

Einleitung

DAS GRÖßTE ÜBEL

Die klassische Staatszwecklehre beschäftigte sich mit der Natur und den Formen menschlichen Zusammenlebens und den daraus resultierenden Machtverhältnissen. Als ein Ausgangspunkt dieser Lehre (z.B. bei Platon, Aristoteles und Augustinus) wurde die Notwendigkeit des menschlichen Zusammenlebens angesehen, da der einzelne Mensch an und für sich nicht als überlebensfähig betrachtet wurde. Aus dieser menschlichen Notwendigkeit des Zusammenlebens sollten sich soziale Beziehungen, Gewalt- und Verteilungsverhältnisse, Differenzierungen und Abhängigkeiten herausbilden, um sich als eine Architektur (Gründung und Bau der *Polis*) sowie Verfassung der Stadt und schließlich eines Staates zu manifestieren. Sokrates formulierte dazu in Platons Buch *Politeia*: „Die Entstehung [...] des Staates ist meiner Meinung nach darauf zurückzuführen, dass der einzelne sich nicht selbst genug ist, sondern vieler Helfer bedarf.“¹

Aristoteles ging in seiner Schrift *Politik* noch einen Schritt weiter und betrachtete die menschliche Notwendigkeit in Gemeinschaft zu leben nicht nur von der praktischen Seite. Seiner Auffassung nach, ist das gemeinschaftliche Zusammensein des Menschen auch „natürlich“ gegeben. Im ersten Buch der Schrift *Politik* heißt es, dass der Staat zu den von Natur aus bestehenden Dingen gehört, wie auch der Mensch als ein „staatsbezogenes Lebewesen“,² als ein *zoon politikon*, ein politisches Tier, verstanden werden muss.

Die klassische Staatszwecklehre ging davon aus, dass die drei Stände – der Lehrstand, der Wehrstand und der Nährstand, wie sie bei Platon³ zu finden sind – in ihrem Zusammenwirken ein Standhalten des menschlichen Zusammenlebens innerhalb einer verbindlichen und zu Rechtsformen verpflichtenden Ver-

1 Platon 1988, 369b. Ähnlich wie Apelt übersetzte Schleiermacher: „Es entsteht also, sprach ich [Sokrates; Anm.d.V.], eine Stadt, wie ich glaube, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern vieler bedarf.“ Platon 1986a, 369b.

2 Aristoteles 2003, 1253a 1.

3 Vgl. Platon 1988, 431d-435b.

fassung ermöglichen. In dieser Ausbildung sozialer, aber auch architektonischer Bindungen, Strukturen und Unterschiede wurden Verfahren, Regeln, Methoden, Gesetze und Formen gesucht und entwickelt, um die Gewalt jeder und jedes Einzelnen und die Macht kollektiver Strukturen einzuhegen, zu ordnen, zu zählen, zu hemmen und in kontrollierte Bahnen zu lenken. In den Untersuchungen der klassischen Staatszwecklehre finden sich Abhandlungen zu Fragen der Verfassung und der Gesetze, zum Zweck des Gemeinwesens und des Staates, zur Beschaffenheit und zur Größe des Staatsterritoriums, zur Lage und zur Architektur der Stadt, zu den Strukturen des öffentlichen und privaten Raumes, zum Verhältnis des Individuums zur Ehe, Familie und zum Staat, des Weiteren zur Kindererziehung, zur Körper- und Musikerziehung sowie zum quantitativen wie qualitativen Verhältnis zwischen den Bürgern und Bürgerinnen zum einen und den Fremden zum anderen. Vor allem setzten sich die Untersuchungen mit der Frage auseinander, welche der verschiedenen Regierungsformen – Monarchie, Tyrannei, Aristokratie, Oligarchie, Demokratie, Ochlokratie – als die vernünftigste Staatsform in Betracht kommen kann. Als das größte Übel wurde von der klassischen Staatsphilosophie die Tyrannei angesehen, oder wie Aristoteles schrieb: „[...] kein Freier erträgt freiwillig eine derartige Herrschaft“⁴ wie die Tyrannei sie darstellt.

In der neuzeitlichen Staatsphilosophie (z.B. bei Hobbes, Spinoza, Kant und Hegel) übernahm hingegen der Naturzustand die Funktion des größten Übels, aus dem die Menschen schon längst, und vermutlich schon von Beginn der Menschheit an, entwachsen waren, der aber dennoch abzuwehren blieb. Der Naturzustand galt als jene hypothetische und dennoch notwendige Vorstufe menschlichen Zusammenlebens, in der der Mensch sich, frei von jeder Form von Gemeinschaft und normativen Regeln und Gesetzen, im Kriegszustand mit Anderen in seiner nahen Umgebung befand. Hobbes spricht im Buch *Leviathan* von „einem Krieg eines jeden gegen jeden“.⁵ Diese neuzeitliche Konzeption des Staates war mehr als eine Volte, die gegen Aristoteles ausgeführt wurde. Diese Staatskonzeption stand der aristotelischen Auffassung vom Staat als einem natürlichen Ding diametral entgegen. Bei Hobbes heißt es: „Die *Natur* [...] wird durch die *Kunst* des Menschen [...] nachgeahmt [...]. [...] durch Kunst wird jener große *Leviathan* geschaffen, genannt *Gemeinwesen* oder *Staat*, auf lateinisch *civitas* [...]“.⁶

4 Aristoteles 2003, 1295a 20.

5 Hobbes 1976, S. 96.

6 Hobbes 1976, S. 5 (Hervorhebungen im Original).

In den Staatskonzeptionen der neuzeitlichen Philosophie wurde dem nicht-natürlichen und künstlich geschaffenen Staat angesichts dieser für möglich gehaltenen Urgewalt des Natur- und Kriegszustandes entweder der Zweck zugesprochen, für Frieden, Schutz und Sicherheit zu sorgen, oder die Aufgabe zuerkannt, die äußere Freiheit der Menschen in einer moralischen bzw. sittlichen Rechts- und Koexistenzordnung innerhalb eines Staatsraumes zu garantieren. Die Kunst und Technik des Politischen, die Staatskunst, wurde zu einer Avantgarde, die gegen die Natur des Menschen, gegen den „ungezähmten“ Menschen geführt wurde.

Während die klassische Staatszwecklehre den Menschen als verletzlich und bedürftig betrachtete, ihn als ein Wesen beschrieb, das sich in notwendiger Weise mit Anderen zusammen in eine geordnete und gefestigte Gemeinschaft begeben musste, so sah die neuzeitliche Staatsphilosophie die Gemeinschaft der sich zusammengeschlossenen Menschen von den Egoismen ihrer einzelnen Mitglieder bedroht. In diesem Sinne war auch der Gegenbegriff zu einer neuzeitlichen Staatsphilosophie nicht mehr die schlechte, gewalttätige und eigennützige Herrschaft der Tyrannei, sondern die Anarchie in ihren unterschiedlichsten Facetten, die als Kriminalität, Vagabundentum, Pöbel,⁷ Widerstand, Bürgerkrieg oder als Revolutionsgewalt die bestehende Rechtsordnung regressiv, destruktiv oder degenerierend in einen ihr unterstellten Naturzustand zurückführt. Hobbes führte eine gewisse „*Tyrannophobie*“⁸ in seiner Aufzählung der inneren Krankheiten an, die den Staat befallen können und schrieb: „Was die Rebellion gegen die Monarchie im besonderen betrifft, so ist eine ihrer häufigsten Ursachen die Lektüre der politischen und historischen Schriften der alten Griechen und Römer [...]. Die Lektüre dieser Bücher, meine ich, brachte die Menschen dazu, ihre Könige zu töten, weil die griechischen und römischen Schriftsteller in ihren Büchern und Abhandlungen über Politik dies zu einer rechtmäßigen und lobenswerten Handlung für jedermann machten, vorausgesetzt, er nenne ihn vor der Tat einen Tyrannen.“⁹

Während relevante Autoren der Antike den Tyrannenmörder oftmals als ein Pendant zum Tyrannen und als einen Befreier des Vaterlandes betrachteten, ent-

7 In dem Buch *Hegels Pöbel* beschäftigte sich Ruda mit dem Problem des Pöbels bei Hegel, das er insbesondere in seinem Buch *Grundlinien der Philosophie des Rechts* beschrieb. Der Pöbel ist jener unvermeidliche Bevölkerungsanteil im Staat, der ein „Recht ohne Recht“ für sich beansprucht und sich durch seine „Empörung“ gegen den Staat von diesem entbindet. Vgl. Ruda 2011, S. 114.

8 Hobbes 1976, S. 250 (Hervorhebungen im Original).

9 Hobbes 1976, S. 249.

wickelten sich ab der italienischen Frührenaissance eine differenzierte Systematik und Juridifizierung des Widerstands gegen die Tyrannei. In Folge konfessioneller Bürgerkriege gerieten die Fragen zum Tyrannenmord und zum Widerstandsrecht unweigerlich in den Sog polemischer Debatten. So führte Hobbes diese Entwicklungen darauf zurück, „dass im Gefolge des Humanismus zu viele Texte der antiken Politikliteratur gelesen“¹⁰ wurden. Bodin stellte schon zuvor „die Liebe zum Vaterland über die zum Vater“.¹¹ Und Tocqueville warnte später sodann nicht nur vor einer Tyrannei des Einzelnen, sondern auch vor einer „ungezügelter[n] Machtausübung durch die Mehrheit“.¹²

Den Akt des Königs- oder Tyrannenmords, den Hobbes noch in einer Metaphorik der Krankheit beschrieb, bettete Kant später innerhalb der *Metaphysik der Sitten* in eine Diskussion des Rechts ein: „Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstandes (seditio), noch weniger des Aufruhrs (rebellio), am allerwenigsten gegen ihn, als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (tyrannis), Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii).“¹³

Bereits 200 Jahre vor Kant machte Bodin geltend, dass „es unter keinen Umständen weder dem einzelnen Untertan noch der Gesamtheit der Untertanen erlaubt [ist], irgend etwas auf irgendeine Weise gegen Ansehen oder Leben des Königs zu unternehmen, selbst wenn er Grausamkeiten aller Art begangen hat. Denn der Untertan kann gegenüber seinem Fürsten nicht den Rechtsweg einschlagen, weil Macht und Befehlsgewalt vom Fürsten ausgehen. Der Fürst kann nicht nur die Vollmacht der Magistrate widerrufen. Schon seine bloße Anwesenheit beendet jegliche anderen übertragene Jurisdiktionsgewalt. [...] Darum sage ich, daß der Untertan niemals etwas gegen seinen souveränen Fürsten unternehmen darf, so böse und grausam er als Tyrann auch sein mag.“¹⁴

10 Münkler, Straßenberger 2016, S. 272. Münkler und Straßenberger wiesen in ihrer kurzen Betrachtung über den Tyrannenmord und das Widerstandsrecht auf eine polemische und argumentationsreiche Diskussion hin. Vgl. Münkler, Straßenberger 2016, S. 268ff.

