

# **Politik als Erscheinen**

Zur Wiederherstellung der Politik

Dissertation

zur Erlangung des Grades eines  
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften  
- Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft -  
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von  
Kwangmin Pyo

Berlin 2017

Erstgutachter: PD Dr. Wolfgang Heuer

Zweitgutachter: Univ.-Prof. Dr. Bernd Ladwig

Tag der Disputation: 18. 12. 2017

## Inhaltsverzeichnis

<b>Inhaltsverzeichnis .....</b>	<b>i</b>
<b>Abkürzungen .....</b>	<b>v</b>
<b>Einleitung: These und Fragestellung zur Wiederherstellung der Politik .....</b>	<b>1</b>
<b>I. Politik als Telos : Wer erscheint wo und wie ? .....</b>	<b>11</b>
1.1 Grundlinie der Recherche: Politik als Erscheinung des Telos .....	13
1.1.1. Politik als erscheinender Telos .....	13
1.1.2. Wer erscheint? - Politik als Gesamtheit der menschlichen Erscheinungen .....	17
1.2. Räumlichkeit der Erscheinung .....	21
1.2.1. Standort der Erscheinung jenseits der Zweck-Mittel-Kategorie .....	21
1.2.2. Politischer Raum aus der Gewalt .....	24
1.2.2.1. Sicherstellung des physischen Raums aus der Gewaltumgebung .....	24
1.2.2.2. Verteidigung des politischen Raums gegen die nicht-politische Herrschaft .....	28
1.2.3. Politischer Raum aus der ökonomischen Notwendigkeit .....	32
1.3. Erscheinung der Politik gegenüber dem Krieg .....	36
1.3.1. Gewaltkontrolle der Politik durch die Macht .....	36
1.3.2. Konstellation zwischen Kriegen und Politik .....	40
1.3.2.1. Rolle der Politik zwischen Krieg und Frieden .....	40
1.3.2.2. Gewaltabstufung zwischen <i>Polemos</i> und <i>Stasis</i> .....	44

<b>II. Historisierung oder Philosophisierung der Menschheit .....</b>	<b>49</b>
2.1. Geschichte, Geschichtsphilosophie und Dichotomie .....	51
2.1.1. Historizismus: Ersatz der Politik durch die Geschichtsphilosophie .....	52
2.1.1.1. „Philosophisieren“ der Geschichte .....	52
2.1.1.1.1. Hegels Geschichtsphilosophie nach Zukunft .....	52
2.1.1.1.2. Fortschritt: Menschheit in der historischen Struktur .....	56
2.1.1.2. Zwei Initiativen der historischen Bewegung .....	60
2.1.1.2.1. Initiative der Welt: Ontologie des <i>homo oeconomicus</i> .....	61
2.1.1.2.2. Initiative des Staates: Ontologie eines <i>demos</i> .....	65
2.1.2. Politik als Mittel der historischen Bewegung .....	68
2.1.2.1. Politik zum historischen Frieden .....	68
2.1.2.2. Dichotomie zwischen Krieg und Frieden .....	74
2.2. Historizismus mit Krieg-Wirtschaft-Dichotomie .....	81
2.2.1. Erscheinung eines Weltmarktes .....	82
2.2.1.1. Wer erscheint? – Ökonomie von Haushalt zu Weltmarkt .....	82
2.2.1.2. Post-politische Ontologie des Individuums .....	85
2.2.1.2.1. Auflösung der Politik in die Individuen.....	85
2.2.1.2.2. Ontologie des Menschen: von <i>zoon politikón</i> zu <i>homo oeconomicus</i> .....	90
2.2.2. Historische Dichotomie zwischen Krieg und Wirtschaft.....	94
2.2.2.1. Spatiale Dichotomie von Weltmarktraum und Kriegsraum.....	94
2.2.2.2. Historischer Krieg um die liberale Menschheit .....	98
2.2.2.2.1. Historischer Krieg als Weltbürgerkrieg .....	98
2.2.2.2.2. Vom Clausewitzschen - zum Augustinus'schen Krieg.....	103
2.3. Historizismus mit Wirtschaft-Souveränität-Dichotomie .....	109
2.3.1. Rückkehr der Politik gegen die Ökonomie .....	110
2.3.1.1. Warum Schmitt? Warum heute? .....	110

2.3.1.2.	Wiederherstellung der Politik des Demos .....	114
2.3.1.2.1.	Politik mit dem Volkswillen .....	114
2.3.1.2.2.	Schmitt-Renaissance als Suche nach dem neuen Demos .....	117
2.3.1.2.3.	Nomosordnung: Legalisierung der völkerrechtlichen Feindschaft .....	122
2.3.2.	Historische Struktur der Nomosordnung .....	127
2.3.2.1.	Demos als historische Substanz .....	127
2.3.2.2.	Nomosordnung: Politik zwischen europäischen Empires .....	132
2.3.2.2.1.	Katechon und Nomos im weltweiten Perspektiv .....	132
2.3.2.2.2.	Politik und politischer Krieg nur zwischen Empires .....	138
2.3.2.2.3.	Erscheinung des Demos mit Empire .....	143
2.3.2.2.3.1.	Europa mit Großraumordnung Carl Schmitts .....	144
2.3.2.2.3.2.	Schmitt-Renaissance in China .....	149
<b>III.</b>	<b>Wiederherstellung der Politik .....</b>	<b>155</b>
3.1.	Warum Arendt ? .....	157
3.1.1.	Politik mit der freien Handlung .....	158
3.1.2.	Republikanischer Realismus der politischen Politik .....	163
3.1.2.1.	Was ist eigentlich Politik? .....	164
3.1.2.2.	Krieg-Politik-Konstellation anstelle von Dichotomie .....	168
3.2.	Politische Politik mit Spontaneität und Isonomie .....	173
3.2.1.	Spontaneität gegen den Historizismus .....	174
3.2.1.1.	Spontane Freiheit außerhalb der Zweck-Mittel-Kategorie .....	175
3.2.1.1.1.	Spontaneität des Neuanfangs .....	175
3.2.1.1.2.	Zeit des Hiatus gegen Historizismus .....	179
3.2.1.2.	Welt der Freiheit in der Welt der Dinge .....	183
3.2.1.2.1.	Welt der Dinge: <i>Nihil ex nihilo</i> von Produktion und Zerstörung .....	184
3.2.1.2.2.	Politik mit Handeln: <i>Creatio ex nihilo</i> in menschlicher Welt .....	188

3.2.2. Isonomie der Republik .....	191
3.2.2.1. Isonomie, Prinzip im politischen Raum der Menschen .....	191
3.2.2.1.1. Begriff von Isonomie als politische Gleichheit .....	192
3.2.2.1.2. Exzeptioneller Erscheinungsraum der Isonomie .....	196
3.2.2.2. Politischer Raum mit kleinen Republiken .....	200
3.2.2.2.1. Politik der Macht gegen die Souveränität .....	200
3.2.2.2.2. Kleine Republiken durch die Gewaltenteilung .....	205
3.3. Politik mit der Krieg-Politik-Konstellation .....	208
3.3.1. Krieg, Ende der Politik .....	209
3.3.2. Föderative Republik gegen Welt und Empire .....	214
3.3.2.1. Politischer Frieden mit Verzeihen und Versprechen .....	214
3.3.2.2. Politischer Frieden der republikanischen Föderation .....	218
<b>Schlussfolgerung: Zur Krieg-Politik-Konstellation.....</b>	<b>225</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>229</b>
<b>Zusammenfassung.....</b>	<b>281</b>
<b>Summary.....</b>	<b>282</b>
<b>Curriculum Vitae .....</b>	<b>283</b>

## Abkürzungen

Von Hannah Arendt

- DT *Denktagebuch: 1950 bis 1973*. München[u.a.]: Piper. 2002.
- EP „Was ist Existenz-Philosophie?“, in Dies. *Sechs Essays*. Heidelberg: Lambert Schneider. 1948. S. 48-80.
- EUtH *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg. 1958.
- HC *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press. 1998.
- LG *Vom Leben des Geistes*. Bd. I, II. München[u.a.]: Piper. 1979.
- MfZ *Menschen in finsternen Zeiten*, München[u.a.]: Piper. 1989.
- MG *Macht und Gewalt*. München[u.a.]: Piper. 1990.
- OT *The Origins of Totalitarianism*. New York[u.a.]: Harcourt. 1976.
- ÜR *Über Die Revolution*. München[u.a.]: Piper. 1963.
- VA *Vita activa: oder Vom tätigen Leben*. München[u.a.]: Piper. 1989.
- WP *Was ist Politik ?*. München[u.a.]: Piper. 2007.
- ZVZ *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München[u.a.]: Piper. 1994.

Von Carl Schmitt

- BP *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot. 1996.
- NE *Der Nomos der Erde: im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln: Greven. 1950.
- VL *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot. 1965.

Von G. W. F. Hegel

- PhdR *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1970.



# **Einleitung: These und Fragestellung zur Wiederherstellung der Politik**

## **I. These der Dissertation**

Die aktuelle Aufgabe der Politik ist die Wiederherstellung der Politik gegen den Historizismus von Ökonomie und Souveränität; die Politik ist der erscheinende Telos, der aus den freien Erscheinungen, d. h. Meinungsäußerung, Debatte und Diskussion zwischen Menschen entsteht. Die vorliegende Dissertation zielt auf die theoretische Erklärung, dass das Wesen der Politik nicht in der Herrschaft durch die Gewaltanwendung, sondern in der Gründung des öffentlichen Raums liegt, und die Politiklehre Hannah Arendts die Essenz der politischen Politik behält.

## **II. Fragestellung: Welche Politik soll wiederhergestellt werden?**

Die hier vorliegende Dissertation erklärt, dass es in der heutigen Welt dem politischen Denken obliegt, die Politik wiederherzustellen. Das Streben nach einer friedlichen Welt fordert die Politikwissenschaft auf, Alternativen zu unserer krisenhaften Realität von Krieg, Terrorismus, Nationalismus, Rassismus usw. zu entwickeln; diese Probleme werfen die Frage auf, ob die Ontologie der Menschheit Freiheit und Frieden jenseits von Gewalt und Hass erreichen kann oder nicht. Das Ende des Kalten Krieges eröffnete Hoffnung auf eine friedliche Zukunft – aber nur bis zu den Terroranschlägen am 11. September 2001. Die Terror-Attentate waren eine Katastrophe, die die Globalisierung von Demokratie und Liberalismus stoppen wollte (Beck 2002:47, Hardt & Negri 2004:18). In diesem Notzustand erwies sich die vorhandene Struktur der Politik, die auf der modernen Nationalstaatlichkeit beruht, als unzureichend. Im Zeitalter von Terrorismus und Anti-Terror-Krieg sind innerstaatliche Probleme wie Regimewechsel, Menschenrechtsverletzung usw. zu internationalen Themen geworden, und die innerstaatliche Trennung von Armee und Polizei ist aufgehoben, damit die Regierung die Sicherheit vor ausländischen Terroranschlägen effektiv

gewährleisten kann. Es ist nicht nur die Frage des Terrorismus, es sind auch die neuen Phänomene von Globalisierung, regionaler Integration, Immigration, radikalem Nationalismus usw., welche die bisherige Ordnung der Nationalstaaten beschädigen und deshalb innerhalb der vorhandenen Politik nicht behandelt werden.

Die wirtschaftliche Entwicklung war und wird immer noch als probate Maßnahme im Hinblick auf historische Unruhen erachtet. In Hinsicht auf das Ende des Ost-West-Konflikts erklärt Francis Fukuyama das „Ende der Geschichte“, weil die liberale Demokratie im historischen Kampf gegen Monarchie, Faschismus, Kommunismus den endgültigen Sieg davongetragen hat (Fukuyama 1992). Die Demokratisierung der Dritten Welt in den 1970er und 1980er Jahren hat ebenfalls die These unterstützt, dass die liberale Demokratie die höchste Form der Menschheit sei (vgl. Huntington 1991). Obwohl die unterentwickelten Länder in Asien, Afrika, Osteuropa, Lateinamerika immer unter der Gewalttätigkeit ethnischer und religiöser (Bürger)Kriege leiden, würden wirtschaftliche Entwicklung und Globalisierung früher oder später auf der gesamten Welt die liberale Demokratie und den Frieden begründen. Nachdem die standardisierte Welt die geschichtliche Orientierung mit der liberalen Demokratie bestimmt hat, bedeutet Politik nicht mehr die Sachverhältnisse über die Herrschaft, demokratische Bewegung, Krieg und Frieden usw. Die Politik wandelt sich zur Frage der „guten Governance“, die zur Förderung der „Effizienz“ mit den internationalen Finanzinstitutionen wie Weltbank und Internationalem Währungsfonds funktioniert (Rosenau 1992, Williams & Young 1994, Hirst 2000). Als Alternative zu ideologischem Kampf und regionalen Konflikten stellt sich eine administrative Politik vor, deren Legitimität von der neo-liberalen Wirtschaft mit Effizienz und Rationalität begründet wird (Foucault 2004a:16, 85-6, 2004b:169). Anthony Giddens' Begriff vom »dritten Weg« behauptet, dass die Einführung der ökonomischen Effizienz in die Politik eine vorteilhafte Umorganisation der politischen Struktur herbeiführen kann (Giddens 1999:90). Der alte Neo-Liberalismus der 1970er und 1980er Jahre kehrt wieder ins Zentrum der Politik zurück, um die gesellschaftliche Struktur mit der „rationellen Organisation von Mitteln und Zwecken“ umzuorganisieren (Brown 2005:47-8).

Eine gewisse Skepsis bleibt jedoch, dass die Wirtschaft allein das politische Leben des Menschen nicht behandeln kann. Die wirtschaftliche Rationalität hat mit ihren neo-liberalen Reformen die Politik zur guten Governance umgewandelt, aber die weltweite Umorganisation der politischen Struktur verletzte selbst die politische Gemeinschaft mit der wirtschaftlichen Effizienz und hat somit erst die terroristische Reaktion des islamischen Fundamentalismus auf internationaler Ebene verursacht. Aus der Kritik der neo-liberalen Globalisierung erscheint die Politiklehre Carl Schmitts mit seinen Begriffen von Souveränität und Nomosordnung als Alternative für die Wiederherstellung der Politik. Die *Indignados* in Europa und z. B. die Occupy-Bewegung in den USA wollen gegen die wirtschaftliche Rationalisierung die demokratische Souveränität

wiederherstellen; auf der Wallstreet versuchen die Bürger, „ihre plurale Existenz im öffentlichen Raum zu manifestieren“, um die „fundamentalere Restrukturierung unserer sozioökonomischen und politischen Ordnung“ zu fordern (Butler 2012:83). International wird die Nomoslehre Schmitts zur Kritik an den außenpolitischen Maßnahmen der Vereinigten Staaten gegen den Terrorismus herangezogen. Der Begriff von Nomos beruht auf der horizontalen Beziehung zwischen den demokratischen Souveränitäten, die jeweils aus dem autonomen Volkswillen, nicht aus der externen Intervention für Demokratisierung, Liberalisierung usw. entstehen. Wenn die Vereinigten Staaten den Gegner als „Achse des Bösen“ (*Axis of Evil*) bezeichnen, negiert die neo-konservative Weltanschauung Koexistenz und Gleichheit zwischen Staaten. Die Kritik an den imperialistischen, neo-liberalen Kriegen namens Anti-Terror-Krieg wird von Schmitts Äußerung unterstützt, dass die Außenpolitik für die Humanität nur ein „ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen“ ist (BP 54-5, vgl. NE, Schmitt 1994a, Koskenniemi 2004, Mouffe 2007, Chandler 2008). Die Politiklehre Schmitts erscheint als Leitlinie zur Wiederherstellung der Politik, die sich im Inland auf der demokratischen Bewegung zur Souveränität gründet und in der internationalen Ordnung die Zwischenstaatlichkeit von ebenbürtigen Souveränitäten garantieren sollte.

Wir stellen hier die Frage, ob die alternativen Begriffe von Demokratie und Nomosordnung Carl Schmitts nur die »Rückkehr der Mobilisierung« ist, obwohl Chantal Mouffe sie als Rückkehr der Politik bezeichnet (Mouffe 1993). Die Politiklehre Schmitts will beweisen, dass die Politik letztendlich die Frage nach der Mobilisierung von »uns« gegen die »anderen« ist (Braun 2012). Ist es jedoch noch sinnvoll, die Politik wiederherzustellen, wenn die *wahre* Politik die Mobilisierung des Volkes gegen den Feind ist? Die Wiederherstellung der Politik braucht die demokratische Bewegung, die Volksgewalt und die unmittelbare Willensäußerung, doch die Politik entsteht nicht nur aus diesen Faktoren, weil die Politik mehr als die Mobilisierung des Volkes und die Systematisierung der Mobilisierung ist. Imperialistische, faschistische, bolschewistische u.ä. Regimes haben die Mobilisierung des Volkes als Politik definiert. Für ihren jeweiligen Staatszweck, kolonialistische Ausbeutung, totalitäre Herrschaft, Sieg über den Kapitalismus, entzogen sie ihren Bürgern die Freiheit von der Mobilisierung. Erst seit dem Ende des Kalten Krieges verstehen die Menschen, dass Volksgewalt, Mobilisierung, Vereinheitlichung der Volksmasse noch keine Politik bildet. Die Alternative zur neo-liberalen Fragmentierung der Gemeinschaft darf nicht so einfach wieder die Mobilisierung sein. Die Mobilisierung neuer Prägung verkörpert sich z.B. in einer verstärkten Ausprägung des Nationalismus in den entwickelten Ländern. So wie die Indignados und die Demonstranten der Occupy-Bewegung auf die Straße gehen und ihre Meinung manifestieren, wollte auch Jean-Marie Le Pen, ehemaliger Vorsitzender von *Front National*, laut aussprechen, dass „die unkontrollierte Einwanderung zu Unordnung und Unsicherheit führt“, und „die Franzosen den Eindruck haben, gesunken und ausgeschlossen zu sein“ (Marcus 1995:54, Canovan 1999:4).

