

Gerhard Scheit

Kelsen für Anarchisten, Schmitt für Sozialdemokraten

Über die Theorien von Daniel Loick und Chantal Mouffe

1.

Der Prozess zwischen Hans Kelsen und Carl Schmitt nimmt kein Ende, nur dass die Positionen, die beide einmal in der Weimarer Republik gegeneinander behaupteten, nach dem Nationalsozialismus zusehends gespenstischer werden. Die aktuellste Version der Verdrängung des Souveräns, wie Kelsen einst sein Programm bezeichnete¹, bietet dabei Daniel Loick. Er selbst begreift allerdings seine *Kritik der Souveränität* vornehmlich als theoretische Einlösung eines Desiderats, das er bei Foucault gefunden hat: „ein Recht, das anti-disziplinarisch, aber zugleich vom Prinzip der Souveränität befreit wäre“ (Foucault 1999, 50). Dieses Desiderat bestimmte offenkundig seine Lektüre der *Dialektik der Aufklärung* und anderer kanonischer Texte der älteren Kritischen Theorie, und von solcher Lesart aus formuliert der Autor, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Goethe-Universität Frankfurt, die Kritik an der neueren Kritischen Theorie, zumal an Habermas, in dessen Denken sich wie schon bei Kant und Kelsen immer noch gleichsam zu viel von jenem Prinzip der Souveränität fände: Habermas schrickt gewissermaßen vor den anarchistischen Konsequenzen der eigenen Theorie der kommunikativen Vernunft zurück, weil er selber der Belastungsfähigkeit der von ihm rekonstruierten universalen Verständigungsbedingungen nicht traut. So halte dieser späte Repräsentant der Frankfurter Schule es weiterhin für nötig, mit dem demokratischen Recht zugleich die paradoxe Figur eines Zwangs einzuführen, auf den sich die Betroffenen selbst geeinigt haben sollen: Schwundstufe gleichsam des Leviathan. Loick versäumt es nicht, die Theorie von Habermas zu würdigen, weil sie mit der Entdeckung politisch-institutionell relevanter Verbindlichkeitskapazitäten der Sprache dem Motivationsdefizit kantianisch verfahrenender Normtheorien effektiv entgegengewirkt habe – anders gesagt: den kategorischen Imperativ in Kommunikation aufgelöst hat –, nur dass sie dann eben doch das Recht als zwangsbewehrtes wie bei Kant und Kelsen verstanden wissen will. Loick aber möchte die Grenze zwischen Recht und Sittlichkeit aufheben, den letzten Rest an Souveränitätsprinzip beseitigen und den Kantischen Einwand gegen die Anarchie, sie sei „Gesetz und Freiheit ohne Gewalt“, positiv wenden: Das Recht ohne Zwang hätte dann die Form einer gemeinsam getroffenen Vereinbarung, aber die Sanktionsgewalt, sie durchzusetzen, wäre abgeschafft. Es käme so zu sich selber und diene der Koordination kollektiver Handlungen und gesamtgesellschaftlicher Kooperation, dadurch auch der Entlastung von Entscheidungsüberforderung im Alltag und der Installation zumindest schwacher Erwartungsstabilität.

¹ „Die Souveränitätsvorstellung [...] muß radikal verdrängt werden“, heißt es 1920 in seinem Buch über *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* (Kelsen 1928: 320).

Mit anderen Worten: Das Recht, wie es Loick verstehen möchte, ist im Grunde die Sittlichkeit, die nicht mehr vom Einzelnen aus gedacht wird, sondern vom Kollektiv. Es erscheint nur konsequent, dass sich dieser Autor nachdrücklich auf die Rechtsauffassung einer Glaubensgemeinschaft stützt, um seine Argumentation zu entwickeln. Gerade darin liegt auch das Neue, dass er anders etwa als Habermas nicht nur auf bestimmte Denker aus dem Judentum rekurriert, vor allem Benjamin, Cohen und Rosenzweig, sondern Denktraditionen des Judentums als solche zu rekonstruieren versucht. Die Rekonstruktion selbst geschieht allerdings dann doch unter den Auspizien von Habermas' Kategorien, das heißt konkret, Loick interessiert sich nicht für die gesellschaftlichen Voraussetzungen dieser Religion, sondern nur für deren normative Bedeutung. Was ihn offenkundig angezogen hat, ist der Umstand, dass es hier Traditionen gibt, die außerhalb des Blickfeldes der Staatstheorie ein Verständnis von Recht ohne Rechtszwang theoretisch reflektieren und auch tragfähig praktiziert haben – nicht aber, warum es diese Traditionen im Judentum und nur dort gibt, und inwiefern dieser Grund sich noch in den Reflexionen und der Praxis selbst niederschlug. Mit anderen Worten: Loick denkt so sehr formalisiert nach den Kriterien der kommunikativen Vernunft, dass er gar nicht auf die Idee kommt, die Frage des Rechts im Judentum mit dem Antisemitismus der Gesellschaft, in der die Juden jeweils leben, in Zusammenhang zu sehen. Das rächt sich notwendig in dem Versuch, diese spezifische Rechtstradition am Ende umstandslos zu universalisieren.

Das einzig Spezifische, was Loick festzuhalten vermag, ist jene gewisse Distanz, die das Judentum in seiner Rechtspraxis gegenüber dem Staat zu wahren suchte, für ihn ist es aber darum schon eine Praxis, welche die kantische analytische Verbindung von Recht und Souveränität überhaupt suspendierte. Das Judentum wird gleichsam als Beleg dafür verwendet, dass die eigene Auffassung von einem Recht ohne Rechtszwang nicht als utopische verstanden werden muss: Recht ohne Souveränität sei eben „keine utopische Vorstellung“, die „erst in der Zukunft zu verwirklichen wäre und deren Verwirklichung irgendwelche vorherigen Veränderungen von Lebensform oder sozialen Verhältnissen zur Bedingung hätte; es handelt sich vielmehr um eine bereits existierende, in jahrhundertlanger Tradierung sich als tragfähig erwiesene reale Sittlichkeitspraxis“ (284). Der Autor weigert sich geradezu, die Rechtstraditionen mit dem bürgerlichen Recht oder anderen „subkutanen Rechtskulturen“ in ein Verhältnis zu setzen. Wenn es eine solche Rechtstradition jenseits der Souveränität geben kann, so ist das für ihn schon zentrales Argument dafür, dass auch das bürgerliche Recht in diesem Jenseits prinzipiell zu existieren vermag. Die Rechtstradition des Judentums selbst gilt ihm dabei gegenüber dem bürgerlichen Recht oder anderen subkutanen Rechtskulturen nicht unbedingt als moralisch oder funktional überlegen, „denn daran ließe sich angesichts des theologischen Hintergrunds dieses Normgefüges mit guten Gründen zweifeln“ (286). Loick will offenbar um keinen Preis in diesem Theologischen, das er indirekt kritisiert, die durch die erzwungene Distanz zum Staat verdrängten Funktionen des Souveräns wahrhaben, wo doch der Zusammenhang gerade hier ins Auge springt: Je weniger Rechtszwang dem Recht in der jüdischen Rechtstradition

zuerkannt wurde, desto wichtiger der durch die Gottesvorstellung sublimierte Zwang. Womit aber die Theologie der Kommunikation, der Loick anhängt, Gott zu ersetzen trachtet, zeigt sich an ihren Gebeten, die etwa so lauten: „An die Stelle transzendentaler oder religiöser Persuasionskapazitäten treten dabei die in radikal demokratischen Entscheidungsfindungsprozessen entfesselten illokutionären Bindungskräfte gemeinsamer Deliberationen.“ (286)