11 Münkler, Straßenberger 2016, S. 272.

12 Münkler, Straßenberger 2016, S. 272.

13 Kant 1993a, S. 439.

14 Bodin 2011, S. 58.

Die nachklassische Staatsphilosophie war aus Prinzip widerstandsfeindlich, da sie jedes Aufbegehren gegen die politische, juristische und ökonomische Herrschaft als eine Zerstörung der mühsam geschaffenen, allgemeinen Ordnung von Recht und Sicherheit ansah. Jede Revolution, jeder Aufstand, jede Rebellion gegen die herrschende Rechtsnorm und gegen die faktisch existierende Regierung wurde als eine Revolte, als ein Gewaltakt gegen die Prinzipien der allgemeinen Gesetzgebung und der notwendigen politischen Souveränität betrachtet. Aufstände und Revolutionen galten faktisch wie juristisch als illegal, da es weder Gesetze zur Aufhebung der Gesetzgebung gab, noch ein Recht (quasi als ein Naturrecht), das das Recht als solches aufhob.¹⁵ Der Gegensatz von guter und schlechter Herrschaft der klassischen Staatsphilosophie wurde in neuzeitlichen staatsphilosophischen Abhandlungen der Opposition von Rechtsordnung und Anarchie bzw. rechtlosem Naturzustand untergeordnet.¹⁶ Die Tyrannei hingegen wurde – im Gegensatz zur Anarchie – als das kleinere Übel angesehen. Ein Rückfall in die Anarchie eines hypothetisch angenommenen, rechtlosen und somit gewaltsamen Naturzustands wurde für möglich befunden. Dadurch konnte die Interpretation der Tyrannei als eine Form des politischen Übels vernachlässigt und relativiert werden.

„THE POLITICAL PHILOSOPHY IS DEAD“/NOT DEAD

Ab der Mitte des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der Staat zusehends als ein Instrument politischer Ideen und Bewegungen betrachtet. Zuweilen wurde der Staat auch als völlig überflüssig und unheilvoll oder als ein nur vorübergehendes Phänomen angesehen. Hierzu gehörten marxistische und faschistische Bewegungen, um nur zwei widerstrebende Extreme innerhalb einer Vielzahl anderer Bewegungen zu benennen, die ein Ende des Staates in Betracht zogen. In einer frühen Auseinandersetzung mit Hegels Rechtsphilosophie diagnostizierte Marx, „daß in der wahren Demokratie *der politische Staat untergehe*“.¹⁷ Der

15 Zu dieser Problematik und in Bezug auf die Rezeption der Französischen Revolution innerhalb der deutschen Philosophie, besonders bei Kant und Hegel vgl. Comay 2011, insbesondere S. 35ff.

16 Vgl. Kersting 1997, S. 483. Zum Widerstandsrecht bei Kant vgl. Höffe 2001, S. 24f.

17 Ausführlicher lautet das Zitat: „In der Demokratie ist der Staat als Besondres nur Besondres, als Allgemeines das wirkliche Allgemeine, d.h. keine Bestimmtheit im Unterschied zu dem andern Inhalt. Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie *der politische Staat untergehe*. Dies ist insofern rich-

Staatsrechtler Schmitt wies 1933 auf die Bedeutung der Bewegung innerhalb der politischen Ordnung des Nationalsozialismus hin. Die Bewegung der Partei bzw. die nationalsozialistische Volksbewegung sollte zusammen mit dem Staat einen Herrschaftsdualismus bilden.¹⁸ Zu diesen sich gewaltvoll durchsetzenden Tendenzen, die die politische Bedeutung des Staates relativierten oder sogar in Abrede stellten, kam hinzu, dass durch eine Dominanz szientistischer und ökonomischer Vorstellungen sowie durch die Entwicklung einer metaphysikfeindlichen Einstellung des Positivismus, die Moralphilosophie und die normative Politische Philosophie in Bedrängnis gerieten. Ab den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts konstatierte die Politische Philosophie retrospektiv ihr Ende, bestenfalls attestierte sie sich selbst eine tiefsitzende Krise, die bereits Mitte des 19. Jahrhunderts ihren Anfang nahm.¹⁹ Häufig zitiert, berühmt und berüchtigt, ist Lasletts Formel aus dem Jahr 1956: „[F]or the moment, anyway, political philosophy is dead [...] the winter has set in for the political philosopher“.²⁰

Die Äußerung Dahls aus dem Jahr 1958 geht in die gleiche Richtung: „In the English-speaking world, where so many of the interesting political problems have been solved (at least superficially), political theory is dead. In the Communist countries it is imprisoned. Elsewhere it is moribund. In the West, this is the age of textual criticism and historical analysis, when the student of political theory makes his way by rediscovering some deservedly obscure text or reinterpreting a familiar one. Political theory (like literary criticism) is reduced to living off capital – other people’s capital at that.“²¹ Und Strauss schloss sich dem Befund in gewisser Weise an und sprach 1959 davon, dass die Politische Philosophie nicht mehr existiert. Strauss schrieb: „We hardly exaggerate when we say that today political philosophy does not exist anymore, except as matter for burial, i.e. for historical research, or else as a theme of weak and unconvincing protestations.“²²

tig, als er qua politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt. [...] In der Demokratie hat der *abstrakte* Staat aufgehört, das herrschende Moment zu sein.“ Marx 1978, S. 232 (Hervorhebungen im Original).

18 Vgl. Schmitt 1933. In der Schrift *Staat, Bewegung, Volk* versuchte Schmitt nicht nur die Politik des Nationalsozialismus zu legitimieren, sondern beschrieb die rechtsetzende Politik und den politischen Dezisionismus als einen dynamischen Prozess der Bewegung. Vgl. auch Dreier 2001, S. 40ff.

19 Vgl. Kersting 1997, S. 11ff.

20 Laslett 1956, S. VII.

21 Dahl 1958, S. 89.

22 Strauss 1959, S. 17.

Zumindest mit dem Erscheinen der *Theorie der Gerechtigkeit* von Rawls im Jahr 1971 verstummte die Rede vom Niedergang der politischen Theorie und Philosophie.²³ Mittlerweile, vierzig Jahre nach Rawls' „Wiederbelebung“ derselben, scheint die gegenwärtige Politische Philosophie nicht nur aus ihrer Krise herausgefunden zu haben, sondern hat zudem neue Wege beschritten und pluralistische, multi-/transkulturelle, genderorientierte, konsenspolitische, agonistische, post-politische, liberalistische, kommunitaristische, strukturalistische, systemtheoretische, diskursethische, netzwerktheoretische, postkoloniale und globalpolitische Konzeptionen bzw. Analysen des Politischen hervorgebracht. Hierzu gehören neben den Schriften von Rawls unter anderem die Untersuchungen von Agamben, Badiou, Beck, Bourdieu, Buchanan, Butler, Derrida, Dworkin, Foucault, Frazer, Habermas, Höffe, Kersting, Laclau, Lefort, Luhmann, Mouffe, Nancy, Nozick, Ranciere, Rorty, Spivak, Taylor, Walzer und Young. Jedoch ist bei der Betrachtung der neueren Entwicklungen zu konstatieren, dass es der Politischen Philosophie bzw. der Philosophie des Politischen nicht mehr um Staatsentwürfe oder um Entwürfe der politischen Souveränität geht. Es geht nicht mehr um staatspolitische Grundlegungen, Begründungen oder Erläuterungen. Sofern von Nancy abgesehen wird, sind die Entwicklungen in der politischen Theorie weit davon entfernt, nach dem ontologischen Status des Politischen bzw. nach dem des menschlichen Zusammenlebens zu fragen. Hingegen geht es in den Untersuchungen um Macht- und Legitimitätsstrukturen, Geschlechterverhältnisse, Menschenrechtsfragen, Identitätsprozesse, Politiken der Performanz oder Globalisierungsstrategien und -entwicklungen. In der Hinsicht kann man der Auffassung zustimmen, dass der Politischen Philosophie trotz aller Wiederbelebung der Gegenstand abhandengekommen ist: Die politische Verfassung wie die Begründung der politischen Verfassung ist für eine Politische Philosophie kein Thema mehr. Oder anders gesagt: Die Frage nach der Begründung einer politischen Verfassung wird nicht mehr formuliert. D.h. die Frage nach dem Seinsmodus von Politik, ob natürlich oder künstlich, wird nicht mehr gestellt. Es gibt keine Frage nach dem Sein des Politischen mehr. Zumindest lässt sich beobachten, dass die verschiedenen politischen Theorien keinen gemeinsamen Gegenstand und unterschiedliche Intentionen haben sowie mit stark voneinander abweichenden Methoden arbeiten.²⁴

23 Zur Instrumentalisierung der Todesmetapher und zum Zustand der politischen Theorie nach 1945 vgl. Schaal 2002, S. 503ff.