Wir stellen hier nicht nur die Frage, »wie die Politik wiederherzustellen«, sondern gleichfalls die noch präzisere Frage, »welche Politik wiederherzustellen« sei. Die Fragestellung benötigt die Reflexion über das Wesen der Politik, das die Politik von den anderen Tätigkeiten der Menschen unterscheidet. Die Herrschaft mit Gewalt ist nicht politisch, weil die gemeinschaftlich lebenden Tiere wie Ameisen, Bienen usw. auch einer hierarchischen Ordnung der Stärke folgen. Identifizieren wir die Herrschaft mit der bloßen Gewalt als Politik, degradieren wir die Politik der Menschen zur bloßen Imitation des tierischen Instinktverhaltens der Rangordnung. Das Wesen der Politik liegt dann nicht in der demokratischen Bewegung, die mit der Volksgewalt die Politik als Herrschaft gründet, wie Mobilisierungsregimes von Populismus, Faschismus, Rassismus usw. Was die Politik von der Instinkthierarchie unterscheidet, ist die Freiheit des Menschen von der Mobilisierung, aber die Freiheit sollte nicht im Rahmen der gegenwärtig fraglichen Privatheit des Neo-Liberalismus eingesperrt sein. Die Politik, um deren Wiederherstellung es geht, steht beiden Seiten - der Wirtschaft der individuellen Fragmentierung und der Souveränität aus der Volksgewalt - gegenüber. Die Gemeinsamkeiten von Ökonomie und Volksgewalt können infolgedessen in ihrer Gegensätzlichkeit das Wesen der Politik erklären. Ökonomie und Volksgewalt gehören beide zum Bereich der Zweck-Mittel-Kategorie, welche die Menschen zu einem vorbestimmten Zweck instrumentalisiert und ihnen zur zweckmäßigen Mobilisierung die Freiheit entzieht. Es ist Hannah Arendt, welche die Zweck-Mittel-Kategorie von Wirtschaft und Souveränität in der ontologischen Dimension der menschlichen Tätigkeit erklärt (VA 136ff, MG 8, ZVZ 210, 292). Die Zweck-Mittel-Kategorie *programmiert* das Leben der Menschen als Mittel zur Verwirklichung eines Zwecks: Der Neo-Liberalismus mobilisiert die Menschen zum Zweck der Expansion des Weltmarkts, und die Souveränität instrumentalisiert die demokratische Bewegung zur Gründung des homogenen Demos. Was dem Zweck-Mittel-Verhältnis widerspricht, ist die Freiheit der Menschen, die Arendt als Sinn der Politik definiert (ZVZ 210, WP 28, 38-9). Die Freiheit ist das Wesen der Politik, das die Meinungsäußerung gegen die Mobilisierung und die Selbsterscheinung in der Öffentlichkeit garantiert. Die vorliegende Dissertation stellt die Frage, „Welche Politik sollte wiederhergestellt werden?“, und sucht die Antwort in der Politiklehre Arendts, deren „politisch authentische Politik“ der „politisch pervertierten Politik“ der Zweck-Mittel-Kategorie gegenübersteht (Vollrath 1995:48).

### **III. Theoretische Argumente mit vier Punkten**

#### a) Arendts Politiklehre als Realismus

Zur Wiederherstellung der politischen Politik zeigen wir als Alternative die Politiklehre

Arendts auf, die das Wesen von Politik und Macht mit Zustimmung zwischen Menschen und nicht mit Gewalttätigkeit und Mobilisierung erklärt. Das politische Denken Arendts wird häufig als reiner, und zwar nicht-realistischer Diskurs angesehen, weil sie anachronistisch die Gewalt und die Ökonomie von der Politik ausschließt (Pitkin 1981, 1998, Sternberger 1990, Dietz 1994, Wolin 2001). Die vorliegende Dissertation hält jedoch die These Arendts für eine *realistische* Ansicht, welche die Politik als existenzielle Handlung der Menschen in der ontologischen Bedingung der Gewalttätigkeit betrachtet. Wie Arendt kritisiert, impliziert die traditionelle Ideengeschichte die Politik in der Regel mit der Frage, „Wer herrscht über wen?“ (MG 45). Wenn die politische Macht aus den Gewehrläufen kommt (Mao 1968:261), und wenn die Politik die Fortsetzung des Krieges ist (Foucault 1994:704), setzt der sogenannte Realismus die Politik mit der Gewalt gleich. Die *Realität* der Menschen identifiziert jedoch die Politik nicht mit bloßer Gewaltanwendung, wie Militär, Tyrannei, Krieg usw. Der Realismus Arendts beruht auf einer Wende des Denkens über die ontologische Bedingung der Menschheit, dass Freiheit und Gleichheit nicht per Geburt gegeben, sondern erst durch die existenzielle Handlung erreicht werden. Im Gegensatz zum Rousseau'schen oder anarchischen Denken sind die Menschen frei nicht in der Naturwelt, sondern in der von Menschen selber gegründeten politischen Sphäre (WP 79, Canovan 1977:2, 1994a:183, Parekh 1979). Patricia Owens bemerkt, dass die Politiklehre Arendts die Überwindung der Gewalt in Krieg und Revolution durch die menschliche Freiheit untersucht, und zwar mit den Erfahrungen von Faschismus, Weltkrieg, Vietnamkrieg usw., die Arendt in ihrem Zeitalter selbst durchleben musste (Owens 2007). Der politische Raum wird erst durch die Überwindung der Gewalt gegründet; die politische Politik kann infolgedessen mit der freien Handlung gegen die Gewalt der Zweck-Mittel-Logik wiederhergestellt werden. Wir erklären die freie Handlung mit der Eigenschaft von Spontaneität und dem Prinzip von Isonomie, die im politischen Rahmen der föderativen Republiken institutionalisiert sind. Die „elementaren Republiken“ (ÜR 319) wie *Ward*, *Sociétés revolutionnaires*, *Soviets*, *Räte* usw. entstehen nicht aus der moralischen Verpflichtung zu einer universellen Ethik, sondern als existenzielle Antwort der Menschen auf die Bedingtheit der Gewalttätigkeit. Die Wiederherstellung der politischen Politik ist die Restauration dieser kleinen Republiken in Form föderativer Rätestruktur, welche die freie Handlung der Menschen zu garantieren vermag.

#### b) Neo-Liberalismus in der historischen Metaerzählung

Mit der Alternative Arendts definiert die vorliegende Recherche die aktuelle Bedrohung der Politik neu. Die Bedrohung der Politik wird im Zeitalter des Neo-Liberalismus mit der Ökonomie gleichgesetzt, weil der Neo-Liberalismus die politischen Konflikte und Probleme mit der ökonomischen Rationalität neutralisiert. Wir behaupten jedoch, dass die Ökonomie nur das

oberflächliche Gesicht ist. Die vorliegende Dissertation stellt die radikale These zur Diskussion, dass die neo-liberale Ökonomie die postmoderne Form neuzeitlicher Geschichtsphilosophie ist, welche die individuelle Freiheit und Rationalität als Vervollkommnung der Geschichte erachtet. Obwohl der Postmodernismus sich für die Befreiung von der neuzeitlichen Metaerzählung, wie Staatlichkeit, Modernität, Gemeinschaftlichkeit usw. hält (Featherstone 1988, 1995, Vattimo 1990), bleibt die Welt im postmodernen Zeitalter und nach dem »Ende der Geschichte« dennoch innerhalb der historischen Struktur. So wie die Metaerzählung von Ideologien die zukünftige Vervollkommnung einer historischen Substanz wie Freiheit, klassenloser Gesellschaft usw. darstellt, kontiniert die historische Teleologie die Verbreitung von Freiheit und Marktssystem im Namen der Menschenrechte (Cohen 1996:13). Die Welt hat nach dem Ende des Ost-West-Konflikts die Metaerzählung nicht verlassen, vielmehr hat die neue Metaerzählung von Universalismus und Individualismus die historische Struktur noch verstärkt. Es war Hegel, der die historische Struktur mit der *Philosophisierung* der Geschichte hergestellt hat. Geschichte bedeutet bei Hegel nicht mehr die Sammlung vergangener Erfahrungen und Schriften, sondern die chronologische Struktur von der Vergangenheit bis zur Zukunft, nachdem er die Geschichte seit der Französischen Revolution „als eine ununterbrochene, kontinuierliche Entwicklungsgeschichte des Weltgeistes“ definiert hat (ZVZ 94). Hegel beschreibt Geschichte als „die Auslegung des Geistes in der Zeit“ (Hegel 1970a:96-7), und Geschichte ist Geschichtsphilosophie geworden, weil diese Auslegung durch die Philosophie interpretiert und systematisiert wird (Koselleck 1975, 1979). Die neo-liberale Ökonomie ist die gegenwärtige Verkörperung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie. Der weltweite Erfolg des Neo-Liberalismus hat seinen Grund darin, dass die wirtschaftliche Entwicklung mit Privatisierung, Rationalisierung, Deregulierung usw. als nicht aufhaltbarer Fortschritt der Menschheit angesehen wird (Hayek 1990, Harvey 2007, Wolin 2008:xiii-xiv). Das Ende der »Geschichte« ist in der Tat das Ende der Politik, die nun zur reinen Verwaltung degradiert ist. Nach der Erklärung vom Ende der Geschichte bestimmt die Geschichte offensichtlich die Richtung der Menschheit. Die vorliegende Dissertation definiert Geschichtsphilosophie, die einen vorbestimmten Zweck unbedingt verwirklichen will, als Historizismus. Bei Arendt liegt die wesentliche Bedrohung der Politik darin, dass der Historizismus die Entscheidungen der Menschen mit Diskussion und Debatte entkräftet. Arendts Alternative der politischen Politik entsteht aus ihrer Betrachtung, dass der politische Gedanke die Herausforderung des Historizismus überwinden sollte (Jay 1978:351).

#### c) Schmitts Lehre von Katechon und Nomos als Historizismus

Obwohl die Staatslehre Carl Schmitts eine Alternative zur Ökonomie sein kann, ist sie keine

Alternative zum Historizismus, denn sie gehört selbst bereits zum Historizismus. Es ist zutreffend, dass das Denken Schmitts die beste Kritik des 20. Jahrhunderts am Liberalismus beinhaltet (Kennedy 1987:39) und die Superiorität der Politik und Demokratie gegen die Ökonomie bestätigt (Mouffe 1993, 1999a, 1999b, 2007, Zizek 1999, Dyrberg 2009). Schmitt stellt allerdings mit den Begriffen von Souveränität, Ausnahmezustand, Nomos, Katechon usw. einen anderen Typ des Historizismus dar, der unter der Zweck-Mittel-Kategorie die Geschichte als Verwirklichungsvorgang einer vorbestimmten Substanz determiniert. In der historischen Struktur verknüpft Hegel den Weltgeist mit dem staatlichen Volksgeist; Hegel designiert, mit anderen Worten, den Volksgeist zum Träger des Weltgeistes (PhdR § 257, 324, 340). Welt und Staat werden aber voneinander getrennt, wenn der Neo-Liberalismus die Rolle des Staates bei der Verwaltung des Marktes nur auf sein Territorium beschränkt (Brown 2005, 2006, 2010); die Ökonomie kann die Initiative der Geschichte allein besitzen, nachdem der postmoderne Universalismus die Menschen in Individuen außerhalb der politischen Gemeinschaft zerstreut hat. Die sogenannte Schmitt-Renaissance ist eine intellektuelle Bewegung, welche die Initiative der Geschichte vom Weltmarkt hin zur Souveränität darstellt. Das Problem liegt noch immer darin, dass die Schmittsche Geschichte der Souveränität die Politik lediglich als Mobilisierungsapparat für den Historizismus erachtet. Für Schmitt perfektioniert sich die Geschichte in der Französischen Revolution, in der das Volk seinen Willen in der demokratischen Bewegung äußert (VL, Schmitt 1968). Sein Vorbild des alternativen Historizismus befindet sich nicht in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit, als die Souveränität mit der Erklärung des Volkswillens die Vollendung der Geschichte erreicht hat. Der Historizismus wohnt auch im Begriff der Nomosordnung in Form von Zentrum-Peripherie-Dualismus der Welt, obwohl der Begriff von Nomos in der Schmitt-Renaissance als alternative Weltordnung der horizontalen Beziehung zwischen Staaten angesehen wird (Koskenniemi 2004, Mouffe 2007, Chandler 2008). Die Ordnung von Nomos ist nur jenen europäischen Nationalstaaten erlaubt, die in der historischen Entwicklung an höchster Stelle stehen, und zwar durch die Kolonialisierung der überseeischen Welt (NE 57, Schmitt 1991:37, Rasch 2004, 2005). Die demokratische Bewegung ist im Wesentlichen die massenhafte Mobilisierung des europäischen Staates, um dessen privilegierten Status gegenüber dem Rest der Welt in der Geschichte sicherzustellen. Wir untersuchen den Historizismus mit dem theologisch-politischen Begriff von Katechon, unter dem Schmitt das europäische Empire als Aufhalter der Geschichte darstellt.

#### d) Politik als Telos

Gegen den Historizismus, gleichermaßen von Welt und Souveränität, behauptet die vorliegende Dissertation, dass die Geschichte der Menschheit kein Offenbarungsvorgang einer Wahrheit ist. Die

Politik wird als bloße Mobilisierung für die Gewaltanwendung instrumentalisiert, seitdem die Geschichte als Telos der Menschheit den Krieg und die demokratische Bewegung für den zukünftigen Idealzustand legitimiert hat. Wird der ideale Frieden als eine historische Notwendigkeit oder Verpflichtung anerkannt, wird der den Frieden bedrohende Feind gleichsam als ein Gegenstand betrachtet, der auf jeden Fall vernichtet werden muss. Die Historisierung des Friedens bedroht in der Realität den Frieden, dessen Verfolgung den Kompromiss und die Vermittlung von möglichen Lösungen ausschließt, um ein perfekt gesichertes Immunsystem gegen den Feind, den Krankheitserreger, aufzubauen (Esposito 2004:26-7). Wie Arendt den Archetyp der politischen Politik im antiken politischen Denken entdeckt, so finden wir in der griechischen Philosophie den ursprünglichen Status der Politik als Telos – wir erläutern die Erscheinung der Politik außerhalb der Zweck-Mittel-Kategorie mithilfe der Philosophie von Aristoteles. In der archetypischen Form war die Politik die Gesamtheit der menschlichen Erscheinungen: Sie bildete und erneuerte sich aus selbst. Die Bedeutung der Politik liegt darin, dass die pluralen Menschen ihr eigenes Wesen in der Meinungsäußerung zeigen dürfen. Mit anderen Worten erzielt die Politik, die auf der Pluralität beruht, die Weiterentwicklung der Pluralität aus den menschlichen Erscheinungen: Die Politik ist kein Mittel für Wirtschaft, Sicherheit usw., sondern das Ziel selbst. Der Friede ist keine Substanz in der Zukunft, sondern der Zustand eines Gemeinwesens, dessen Bürger sich von der gewalttätigen Mobilisierung befreien, und ihr eigenes Leben ohne ungerechten Zwang führen wollen. Dieser Zustand besteht nie im gesicherten Frieden der historischen Vollendung, sondern immer im exzeptionellen Raum der Politik in einer Umgebung von Gewalt, die seit der Antike als Meer der Unsicherheit beschrieben wird (Blumenberg 1979, Schäfer 1972). Die Gewalt ist notwendig, um die politische Politik gegen die sie umgebende Gewalt zu verteidigen, aber das Wesen der Politik wird nicht von der Gewalt, sondern von der Macht, die sich aus der Zustimmung der Bürger speist, garantiert, welche die Gewalt ständig von der Politik vertreibt. Im Gegensatz zur heute üblichen Identifizierung von Gewalt und Macht hat der antike Politikgedanke die Macht bewusst von der Gewalt getrennt, damit die Politik als Telos nicht von der Zweck-Mittel-Kategorie zur bloßen Gewaltmobilisierung degradiert wird (Walter 1964, Imbusch 2002).

