhaupt nur als Widerspruch der Repräsentationsidee aufgefaßt wird.

Es scheint mir, daß Kant das Problem des Verhältnisses der Demokratie und der Idee der Repräsentation auch in der „Metaphysik der Sitten“ nicht ganz und deutlich gelöst hat. Wenn er in einem Satz zugleich behauptet, daß ein Staatsoberhaupt sich der Person nach repräsentieren läßt durch einen König, Adelstand oder durch die ganze Volkszahl, den demokratischen Verein, als auch, daß das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän repräsentiert, sondern es dieser selbst ist, dann scheint das ziemlich paradox. Sollte es nicht paradox bleiben, dann muß entweder der demokratische Verein etwas anderes als das vereinigte Volk bedeuten, oder der Ausdruck „repräsentieren“ muß in verschiedenen Bedeutungen gebraucht sein, oder es kann beides der Fall sein. Wahrscheinlich meint Kant in der ersten Hälfte des Satzes, daß in der demokratischen *Staatsform* der demokratische Verein, oder die ganze Volkszahl, im Prinzip auch als Repräsentant des Souveräns als Ge-

dankendes betrachtet werden muß, daß also die ganze Volkszahl nur als *Verkörperung* der Souveränität auf rechtmäßige Weise die höchste Macht ausüben könnte, und daß der Verein darum nicht mit dem Souverän identifiziert werden darf. Der Verein ist nur empirische Erscheinung. Wenn er in der zweiten Hälfte dagegen sagt, daß das vereinigte Volk der Souverän selbst ist und ihn nicht bloß repräsentiert, dann bedeutet das vereinigte Volk hier entweder dasselbe wie die ganze Volkszahl, der demokratische Verein also; dies würde implizieren, daß das Volk ebenso wie der Autokrat sich nicht als Repräsentant *betrachtet*. Das würde dann nur eine historisch-empirische Analyse sein. Oder das vereinigte Volk bedeutet hier dasselbe wie der vereinigte Wille, der selber nur eine Idee ist. Ich glaube, daß Kant hauptsächlich letzteres vor Augen hat. Einige Seiten vorher hat er nämlich gesagt, daß die demokratische Staatsform die allerzusammengesetzteste ist, weil sie zuerst den Willen aller zu vereinigen hat, um daraus ein Volk zu bilden, dann den Willen der Staatsbürger vereinigen muß, um ein gemeinsames Wesen zu bilden, und „dann diesem gemeinen Wesen den Souverän, der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorzusetzen“ hat (IV, 339). In der Demokratie muß also der Souverän selber, und nicht eine seiner Verpersönlichungen, über die Staatsbürger herrschen. Ohne es ausdrücklich zu sagen, scheint Kant dabei vorauszusetzen, daß diese Aufgabe empirisch unmöglich zu erfüllen ist. Der Demokratie als empirischer Staatsform haftet darum ein Widerspruch an. Die Lösung ihrer Aufgabe kann nicht von der Demokratie selbst gegeben werden, sondern ist die *reine Republik*, von der Kant sagt: „Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts.“ (IV, 341) Weil die ganze Volkszahl oder der demokratische Verein auch noch aus besonderen Personen besteht, kann die Demokratie nicht mit der reinen Republik identifiziert werden.

Es ist deutlich, daß Kant behaupten will, daß die demokratische Staatsform als solche nicht als die Verwirklichung der Idee einer reinen Republik betrachtet werden kann. Selbst wenn die ganze Volkszahl sich zu einem Gemeinwesen vereinigen würde, kann sie nicht mit dem Souverän identifiziert werden. Das Volk als demokratischer Verein würde gleich wie der Monarch und die Aristokratie den Souverän als Gedankending nur repräsentieren. Das Problem für Kant scheint dann zu sein, daß die „Demokratie im eigentlichen Verstande des Wortes“ diesen Unterschied zwischen dem realen Volk und dem Souverän als Gedankending nicht machen kann und damit aufhebt. Oben ist schon bemerkt, daß das nur eine empirische Aussage wäre. Jetzt darf m. E. dem hinzugefügt werden, daß diese empirische Tatsache für Kant historisch unvermeidlich ist: es liegt gerade in der Natur der Demokratie, daß sie, insofern sie den Gedanken der Volkssouveränität empirisch unmittelbar verwirklichen will, zugleich den Gedanken, daß der Souverän nur als Vorstellung gedacht oder repräsentiert werden kann, negiert. Dadurch impliziert die Demokratie ihrer Natur nach eine Negation des Unterschieds von sinnlicher und übersinnlicher Wirklichkeit, und der demokratische Mensch kann für Kant, genauso wie für Plato, nur der subjektiven Maxime seiner eigenen Willkür folgen, ohne das übersinnliche Gesetz der Freiheit anerkennen zu können.