24 Vgl. Brodocz, Schaal 2002, S. 9f.

LIBERALISMUS ⇄ KOMMUNITARISMUS

Mit seinem Buch *Metaphysik der Sitten* legte Kant im Jahr 1797 eine Rechtsphilosophie vor, die für die weitere Entwicklung der Politischen Philosophie ab den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts bestimmend wurde. Zu den Motiven und Ideen, die Kant vorgab, gehörten das Völkerrecht, der Friedensbegriff, das Weltbürgertum, die Autonomie des Menschen, die Menschenrechte und die Priorität des Rechts. Der Liberalismus von Rawls,²⁵ Nozick,²⁶ Buchanan²⁷ und Dworkin²⁸ knüpfte mit einer Rekonstruktion normativer Voraussetzungen und kategorialer Grundlagen an die Rechtsmetaphysik Kants an und setzte sich mit positivistischen und utilitaristischen Einflüssen in der Politischen Philosophie auseinander. Ausgehend von Kant, formulierte der Liberalismus seine Auseinandersetzung mit dem Wohlfahrtsutilitarismus und kritisierte einen an Aristoteles oder an Hegel anknüpfenden Kommunitarismus, der die Priorität des Rechts aufzubrechen versuchte und die politische Anschauung, die Konzeption der *Polis* und das politische Handeln wieder auf Fundamente des Guten und auf eine Tradition von Tugenden zu gründen hoffte. Der Rechtsuniversalismus, der an Kants individueller Autonomie anknüpfte, sah sich hingegen nicht durch kultur-, traditions- und gemeinschaftsgebundene Grenzen beschränkt.

Der Kommunitarismus (z.B. bei MacIntyre,²⁹ Walzer,³⁰ Taylor³¹) verwarf den Kontraktualismus des philosophischen Liberalismus und dessen Lehre vom Gesellschaftsvertrag. Er ging stattdessen von einer hermeneutischen Aneignung des Anerkannten und von den in einer Gemeinschaft herausgebildeten kulturellen und sittlichen Lebensformen aus. Universelle Werte und Wertorientierungen wurden kritisiert. Im Gegenzug wurden Strukturen der Erziehung und der Freundschaft herausgearbeitet. Die individuelle Autonomie als Grundlage einer gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Verfassung mittels freiwilliger Assoziation wurde vom Kommunitarismus als Selbstbestimmungswahn eines leeren Selbst abgelehnt. Im Gegensatz dazu betrachteten der Kommunitarismus die partikuläre gesellschaftliche Zugehörigkeit als Ausgangspunkt, um zum einen eine Sozialpolitik des kollektiven Guten bzw. des gesellschaftlichen Guts zu

25 Rawls 1979.

26 Nozick 1976.

27 Buchanan 1984.

28 Dworkin 1984.

29 MacIntyre 1987.

30 Walzer 1992.

31 Taylor 1996.

stärken und zum anderen den Menschen als ein Wesen in seiner Sozialität zu begreifen. Während der an Kant orientierte Liberalismus seinen Ausgangspunkt in der ursprünglichen und jedem Menschen als Recht zustehenden Freiheit verortete, ging der Kommunitarismus von einem anfänglichen und ethischen Gemeinwesen aus, in dem sich der Mensch immer schon befand. Der individuellen Autonomie des Liberalismus setzte der Kommunitarismus ein Konzept des ethisch parteiischen Selbst in Form einer sozialen Einbettung und gesellschaftlichen Konstitution des Menschen entgegen: ein Selbst, das unabhängig von seiner Gemeinschaftsidentität (Gruppe, Kultur, Gesellschaft, Sozialität, Staat, Tradition, Geschlechtszugehörigkeit, sexueller Orientierung usw.), einer identitätsbildenden Zugehörigkeit, unverständlich bleibt.

Der autonomen Freiheit des Menschen, aus deren Prinzip sich eine liberale Ethik und deren Recht und Politik bildete, stellte der Kommunitarismus eine ontologische Priorität der Gemeinschaft gegenüber. Mit dieser Gegenüberstellung zielte er auf eine Kritik der liberalen und universellen Personen- und Freiheitsvorstellungen ab. Damit stellte er die allgemeinen Grund- und Freiheitsrechte, die politischen und gesellschaftlichen Legitimitätsprozeduren, die Begründungen institutionalisierter Politik und Gesellschaft in Abrede, die auf Prinzipien der Gerechtigkeit und einer Verpflichtung des Staates zu weltanschaulicher und religiöser Unparteilichkeit aufbauen und die den Staat für neutral gegenüber individuellen Vorstellungen halten.

DAS HOBBESSCHE PLURIVERSUM ODER DIE GLOBALITÄT

In Anschluss an Hobbes formulierte Schmitt Anfang der 1930er Jahre in dem Buch *Der Begriff des Politischen* die These, dass die „politische Welt ein Pluriversum und kein Universum“³² ist. Solange es einen Staat gibt, solange wird es mehrere Staaten geben, denn in der politischen Welt herrscht, so Schmitt, ein Pluralismus. Die Idee eines Weltstaats war für ihn ein ganz und gar absurdes Konstrukt. Den Weltstaat als eine machbare Utopie anzustreben, hielt er für eine „unehrliche Fiktion“.³³ Der Weltstaat stand dem, was Schmitt unter dem Politischen verstand, diametral entgegen. Nach Schmitt kann es etwas Politisches, kann es Politik, kann es einen Staat – und sei es ein Weltstaat – nur geben, wenn es ein Gegenüber, ein Anderes, etwas Separates gibt.

32 Schmitt 1987a, S. 54.

33 Schmitt 1987a, S. 54.

Die Welt des Politischen muss in sich geteilt sein, muss in mehrere Staaten zerfallen sein, damit es überhaupt so etwas wie das Politische geben kann. Erst durch das Andere, das voneinander Getrennte, erst durch die Teilung der Welt, erhält die jeweilige politische Einheit ihre Form und ihre Identität. So gibt es stets mehr als einen Staat, mehr als ein Volk, mehr als eine Nation. Es gibt Staaten, die getrennt durch ihre Grenzen Seite an Seite liegen, und Staaten, die durch die See voneinander entfernt liegen. Schmitt ging in Auseinandersetzung mit dem Politischen stets vom Vorhandensein des Anderen aus, was für ihn auf eine mögliche Existenz des Feindes hinauslief. Politik braucht, so Schmitt, diese Differenz, diesen Konflikt, diese Spannung: Politik wird durch die Spannung der Differenz bestimmt. Politik ist das Ziehen von Grenzlinien. Eine politische Einheit braucht nach Schmitt diese potenzielle Feindschaft, die aber immer auch eine reale Potenzialität des Feindes bedeutet, die der politischen Einheit eine Gestalt gibt. Ohne eine Feindschaft wäre die Welt keine politische Welt. Nur weil es diese reale Möglichkeit des Feindes gibt, gibt es mit der Unterscheidung zwischen Freund und Feind die Ausdifferenzierung von verschiedenen politischen und damit auch territorialen Einheiten. Die politische Welt braucht in diesem Sinne den Konflikt und die Gegnerschaft. Nur die Feindschaft bedingt den Zusammenschluss zu einer politischen Gemeinsamkeit, nur sie erzeugt diese Zusammengehörigkeit, sowie die daraus resultierenden Formierungen, Differenzierungen und Normierungen. Im Zusammenhang mit dem politisch notwendigen Feind zitierte Schmitt wiederholt einen Vers von Däubler, der da lautet: „Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt.“³⁴

Für Schmitt war es unmöglich sich vorzustellen, dass sich eine politische Einheit über die ganze Erde ausdehnt, um sich als ein Weltstaat zu realisieren. Der Grund dafür war eine politische Annahme, die sich bei ihm aus dem Begriff des Menschseins, also aus dem Anthropologischen ergab: „Menschheit ist kein politischer Begriff, ihm entspricht auch keine politische Einheit oder Gemeinschaft und kein *Status*.“³⁵ In gewisser Weise muss das, was die Menschheit ist bzw. sein könnte oder sein sollte, negiert sein, es muss zersplittert, zerteilt und zerschlagen sein, damit es zum Politischen, zu politischen Gestaltungen und Ausformungen kommen kann. Das heißt, solange es Menschen gibt, muss sich die Menschheit in unterschiedliche Gemeinschaften, sei es in „verschiedene Völker, Religionen, Klassen und andere Menschengruppen der Erde“³⁶ aufteilen. Für Schmitt bedeutete das, dass es den Menschen nur in politischen Strukturen und

34 Schmitt 1987b, S. 90.

35 Schmitt 1987a, S. 55 (Hervorhebungen im Original).

36 Schmitt 1987a, S. 54.

Verfassungen, nur als ein Gemeinschaftswesen gibt, wenn das Gemeinsame des Menschen keine verbindliche Form, etwa die einer Weltgemeinschaft, annimmt.

Zwar räumte Schmitt ein, dass ein imperialer Zustand denkbar wäre, der alle Menschengruppen der Erde in sich eint und zugleich einen Bürgerkrieg zwischen den Gruppen verhindert, dennoch ließe sich diese Einheit der Menschheit, so Schmitt, nicht als eine politische Einheit auffassen. Mit dem Eintritt in eine feindlose Gesellschaft würde der Gesellschaft nicht nur der Feind, sondern auch der Freund abhandenkommen. In diesem Zustand jenseits von Freund und Feind „gibt es nur noch politikreine Weltanschauung, Kultur, Zivilisation, Wirtschaft, Moral, Recht, Kunst, Unterhaltung usw., aber weder Politik noch Staat“.³⁷

