

gesehen. Dieser Begriff wiederum wird klarer werden, wenn wir den Klassizismus neben andere *Modi von Antagonismus* stellen.

§ 3 Freund und Feind: Von Hegel zu Schmitt

Den Modus von Antagonismus *par excellence* bilden eine Klasse von Konzeptionen, die wir einmal tentativ Freund-Feind-Theorien nennen wollen. Deren gemeinsame Struktur wollen wir anhand einiger ihrer Instanzen genauer herausstellen, um so einen besseren Begriff der Kategorie des antagonistischen Modus überhaupt zu gewinnen.

Beginnen wollen wir mit Martin Heideggers Konzept von *Abständigkeit*, das im vierten Kapitel von *Sein und Zeit* eingeführt wird. Heidegger hatte zuvor die existenziale Struktur des Daseins als In-der-Welt sein analysiert, das eine erste Charakteristik des eigenen Seinsverständnisses in der Kenntnis des Verweisungszusammenhanges der Welt vorgefunden hatte. Nun ist eine rekurrente Schwierigkeit philosophischer Konstruktionen, die mit dem ›Subjekt‹ beginnen, erläutern zu müssen, woher das zunächst sich reichlich solipsistisch vorkommende Subjekt Kenntnis der Subjekthaftigkeit anderer Subjekte gewinnt. Die Schwierigkeit ist klar: ich bin mir meiner eigenen Gedanken bewusst, jedoch nicht der der anderen, die mir begegnen, und zumindest dem philosophischen Verstand kann es leicht einfallen, daran zu zweifeln, dass, was mir soeben begegnet und sehr ähnlich der Gestalt sieht, die ich im Spiegel sehe, ein Subjekt derselben Art ist, wie ich es bin. Eine ebenso rekurrente Lösung des Problems besteht darin, eine gewisse primäre Sozialität des Subjektes anzunehmen, die bereits vorgängig, mit Existenz des Subjektes, dessen Verständnis vom Anderen setzt. Diese Lösung scheint eine gewisse empirische Evidenz für sich zu haben und vor allem der Aufgabe zu entheben, die Subjekthaftigkeit des Anderen *ex nihilo* via Analogieschluss zu konstruieren.⁵⁵

Einen derartigen Pfad wählt auch Heidegger, der freilich für sich in Anspruch nehmen kann, von vornherein die Kategorie des Subjektes vermieden zu haben. Es fällt zunächst auf, dass das Dasein als In-der-Welt-sein bereits dem Anderen an jeder Ecke begegnet: »Das Feld zum Beispiel, an dem wir ›draußen‹ entlang gehen, zeigt sich als dem und dem gehörig, von ihm ordentlich instand gehalten, das benutzte Buch ist gekauft bei..., geschenkt von... und dergleichen.«⁵⁶ Die Versuchung, den umherstehenden Anderen nun als bloßes Ding zu betrachten, umgeht Heidegger durch Rekonzeption: nicht etwa begegnet der Andere als Gegenstand, sondern »wir treffen sie ›bei der Arbeit‹, das heißt primär in ihrem In-der-Welt-sein. [...] Der Andere begegnet in seinem Mitdasein in der Welt.«⁵⁷ So, wie sich selbst als ein Ding zu verstehen, bereits ein defizienter Modus von Dasein ist, der das eigene Sein verkennt, verhält es sich auch mit dem Sein des Anderen: dieser ist genauso In-der-Welt-sein und ihn etwa als Ding zu begreifen kann nur einem Philosophen einfal-

len.⁵⁸ Diese Heidegger'sche Argumentationsfigur hat Epoche gemacht. Sie verweigert die Erklärung – in diesem Falle: der Subjekthaftigkeit des Anderen – unter Verweis auf die *ontologischen* Prämissen der Fragestellung.

Nun ist also der Andere als In-der-Welt-sein erwiesen worden, was Heidegger anschließend unschwer zum Anlass nehmen kann, die Welt als »Mitwelt« und daher das In-Sein als Mitsein zu charakterisieren.⁵⁹ Dies wiederum ist nichts anderes als die Idee primärer Sozialität unter fundamentalontologischen Vorzeichen: die Daseinsstruktur des Anderen bedarf keines Nachweises, da die Welt des Daseins immer schon Mitwelt ist und daher es selbst als Mitsein immer um den Anderen weiß.