Dieser Widerspruch der Demokratie kann gelöst werden mittels der republikanischen Regierungsform. Und in diesem Kontext wird Repräsentation in der Bedeutung der Stellvertretung wichtig. Die Kantsche Auffassung scheint zu sein, daß eine demokratische Republik nicht als Staatsform, sondern nur als bestimmte Regierungsform, die durch die Trennung der Gewalten und ein Abordnungssystem charakterisiert ist, möglich ist. In diesem Sinne sagt Kant, daß alle wahre Republik nichts anderes sein kann, „als ein *repräsentatives* System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputierten) ihre Rechte zu besorgen“. Ich möchte dabei

betonen, daß für Kant die Notwendigkeit des repräsentativen Systems also nicht nur pragmatisch ist, als ob es nur wegen einer Arbeitsteilung erforderlich wäre. Daß die gesetzgebende Aktivität von Deputierten nur eine Sache der *Arbeitsteilung* wäre, ist ein Gedanke, der bei Karl Marx zu finden ist und als These von Hans Kelsen vertreten wird, und hat wenig mit der Kantschen Problematik der Repräsentation zu tun.⁶ Noch weniger richtig ist es zu behaupten, daß die Kantsche Idee der Autonomie eigentlich jede Form der Repräsentation des Willens als menschenrechtswidrig ausschließt, und daß deshalb die Tatsache, daß Kant einem repräsentativen System den Vorzug gegeben hat, als ein „Kompromiß mit den vorgefundenen politischen Verhältnissen, welcher wohl durch seinen gesellschaftlichen Status diktiert war“, interpretiert werden muß.⁷ Die Repräsentation ist für Kant, genauso wie die Teilung der Gewalten des Staats, eine Notwendigkeit, die im Begriff des Rechtsstaats selbst impliziert ist. Darin unterscheidet er sich nicht wesentlich von Hegel, für den die politische Verfassung als „Selbstbestimmung des Begriffs in sich“ (R § 272 Anmerkung)⁸ und nicht als Erfolg äußerlicher Umstände verstanden werden muß, und für den auch die alte Einteilung der Verfassungen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie eine äußerliche ist, die zur alten Welt gehört (R § 273).

2. Politische Repräsentation in Hegels Rechtsphilosophie

Die Position derjenigen, die im Namen des autonomen Subjekts die Kantsche Idee einer repräsentativen Gesetzgebung ablehnen, wird von Hegel im Abschnitt „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ der „Phänomenologie“ als Standpunkt des radikalen aufgeklärten Selbstbewußtseins folgendermaßen beschrieben: „Dieses läßt sich nicht durch die *Vorstellung* des Gehorsams unter *selbstgegebenen* Gesetzen, die ihm einen Teil zuweisen, noch durch seine Repräsentation beim Gesetzgeben und allgemeinen Tun um die *Wirklichkeit* betrügen, – nicht um die Wirklichkeit, *selbst* das Gesetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk, sondern das allgemeine *selbst* zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur *repräsentiert* und *vorgestellt* ist, da ist es nicht *wirklich*; wo es *vertreten* ist, ist es nicht.“⁹

Mir scheint, daß Hegel hier die Kritik am Kantschen Repräsentationsbegriff für berechtigt erklärt. Aber dieser kritische Standpunkt enthält selbst wieder den folgenden Widerspruch: „Daß das Allgemeine zu einer Tat komme, muß es sich in das Eins der Individualität zusammennehmen und ein einzelnes Selbstbewußtsein an die Spitze stellen; denn der allgemeine Wille ist nur in einem Selbst, das Eine ist, *wirklicher* Wille. Dadurch aber sind *alle anderen* Einzelnen von dem *Ganzen* dieser Tat ausgeschlossen und haben nur einen beschränkten Anteil an ihr, so daß die Tat nicht Tat des *wirklichen allgemeinen* Selbstbewußtseins sein würde. – Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Tun*, sie ist nur die *Furie* des Verschwin-

⁶ Vgl. Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 127ff. (siehe Anm. 19); Hans Kelsen, a. a. O. 1663, 1677.

⁷ Hans Köchler, Zur Frage der Menschenrechtskonformität demokratischer Systeme. Vortrag vor dem XI. Weltkongress für Rechts- und Sozialphilosophie, Edinburgh (nicht veröffentlicht). Der Verfasser verweist auch auf sein Buch: Philosophie – Recht – Politik. Abhandlungen zur politischen Philosophie und zur Rechtsphilosophie (Wien/New York 1985).

⁸ R § ...“ verweist auf: G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7 (Frankfurt a. M. 1970).

⁹ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. von J. Hoffmeister (Hamburg 1952) 417.

dens.“¹⁰ Die These, welche ich hier verteidigen möchte, ist, daß Hegel versucht hat, im Begriff des konstitutionellen Monarchen diesen Widerspruch aufzuheben, ohne auf den ambivalenten Kantschen Begriff der Repräsentation zurückgreifen zu brauchen.

Daß Hegel einen konkreteren Begriff der Staatsverfassung vor Augen hat als Kant, zeigt sich z. B. in der Bemerkung, „daß bei einem ausgebildeteren Zustande der Gesellschaft und bei der Entwicklung und dem Freiwerden der Mächte der *Besonderheit*, die Tugend der Häupter des Staats unzureichend und eine andere Form des vernünftigen Gesetzes als nur die Gesinnung erforderlich wird“ (R § 273 Anmerkung). Für Hegel ist es eine wichtige Voraussetzung, daß der gute Wille, die Gesinnung und das Gewissen im modernen Staat ihren bestimmten Platz haben müssen, aber daß sie nicht den *Übergang* zu einer modernen Verfassung *verwirklichen* können. Für die alten Staatsformen konnte die subjektive Freiheit und die Innerlichkeit nur „als das Verderben auftreten“.¹¹ Monarchie und Aristokratie sind für Hegel darum auch nicht besser als die Demokratie, weil sie leichter mit einer republikanischen Gesinnung vereinbar wären. Auch ist die Entwicklung der Staatsverfassung für Hegel nicht nur die Verwirklichung eines allgemeinen Rechtsbegriffs, sondern organische Entfaltung einer politischen Gemeinschaft, die fest mit der Entwicklung der Gesellschaft verbunden ist. Die moderne Gesellschaft braucht eine spezifische Verfassung, in der die politische Repräsentation eine bestimmte, aber untergeordnete Stelle bekommt.