An der Idee vom Pluriversum – die besagt, dass das Politische an eine staatliche Einheit inmitten anderer Staaten gebunden ist – hielt die Politische Philosophie nicht nur bis zum Erscheinen der staatsrechtlichen Schriften Schmitts fest, mittels derer er jede Lücke innerhalb und außerhalb des institutionalisierten und normierten Staates zu identifizieren versuchte, um dort die Politik der Dezi- sion ausfindig zu machen. Vielmehr kam Kersting noch 1997, also fast siebzig Jahre später, zu dem Befund, dass sich in dieser Hinsicht in der Welt der Poli- tischen Philosophie nichts bewegt hat und schrieb: „Die politische Welt zwischen den Staaten ist ein Stiefkind der zeitgenössischen politischen Philosophie. Die ethischen Probleme der internationalen Beziehungen finden nicht die gebühren- de Aufmerksamkeit der Philosophen. Die Politische Philosophie ist an das Para- digma des Nationalstaates gefesselt [...]. Sie betrachtet die Welt der Staaten als ein hobbessches Pluriversum, als einen Ozean, auf dem die einzelnen Staaten wie Inseln schwimmen, rechtlich-moralisch unverbunden und keinem überge- ordneten Gesetz unterworfen, und denkt nicht daran, diesen hobbesschen Ozean trockenzulegen und die prinzipienbegründete kosmopolitische Rechtsordnung sichtbar zu machen [...]“.³⁸ Und Höffe kam zum Schluss: „Von Hobbes über Locke und Rousseau bis Hegel, in gewisser Weise auch Marx, und im 20. Jahr- hundert von Kelsen über Hart bis John Rawls, auch Dworkin und Habermas, be- fassen sich die Haupttexte fast ausschließlich mit der Rechtsordnung eines Ein- zelstaates.“³⁹

Trotz Rawls Erneuerung der Politischen Philosophie seit den 1970er Jahren lag deren Schwerpunkt entweder auf dem Verhältnis zwischen den einzelnen In- dividuen und der Gemeinschaft oder auf der Beziehung bzw. dem Konflikt zwi-

37 Schmitt 1987a, S. 54.

38 Kersting 1997, S. 67.

39 Höffe 2001, S. 29.

schen den Freiheitsrechten und dem Sozialstaat.⁴⁰ Philosophische Untersuchungen zu den politischen Beziehungen und Konflikten zwischen den Staaten, den transnationalen Institutionen, zu überstaatlichen Einrichtungen und nichtstaatlichen Organisationen und Netzwerken sind hingegen bis heute nur im beschränkten Ausmaß vorhanden und entwickelten sich erst im Zuge politischer Institutionalisierungen.⁴¹ Insbesondere sind Bewegungen, Aufenthalte, Migrationen, Staatenlosigkeiten und Exilierungen im Spalt zwischen den Staaten und innerhalb der Staaten weitgehend unbeachtet geblieben. Eine der wenigen Ausnahmen ist in dieser Hinsicht Arendt, die in ihrem schon 1951 erschienenen Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (*The Origins of Totalitarianism*) im Kapitel *Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte* auf „die neueste Menschengruppe der neueren Geschichte“,⁴² auf die Staatenlosen zu sprechen kam. Untersuchungen zu diesem Themenkomplex wurden zumeist einer politik- bzw. sozial- und kulturwissenschaftlichen Betrachtung überlassen.⁴³

40 Vgl. Kersting 1997, S. 58ff, Höffe 2001, S. 132ff.

41 Vgl. Kersting, Chwaszcza 1998, Broszies, Hahn 2010.

42 Arendt 2013, S. 578. Nach Arendts Abhandlungen zur „Nation der Minderheiten“, beschrieb sie die Staatenlosen, Heimatlosen, Flüchtlinge und *displaced persons*. Im Verlauf des Ersten Weltkriegs vertrieb jeder einzelne Staat Teile seiner eigenen Bevölkerung über die Grenzen des Territoriums, die sich zu den endlosen Flüchtlingszügen der Staatenlosen zusammenfanden. Während die offizielle Politik im Anschluss an den Ersten Weltkrieg das Prinzip der nationalen Emanzipation und der Selbstbestimmung auf die sogenannten permanent anwesenden und nicht auf die zu assimilierenden Minderheiten innerhalb der Nationalstaaten ausdehnte und Minderheitenverträge als Rechtsschutzgarantien vereinbarte, tauchte mit den Staatenlosen eine Menschengruppe auf, die der Illusion staatlicher Rechtsschutzgarantien für abweichende Nationalitäten ein Ende bereitete. Arendt schrieb: „Wen immer die Ereignisse aus der alten Drei-Einigkeit von Volk-Territorium-Staat, auf der die Nation geruht hatte, herausgeschlagen hatten, blieb heimat- und staatenlos; wer immer einmal die Rechte, die in der Staatsbürgerschaft garantiert waren, verloren hatte, blieb rechtlos.“ Arendt 2013, S. 560.

43 Höffe erwähnte in seinen Ausführungen zur Globalisierung die „Schicksalsgemeinschaft“, eine „Gemeinschaft von Not und Leid“, zu der er Flüchtlings- und Wanderbewegungen, mit religiösem, politischem, ökonomischem oder ökologischem Hintergrund zählte. Höffe 1999, S. 20.

ZWEI KRIEGSZUSTÄNDE

Vorausgesetzt, die vorangegangene Diagnose zum Zustand der Politischen Philosophie trifft zu, so ist nicht nur deren begrenztes und eingeschränktes Interesse am Politischen festzuhalten, durch das sie sich auf die Institution bzw. auf den Komplex „Staat“ bzw. auf eine bestimmte *Community* festlegt, sondern auch das Insistieren auf der Annahme einer ursprünglichen Teilung der Welt, die politische Formen erzeugt und zugleich Feindschaften mit sich bringt. Dergestalt ist die Welt der Politischen Philosophie eine Welt, die in disparate Teile zerfallen ist und neuerlich in solche zerfallen wird; Teile, die jeweils originäre Gemeinschaften bilden werden. Während diejenigen, die am Kommunitarismus orientiert sind, in ihrer Betrachtung des Politischen das Individuum in die Gemeinschaft integrieren und dieser unterordnen, stellt der Liberalismus in seinen Ausführungen die Individualität des Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft heraus. Der Einzelne ist jedoch hier wie da innerweltlich und binnenweltlich in intersubjektive, kommunale, aber dennoch separate Lebenswelten eingebettet.

Das heißt, beide Ansätze haben, trotz der unterschiedlichen Herangehensweisen, die das politische Feld beschreiben, ein Problem mit dem Anderen, mit dem Dritten, mit denjenigen, die nicht zur eigenen Gemeinschaft oder zu keiner Gemeinschaft gehören. So stehen der originären Gemeinschaft, dem ursprünglichen Mitsein mit Anderen, wiederum Andere gegenüber, die der Gemeinschaft fremd sind. Das gemeinschaftliche Zusammenleben mit Anderen ist schon von Grund auf von den fremden Anderen separiert: eine Separation, die nicht nur die Unterscheidung zwischen Freund und Feind ermöglicht, sondern auch den Gemeinschaften eine Gestalt gibt. Mit dieser Unterscheidung entstehen gleichzeitig auch Grenzen, territoriale Besetzungen, symbolische Ordnungen und Markierungen. In diesem Sinne reicht das Interesse der Politischen Philosophie nur bis an die Staatsgrenzen oder an die Grenze der eigenen Gemeinschaft oder an die der *Community* bzw. an die Grenzen der gesellschaftlichen Gruppe. Die Vernunft der Philosophie, und sei es nur die Vernunft der Politischen Philosophie, ist staatspolitisch bzw. auf Gruppenidentitäten und *communities* beschränkt. Nozick formulierte diese Position zugespitzt. Der Gemeinschaftssinn, verstanden als menschliche Notwendigkeit und als Vernunftakt, sich mit anderen Menschen zusammenzuschließen, bestimmt sich in Form und Struktur einer „Schutzorganisation“.⁴⁴

44 Vgl. Nozick 1976, S. 61. Unter den Begriff „Schutzorganisation“ verstand Nozick, indem er sich auf Locke bezog, eine Vereinigung von Menschen, die ihre Mitglieder

Auch wenn Einrichtungen, Organisationen, Institutionen, Vereinbarungen, Beziehungen, Netzwerke und Hybriditäten zwischen den Staaten und jenseits staatlicher Strukturen bestehen, verhartet die Politische Philosophie in ihrer Selbstbeschränkung, obwohl politik-, sozial- und literaturwissenschaftliche Untersuchungen (z.B. Beck,⁴⁵ Bhabha,⁴⁶ Sassen⁴⁷) die politischen, sozialen und ökonomischen Entwicklungen eher dahingehend einschätzen, dass sich die Strukturen einer globalen Ordnung verdichten, die früher oder später an die Stelle einer Politik der Staaten treten werden. Sofern man diesen Beobachtungen und Analysen Glauben schenken möchte, werden sich die Staaten in eine Weltgesellschaft auflösen, die sich ihre Rechtsformen noch suchen muss. Weitergehende Einschätzungen laufen jedoch darauf hinaus, dass sich im Zuge einer Globalisierung von Staat und Recht nicht nur die Differenzen zwischen den Staaten, sondern auch die Rechtsdifferenzen zwischen der Landordnung und dem Seerecht auflösen werden. Darüber hinaus könnten, innerhalb einer solchen globalen Rechtsordnung, Phänomene und Konstrukte, die zu Zeiten der Landordnung mit der „freien See“ in Verbindung gebracht wurden, immer und überall auftauchen. In diesem Sinne würde eine Weltwerdung des Politischen nicht die Einkapselung einer Einheit besagen, in der jedes Außerhalb zur Innenwelt gehört, sondern die Durchdringung von Recht und Ausnahme und die Vermischung des Politischen mit dem Unpolitischen.⁴⁸

Beide Thesen, jene von der Weltwerdung des normativ Politischen wie jene von der Partikularität des Politischen, schließen sich zwar aus, aber dennoch gehören beide zur Idee des Politischen, zu deren Vernunft und deren politisch-territorialer Verräumlichung. Kant gab hierzu zu bedenken, dass die „Idee vom Völkerrecht“, die Vernunftidee, sich zu Völkern zusammenzuschließen, nicht mit einer „positiven Idee von einer Weltrepublik“ kompatibel ist: „Für Staaten, im Verhältnisse untereinander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß sie, ebenso wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen, und so einen, freilich immer wachsenden *Völkerstaat* (civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht

schützt und Entschädigungen für Rechtsverletzungen fordert, auch wenn dieser Minimalstaat noch kein Staat mit einem Gewaltmonopol darstellt.

