

Vorbemerkungen

Philosophieren heißt sterben lernen, sagt Montaigne: »Que philosopher c'est apprendre à mourir«. Gegen diese Bestimmung, die alles offen läßt, wendet sich die deutsche Ideologie vom »Sein zum Tode« und der »Freiheit des Opfers«, mit der Heidegger jeden zum Verhängnis bestimmt.

So ist auch das Selbstmord-Attentat dem Freitod genau entgegengesetzt. Für den einzelnen kann die Zerstörung des eigenen Körpers der letzte Ausweg sein, Angst, Leere und Schmerz zu beenden. In diesem rein negativen Sinn ist der Selbstmord die Freiheit des Individuums. Ihn zum Mittel zu machen für Vernichtung, der alles zum Mittel wird, weil sie allein um ihrer selbst willen erfolgt, verkehrt diese Freiheit in ihr Gegenteil: Vollendung der politischen Gewalt – in einer Gesellschaft, die wesenhaft auf der Überflüssigkeit des einzelnen beruht.

Das zu erkennen, braucht es nicht viel, nur eine Ahnung von wirklicher Freiheit. Soll der Gegensatz aber zur Sprache gebracht werden, reicht die Ahnung nicht aus: einiges Wissen ist vonnöten, wie es Kritik der politischen Ökonomie und Ideologiekritik bereithalten. Ehe also etwas Konkretes über *Suicide Attack* als neuen Begriff des Politischen zu sagen ist, sind Überlegungen anzustellen über das selbstmörderische Wesen einer Gesellschaft, die ohne Staat nicht sein kann.

Verstaatlichung des Menschen

Das Individuum trägt, so Marx, »seine gesellschaftliche Macht, wie seinen Zusammenhang mit der Gesellschaft, in der Tasche mit sich« (MEW 42: 90). Es hat aber nicht nur die Geldbörse eingesteckt, sondern, mit Bedacht, auch einen Ausweis. Die Bescheinigung seiner Identität wappnet es für den Ausnahmezustand.

Anders als beim Geld scheint der gesellschaftliche Zwang, dem das Subjekt mit dem amtlichen Papier Rechnung trägt, auf der Hand

zu liegen. Dem Fetischcharakter der Ware, des Geldes und des Kapitals – der Marx zu religiösen Analogien Anlaß gab, der ihn von gespenstischer Gegenständlichkeit sprechen und eine mühevoll dialektische Form der Dechiffrierung entwickeln ließ –, steht hier auf den ersten Blick das einfache, keineswegs rätselhafte Monopol der Gewalt gegenüber. Und doch verhält sich die Sache nicht so simpel und transparent. Schon Hegel suchte in den Nebelregionen der religiösen Welt Zuflucht, um jenes Monopol angemessen zu würdigen: Man müsse »den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren und einsehen, daß, wenn es schwer ist, die Natur zu begreifen, es noch unendlich herber ist, den Staat zu fassen« (HW 7: 434). Das Problem des Staates berge »für die Analyse keine geringeren Schwierigkeiten ... als das Problem der Ware«, schrieb schließlich Eugen Paschukanis (2003: 118). Dabei dachten die Marxisten, es sei mit der Kategorie des Klasseninteresses bereits gelöst: der Staat wäre eben nichts anderes als die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern. Mit der Klasse – zur Bestimmung des Inhalts der Unterdrückung durchaus unentbehrlich – schien auch schon die Frage, in welcher Form sich die Gewalt organisiert, erledigt: der Staat galt einfach nur als das beliebig handhabbare Werkzeug in den Händen der herrschenden Klasse, die auf diese Weise leicht zu personifizieren war. Aber kein Werkzeug läßt sich beliebig handhaben, so wie vom Inhalt erst etwas begriffen werden kann, wenn von der Form nicht mehr abgesehen wird. In der Form des Rechts jedoch, das zeigt die aufmerksame Lektüre des Marxschen *Kapital*, fällt der Staat mit dem Fetischcharakter in eins (wie nach Marx eigentlich nur Paschukanis, der junge Lukács und Korsch verstanden haben), und dort, wo er über sie hinausgeht, ist sein innerer Zusammenhang mit Ware, Geld und Kapital nur in der Vernichtung zu fassen, also geradezu unfaßbar.