#### **IV. Aufbau der Inhalt**

Die vorliegende Dissertation besteht aus drei Teilen. Der erste Teil beginnt mit der Definition der Politik als Telos, dessen Erscheinung sich außerhalb der Zweck-Mittel-Kategorie befindet. Wir erklären im I. Kapitel, unter der Definition der Politik als Erscheinung, die Räumlichkeit der Politik, die ursprüngliche Trennung zwischen Macht und Gewalt und die Rolle der Politik im Verhältnis zur

Gewalttätigkeit. Wir zeigen anhand der antiken Schriften auf, dass die Priorität der Politik als Telos keine radikale These, sondern eine klassische Form der Politik ist. Die Politik ist kein Mittel zu einem übergeordneten Zweck, deswegen wird sie nicht im Vorgang der Zweckerreichung verbraucht, sondern erscheint als Telos weiter mit den Tätigkeiten der Menschen. Wir finden dementsprechend das Wesen der Politik in der Erscheinung, die mit der Frage über den Erscheinungsträger, den Erscheinungsort und die Erscheinungsmacht untersucht wird. Das zweite Kapitel erklärt, dass der Historizismus aus der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie Hegels mit der Dichotomie von Krieg und Frieden die Menschen zur Verwirklichung der Geschichte mobilisiert. Die politische Politik aus den Tätigkeiten der Menschen wird herabgesetzt, seitdem der Historizismus die neuzeitliche Zivilisation Europas als Modell für die ganze Welt heiligt. Wir legen im II. Kapitel dar, dass der moderne Historizismus die neo-liberale Globalisierung des Weltmarkts und zugleich die Alternative von Souveränität und Nomos aus der Geschichtstheologie Carl Schmitts betrifft. Obwohl die aktuelle Schmitt-Renaissance in den Werken Schmitts die Superiorität der Politik gegenüber der Ökonomie sucht, ist die Staatslehre Schmitts nur ein alternativer Historizismus, dessen Begriff von Katechon die politische Form des Empire gegen einen universellen Weltmarkt legitimiert. Im III. Kapitel untersucht die vorliegende Dissertation in der Politiklehre Hannah Arendts den Hinweis für das Wesen der politischen Politik und deren Wiederherstellung. Die Politik befindet sich in der Welt der Menschen, die aus der Handlung außerhalb der Zweck-Mittel-Kategorie entsteht. Die politische Politik konstituiert sich nämlich weder aus der Wirtschaft noch aus der Gewalttätigkeit, sondern aus der Spontaneität und Isonomie, welche die Politik und die Menschen von der Mobilisierung des Historizismus befreien. Die Spontaneität und die Isonomie können in der politischen Form von föderativer Republik institutionalisiert werden, die den politischen Frieden, nicht den historischen, unter der Krieg-Politik-Konstellation versucht.



## **I. Politik als Telos : Wer erscheint wo und wie ?**



## 1.1 Grundlinie der Recherche: Politik als Erscheinung des Telos

An einem Abhang stolperte Sorbas über einen Stein, der sogleich ins Rollen kam. Erschrocken blieb er stehen, als erlebte er so etwas zum erstenmal. Er wandte sich um und blickte mich an. In seinen Augen stand leises Entsetzen. „Hast du das bemerkt? Die Steine an den Abhängen werden lebendig.“

- Aus *Alexis Sorbas* Nikos Kazantzakis'

### 1.1.1. Politik als erscheinender Telos

Die Politik beinhaltet die politischen Aspekte des Zusammenlebens von Menschen; der Selbstzweck des Lebens bestimmt die Politik als Telos ohne übergeordneten Zweck. Die hier vorliegende Arbeit erklärt das Wesen der Politik mit dem Begriff des Telos, der nicht zu einem höheren Zweck verbraucht wird, sondern aus sich selbst erscheint. Aristoteles erklärt die Essenz des Telosbegriffes in der *Nikomachischen Ethik* mit der Abwesenheit eines übergeordneten Zwecks: Der Begriff Telos bezeichnet ein Ziel, das kein übergeordnetes Ziel hat. Wenn ein Ding um einer anderen Sache willen gemacht wird, ist es kein übergeordnetes Ziel, weil es nicht um seiner selbst willen, sondern wegen etwas anderem gemacht wird (*Niko. Eth.* 1097a31-b8). Laut Aristoteles können Instrumente wie Reichtum oder Flöten keine Endziele sein, weil der Telos sich nicht im Reichtum oder in der Flöte, sondern jenseits eines solchen Instruments, nämlich wahrscheinlich im glücklichen Leben befindet. Die Instrumente gehören zur Kategorie von Zweck und Mittel, denn ein Instrument kann der Zweck eines anderen niedrigen Instruments sein, gleichzeitig aber auch ein Mittel für einen anderen höheren Zweck; Aristoteles erläutert dies an dem Beispiel des Sattlerhandwerks: Das Sattlerhandwerk dient als Mittel der Reitkunst, aber die Reitkunst ist wiederum als Mittel dem höheren Zweck der Kriegskunst untergeordnet (*Ibid.* 1094a6-15). Der Telos jedoch befindet sich außerhalb der Zweck-Mittel-Kette: Er hat keinen höheren Zweck, sondern besteht nur um seiner selbst willen. Ein einfaches Beispiel für den Telos ist das Leben. Es erfüllt sich *nicht* zu irgendeinem Zweck, sondern nur durch die Verwirklichung seiner selbst. Wie wir alltäglich erfahren können, haben manche Aktivitäten im Leben keinen Zweck: Spiel, ein Ausrufewort, Lachen, Wut usw. Sie entstehen häufig nicht aus äußerer Notwendigkeit, sondern nur

als ein bloßes Geschehen, das so lange währt, wie seine Ausführung dauert und dann mit der Erschöpfung von allein verschwindet. Das Leben selbst hat ebenfalls keinen übergeordneten Zweck, weil es der Ablauf eines Lebens selbst ist. Natürlich ist es möglich, die eigenen Wünsche oder Hoffnungen den Zweck des Lebens zu nennen. Traum oder Wunsch sind jedoch untrennbar vom Leben, weil das Lebensziel sich nur mit dem Vorgang des Lebens verwirklicht; das Leben ist wie eine *Performance*, in deren zwecklosem Vorgang ein Mensch sein Wesen vor den anderen zeigt. Ein solcher Status des Lebens wird auch von Kant bestätigt, wenn er seine Ethik darauf gründet, dass der Mensch „als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche“ ist (Kant 1963:59f).

Zutreffend ist, dass Politik im Allgemeinen und in der *realistischen* Ansicht als Mittel für einen Zweck verstanden wird. Eine sehr bekannte Definition stammt von David Easton: Er betrachtet die Politik als „autoritative Verteilung von Werten in der Gesellschaft“, und zwar im Vergleich zu anderen sozialen Interaktionen (1965a:50, 1965b:21). Bei Max Weber finden wir eine ähnliche Definition, nämlich dass die Politik „Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung“ ist (1926:8). Beide Definitionen beinhalten die Aspekte der Politik als Machtverhältnis zwischen Menschen und betonen die Herrschaftshierarchie in der antagonistischen Politik. Die Eigenschaft der Politik als Machtverhältnis der Werte wird von Lasswell klar zusammengefasst in Form der Frage: Wer erhält was, wann und wie? (1950:3) Wir stellen jedoch in Bezug auf die Politik als Machtverhältnis noch eine weitere Frage: Was geschieht danach? Nach der Verteilung der Macht um die Werte hört die Politik nicht auf, sondern wird gefolgt vom Begriff der *Ordnung* in der Sphäre der Politik. Kampf und Kooperation um die Macht enden normalerweise mit der Konsolidierung der vorhandenen Ordnung oder Gründung einer neuen, und zwar in Form von Institutionen, Gesetzen, Traditionen usw.. Hier begreift sich die Politik als eine „Kunst, die Führung menschlicher Gruppen zu ordnen und zu vollziehen“, die schließlich ein Ordnungsgefüge aufbaut (Bergstraesser 1965:181). O. H. von der Gablentz fügt der Ordnungsgründung noch die Dimension von Recht und Freiheit hinzu, weil die unrechte Ordnung wahrscheinlich den Machtkampf um Recht und Freiheit verursacht. Die Ordnung besteht als letzter Zweck der Politik, wenn die Politik als „Kampf um die gerechte Ordnung“ definiert wird (1964:57).

Die vorliegende Arbeit stellt allerdings das Wesen der Politik als Erscheinung im Gegensatz zum allgemeinen Verständnis von Politik als Mittel für Herrschaft und Machtverhältnis. Insofern die Politik Inhalt und Essenz durch Selbstverwirklichung, aber nicht mit dem Endprodukt zeigt, besteht die Politik als *Telos*. Der Selbstzweck der Politik bezieht sich nicht auf jene Werte, die normalerweise als Zweck der Politik bezeichnet werden, wie Wohlstand, wirtschaftliches Wachstum, Sicherheit des Territoriums usw. Sie können der Zweck einer konkreten Verwaltung sein, und die Politik kann dementsprechend so aussehen, dass sie diese Ziele verfolgt. Sie sind die

Konsequenz kurzfristiger politischer Tätigkeiten, allerdings immer nur bezogen auf materielle und immaterielle Werte, die zwischen Bürgern einer Gesellschaft zu verteilen sind. Allerdings verschwindet die Politik nach der Erfüllung solcher externer Zwecke niemals. Stattdessen bleiben die Erfolge und Misserfolge in der Zweckerfüllung immer noch innerhalb des politischen Rahmens. Wirtschaftliches Wachstum und militärische Sicherheit sind kein Zweck der Politik, sondern sie bereiten die Weiterführung der Politik in einer neu bedingten Lage vor. Wenn die Politik durch den ununterbrochenen Prozess nach der Produktion der materiellen und immateriellen Werte weiter erscheint, liegt der essenzielle Zweck nicht in den Werten, sondern in der Politik. Damit behaupten wir, dass die Politik aus den verschiedenen Aktivitäten der Menschen besteht und sich durch die Aktivitäten verwirklicht, ohne ein Mittel zu einem übergeordneten Zweck zu sein.

Der Selbstzweck des Telos erklärt sich mit Aristoteles' Begriff von *energeia* (ἐνέργεια), weil der Telos als Selbstzweck nur durch den Verwirklichungsprozess sichtbar wird. Nach Aristoteles finden wir die Beispiele für die Verwirklichungsbewegung von *Energeia* gewöhnlich in der Natur, wo die Himmelskörper, die Erde und das Feuer ihre Existenz in der permanenten Veränderung manifestieren (*Metaphysik* 1050b20-35). Sie zeigen sich als eine *Erscheinung*, ohne einem übergeordneten Zweck zu folgen, ohne nach ihrem Erscheinungsprozess ein Produkt zu hinterlassen; eine solche Erscheinung existiert nur durch die Verwirklichung und dauert so lange, bis die Verwirklichungsbewegung die Kraft vollkommen erschöpft. In der Tradition der Philosophie sind die Erscheinung und der Selbstzweck des Telosbegriffs eng miteinander verbunden. Bei dem Hl. Thomas von Aquin ist der Telos kein vorbestimmtes abstraktes Ziel, wie ein festgelegtes Ideal, sondern ein Erreichungszustand, in dem ein Ding nur mit der Selbstverwirklichung ankommen kann. Man kann die Ehe, das Glück, die Liebe, die Gesundheit usw. als einen ultimativen Zweck bezeichnen, aber solche Werte können als unbewegte Vorbilder keinen Sinn geben. Sie haben einen Sinn nur in der Verwirklichung ehrenvoller Taten, dem glücklichen Leben, der Beziehung mit dem Geliebten, dem gesunden Leben. Der Telos ist nicht vor der Ausführung schon bestimmt, sondern „... es sei vollkommen gemacht, gewissermaßen ‚ganz und gar gemacht‘, sobald die Potenz ganz und gar in den Akt übergeführt ist, so dass sie nichts vom Nichtsein zurückbehält, sondern erfülltes Sein hat“ (*Summe gegen die Heiden* 123). Der Begriff von *Perfectum* ist das Wort, das Thomas von Aquin den Erreichungszustand (durch die Ausführung des Werdens-Prozesses, von Potenz zum Akt, von Leer zu Erfüllung, von Nichtsein zum Sinn) nennt. Das Wort *Perfectum* benutzten bereits die lateinischen Autoren, und zwar bei der Übersetzung des griechischen Adjektivs *teleion*, das mit der Nomenform *telos* verbunden ist. Das Wort *Telos* beinhaltet die sensible Bedeutung von Vollkommenheit nicht *nach*, sondern *mit* dem Prozess der Verwirklichung. Der *Telos* ist in diesem Sinne nicht dasselbe wie das Wort „Ende“, das bei der Übersetzung häufig gewählt wird, weil das Wort *Telos* ursprünglich die Vollkommenheit durch die Verwirklichung bedeutet (Blanchette

1992:43-4). Der erscheinende Telos ist eher vergleichbar dem theologischen Begriff von „causa sui“, der in anderer Ansicht die unabhängige, ewige Selbstursache begreift (Eisler 1910:195). Unter dem Begriff Causa sui findet sich die Erscheinungsform des Telos, wenn Spinoza, zu Beginn von *Ethica*, den Begriff von Causa sui in der Essenz erkennt, die „nur als existierend begriffen werden kann“ (2010:5). Fichte stellt einen anderen Begriff des erscheinenden Selbstzwecks des „Ich“ dar, und zwar jener, „in dem auf sich Handeln des Ich selbst“ besteht (1984:102-3).

Wir entdecken mit der Erscheinung des Telos in der ideengeschichtlichen Tradition den Existenzmodus der ursprünglichen Politik. Obwohl wir zur Untersuchung des Wesens der Politik den Begriff von Telos unmittelbar von der antiken Philosophie nehmen, versuchen wir nicht, die moralische, ethische Substanz als einen bestimmten Zweck des Gemeinwesens zu definieren, wie die antike Philosophie gewöhnlich die *Virtù* für den Endzweck des Lebens hält. Wir wollen auch nicht sagen, dass die Politik der Zweck für alle Menschen ist, oder dass die Politik einem moralischen Gut folgen sollte. Wir behaupten im Gegenteil, dass die Politik ohne Zweck durch die Erscheinung als *Modus*, nicht als Inhalt der Gemeinsamkeit besteht. Die gegenwärtige Politik befreit sich von einem bestimmten Zweck, und die Zwecklosigkeit der Politik stellt keine Wertlosigkeit dar; die Eigenschaft der Erscheinung, und zwar die Selbstverwirklichung von *Energieia* bewahrt den Status der Politik als Telos gegen die Instrumentalisierung. Man kann die Politik mit dem Feuer vergleichen, das sich nur durch die Verwirklichung, d. h. durch das Verbrennen zeigt. Das Feuer besteht nicht in der unbewegten Form, sondern nur im Prozess des Verbrennens. Die Politik existiert ebenfalls nur im Vorgang, nicht in den Konsequenzen der materiellen Form, z.B. Reichtum oder Territorium. Der Mensch benutzt das Feuer zur Wärmung oder zum Kochen, aber das Feuer selber verbrennt zu keinem Zweck. Die Wärme und das Kochen sind kein Zweck des Feuers, sondern der Zweck der Feuerbenutzung des Menschen; das Feuer hat für uns einen *Sinn*, aber aus sich heraus keinen Zweck. Macht, materielle, immaterielle Ressourcen usw. sind ebenfalls kein Zweck der Politik, sondern sozusagen nur die Nebenprodukte im gesamten Prozess der Politik, der nach der Verteilung von Macht und Werten weiter geführt wird. Die Macht und die Werte werden im Verlauf der Politik verteilt, und die Bürger beteiligen sich mit der verteilten Macht und den verteilten Werten wieder an der Politik: Die verteilte Macht und die verteilten Werte sind nur ein Teil des gesamten Vorgangs der Politik. Die Politik ist ein Feuer, dessen Flamme permanent mit dem Brennmaterial aus den aktiven menschlichen Tätigkeiten versorgt wird. Konflikte, Zusammenarbeit, Antagonismen, Debatte, Diskussion usw. sind die Äußerungsformen der Tätigkeiten der Menschen im Verlauf der Politik. Die Erscheinung der Politik bleibt also lebendig, solange die Politik von den menschlichen Aktivitäten erfüllt wird, „wie Antaeus in der griechischen Mythologie ewig jung, stark und lebendig bleibt, solange er mit beiden Beinen fest auf der Mutter Erde steht“ (Crick 1966:15-6).