Repräsentanten sind bei Hegel immer Privatpersonen, die niemals das Volk als Ganzes, sondern nur die *besonderen* Zwecke und Interessen der vielen repräsentieren können. So sagt er z. B., daß es die allgemeine Meinung sei, „daß, weil unsere Staaten so groß, der Vielen so viele seien, diese nicht direkt, sondern indirekt durch Stellvertreter ihren Willen zu dem Beschluß über die öffentlichen Angelegenheiten zu geben haben, d. h. daß für die Gesetze überhaupt das Volk durch Abgeordnete repräsentiert werden solle. Die sogenannte Repräsentativverfassung ist die Bestimmung, an welche wir die Vorstellung einer freien Verfassung knüpfen, so daß dies festes Vorurteil geworden ist.“ Das Unwahre in diesem Vorurteil ist für Hegel, daß durch die Vorstellung der Repräsentativverfassung der subjektive Wille zum Anfang und Ende des Staats gemacht wird. Aber „der subjektive Wille ist eine ganz formelle Bestimmung, in der gar nicht liegt, *was* er will. Nur der vernünftige Wille ist dies Allgemeine, das sich in sich selbst bestimmt und entwickelt und seine Momente als organische Glieder auslegt.“¹²

Dieser allgemeine, vernünftige Wille ist für Hegel nur wirklich in der Verfassung, die, wie er sagt, „mehr als Gedankending“ ist, und darum auch nicht gemacht werden kann (R § 274). Darin richtet er sich gegen Kant, der den Staat vom Begriff der souveränen Macht aus verstand, wobei der Souverän als solcher nur ein Gedankending war, das sich entweder in Personen verkörpern, oder wie die Republik, in Gesetzen ausdrücken muß. Für Kant war das Staatsoberhaupt Repräsentant einer Allgemeinheit, die als solche nur als *Vorstellung* gedacht werden könnte. Für Hegel dagegen ist die innere Souveränität eine *wirkliche* Eigenschaft des *modernen* Staats, welche er nur dann bekommt, wenn die Gewalten und Staatsgeschäfte erstens verteilt und organisch aufeinander bezogen sind, und zweitens „an die Individuen, durch welche sie gehandhabt und betätigt werden, nicht nach deren unmittelbarer Persönlichkeit, sondern nur nach ihren allgemeinen und objektiven Qualitäten geknüpft und daher mit der besonderen Persönlichkeit als solcher, äußerlicher-

¹⁰ Ebd. 418.

¹¹ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12) 309.

¹² Ebd. 67. Siehe auch R § 301 Anmerkung.

und zufälligerweise verbunden“ sind (R § 277). Diese beiden Bestimmungen kennzeichneten bei Kant die Republik. Hegels Auffassung richtet sich also nicht gegen die Kantsche Republik. Der Unterschied zu Kant ist, daß Hegel den Monarchen, die Aristokratie oder das gesamte Volk *nicht* als *Verkörperungen* der Souveränität auffaßt, sondern erst die Kantsche Republik als wirklich souveränen Staat anerkennt, und daß er den Staat erst, wenn die Souveränität als ein Gedankending begriffen und als Idealität verwirklicht ist, objektiv als souveräne Macht betrachtet. Ohne „die Abstraktion eines Staates, der für unseren Verstand das wesentliche ist“¹³, gibt es noch keinen innerlich souveränen Staat, der ein freies Verhältnis zu den freien Bürgern hat.

Bekanntlich hat Hegel die Verwirklichung dieser Idealität der Souveränität als eine konstitutionelle Monarchie, worin „jedes der drei Momente des Begriffs seine *für sich wirkliche* ausgesonderte Gestaltung“ (R § 279) hat, gefaßt und ausgearbeitet. Die drei Momente des Begriffs – Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit – sind hier als gesetzgebende Gewalt, Regierungsgewalt und fürstliche Gewalt unterschieden und vereinigt, wobei die fürstliche Gewalt als „die Spitze und Anfang des Ganzen“ gilt (R § 273). Der konstitutionelle Monarch ist nicht Repräsentant des Ganzen, wie vielfach behauptet wird,¹⁴ sondern in ihm als einzigem Individuum *verwirklicht* sich das entscheidende Moment der Subjektivität des Staats. Hegel sagt dazu, daß „die Persönlichkeit des Staats nur als eine *Person, der Monarch*, wirklich“ ist. „Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben, und der Begriff ist nur mit dieser Bestimmung *Idee, Wahrheit*.“ (R § 279) Verwirklichung eines Begriffs ist mehr als symbolischer Ausdruck oder repräsentative Darstellung. Eine solche Repräsentation wäre nur „eine empirische Zutat“¹⁵ und könnte nicht als entscheidende Bestimmung des Begriffs verstanden werden, weil der Begriff dann schon fertig wäre ohne seine sogenannte Repräsentation.

Die Weise, in der Hegel den Begriff der fürstlichen Gewalt und insbesondere die Stelle des konstitutionellen Monarchen ausgearbeitet hat, hat zu vielen Problemen Anlaß gegeben. Ich möchte nicht all diese Probleme aufgreifen, sondern nur einige Anmerkungen zu ihnen im Zusammenhang mit dem Repräsentationsbegriff machen.