So gesehen könnte es sogar als Mangel der Marxschen Wertformanalyse gelten, daß in ihr vom Staat als dem Meister der Krise abstrahiert, seine Bestimmung auf spätere Phasen der Analyse verschoben wird. Ihn bereits auf der Abstraktionsstufe der einfachen Zirkulation, des Tauscherts und des Warenfetisches zum Thema zu machen, löst sicherlich nicht das »Geldrätsel«, läßt es aber mit gutem Grund als das erscheinen, was es ist: kein wissenschaftlich zu bewältigendes Problem, sondern eine Frage revolutionärer Aktion.¹

Der vorliegende Text – soweit er sich als Kritik politischer Gewalt versteht – beansprucht, solche Zusammenhänge in Erinnerung zu rufen; es sollen – in der Behandlung verschiedener Staats- und Rechts-Theorien von Hobbes und Locke über Kant und Hegel bis Hans Kelsen und Carl Schmitt, wie im beständigen Rekurs auf Marx und Adorno, Benjamin und Horkheimer, Hannah Arendt und Franz Neumann – einige Fragen gestellt werden, denen man sonst gerne ausweicht; und es soll Nachdruck darauf gelegt werden, daß in Wahrheit kein Ausweichen möglich ist.

Vermenschlichung des Staates

Die Public Relation von Europas ideologischem Vorreiter Jörg Haider hat es noch rasch auf den Punkt gebracht, ehe das alpenländische Gespenst des Postnazismus (zumindest vorläufig) wieder in der Versenkung, im Kärntner Bärenental, verschwand: »Keine Verstaatlichung des Menschen, sondern eine Vermenschlichung des Staates«. Ein anderer Avantgardist aus Österreich, der Aktionskünstler Otto Mühl – eine surrealistische Spukgestalt von 1968 –, drückte dasselbe in der Forderung aus: »Das Schlachten von Menschen darf nicht Staatsmonopol bleiben.«

Die Selbstmord-Attentäter schreiten da längst zur politischen Tat. An ihnen wird deutlich, was das heute sein kann, der Staat mit menschlichem Antlitz. Dabei haben gerade sie nicht so sehr die Macht im Staat als die totale Weltherrschaft im Sinn. So wenig von dieser Herrschaft auch realisierbar sein mag, der Versuch, sie zu erringen, ist schon das Ziel. Denn in Wirklichkeit geht es, wird die Eroberung und Unterwerfung des Ganzen beschworen, immer um die Vertreibung und Ermordung der Juden (also erhält seit der Gründung Israels ein einziger kleiner, nichtexistierender Staat zentrale Bedeutung: der palästinensische). Darin folgen die Selbstmörder-Banden den Nationalsozialisten: der bekundete Wille, mit Allah oder dem Führer die Welt zu erobern, ist wie eine nebenher aufgesagte Zauberformel für das eigentliche Vernichtungswerk, auf das alles hinausläuft, wenn die Krise des Kapitals das Bewußtsein der Staatsbürger erobert. Aber der Nationalstaat scheint für dieses Werk mittlerweile keine ausreichende

Basis mehr: die Form des »Rackets«, in der die Vernichtung organisiert wird, setzt sich entschiedener denn je darüber hinweg – die offene Wiederkehr der Religion, die sich in jener neuesten Zauberformel niederschlägt, ist ideologischer Ausdruck dafür. Allerdings bleibt der Zusammenhang mit dem Ort bestehen, von dem Vernichtung als die Sache, die um ihrer selbst willen betrieben wird, einmal ausgegangen ist – und auf diesen Zusammenhang kommt es hier an: War noch das Reich des Nationalsozialismus Staat und Unstaat, totale Herrschaft und Anarchie in einem, so ist dieses paradoxe innere Verhältnis heute nach dem Maßstab des »Großraums« (Carl Schmitt) diversifiziert und ausgelagert. Immer dasselbe – aber immer neu erfunden; dieselbe »Freiheit des Opfers« – aber auf neue Weise verteilt: in Deutschland und »Kerneuropa« (Derrida/Habermas) antiamerikanische Friedensmärsche, postfaschistischer Rechtsstaat und reguläre Souveränität, d. h. zensierter Judenhaß; im Nahen und Mittleren Osten irreguläre Märtyreroperationen, Diktatur bzw. *Sharia* und entfesselter antisemitischer Wahn.