### 1.1.2. Wer erscheint? - Politik als Gesamtheit der menschlichen Erscheinungen

Zur Wiederherstellung der Politik untersuchen wir die neue Definition der Politik als erscheinender Telos, während die Governance der Wirtschaft und die Souveränität der Volksgewalt keine Wiederherstellung, sondern nur die Instrumentalisierung der Politik verursachen. Wenn wir Politik als Telos verstehen, wird die Frage, „Wozu funktioniert die Politik?“ obsolet, weil Politik ein Selbstzweck ist. Stattdessen interessieren wir uns für die Politik als Vorgang, der durch die Verteilung von Macht und Werten, Änderung der Machtverhältnisse, Gründung und Zerstörung der Ordnung usw. erscheint. Hier stellt sich inmitten der politischen Gegebenheiten die neue Frage, „Wie läuft die Politik?“ oder „Wie erscheint die Politik?“. Während die Politiklehre aus der Politik als Herrschaft sich um die Verteilung der nützlichen Werte kümmert, untersucht die vorliegende Dissertation die Politik mit der Frage nach der Erscheinung in der Gemeinschaft. Im Gegensatz dazu, dass gemeinhin die Frage gestellt wird, „Wer erhält was, wann und wie?“, modifizieren wir diese Frage zu *Wer erscheint, wo und wie?* Die erste Ebene der Politik, die wir erklären, beinhaltet die Frage, *Wer erscheint?*, und zwar über den Erscheinungsträger in der Politik, der als Vertreter der Gemeinschaft über die legitime Ausübung der Macht verfügen darf.

In der ursprünglichen Form der Politik ist der Erscheinungsträger hauptsächlich der Mensch, der von Natur aus *zoon politikón* ist. Dass die Politik als Erscheinung keinen übergeordneten Zweck hat, bedeutet, dass die Politik durch die Erscheinung der menschlichen Handlungen selbst konstituiert wird. Im Altertum wurde die Erscheinung der Menschen mit dem Begriff „Eudaimonia“ erfasst, den Aristoteles als Ideal des Menschen für „das Gut-Leben und das Sich-gut-Verhalten“ bezeichnet (*Niko. Eth.* 1095a17-19). Der Begriff wird in den modernen Sprachen normalerweise mit „Glückseligkeit“ übersetzt. James O. Urmson zufolge ist es jedoch klar, dass diese Übersetzung eine falsche Lesart ist, aber die falsche Übersetzung wird nicht korrigiert, weil es keine bessere Alternative gibt (1988:11). Wir stimmen mit Urmson überein, dass Glückseligkeit nicht dem Begriff von Eudaimonia entspricht, akzeptieren jedoch als Alternative *Menschenblühen* (human flourishing) für die Übersetzung, wie von John M. Cooper 1975 eingeführt. Nach Cooper entspricht Glückseligkeit der Übersetzung des lateinischen *felicitas*, auch wenn dieser Begriff in der Übersetzung dazu neigt, sich mit einem persönlichen und temporären psychologischen Zustand zu verbinden. Die Idee des Menschenblühens entspricht besser der ursprünglichen Bedeutung der aristotelischen Eudaimonia, und zwar dem Besitz und der Anwendung der Fähigkeiten eines reifen Erwachsenen, die über einen beträchtlichen Zeitraum mit seinen Handlungen nachgewiesen sind (Cooper 1975:89f). Daniel N. Robinson wählt ebenfalls die Übersetzung Menschenblühen und interessiert sich für die in der Eudaimonia implizierte Idee der Entfaltung, wie wir sie auch im

Erscheinungsprozess von *Energeia* bei Aristoteles finden. Als eine Form der menschlichen Erscheinung ist die *Eudaimonia*, das blühende Menschsein, nicht mit dem abstrakten Zweck verbunden, sondern mit dem Bemühungszustand in dem Versuch, sein Leben zu gedeihen (Robinson 1989:99f).

Der Begriff *Eudaimonia* bezieht sich nicht auf die persönliche Reife eines Menschen, wie Cooper die Übersetzung von Glückseligkeit kritisiert. Ein Mensch beweist sein Blühen dadurch, dass seine dauerhaften eminenten Handlungen von den anderen gesehen und gehört werden. Mit dem Begriff von *Eudaimonia* erinnern wir uns deswegen an Aristoteles' Definition des Menschen, dass er ein politisches Wesen, ein *Zoon politikon* ist, das in der Gemeinschaft mit anderen lebt. Quentin Skinner interpretiert den Begriff *Eudaimonia* auch als Menschenblühen, und verbindet das Konzept mit dem Theorem von Aristoteles und Thomas von Aquin, dass der Mensch *naturale sociale et politicum* ist (Skinner 1990:296). *Eudaimonia* setzt das Zusammenleben der Menschen in der Polis voraus, weil die Erscheinung eines Menschen bedeutungslos ist, wenn niemand sie sehen oder hören kann. Solange die Politik aus den Erscheinungen der Menschen konstituiert wird, liegt die Essenz der Politik nicht in der Herrschaft oder im Gewinn des Nützlichen, sondern in der horizontalen Beziehung zwischen Bürgern, wo die Erscheinung eines Menschen gegenüber den anderen den Sinn ergibt. Aus diesem Grund erklärt Aristoteles, dass die Gemeinschaft - Polis - dem Menschen „von Natur ursprünglicher als Haus oder jeder Einzelne“ ist (*Politik* 1253a19-20). Die Menschen treten in die Politik ein, und die Politik geht weiter mit den Aktivitäten der teilnehmenden Menschen. *Eudaimonia* zielt nicht auf eine Befriedigung der persönlichen Entwicklung, sondern auf das Erscheinen als Mitglied in einem Gemeinwesen (Irwin 1988:444). Jeder Mensch ist anders als die anderen, und mit *Eudaimonia* zeigt er sein einziges Wesen gegenüber den anderen Mitbürgern. Die Politik wird durch die dynamische Hinzufügung der Erscheinungen wieder und wieder erneuert. Die Erscheinungen der Menschen ermöglichen die Weiterführung der Politik und befreien die Politik von der sinnlosen Wiederholung der alten Tradition. Der Erfolg einer politischen Einheit korreliert insofern damit, in welchem Maße die *Eudaimonia* der pluralen Bürger ermutigt wird (Nussbaum 1990:153-4).

Die Politik ist jedoch kein bloßes »Zusammenzählen« der multiplen *Eudaimonias*. Die Erscheinung in einer politischen Einheit ist eine Gesamtheit, und zwar das Resultat der Erscheinungen nach Streit und Kooperation zwischen Teilnehmern. Konflikt und Kooperation beginnen zwischen Mitbürgern, bis einige bestimmte Meinungen über die jeweilige politische Situation, in der sich die Gemeinschaft gerade befindet, entscheiden können. Zu diesem Zweck benötigen die Menschen unbedingt die Fähigkeit, mit anderen zu kommunizieren. Aristoteles' Erklärung des Menschen als „Lebewesen, das Sprache besitzt“ (*Politik* 1253a10-19), ist deswegen die andere Formulierung der vorgenannten Definition des Menschen als *zoon politikón*; die

Fähigkeit der Sprache ist die Voraussetzung der Zusammensetzung der Erscheinungen. Mit Debatte, Überzeugung, Appell usw., und zwar mit den Gesprächen wird die Richtung der Politik, entweder harmonisch oder konfliktiv, aus erscheinenden pluralen Meinungen hergeleitet. Aus dem Zusammenspiel aus Konflikt und Kooperation um die Erscheinung ergibt sich der Erscheinungskreis, dessen Meinung und Entscheidung die Politikführung der ganzen Gemeinschaft bestimmen. Nicht alle Menschen dürfen vor anderen ihre Meinung äußern und damit erscheinen. Das bedeutet, dass einige Menschen keine Chance haben, ihre politische Meinung vor anderen zu äußern. Die Teilnahme an der Politik ist ein Privileg, denn die an der Politik Beteiligten können durch die Entscheidung über den gemeinsamen Erscheinungsinhalt das Schicksal der anderen, die an der Politik nicht teilnehmen dürfen, bestimmen (Wright 1953:4). Die Exklusion ist in der griechischen wie auch in der gegenwärtigen Politik ein essenzieller Faktor. Hegel führt aus, dass die Demokratie in der griechischen Polis die Existenz von Sklaven voraussetzt, welche die Handwerksarbeiten des gesamten Stadtstaates verrichten, während „jeder Bürger das Recht und die Pflicht hatte, auf öffentlichem Platze Vorträge über die Staatsverwaltung zu halten und anzuhören, in Gymnasien sich zu üben, Feste mitzunehmen“ (1968:611). Die Ausgeschlossenen leben auf einem gemeinsamen Territorium mit den berechtigten Bürgern, das politische Recht ist ihnen jedoch nicht zugänglich. Seitdem Giorgio Agamben mit dem Begriff des *homo sacer* die Ausgeschlossenen ohne Erscheinungsrecht kategorisiert (2002:11), werden die Menschen im marginalisierten Gebiet, und zwar Menschen ohne Papiere (*sans-papiers*) von Flüchtlingen, Heimatlosen, Asylbewerbern, Migrant\*innen usw. im Verhältnis von Exklusion und Inklusion um das Erscheinungsrecht des Gemeinwesens interpretiert (Zizek 2002:92, Bauman 2005, Woodling 2010, Pope & Garrett 2012).

Die Erscheinung erklärt mit der Legitimität des Erscheinungsträgers die Macht der Politik. Obwohl die Macht in der Ideengeschichte gewöhnlich mit der Gewalt identifiziert wird, ist die Macht des Erscheinungskreises vielmehr mit der Legitimität unmittelbar verbunden. Die Frage, *Wer erscheint in der Politik?*, bezieht sich mit der Legitimitätsfrage auf die Verfassungsform des Gemeinwesens. Konflikt und Kooperation zwischen Menschen um den Erscheinungskreis sind die Quelle, aus der sich die Veränderung und Bestimmung der Herrschaftsformen in einem Gemeinwesen speisen. Die Herrschaftsstruktur besteht aus der ständigen Dynamik um die Begrenzung oder Verbreitung des Erscheinungskreises. Platon hat die Veränderung der Herrschaftsform in *Der Staat* untersucht, von Aristokratie via Timokratie, Oligarchie, Demokratie bis Tyrannis (*Staat VIII*). Jede Staatsform entspricht dem Erscheinungskreis, der sich aus der Kategorisierung nach Klassen, wie Aristos und Demos, oder nach Neigung, wie militärische Eroberung und Siegerehrung bei der Timokratie, oder Handel und Geld bei der Oligarchie, ergibt (Barker 1906:176ff, 1960:277ff). Der bestimmte Erscheinungskreis äußert seinen Willen als - mit

dem Wort von Rousseau - gemeinsamen Willen der Gemeinschaft. Die Macht ist nichts anderes als diese Fähigkeit, den Willen eines Erscheinungskreises als legitime Entscheidung des ganzen Gemeinwesens zu verkünden; Max Weber formuliert Macht als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“ (1976:28). Bei der Politik handelt es sich um die Öffentlichkeit, die anders als die Privatheit das Leben der Menschen in der Gemeinschaft unmittelbar beeinflusst. Die Legitimität der Macht lässt den Ausgeschlossenen die Entscheidung des anderen akzeptieren, damit die innere Zwietracht nicht zum Bürgerkrieg ausartet. Aristoteles definiert die Legitimität des Erscheinungskreises deutlicher, wenn er die Staatsformen in zwei, richtige Verfassungen - Monarchie, Aristokratie, Politie, und entartete Verfassungen - Tyrannis, Oligarchie, Demokratie, klassifiziert (*Politik* IV-VI). Die Macht in der Politik als Erscheinung unterscheidet sich dabei von der bloß gewalttätigen Herrschaft. Die Verfassungsformen von Monarchie, Aristokratie, Politie stehen mit der Legitimität der Macht den drei anderen gegenüber, deren Erscheinung nicht genügend überzeugend ist und die deswegen auf der Gewalt basieren müssen.

Die Politik kann den Menschen in der Gemeinschaft das Erscheinungsrecht geben. Der Erscheinungskreis verknüpft sich mit der Gemeinsamkeit, die die Einheitlichkeit mit der legitimen Ausübung der Macht garantiert. Der Dialog des Sokrates macht deutlich, dass die politische Macht in der menschlichen Gemeinschaft jenseits von bloßer Herrschaft und Addition privater Interessen existiert. Im ersten Buch von Platons *Staat* steht Sokrates drei Gesprächspartnern, Kephalos, Polemarchos und Thrasymachos gegenüber. In der Debatte geht es um die Gerechtigkeit, welche die Gemeinsamkeit der Polis garantieren kann. Jeder seiner Gesprächspartner gibt eine andere Definition von Gerechtigkeit: Für Kephalos ist sie das „Wiedergeben, was man empfangen hat“, Polemarchos definiert sie als „den Freunden Gutes, den Feinden Böses tun“, und für Thrasymachos bedeutet Gerechtigkeit schließlich „das dem Stärkeren Zutragliche“. Barbara Zehnpfennig erkennt in den drei Behauptungen eine gemeinsame innere Logik: Egoismus. Für Kephalos besteht die Logik in einem friedlichen Egoismus im Sinne von Desinteresse an den Mitbürgern, bei Polemarchos ist es ein Gruppenegoismus. In Thrasymachos' Anschauung liegt ein gewaltsamer Egoismus, mit dem die Gewalt des Tyranns gerechtfertigt wird (Zehnpfennig 1997:57ff). Gegen die drei Typen von Egoismus betont Sokrates, dass der Staat in wechselseitigen Streit und Hass verfällt, wenn die Gemeinschaft die Integration ihrer Bürger aufgrund von Egoismus verliert (*Staat* 351d-352d). Die später von Aristoteles disqualifizierten drei Staatsformen werden hier schon von Sokrates wegen ihres Individualismus beanstandet, dessen „nicht-Polis-zentrierte Haltung“ (White 2002:133) das Zusammenleben des Stadtstaates bedroht. Die Volksmasse der zerstreuten Individuen Kephalos' entspricht der Demokratie, der kollektive Individualismus Polemarchos' der Oligarchie, und der Individualismus der Stärke Thrasymachos' der Tyrannei (Ludlam 2015:262ff,

Fritz 2016:48ff). Aristoteles entwickelt diese Kritik an den Verfassungsformen, die sich auf diese drei Typen von Individualismus gründen, weil die Vorstellung der Politik als Versammlung der Individuen das Zusammenleben zu Handelsabkommen und Beistandsverträgen degradiert (*Politik* 1280b, Guthrie 1977:139). Hingegen bieten die *guten* Verfassungsformen einen Wert des Zusammenlebens jenseits der privaten Interessen. Aus diesem Grund verwerfen die drei Formen von Monarchie, Aristokratie und Politie sich nicht gegenseitig. Die drei können kombiniert werden, wie die republikanische Tradition eine gemischte Regierung für die Integration der verschiedenen Menschengruppen propagiert, weil jede ihre Legitimität aus der Sicherstellung des Zusammenlebens erhält, die sich aus Zusammenstoß und Übereinstimmung der Erscheinungen konstituiert (vgl. Canovan 1994a:207).

## 1.2. Räumlichkeit der Erscheinung

### 1.2.1. Standort der Erscheinung jenseits der Zweck-Mittel-Kategorie

Neben dem ersten Faktor des Erscheinungskreises ist die Politik als erscheinender Telos durch das zweite Element, die Räumlichkeit der Politik, gekennzeichnet. Die Erscheinung in der Politik setzt den *physischen* Ort voraus, an dem die Menschen zusammenleben und die Erscheinungen zwischen Bürgern gesehen und gehört werden können; Politik ist untrennbar vom physischen Raum, der von Anfang an die Gründung des politischen Raumes bedingt. Im Modell des Nationalstaats z.B. ist das Territorium ein unabdingbares Element unter anderen, d. h. einer dauerhaften Bevölkerung, einer Regierung und der Fähigkeit, mit anderen Staaten in Beziehung zu treten.<sup>1</sup> Politisch gesehen ist der Raum ein Wirkungsfeld einer bestimmten Ordnung. Die Menschen leben im physischen Raum, aber erkennen die Umgebung nicht an den natürlichen Merkmalen, sondern vielmehr an deren Beziehung zu den Menschen. Die Geschichte der Menschen begann sogar damit, dass sie sich zunächst in einem begrenzten Raum ansiedelten. Ein klassisches Beispiel für die Geschichte der Siedlung findet sich in Giambattista Vicos Beschreibung des Ursprungs der Zivilisation. Nach Vico wurde der menschlichen Gemeinschaft die Autorität gewaltsam von der Gottheit überbracht, als nämlich die Menschen jener primitiven Stufe, in Vicos Wort *Giganten* wie Tityus und Prometheus, „aus Furcht vor dem Himmel und vor Jupiter an die Plätze gekettet blieben“ (1990:179). Die Giganten wurden, außer dass sie große Körper besaßen, von der Unordnung in ihrem Zustand der Wanderschaft charakterisiert, in der sie sich ausschließlich um die sofortige Befriedigung ihrer körperlichen Bedürfnisse kümmerten. Die göttliche Vorsehung beendete jedoch das Nomadentum

---

<sup>1</sup> Diese Definition des Staates ist als Kriterium für den Staat weit verbreitet, seitdem sie im 1. Artikel der Konvention von Montevideo über Rechte und Pflichten der Staaten 1933 erklärt wurde. cf. Shaw 2008:198.

und zwang die primitiven Menschen statt des ewigen Wanderns zum an der Erde festgebundenen Leben. Wie das Wort Religion sich von dem lateinischen Wort „religare“ ableitet, das die Anbindung bedeutet, wohnt die Räumlichkeit von Anfang an der Gründung der politischen Ordnung inne (Remaud 2004:288-9).