Hegel hat klar ausgesprochen, daß im modernen Staat die Staatsgeschäfte mit der besonderen Persönlichkeit als solcher äußerlicher- und zufälligerweise verbunden sind. Daß das für die gewöhnlichen Bürger und Beamten zutrifft, ist deutlich. Aber gilt das auch für den Monarchen? Was unterscheidet ihn als einziges Individuum von allen anderen? Erstens unterscheidet sich seine bestimmte *Funktion* oder Staatsgeschäft von den vielen möglichen Geschäften der anderen Personen, weil er als einziger in der allgemeinen Sache die letzte Entscheidung trifft. Freilich gibt es auch im souveränen Staat viele Situationen, in denen verschiedene Personen faktisch die letzten Entscheidungen treffen. Insofern sie Entscheidungen in bezug auf das Gemeinwesen sind, sind sie aber immer *relativ* letzte Entscheidungen, weil die Entscheidungsbefugnis von anderen Entscheidungen abgeleitet und von Gesetzen und Regeln vermittelt wird. Ohne eine solche Vermittlung würde der subjektive Wille nur die Willkür besonderer Personen sein. Dieses Moment der Subjektivität als Willkür wird Hegel zufolge im modernen Staat verwirklicht, aber zugleich *reduziert* auf eine einzige Person, deren Subjektivität dadurch nicht mehr die eines zufälligen Subjekts, sondern die des Staats als solchen geworden ist. In einer vernünftigen Verfassung ist das *letzte* Entscheidungsmoment unmittelbar erkennbar und wirklich in den Entscheidungen

¹³ Vorlesungen, a. a. O. Bd. 12, 309.

¹⁴ Z. B. S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge 1972) 187–89.

¹⁵ Vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hg. von G. Lasson (Hamburg 1969) zweiter Teil, 469.

einer einzigen Person. Der konstitutionelle Monarch ist der Punkt, dem diese letzte Entscheidungsmacht unmittelbar verfassungsmäßig zukommt.

Aber zweitens ist für den konstitutionellen Monarchen charakteristisch, daß er als besondere Person nur das *Entscheidungsmoment* des subjektiven Staatswillens verwirklicht und deshalb hauptsächlich nur das *Formelle* des Beschließens zur Aufgabe hat. Als letztes Entscheidungsmoment beschränkt die fürstliche Gewalt sich auf eine formelle Feststellung oder Unterschreibung der Gesetze und Regierungsdekrete, deren Inhalt nicht ohne die Zusammenarbeit der Stände und der organischen Glieder der Gesellschaft zustande kommen könnte. Dieses Verhältnis zwischen dem Fürsten und den Untertanen kann nicht als eine Arbeitsteilung zwischen Gleichen verstanden werden, und der Fürst braucht sich darum auch nicht durch seine besonderen Qualitäten oder Fähigkeiten von den anderen zu unterscheiden. Er verwirklicht als einziger *auf formelle Weise* den Unterschied zwischen dem Allgemeinen des Willens als solchen und den vielen besonderen subjektiven Zwecken und möglichen Inhalten des Willens. Der Unterschied zwischen der Person des Fürsten und den anderen Personen ist deshalb ein Unterschied der Idee, der nicht auf empirische Gründe oder auf eine privatrechtliche Übereinstimmung über Verteilung spezifischer Rechte, Pflichten und Geschäfte zurückgeführt werden kann. Eine solche Zurückführung oder Ableitung kann den Unterschied des allgemeinen Willens und des besonderen Subjekts nicht verwirklichen und bleibt deswegen mit demselben Widerspruch wie das radikale Selbstbewußtsein der subjektiven Freiheit behaftet. Man kann also sagen, daß nur der Unterschied des konstitutionellen Staatsoberhaupts und der Untertanen den Gedankenunterschied des Citoyen und Bourgeois verwirklichen kann, wobei nicht nur das Allgemeine, sondern auch das Besondere als Besonderes und auf allgemeine Weise, d. h. für alle und nicht nur für die Mehrheit oder für eine auf andere Weise bestimmte Zahl, zu seinem Recht kommen kann, und nicht von der Gesinnung abhängig gemacht wird.

Der wirkliche Unterschied zwischen den besonderen Zwecken und dem formellen allgemeinen Willen besteht in den heutigen politischen Theorien als der Unterschied zwischen dem Pluralismus der vielen möglichen subjektiven Präferenzen und dem prozeduralen rechtlichen System, nach dem allein objektiv allgemeingültige Entscheidungen zustande kommen können. Welche Person als Staatsoberhaupt gilt oder wie eine Person zum neuen Staatsoberhaupt designiert wird, kann auf verschiedene Weisen prozedural festgestellt werden. Daß die erbliche Monarchie die vernünftigste Prozedur sei, ist nicht ohne weiteres deutlich, und die Hegelschen Argumente dafür und seine Kritik an der Wahl eines Präsidenten sind nicht ausschlaggebend. In Situationen grundsätzlicher konstitutioneller Krisen oder Revolutionen ist es unmöglich, a priori zu bestimmen, welche Person Staatsoberhaupt ist, werden oder bleiben soll. Auch die erbliche Monarchie kann dieses Problem nicht aufheben. Eine andere Frage ist, ob das formelle Entscheidungsmoment in den politischen oder sozialen Entscheidungen nicht ganz durch prozedurale *Regeln* bestimmt sein kann, so daß das subjektive Moment eines persönlichen Willens als letzte Entscheidung überflüssig wird. Nur wenn das möglich ist, kann man sich eine Verfassung vorstellen, in der das Staatsoberhaupt eine bloß symbolische Funktion erfüllt.