Es wundert darum wenig, dass Loick kein Interesse hat, Herman Cohens oder Franz Rosenzweigs Philosophie des Rechts im historischen Kontext zu entfalten, er betrachtet sie lieber *sub specie aeternitatis*. Auf diese Weise verfehlt er auch das, was an ihnen problematisch ist, gerade in Hinblick auf die Lage der Juden in der bürgerlichen Gesellschaft vor dem Nationalsozialismus. Der Einbezug von Gershom Scholems kritischen Kommentaren zu dieser Konstellation hätte ihn vielleicht vor einer solchen Vorgehensweise bewahren können. Immerhin vermag Loick die Kritik Cohens an Kant sachgerecht darzustellen: Es war der Versuch, den kategorischen Imperativ gegen Kants eigene Rechtstheorie zu wenden: Wenn der Mensch seine Handlungen auf etwas anderes gründe als auf das Sittengesetz, also etwa auf die Furcht vor Strafe, verliere er seinen menschlichen Charakter. Die Abrichtung mit Zuckerbrot und Peitsche sei unsittlich und damit unmenschlich, denn sie widerspreche dem Menschen als Zweck an sich selbst. In bestimmter Hinsicht dachte Cohen tatsächlich die Kantische Moralphilosophie zu Ende:

„Nicht Zwang, nicht Befehl, nicht Instinkt, nicht Naturbestimmtheit irgend welcher leiblicher oder seelischer Art; sie alle werden dem Begriffe des Selbst nicht gerecht, das den Inhalt des Sittengesetzes bildet. Im Selbst allein ist es begründet, daß das Gesetz Grundlegung sein muß; die Grundlegung des Selbst; darin die Grundlegung der Ethik.“ (292)

Der Preis, den Cohen für diese Konsequenz zahlen musste, war hoch – das zeigte sich unmittelbar darin, dass Cohen den Inbegriff der Konstitution des Subjekts in der tragischen Geste des Sokrates begründet sieht, das Recht noch um den Preis des eigenen Untergangs zu heiligen. Obwohl er die Möglichkeit zur Flucht gehabt hätte, vollzieht er die Strafe am eigenen Leib und findet erst in dieser Ehrung der Gesetze zu seinem Selbstbewusstsein.

Loick hingegen sieht das Problematische an dieser Stelle von Cohens Rechtsphilosophie nicht, stattdessen wundert er sich nur darüber, wie es möglich ist, dass Cohen zugleich den Staat wie Hegel für die Wirklichkeit der sittlichen Idee halten kann, statt sich konsequent zum Anarchismus zu bekennen. Gerade darin aber liegt die Imitation der tragischen Geste in Cohens Philosophie: sie erklärte den Staat zum „Leitbegriff“ für „das persönliche Selbstbewußtsein“, aber der Staat kommt für sie eben darum ohne Rechtszwang aus. So ist der bedingungslosen Identifikation mit dem deutschen Staat Tür und Tor geöffnet: Es bedarf eben um dieser Identifikation willen schlechterdings nicht mehr bestimmter Bedingungen der Gewaltenteilung und des Rechts mit Rechtszwang als Vermittlungsinstanzen. Cohens trostlose Begeisterung für Deutschland im Ersten Weltkrieg ist daraus

ebenso zu erklären wie seine anschließenden Hoffnungen in Bezug auf den Völkerbund, die ebenfalls jeden Kantischen Vorbehalt hinter sich ließen: Der Staat reife vor unseren Augen zum Staatenbund (Cohen 1988 [1919], 420). Für diese Rechtsauffassung stand im Grunde immer schon das Völkerrecht Pate, nur dass eben gerade jenes Fatale an diesem Recht – dass es hier keine den Staaten als zentrale Gewalt übergeordnete Instanz gibt und geben kann, welche seine Durchsetzung garantiert – Cohen als das eigentlich Messianische erschien. In den zunehmenden politisch-institutionellen Interdependenzen der Staaten erblickt er die Möglichkeit eines Lernprozesses nach innen: Der Staat vermag kulturelle Verschiedenheiten intern nicht mehr zu leugnen und zu unterdrücken, sondern werde sie früher oder später als seine eigenen Grundlagen anzuerkennen haben. Aus dieser Hoffnung auf die bevorstehende Emanzipation der Juden, so erkennt Loick, folgt für Cohen die Ablehnung des politischen Zionismus, an der Loick offenbar nichts Problematisches finden kann. Den Juden fällt damit aber notwendig die Rolle des Märtyrers zu, solange der ewige Friede sich nicht zeige. Als Franz Rosenzweig einmal Cohen in der Frage des Zionismus widersprach, soll dieser, wie Rosenzweig berichtet, mit einem ultimativen Argument gegen die Zionisten repliziert haben – die Stimme zu einem donnernden Flüstern dämpfend: „Die Kerls wollen glücklich sein!“ (Rosenzweig 2001 [1926], 205–206)

Daniel Loick vermag das Problematische an Cohens Auffassung auch nicht rückblickend in den Erläuterungen von Rosenzweigs rechts- und staats-theoretischen Gedanken sichtbar zu machen. Immerhin erscheint es hier zunächst fast unmöglich, über die konkrete Situation der Juden in der bürgerlichen Gesellschaft und insbesondere in Deutschland einfach hinwegzugehen. Doch Loick schafft schließlich auch das. Tatsächlich hatte ja Rosenzweig unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs jene Identifikation mit dem Staat als Leitbegriff für das persönliche Bewusstsein, welcher er selbst noch in seiner Schrift über Hegel Ausdruck gab, im *Stern der Erlösung* emphatisch zurückgewiesen. An die Stelle des Völkerrechts, das für Cohen und Kelsen zum Paradigma des Rechts werden konnte, setzt Rosenzweig nicht nur die jüdische Gemeinschaft als solche, er setzt sie ihm förmlich entgegen, indem er die Welt des Völkerrechts als die geschichtliche in die Schranken weisen kann, und reflektiert auf diese Weise aber auch den Antisemitismus: Weil das Judentum über eine andere Form von Zeitlichkeit verfüge, außerhalb der Geschichte als Geschichte von Staaten, welche letztere sich mit Hegel begreifen lässt, ist es aus der Perspektive des Staates notwendig „fremd und ärgerlich“ (Rosenzweig 1988 [1921], 371). Aber damit hält sich Loick nicht weiter auf, worum es ihm bei Rosenzweig geht, ist, dass hier die Volte gegen die Souveränität nicht nur wie bei Cohen aus dem kategorischen Imperativ selbst folgt, sondern aus dem Alltagsleben einer Gemeinschaft gefolgert wird, und dieser Alltag erscheint nun in dieser neuesten Kritik der Souveränität ebenfalls nicht unter dem Gesichtspunkt antisemitischer Bedrohung, von ihm wird unter dem der Habermasischen Lebenswelt abstrahiert: „Die Legitimität der Institutionen selbst wird so in Frage gestellt, weil der eigentliche Schauplatz des Politischen verlegt ist – an einen Ort, den Rosenzweig mit den letzten beiden Worten des *Sterns der Erlösung* benennt: ‚Ins Leben‘.“ (Loick 2012, 305)

Rosenzweig präbenderte aber damit einen Rückzug ins jüdische Leben, ins Leben der jüdischen Gemeinde, der unter dem Eindruck der Enttäuschung eben jener Hoffnungen steht, die für Cohen noch prägend waren. So beinhaltet Rosenzweigs Auffassung, dass die Märtyrer-Rolle, die Cohen dem Judentum direkt oder indirekt zugeschrieben hat, nicht mehr akzeptiert und damit auch der Zionismus nicht mehr prinzipiell abgelehnt werden konnte. Rosenzweig zeigte sich dieser politischen und kulturellen Bewegung gegenüber durchaus offen, wenn auch schwankend im Urteil. Die Zukunft des Zionismus liege darin beschlossen, ob die Worte Cohens: ‚Die Kerls wollen glücklich sein‘ für oder gegen ihn gesagt seien (Rosenzweig 2001 [1926], 205–206). Diese Offenheit beruht gerade darauf, dass Rosenzweig paradoxerweise durch die strikte Trennung von geschichtlicher Staatenwelt und jüdischer Gemeinschaftswelt imstande war, das Verhältnis zwischen den Staaten eher im Sinne Hobbes’, Spinozas oder Hegels zu betrachten, statt es wie Cohen oder Kelsen zu sehen, und damit die Bedrohung für das Judentum wahrzunehmen, die eine zionistische Antwort durchaus erforderlich machen könnte.