Die Räumlichkeit der Politik weist jedoch nicht nur auf die physische Ortung des politischen Raums, sondern auch auf die Bestimmung des Erscheinungskreises hin. Die Demokratie ist z.B. buchstäblich die Herrschaft des Volkes (*demos*), und die griechische Bürgergruppe Demos bezeichnete ursprünglich die Menschen, die im Wohngebiet „Deme“ eingeschrieben waren. Die Einführung des Demensystems war der Kernpunkt der Kleisthenischen Reformen, welche die athenische Demokratie mit der neuen Bürgerschicht von Demos gründete (Raaflaub 1995:21ff, Welwei 1998:158). Nach der Vertreibung der Peisistratiden-Tyrannis hat die Reform des Demen-Registersystems die Bürger und die Sklaven von der Herrschaft der lokalen Adligen befreit und ihnen den Rechtsstatus von Bürgern als Einwohner des Demens gegeben (Martin 1995). Die Frage, *Wo erscheinen?*, ist deswegen unmittelbar mit der ersten Frage, *Wer erscheint?* verbunden; oder beide Fragen, *Wer erscheint?* und *Wo erscheint?*, sind ein und dieselbe Frage nach dem Erscheinungskreis. Der Erscheinungsraum bedeutet nämlich nicht nur einen physischen, geographischen Ort, sondern auch die konstitutive Sphäre, die den Erscheinungskreis präzisiert.

Als Sicherstellungsort der Erscheinung unterscheidet der politische Raum die Politik von der nicht-politischen Zweck-Mittel-Kategorie von Gewalt und Wirtschaft. Die vorliegende Dissertation definiert die Politik als Gesamtheit der Erscheinungen, deren Essenz in der Wechselbeziehung zwischen Bürgern als *Zoon politikon* liegt. Was sich im politischen Vorgang heraushebt, sind Debatte, Diskussion, Kontroverse usw., die der Zweck-Mittel-Kategorie gegenüberstehen. In diesem Gedanken stellt sich die präzise Definition der Politik dar, im Gegensatz zu den nicht-politischen Ebenen der menschlichen Aktivitäten. Während die Politik als Erscheinung den Status des *Telos* besitzt, folgen Gewalt und Wirtschaft der Zweck-Mittel-Kategorie, innerhalb derer die Kraft in Krieg und Ökonomie zum Zweck von Sieg und Produktion effizient angewandt wird. Die Räumlichkeit der Politik veranschaulicht die politische Politik mit der Kennzeichnung der horizontalen Beziehung zwischen Bürgern: Der politische Raum ist eine politisch konstituierte Sphäre, die sich von den dinglichen Bereichen wie Gewalt und Ökonomie unterscheidet. Die vorliegende Arbeit widmet sich im III. Kapitel der Untersuchung Arendts über die politische Politik, deren Kern Arendt als Freiheit bezeichnet; sie stellt die Freiheit der politischen Politik der Notwendigkeit von Gewalt und Wirtschaft zum Lebensbedarf gegenüber, die gewöhnlich als politisch angenommen sind. Wir legen in diesem Kapitel das Besondere des politischen Raums in der antiken Vorstellung der Politik als Erscheinung dar.

Platon erläutert in seiner Vorstellung des idealen Staates den exzeptionellen Raum der Politik,

der außerhalb der Zweck-Mittel-Kategorie von Gewalt und Ökonomie besteht. In *Der Staat* gründet Platon eine theoretische ideale Stadt, die auf dem Prinzip von Gerechtigkeit beruht: Die Gerechtigkeit besteht aus den drei Tugenden Besonnenheit, Tapferkeit und Vernunft. Den drei Gütern der Gerechtigkeit entspricht die Staatsordnung des dreiteiligen Ständesystems. Die Arbeiter, d. h. Bauern, Handwerker, Kaufleute, befriedigen die Lebensbedürfnisse im Gemeinwesen. Die Krieger verteidigen die Stadt, und dem Philosophenkönig der Vernunft gelingt schließlich die harmonische Einheit der Stände (*Staat* 433b, Höffe 1997:71). Natürlich ist Platons Ständeordnung ein nicht-demokratisches Versklavungssystem für die Arbeiterklasse, so hat Karl R. Popper heftig kritisiert, dass die Arbeiter für Platon „nur menschliches Herdenvieh“ sind (1975:112). Aber dennoch steht Platons Vorstellung von der Stadt als die „Urform aller geistig-staatlichen Gestalt“ in der philosophischen Tradition (Singer 1927:118-9). Wir sind der Meinung, dass Platons Staatslehre trotz der totalitären Klassendiskriminierung eine Wahrheit der Politik enthüllt. Platon hat die drei Aufgaben des Staates, Arbeit (Ökonomie), Verteidigung (Gewalt) und Staatsführung (Politik), die für die Erhaltung des Staates von den Bürgern unbedingt erfüllt werden müssen, klar benannt. Eine solche Einteilung nach Klassen war im Altertum nicht bloß eine Vorstellung, sondern wurde von den griechischen Autoren Isokrates, Strabon und Diodor als ägyptisches Modell der Stände der Priester, Krieger und Arbeiter bekannt gemacht (Demandt 1993:78, Isokrates XI:15, Strabon XVII:1, 3, 787c, Diodoros I:28).

Wir kritisieren, dass Platon die Versklavung der Bürger mit den drei Aufgaben rechtfertigt, aber es ist gleichzeitig doch wahr, dass die Bürger immer drei Verpflichtungen haben: Produktion, Verteidigung, Politik. Die drei Aufgaben der Bürger werden in der Tat durch die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Raum verteilt, ohne Platons Staatsidee völlig zu verwirklichen. Die Aufgaben werden also nicht gemäß einem Klassenschema, sondern entsprechend der Räume verteilt. Die gleichen Bürger erfüllen die Aufgaben in der Gemeinschaft, aber jede Aufgabe wird im ihr entsprechenden Raum bearbeitet: Die Staatsführung befindet sich im öffentlichen Raum, die Produktion im privaten Raum des Marktes und der Verteidigungskrieg an der Grenze des Territoriums. Die Erscheinung der Menschen steht jenseits der Zweck-Mittel-Kategorie, weil die Erscheinung des Telos als Selbstzweck besteht. Die Politik als Erscheinung findet als Telos durch Debatte, Überzeugung, Kompromiss zwischen Gleichen nur im öffentlichen Raum statt, während die Verteidigung und das Handwerk im *nicht-politischen* Bereich, in der Armee und im privaten Haus unter dem Befehl des Generals und des Patriarchen ausgeführt werden. Der öffentliche Raum konstituiert sich zwischen den freien ebenbürtigen Bürgern, denen die Erscheinung und Teilnahme an der Politik erlaubt sind. Der nicht-politische Raum ist im Gegenteil von der Zweck-Mittel-Logik zwecks Erhaltung von Leben und Territorium erfüllt.

Die politischen Erscheinungen geschehen nicht von selbst, sondern vollziehen sich immer

zwischen Menschen, solange sie in der öffentlichen Sphäre von den Mitbürgern angesehen und angehört werden können. Die immanente Öffentlichkeit ist der entscheidende Faktor, der die politische Politik von der nicht-politischen Kraftanwendung unterscheidet. Die Öffentlichkeit schließt das private Leben in den kulturellen und religiösen Bereichen aus der politischen Sphäre aus, weil es sich im Prinzip auf die persönlichen Angelegenheiten bezieht. Die Öffentlichkeit nimmt auch die militärischen und wirtschaftlichen Sachverhalte von der Politik aus, deren Zweck-Mittel-Logik die Effizienz in der Erfüllung der Lebensnotwendigkeit zum Wichtigsten erklärt. Obwohl das Militärwesen und das industrialisierte Wirtschaftssystem die Masse und die Anwendung der organisierten Menschenkraft benötigen, gehören sie nicht zur politischen Politik, weil die Essenz der Politik nicht in der bloßen Menschenansammlung, sondern in der Beziehung der Gespräche zwischen gleichberechtigten Bürgern liegt. Die Gewalt und die Ökonomie sind die unabdingbaren Elemente, die nicht nur die Politik, sondern das Leben selbst garantieren. Trotzdem widerlegen sie im Wesentlichen den Sinn der Politik, weil die Verstärkung der Kriegsgewalt und der Zuwachs des Reichtums nicht die horizontale, sondern die hierarchische Beziehung zwischen Menschen voraussetzen und konsolidieren.

Die gleichmäßige Beziehung zwischen Bürgern konstituiert den zweiten Raum innerhalb des ersten territorialen Raumes. Der innere konstitutive Raum ist der öffentliche Raum, geschaffen durch die Rechtsordnung zwischen gleichberechtigten Bürgern; die Rechtsordnung garantiert, dass jeder Bürger seine Meinung ohne gewalttätige Unterdrückung äußert. Im öffentlichen, zweiten Raum spielen die kommunikativen Methoden wie Diskussion, Vermittlung, Überzeugung die entscheidende Rolle, nicht die nicht-politische Zweck-Mittel-Kraftanwendung. Jeder kann seine Meinung in der politischen Versammlung vorstellen und zeigt so sein politisches Wesen vor den anderen: Die zuvor behandelte Frage des Erscheinungskreises betrifft hier den öffentlichen Raum für die Bürger. Es ist der öffentliche Raum, wo die Politik die Stellung zum Telos wird. Aus den pluralen Erscheinungen kann die Politik den Stoff für ihre Selbstverwirklichung bekommen, um die Erscheinung als Telos, nicht das Mittel für andere Zwecke zu sein. Im Folgenden geht es um die Räumlichkeit, und zwar die Öffentlichkeit der Politik, von der Gewalttätigkeit emanzipiert, erstens von externer Gewaltumgebung und innerem Gewaltmissbrauch, und zweitens emanzipiert auch von effizienter Kraftanwendung seitens der Ökonomie.

## **1.2.2. Politischer Raum aus der Gewalt**

### **1.2.2.1. Sicherstellung des physischen Raums aus der Gewaltumgebung**

Die Gründung des politischen Raums benötigt die Sicherstellung eines geordneten Raums aus der ursprünglichen Gewaltumgebung. Der anfängliche Zustand der Welt ist der Kriegszustand vor

der Gründung der Ordnung, der gegen die künstlich geordnete, menschliche Ordnung Naturzustand genannt wird. Die Tatsache, dass die Politik aus der Gewalttätigkeit entsteht, hat Heraklit symbolisch formuliert: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König“ (*Frag.* B 53). Das von ihm vorgestellte primitive Weltbild ist ein Chaos, in dem Ordnung und Unordnung sich nicht voneinander unterscheiden. Heraklit beschreibt, dass sowohl Tag und Nacht als auch Gut und Übel nicht getrennt, sondern eins sind (B 57-8). Ohne Krieg, Kampf, Streit usw. können wir die wahre Realität der Welt gar nicht verstehen, weil alle stabilen Faktoren der Welt, Zivilisation, Ordnung, Gesetze usw., nicht *ex nihilo* vorhanden sind, sondern aus dem ursprünglichen Zustand von Krieg, *Polemos*, stammen. Jan Patočka stellt daher die Perspektive des *Polemos*, er nennt sie „Perspektive der Nacht“, der vorhandenen „Perspektive des Tages“ gegenüber, um beide Seiten der Welt, also Ordnung und Chaos zu verstehen (2010:64-5). Die Gründung der politischen Einheit bedeutet dann den Prozess, eine stabile Ordnung aus dem primitiven Zustand des Chaos aufzubauen. Friedrich Nietzsche stellt ebenfalls dar, dass die olympische Götterordnung der Griechen aus „Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins“ entstand, wie die Blüte von „Rosen aus dornigem Gebüsch“ (1988:35-6).

Die Räumlichkeit der Politik teilt mit der Trennung des geordneten Raums von der Gewaltumgebung erstens die Welt in zwei Sphären, eine bewohnbare, bekannte Sphäre und eine gefährliche, unbekannte. Das bekannteste Beispiel für die erste Trennung ist die Aufteilung der Erde durch die Säulen des Herakles. Die Säulen bezeichnen geographisch die Meerenge von Gibraltar, aber der Ausdruck hat eine übergeordnete Bedeutung in der Geschichte des Westens, weil die Säulen tatsächlich die Sphäre der europäischen Zivilisation begrenzen. Die Säulen finden bereits bei Homer und Herodot Erwähnung, und seit den Gedichten Pindars gilt die metaphorische Bedeutung neben der geographischen als Symbol „für einen unüberschreitbaren Grenzpunkt“ (Nesselrath 2008:227). In der chinesischen Kultur spielt die künstlich errichtete „Große Mauer“ die gleiche Rolle. Sie wurde ca. drei Jahrhunderte v. Chr. errichtet, um China vor nomadischen Reitervölkern aus dem Norden zu schützen. Seitdem steht die Mauer für physische und symbolische Grenzbefestigung zwischen zivilisiertem Kulturraum und barbarischem Gewaltraum (Schmidt-Glintzer 2008:186).

Innerhalb der kontinental dimensionierten Zivilisationsbegrenzung befindet sich der politische Körper in einem begrenzten Gebiet. Die archetypische Weise für die Begrenzung des Raums ist der Aufbau einer physischen Mauer um die Stadt. Der hellenische Rhetor Publius Aelius Aristides (117-181 n.Chr.) berichtet vom hellenischen Lyriker Alkaios von Lesbos (ca. 630-ca.580 v.Chr.), dass die Städte nicht nur aus dem Stein oder dem Holz für die inneren Gebäude bestehen, sondern dass „die Mauer und Stadt entstehen, wenn die Menschen wissen, wie sich verteidigen“ (Alcaeus fr. 426, Aristides III. 298). Wenn Platon seine imaginäre Stadt gründet, wird auch die Mauer um

Heiligtümer, Markt, Gerichte, Wohnsitz usw. als unabdingbarer Faktor genannt, der die Stadt schützt (*Gesetze 778b*). Nur die gesicherte Sphäre kann die innere Stabilität garantieren, durch die Trennung der inneren Raumordnung von der gewalttätigen Außenlage. Bei dem Satz „Stadtluft macht frei“ z.B. handelt es sich nicht um die Atmosphäre in der Stadt, sondern um das mittelalterliche Grundrecht (ab dem 11. Jh. bis zum Anfang des 13. Jh.), demzufolge ein Unfreier wie Leibeigener nach einem Jahr und einem Tag Aufenthalt in der Stadt nicht mehr von seinem Grundherrn zurückgefordert werden darf, und den Status eines freien Bürgers erhält (Mitteis 1952). In der mittelalterlichen Ordnung, die den menschlichen Körper an das unterdrückende Feudalsystem fesselt, ist die Stadt ein exzeptioneller Raum, in dem die Freiheit an den Menschen verliehen wird.

In der klassischen Ideengeschichte steht die Staatstheorie Hobbes' für die Räumlichkeit der Politik und das Spannungsverhältnis zwischen Politikraum und Gewaltumgebung. Der Begriff des Leviathan entspricht der Gründung des politischen Raumes, wenn der Souverän ein begrenztes Gebiet zum Wirkungsfeld einer politischen Ordnung, in Hobbes' Worten *Commonwealth*, errichtet. Hobbes äußert in *Leviathan*, dass in Großbritannien „höchstwahrscheinlich die Bürgerkriege verhindert“ würden, wenn beide Reiche - England und Schottland - vereinigt würden. Er erwähnt die Integration der von Rom besiegten Völker in einen gemeinsamen Politikbereich dadurch, dass die Römer den Besiegten „nicht nur die Privilegien, sondern auch den Namen von Römern“ und Stellen in Senat und Ämtern gab (*Leviathan 167*). Die Erfahrung des englischen Bürgerkrieges hat Hobbes gelehrt, dass die Gründung eines politischen Raumes auf einem Territorium wichtiger ist als die militärische Eroberung dieses Territoriums. Er versteht dies auch dahingehend, dass die Rolle der Politik im Aufbau eines Raumes liegt, wo die Gewalttätigkeit unter der Staatsgewalt aufhört. Hobbes' Hauptthese zufolge verhalten Menschen sich innerhalb eines gesicherten Politikraumes anders als im externen Gewaltraum zueinander. Hobbes ist bekannt für seine Beschreibung des Naturzustandes, demzufolge sich die Menschen im Krieg aller gegen alle, *bellum omnium contra omnes* befinden (*Leviathan 105*). Ein weniger bekannter Satz von Hobbes in *De Cive* überbringt jedoch eine andere Wahrheit über die Beziehung zwischen Menschen: „Nun sind sicher beide Sätze wahr: Der Mensch ist ein Gott für den Menschen (*Homo homini Deus*), und: Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen (*Homo homini lupus*)“ (*Vom Bürger 59*). Die beiden Figuren, Gott und Wolf, kennzeichnen die unterschiedlichen Haltungen des Menschen innerhalb und außerhalb eines politischen Raumes. Das Bild des Wolfs stammt aus Plautus' Komödie „*Asinaria*“, in welcher der Dichter die Beziehung zwischen fremden Menschen als zweifelhaft ansieht (Plautus 495). Die andere Vorstellung des Gottes wird später von Ludwig Feuerbach übernommen, der „die Liebe zum Menschen“ unter der Vorstellung von *Homo homini Deus* für den „Wendepunkt der Weltgeschichte“ zur göttlichen Natur hält (1841:370). Bei Hobbes existieren beide Bilder vom

Menschen nebeneinander; das Verhalten des Menschen gegenüber anderen ist abhängig nicht von seinem Wesen, Gott oder Wolf, sondern von seinem Standort. Innerhalb eines politischen Raumes ist der Mensch den anderen ein guter Mitbürger wie Gott, während er draußen ein Wolf im Naturzustand von Krieg aller gegen alle ist. Der Raum des Commonwealth trennt sich durch den Leviathan, d. h. durch die Gewalt des Souveräns, von der polemischen Umgebung ab, und in diesem Raum hört die Gewalt auf, die außerhalb des Commonwealth permanent ist. In diesem Sinne bricht nicht der Krieg aus, sondern eine friedliche Ordnung – nach Hobbes ist der Frieden die Zeit, wo kein Krieg herrscht (*Leviathan* 105, Wegner 2000:11-2).