Dies wiederum führt Heidegger unmittelbar auf die Kategorie, die für uns von Bedeutung ist: Nachdem die Konstruktion des Daseinscharakters des Anderen auf dessen In-der-Welt-sein und seinem Auftauchen in Verweisungszusammenhängen des Besorgens beruhte, muss Heidegger konsequent ableiten, dass

»[i]m Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, [...] ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen [ruht], sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der *Abständigkeit* [Herv. i. O.]«⁶⁰

Aus der sozialen Charakteristik des Daseins ergibt sich so eine fundamentale Konkurrenzsituation zu den Anderen, die dem Dasein zwar verborgen bleiben mag, doch stets als Existenzial vorhanden ist. Wir wollen hier zwei Punkte festhalten, die in strukturähnlichen Konzeptionen wiederkehren werden. *Erstens* ist für Heidegger die Abständigkeit eine notwendige Folge der Konzeption des Daseins als Mitsein. Das Dasein ist In-der-Welt-sein, doch diese Welt ist Mitwelt und daher tritt der Andere stets eingebunden in die Sorge des Daseins um sein Sein auf. Dies bedingt notwendig die Sorge um seinen Abstand zum Anderen, selbst da, wo dieser nicht vorhanden ist.⁶¹ Und *zweitens* steht in dieser Sorge um den Abstand zum Anderen das *Dasein selbst* auf dem Spiel. Die Abständigkeit ist so sehr ein Existenzial wie das Mitsein und sie ist eine Sorge um das eigene Sein. So wenig wie das Dasein solipsistisch gedacht werden kann, kann es selbst den Abstand zum Anderen auf sich beruhen lassen, da sich die Abständigkeit gerade aus dem Verhältnis zum *eigenen Sein* in der Form des Mitseins ergibt. Wir werden diesen beiden Momenten in anderer Gestalt wiederbegegnen.

Eine vorgängige Freund-Feind-Theorie geht auf Hegel zurück. Dieser hatte in der *Phänomenologie des Geistes* zunächst den Gang des Geistes bis zur Entwicklung des *Selbstbewusstseins* nachgezeichnet. Dem Bewusstsein, das noch nicht Selbstbe-

wusstsein ist, ist das Wahre ein Anderes als es selbst. Das Selbstbewusstsein überwindet diese Unterscheidung und erkennt dieses Andere als nichtig:

»Das Sein der Meinung, die *Einzelheit* und die ihr entgegengesetzte *Allgemeinheit* [Herv. i. O.] der Wahrnehmung sowie das *leere Innere* [Herv. i. O.] des Verstandes sind nicht mehr als Wesen, sondern als Momente des Selbstbewusstseins, d.h. als Abstraktionen oder Unterschiede, welche *für* [Herv. i. O.] das Bewußtsein selbst zugleich nichtig oder keine Unterschiede und rein verschwindende Wesen sind.«⁶²

Diese Struktur des Selbstbewusstseins hat kuriose Folgen für dieses: es ist einerseits Bewusstsein, doch andererseits nur Bewusstsein *von sich selbst*. Die »sinnliche Welt«⁶³ ist Gegenstand des Bewusstseins, doch ist für das Selbstbewusstsein, das sich bewusst ist, dass alles, das es weiß, *es selbst* als Bewusstsein ist, dieses Bewusstsein selbst nichtig. Das Selbstbewusstsein ist beides: Bewusstsein »von Anderem« und Bewusstsein noch des Umstandes, dass dieses Andere nur *Bewusstsein* ist. Diese Folgerung ergibt sich gewissermaßen aus der Struktur des Begriffes des Selbstbewusstseins, denn dieser sagt bereits, dass das, was da bewusst ist, ein Bewusstsein ist. Nun charakterisiert Hegel in einem nächsten Schritt diese Struktur, die das Bewusste als nichtig und nur das Selbstbewusstsein als Wahres setzen kann, als *Begierde*. Das Selbstbewusstsein ist nur selbst, die sinnliche Welt und alles, was bewusst und wahrgenommen ist, ist nicht an sich, sondern ist nichtig. Dieses Negieren des Anderen, das die solipsistische Existenz des Selbstbewusstseins bedeutet, ist Begierde. Nun trifft hier das Selbstbewusstsein auf ein Problem, das uns bekannt vorkommt: dieses Andere, das das Selbstbewusstsein als nichtig setzt, ist *an sich* ebenfalls Bewusstsein.⁶⁴ Dies ist es zunächst nur *an sich*, weil für das Selbstbewusstsein es ja bereits als nichtig gekennzeichnet wurde. Diese Seinsweise des negativen Gegenstands des Selbstbewusstseins begreift Hegel als *Leben*. Und in der Erfahrung dieses Lebens und seiner prozessualen Gestalt, der *Gattung*,⁶⁵ stößt das Selbstbewusstsein, wie Hegel formuliert, auf die »Selbstständigkeit seines Gegenstandes«.⁶⁶ Dies ist nun freilich der Punkt, an dem sich Hegel die oben skizzierte Aufgabe stellt, die solipsistische Position – hier: des Selbstbewusstseins zu überwinden. Das begegnende Andere wurde zwar immerhin bereits als Leben bestimmt, doch ist durchaus nicht klar, dass dieses Leben auch seinerseits ein *Selbstbewusstsein* ist, was erst die notwendige Reziprozität ermöglicht, die die Lösung der gestellten Aufgabe erfordert. Hegels Benennung dieser reziproken Beziehung hat ihrerseits Schule gemacht. Das Selbstbewusstsein muss das selbstständige Andere *anerkennen*, und zwar als wiederum es selbst anerkennend: »Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend* [Herv. i. O.]«⁶⁷ Doch stellt sich freilich die Frage, was das Selbstbewusstsein motivieren kann, dieses ein wenig ernervierende Andere, das sich trotz seiner Nichtigkeit als Selbstständiges heraus-