45 Beck 2007.

46 Bhabha 2000.

47 Sassen 2008.

48 Zu diesen Problemen vgl. auch Heller-Roazen 2010.

durchaus nicht wollen, mithin, was in thesis richtig ist, in hypothesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee *einer Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden *Bundes*, den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Aufbruchs (*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento. Virgil*).⁴⁹

Unter der Bedingung, dass die politische Welt von Beginn an in disparate Teile zerfallen ist, lässt sich das Ideal des Staates und dessen Normativität nicht ohne Weiteres in eine Weltrechtsordnung bzw. in einen Weltstaat übertragen.⁵⁰ Es ist fraglich, ob eine Globalisierung des Politischen in Form einer Transzendierung (Vergrößerung, Verschiebung, Übertragung) des Staates gelingen kann, die dann Weltrechtsordnung, Weltrepublik bzw. Weltstaat hieße, wenn es kein Gegenüber, keinen weiteren Staat gäbe. Schmitt legte für diesen Fall nahe, dass in einem solchen Zustand jenseits des Staates, in seiner globalisierten, trans- oder supranationalen Form, nur der Kriegszustand im Inneren vorherrschen kann. Für den Fall also, dass es zu einem Weltstaat kommt, prognostizierte Schmitt einen Bürgerkrieg,⁵¹ der ausbricht, sobald die Souveränität des Staates, die zwischen Freund und Feind unterscheidet, zerbricht.

Nach Hobbes findet die Gesellschaft ihre Form, sobald vereinzelte Individuen einen Gesellschaftsvertrag miteinander abschließen: D.h., die Menschen finden zu einer politischen Verfassung, sobald der einzelne Mensch, der den anderen Menschen ein „Wolf“⁵² ist, sein Wolfsein gemeinsam mit seinesgleichen

49 Kant 1993b, S. 212f (Hervorhebungen im Original).

50 Dieser Aspekt bleibt auch dann relevant, wenn die Frage außer Acht bleibt, ob es mit der normativen Realisierung des Staates zu einer Auflösung von Ungleichheiten und einer Hemmung von Gewalt kommt. Dies sind Axiome, auf deren Grundlage sich ein Staat legitimiert.

51 Vgl. Schmitt 1987a, S. 54.

52 Hobbes notierte, mit einer Anspielung an ein Vers von Plautus („*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*“, aus der Komödie *Asinaria*, 495, II.IV, vgl. Plautus 2008) in der Widmung seines Buches *De Cive*: „Nun sind aber beide Sätze wahr: Der Mensch ist ein Gott für den Menschen und der Mensch ist ein Wolf für den Menschen; jener, wenn man die Bürger untereinander, dieser, wenn man die Staaten untereinander vergleicht. Ergo, der Mensch ist ein Gott für den Menschen, wenn man die Bürger untereinander vergleicht.“ Hobbes 1977, S. 59. Hier ist es notwendig, zwei Anmerkungen anzufügen: 1. Hobbes betonte in seinem Buch *Leviathan*, dass ein Krieg (im Naturzustand wie zu anderen Zeiten) „nicht nur in Schlachten oder Kampfhandlungen“ besteht, sondern vor allem auch in der Be-

per Vertragsschluss aufgibt. Allerdings räumte Hobbes ein, dass es diesen Naturzustand, in dem sich die Menschen wie in einem permanenten Kriegszustand – alle gegen alle – befanden, vermutlich niemals gab. Dennoch war dieser Vertragsschluss, der in einem hypothetischen Naturzustand getroffen wurde, für Hobbes notwendig, um ihn als einen Akt der Rechtsetzung zu beschreiben. Denn der Akt des Vertragsschlusses musste für Hobbes selbstständig getätigt und in Freiheit abgeschlossen sein,⁵³ auch wenn dieser Akt aus Angst erfolgte und in „Todesfurcht“⁵⁴ geschah. Hobbes hob hervor, dass die Furcht auch jene „Leidenschaft [ist], die die Menschen am wenigsten die Gesetze übertreten läßt [...]. Ja, sie ist – einige edelmütige Menschen ausgenommen – die einzige Kraft, die die Menschen zu ihrer Einhaltung bringt, wenn ein Vorteil oder Vergnügen durch Gesetzesübertretung in Aussicht steht.“⁵⁵

Bis heute folgt die Politische Philosophie Hobbes, sofern es darum geht, das Politische, das Zusammenseins und Miteinandersein, als etwas Regionales und Partikulares zu bestimmen. Er setzt zwei unterschiedliche Figuren des politischen Beginns voraus: 1. die Figur des Freundes (in diesem Sinne: der Nächste und der Nachbar) als den gleichgesinnten und furchtsamen Vertragspartner, der trotz des Vertrages ein Konkurrent bleibt, vor dem man achtsam bleibt. Auch als Vertragspartner bleibt der Andere ein Fremder, ein unter Vertrag genommener „Wolf“. 2. die Figur des Feindes, des Anderen als gestaltgebender Feind, der nicht am Vertrag teilhat. Nach Hobbes ist es unabdingbar, dass das Politische aus einer Separation hervorgeht und in einen Partikularismus der politischen Welt mündet.

reitschaft zum Kampf. Hobbes 1976, S. 96. Erst mit einem Vertragsabschluss, der Kampfhandlungen verhindern und ausschließen soll, gibt es so etwas wie einen Frieden. Zuvor gibt es keinen Frieden, der so genannt werden kann. Auch wenn es Hobbes darauf ankam, dass der Mensch mit Vertragsabschluss sein Wolfsein aufgibt, so liegt in dieser Bestimmung die Schwierigkeit den Krieg und das Wolfsein mittels Vertrag und durch die Gründung eines Staates einzuhegen. Auf das Dilemma hat Schmitt wiederholt hingewiesen. Vgl. Schmitt 1982, S. 51f. 2. In seinem letzten Seminar *La bête et le souverain* (*Das Tier und der Souverän*) untersuchte Derrida das politische Bestiarium, in dem der Wolf bzw. der Wolfsmensch eine bedeutende Figur des Politischen darstellt. Vgl. Derrida 2015. Vor allem sei darauf hingewiesen, dass sich für Hobbes gerade dann das Wolfssein des Menschen zeigt, wenn es um die Beziehung zwischen den Staaten geht.

53 Vgl. Hobbes 1976, S. 99.

54 Hobbes 1976, S. 98.

55 Hobbes 1976, S. 228.

Auch wenn nun dieser hobbesche Vertrag in Freiheit und Selbstständigkeit getroffen wird, so wies Schmitt darauf hin, den Feind als ein notwendiges, aber dennoch gestaltgebendes Element zu betrachten. Das Politische ist derart von seiner eigenen Gestalt bestimmt und von ihr abhängig, dass das Politische nicht nur auf seine Grenzen und Begrenzungen fixiert ist, sondern immer auch auf den Anderen achtet, ihn unter Beobachtung stellt und ins Visier nimmt. Dieser Fremde ist ein Feind, so Schmitt, der in seiner Existenz eine Bedrohung darstellt und dem Politischen damit seine Gestalt gibt. Schmitt bezeichnete den Feind als Frage, die das Politische in Frage stellt und gleichzeitig dem Politischen eine Gestalt gibt. Das Politische braucht den Anderen, braucht den Feind und ein heterogenes und antagonistisches Feld, das separiert ist, auch wenn der Feind eine existenzielle Bedrohung darstellt. In diesem Sinne existiert die politische Einheit oder sie existiert nicht. Schmitt meinte dazu, „[d]aß der *Staat* eine Einheit ist, und zwar die maßgebende Einheit, beruht auf seinem politischen Charakter.“⁵⁶

Das Politische – in der Tradition von Hobbes und Schmitt – braucht diesen Konflikt mit demjenigen, der den Vertrag nicht eingeht, der entweder keinen Vertrag oder einen anderen Vertrag eingegangen ist. Das Politische benötigt den Anderen als Feind, der dem Politischen eine Gestalt gibt und dieses damit definiert. Diese Bedrohung durch den Feind steht nicht nur für die Möglichkeit der Existenzberaubung des Politischen, sie ist gleichzeitig auch das gestaltende Prinzip für deren Existenz. Das Politische braucht den existenziellen Zweikampf. Diese originäre Teilung des politischen Feldes ist notwendig, damit es politische Formen von Gemeinschaften, Gesellschaften oder Staaten überhaupt geben kann und damit diese sich entwickeln können. Die Gemeinschaft ist dieser Gefahr des existenziellen Abgrunds, der permanenten Möglichkeit einer Vernichtung, der Instabilität ihrer Setzung und Gründung ausgesetzt. In diesem Sinne benötigt das Politische nicht nur den Naturzustand als einen ursprünglichen Kriegszustand, in dem jeder der Feind des Anderen ist. Das Politische braucht auch einen zweiten Kriegszustand, der sich in der Auseinandersetzung zwischen dem Staat und den inneren wie äußeren Feinden realisiert. Oder anders gesagt: Der Kriegszustand des Naturzustands wird nie in eine stabile Setzung überführt werden, sondern setzt sich fort und perpetuiert sich zu einem Gründungsakt, der permanent erneuert und wiederholt werden muss.

Eine derart definierte, aber zugleich gefährdete und instabile staats- und sicherheitspolitische Gemeinschaft scheint in der Überschreitung ihrer Staats- bzw. Gemeinschaftsgrenzen unweigerlich in einen hobbesianischen Kriegszustand zwischen den Staaten zu geraten. Das Politische ist zum Partikularismus

56 Schmitt 1987a, S. 44 (Hervorhebungen im Original).

separater Gemeinschaften bestimmt und damit eng verknüpft mit einer Separation und der Vorsicht gegenüber den Anderen, die immer auch Feinde sind bzw. stets solche sein können. Die Politische Philosophie hat sich in Bezug auf internationale, transnationale bzw. überstaatliche Strukturen und damit gegen jede Form von Kosmopolitismus ihren Skeptizismus bewahrt, da sie am Modell des Pluriversums festhält. Angesichts der Globalisierung und der Verschiebung des politischen Gewichts auf trans- und supranationale Institutionen, steht die Politische Philosophie jedoch vor großen Herausforderungen. Insbesondere die Bewegung des politischen Liberalismus, die zu den Institutionen des demokratischen Rechtsstaats historisch in enger Beziehung steht, muss auf die Entmachtung des Nationalstaates reagieren.