Die Hobbes'sche Politikgründung zeigt mit dem mythischen Begriff des Leviathan nicht nur die Trennung des politischen Raums, sondern auch die Rolle der Gewaltanwendung in der Trennung. Die Gewalt ist unbedingt notwendig für die Sicherstellung eines nicht-gewälttätigen Raumes aus der umgebenden Unordnung. Die Menschen entfliehen dem Naturzustand dadurch, dass, laut Hobbes, die gegenseitige Gewaltanwendung zwischen Menschen durch die Furcht vor der Bestrafung aufhört (*Leviathan* 141), – die Gewalt im Naturzustand hört im staatlichen Gebiet auf, so wie Wilhelm von Humboldt ausführt, dass „die Erhaltung der Sicherheit sowohl gegen auswärtige Feinde als innerliche Zwistigkeiten den Zweck des Staats ausmachen“ sollte (Humboldt 1962:49f). Die Gewalt spielt dann die entscheidende Rolle bei Entstehung, Entwicklung und Zerstörung des politischen Raumes. Die politische Ordnung kann entstehen, wenn ihre Gewalt vor allem ein festes Wirkungsfeld gegen die umgebende Gewalt sicherstellt. Die Welt ist dann in zwei Kategorien eingeteilt: den politischen Raum und den ihn umgebenden Gewaltraum. Die Gewalt spielt die wichtige Rolle, den politischen Raum vorzubereiten; Heraklits Satz „Krieg ist aller Dinge Vater“ wird auch in der biblischen - und in der römischen Legende mit den Sätzen „Caïn schafft Abel ab“ und „Romulus tötet Remus“ bestätigt, dass „kein Anfang ohne Gewaltsamkeit möglich ist“ (Arendt 1963:21).

Mit der Gewalttätigkeit der Gründung betrifft die Politik die alte Vorstellung vom Wolf. Die Gründungsgewalt wird seit der Neuzeit unter dem Begriff der Souveränität dargestellt, und der Souverän wird mit der Figur des Ungeheuers oder der Bestie verglichen. Der Leviathan ist das klassische Beispiel: In der ugaritischen wie biblischen Mythologie ist der Leviathan ein Seeungeheuer mit dem Aussehen einer großen Schlange oder Drachen (Uehlinger 1999:511). Nietzsche nennt den Staat das „kälteste aller kalten Ungeheuer“ (Nietzsche 2000:51). Jacques Derrida hat die Genealogie der Fabelwesen als Souverän untersucht. In seinem Seminar *La bête et le souverain* (Das Tier und der Souverän) 2002-2003 hat er die Literatur im Hinblick auf die Tierfiguren untersucht. In *Der Fürst* gibt Machiavelli uns eine Beschreibung der antiken Vorstellung des Souveräns mit den zwei so verschiedenen und gleichzeitig komplementären Gesichtern von Menschen und Tier. In der griechischen Mythologie findet er die allegorische Figur

Cheiron; der Kentaur ist ein Mischwesen aus Pferd und Menschen. Nach Machiavelli hat Cheiron die Helden wie Achill aufgezogen, und so könnten die Fürsten lernen, halb Tier und halb Mensch zu sein. Nach Machiavelli braucht der Souverän beide Gesichter gleichermaßen, denn er will frei in der Wahl seiner Kampfkünste sein, entweder mit (menschlichem) Gesetz oder mit (tierischer) Gewalt (*Fürst* 103, Derrida 2008:128). Durch die Gewalt entsteht ein gesicherter Raum aus der umgebenden Gewaltumgebung. Diese Gründungsgewalt bleibt in der Hand des Machthabers, mit seinem ursprünglichen Gesicht eines Ungeheuers.

#### **1.2.2.2. Verteidigung des politischen Raums gegen die nicht-politische Herrschaft**

Ein gesicherter Raum trennt sich durch seine Gewalt von der Gewaltumgebung ab, aber seine eigene Gewalt soll gleichzeitig begrenzt werden, um die pluralen Erscheinungen der Bürger zu garantieren. Der politische Raum ist daher ein Ort, der sich qualitativ vom ersten physischen Raum abhebt. Wenn das gesicherte Territorium prinzipiell auf der Verteidigungsgewalt gegen die Außenwelt beruht, sind die beiden Gewalten des Souveräns und der Umgebung qualitativ identisch, obwohl sie sich gegeneinander richten: Die äußere Gewalt des *Polemos* will in das Territorium eindringen, gegen ihn verteidigt die souveräne Gewalt den inneren Raum. Die Staatsgrenze wird dort bestimmt, wo die beiden gegensätzlichen Gewalten zusammenstoßen und sich die Waage halten. Aber es bedarf der qualitativen Trennung zwischen dem physischen territorialen - und dem konstitutiven politischen Raum, weil der letztere in Abwesenheit der Gewalt aufgebaut wird. Auf dieser Linie zwischen Gewalt und Öffentlichkeit, innerhalb des gesicherten Territoriums, wird noch eine zweite Mauer zur Sicherstellung der freien Erscheinung gegründet, und zwar die Mauer der Rechtsordnung. Wie Platon sagt, leben die Hellenen im privaten Raum gleichermaßen wie die Barbaren in der vertikalen Patriarchalherrschaft; im Patriarchat übt der griechische Herrscher auch die Gewalt über seine Familie aus (*Gesetze* 680b). Was die Hellenen von den Barbaren unterscheidet, mit anderen Worten, was die Politik der Griechen kennzeichnet, ist die Gründung des horizontalen öffentlichen Raums zwischen den Bürgern. Die Gründung der öffentlichen Beziehung ist, so interpretiert Aristoteles, der Kern der Kleisthenischen Reformen, die die Stammes- und Geschlechterverbände in Athen „so weit als möglich alle mit allen vermischt und die früheren Verbindungen zerrissen“ haben (*Politik* 1319b20-25). Man braucht ein anderes Ausführungsprinzip im öffentlichen Raum, das die vertikale Herrschaft zwischen Bürgern verhindert; bei der Gründung des politischen Raums gegenüber der inneren Gewalt kommt infolgedessen der Gesetzgebung ein besonderes Gewicht zu (Singer 1973:130-1). Mit dem Aufbau der Rechtsmauer wird die Welt in drei Räume aufgeteilt: der öffentlich/politische Raum, der Sicherheitsraum und die Gewaltumgebung. Der politische Körper befindet sich im öffentlichen Raum. Den Sicherheitsraum

verkörpert das Territorium, auf dem die Polizeigewalt die Rechtsmauer und die Militärgewalt die physische Staatsgrenze aktiv verteidigen. Die Gewaltumgebung ist, wie bereits ausgeführt, die gesamte Sphäre jenseits der physischen Mauer.

Die Räumlichkeit der Politik braucht nicht nur die Sicherstellung eines festgesetzten Territoriums, sondern auch einen zweiten Raum für die Erscheinung. Der innere Kampf vollzieht sich an der Mauer der Rechtsordnung zwischen öffentlichem Raum und tyrannischer Gewalt, wie an der Grenze zwischen Staaten. Die Mauer der Rechtsordnung ist nicht fassbar, weil sie auf konstitutive Weise allein aus der Zustimmung der Bürger erwächst. Aber wenn die Bürger die Politik verteidigen wollen, müssen sie „für sein Gesetz wie für die Mauer“ kämpfen (Heraklit B44). Seit der antiken Politik beinhaltet die Rechtsordnung Maßnahmen, den öffentlichen Raum zu verteidigen. Ein Beispiel hierfür ist das Scherbengericht, *Ostrakismós*: Die Bürger konnten „mit Tonscherben über die Ausweisung eines politischen Führers“ für die Dauer von zehn Jahren entscheiden. Das Verfahren wurde etwa im 5. Jh. v. Chr., nach den Erfahrungen der Tyrannei, durch Kleisthenes' Reformen eingeführt (Hansen 1984:183). Die Maßnahmen beschränken sich nicht auf die legale Tätigkeit. Die außergesetzliche Gegengewalt wie Tyrannenmord wird ebenfalls als eine ehrenvolle Aktion zur Wiederherstellung der politischen Ordnung erachtet. Die bronzene Statuengruppe *Tyrannentöter* z. B. wurde 477/76 v. Chr. auf der Agora von Athen aufgestellt, als Denkmal für die Attentäter Harmodios und Aristogeiton. Das homosexuelle Paar tötete den Tyrannen Hipparchos zwar aus privaten Gründen, und die Ermordung zog keine folgenschwere Veränderung im Regime nach sich. Aber nach dem Ende der Tyrannei entstand eine Legende, die ihre Tat zum Symbol des Widerstands gegen Tyrannen machte (Fehr 1984:6). Auch in der Neuzeit setzt sich der Versuch fort, die Gewalt der eigenen Regierung zu begrenzen. James Madison, einer der Gründerväter der Vereinigten Staaten, brachte ein Argument gegen das stehende Heer vor: Er kritisierte, dass „ein stehendes Heer unter der starken Exekutive nicht mehr sicherer Begleiter für die Freiheit“ sei. In dieser Rede, die er 1787 in Philadelphia hielt, fügte Madison hinzu, dass „das Verteidigungsmittel gegen fremde Gefahr im Lande immer das Mittel der Tyrannei gewesen ist“ (Madison 2006:65).

Permanent steht jedoch die Drohung der Gewalt im politischen Raum, und zwar solange, wie die Erscheinung und die Gewalttätigkeit innerhalb eines Territoriums auf unfassbare Weise getrennt und parallel existieren. Der politische Raum braucht die Gewalt, um sich vor dem äußeren Feind zu schützen, aber der Tyrann kann mit dieser Gewalt den öffentlichen Raum zerstören. In Aristoteles *Politik* entdeckt Nathan Tarcov vier Merkmale tyrannischer Gewalt im Vergleich zur Monarchie: 1) Herrschaft nach dem Willen des Tyrannen gegen die Herrschaft nach Gesetz (Problem der Legalität) 2) Herrschaft über alle Sachen gegen die Herrschaft über die begrenzten Sachen (Begrenzung) 3) Herrschaft aus Zwang oder Betrug gegen die hereditäre oder ausgewählte Herrschaft (Legitimität)

4) Herrschaft über die widerwilligen Untertanen gegen die Herrschaft über die willigen (Zustimmung) (Tarcov 2005:132). Wenn die Gewalt des Herrschers in den öffentlichen Raum dringt, wird die Mauer der Rechtsordnung aus Legalität, Begrenzung, Legitimität und Zustimmung zerfallen, und dann entsteht die Tyrannei. Der politische Raum wird durch die tyrannische Gewalt verletzt: Dieser Raum der Gleichheit wird zum nicht-pluralen bloßen Herrschaftssystem umgewandelt, wenn die Gewalt kein Gespräch, sondern nur den Gehorsam gegenüber dem Gewaltherrscher erlaubt. Die Zerstörung des politischen Raums durch die tyrannische Gewalt zeigt sich klar im Gespräch zwischen Kreon und Haimon in Sophokles' *Antigone*. Als Kreon, der König, Antigone für ihren Ungehorsam bestrafen will, widerspricht Haimon, Sohn des Königs, seinem Vater Kreon und sagt ihm, dass das gesamte Volk ihm die Bestrafung Antigones vorwerfe. Während der König darauf beharrt, dass der Staat das Eigentum des Herrschers sei, warnt Haimon ihn, „Wie schön gebötest du allein im leeren Land!“ (*Antigone* 739).

Die außergesetzliche Figur des Tyranns ist vergleichbar wiederum dem Wolf, dessen Image die Gewaltanwendung in der Staatsgründung gegen die externe Gewalt verdeutlicht. Die Herrschaft nur mit der Gewalt ist nämlich eine Rückführung des gesamten Raums in den primitiven Zustand der Staatsgründung, wo der öffentliche Raum noch nicht aufgebaut ist. Der Herrscher verliert in der Tyrannei das Gesicht der Rechtsordnung, und er wird zum Ungeheuer, weil die Gewalt den Erscheinungsraum der Politik vernichtet. Der Satz, „*Infra horam vespertinam, inter canem et lupum*“ (In der Stunde des Sonnenuntergangs, zwischen Hund und Wolf) bezeichnet die Dämmerungszeit, bei der der Schäfer eine dunkle Gestalt in der Ferne zwischen Hund und Wolf, *entre chien et loup*, kaum ausmachen kann: Die Gestalt kann der Hirtenhund sein, aber auch der Wolf, der das Schaf reißen will (Quitard 1842:227-8). Für die souveräne Gewalt ist die Unterscheidung noch problematisch, weil es in diesem Fall nicht nur um die Schwierigkeit des Erkennens geht; die Gewalt kann sowohl Hund als auch Wolf sein. Platon warnt vor der Umwandlung, dass der Tyrann sich vom Menschen zum Wolf verwandelt (*Staat* 565d-e). Weil die Gewalt des Herrschers unmittelbar neben dem politischen Raum einem physischen Territorium innewohnt, kann sie die Politik einfach und folgenschwer zerstören; ein Wolf-Tyrann kann die hilflosen Schafe ohne Angst vor dem Hirtenhund fressen, weil der Wolf der Hund war, der die Schafe schützen sollte.

In Euripides Tragödie *Herakles* ist diese Umwandlung von der Verteidigungs- zur Vernichtungsgewalt dramatisch dargestellt. Während Herakles in die Unterwelt geht, um den Kerberos aus dem Reich des Hades zurück zu holen, ist seine Familie in Gefahr: Lykos, Tyrann von Thebe, der den König Kreon getötet hat, will ebenfalls Kreons Tochter Megara, Herakles' Frau, und ihre Kinder töten. Die Familie wird rechtzeitig gerettet, weil Herakles zurückkommt und den Tyrannen tötet. Allerdings beginnt nun die wahre Tragödie. Lyssa, Verkörperung des Wahnsinns,

macht Herakles auf Befehl von Hera verrückt, und er ermordet seine eigene Familie – sein Pflegevater, Amphitryon, wird von Athene gerettet, die plötzlich erscheint und Herakles mit dem Wurf eines Steins an die Brust in Schlaf versetzt. Als Zeus' Sohn das Bewusstsein wiedererlangt und die toten Körper seiner Familie sieht, fragt er Amphitryon, wer das getan habe. Der Pflegevater antwortet: „Du und dein Bogen“ (*Herakles* 1134-8). In dieser Tragödie wird mit der Figur des Herakles die Gefahr der souveränen Gewalt, die seine eigenen Leute verteidigen aber auch vernichten kann, deutlich aufgezeigt. Herakles verteidigt als Vater seine Familie, nachdem er aber verrückt geworden ist, wird er vom Vater zum Tyrannen. Lykos, getöteter Tyrann Thebens, wollte die Familie des Herakles ermorden, aber Lykos wurde von Herakles getötet. Somit wurde die Ermordung der Familie nicht mehr von Lykos, sondern von dem wahnsinnigen Herakles erledigt, weil Herakles der neue Tyrann geworden war, nachdem er den alten Tyrannen, Lykos, getötet hatte (Konstan 2007:192-3). Außerdem weist die Tragödie auf jenen Moment hin, wo die Mauer der Erscheinung gegen die Zweck-Mittel-Kategorie auftaucht, aber sofort zerstört wird. Lyssa, Verkörperung des Wahnsinns, wird von Iris, der Götterbotin Heras, zu Herakles gebracht, doch sie zögert mit der Aufgabe, ihn verrückt zu machen. Lyssa sagt deutlich zu Iris, „Ich warne dich, ein großes Unrecht zu verlangen“. Dann schreit die Göttin, „Gegen Heras, gegen meinen Anschlag spare deinen Rat!“ Als Lyssa erneut dagegen hält, schließt Iris den Dialog, indem sie ihn daran erinnert, wer entscheidet: „Nicht, um Maß zu halten, schickte dich des Zeus Gemahlin her“ (*Herakles* 853-7). Es ist bemerkenswert, dass Lyssas Äußerung eine Erscheinung war, die entgegen Heras' Befehl ihre eigene Handlung bestimmen wollte. Doch die Göttin unterdrückt Lyssas Erscheinung, um Heras Befehl zu erfüllen; Lyssa will eine unabhängige Erscheinung sein, wird jedoch von Iris an die Zweck-Mittel-Kategorie gefesselt. Die Erscheinung vor der Gewalt ist fragil und zerbrechlich. Lyssas Erscheinung wird vernichtet, und es bleibt nur die Bestätigung der unverletzlichen Gewalt von Hera, bis Athene mit ihrer Gegengewalt die Durchführung des Befehls Heras abbricht.