gestellt hat, anzuerkennen. Hegels Antwort ist durchaus überraschend. Durch die Selbstständigkeit des Anderen hat sich bereits eine Form von reziproker Beziehung eingestellt und das Andere hatte sich als das Leben erwiesen. Nun begegnet hier beidseitig einem Selbstbewusstsein ein lebendiges Anderes, und hierin liegt für das Selbstbewusstsein gleichermaßen eine Herausforderung wie eine Chance: denn einerseits widerspricht das selbstständige Andere dem eigenen Anspruch des Selbstbewusstseins in der Negation des Anderen mit sich selbst eines zu sein. *Andererseits* ist aber dieses Andere ein *Selbstbewusstsein* und diesen Umstand kann Hegel verwenden, um gerade in der Anerkennung des selbstständigen Anderen als Selbstbewusstsein das Selbstbewusstsein selbst zur Autonomie, nämlich zur Wahrheit seiner Gewissheit von sich selbst,⁶⁸ gelangen zu lassen. Denn der selbstständige Gegenstand des Selbstbewusstseins ist dann selbst Selbstbewusstsein: »Indem ein Selbstbewusstsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand.«⁶⁹ Für Hegel steht hier viel auf dem Spiel, denn in dieser Struktur, die das Ich in das Wir übergehen lässt, wird er den Begriff des Geistes ansetzen und damit kann er den bewusstseinstheoretischen Ansatz der Phänomenologie des Geistes transzendieren. Das Selbstbewusstsein wird also selbst erst ganz in seiner Anerkanntheit durch ein Selbstbewusstsein, das es selbst erwidern muss. Nun trifft es sich gut, dass sich das selbstständige Leben in der Wahrnehmung gezeigt hatte. Kann es dem Selbstbewusstsein nun gelingen, mit diesem in eine Beziehung reziproker Anerkennung einzutreten, ist das Selbstbewusstsein zu sich selbst gekommen. Was hierfür nur noch notwendig ist, ist, dass das Eine dem Anderen zeigt, dass es eben nicht nur selbstständiges Leben ist. Und dies ist der Punkt, an dem Hegel die durchaus überraschende Struktur des *Kampfes auf Leben und Tod* einführt. Der Kampf auf Leben und Tod mit dem Anderen wird charakterisiert als des Selbstbewusstseins »reine Negation seiner gegenständlichen Weise«.⁷⁰ Das Selbstbewusstsein beweist gewissermaßen dem Anderen, dass es selbst ein Selbstbewusstsein ist, indem es im Kampf auf Leben und Tod die eigene gegenständliche Seinsweise als Leben negiert. Das Selbstbewusstsein ist schließlich beides: Selbstbewusstsein für sich und lebendiger Gegenstand für das Andere. In der Negation dieses Lebens, »bewährt«⁷¹ sich das Selbstbewusstsein und erweist so dem Anderen – wie dieses umgekehrt dem Einen –, dass es nicht etwa nur Leben, sondern wahrhaft ein selbstständiges Selbstbewusstsein ist.

Dieser Ansatz, der den Kampf auf Leben und Tod, nachgerade zur *Voraussetzung* der Entstehung des Selbstbewusstseins erklären möchte, hat etwas erschreckendes. Freilich weist er dieselbe Charakteristik wie die Heidegger'sche Theorie in den genannten zwei Punkten auf, denn *erstens* ist der Kampf auf Leben und Tod eine notwendige Folge der Erfahrung des selbstständigen Anderen, *zweitens* steht dabei die Identität des Selbstbewusstseins selbst auf dem Spiel – denn es wäre nicht einmal Selbstbewusstsein, würde es sich nicht im Kampf bewähren.