Kersting schrieb in diesem Zusammenhang: „Politik im Zeitalter der Globalisierung besitzt keine ausschließlich nationalstaatliche Gravitation mehr; das Nationalstaatsmodell kann daher kein allgemeingültiger demokratiepolitischer Kompaß sein. Aber diese Entmachtung des Nationalstaats kann durchaus eine demokratiepolitische Chance sein; kann sich doch jetzt der republikanische Demokratietyp daranmachen, das Lokale und Regionale unterhalb der Nationalstaatlichkeitsebene zu besiedeln, zur Arena politischer Selbstbestimmung aufzubauen und als Solidaritätsraum integrationspolitisch zu nutzen. Während im Gegenzug die nationalstaatlich bewährten Formen der parlamentarischen und repräsentativen Demokratie für die Gestaltung der supranationalen und globalen Organisationsebenen vorbildlich sein können, so daß durch ineinander verzahnte und sich aufgipfelnde Verfahren demokratisch legitimierter Repräsentation ein dichtes legitimatisches Netz über das ganze Ordnungsmodell geworfen werden könnte. Das wäre dann eine demokratische Weltrevolution.“⁵⁷

Es muss sich demnach zeigen, ob die demokratischen Institutionen bei den Umwälzungen mithalten können, ob das Modell des Nationalstaates tatsächlich am Ende ist, oder ob sich das politische System der westlichen Industriestaaten als das einzige Modell weltweit durchsetzen wird. Dabei ist zu berücksichtigen, dass es zu einer Ausweitung und Globalisierung der politischen Konflikte kommen kann. Im Zusammenhang mit dieser politischen Überschreitung, d.h. sofern die Demokratie ihre territorialen und nationalstaatlichen Fesseln ablegt, muss sie sich jedoch mit einer ihr innewohnenden Amphibolie auseinandersetzen, auf die Agamben hinwies: „Schon bei einer oberflächlichen Betrachtung wird deutlich, daß diejenigen, die in der Gegenwart über Demokratie reden, diese einmal als

57 Kersting 2000, S. 210.

eine Verfassung des Gemeinwesens, ein anderes Mal als eine Regierungstechnik verstehen.“⁵⁸

DIE SEE, JENSEITS DER GRENZEN

An Land grenzt jeder Staat – jede politische Einheit, jede Verfassung – an einen anderen Staat. Es gibt kein politisches Niemandsland, wenn von der unbewohnbaren Territorialzone Antarktis abgesehen wird. Dabei kann eingeräumt werden, dass nicht in jedem Fall der Verlauf der Grenzziehung zwischen den einzelnen Ländern einvernehmlich geregelt ist. Auch können sich die Grenzverläufe immer wieder verschieben, und es können dabei Konstellationen auftreten, in denen unterschiedliche Gebietsansprüche auf ein und dasselbe Territorium erhoben werden. Jedoch gibt es an Land keine politischen Leerräume zwischen den Staaten, auch wenn zwischen einzelnen Staaten zuweilen demilitarisierte Zonen existieren.

Hingegen ist die See frei. Das Völkerrecht unterscheidet in der Rechtsentwicklung bis heute zwischen den souveränen Staatsgebieten und der Hohen See innerhalb einer Skala hierarchisierter Abstufungen: 1. Stufe: Das Staatsgebiet mit seinen Gewässern, zu denen innere Gewässer, Archipelgewässer und das Küstenmeer des Staates gehören. 2. Stufe: Die Nichtstaatsgebiete mit küstenstaatlichen Hoheitsbefugnissen. Dabei wird zwischen einer Anschlusszone, einer ausschließlichen Wirtschaftszone und dem Festlandsockel unterschieden. 3. Stufe: Die Nichtstaatsgebiete ohne küstenstaatliche Hoheitsbefugnisse, die sogenannten globalen Staatengemeinschaftsräume. Hierbei wird zwischen der Hohen See und dem Meeresboden differenziert.⁵⁹

Den Staaten ist es verwehrt, die Hohe See bzw. Teile von ihr einer staatlichen Souveränität zu unterstellen. Die See steht allen Staaten zu, auch den Binnenstaaten. In diesem Sinne gilt die Freiheit der Schifffahrt und der Fischerei, die Freiheit des Überflugs und der Verlegung von Kabeln und Rohrleitungen, die Freiheit zur Errichtung künstlicher Inseln und jene, wissenschaftlichem Forschen nachzugehen.

Die See trennt politische Einheiten, auch weit voneinander entfernte. Ozeane trennen Landmassen voneinander, wobei weite Teile dieser Ozeane fast nie befahren werden. Die See ist das freie Zwischen, das Zwischen zwischen den staatlichen Monstern, die Hobbes Leviathane nannte. Die See ist unbesetzt und unbe-

58 Agamben 2012, S. 9.

59 Vgl. Vereinte Nationen 1998.

setzbar. Im Unterschied zur See, kann an Land von einem erdbezogenen Recht gesprochen werden. An diesem erdbezogenen Begriff des Rechts knüpfte Schmitt in seinem Buch *Der Nomos der Erde* an und diagnostizierte zugleich dessen Untergang. Schon im Vorwort des Buches formulierte Schmitt: „Die bisherige, europa-zentrische Ordnung des Völkerrechts geht heute unter. Mit ihr versinkt der alte Nomos der Erde.“⁶⁰

Auf der See gibt es eine andere Ordnung als auf dem Land. Dort gibt es weder Zäune noch Grenzen. Es gibt weder eine Ordnung noch eine Ortung im politisch-juristischen Sinne. Auf Hoher See ist eine Einheit von Recht und Raum obsolet. Dort gilt kein Gesetz, kein Recht auf Aneignung von Besitz und Eigentum. Auch wenn es natürliche und technische Orientierungspunkte auf der See gibt, so hat sich dennoch – historisch gesehen – keine politische Besitznahme stabilisieren können.

Sofern die drei Raumsphären – das Land, die See und die dritte Sphäre des Weltraums – vergleichbar sind, steht die See dem Weltraum rechtlich gesehen „näher“, als dem politisch-juristisch besetzten Land.

An Land sind Besitzrechte geregelt und es bestehen bestimmbare Grenzziehungen. Jenseits dieser Landordnung reichen diese nur bis zur Reling der jeweiligen Schiffe und damit bis zur Rechtsordnung desjenigen Landes, unter dessen Flagge ein Schiff fährt. Mittlerweile haben sich jedoch für die Hohe See Modifikationen bezüglich einer Integration ins Völkerrecht ergeben. Angelpunkte werden dabei in Zukunft die folgenden sein: die Ausbeutung der Meeresbodenschätze, das Leerfischen der Meere, die Müllstrudel in den Ozeanen, die moderne Piraterie, der Terrorismus und die Migration, für die z.B. die EU die Grenzschutzbehörde *Frontex* eingerichtet hat. Abschbar ist, dass es zum einen zu einer Angleichung der Seerechte an die Landrechte kommen wird. Zum anderen findet eine erweiterte Juridifikation der See durch transnationale Einrichtungen wie die UN, beispielsweise durch die UNCLOS (*United Nations Convention on the Law of the Sea*), statt. Beide Entwicklungen bilden in ihrer Synchronität Graubereiche des Rechts aus, wie das Beispiel der Grenzschutzbehörde *Frontex* und jenes des israelischen Militäreinsatzes am 31. Mai 2010 gegen das unter türkischer Flagge fahrende und blockadebrechende Schiff *Mavi Marmara* im Mittelmeer vor dem Gazastreifen zeigen.⁶¹

60 Schmitt 1988, S. 6.

61 In Bezug auf *Frontex* sei hier auf die Push-Back-Aktionen außerhalb der 12-Meilen-Zone hingewiesen. Vgl. Pro Asyl 2014. Zum Vorfall rund um das Schiff *Mavi Marmara* vgl. UN News 2010.

Die Idee der Stadt als *Polis*, Verfassung oder Republik hängt mit der See und insbesondere mit dem Zugang zur See zusammen. Hier zeigen sich die Ambivalenz und gleichzeitig die Bedeutsamkeit der Beziehung zwischen Stadt und See. Platons Bücher der *Politeia* beginnen mit Sokrates' Weg entlang der zerstörten „Langen Mauer“ der alten Festungsanlage Athens.⁶² Sein Weg führt vom Hafen Piräus hoch zur Stadt Athen, deren Bewohner und Bewohnerinnen den Krieg gegen den Peloponnesischen Bund verloren haben. Athen verlor den Krieg auf See, in der Schlacht bei Aigospotamoi, nachdem Athens Gerichtsbarkeit ihre erfahrenen Seestrategen im Arginusenprozess hatte hinrichten lassen. Sokrates legte damals gegen das Verfahren Widerspruch ein.⁶³

Nicht allein der Zugang zum Wasser ist entscheidend. Auch die Lage der Stadt an der Küste entscheidet über die Dauer und den Fortbestand einer Stadt, wie auch Cicero bemerkte. Er gab im zweiten Buch seiner Schrift *De re publica* verschiedene Gründe an, warum eine Stadt, die von Dauer sein soll, nicht am Meer errichtet werden dürfe.⁶⁴ Zwei Gründe sind für ihn hervorzuheben: 1. Städte, die am Meer liegen, sind nicht nur vielen Gefahren, sondern vor allem unsichtbaren Gefahren ausgesetzt. Auf dem Festland kündigt sich das Herannahen von Feinden und anderen Gefahren immer an: durch Zeichen, Lärm, Unruhe oder andere Sichtbarkeiten. Hingegen kündigen sich Feinde, die von der See per Schiff kommen, weder an, noch lassen sich ihre Schiffe aus weiter Distanz von friedfertigen Schiffen unterscheiden. 2. Cicero betonte auch, dass Städte, die am Meer liegen, in besonderer Weise der Verderbnis und der Veränderlichkeit der Sitten und Gebräuche ausgesetzt sind. Mit den Waren, die die Seestädte in sich aufnehmen, kommen auch fremde Sprachen und fremde Lebensgewohnheiten ins Land. Nichts wird verschont, nichts bleibt von ihnen unberührt. Es sind der Luxus der Waren, die Sehnsüchte der Küsten- und Hafenbevölkerung wie auch die unvorhersehbaren Feinde der Meere, die die Hafenstädte offenen Wunden gleichen lässt. An diesen Annahmen und Feststellungen Ciceros scheint sich bis heute nichts geändert zu haben.