In einer solchen Verfassung würde die letzte Entscheidung entweder nicht dem Staatsoberhaupt zugewiesen oder als eine bloß protokollarische Handlung, als bloß symbolischer Ausdruck, daß etwas schon beschlossen ist, betrachtet. Zu dieser Betrachtungsweise möchte ich erstens Franz Rosenzweigs Anmerkung zu einer Anekdote zitieren: „wenn Friedrich Wilhelm auf die Denunziation, Hegel habe das Amt des Königs beschrieben als das bloße ‚Setzen des Punkts auf das I‘ erwidert haben soll: ‚wenn nun aber der König den Punkt nicht setzt‘, so hätte der Professor sich vom König ganz richtig verstanden fühlen

können“.¹⁶ Die Anekdote zeigt, daß eine Person sich nicht zu einem bloßen Symbol reduzieren läßt. Weiter ist die Vorstellung einer bloß symbolischen Handlung, die notwendig wäre, damit ein bestimmter Erfolg eintreten wird, ziemlich unklar.

Die Vorstellung, daß die Person des Fürsten und das Moment der letzten Entscheidung *als Symbol* die Einheit des Staats und dessen subjektiven Willen *verwirklichen* könnte, hat sich nicht ganz von einer theologischen Vorstellungsweise befreit. Die Einheit des Staats kann auch durch *Dinge* wie eine Fahne symbolisiert werden, und deshalb nicht unbedingt durch eine *Person*. Wenn aber die Person des Staatsoberhauptes als Symbol *notwendig* ist, dann kann das nur sein, weil nur er als subjektiver Wille in letzter Instanz die Einheit als Moment einer *Entscheidung* bewirkt. Ein bloß symbolisches Staatsoberhaupt ohne eigene Entscheidungsbefugnis ist symbolische Zutat und ganz überflüssig. Es würde eine Depersonalisierung des Staatsoberhauptes oder eine totale Entzweiung seiner Person als wirkliches Subjekt und politisches Symbol bedeuten.

Die katholische Theologie hat den Begriff einer sakramentalen Handlung hervorgebracht und gekennzeichnet als eine Handlung, die etwas bewirkt, indem sie es symbolisiert.¹⁷ Dabei geht es um eine wirkliche Handlung, die aus einem subjektiven Willen hervorgeht, und die dabei etwas, das die Kraft des persönlichen subjektiven Willens transzendiert, automatisch („*ex opere operato*“) bewirkt. In diesem Gedanken ist die Handlung einer Person als mehr als *bloß* symbolischer Tat anerkannt. Aber der Begriff der Verwirklichung ist hier noch in theologischen Vorstellungen gefaßt.

Es scheint mir berechtigt, die Hegelsche Theorie der fürstlichen Gewalt zu verstehen als einen Versuch, den Begriff der Souveränität des Staats ohne solche theologischen Vorstellungen zu denken. Erst dann kann die Frage, warum für Hegel ein persönliches Staatsoberhaupt notwendig ist, ganz nüchtern beantwortet werden.

Das wichtigste Argument scheint mir zu sein: Wenn die Anerkennung der subjektiven Freiheit den Begriff des modernen Staats bestimmt, dann kann das Moment der letzten Entscheidung des Staats nicht durch eine unpersönliche, anonyme und mechanische Entscheidungsprozedur vollzogen werden. Das wäre aber paradoxerweise der Fall, wenn alle Individuen ihre Zustimmung geben sollten. Hegel sagt zu diesem Gedanken, daß dann „eigentlich gar keine *Verfassung* vorhanden ist. Die einzige Einrichtung, der es bedürfte, wäre nur ein willenloser Mittelpunkt, der, was ihm Bedürfnisse des Staates zu sein schienen, beachtete und seine Meinung bekannt machte, und dann der Mechanismus der Zusammenberufung der Einzelnen, ihres Stimmgebens und der arithmetischen Operation des Abzählens und Vergleich der Menge von Stimmen für die verschiedenen Propositionen, *womit die Entscheidung schon bestimmt wäre*“.¹⁸ Die performative Handlung einer politischen Entscheidung würde damit von einem wirklichen Subjekt losgelöst.

Diese Auffassung einer rein instrumentalen, mechanischen Entscheidungsprozedur ist genau die, welche heute in der „Social Choice-Theory“ naiv als Vorstellung einer modernen demokratischen Entscheidungstheorie vorausgesetzt wird. Gegenüber dieser Vorstellung ist der Gedanke, daß das Staatsoberhaupt nicht nur symbolisch den Staat als Einheit und Ganzes repräsentiert, sondern *wirklich* die letzte Entscheidung trifft, in der Tat vernünftig. Für Hegel ist die Persönlichkeit des Staatsoberhauptes die einzige Möglichkeit, um das Moment der freien Willkür und der subjektiven Autonomie nicht nur symbolisch,

¹⁶ Franz Rosenzweig, Hegels Begriff der politischen Verfassung, in: M. Riedel (Hg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2 (Frankfurt a. M. 1975) 347.

¹⁷ „Significando causant“, siehe z. B. Thomas von Aquina, Quaestio, disputata de Veritate, 27,4 ad 13 und Summa Theologiae III 62, 1 ad 1.

¹⁸ Vorlesungen, a. a. O. Bd. 12, 61 f.

sondern wirklich auf der Ebene der Allgemeinheit des Staats zu bewahren. Der konstitutionelle Monarch ist die Person, die ihren subjektiven Willen nicht als solchen zum allgemeinen Gesetz macht, sondern ihn nur als letztes Entscheidungsmoment dem substantiellen Staat und dessen Beratungen hinzufügt. Durch diese Funktion verwirklicht das Staatsoberhaupt als einziger im Staat auf institutionalisierte Weise das Formelle und Allgemeine der Subjektivität.