Doch verliert diese Konzeption Hegels außerhalb des komplizierten Zusammenhanges der *Phänomenologie des Geistes* viel ihrer Überzeugungskraft und Axel Honneth hat nachgezeichnet, dass die Figur der Anerkennung bereits dort ihren ursprünglichen Bezug weitgehend verloren hatte. Er weist darauf hin, dass Hegels initialer theoretischer Ansatz in seinen Jenaer Frühschriften vielmehr gut aristotelisch auf einer »vorgängigen Intersubjektivität des Lebens der Menschen«⁷² aufbaute, und dass Hegel – bereits in der Jenaer Realphilosophie – »den theoretischen Ertrag seiner Hinwendung zur Bewußtseinsphilosophie mit dem Preis des Verzichtes auf einen starken Intersubjektivismus bezahlt«⁷³ habe. Honneths eigenes anerkennungstheoretisches Projekt möchte auf den verschütteten Fundamenten der frühen Hegel'schen Theorie aufbauen. Seine Kritik richtet sich dabei keineswegs gegen die Figur des Kampfes als vielmehr gegen Hegels Bestimmung des *Gegners*:

»Ein anerkennungstheoretisches Konzept der Sittlichkeit geht von der Prämisse aus, daß die soziale Integration eines politischen Gemeinwesens nur in dem Maße uneingeschränkt gelingen kann, wie ihr von seiten der Gesellschaftsmitglieder kulturelle Gewohnheiten entgegenkommen, die mit der Art ihres wechselseitigen Umgangs zu tun haben;«⁷⁴

Diese Figur der Wechselseitigkeit, die freilich im Kampf auf Leben und Tod noch strukturell angelegt ist, verliert sich bei Hegel jedoch in dem Moment, in dem er im weiteren Fortgang der Realphilosophie den *Staat* als den Träger der intersubjektiven Sittlichkeit bestimmt, bzw. in der *Phänomenologie des Geistes* die Figur der gegenseitigen Anerkennung in die bekannte Dialektik von Herr und Knecht aufgehen lässt. Honneths eigene Konzeption ist hier sicherlich überlegen. Bezeichnend ist, dass die anerkennungstheoretische Basis bedingt, dass auch jene die Figur des Kampfes direkt aus der Erfahrung von Missachtung in der intersubjektiven Situation ableiten muss,⁷⁵ wenngleich Honneth freilich für sich in Anspruch nehmen kann, keine *apriorische* Notwendigkeit der Konfliktsituation ansetzen zu müssen. In jedem Fall ist auch für Honneth der Kampf um Anerkennung bestimmend für die persönliche Identität. Ausgehend von Meads »naturalistischer Transformation der Hegelschen Anerkennungslehre«⁷⁶ gelangt er zum Konzept der »intersubjektiven Struktur der persönlichen Identität«,⁷⁷ sodass die eigene Identität erst möglich wird auf Grundlage der erkämpften Anerkennung durch die Anderen. Freilich ist Honneths Konzeption um einiges freundlicher, als die zuvor analysierten Freund-Feind-Theorien doch weist sie die nämlichen Strukturmerkmale auf, was vor dem Hintergrund ihrer theoretischen Provenienz nicht überraschen kann.

Nun sind diese beiden Theorien jedoch streng vom Ich gedacht, das bei Heidegger das Dasein und bei Hegel das Selbstbewusstsein heißt. Zeitnah zu Heidegger treten diese Theorien in den Schatten von solchen, die an Stelle des Ich die Grup-

pe setzen. Freilich hatte diesen Weg bereits im Ausgang von Hegel der Marxismus beschritten, doch nahm dieser Weg einige komplizierte Windungen, die wir noch betrachten werden. Die Inflation von sozialisierten Freund-Feind-Theorien in den 1920er-Jahren ist allerdings frappierend. Wir wollen hier die einschlägigen Beispiele der Theorien Karl Mannheims, Carl Schmitts und Helmut Plessners untersuchen.

Mannheims *Ideologie und Utopie* (1929) war uns bereits aufgrund seines Konzepts der freischwebenden Intelligenz begegnet. Dieses wiederum sollte die Determinierung der Erkenntnis durch die gruppenspezifischen ›Denkstile‹ überwinden. Doch sind diese Denkstile nicht nur ein Erkenntnishindernis, sondern bedingen selbst den sozialen Konflikt. Die »Sinndeutungen«,⁷⁸ die Gruppen – und nicht etwa Individuen – entwerfen, geraten in Kontrast zueinander. Mannheim führt dabei das konfliktschwangere Nebeneinander von Denkstilen, das er an seiner Zeit erkennen möchte, auf die Heterogenisierung der Gesellschaft nach dem »Zusammenbruch des geistigen Monopols der Kirche«⁷⁹ zurück. Hatten vorher Erziehung und Tabus dafür gesorgt, dass verschiedene Sinndeutungen entweder gar nicht erst aufkamen, oder dann nicht geäußert werden konnten, tritt nun eine neue Konstellation von miteinander konkurrierenden Denkstilen auf. Diese wiederum müssen einander als *Ideologien* betrachten und das Denken des Gegners als »falsches Bewusstsein« abwerten.⁸⁰ Die Einführung des »totalen« Ideologiebegriffes korrespondiert damit dem Prekärwerden der jeweils einheitlichen totalen Ideologie, muss man interpretieren. Nun sind aber für Mannheim die Gegner in diesem Konflikt stets *soziale Gruppen* – und erst hierin ist eigentlich diese Theorie mit Recht eine *Freund-Feind-Theorie* zu nennen, da sie nicht nur Todfeinde und abständiges Mitsein kennt. Der Kernbegriff der Mannheim'schen Konzeption ist hier nun die *soziale Situation*.⁸¹