Die Gewalt sollte dem öffentlichen Raum so fern wie möglich bleiben, weil sie mit dem Einbruch in Öffentlichkeit die Erscheinungen der sprechenden Menschen einfach zerstören kann. Die Befreiung des öffentlichen Raums von der Gewalt ist dann der entscheidende Faktor in der Sicherstellung der Politik. In diesem Sinne galt der öffentliche Raum in der Antike als ein Heiligtum, mindestens als ein (relativ) von der Kriegsgewalt unversehrter Ort. Die *Lustration* war eine Maßnahme, den öffentlichen Raum *geistig* von der Gewalttätigkeit zu trennen. Die Krieger konnten nach dem Kampf nicht unmittelbar in die Stadt eintreten, denn der öffentliche Raum sollte von der Gewalttätigkeit unbefleckt bleiben. Daher brauchte es ein Ritual, die Krieger von der Gewalt zu reinigen: Diese Zeremonie wurde bei den Griechen κάθαρσις (Katharsis) und bei den Römern *lustratio* genannt. Bei diesem Ritual wurden die verschmutzten Krieger mit Wasser von

einem Lorbeer- oder Olivenzweig besprengt oder dem Rauch vom Verbrennen bestimmter Materialien ausgesetzt (Schmitz 1859:719). Auch heute wird ein solches Ritual auf der ganzen Welt praktiziert, z. B. bei der Reinigung von Trauernden, die im Verlauf der Bestattung den Körper des Verstorbenen berührt haben. In der Zeit des Römischen Reichs war dieses Ritual bereits nicht mehr nur für Sühne, sondern auch für irrelevante Anlässe bekannt (Tylor 1871:389). Wenn Caesar z.B. das Ritual der Lustration mit seinem Heer bei den Treverern durchführte, beendete sein Heer nicht die Gewalt, im Gegenteil bereiteten die Soldaten weitere Brutalität vor (Heitland 1969:224). Trotzdem stand die Lustration ursprünglich für die Reinigung von der Brutalität, deren Gewalttätigkeit mit dem Erscheinungsraum nicht kompatibel war. Die berühmteste Lustration ist die des Epimenides. Es heißt, er habe die Pest in Athen durch die Lustration beendet; laut dem Orakel war die Pest die Folge des sog. Kylonischen Frevels, ein Massaker, das die Gegner Kylons nach einem gescheiterten Putschversuch an den Anhängern Kylons verübt hatten. (Diogenes Laertius I, 110). Die ursprüngliche Politik beschützte den Raum zwischen den Bürgern mit dem Ritual, indem sie den Eintritt der Bürger gerade nach der Gewaltanwendung verbot. Die Lustration bestätigt das antike Bewusstsein, dass die Politik sich nicht auf Gewalttätigkeit, sondern im Gegenteil auf gewaltfreie Öffentlichkeit gründet.

### **1.2.3. Politischer Raum aus der ökonomischen Notwendigkeit**

In der ursprünglichen Politik ist die Erscheinung nicht nur frei von der externen und inneren Gewalttätigkeit, sondern auch von der Ökonomie, welche die Lebensnotwendigkeit unter der Zweck-Mittel-Kategorie erfüllt. Aristoteles erklärt, dass Staatskunst keineswegs dasselbe wie bloße Herrenmacht bedeutet, denn die erste sei „eine Herrschaft über Freie und Gleiche“ (*Politik* 1255b). Im öffentlichen Raum kann jeder Bürger seine Äußerungen und Handlungen vor anderen zur Geltung bringen, und alle Bürger, jeder von ihnen mit seiner eigenen Meinung, bilden zusammen die Pluralität in der Politik. Der private Raum kennt im Gegenteil keine Pluralität, weil jeder männliche Bürger im privaten Raum von *Oikos* nicht mit den Gleichen, sondern mit den zu ihm Gehörenden lebt. Bei der ungleichen, unfreien Herrschaft geht es nicht nur um die gewalttätige Tyrannis, sondern auch um die Herrschaft und Unternehmung im *Oikos*, wo die innere Beziehung zwischen Menschen von Befehl und Gehorsam dominiert wird. Wenn ein Herrscher mit seinem Gefolgen ein Ziel erreichen will, setzt er die ihm Gehörenden als Mittel ein. Hier braucht es keine Pluralität, weil das Erscheinungsrecht in der Hand eines einzigen Herrschers liegt. Er erwartet von den ihm Untergeordneten weder Diskussion noch Debatte oder Überzeugung, sondern ausschließlich Gehorsam bei der Ausführung agrarischen Arbeit, wie in der militärischen Operation

der Armee.

Den anderen Menschen im Oikos - Frauen, Kindern, Sklaven - war die Erscheinung nicht erlaubt, denn dieser *unplurale* Ort war kein öffentlicher Raum. Das griechische Wort Oikos ist mit dem Wort *Oikonomia* verbunden, von dem sich das heutige Wort Ökonomie ableitet (Wagner 1969, Bien 1974, Liddell & Scott 1996:1204-5). Oikonomia ist aus zwei Worten zusammengesetzt: Oikos (Haus, Haushalt) und Nomos (Wissenschaft und Technik für etw.) und bedeutet die Technik für den Haushalt. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Oikonomia begrifflich nicht nur das Haus beinhaltet. Der Bereich von Oikonomia hängt nicht von der physischen Größe, sondern von der Organisation der Einheit ab. Oikonomia ist nicht nur der Haushalt, sondern schließt alle Gruppen ein, deren Angehörige in einer Beziehung von Herrschaft-Gehorsam leben. Aus diesem Grund bekräftigt Sokrates in Xenophons *Oeconomicus* ausführlich den Perserkönig als Oikonomia-Meister in Militärwesen und Landwirtschaft (IV:4, Strauss 1970:113). Polybios und Strabon benutzen auch das Wort Oikonomia, wenn sie das Verwaltungs-, Finanzierungs- und Regierungswissen des Königs oder Feldherrn in einem Staat oder einem Militärwesen beschreiben (Polybios V 50, 5; X 1, 5; XVI 21, 44; XXIII 14, 5, Strabon XV 3,21; XVII 1,13). Christos P. Baloglou bemerkt, dass diese Zuschreibungen sich in der Regel auf Ägypten beziehen, weil die damaligen Autoren dieses Reich als großen Oikos wahrgenommen haben (2012:25). Dem Begriff von Oikonomia wohnt der Gedanke über die ungleiche Menschenbeziehung inne, die nicht nur das Haus, sondern auch das Reich betreffen kann. Alle Gruppen ohne Meinungspluralität gehören zum Raum von Oikos, wo alle Menschen innerhalb der Zweck-Mittel-Kette angesiedelt sind, ohne Chance, ihre freie Erscheinung zu zeigen. Im Oikos befindet sich nur der männliche Bürger, der Herrscher, als Zweck in der Zweck-Mittel-Kategorie des gesamten Oikos, weil nur er, im Gegensatz zu Frau, Kindern, Sklaven, als Vertreter der Familie in den öffentlichen Raum, und zwar in die offizielle Volksversammlung eintreten kann (Wolff 1944:93, Macdowell 1989:20). Moses I. Finley verdeutlicht die Herrschaft im Oikos, *patria potestas*, die keine englische Wortentsprechung hat, mit dem deutschen Wort „Hausgewalt“. Er präzisiert, dass der Herr des Oikos, *pater familias*, keinen biologischen Vater, sondern die private Gewalt über den Haushalt, und zwar über Nachkommenschaft und Eigentum bedeutet (Finley 1973:19).

Die nicht-plurale, nicht-gleiche Beziehung zwischen Menschen ist dem Begriff von Oikos immanent, weil die antike Philosophie den inneren Raum des Staates in zwei Räume teilt, den öffentlichen Raum der freien Erscheinung, wie Ekklesia, und den privaten Raum der Lebensnotwendigkeit. Oikos war die Sphäre für die nicht-politischen Tätigkeiten der Menschen, zumeist wirtschaftliche Produktion und Konsum zum Lebensbedürfnis. Der Begriff von Oikos betrifft sowohl den physischen Ort des Hauses als auch dazu gehörende Besitzungen und Personen, und diese Definition hat sich bis zur Neuzeit ohne grundsätzliche Bedeutungsänderung erhalten,

seitdem sie von Homer und Hesiod geprägt wurde (Spahn 1980, Kreißig 1981, Nicolai 1990). Die Definition des Oikos findet sich bei Aristoteles ausdrücklich, wenn er den privaten Raum des Oikos und den öffentlichen Raum der Politik voneinander trennt. Wir haben gesehen, dass im idealen Stadtstaat von Platon einzig und allein der Klasse der Arbeiter die Aufgabe der Produktion zufällt. Aristoteles verweigert die kollektive Organisation der Arbeiterklasse und definiert den privaten Raum von Oikos wieder als Sphäre für die wirtschaftliche Tätigkeit. Die männlichen Bürger treffen sich in Ekklesia, um politische Entscheidungen zu fällen, und jeder einzelne von ihnen deckt im privaten Haus den Lebensbedarf mit der Befehlsgewalt über die Untergebenen (Bien 1974:1007-8, Spahn 1980:529, Koslowski 1993:42). Die Trennung ist jedoch konzeptuell, weil der öffentliche Raum als Telos und das private Haus als Mittel miteinander verbunden sind. Die Bürger sind frei, weil sie von der Arbeit im Haushalt, und zwar von der wirtschaftlichen Produktion und Verwaltung zum Lebensbedarf entbunden sind. Der Zweck des Oikos liegt darin, die Notwendigkeiten des alltäglichen Lebens zu versorgen; eine autarke und autonome Polis konnte mit der wirtschaftlichen Produktion im Oikos entstehen. Ein unabdingbares Element von Oikos ermöglicht die freie Tätigkeit der Bürger außerhalb des Bereichs der Notwendigkeit. Aristoteles legt dar, dass diese freie Tätigkeit das gute Leben erzeugen kann, das, wie gesagt, die Erscheinung des Menschen, und zwar Eudaimonia bedeutet (Ober 1993:132-3, McKeon 2005:7-8, Howard 2010:64-6).

Der Oikos ist das Mittel zur Erhaltung der Polis, und in diesem privaten Raum beherrscht infolgedessen die natürliche, und zwar die physische, nicht-menschliche Zweck-Mittel-Rationalität den Ausführungsvorgang der Aufgabe. Während die Erscheinungen, die sich nur zwischen gleichen Bürgern zutragen können, den öffentlichen Raum hervorbringen, organisiert die Zweck-Mittel-Logik die Menschen des Oikos für die effiziente Krafterwendung. Wir haben gesehen, dass Platon der Arbeiterklasse die ökonomische Aufgabe zuteilt. Mit dieser Umorganisation will er die Einheit des Oikos zersetzen, weil er, nach Étienne Helmer, den Oikos für anti-politisch hält. Der Oikos und dessen Logik sind „inkompatibel mit der Pflege der Stadt“, solange die Aktivitäten im Oikos vor allem aus Eigennutz und für die Vergrößerung des eigenen Reichtums motiviert sind, ohne für die Öffentlichkeit Sorge zu tragen (Helmer 2011, 2012:26-7). Die Politik als Erscheinung steht außerhalb der Zweck-Mittel-Kategorie, solange die Bürger trotz der wirtschaftlichen und ethnischen Unterschiede im politischen Raum ihre Meinungen äußern können. In diesem Sinne ist der öffentliche Raum menschlich und nicht-natürlich, weil die natürliche Ungleichheit in diesem Raum der Öffentlichkeit mit der künstlichen Vorstellung der Gleichheit überwunden wird. Der private Raum des Oikos ist im Gegenteil natürlich, weil er sich um das biologische Leben kümmert, wie es die Tiere in der Natur tun. Epikur und Philo von Alexandria bezeichnen Oikonomia als das Wissen von der Ordnung und dem Prinzip von Kosmos und Natur (Epicuro [2] 79 8, [23.50] 11, Philon *De opif. mundi* 11, 54, *De Abr.* 69, vgl. Natali 1995:97-9). Kosmos und Haushalt existieren beide als

Welt der Dinge unter demselben Prinzip, d. h. sie gehören zu der überall gültigen Zweck-Mittel-Kategorie. Ein guter Herr des Oikos ist der Hausvater, der die natürliche Ordnung kennt und Menschen und Materie „naturgemäß“ zu organisieren weiß (Herz 2009:178ff). Die Herrschaft des *pater familias* bedient sich des Prinzips der Natur, um den Oikos als eine autonome, autarke Einheit zu führen. William James Booth führt als Beispiel für eine Unordnung die Abwesenheit des Herrn in der *Odyssee* von Homer an. Ist der Vater nicht anwesend, verliert der Oikos die Naturgemäßheit von Dingen und Menschen, weil die Freier von Penelope, der Frau von Odysseus, die Ungerechtigkeit in das Haus gebracht haben. Allein die Heimkehr Odysseus' konnte die Ordnung des Oikos wiederherstellen. Der Oikos eines Hausherrn ist eine hierarchisch geordnete Gemeinschaft, deren untergeordnete Mitglieder ihre Funktionen von der Natur zugewiesen bekommen (Booth 1994:212-3).

Der politische Raum ist inzwischen eine exzeptionelle Sphäre, in der die konstitutive Öffentlichkeit mit Gesprächen zwischen Bürgern die natürliche Ordnung des Oikos überwindet. Der offizielle und typische Ort der Öffentlichkeit ist die Volksversammlung von Ekklesia, die als Kern der gesamten Polis über Gesetzgebung, Wahl der Beamten, Verbannung durch Ostrakismos, Innen- und Außenpolitik, Verträge, Kriegserklärung usw. entscheidet (Schrot 1967). Hier sind die Bürger frei von der Zweck-Mittel-Logik, weil diese Volksversammlung selbst den Zweck aller Arbeiten in der Polis bestimmt. Die Ekklesia ist der Telos der Polis, der mit der Gesamtheit der Erscheinungen, und zwar mit den Gesprächen lebendig wird. Zygmunt Bauman erklärt die Struktur der Polis als drei Sphären: öffentliche Ekklesia, privater Oikos und mittlere Agora, und er empfindet die Agora als unabdingbar für die Aufrechterhaltung einer autonomen Polis (1999:87). Auch wir haben erklärt, dass der Oikos mit seiner wirtschaftlichen Produktion ein unverzichtbarer Bestandteil der Polis ist. Die Unabdingbarkeit von Oikos und Agora deutet allerdings nicht darauf hin, dass sie der Kern der Polis sind. Im Gegenteil beginnt die Essenz der menschlichen Gemeinschaft sich erst dann zu zeigen, wenn die Bürger sich mit Oikos und Agora von der Notwendigkeit befreien. Der öffentliche Raum beginnt ebenfalls erst dann zu existieren, wenn die menschliche Ordnung gegenüber der natürlichen Regel der Oikonomia eine qualitativ unterschiedliche Sphäre für die Politik geschaffen hat. Der Oikos verfolgt private Interessen aus dem natürlichen Motiv der Erfüllung der Lebensnotwendigkeit, während die Essenz der Öffentlichkeit im Gemeinwohl liegt, so wie Platon in seinem Werk *Der Staat* die Konfrontation zwischen Sophisten und Sokrates darstellt. Walter Nicolai stellt dementsprechend das auf den Eigennutz ausgerichtete Oikos-Denken dem Polis-Denken des Gemeinwohls gegenüber. Er analysiert Homers Rezeptionsvorgaben in der *Ilias* und legt die Vermutung nahe, dass das Epos vor den Gefahren des seinerzeitigen Konkurrenzkampfs zwischen rivalisierenden Individuen oder Familien (z. B. zwischen Achill und Agamemnon) warnen wollte, „die ihre persönlichen Interessen rücksichtslos auf Kosten des Gemeinwohls

verfolgten“. Nicolais Interpretation zufolge wirft der Dichter der Ilias den „proto-demokratischen“ Gedanken auf, der das Verantwortungsgefühl für die Polis und die Verstärkung der gemeinschaftlichen Fähigkeit gegenüber dem mächtigen Adligen, d. h. dem Hausvater des großen Oikos betont (Nicolai 1981, 1983, 1990). Die Kleisthenischen Reformen waren nichts anderes als öffentliche Maßnahmen gegen die Gefahr, dass der Oikos für sein privates Interesse die Gemeinde überwältigen könnte (Davies 1992:291-2).