Damit ist klar, daß bei Hegel das Staatsoberhaupt nicht als symbolischer Repräsentant oder Verkörperung des souveränen Volks aufgefaßt werden kann. Repräsentation hat bei ihm nur die Bedeutung einer Abordnung, wobei aber die Abgeordneten nicht als Stellvertreter, sondern als Bevollmächtigte anzusehen sind. Die Repräsentanten sind dazu bestimmt, nach bestem Wissen und Gewissen die besonderen Interessen in einer Versammlung, wo über das Allgemeine beraten wird, geltend zu machen. Weil sie keine Mandatare sind, vertreten sie nicht eine bloße Zahl subjektiver Willen. In bezug auf diese Auffassung der Repräsentation wird darum gesagt: „Das Prinzip des einzelnen subjektiven Willens fällt also fort, denn das Zutrauen geht auf eine Sache, auf die Grundsätze eines Menschen, seines Benehmens, seines Handelns, auf seinen konkreten Sinn überhaupt.“ (R § 309 Zusatz)

Obwohl Hegel diese Auffassung der Repräsentation in einer *korporatistischen* Form ausgearbeitet hat, kann sie sehr wohl mit der Idee einer modernen pluralistischen Demokratie vereinigt werden. Das parlamentarische System muß dann aber als die Konstitution der politischen Vereinigung einer pluralistischen Gesellschaft verstanden werden, in der nicht der einzelne subjektive Wille, sondern der Wille, sich mit anderen zu verstehen, Ausgangspunkt der Repräsentation und des Entscheidungsprozesses sein soll. Eine solche Idee der Demokratie hat Hegel nicht entwickelt, weil er fürchtete, daß die moderne Gesellschaft durch die Demokratie entweder in einer Schreckensherrschaft enden, oder in einen Haufen individueller Atome zerfallen würde. Glücklicherweise haben wir einige Erfahrung, daß es nicht nur dieses Dilemma gibt. Dabei ist nicht nur die Hegelsche Kritik am abstrakten Freiheitsgedanken des individuellen Subjektivismus auch heute noch wichtig, sondern auch die Weise, in der er dem Moment des subjektiven Willens eine *bestimmte* Stelle in der Verfassung zugewiesen hat. Wohl hat Hegel das subjektive Moment des souveränen Staats zu einseitig hervorgehoben und es zu stark mit dem Staat als Ganzes identifiziert. Die Marxsche Kritik am Hegelschen Staatsrecht hat die politische Bedeutung der Bestimmung dieses Moments aber überschen. Für Marx war die Hegelsche Auffassung der fürstlichen Gewalt nur eine mystische Vorstellung, in der die Einheit der Gesellschaft auf illusorische Weise repräsentiert wird. Der Staat und die politische Verfassung kann sich bei ihm überhaupt nur durch die illusorische Vorstellung einer *bloß repräsentierten* Einheit legitimieren. Die Marxsche Kritik der repräsentativen Demokratie hat sich so unter falschen Voraussetzungen entwickelt und ist bei einer abstrakten Rousseauischen Vorstellung der subjektiven Freiheit, die keine Stellvertretung zuläßt, stehengeblieben.

3. Politische Repräsentation als Illusion: Die Marxsche Kritik des Parlamentarismus

In der Marxschen Kritik des Hegelschen Staatsrechts ist die Kritik am spekulativen oder idealistischen Charakter der Hegelschen Philosophie die Hauptsache, aber die Kritik ist eng verbunden mit einer Kritik am politischen, repräsentativ-liberalen Staat in seiner historischen Gestalt. Für Marx ist der Hegelsche Idealismus der Ausdruck einer kontradiktorischen gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Der idealistische Begriff wird von ihm charakterisiert als eine repräsentationistische Vorstellung des Begreifens. Die Kritik am Hegelschen Begriff besteht dann darin, daß er die Wirklichkeit *nur* repräsentiert, nur abbildet und reflektiert, und daß er die Repräsentation dann als die Wirklichkeit selbst betrachtet. In seiner Kritik des Repräsentationsbegriffs widerspricht Marx also, daß der Hegelsche Begriff der positive Begriff der Wirklichkeit sei, oder daß Begriff und Wirklichkeit miteinander übereinstimmen würden. Die repräsentative Vorstellung drückt die Wirklichkeit nur auf illusorische Weise aus; als Vorstellung der Einheit drückt sie tatsächlich die Entzweiung aus. Gerade weil die Wirklichkeit keine Einheit ist, kann die Einheit *nur als Vorstellung* bestehen oder repräsentiert werden. So sagt Marx z. B.: Hegel „macht das *ständische Element* zum Ausdruck der *Trennung*, aber zugleich soll es der Repräsentant einer Identität sein, die nicht vorhanden ist“ (KHR 80).¹⁹ Die Marxsche Kritik am Repräsentationsbegriff und an der idealistischen Philosophie ist also, daß hier „die Wirklichkeit nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen wird“ (KHR 8), oder daß die empirische Wirklichkeit zur Erscheinung der Idee gemacht wird und dadurch etwas anderes bedeutet, als was sie selbst ist. „Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er *den Widerspruch der Erscheinung als Einheit in der Idee* im Wesen faßt.“ (KHR 100)