»Eine Situation wird zur Situation, wenn sie für die Mitglieder einer Gruppe in gleicher Weise definiert ist. Es mag wahr oder falsch sein, wenn eine Gruppe eine andere Ketzler nennt und als solche gegen sie kämpft, aber nur durch diese Definition wird der Kampf zu einer sozialen Situation.«⁸²

Dieser Kampf von Gruppen gegen andere, die ihre spezifischen Denkstile nicht teilen, ist ein Prototyp der Freund-Feind-Theorien der 1920er-Jahre. Was sie von den Gedanken Heideggers und Hegels unterscheidet, ist der soziale Charakter der Konfliktsituation. Was sie freilich eint, sind erneut die verschiedentlich skizzierten Merkmale. Mannheims Begriff der sozialen Sinndeutung leistet hier bereits beides: einerseits bilden sich soziale Gruppen gerade *in* der gemeinsamen Teilhabe an Sinndeutungen aus, darin, die Welt so wie die anderen zu sehen.⁸³ Die gemeinsame Sinndeutung ist nicht eine Konsequenz der Gruppenzugehörigkeit, sie ist geradezu definierendes Merkmal. Andererseits sind aber konfligierende Sinndeutungen als soziale Situationen prädestiniert, in Kampf umzuschlagen, wenn nicht ausgleichende Tabus dies verhindern. Die Freund-Feind-Situation wird damit zur

notwendigen Folge des Wegfalls gesellschaftsübergreifender Sinndeutungen in deren negativer Funktion. So liegt in der sozial-sinndeutenden Weise, die Welt zu sehen, wie sie Mannheim versteht, die Herausbildung von gesellschaftlicher Identität überhaupt begriffen. Hervorzuheben sind dabei zwei Punkte: zum einen betont Mannheim immer wieder, dass damit nicht die Möglichkeit von Erkenntnis und der Existenz von Wahrheit überhaupt entfällt.⁸⁴ Zum Anderen bemerkenswert ist Mannheims Charakterisierung des Kampfes geistiger Kräfte als das *Aneinandervorbeireden*.⁸⁵ Dieses ergibt sich daraus, dass Diskussionen stets in konkreten Punkten geführt werden, auch dann, wenn der Gegner einer anderen Gruppe angehört, und damit der konkrete Punkt innerhalb seiner Welt einen zumindest partiell anderen Sinn haben muss. Dies wird jedoch in Auseinandersetzungen nicht thematisch, sodass beide Disputanten glauben müssen, sie würden über die gleiche Sache reden, während diese Sache für beide jedoch aufgrund der unterschiedlichen Weltsicht unterschiedlich verstanden ist. Dies bedingt – wenn nicht notwendig, so dann doch »von wenigen Ausnahmen abgesehen«⁸⁶ – die Form des Aneinandervorbeiredens. Diese Beobachtung wird man zumindest der Tendenz nach an der eigenen Erfahrung nachvollziehen können. Sie induziert jedoch, in einiger Radikalität genommen, ein Konzept von *Inkommensurabilität* von Positionen, das uns noch beschäftigen wird.

Die Freund-Feind-Theorie par excellence, die auch unter diesem Namen zu einiger Berühmtheit gelangt ist, ist freilich die Carl Schmitts, die er in *Der Begriff des Politischen* (zuerst 1927, dann substantiell überarbeitet 1932 erschienen)⁸⁷ entwickelte. Schmitts Vorliebe für provokante Thesen ist bekannt, der hier einschlägige Text beginnt halbwegs legendär mit den Worten: »Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.«⁸⁸ Diese These kann zunächst zirkulär anmuten, doch soll sie das Gegenteil leisten: Schmitt, der berühmteste Verfassungsrechtler seiner Zeit, betrachtete keineswegs den Staat als durch die Verfassung konstituiert, sondern als dieser vorgängig.⁸⁹ Diese Konzeption wirft dann freilich die Frage auf, was der Staat sei, wenn nicht das durch die Verfassung »konstituierte«. Diese Frage möchte Schmitt durch den Begriff des Politischen lösen. Soll dieser ein dem Ökonomischen, dem Ästhetischen und anderen Bereichen gegenüber abgrenzbarer Bereich sein, muss er, so Schmitt, sich kennzeichnen lassen, durch ihm zugrundeliegende spezifische *Kategorien*. Ähnlich der Gut-Böse-Unterscheidung des Moralischen müsste es dann eine »letzte Unterscheidung«⁹⁰ des Politischen geben, die dieses Gebiet prägt. Man ahnt es schon: diese Unterscheidung findet Schmitt in dem Begriffspaar von Freund und Feind.⁹¹ Das Politische findet dort statt, wo es Freund und Feind gibt. Schmitt schärft dieses Begriffspaar durch martialische Formulierungen, wie etwa, sie seien »in ihrem konkreten, existenziellen Sinn zu nehmen, nicht als Metaphern oder Symbole«,⁹² sie seien »keine normativen oder »rein geistigen« Gegensätze«. ⁹³ Die Freund-Feind-Beziehung, die das Politische konstituiert, ist, so will er deutlich machen, durchaus buchstäblich zu nehmen:

»Feind ist also nicht der Konkurrent oder Gegner im allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipathiegefühlen haßt. Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach *kämpfende* [Herv. i. O.] Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht.«⁹⁴

Hierin wird mehrerlei kenntlich. Zum einen betrachtet Schmitt die Freund-Feind-Situation als eine Wir-Situation, was sich aus dem Begriff des Politischen ergibt. Der private Feind ist kein Feind im Sinne dieser Theorie.⁹⁵ Zweitens – und dies ist eine logische Folge der Intention der Theorie überhaupt – determiniert die Freund-Feind-Beziehung die Identität beider Seiten. Der Staat ist Staat durch das »ius belli«,⁹⁶ d.h. durch die *Möglichkeit*, gegen andere Staaten Krieg zu führen. Schmitt betont mehrfach, dass die *faktische* Neutralität eines Staates nichts an dieser Möglichkeit ändert, sondern vielmehr in dieser begründet liegt.⁹⁷ Ein Staat, der keinen Krieg führen kann, ist so verstanden nicht neutral, sondern überhaupt kein Staat mehr. In Schmitts charakteristischer Diktion: »Dadurch, daß ein Volk nicht mehr die Kraft oder den Willen hat, sich in der Sphäre des Politischen zu halten, verschwindet das Politische nicht aus der Welt. Es verschwindet nur ein schwaches Volk.«⁹⁸ Die Freund-Feind-Beziehungen konstituieren damit allererst den Staat. Darüber hinaus sind sie eine – möglicherweise notwendige – Folge des Begriffs des Politischen überhaupt: »Es gibt deshalb auf der Erde, solange es überhaupt einen Staat gibt, immer mehrere Staaten.«⁹⁹ Dies ist freilich eine Folge der Begriffsbestimmung, denn wenn es nur noch einen Staat gäbe, der friedlich die Erde umspannt – und Schmitt räumt ein, dass diese Möglichkeit theoretisch konzipierbar ist, allein, man glaubt ihm diese Konzession nicht ganz...¹⁰⁰ –, dann wäre dieser Staat kein Staat mehr: »Die *Menschheit* [Herv. i. O.] als solche kann keinen Krieg führen, denn sie hat keinen Feind, wenigstens nicht auf diesem Planeten.«¹⁰¹ Die Konzeption eines universalen Staates misslingt auf der Grundlage des Schmitt'schen Konzepts des Politischen. Dies überrascht nicht. Wir haben gesehen, dass auch die hier skizzierte Freund-Feind-Beziehung auch in dieser Ausprägung nicht nur eine – zumindest faktische – Notwendigkeit aufweist, sondern erst die *Identität* der Konfliktpartner konstituiert. Ein Staat, der ja erst Freunde und Feinde im politischen Sinn haben kann, ist kein Staat mehr, wenn er keine Feinde mehr hat, da er universal geworden ist. Diese Problematik der Konzeption einer universalen Identität hatten wir bereits mehrfach angetroffen. Habermas ist auf dieselbe Schwierigkeit in der an Hegel orientierten Behandlung der Frage gestoßen, wie ein *Individuum* in einer postkonventionellen Gesellschaft eine Identität ausbilden könne. Da sich die Identität des Ich »nur an der übergreifenden Identität einer Gruppe ausbilden«¹⁰² könne, andererseits aber sich die konventionellen sozialen Identitätsträger von Familie bis Nation »nach universalistisch zu rechtfertigenden Normen [...] nicht mehr privilegieren«¹⁰³ lassen, stellt sich die Frage, welche Gruppe dann als identitätsstiftende fungieren könne:

»Entsprechend müsste die staatsbürgerliche oder nationale Identität zu einer weltbürgerlichen oder universalen Identität erweitert werden. Aber kann eine solche Identität überhaupt einen genauen Sinn haben? Die Menschheit im ganzen ist eine Abstraktion und nicht eine Gruppe im Weltmaßstab, die in ähnlicher Weise wie Stämme oder Staaten eine Identität ausbilden könnte – jedenfalls so lange nicht, wie sie sich nicht ihrerseits, vielleicht in Abgrenzung gegen andere Populationen des Weltraums, wiederum zu einer partikularen Einheit zusammenschließt.«¹⁰⁴

Auf Habermas' eigene Lösung dieser Problemstellung werden wir andernorts zurückkommen. Doch illustriert die frappierende Ähnlichkeit dieser Analyse zu der Schmitts, insbesondere in der kuriosen Figur des fiktiven Angriffs der Außerirdischen, einmal mehr den Zusammenhang der Freund-Feind-Theorien mit der Frage nach Identität, die sich uns bereits mehrfach aufgedrängt hat.