Von all dem wissen die postmodernen Interpreten nichts, die Rosenzweigs Darstellung der „ungeschichtlichen“ jüdischen Existenz als geistige Nähe zu Heidegger, Levinas oder eben Habermas ausgelegt. Was Rosenzweig für die jüdische Gemeinschaft formuliert, wird umstandslos für die Gemeinschaft an sich in Anspruch genommen. Tatsächlich misst Rosenzweig der Furcht vor dem Tod eine zentrale Rolle bei, und es ist zunächst nicht die Furcht vor dem gewaltsamen Tod, wie sie Hobbes’ Staatsauffassung bestimmt, sondern vor dem Tod an sich – als solchen könne ihn der Einzelne, so Rosenzweig, nie isoliert, sondern immer nur in Gemeinschaft überwinden. Die Nähe zu Heideggers Sein zum Tode mag an diesen Gedanken verblüffen, aber es ist schließlich die konsequente Gegenübersetzung von jüdischer Gemeinschaft und Staat, wodurch bei Rosenzweig doch wieder deutlich wird, dass hinter der Furcht vor dem Tode des Menschen die Furcht der Juden vor dem gewaltsamen Tod nicht verschwinden kann, sowenig wie im Leben der jüdischen Gemeinschaft die Ausrichtung auf den Vertrag mit Gott. Gerade diesen Zusammenhang muss Loick ignorieren, um den Lebensbegriff von Rosenzweig zur Lebenswelt von Habermas zu machen, um das Leben in der jüdischen Gemeinschaft zu universalisieren: er muss vom Antisemitismus schweigen, um die Berufung auf Gott loszuwerden. So sieht die Aktualisierung aus, die er Rosenzweigs Gedanken angedeihen lässt: Die „Plausibilität des gesamten Rosenzweigschen Denkgebäudes heute, nach dem Glaubensverlust“, stehe und falle „mit seiner Möglichkeit, atheologisch (oder zumindest: säkular) reinterpretiert zu werden. Denn die Religion gehört ja traditionell nicht gerade zu den Domänen einer gewaltfreien menschlichen Übereinkunft, sondern repräsentiert im Gegenteil selbst einen grundlosen und damit illegitimen Autoritätsanspruch.“ (Loick 2012, 305) Sowenig Loick gewillt ist, den Autoritätsanspruch in der jüdischen Religion mit der Situation der Juden in der bürgerlichen Gesellschaft in Zusammenhang zu bringen – und genau zu dieser Abstraktion benötigt er offenbar all die vorangegangenen, meist redundanten Kapitel über Marx, Arendt, Derrida und Foucault –, sowenig

gewillt ist er, über die gesellschaftlichen Voraussetzungen nachzudenken, die Souveränität und Recht unaufhebbar aneinander binden: Davon, dass beide zusammen nur die andere Seite des Kapitalverhältnisses bilden, ist an keiner Stelle des Buchs, natürlich auch nicht im Kapitel über Marx, die Rede. Eine Studie wie die von Paschukanis findet keinerlei Erwähnung. Kein Zweifel: das Kapital selber ist der Gott dieser neuen Religion des Rechts, *dieu caché*.

Umso leichter setzt der Autor auf die technischen Möglichkeiten des Internets als „ungeheure Potentiale der Kooperation, Vernetzung und Selbstorganisation“, aber kein Gott ohne Teufel: Auf der anderen Seite blitzt „das Schreckensbild von *failed states*, der archaischen Despotie von Warlords oder der Renaissance neofeudaler Idiotien warnend“ hervor.

„In dieser Situation, in der also post- ebenso wie präsoveräne Formen der politischen Gemeinschaft reale Optionen darzustellen scheinen, stellt die zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelte Idee eines Rechts ohne Souveränität für eine kritische Theorie der Gesellschaft einen attraktiven Anknüpfungspunkt dar.“ (310)

Dass diese Attraktivität damit zusammenhängen könnte, dass es sich weder um post- noch präsoveräne Formen handelt, sondern um das Nachleben des Nationalsozialismus, den Franz Neumann als den neuen Behemoth charakterisiert hat, kommt dieser Rechtsapologie nicht in den Sinn. Mit anderen Worten: Verloren geht, was Walter Benjamin im Auge hatte, als er in seinem Essay über Kafka schrieb, das „Recht, das nicht mehr praktiziert und nur noch studiert“ werde (Benjamin 1980 [1934], 437), sei die Pforte der Gerechtigkeit. Denn davon zu sprechen, dass der Rechtszwang des Rechts einfach überflüssig werden könnte, setzt wenigstens das Wissen voraus, warum dieser Rechtszwang des Rechts es nach wie vor nicht ist, nicht sein kann, und dieses Wissen ist die Kritik der politischen Ökonomie, die Marx entwickelt hat.

Der Wunsch, jenen Rechtszwang abzuschaffen und über seine Voraussetzungen zu schweigen, das heißt: sie beizubehalten, zielt aber in letzter Instanz auf diejenigen, die in der Krise auf die Existenz eines Rechtszwangs unmittelbar angewiesen sind, weil sie sonst nämlich alle ihre Rechte verlieren. Aus solcher Erfahrung heraus ist der Staat Israel gegründet worden, und es ist sicherlich kein Zufall, dass Loick ihm keinerlei Reflexion widmet: Gerade seine Existenz wird vorzugsweise durch Berufung auf das Recht ohne Rechtszwang, auf das Völkerrecht, in Frage gestellt.

Damit hängt zusammen, wie wenig Loick überhaupt dem gerecht zu werden vermag, was als Glücksversprechen des Rechts (und insofern, *horribile dictu*, der Warenform der Arbeitskraft) gelten kann, welches freilich seinerseits in den Begriffen des Rechts nicht mehr auszudrücken ist: dass der Leib, in welche Konflikte der Einzelne auch geraten möge, unter keinen Umständen verletzt werden soll. Und darum ist der letzte Satz des Buchs am aufschlussreichsten und besiegelt die Ideologie des Ganzen:

„Um das Recht als Medium der Emanzipation brauchbar zu machen, muss es daher zuerst aus dem Zwangsverhältnis herausgelöst werden, das es unter dem Vorwand der Applikabilität und Operabilität mit der Gewalt kontaminiert hat. Doch weil das radikal demokratische Recht beides, Partizipation und Dissidenz, zu seinen Legitimitätsbedingungen hat, kann es nicht beanspruchen, das gesamte Gewaltaufkommen der Gesellschaft zu reduzieren. Schon deshalb ist die Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt, ein selbst noch ironisierbares Unterfangen.“ (321)

Das ist heute schon die Ironie derer, die bei einem sogenannte Ehrenmord mildernde Umstände geltend machen.

2.