Im Hegelschen Begriff wurde Marx zufolge nur die illusorische politische Vorstellung einer Repräsentation des Gesamtwillens, der Einheit des Staats und des Volks als Ganzes reflektiert. Die metaphysische oder spekulative Idee der Vorstellung, der zufolge die Philosophie die Wirklichkeit im Denken repräsentiert, wäre paradox, weil das Denken selbst etwas *in der Wirklichkeit* ist und als solches einen *realen Unterschied* gedachter und realer Wirklichkeit voraussetzt. Dasselbe Paradoxon sieht Marx in der Idee einer repräsentativen gesetzgebenden Gewalt. Er nennt die gesetzgebende Gewalt „die *metaphysische Staatsgewalt*“, in der sich „die *sanktionierte, gesetzliche Lüge* der konstitutionellen Staaten, daß der *Staat das Interesse des Volks* oder daß das *Volk das Staatsinteresse* ist,“ gefestigt hat (KHR 69). Die repräsentative Verfassung ist für Marx als „der *unverholene Widerspruch*“ „der *offene, unverfälschte, consequente* Ausdruck des *modernen Staatszustandes*“ (KHR 85). Der Widerspruch besteht für Marx darin, daß die gesetzgebende Gewalt gleichzeitig die reale Funktion des Gesetzgebens und die abstrakt-politische Funktion des Repräsentierens der Einheit erfüllen muß.

Für Marx ist das Volk – oder besser noch alle Individuen zusammen, denn „die Allheit ist nur die volle *Zahl der Einzelheit*“ (KHR 126) – der Staat, und das Volk braucht deshalb nicht nochmal innerhalb der Verfassung repräsentiert zu werden. Gesetzgebung ist eine Aktivität des Volks, und das gesetzgebende Organ darf deshalb auch das Volk nicht repräsentieren. Wenn hier überhaupt noch von Repräsentation gesprochen werden kann, hat das für Marx keine anderen Bedeutungen als im Fall eines Schusters, der durch seine spezifische Arbeit die Möglichkeiten der menschlichen Gattung als solcher realisiert und damit anderen die Gelegenheit bietet, andere Möglichkeiten zu realisieren. „Insofern er ein soziales Bedürfnis verrichtet“, sagt Marx, ist er „mein Repräsentant“, „wie jede bestimmte soziale Thätigkeit als Gattungsthätigkeit nur die Gattung, d. h. eine Bestimmung meines eigenen Wesens repräsentiert, wie jeder Mensch der Repräsentant des anderen ist. Er ist hier Repräsentant nicht durch ein anderes, was er vorstellt sondern durch das, was er *ist* und *thut*.“ (KHR 129)

Diese Art der Repräsentation ist nichts weiter als eine Form der *Arbeitsteilung*. In einer solchen Auffassung sind die Individuen alle auf gleiche Weise nur Repräsentanten oder

¹⁹ „KHR ...“ verweist auf: Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA 2), 1 Abt. Bd. 2 (Berlin 1982) 3–138.

Exemplare der allgemeinen Gattung, die sich nicht durch ihre formelle Subjektivität, sondern nur durch ihre besonderen Fähigkeiten und Beschäftigungen voneinander unterscheiden. Die Staatsgeschäfte sind für Marx denn auch „nichts als Daseins und Wirkungsweisen der socialen Qualitäten des Menschen“ (KHR 22). So wird das Allgemeine eine unmittelbare soziale Eigenschaft des Menschen. Es wird nicht mehr von der subjektiven Freiheit vermittelt, weil es als Gattung auf doppelte Weise unmittelbar vorhanden ist: einerseits als anthropologischer Gattungsbegriff im Begriff des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens, andererseits als die „volle Zahl der Einzelnen“, die nicht mehr als Einheit verwirklicht oder individualisiert werden darf. In dieser unmittelbaren Verknüpfung eines sozialen Nominalismus mit einem anthropologischen Gattungsbegriff wird das Problem des Verhältnisses des subjektiven Willens und des allgemeinen politischen Gesetzes nicht gelöst, sondern ist das Moment der subjektiven Freiheit überhaupt aus der Vorstellung verschwunden.

Die Bedeutung der Marxschen Kritik am sogenannten idealistischen Repräsentationsbegriff fasse ich zum Schluß in zwei kritischen Bemerkungen zusammen.

Erstens ist zu bemerken, daß Marx in seiner Kritik am Repräsentationsbegriff nicht so sehr den Hegelschen Staatsbegriff, sondern die Ambivalenz der Kantschen Auffassung der Repräsentation, als einerseits Verkörperung eines Gedankendinges und andererseits Stellvertretung und Abordnung des wirklichen Volks, angegriffen hat. Marx meinte, daß Hegel daran gelegen wäre, „den Monarchen (...) als die *wirkliche Verkörperung* der Idee darzustellen“ (KHR 25). Aber er setzt dabei voraus, daß der Souverän, insofern er die Volkseinheit repräsentiert, selbst nur Repräsentant, nur symbolische Vorstellung der Souveränität des Volks sein kann (KHR 29f.). Das gleiche gilt für Marx auch für den Gesetzgeber, wenn die Gesetzgebung nicht als ein funktionaler Teil der Aktivität des Volks selbst, sondern der Gesetzgeber als *Repräsentant* des Volks betrachtet wird. Seine Kritik an der Auffassung der gesetzgebenden Gewalt als Repräsentation des Volks lautet: „Daß das Volk als *Vorstellung*, als Phantasie, Illusion, *Repräsentation* zustande kommt (...) hebt den wirklichen Gegensatz zwischen Volk und Regierung auf.“ (KHR 74) Auf diese Weise wird die Vorstellung der Einheit die Leugnung des wirklichen Gegensatzes zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen politischem Zwang und demokratischer Organisation. Daß Marx dabei den kritisierten Souveränitätsbegriff mehr in Kantscher Bedeutung versteht, wird auch klar in seiner Bemerkung, daß der Staat ein Abstraktum und das Volk ein Konkretum und also der wirkliche Staat ist. Seine Kritik, daß es merkwürdig ist, „daß Hegel, der ohne Bedenken dem Abstractum, nur mit Bedenken und Klauseln dem Concretum eine lebendige Qualität, wie die der Souveränität beiliegt“ (KHR 29), trifft darum mehr die Kantsche als die Hegelsche Auffassung des souveränen Staats.