Schmitts Theorie ist sicherlich die bekannteste ihrer Art. Wir wollen jedoch zuletzt noch eine weitere Theorie betrachten, nämlich die Konzeption Helmuth Plessners, die dieser in *Macht und menschliche Natur* (1931) auf Grundlage seiner 1928 erschienen anthropologischen Abhandlung *Die Stufen des Organischen und der Mensch* entwickelt hat. Die Ähnlichkeit zu Schmitts Theorie mag freilich nicht zuletzt in einem wechselseitigen Rezeptionszusammenhang begründet sein.¹⁰⁵ Plessner geht nicht von einem staatsrechtlichen Begründungsproblem aus, sondern von der eigenen philosophischen Anthropologie. Die Frage scheint zunächst zu lauten, wie weit Politik zum Wesen des Menschen gehöre,¹⁰⁶ und damit wäre sie eine anthropologische Frage unter anderen. Unter der Hand explodiert das Forschungsfeld und Plessner gelangt zu der Aussage, philosophische Anthropologie sei – möglicherweise – »nur als politische möglich«.¹⁰⁷ Diese Explosion hat methodische Gründe. Plessner arbeitet sich an der Fragestellung ab, ob philosophische Anthropologie empirisch oder apriorisch zu verfahren habe. Ersteres widerspräche ihrem Erkenntnisinteresse, da »eine empirische Wesenslehre [...] ein Unding [ist], sie widerspricht dem Wesenscharakter«.¹⁰⁸ Soll die philosophische Anthropologie das – im starken Sinne des Wortes begriffene – *Wesen* des Menschen ermitteln können, so kann sie nicht empirisch verfahren. Andererseits kann sie auch nicht apriorisch verfahren, da sich damit ein diffiziler *circulus vitiosus* ergäbe: der Mensch soll als »Zurechnungssubjekt seiner Kultur«¹⁰⁹ begriffen werden, d.h. als das, was erst die faktisch »menschheitliche« Kultur hervorgebracht hat. Diese methodische Vorentscheidung determiniert dann aber in einer apriorischen Analyse bereits das Ergebnis: »Ein wenn auch nur methodisch gemeinter Apriorismus führt zwangsläufig zur universalistisch-rationalistischen Ontologisierung menschlichen Wesens.«¹¹⁰ Dieser Zirkel scheint zunächst gekünstelt, denn im Grunde meint er, dass eine Wesensanalyse des Menschen nur zu einem Ergebnis gelangen kann, das dessen Wesen so konzipiert, dass zumindest prinzipiell die Bedingungen der

Schaffung der faktisch geschaffenen Kultur gegeben sind. Das scheint nicht zu viel verlangt zu sein, vielmehr erschiene jede andere Konzeption *prima facie* nachgerade widersinnig. Verständlich wird Plessners Stoßrichtung erst *ex post* anhand seines Rückgriffs auf die Lebensphilosophie, mittels derer er das Wesen des Menschen radikal *dynamisiert*. Er macht zum Grundbegriff – soweit man noch von einem solchen sprechen kann – gerade die *Unbestimmtheit* dessen, was Mensch sein heißt: Die »Entscheidung über das Wesen des Menschen [könne] nicht ohne seine konkrete Mitwirkung, also in keiner neutralen Definition einer neutralen Struktur gesucht werden [...], sondern nur in seiner Geschichte als eine ständig neu erwirkte Entscheidung«. ¹¹¹ Das meint: es gibt nicht *ein* Wesen des Menschen, sondern was das Wesen des Menschen ist, ist stets Produkt von dessen jeweils gegenwärtiger Entscheidung, seines Entwurfs von sich selbst. Das Wesen des Menschen ist seine eigene Entscheidung. Dies wiederum ermöglicht Plessner, die Selbstkonzeption des Menschen *als Macht*¹¹² zu fassen: »In der Fassung seiner selbst als Macht faßt der Mensch sich als geschichtsbedingend und nicht nur als durch die Geschichte bedingt.«¹¹³ Gerade die Unbestimmtheit des Menschen ermöglicht ihm sich selbst als Bestimmenden und damit als Macht zu konzipieren. Dies wiederum führt ohne weitere Umwege zu der Aussage: »Der Mensch [...] steht als *Macht* [Herv. i. O.] notwendig im *Kampf um sie* [Herv. i. O.], d.h. in dem Gegensatz von Vertrautheit und Fremdheit, von *Freund* und *Feind* [Herv. i. O.].«¹¹⁴ Dies ergibt dann den zu erweisenden politischen Charakter der Anthropologie insofern als der Mensch als Gegenstand der Anthropologie selbst sein Wesen bestimmt und sich daraus die Freund-Feind-Struktur ergibt, die seine Konzeption von sich selbst anderen solchen Konzeptionen opponiert. Die Freund-Feind-Beziehung ist damit erstens eine anthropologische Konstante – mehr noch, es ist ein Strukturelement des Mensch-Werdens als Selbstkonzeption. Zweitens definiert sie die Identität des Menschen als eines Entwurfs von sich selbst – in einem sehr starken Sinn, denn auf dem Spiel steht hier die Identität *als Mensch* überhaupt. Dies fügt den bekannten Aspekten der Freund-Feind-Theorien einen überraschend neuen hinzu: sie entwirft die überall problematische Universalität der Identität gewissermaßen virtuell als die des Kampfes. Zwar scheint in Plessners Konzeption zumindest theoretisch durchaus Raum zu sein für eine universale Identität als weltüberspannender Entwurf des Menschen von sich selbst – doch hätte *diese selbst* dann notwendig die Struktur von Macht und damit des Kampfes um diese. Die einzige Universalität, die hier denkbar ist, ist die des Menschen als um seine Identität kämpfenden.