Zum Wesen des herrschenden Verblendungszusammenhangs gehört aber auch, dass es, was kritische Reflexion betrifft, um die meisten Stimmen, die sich gegen solches Verdrängen der „Souveränitätsvorstellung“ erheben, nicht viel besser bestellt ist.² Für sie lässt sich vielmehr ähnlich wie für Carl Schmitts einstige Polemik mit Kelsen zeigen, dass in dem unversöhnlichen Gegensatz von Rechtspositivismus und Staatsontologie zuletzt noch stets eine Einheit, ein gemeinsamer Grund, zutage tritt.³ Das gilt nun insbesondere für den Einspruch, den Chantal Mouffe „wider die kosmopolitische Illusion“ jüngst formulierte. Es erstaunt allerdings, wie offen sich die belgische Politikwissenschaftlerin dabei auf Schmitt beruft. Sie verliert kein Wort darüber, dass er zum ‚Kronjuristen‘ Hitlers avancierte und erwähnt auch nicht die Literatur, die sich darum bemüht, den Zusammenhang herauszuarbeiten, der zwischen den Schriften aus der Weimarer Republik und den späteren Beiträgen für die Nationalsozialisten besteht.⁴ Schmitt gilt Mouffe nur als ein konservativer Theoretiker oder kontroverser Denker. Gleiches gilt offenbar auch für Martin Heidegger, mit dessen Ontologie Mouffe das Politische auf den Begriff bringen möchte: Politik bezieht sie auf die „ontische Ebene“, während das Politische auf der „ontologischen“ angesiedelt sei (Mouffe 2007 [2005], 15). Dabei grenzt sie sich explizit von Hannah Arendt ab, die das Politische als den Ort der Freiheit verstand, für Mouffe aber ist das Politische ein Ort „von Macht, Konflikt und Antagonismus“ (16), wobei der eigentliche Differenzpunkt darin zu sehen ist, dass sie diese Bestimmungen nicht wie Arendt auf das Individuum, sondern auf das Kollektiv bezieht. Die große Bedeutung, die sie seit einiger Zeit Carl Schmitt einräumt – mit Emphase ist von „Schmitt’s Challenge“ (Mouffe 1999) die

² Es gibt allerdings signifikante Ausnahmen, so die Arbeiten von Samuel Salzborn, vgl. Salzborn 2009; Voigt 2009; Salzborn/Voigt 2010.

³ Vgl. hierzu Scheit 2009, 39-93.

⁴ Vgl. hierzu etwa: Gross 2000.

Rede –, kommt letztlich von dieser Fixierung auf „kollektive Identitäten, die immer eine Wir-Sie-Unterscheidung enthalten“: damit kann beinahe bruchlos an Schmitts Freund-Feind-Bestimmung angeknüpft werden. Mouffe führt hier allerdings nur konsequent fort, was sie bereits mit Ernesto Laclau 1985 unter dem Titel *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic politics* begonnen hatte. Dieses Buch erschien 1991 zum ersten Mal auf Deutsch unter dem Titel *Hegemonie und radikale Demokratie* mit dem, den veränderten politischen Umständen Rechnung tragenden Untertitel *Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Tatsächlich sollte schon im englischen Original der Marxismus dekonstruiert werden, so wie er jedenfalls von Althusser konstruiert worden war: als Antihumanismus für parteikommunistische Zwecke. Mit Foucaults Machtbegriff und Gramscis Hegemoniebegriff will die Dekonstruktion hingegen erreichen, „ohne Illusionen für die Verteidigung humanistischer Werte zu kämpfen“ (Laclau und Mouffe 2012 [1985], 155). Unter humanistischen Werten verstehen Laclau und Mouffe aber offenbar nichts anderes als eine hegemoniale Strategie für Kollektive: Der Mensch ist nicht, wie bei Foucault, ein Gesichtsabdruck im Sand, sondern „ein Knotenpunkt, von dem aus seit dem achtzehnten Jahrhundert die Humanisierung zahlreicher sozialer Praxen vorangetrieben werden konnte“. Das heißt: der Mensch wird wie der Staat begriffen, als ein Feld hegemonialer Praxen, es gebe „kein Zentrum mehr, das Macht, Recht und Wissen zusammenbindet“ – auf solche Weise entledigt man sich in einem Aufwaschen auch gleich der Mühe, das negative Zentrum, den Souverän oder das Kapital, auf den Begriff zu bringen.

Die Unfähigkeit, eine Kritik des Staats zu formulieren, kennzeichnete allerdings bereits *in toto* den noch nicht dekonstruierten Marxismus, und gerade der Hegemoniebegriff Gramscis kann als ihr vollendeter Ausdruck gelten, da er besonders großräumig der Frage auswich, wie sich Einheit im Negativen, Einheit als falsche Vergesellschaftung des Menschen, denken lässt. Ursprünglich bezeichnete Hegemonie das Verhältnis souveräner Mächte zueinander, Gramsci jedoch projizierte mit dem Begriff und mit Termini wie Stellungs- und Bewegungskrieg dieses Verhältnis beharrlich auf die Klassenkämpfe, wie sie innerhalb des Staats stattfinden. Von Hegemonie unter solchen Bedingungen jedoch zu sprechen, ist nur solange sinnvoll, solange noch Klarheit darüber herrscht, dass zwischen Parteien und Klassenfraktionen Konflikte und Konkurrenz etwas wesentlich anderes sind als in den internationalen Beziehungen der Staaten, bleiben die Gruppierungen im Inneren doch allesamt dem Souverän untergeordnet und konkurrieren und konfliktieren keineswegs als souveräne Mächte wie im Äußeren. Es bedurfte – nach dem Vorlauf von Althusser – nur noch des Machtbegriffs von Foucault, um hier jede Differenz durchzustreichen und den Begriff der Souveränität vollständig aufzulösen. Heraus kommt eine Staatstheorie folgender Statur: Der Staat ist „eine ungleiche Anordnung von Abteilungen und Funktionen mit einer nur relativen Integrierbarkeit durch die in ihm stattfindenden hegemonialen Praxen“ (223). So oder so ähnlich hat sich wohl noch jeder Juso in den 1980er und 1990er Jahren sein künftiges Aufgabenfeld vorgestellt.