So lautet demnach eine Hypothese abendländischer Politik, dass es zumindest zwei politische Raumordnungen gibt: die Raumordnung des Landes und die der See. Diese Hypothese fand letztlich ihren Niederschlag in der Entwicklung der politischen Rechtsgeschichte. Sie wurde 1609 von Grotius in dem Buch *Mare Liberum* (*Von der Freiheit des Meeres*)⁶⁵ erstmals formuliert, blieb rechtsge-

62 Vgl. Platon 1988, 327a.

63 Vgl. Platon 1986b, 32a-c.

64 Vgl. Cicero 1979, II 3-4.

65 Vgl. Grotius 1919.

schichtlich bedeutsam und war letztlich auch Grundlage zur Einrichtung des *Internationalen Seegerichtshofs* im Jahr 1982. Schon 1950 betonte Schmitt, dass diese Unterscheidung von Land und See, und damit auch das europäische Völkerrecht, das bis dahin an die Beziehung zwischen Land und Recht geknüpft war, untergehen werden.⁶⁶

In der Tradition des politischen Denkens bewegen sich die politischen Einheiten und Verfassungen schwimmend im hobbesschen Ozean. Sie gleichen den trägen, aber dennoch wilden Säugern der See: urbane, jedoch maritime Monster. Schwimmend in der See und dennoch der See fremd wie zugehörig: Landtiere im Wasser. Innerhalb der Grenzen der Leviathane herrscht die jeweilige Gesetzgebung. Zwischen den Leviathanen gibt es die Diplomatie mit ihren Verträgen und Abkommen, aber auch den Krieg, oder eben die See. An Land liegen die Leviathane unmittelbar beisammen, auch wenn ihre Rechtssysteme divergierend zueinanderstehen. So befindet sich Recht an Recht und Territorium an Territorium. Die Häute der Leviathane reiben sich aneinander. Sobald das Meer sich jedoch zwischen sie schiebt, trennt die Leviathane eine gänzlich andere Raumordnung. Während an Land die Grenze jene Haut der Leviathane bildet, an der sie sich aneinander reiben, grenzen die an der See liegenden Leviathane mit ihrer Seeseite an einen unbesetzten, nicht zu besetzenden, an einen a-territorialen und unpolitischen Raum. Zur See hin grenzt die Grenze der Leviathane an einen Raum, der nicht ihresgleichen ist.

Die stete Ausdehnung globalisierter Rechtsstrukturen, die die See wie das Land erfassen, im Sinne einer Weltwerdung des Rechts, bringt auch Phänomene (wie rechtsfreie Räume, unregelte Handlungsabläufe etc.) mit sich, die vormals nur die See betroffen hatten. Dabei nehmen Institutionen der Rechtssysteme im Zuge der Internationalisierung der Rechtsnormen z.B. das humanitäre Völkerrecht zunehmend als Bedrohung wahr und agieren selbst wie vormals Freibeuter und Rechtlose auf Hoher See. Das Rechtlose taucht somit durch die globale Ausdehnung der Rechtsstrukturen innerhalb derselben auf.

HEIDEGGERS MITSEIN

Noch einmal ist die Frage nach dem Politischen aufzuwerfen. Keinesfalls wurde sie oft genug gestellt. Keinesfalls kann sie oft genug gestellt werden. Gerade im Moment scheint die Frage nach dem Politischen zwischen einem „Ende des Politischen“ und einem erwarteten „Ereignis des Politischen“ zu oszillieren. Gerade

66 Vgl. Schmitt 1988, S. 6.

im Moment scheint der Begriff in seiner Bedeutung umzuschlagen. Als ein Begriff separater Rechtsgemeinschaften wird er aus den Regionen der Staatsrechtswissenschaften herausgebrochen und in einen noch unbestimmten Raum des Globalen hineingetragen.

Einerseits werden von der Politischen Philosophie die Fixierungen auf staatliche Instanzen als Versäumnisse eingeräumt und als Defizite ihrer historischen Entwicklung zur Korrektur in Betracht gezogen. Andererseits müssen Prämissen und Grundbegriffe der politischen Theorie – wie etwa die Begriffe *Politeia*, Staat, Nation, Grenze, Territorium, Volk, Identität, Souveränität – erneut verhandelt werden, da sie sich als unzureichend, gefährlich, falsch, widersprüchlich oder als unzeitgemäß erwiesen haben. Des Weiteren scheint es geradezu zu einer Renaissance alter politischer Konflikte, Muster und Begrifflichkeiten zu kommen, die auch einer Diskussion über eine nationale Interessenspolitik wieder Raum geben: Dabei werden die Radien der politischen, aber auch militärischen Brennpunkte einer Interessenspolitik nationaler, aber auch transnationaler Souveräne stetig vergrößert. Für Europa könnte ein Radius gezogen werden, wie ihn Münkler beschrieb: Ein Halbkreis, „der inzwischen in der Ukraine beginnt, sich über den Kaukasus sowie den Nahen und Mittleren Osten nach Ägypten erstreckt und von dort bis in den Maghreb reicht, wobei die Probleme des subsaharischen Afrikas zusätzlich noch dazukommen.“⁶⁷

Mit der Machtverschiebung im politischen Gefüge hat sich gezeigt, dass eine dem Staatsrechtsprinzip verpflichtete Politische Philosophie die supra- und transnationalen Phänomene, die im tradierten Bereich des Politischen auftauchen, nicht beschreiben bzw. nicht verstehen kann, obwohl diese nach dem Ersten Weltkrieg zunehmend an Einfluss und Wirkung gewannen. Diese Entwicklungen reichen vom Auftauchen der Staatenlosen nach dem Ersten Weltkrieg, die Arendt schon 1949⁶⁸ als „neuste Menschengruppe“⁶⁹ bezeichnete, der Entstehung des Völkerbunds bis hin zur Gründung der UNO, vom Scheitern einer europäischen, aber auch globalen Flüchtlingspolitik, dem wachsenden politischen Einfluss von NGOs und Netzwerken der Zivilgesellschaften, bis hin zu den internationalen IS-Milizen und einer netzwerkzentrierten Kriegführung mittels neuer Informationstechnologien, Drohnen und Roboter.

Dennoch ist das Problem der Politischen Philosophie nicht ein Problem der Beschreibung, der Wahrnehmung oder der analytischen Methodik. Agamben

67 Münkler 2014, S. 1.

68 Vgl. Arendt 2013, S. 629.

69 Arendt 2013, S. 578.

wies darauf hin, dass sich schon die antike Literatur mit einer „Amphibolie“,⁷⁰ mit einer Doppeldeutigkeit des politischen Grundbegriffs *Politeia* beschäftigen musste. Einmal stand der Begriff der *Politeia* für eine Verfassung einer Stadt oder eines Staates, ein anderes Mal für eine Technik des Regierens. Agamben fügte hinzu, dass diese Mehrdeutigkeit des Begriffs auch in der heutigen Zeit zwischen einer juridisch-politischen und einer regierungstechnischen Bedeutung changiert. Nicht allein aufgrund dieser politischen Ambipholie drängen wiederholt Protagonisten und Protagonistinnen der Politischen Philosophie auf eine Erneuerung derselben.⁷¹

Kontrovers zur traditionellen Politischen Philosophie wies Heidegger in seiner in den 1920er und 1930er Jahren ausgearbeiteten Daseinsanalytik auf einen anderen Zugang zum Politischen hin. In seinem Buch *Sein und Zeit* beschrieb er ein „Mitsein“,⁷² ein ursprüngliches Miteinandersein mit Anderen, das nicht mit der politischen Gemeinschaft zu verwechseln ist, die von der politischen Theorie oder von der Politischen Philosophie als ein Staat oder eine Gesellschaft definiert wird. Heidegger wählte zur Beschreibung des Mitseins einen phänomenologischen Zugang, um dieses in seiner existenzial-ontologischen Bedeutung zu erfassen. Als Mitsein skizzierte er das menschliche Dasein in seiner Welt, das nicht nur nicht allein ist, sondern Andere seiner Art noch neben sich hat, auch wenn diese nicht vorhanden oder zugegen sind und deshalb nicht wahrgenommen werden können. Prägnant formulierte Heidegger: „Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt.“⁷³

Heideggers Mitsein hat weder etwas mit einer politischen Gemeinschaft zu tun, zu der sich einzelne Individuen zusammengeschlossen haben, um gemeinsam als eine Schutzgemeinschaft zu bestehen, noch ist das Mitsein jene Eigenschaft der Mitglieder einer *Community*, die die Zusammengehörigkeit einer exklusiven kulturellen, religiösen oder politischen Gemeinschaft stiftet, auf der sich eine symbolische Sphäre ausbildet. Hingegen ist Heideggers Mitsein ein ursprünglich-existenzielles Dasein mit Anderen in der Welt. Oder wie es Heidegger auch ausdrückte: „Als Mitsein ‚ist‘ [...] das Dasein wesenhaft umwillen An-

70 Agamben 2012, S. 10.

71 Als Beispiel für eine Debatte um die notwendige Erneuerung der Politischen Philosophie können die Beiträge von Agamben, Badiou, Bensaïd, Brown, Nancy, Rancière, Ross und Žižek angesehen werden, die im Buch *Demokratie? Eine Debatte* publiziert wurden. Vgl. Agamben u.a. 2012.