Zweitens: Für Marx ist „die Frage, ob Alle Einzelnen Glieder der gesetzgebenden Gewalt sein oder ob sie durch Abgeordnete eintreten sollen, die in Frage Stellung des *repräsentativen* Principis innerhalb des repräsentativen Principis, innerhalb der Grundvorstellung des politischen Staats, der seine Existenz in der konstitutionellen Monarchie findet“ (KHR 128). Er meint nämlich, daß wenn die bürgerliche Gesellschaft selbst *wirkliche* politische Gesellschaft wird, die Bedeutung der *gesetzgebenden* Gewalt als einer *repräsentativen* Gewalt gänzlich verschwinden muß (KHR 129). Das Festhalten an einer repräsentativen gesetzgebenden Gewalt setzt nach Marx nämlich die Trennung des Staats und der Gesellschaft voraus und impliziert eine *theologische* Vorstellung des politischen Staats in einer von der bürgerlichen Gesellschaft getrennten Existenz. Wie wir gesehen haben, gibt es wenig Grund dazu, diesen Repräsentationsbegriff der Hegelschen Auffassung der gesetzgebenden oder der fürstlichen Gewalt zuzuschreiben. Marx meinte aber, daß dieser Repräsentationsbegriff der wahre – sei es illusorische – Ausdruck des modernen Staats war,

und daß die Hegelsche Auffassung einer korporatistischen und ständischen Verfassung nur die konservative und inkonsequente Akkommodation dieses politischen Repräsentationsbegriffs war (KHR 32, 85, 88, 103, 105, 123 f.). Der Hegelsche Staatsbegriff wird auf diese Weise interpretiert als die mystische Erfüllung eines paradoxen Repräsentationsbegriffs. Aber es scheint mir, daß erst die Marxsche Identifikation des Hegelschen Begriffs mit einer repräsentativen Vorstellung den politischen Repräsentationsbegriff so paradox gemacht hat. Die Marxsche Kritik am Hegelschen Staatsrecht ist dadurch sehr problematisch, weil sie falsche Prämissen voraussetzt. Aber schlimmer noch ist, daß sie es auf diese Weise für sich selbst unmöglich gemacht hat, die Kantsche Idee einer repräsentativen Gesetzgebung als Ausdruck und politische Gestaltung des autonomen, subjektiven Willens in ihre eigene Gesellschaftstheorie zu integrieren und weiterzudenken.

Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte (I)

Von Burkhard LIEBSCH (Bochum)

I.

„Die moderne Philosophie“, sagt Foucault offenkundig unter der Voraussetzung, nicht zu ihr gerechnet werden zu wollen, „hatte ihre große Zeit, die Zeit von Sartre und Merleau-Ponty, als ein philosophischer, ein theoretischer Text Ihnen eine endgültige Antwort auf die Frage geben mußte, was das Leben sei, oder der Tod, oder die Sexualität; ob Gott existiere oder nicht; was Freiheit sei; was man im politischen Leben zu tun habe; wie man sich gegenüber einem Mitmenschen verhalten solle usw. Man hat den Eindruck, daß jene Art Philosophie jetzt nicht mehr gangbar ist, daß [...] die Philosophie, wenn sie sich nicht verflüchtigt hat, sich doch irgendwie zerstreut hat, daß es ein theoretisches Bemühen gibt, das gewissermaßen im Plural konjugiert wird.“¹

Diese theoretische Aktivität am Rande der Mathematik, der Mythologie, der Linguistik oder auch der Geschichte hat ihren Philosophen noch nicht gefunden. Sicher ist, daß es kein Phänomenologe sein wird, denn die Phänomenologie hat, und damit scheint für Foucault das entscheidende Urteil über sie bereits gefällt zu sein, längst den Anschluß an die Felder einer „positiven Analyse“ verloren, von der allein noch eine Klärung jener Themen erwartet werden kann. „Die Phänomenologie hat zwar den Körper, die Sexualität, den Tod, die Wahrnehmungswelt in das Feld der Analyse eingeführt. Aber das Cogito blieb zentral und wurde weder von der Rationalität der Wissenschaft noch von der Spezifität der Wissenschaften vom Leben in seiner Begründungsweise beeinträchtigt.“² Statt dessen

¹ M. Foucault, Strukturalismus und Geschichte (Gespräch m. Jean-Pierre Kabasch), in: A. Reif (Hg.), Antworten der Strukturalisten (Hamburg 1973) 176.

² M. Foucault, Introduction, in: G. Canguilhem, The Normal and the Pathological (Boston 1978) XX; jetzt auch in: Der Tod des Menschen im Denken des Lebens. G. Canguilhem über M. Foucault. M. Foucault über G. Canguilhem (Tübingen 1988) 71. – Zur anfänglichen Beziehung zwischen Merleau-Ponty und Foucault vgl. auch das Interview mit M. Chapsal in: La Quinzaine littéraire, 16. Mai (1966) 14 f. Seine frühe Affinität zur Phänomenologie, die im Vorwort Foucaults zu Binswangers Le