Warum nun Chantal Mouffe auf Carl Schmitts Begriff des Politischen zurückgreift, der in ihren früheren Arbeiten keine Rolle spielte, erscheint zunächst als eine Art Überreaktion angesichts der Dominanz, um nicht zu sagen: der Hegemonie eines Politikbegriffs, wie ihn unter anderem die Kommunikationstheorie ins Spiel gebracht hat. Gegen die Auffassungen von Habermas, Beck, Rorty usw., die der kosmopolitischen Illusion verfallen seien und die liberale Negation des Politischen in seiner antagonistischen Dimension betrieben, bietet nun Carl Schmitt, der das Freund-Feind-Verhältnis ins Zentrum des Politischen stellt, die scheinbar robusteste Gegenposition. Dabei hatte doch schon Leo Strauss in seiner frühen Auseinandersetzung mit Schmitt klargemacht, dass es sich bei diesem Begriff des Politischen bloß um einen „Liberalismus mit umgekehrtem Vorzeichen“ handle, denn die Bejahung des Politischen als solches „ist die Bejahung des Kampfes als solchen, ganz gleichgültig, wofür gekämpft wird“ (Strauss 2001 [1932], 236–237), und in dieser Gleichgültigkeit und Neutralität gegenüber dem Inhalt und dem Zweck dessen, wofür bei Schmitt gekämpft oder worüber bei den Liberalen diskutiert wird, liegt tatsächlich, heute wie damals, das nicht begriffene Gemeinsame der staatstheoretischen Kontrahenten. Strauss blieb 1932 nicht stehen bei dieser Gemeinsamkeit, er erkannte zugleich einen Abgrund, der in der Position Schmitts liegt und nun doch wieder Unvereinbarkeit mit den Liberalen beinhaltet. Dabei stimmte Strauss, der sich selbst auf der Seite der politischen Rechten verortete, durchaus überein mit der Anthropologisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, wie sie Schmitt in Anlehnung an Hobbes betrieb: das „letzte Fundament der Rechten“ sei „der Satz von der natürlichen Bosheit des Menschen“. Es war seine eigene Auffassung, dass der Mensch von Natur böse sei, darum brauche er Herrschaft. „Herrschaft ist aber nur herzustellen, d.h. Menschen sind nur zu einigen in einer Einheit gegen – *gegen* andere Menschen. Die Abschließungstendenz (und damit die Freund-Feind-Gruppierung der Menschheit) ist mit der menschlichen Natur gegeben; sie ist in diesem Sinn *das* Schicksal.“ (Strauss 1998 [1932], 133) Aber Strauss nimmt wahr, dass Schmitt diese Bedingung staatlicher Herrschaft zu deren Zweck erheben möchte und insistiert demgegenüber auf einer klaren Rangordnung im Sinne von Hobbes: Das so verstandene Politische sei eben „nicht das konstitutive Prinzip des Staates, der ‚Ordnung‘, sondern nur die Bedingung des Staates.“ (Strauss 1998 [1932], 133) Schmitt jedoch macht sie nicht allein zum konstitutiven Prinzip, es zeige sich, dass er „von der nicht moralisch zu verstehenden ‚Bosheit‘ mit einer unverkennbaren Sympathie“ spreche. Diese Sympathie sei aber gar nichts anderes als „die Bewunderung der animalischen Kraft“. Sie stößt Strauss spürbar ab, denn was hier bewundert werde, müsse keineswegs „als ein Vorzug, sondern als ein Mangel, eine Bedürftigkeit (nämlich als Herrschaftsbedürftigkeit)“ gelten: „Die als Herrschaftsbedürftigkeit entdeckte Gefährlichkeit des Menschen kann angemessen nur als moralische Schlechtigkeit verstanden werden. Als solche muß sie zwar anerkannt, kann sie aber nicht bejaht werden. Welchen Sinn hat dann aber die Bejahung des Politischen?“ (Strauss 2001 [1932], 232) Diese von Schmitt nicht ausgewiesene Abweichung von der Hobbesschen Theorie läuft auf den äußersten Gegensatz hinaus, weil sie die „Todes- und

Tötungsbereitschaft“ zum höchsten Sinn des Staates macht – wobei dieser Sinn sich erst durch eine Unterscheidung von Freund und Feind entfaltet, wie Schmitt sie, gleichfalls im signifikanten Unterschied zu Hobbes, begreift: als Verhältnis nämlich von Gruppen und Völkern, nicht von Individuen und Staaten.

Chantal Mouffe weigert sich konsequent, die anthropologischen Grundlagen von Carl Schmitts Begriff des Politischen zu reflektieren und damit die ihrer eigenen Konzeption. Für diese Abwehr benötigt sie förmlich die Heideggersche Rede von den Existenzialien und nimmt die dafür typischen Tautologien in Kauf, z.B.: „Das Gesellschaftliche und das Politische haben daher, mit Heidegger gesprochen, den Status von *Existenzialien* – sie sind notwendige Dimensionen jeden gesellschaftlichen Lebens.“ (Mouffe 2007, 26) Nur die Reflexion auf die anthropologischen Grundlagen könnte – wenn sie ihrerseits nicht wie bei Leo Strauss halt machte bei einem Wesen des Menschen, das böse sei – zur Erkenntnis führen, dass ‚hinter‘ den Existenzialien, in der Irreduzibilität des Antagonismus selber, in der aktuellen Unmöglichkeit einer auf Vernunft basierenden, universellen Form von Konsens, worüber Liberalismus und Kommunikationstheorie eben sich hinwegtäuschen, die negative Universalität des Kapitals im Sinne der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie zu entdecken wäre.

Gleichwohl spürt Mouffe etwas von jener Sympathie für die „Bosheit“ des Menschen bei Schmitt, von der Bejahung der Todes- und Tötungsbereitschaft, die ihr immerhin nicht ganz geheuer zu sein scheinen. Tatsächlich betont sie, dass es ihr explizit um eine „Zähmung“ („Taming“) dessen gehe, was sie als antagonistische Beziehung begreift, wobei die Wortwahl, die auf den Umgang mit Wildtieren anspielt, schon jene anthropologischen Grundlagen zu erkennen gibt, etwas von dem, was Strauss als Bewunderung der animalischen Kraft bei Schmitt konstatieren musste. Für diese Zähmung erfindet Mouffe, vielleicht weil ihr diese Allusion doch unangenehm ist, schließlich einen eigenen Begriff, den des „Agonismus“:

„Während der Antagonismus eine Wir-Sie-Beziehung ist, in der sich Feinde ohne irgendeine gemeinsame Basis gegenüberstehen, ist der Agonismus eine Wir-Sie-Beziehung, bei der die konfligierenden Parteien die Legitimität ihrer Opponenten anerkennen, auch wenn sie einsehen, daß es für den Konflikt keine rationale Lösung gibt. Sie sind ‚Gegner‘, keine Feinde. Obwohl sie sich also im Konflikt befinden, erkennen sie sich als derselben politischen Gemeinschaft zugehörig; sie teilen einen gemeinsamen symbolischen Raum, in dem der Konflikt stattfindet.“ (30f.)

Es käme also darauf an, „wie mit Hilfe der Errichtung von Institutionen und formellen Rechtsgrundlagen der potentielle Antagonismus in agonistischer Weise ausgetragen werden kann“ (31). Die antagonistische Dimension bleibe aber dabei immer gegenwärtig – um zu Mouffes ursprünglichem Bild zurückzukehren: so wie ein Wildtier durch Zähmung eben noch keine neue Art hervorbringt: Es ist ein „Kampf zwischen unvereinbaren hegemonialen Projekten“ (31). Also müsse in

diesem Kampf auch nicht notwendig, wie die Kommunikationstheorie behaupten würde, der Vernünftigeren gewinnen, sondern der Stärkere, worin die Stärke aber bestünde, darüber schweigt sich Mouffe ebenso aus wie über das Kriterium der Vernunft, die das erkennen kann.⁵

Was sie eigentlich sagen will, ist aber, dass in diesem Kampf derjenige gewinnen soll, der sich ganz dem Kollektiv verschrieben hat. Hier liegt der Grund, warum Mouffe zu einer Kritik an Schmitt, wie sie Leo Strauss im Anschluss an Hobbes möglich war, nicht durchdringt. Darum auch geht sie in der Bestimmung von Institutionen und Rechtsgrundlage von einer politischen Gemeinschaft ganz im Sinne Rousseaus aus und nicht von einem Zusammenhang von Individuen wie Hobbes und Locke. Gleich Schmitt distanziert sie sich vielmehr von dieser westlichen Denktradition und schlägt sich ganz bewusst auf die Seite von Rousseaus Volkssouveränität (109). Was sie dergestalt an Schmitt anknüpfen lässt, ist eben das fetischisierte „Wesen kollektiver Identitäten“, das sie mit seiner Theorie haltlos affirmieren kann. „Der für das liberale Denken charakteristische methodologische Individualismus schließt das Verständnis des Wesens kollektiver Identitäten aus, während das Kriterium des Politischen, seine *differentia specifica*, für Schmitt die Unterscheidung von Freund und Feind ist.“ Das Politische soll eben mit der Bildung „eines von einem ‚Sie‘ unterschiedenen ‚Wir‘ befaßt“ und „immer um kollektive Formen der Identifikation bemüht“ sein (18f.). Dabei kommt Mouffe auch Elias Canettis Untersuchung über *Masse und Macht* zupass: Ohne sich weiter um deren erkenntnistheoretische Grundlagen zu kümmern, entnimmt sie ihr den Begriff eines „Triebes“, der als Teil der psychologischen Ausstattung des Menschen den Wunsch erwecke, „mit der Masse zu verschmelzen und sich damit selbst in ihr zu verlieren“. Für die Freudsche Massenpsychologie, die jenen vermeintlichen Trieb und „festen Bestandteil“ des Menschen als Prozess im Individuum selbst durchsichtig zu machen verstand, hat Mouffes Theorie keinen Sinn. Was aber Freud als inneren Vorgang begriff, durch den die Individuen sich in ihrem „Ich“ soweit identifizieren, als sie einen Führer an die Stelle ihres „Ichideals“ setzen, wird bei Canetti gleichsam nur von außen beschrieben. Es ist offenkundig, dass die bloße Beschreibungsmethode Canettis sich besser eignet, um die Formen des Politischen zu rechtfertigen, anders gesagt: die Problematik der Führerfigur im Politischen loszuwerden, um also mit gutem Gewissen Politik machen zu können: „Sobald wir [...] die