Die Analyse der Freund-Feind-Theorien ergab einen rekurrenten Verweis auf die Frage der Identität: einerseits figurierte in jeder der Theorien die Freund-Feind-Beziehung als notwendige Folge zumindest des Auftretens verschiedener Identitäten und andererseits – was sich vor diesem Hintergrund nun als Kehrseite herausstellen mag – *konstituierte* diese Beziehung erst die Identitäten. Das Konzept von Identität wird in diesen Theorien differenziell gebildet. Identität kann es nur geben als unter-

schieden von einer anderen Identität, doch dadurch treten diese beiden Identitäten unweigerlich in einen Konflikt ein. Eine *universale Identität* stellt sich so als eine *contradictio in adiecto* dar.

Wir wollen noch auf einen Punkt an dieser Stelle hinweisen: in all diesen Theorien begegnete die Figur des Kampfes, gar des Krieges – doch stets als *Möglichkeit*. Die Freund-Feind-Situation bringt die Möglichkeit der Gewalt mit sich – doch ist sie selbst keine gewalttätige Situation. In jeder der betrachteten Theorien wurde die *tatsächliche Gewalt* als bloße Möglichkeit virtualisiert. Dies scheint notwendig zu sein, wie an anderer Stelle noch sichtbar werden wird.¹¹⁵

Die Freund-Feind-Theorien bilden die zweite Klasse *antagonistischer* Auseinandersetzungen, die wir betrachtet haben. Sie unterscheidet von Bendas Klassizismus der Verzicht auf die *universale* Identität, die Benda – wenngleich unter Schwierigkeiten – noch fordern musste. In gewissem Sinn bilden sie zugleich die paradigmatische Klasse von Antagonismen, wie der Name bereits suggeriert. Wir wollen jedoch, bevor wir diese Kategorie verlassen, noch einige andere Modi von Antagonismus betrachten.

§ 4 Littérature engagée

Es ist an dieser Stelle illustrativ einen Blick auf die *Literatur* zu werfen, genauer: auf Verortungen der Literatur innerhalb eines antagonistischen Modus. Wenn nämlich in Freund-Feind-Theorien Gewalt nur virtualisiert vorhanden ist, steht zu erwarten, dass die Konfliktsituation auf andere Weise zur Erscheinung kommen wird. Die friedliche Koexistenz ist in ihnen, wie wir gesehen haben, nur als negative Form ihrer eigentlichen Tendenz konzipiert, umgekehrt führt die Figur realer Gewalt, wie wir ebenfalls sehen werden, zum Kollaps der Situation. Freilich werden Freund-Feind-Situationen aufgrund ihres existenziellen Charakters zur Austragung auf vielen Feldern tendieren. Doch ist gerade für den konkreten historischen Kontext der oben betrachteten Theorien die Literatur von Interesse, zum einen weil sie *de facto* ein wichtiger Faktor in sozialen Wirkungszusammenhängen des frühen 20. Jahrhunderts war, zum anderen aber, weil in antagonistischen Konzeptionen, die die Literatur einbegreifen, regelmäßig ein Begriff begegnet, der für unseren weiteren Zusammenhang von zentraler Bedeutung sein wird: der der *Kultur*. Die inzwischen klassischen Analysen Raymond Williams' werden wir zu gegebener Zeit rekapitulieren, es ist an dieser Stelle nur wichtig einen Punkt in Erinnerung zu rufen: der Begriff der Kultur ist ein *historisches* Konzept, das durchaus unterschiedliche Dinge gemeint hat, und Williams' Konzept der *common culture*, auf das wir zurückkommen werden, ist ein *Gegenprogramm* zur verbreitetsten Konzeption von Kultur. Diese wiederum ist für unseren aktuellen Kontext absolut einschlägig.