Es ist also die ganze nur mögliche »Zärtlichkeit der Völker«, die im Selbstmord-Attentat resultiert: Versöhnung mit »Kerneuropa«, denn die Shoah ist der Kern Europas. Der einzelne, der sich opfert, um möglichst viele Menschen zu töten, verwirklicht die zeitgemäße Form von Gemeinschaft. Angesichts dieser vom deutschen Faschismus direkt inspirierten und vom heutigen Deutschland indirekt geförderten Anstrengungen – angesichts irrsinnig gewordener Staatssubjekte, die nicht nur nationale Gemeinschaft überall dort realisieren, wo die letzten ihrer gesellschaftlichen Voraussetzungen gerade wegbrechen, vielmehr von der manifesten Unmöglichkeit eines krisenfreien Staates auch noch zur Aspiration auf die Weltherrschaft animiert werden – angesichts dieser Wiederauferstehung *politischer Theologie* im »Nationalismus ohne Nation« (Michael Scharang) wird *nation building*, der Versuch, den Nationalstaat und seine Rationalität zu erneuern, um das Schlimmste zu verhindern, zur Sisyphos-Arbeit, von der allein das »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus« (1796/97) einen Begriff geben könnte: Dieses »ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung bis auf die Haut« zu entblößen, um zu erkennen, »daß es keine Idee vom Staat gibt«, da Idee nur heißen kann, »was Gegenstand der Freiheit ist... Wir müssen

also über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören.« (HW I: 234 f.) Es ist an diese Vernunft des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus zu erinnern – und zugleich die Differenz festzuhalten zwischen einem Räderwerk (es läuft im Kopf jedes einzelnen Bürgers, jeder einzelnen Bürgerin), das unmittelbar oder mittelbar bereits der Vernichtung dient, – und einem, das Vernichtung wenn auch nicht für immer verhindern, so doch entscheidend aufschieben kann; zwischen einer Politik, die der Krise willfahrend jene der Reproduktion der Gesellschaft entspringende Destruktivität sich zu eigen macht – und einer, die noch in der Krise auf Reproduktion der Gesellschaft beharrt. Das eine über dem anderen nicht zu vergessen: die Vernunft der Differenz über der Unvernunft des Ganzen und vice versa, darin liegt die Schwierigkeit der Kritik, darin besteht die Anstrengung des Begriffs.

Was dabei zur Erklärung der für den Staat und zu seinem Zweck begangenen Taten und Untaten gesagt werden kann, ist immer zwiespältig – und das in einem merkwürdig moralischen Sinn: Die Menschen werden zum einen betrachtet, als wären sie selbst nichts anderes als jenes Räderwerk des Staates – zum anderen als wären sie schon frei. »Wir können sie wohl analysieren aber darum noch lange nicht verstehen«, schrieb Jean Améry 1945 – kurz nach der Befreiung aus Bergen-Belsen – über seine Peiniger (2002 a: 510). An diesem Satz hat jede Kritik sich zu messen. Ihr notwendig antinomischer Charakter tritt aber im Falle des Antisemitismus am deutlichsten hervor. So sehr der Haß auf die Juden anarchistische Züge annehmen kann, ist er doch das tiefste Einverständnis mit den herrschenden Verhältnissen, das möglich scheint. »Der Antisemitismus ist eine freie und totale Wahl, eine umfassende Haltung, die man nicht nur den Juden, sondern den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber einnimmt«, sagt Jean-Paul Sartre (1994: 14). Was und wie gewählt wird, soll in der Analyse zwar erklärt, also durchsichtig werden, die ideologischen Mechanismen und psychologischen Voraussetzungen der Wahl müssen kenntlich zutage treten. Aber die Tatsache, daß einer wirklich gewählt hat und Antisemit geworden ist, bleibt so unerklärlich, wie

der Umstand, daß es das falsche Ganze überhaupt gibt, das den Antisemitismus stets aufs Neue hervorbringt.

Wie sie im Innersten zusammengehören – der Antisemit und die Gesellschaft, die ihn produziert –, sollen sie auch keine Gelegenheit bekommen, einander zu entlasten. Die Wahrheit über den Antisemitismus kann immer nur darin bestehen, ihn realiter unmöglich zu machen – ob man nun die Täter entlarvt oder die Gesellschaft, ohne die sie nicht wären. Im Zwiespalt, etwas zu begreifen und doch nicht begreifen zu können, bekennt das Subjekt, nicht außerhalb des Zusammenhangs zu sein, den es untersucht.