72 Heidegger 1984, S. 117.

73 Heidegger 1984, S. 120.

derer.“⁷⁴ Das menschliche Dasein ist ursprünglich anderem Dasein aufgeschlossen und steht fürsorglich und verstehend mit ihnen in Beziehung. Diese existenzielle Notwendigkeit des Menschen, mit Anderen beisammen zu sein, hat jedoch weder etwas mit einem Zusammenschluss zu tun, um sich vor Anderen zu schützen oder Anderen zu helfen, noch leitet sich aus dem Mitsein eine Identität oder eine Eigenheit bzw. Eigenschaft des Kollektivs ab. Heidegger beschrieb das Mitsein vielmehr als in eine Struktur der Sorge und des Verstehens eingebettet, die die alltäglichen Beziehungen zu Anderen bestimmt.⁷⁵

Dennoch beschrieb Heidegger das Mitsein auch als ein Volk, das in seiner existenziellen Verfassung ein gemeinsames Sein zum Tode ist. In der Beschreibung vermied er den in der Politischen Philosophie tradierten juristischen Begriff „Verfassung“ und benutzte den raumbezogenen Begriff der „Grundverfassung“.⁷⁶ Mit Beginn des Nationalsozialismus, zur Zeit der *Rektorsrede*, bestimmte er das Mitsein sodann als ein Volk, das der Gefahr entschlossen stand-zuhalten hat.⁷⁷ Heidegger versuchte das Mitsein wiederholt in seiner existenziellen Not und Notwendigkeit darzustellen. In seiner *Parmenides*-Vorlesung warf er den Politikwissenschaften und der Politischen Philosophie sodann auch vor, Platons Begriff der *Politeia* völlig missverstanden⁷⁸ zu haben: Während die Politikwissenschaft das Politische nach Maßgabe eines anwesenden, präsenten und souveränen Selbstbewusstseins darstellte, zeigte Heidegger, dass die *Politeia* (Mitsein, Gemeinschaft) nichts Politisches ist, das den modernen Vorstellungen von einer politisch souveränen Staatsräson entspricht. In Heideggers Auslegung der *Politeia* ist das Mitsein depolitisiert, ist die Wahrheit des Politischen nichts Politisches. So rückten in Heideggers Betrachtungen zum Mitsein und der *Politeia* topologische Begriffe in den Vordergrund, wie etwa die Gründung, der Grund, der Ort, der Raum, der Halt, der Boden, die Welt usw. Dabei geht es also um eine Topologie, auf die sich das unpolitische Mitsein gründet. Mit seinen topologischen Auslegungen der *Politeia* versetzte Heidegger das Mitsein als Volk in einen riskanten und gewagten, aber kooperativen und performativen Akt der

74 Heidegger 1984, S. 223.

75 „Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen.“ Heidegger 1984, S. 124.

76 Heidegger 1984, S. 382.

77 Vgl. Heidegger 1983a, S. 15.

78 Vgl. Heidegger 1992b, S. 135.

Gründung. Dort, wo es Mitsein gibt, gibt es auch den Aufbruch,⁷⁹ die „Zerklüftung“,⁸⁰ die Holzwege,⁸¹ den Feldweg⁸² und das Unterwegs-Sein.⁸³

Trotz Heideggers Verwicklungen mit dem Nationalsozialismus begann in Frankreich mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine intensive Rezeption und Re-Lektüre seiner Schriften. Diese Re-Lektüre knüpfte dabei nicht nur an Schriften an, die Heidegger in den 1950er Jahre unter dem Titel *Vorträge und Aufsätze*⁸⁴ veröffentlichte, sondern beschäftigte sich insbesondere mit dessen politischem Engagement während des Nationalsozialismus, mit der Analyse des Mitseins, des Zusammenseins mit Anderen, des Wohnens und der Heimatlosigkeit des Menschen. Sie befasste sich aber auch mit der Depolitisierung der *Politeia*.⁸⁵ Diese Re-Lektüre Heideggers ging mit einer Rezeption anderer Autoren der deutschsprachigen phänomenologischen Philosophie (z.B. Husserl, Scheler und Jaspers) einher. Bestimmt wurde diese Auseinandersetzung in Frankreich einerseits durch existenzialistische, lebensweltliche und anthropologische Themen und die dazugehörigen Fragen nach der Leiblichkeit, der Intentionalität und dem Mitsein mit Anderen. Andererseits wurde der Subjekt-Begriff und der Begriff der Subjektivität diskutiert, wobei man an der heideggerschen Destruktion abendländischer Philosophie anknüpfte.⁸⁶

Ein weiterer Anlass dieser hier vorliegenden Untersuchung ist die Anmerkung Derridas, dass die Dekonstruktion keine „Ent-politisierung“⁸⁷ betreibt: Diese Bemerkung, zu der sich Derrida in seinem letzten abgehaltenen Seminar *Das Tier und der Souverän* veranlasst sah, mag auf den ersten Blick befremden, zu-

79 In der *Rectoratsrede* heißt es: „Die Herrlichkeit aber und die Größe dieses Aufbruchs verstehen wir dann erst ganz, wenn wir [...]“. Heidegger 1983a, S. 19.

80 Vgl. Heidegger 1989, S. 278ff.

81 Vgl. Heidegger 1980.

82 Vgl. Heidegger 1986.

83 Vgl. Heidegger 1990.

84 Heidegger 1985a. Im Jahr 1958 erschien im Pariser Verlag Gallimard eine Übersetzung unter dem Titel *Essays et Conférences*, mit einem Vorwort von Beaufret. Vgl. Heidegger 1958.

85 Heideggers *Schwarze Hefte* waren zur Zeit dieser Re-Lektüre und Diskussionen in Frankreich noch unbekannt. Die ersten Hefte wurden von Trawny im Februar/März 2014 herausgegeben. Vgl. Heidegger 2014a, Heidegger 2014b und Heidegger 2014c. Hierzu sei auch auf Trawnys Kommentarband hingewiesen. Vgl. Trawny 2014.

86 Vgl. Waldenfels 1983.

87 Vgl. Derrida 2015, S. 119.

mal unter der Dekonstruktion eine ähnliche aporetische Bewegung verstanden wird, die Heidegger als die Aporie von Ereignis und Enteignis beschrieb: Und diese war es auch, die Heidegger dazu drängte, die *Politeia*, und damit das Mitsein, als ein depolitisches Zusammensein zu beschreiben. Außerdem soll in diesem Buch der Versuch unternommen werden, Derridas Interventionen zu verfolgen, die ihn dazu brachten, von einer Politisierung der Dekonstruktion zu sprechen. Welche Strategien entwickelte er, um von einer heideggerschen depolitisierten Destruktion des Seins zur politisierten Dekonstruktion zu gelangen? Dabei soll der Rezeption und Diskussion in Frankreich nachgegangen werden, die Heideggers These von der Depolitisierung des Seins zum Gegenstand hatten. Beispielhaft wurden für diese Untersuchung die Arbeiten von Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida ausgewählt.

Mit Rücksicht auf die Einwände, die die Diskussion der *Politeia* hervorbrachte, lässt sich das Problem wahrscheinlich mittels der folgenden, sehr einfachen Frage zusammenfassen: Was heißt es, zusammenzuleben, wenn man nicht zusammenleben kann, sondern vielmehr zusammenleben muss?⁸⁸ Die Brisanz der Frage nach dem Zusammenleben stellt sich in radikaler Weise z.B. während des Krieges, nach einem Bürgerkrieg, in Diktaturen, im Zuge von Migrationsbewegungen und Flucht. Dies sind Umstände, in denen man nicht weiß, wie, wann und mit wem man zusammenlebt. Das Gebot, mit Anderen zusammenleben zu müssen, hat – wie sich erweisen wird – nichts mit der von Sokrates dem Menschen attestierten Notwendigkeit, in Gemeinschaften zu leben zu tun.

Die Vorgehensweisen, die die vier Autoren – Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida – in der Auseinandersetzung mit Heideggers Mitsein anwandten, waren recht unterschiedlich. Levinas hielt an einer Entpolitisierung des Mitseins fest, radikalisierte die moralisch-ethischen Dimensionen zwischen den Menschen und setzte sich mit Kants Dilemma bezüglich der Unvereinbarkeit von Völkerrecht und Weltstaat auseinander. Blanchot knüpfte nicht nur an Levinas' Ethik an, sondern auch an Batailles Destruktion der politischen Souveränität, um eine Gemeinschaft zu denken, die weder eine Form oder eine Verfassung besitzt, weder von Dauer noch souverän ist, oder eine gründende oder begründende Souveränität voraussetzt. Nancys Beschäftigung mit dem Mitsein beschreibt eine Wende, die von einer Dekonstruktion der Souveränität und einem Entzug des Politischen ausgeht und zu einer globalen Wucherung des Mitseins gelangt, die einer Repolitisierung und Demokratisierung des Mitseins zuträglich ist, jenseits der politischen Begrifflichkeit von Subjekt und Bürgertum. Derridas Interventionen zu einer Repolitisierung der *Politeia* verliefen über Reflexionen, die sich der

88 Vgl. Derrida 2003a, S. 27.

Gerechtigkeit, Gastfreundschaft, Vergebung, Verantwortung, absoluten Andersheit und Trauer widmeten.⁸⁹ Er beharrte darauf, dass das heideggerische Dasein nicht mit dem Mitsein zu identifizieren ist. Wenn dem so ist, und Derrida misstraute stets den Begrifflichkeiten und dem Vokabular des Politischen (und somit der Freundschaft, der Brüderlichkeit und der Gemeinschaft), wie wäre dann die Dekonstruktion als eine Repolitisierung des Politischen zu verstehen? Derrida sprach von einer kommenden Demokratie, von einer neuen Internationale, von der Zukunft einer anderen Politik, die im Kommen bleibt.

Während die traditionelle Politik mit all ihren nationalen, internationalen, transnationalen und supranationalen Einrichtungen als eine Bewegung der Entpolitisierung aufgefasst werden kann, der es darum geht, Formen der Ausgrenzung, Trennung, Entmischung und des Ausschlusses zu suchen, so geht es einer Dekonstruktion des Politischen um das Unmögliche, d.h. um eine Repolitisierung, die sich der Frage annimmt: Wie ist ein Zusammenleben derjenigen möglich, die nicht zusammengehören, ob als ein Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlicher Herkunft, oder als ein Zusammenleben von Menschen, die sich feind sind oder waren?

89 Vgl. Weber 2013a.