⁵ Schon in ihrem Buch *Das demokratische Paradox* hat Mouffe dafür in ihrer Bezugnahme auf Rorty und Wittgenstein die Voraussetzungen geschaffen. Die Erkenntnis, dass es nicht möglich sei, wie Habermas eine universalistische Moralphilosophie aus der Sprachphilosophie abzuleiten, benützt Mouffe nur dazu, die Unmöglichkeit des Universalismus im Politischen zu stipulieren: Demokratische Fortschritte so darzustellen, als wären sie an Fortschritt im Vernunftgebrauch gebunden, sei „nicht hilfreich. Wir sollten stattdessen aufhören, die Institutionen der liberalen, westlichen Gesellschaft als die Lösung anzupreisen, die andere Gesellschaften notwendigerweise übernehmen, sobald sie nicht länger ‚irrational‘ sind und ‚modern‘ werden.“ (Mouffe 2013 [2000]: 73) Demokratie benötige „keine Wahrheitstheorie und Konzepte wie Unbedingtheit und universelle Gültigkeit“ (74), Zustimmung werde „durch Lebensformen hergestellt. Es ist die *Einstimmung*, die durch gemeinsame Lebensform möglich gemacht wird, nicht vernunftproduzierter *Einverstand* [...]“ (78)

Empfänglichkeit für die Anziehungskraft der Masse als festen Bestandteil von uns akzeptieren“ müssen „wir“ uns fragen, „wie dieser Instinkt mobilisiert werden kann, ohne die demokratischen Institutionen zu bedrohen“ (34).

Von den Voraussetzungen her erinnert Chantal Mouffes Theorie an die des jungen Franz Neumann, der sich mit seinem, von Karl Renner, Otto Bauer und Hugo Sinzheimer übernommenen Konzept der „kollektiven Demokratie“ angesichts der Krise am Ende der Weimarer Republik ebenfalls an Schmitts Begriff des Politischen orientierte. Noch wenige Monate vor Hitlers Ernennung zum Reichskanzler teilte er mit Schmitt die Ansicht, dass die „Substanz“ der Weimarer Verfassung „nicht die Ordnung eines bürgerlichen Rechtsstaates sein“ könne, er glaubte sich mit dem damals so verehrten Staatsrechtslehrer, wie er ihm selbst brieflich anvertraute, darin einig, dass diese Verfassung vielmehr „getragen wird und aufrecht erhalten werden soll durch die Mitwirkung aller schaffenden Volkskreise“ (Neumann 1985 [1932]: 80). Ihre Grundrechtsbestimmungen enthielten nämlich – und hier wich Neumann, wenn man so will, erst von Schmitt ab – „die Grundlage für den Aufbau eines sozialen Rechtsstaates, dessen Ziel die Verwirklichung der sozialen Freiheit ist. Soziale Freiheit bedeutet, daß die Arbeiterschaft ihr Arbeiterschicksal selbst bestimmen will [...].“ (Neumann 1978 [1930], 76–78) Beim Schicksal, d.h. beim Staat, aber soll es bleiben, nur möge der Souverän ein rechter Sozialdemokrat werden – einer, der sich dazu verpflichtet, für die Arbeiterklasse zu sorgen, und in ihrem Interesse kapitalistische Verwertungsinteressen zu „zähmen“, denn auf die Kräfte des Marktes könne kein Verlass mehr sein, da die Wirtschaft in ihre monopolistische und krisenhafte Phase übergegangen sei.

Wie sich aber in einer solchen Krise jene kollektive Identität und das Selbstbestimmungsrecht der Arbeiterschaft realisieren können, musste Neumann 1933 als Staatsbürger jüdischer Herkunft erfahren. In der Emigration entwarf er dann eine Kritik des Staats, die Freiheit zunächst als „persönliche“, nicht soziale Freiheit, versteht, als die Form nämlich, in welcher der Zwang in der bürgerlichen Gesellschaft auftritt, nicht anders also wie Marx sie in der Kritik der politischen Ökonomie und Paschukanis in seiner marxistischen Rechtslehre bestimmt haben: „die Rechtsperson ist die ökonomische Charaktermaske des Eigentumsverhältnisses“ (Neumann 1937, 587). Aber Neumann akzentuiert, dass die Unterwerfung unter den stummen Zwang der Verhältnisse von unmittelbarer Unterdrückung zu unterscheiden ist – und er sieht sich zu solcher Betonung umso mehr genötigt, als die Kräfte auf dem Vormarsch sind, die das Vertragsverhältnis des stummen Zwangs zurücknehmen wollen, um direkten Zugriff auf den Leib des Individuums wieder zu gewinnen. Der Akzent, den Neumann damit setzt, ändert aber nichts daran, dass die Form des Rechts eine verkehrte ist: „In einer Gesellschaft, die der Gewalt ihrem Prinzip nach nicht entraten kann, ist wahre Allgemeinheit nicht möglich.“ (Neumann 1937, 594) Die Möglichkeit allerdings, dass es wahre Allgemeinheit überhaupt geben könnte, lässt sich allein in der Analyse der falschen aussprechen – diese Erkenntnis verband den ehemaligen Syndikus der Gewerkschaft nunmehr mit der Kritischen Theorie im Exil. Noch ehe Horkheimer und

Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* die Widersprüche der Vernunft entfaltet, entfaltet Neumann schon die des Rechts: Es beinhaltet

„einmal das objektive Recht, d.h. das vom Souverän gesetzte oder jedenfalls der souveränen Gewalt zurechenbare Recht, zum anderen den Anspruch des Rechtssubjektes. Also einmal die Verneinung der Autonomie des Individuums und zugleich seine Bejahung.“ (542)

Dieser Gegensatz lässt sich nur festhalten, wenn einerseits die Gewalt ebenso wie das Gesetz als konstitutiv für den Rechtsstaat gelten; andererseits vom Einzelnen in seiner Vereinzelung, in seiner Abstraktheit, ausgegangen wird und nicht vom Kollektiv – und sei's dem der Arbeiterklasse, das durch die Freiheit des Individuums hindurch ausgebeutet wird: Die formale und negative Allgemeinheit des Gesetzes im Liberalismus ermögliche „nicht nur kapitalistische Berechenbarkeit, sondern garantiert ein Minimum an Freiheit, da die formale Freiheit zweiseitig ist und so auch den Schwachen wenigstens rechtliche Chancen einräumt“ (594).

Von einem solchen Begriff des Staats, der mit der Bestimmung des Rechts als falscher Allgemeinheit – aber eben als Allgemeinheit und nicht nur als Partikularität des Klasseninteresses – die Möglichkeit eröffnet, die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie auf den Staat anzuwenden, will Mouffe aber offenkundig nichts wissen, und sie bleibt darin Schmitt treu, dass sie stattdessen den Konflikt, die Freund-Feind-Unterscheidung, ontologisiert. Es ist nur logisch, dass ihre Liberalismus-Kritik in ein anti-amerikanisches Pamphlet mündet, das bei jener Großraumtheorie Anleihen nimmt, wie sie Schmitt seit den frühen 1940er Jahren entwickelt hatte. Ja, diesem wird die Ehre zuteil, als prominentester Zeuge im Prozess gegen die Politik von George Bush Junior aufzutreten:

„Er hätte Bushs Gebrauch der moralischen Kategorie des ‚Bösen‘ zur Bezeichnung seiner Feinde sicher nicht entschuldigt. Den messianischen Diskurs über die amerikanische Pflicht, der Welt Freiheit und Demokratie zu bringen, hätte er zurückgewiesen.“ (Mouffe 2007, 101)

Geflissentlich ignoriert Mouffe, was Schmitt der moralischen Kategorie entgegengesetzte: die politische des „absoluten Feindes“, womit er den „totalen Krieg“ begründet hat, den Deutschland gegen die USA führte (Schmitt 2005, 481–507). Und wer dieser absolute Feind sei, ergibt sich nicht aus einer beliebigen Freund-Feind-Bestimmung, auch nicht der Bestimmung des Fremden an sich, sondern daraus, „ob das Anderssein des Fremden [...] die Negation der eigenen Art von Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft werden muß, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu retten“ (Schmitt 1933: 8); es ergibt sich aus dem, was Mouffe „kulturelle Identität“ nennt.

Auf diesem Feld der Großraumtheorie, die immer nur das Vexierbild des totalen Kriegs war, zeigt sich zunächst, dass Mouffe keinerlei Begriff vom Souverän hat, den sie doch affirmiert; dass vielmehr ihre ontologischen Kategorien einschließlich der von Hegemonie dazu dienen, die Verhältnisse innerhalb des Staates mit denen zwischen den Staaten gleichzusetzen, worin auch Schmitts Konzeption des

„Nomos“ terminierte. Die internationale Lage ähnele heute, so behauptet sie, in vielerlei Hinsicht der innenpolitischen, wie sie selbst sie dargestellt habe: Fehle ein echter Pluralismus, können Antagonismen nicht agonistisch, d.h. legitim zum Ausdruck kommen. Darum plädiert Mouffe „für die Schaffung einer multipolaren Weltordnung“ (Mouffe 2007, 119). Da sie den Staat immer schon als eine Anordnung von Abteilungen und Funktionen mit einer nur relativen Integrierbarkeit durch die in ihm stattfindenden hegemonialen Praxen begriffen und sich die Frage der Einheit in dieser Anordnung, die Frage also des Souveräns, nicht gestellt hat – dazu eben dient ihr die ganze gramscianische Begrifflichkeit von Hegemonie, Stellungskrieg usw. –; da sie nunmehr diese Frage aber noch entschiedener als Schmitt in seinen Schriften vor dem *Begriff des Politischen* verdrängt, der immerhin in der *Politischen Theologie* noch wusste, dass der Souverän es ist, der über den Ausnahmezustand entscheidet, erweist sich zuletzt ihre so prononciert vorgetragene Kritik an der kosmopolitischen Illusion, die den Nationalstaat für obsolet erklärt, als bloße antiwestliche Propaganda für ein starkes antiamerikanisches Europa. Weil sie nicht begründen kann, dass die Existenz eines Weltsouveräns, wie ihn jene Liberalen sich erträumen mögen, mit dem Wesen des Staats, der Herrschaft des Kapitals, unvereinbar ist – es sei denn so, wie der liebe Gott und das irdische Jammertal; sie nicht den Schimmer einer Erkenntnis davon hat, dass die Organisation der Ausbeutung per Vertrag und die organisierte Gewalt zwischen den Staaten einander bedingen, das eine jeweils die Bedingung der Möglichkeit des anderen ist, glaubt sie, Hegemonie innerhalb der Staatenwelt mit Souveränität systematisch verwechselnd, die kosmopolitische Vision könnte unter der Ägide der USA in die Tat umgesetzt werden und sieht darin die Verwirklichung des westlichen Alptraums schlechthin:

„Würde dieses Projekt jemals verwirklicht, so könnte es nur die weltweite Hegemonie einer beherrschenden Macht bezeichnen, der es gelungen wäre, dem ganze Planeten ihre Weltsicht zu oktroyieren, einer Macht, die ihre Interessen mit den Interessen der Menschheit identifizieren und jede abweichende Meinung als illegitimes Infragestellen ihrer ‚rationalen‘ Führungsrolle behandeln würde.“ (140)

Die Abweichungen Mouffes von Schmitts Argumentation nach dem Kriegseintritt der USA fallen hier gespenstischerweise nicht mehr sehr ins Gewicht, auch wenn sich ihre Konzeption unmittelbar dem dekonstruierten Marxismus verdankt. Die neue pluralisierte Weltordnung, die sie gegen die Hegemonie der USA setzt, gründet auf der Existenz mehrerer autonomer regionaler Blöcke, so wie eben der Staat in ihrer Auffassung selbst nur eine Anordnung ohne innere Einheit darstellt. Es sei darum auf die Schaffung eines internationalen Rechtssystems hinzuarbeiten, das auf der Idee regionaler Pole und kultureller Identitäten basierte, die in Anerkennung ihrer vollen Autonomie miteinander vereint wären, nach demselben Muster, nach dem innerhalb des Staats die politischen Gegner in ihrer vollen Autonomie sich derselben politischen Gemeinschaft zugehörig erkennen. Nur im Kontext einer solchen multipolaren Weltordnung werde „kein Akteur“, wie jetzt offenbar die USA,

„aufgrund seiner Macht die Möglichkeit haben, sich selbst über dem Gesetz zu verorten und sich die Rolle eines Souveräns anzumaßen“ (155). So bringt die absichtsvolle Verwechslung von Souveränität und Hegemonie alles durcheinander: Denn das internationale Recht könnte realiter nur dann als Gesetz gelten, wenn hinter ihm eine Macht stünde, die sich die Rolle des Souveräns nicht nur anmaßt, sondern darin von den Bürgern anerkannt wird – was aber durchaus nicht möglich ist, da die Feindschaft zwischen den Staaten Voraussetzung der falschen Allgemeinheit des Rechts ist, wenn Recht mehr sein soll als Konventionen.

In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, warum sich Mouffe von Hannah Arendt so deutlich distanziert. Denn Arendt kritisierte auf konträre Weise die Ideologie des gerechten Krieges: Es könne zwar keinen solchen „gerechten Krieg“ geben, aber es kann und muss „Kriege für die Freiheit geben“ – Neumann würde noch hinzufügen: für das „Minimum an Freiheit“. Denn nur Freiheit, so Hannah Arendt weiter, habe „irgendetwas mit Gewalt zu tun“. Von Gerechtigkeit kann bei einem Krieg aber nicht gesprochen werden, „weil das voraussetzte, dass Menschen abwägen können, ob das Leid des Krieges mit seinem Inhalt kommensurabel ist. Dies aber ist unmöglich.“ (Arendt 2003, 243) Und so vollzieht Arendt in dieser kurzen Passage aus ihrem *Denktagebuch* von 1952 den vollständigen Bruch mit der Ideologie des Weltsouveräns, wie man ihn an anderen Stellen ihrer Schriften vermisst: „Gerechtigkeit kann es nur innerhalb des Gesetzes geben. Jeder Krieg aber spielt sich außerhalb der Gesetze ab, auch ein Verteidigungskrieg, in dem ich eben gezwungen bin, den Rahmen – den Zaun des Gesetzes zu überschreiten.“ (243) Sie formulierte diese Einsichten nicht zufällig in der direkten Auseinandersetzung mit Schmitts Buch über den *Nomos der Erde*, das 1950 erschien und auf das Chantal Mouffe sich mehrfach beruft. Schmitt setzte darin seine, im Zweiten Weltkrieg begonnene Polemik gegen „die Lehre vom gerechten Krieg“ nur fort, und als deren Protagonist galt ihm weiterhin die US-Politik. Die Schrift kann sogar als Synthese seines lebenslangen Kampfes gegen den Westen gelesen werden – und an diesen Kampf anzuschließen, scheut sich die belgische Politikwissenschaftlerin offenkundig nicht. Darin widerspricht Schmitt offen den „Völkerrechtsleugnern“ und will mit Nomos zugleich das bessere Völkerrecht begründen:

„Von Hobbes und Leibniz, bis Kant [...] behaupten alle berühmten Autoren, daß die Staaten als ‚moralische Personen‘ nach Völkerrecht untereinander im Naturzustande leben, das heißt, daß die Träger des *jus belli*, ohne eine institutionelle gemeinsame höhere Autorität, als souveräne Personen gleichberechtigt und gleichgerecht gegenüberstehen. Man kann das als einen archaischen, aber durchaus nicht als einen rechtlosen Zustand ansehen.“ (Schmitt 1997 [1950], 119)

Aber eben als einen solchen Zustand ohne wirkliches Recht haben ihn Hobbes, Hegel und Kant verstanden, nur dass sie Recht und Gesetz als dasselbe betrachteten. Schmitt hingegen beruft sich auf ein anderes Recht, ein antiuniversalistisches, das er eben letztlich als „Nomos“ versteht, als „die

unmittelbare Gestalt, in der die politische und soziale Ordnung eines Volkes raumhaft sichtbar wird“ (39). So sei es unvermeidlich, dass „mehrere, nach Großräumen verschiedene Völkerrechte auftauchen, statt eines raumlos-allgemeinen Völkerrechts“. In diesem bodenlosen Völkerrecht sieht Schmitt, das antikapitalistische Wahnsystem unentwegt weiterspinnend, die Unterwanderung durch die

„Freizügigkeit [...] des Kapitals und der Arbeit“: „über, unter und neben den staatlich-politischen Grenzen eines scheinbar rein zwischen-staatlichen Völkerrechts verbreitete sich, alles durchdringend, der Raum einer freien, d.h. nicht-staatlichen Wirtschaft, die eine Weltwirtschaft war.“ (208)

Aber er gibt die Hoffnung nicht auf, dass diese nicht-staatliche Wirtschaft und der politische Universalismus, der sich ihm nach wie vor in den USA verkörpert, scheitern werden und die Erde doch nicht „in eine Kombination von Rohstofflager und Flugzeugträger verwandeln“ können; dass es vielmehr gelinge, „das Sinnreich der Erde zu finden, und daß es die Friedfertigen sein werden, die das Erdreich besitzen“ (20).

So lässt die blinde Zentrierung aller Kategorien im Wesen kollektiver Identität, das Mouffe bei der Dekonstruktion des Marxismus als einzige Gewissheit übriggeblieben war, das Schlimmste erwarten, wenn sie nun mit ihrer multipolaren Weltordnung die Anerkennung jeglicher „kultureller“ Identität fordert. Ihre Aufbereitung von Schmitts Begriff des Politischen für Globalisierungskritiker (die übrigens Negris *Empire* wegen mangelndem Antiamerikanismus polemisch abfertigt) mündet in dieselbe Vision eines Rechtszustands, wie sie von der entgegengesetzten Seite Loicks anarchistische Adaption des Rechtspositivismus bietet: eines Zustands, der am genauesten dadurch zu charakterisieren ist, dass er sich der Einführung der *Sharia* im Inneren wie im Äußeren nicht mehr prinzipiell verschließen kann. Nur die Zielgruppe ist eine andere: Wendet sich die eine Theorie eher an Jungpolitiker von den Sozialdemokraten oder auch von den Grünen und der Linken, so scheint die andere auf werdende deutsche oder europäische Verfassungsjuristen zugeschnitten. Der Zustand, den beide im Auge haben, bedeutet jedenfalls in letzter Konsequenz die Abschaffung jenes Minimums an Freiheit, von dem einmal Franz Neumann sprach, als es galt, die falsche Allgemeinheit des Rechts gegen die nationalsozialistische Barbarei zu verteidigen.

Arendt, Hannah. *Denktagebuch 1950 bis 1973*. Hg. Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. 2 Bde. 2. Aufl. München: Pieper, 2003.

Benjamin, Walter. „Franz Kafka“ [1934]. *Gesammelte Schriften*. Hg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. II.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. 409–438.

- Cohen, Hermann. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Wiesbaden: Fourier, 1988 [1919].
- Foucault, Michel. In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975–1976. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Gross, Raphael. Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Kelsen, Hans. *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre* [1920]. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1928.
- Loick, Daniel. *Kritik der Souveränität*. Frankfurt am Main; New York: Campus, 2012.
- Laclau, Ernesto, und Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic politics*. London; New York: Verso, 1985.
- Laclau, Ernesto, und Chantal Mouffe. *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Hg. Michael Hintz und Gerd Vorwallner. Wien: Passagen, 2012 (1. Aufl. 1991).
- Mouffe, Chantal. „Schmitt’s Challenge.“ *The Challenge of Carl Schmitt*. Hg. Chantal Mouffe. London; New York: Verso, 1999. 1–6.
- Mouffe, Chantal. „Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy.“ *The Challenge of Carl Schmitt*. Hg. Chantal Mouffe. London; New York: Verso, 1999. 38–53.
- Mouffe, Chantal. *On the Political*. London, New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2005.
- Mouffe, Chantal. Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007 [2005].
- Mouffe, Chantal. *Das demokratische Paradox*. Wien; Berlin: Turia + Kant, 2013 [2000].
- Neumann, Franz. Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft. *Zeitschrift für Sozialforschung* 6.3 (1937): 542–596.
- Neumann, Franz. „Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung“ [1930]. Ders.: *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*. Hg. Alfons Söllner. Frankfurt am Main: Fischer, 1978.
- Neumann, Franz. Brief an Carl Schmitt, 7. September 1932. *Reform und Resignation. Gespräche über Franz L. Neumann*. Hg. Rainer Erd. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 [1921].
- Rosenzweig, Franz: *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*. Berlin; Wien: Philo, 2001 [1926].

Salzborn, Samuel (Hg.). *Kritische Theorie des Staates. Staat und Recht bei Franz L. Neumann*. Baden-Baden: Nomos, 2009.

Salzborn, Samuel, und Rüdiger Voigt (Hg.). *Souveränität. Theoretische und ideengeschichtliche Reflexionen*. Stuttgart: Franz Steiner, 2010.

Scheit, Gerhard. *Der Wahn vom Weltsouverän. Zur Kritik des Völkerrechts*. Freiburg: ça ira, 2009.

Schmitt, Carl Schmitt. *Der Begriff des Politischen*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

Schmitt, Carl. „Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat“ [1937]. Ders. *Frieden oder Pazifismus. Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924–1978*. Hg. Günter Maschke. Berlin: Duncker & Humblot, 2005. 481–507.

Schmitt, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950]. 4. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1997.

Strauss, Leo: „Drei Briefe an Carl Schmitt“. Heinrich Meier: *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen‘*. Erweiterte Neuauflage. Stuttgart; Weimar: Metzler 1998. 129–136.

Strauss, Leo: „Anmerkungen zu Carl Schmitt; Der Begriff des Politischen“. *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Hg. Heinrich und Wiebke Meier. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2001. 217–238.