### **1.3. Erscheinung der Politik gegenüber dem Krieg**

#### **1.3.1. Gewaltkontrolle der Politik durch die Macht**

Die vorliegende Arbeit hält die Politik als Erscheinung nicht für ein ideales Vorbild einer moralischen normativen Gerechtigkeit oder Richtigkeit. Die Kategorie der Erscheinung schließt die Faktoren Macht, Herrschaft, Gewalttätigkeit nicht aus. Im Gegenteil begreifen wir die Erscheinung in Bezug auf die gewalttätige Situation von rastlosem Kampf, Rivalität und Kooperation um die Werte im Gemeinwesen. Die Fragen von Erscheinungsträger und Erscheinungsort tragen die Gewalttätigkeit als unabdingbaren Faktor in sich. Zunächst wird der politische Raum durch die Gründungsgewalt gegen die Außenwelt und danach durch die gesetzliche Gewaltbegrenzung gegen den inneren Missbrauch der Gewalt aufgebaut. Dynamische Benutzung und Begrenzung der Gewalt wiederholen sich nach der anfänglichen Etablierung des öffentlichen Raumes permanent, solange die interne oder externe Gewalt den politischen Raum bedroht, wie im Fall von Krieg, Bürgerkrieg, Aufruhr, Tyrannei usw. Die Politik soll die physische Sicherheit vor der externen Gewalt und gleichzeitig die innere Rechtsordnung vor der Gewalt ihres eigenen Machthabers schützen. Die Vorstellung der Politik als Erscheinung weicht der Frage nach der Gewalt nicht aus, aber sie unterscheidet sich von der gewöhnlichen Identifizierung der Politik mit der Gewalt. Die Politik braucht die Gewalttätigkeit zur Gründung des öffentlichen Raums, aber die Gewalt kann nicht die Politik sein, weil die zwischenmenschliche Öffentlichkeit als erscheinender Telos dem natürlichen Zweck-Mittel-Verhältnis widerspricht. Die Grundbedingung der Menschheit ist die Gewalttätigkeit. Die Essenz der Menschheit existiert allerdings nicht in der Gewaltumgebung, sondern in der horizontalen Öffentlichkeit zwischen Menschen, die aus der natürlichen Gewalttätigkeit ausbricht und den politischen Raum gründet.

In der Gewaltkontrolle der Politik spielt die Macht die wichtige Rolle. Im Vergleich zur Gewalt unter der Zweck-Mittel-Kategorie gehört die Macht zum konstitutiven Bereich der Möglichkeit; die Macht entstammt dem Vermögen, nicht der physischen Kraft. Die Gewalt ist im Wesentlichen ein

physisches Phänomen, während die Macht jener politische Begriff ist, der sich auf die von der Natur getrennte Zwischenmenschlichkeit bezieht. Obwohl in der deutschsprachigen Welt das Wort Gewalt nicht allein die physische Kraft, sondern auch die staatliche Macht bedeutet, ist der Unterschied zwischen Macht und Gewalt immanent, wie die vom Latein abgeleiteten Worte „violence / violence / violencia und power / pouvoir / poder“ die Gegenüberstellung zwischen zwei klar voneinander abgetrennten Begrifflichkeiten formen. Die Gewalt befindet sich in der physischen Dinglichkeit, während die Macht die potenzielle Entfaltung der Handlung und Gegenhandlung mit Rücksicht auf die Beziehung zwischen Menschen beinhaltet. Das lateinische Wort für Macht, *potestas*, und das gotische, *magan*, bedeuten beide die Möglichkeit im Sinne von Vermögen und Verfügung (Imbusch 2002:29). Wenn bei Hobbes die gesetzliche Legitimität die legitime Macht von der illegitimen Gewalt getrennt ist (Schinkel 2009:84, 2010:21), impliziert die Legitimität die konzeptuelle Distanz zwischen menschlicher Macht und natürlicher Gewalttätigkeit. Wenn die ursprüngliche Gründungsgewalt den politischen Körper aufbaut, chronologisch gesagt, entsteht durch die Gesetzgebung die neue Kraft, d. h. Macht, im öffentlichen Raum. Die Macht ist anders als rein physische Gewalt des privaten Oikos, die von der äußeren umgebenden Gewalt qualitativ nicht zu unterscheiden ist. Es gibt zwei Räume im Gemeinwesen, und zwar das physische gesicherte Territorium gegenüber der externen Gewaltumgebung und die konstitutive Öffentlichkeit gegenüber der Zweck-Mittel-Logik. Aus der Doppeltigkeit des Raums entsteht die Notwendigkeit, dass jeder Typ der Kräfte zum jeden Raum kategorisiert wird. Die Gewalt entspricht dem ersten physischen Territorium, aber sie hört die Effektivität im politischen Raum der Rechtsordnung auf, wo die Macht das gewaltfreie Erscheinen der Menschen garantiert. Die Macht kontrolliert hier die Gewalt, die innerhalb des Territoriums, aber außerhalb des politischen Raumes besteht. Einerseits wird die Aufgabe der Politik, das Erscheinen der Bürger gegenüber der Gewalt zu garantieren, durch die Gewaltkontrolle der Macht erfüllt. Die Macht benutzt andererseits die innere Gewalt gegen die äußere Gewalt, wie im Fall des Krieges gegen fremde Feinde, um die Sicherheit der gesamten politischen Einheit zu verteidigen.

In der antiken Politik finden sich Hinweise darauf, dass die Macht und die Gewalt im Wesentlichen getrennt und parallel sind. Das ist nach heutiger Ansicht seltsam: In der neuzeitlichen Politik und Politikwissenschaft werden Macht und Gewalt als identisch angesehen. Wenn Max Weber den Staat mit dem „Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit“ erklärt (1926:8), ist es in dieser Definition nicht so leicht, die Staatsgewalt von privater Gewalt grundsätzlich zu unterscheiden. Aber im Bewusstsein der antiken Bürger gab es bereits die Unterscheidung zwischen Gewalt und Macht. Während Platon alle Herrschaftskraft als Gewalt ansieht, betont Aristoteles den wesentlichen Unterschied der Gewalten in verschiedenen Einheiten von Freistaat, Königreich, Haus usw. In einer Polis befinden sich verschiedenartige Räume, und jeder von ihnen besitzt einen

eigenen Typ von Herrschaftskraft (*Politik* 1252a7-15, Annas 1995:76-7). E. V. Walter findet in Aristoteles' *Metaphysik* den antiken Kraftbegriff von *βία* (Gewalt), deren Wesen sich im physischen Rahmen der Natur zeigt. Die Natur ist bei Aristoteles als „Wesenheit der natürlichen Dinge“ der Zweck der Dinge, deswegen bewegen sich alle natürlichen Dinge zur Verwirklichung des Natur-Zwecks (Walter 1964:354). Die Beziehung zwischen Dingen und Natur gehört zur Zweck-Mittel-Kategorie, und der Begriff *Bia* entsteht auch in der menschlichen Gemeinschaft, wenn diese natürliche Zweck-Mittel-Kategorie auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse angewendet wird (*Metaphysik* 1015a20-b10). Dem Konzept von *Bia* stellt Walter den anderen Begriff von *κράτος* (Macht) gegenüber; noch heute findet sich das Wort *Kratos* in Form des Suffixes in *Aristokratie*, *Demokratie*, *Plutokratie* usw. (Walter 1964:355). Außer in Aristoteles *Metaphysik* untersucht Walter weiterhin die Genealogie des Unterschieds von Macht und Gewalt in der griechischen Mythologie. In Hesiods *Theogonie* werden die Macht (*Kratos*) und Gewalt (*Bia*) mit ihren Schwestern *Eifer* (*Zelos*) und *Sieg* (*Nike*) als Söhne von *Styx* und *Pallas* dargestellt. Die vier Geschwister wohnen in der Nähe ihres Herrn, *Zeus*, dem sie dienen (*Theogonie* 382-6).<sup>2</sup>

Als Hesiod beschreibt Aischylos in *Der gefesselte Prometheus* weitaus deutlicher die wesentliche Differenz zwischen Macht und Gewalt. Das Theaterstück beginnt damit, dass die vier Protagonisten, *Kratos*, *Bia*, *Hephaistos* und *Prometheus* auf der Grenzflur im Gebiet der nomadischen Skythen erscheinen. Auf Befehl von *Zeus* bringen *Kratos* und *Bia* den Gefangenen *Prometheus* ins Hochgebirge des *Kaukasus*, um ihn mit Eisenketten des *Hephaistos* an einen Felsen zu fesseln. *Kratos* zwingt den widerstrebenden *Hephaistos*, die Bestrafung des Feuerräubers vorzunehmen, und *Hephaistos* akzeptiert schließlich aus Furcht vor seinem Vater *Zeus*. Wichtig ist hier, dass *Kratos*, die Personifikation der Macht, nicht selbst Gewalt anwendet: Er *überzeugt* *Hephaistos* allein durch das Reden, dass der Befehl *Zeus*' nicht verweigert werden könne, denn frei von der Verpflichtung „ist niemand, ausgenommen *Zeus*“ (*Prometheus* 49-50). In dem Gespräch taucht ein Erscheinungsraum zwischen *Kratos* und *Hephaistos* auf, weil *Kratos* den neben ihm stehenden *Bia*, Gewalt, nicht intervenieren lässt. Was noch wichtig für unsere Frage nach dem Unterschied zwischen Macht und Gewalt ist, kommt sicher ans Licht, wenn die drei Protagonisten *Hephaistos*, *Kratos* und *Bia* von der Bühne abtreten, auf der nun nur der gefesselte *Prometheus* zurückbleibt; *Bia*, die Verkörperung der Gewalt, hat bis dahin nichts gesagt. Die Macht ist sprechend, während die Gewalt sprachlos ist. Während die Macht ihre Aufgabe mit dem vernünftigen Dialog erfüllt, bleibt die Gewalt stillschweigend stehen, weil Gewaltanwendung bei der Überzeugung des *Hephaistos* nicht notwendig ist (Walter 1964:355). Aber dies bedeutet nicht, dass die Anwesenheit der Gewalt bedeutungslos ist. Die Gewalt ist bereits tätig durch die Tatsache,

---

<sup>2</sup> *Kratos* und *Bia* wurden auf lateinisch von Hyginus mit *Potestas* und *Vis* übersetzt (Hygin 1997:9, Praefatio 17). Cf. Stoll 1890-1894:1411.

dass sie neben der Macht anwesend ist. Sie bleibt allerdings inaktiv, weil die Macht aktiv ist.

Die griechische Mythologie erzählt metaphorisch die Entstehung der Macht aus der Gewalt. Glenn W. Most interpretiert die Weltanschauung der mythischen Chronologie in Hesiods *Theogonie* und bemerkt in der göttlichen Ordnung auf dem Olymp, dass der Herrschaft Zeus' nach dem Sieg über die Titanen von den anderen Göttern zugestimmt wurde (*Theogonie* 881-4). Von hier wird die *Legitimität* der Macht von Zeus hergeleitet, im Gegensatz zur gewalttätigen Herrschaft seines Vaters Kronos (Most 2011:17). Schaut man sich die Genese der Ordnung auf dem Olymp an, bestätigt sich immer wieder die Richtigkeit des Satzes von Heraklit: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König“. Die Welt vor Zeus war ein chaotischer Zustand, in dem zwei Tyrannen, Uranos und Kronos, alle mit Gewalt dominierten und unterdrückten. Apollodors *Bibliothèque* beginnt mit dem Satz, „Οὐρανός πρῶτος τοῦ παντός ἐδυνάστευσε κόσμου (Uranos (Himmel) beherrscht als erster den ganzen Kosmos)“ (*Bibliothèque* I,1). Die Übersetzung des Wortes ἐδυνάστευσε (Verbform in 3. Sing. von δυναστεύω) ist mit großer Bedacht zu wählen, hinsichtlich der Trennung zwischen Macht und Gewalt.<sup>3</sup> Das Wort weist darauf hin, auf welche Weise Uranos die Welt dominiert: Das Verb Dunasteúō bedeutet „Machthaber sein“ (Kießling & Preisigke 1925:402), aber es bezieht sich präzise auf die patriarchalische Herrschaft über alle anderen, wie im privaten Oikos. Bei Thukydides verweist das Wort deutlich auf die Gewaltanwendung des Tyrannen, wenn er die Rede Alkibiades' übermittelt, „Von je sind wir Gegner der Tyrannis (alles aber, was dem die Macht Ausübenden (δυναστεύοντι) gegenübersteht, nennt man Volk)“ (Thukydides VII, 89, 4) – die Übersetzung „Macht Ausübenden“ würde in der Tat „Gewalt Ausübenden“ bedeuten. Außerdem untersucht Jochen Martin die Nomenform von δυναστεία (Dynasteia) und erklärt, dass diese Form der Herrschaft bei Platon „ein gleichsam natürliches frühes Entwicklungsstadium, in dem Gewalt ... durch Hausväter patriarchalisch ausgeübt wird“, bezeichnet (Martin 1979:231). Die Herrschaft des Uranos wird durch die zweite Tyrannei seines Sohnes Kronos abgelöst; den beiden Tyrannen ist gemeinsam, dass sie mit patriarchalischer Gewalt ihre Kinder unterdrücken. Wir finden jedoch in der Mythologie einen wesentlichen Wendepunkt, der dem ersten Schritt für die Politikgründung - Sicherstellung des physischen Territoriums - entspricht: Kronos kastriert seinen Vater (Apollodor I,3). Die Kastration steht symbolisch für die Trennung zwischen Himmel (Uranos) und Erde (seine Frau Ge) und die Entstehung eines neuen Zustands aus der urtümlichen Unordnung, unter der Himmel und Erde in der chaotischen Mischung verharren (Herter 1941:323). Als die Erde aus dem Himmel geschnitten wird, entsteht zum ersten Mal eine Raumordnung auf der Welt. Der politische Raum braucht allerdings die Gründung des zweiten Raums der Pluralität, wo der Vater auf die

---

<sup>3</sup> Der Satz wird von P. Dräger übersetzt, „Uranos hatte als erster die Macht über die ganze Welt“, *Bibliothèque* I, 1. Die englische Übersetzung J. G. Franzers im Loeb Classical Library Band lautet, „Sky was the first who ruled over the whole world“ in *The Library* 1995:3. Die französische Übersetzung B. Massonnie & J.-C. Carrières kann problematisch sein, weil sie das neuzeitliche Konzept „souverain“ benutzt: „Ouranos fut le premier souverain de l'univers“, *La Bibliothèque d'Apollodore* 1991:27.

brutale Gewaltanwendung gegen die Familie verzichtet. Dieses Werk wird von Zeus durch den Sieg im elfjährigen Krieg *Titanomachie* schließlich vollbracht. Während Kronos allein seinen Vater vertrieb, besiegt Zeus seinen Vater Kronos zusammen mit den Geschwistern und anderen Göttern. Deswegen ist dies der Beginn einer aristokratischen Herrschaft unter der „Macht“ von Zeus, die von den anderen Göttern legitimiert wird.

Die Macht etabliert die räumliche Ordnung aus der natürlichen Gewaltumgebung. Die Gewalt setzt die Sache und die Menschen in die Zweck-Mittel-Kategorie ein, folglich muss der private Raum ein unpluraler Raum sein, wo, wie im Oikos, als einziges die Stimme des Herrschers erscheint. Wenn die Menschen einen öffentlichen Raum gründen, wo die Erscheinung eines Menschen von Gleichen gehört und gesehen werden kann, soll die Gründungsgewalt begrenzt werden, um die Erscheinung der Bürger zu garantieren. Diese Aufgabe übernimmt die Macht: Sie kontrolliert je nach Raum die Intensität der Gewaltanwendung. Im öffentlichen politischen Raum ist, erstens, die Gewaltanwendung ordentlich verboten. Agora, Senat, Bundestag, Gericht, Seminarraum usw. stehen beispielhaft für den politischen Raum zwischen gleichen Bürgern; dort steht eine nicht-sichtbare Rechtsmauer, deren Verteidigungskraft aus der ursprünglichen Legitimität der Macht entspringt. Die Gewalt wird, zweitens, in begrenzter Abstufung im territorialen Raum angewandt, und zwar in verschiedenen Formen, wie Verwaltung der Regierung, Kriegsstärke gegen die Feinde bei der Verteidigung usw. Ungeachtet ihrer unterschiedlichen Ausprägungen gehören alle Gewaltanwendungen in diesem unpolitischen privaten Raum zur Zweck-Mittel-Kategorie. Der dritte Raum befindet sich außerhalb des zweiten Raumes: Es handelt sich hier um eine Gewaltumgebung, in der die Gewalt ohne Begrenzung explodiert, wie z.B. Massaker in so manchen heutigen Bürgerkriegen; dort ist die Macht nicht mehr wirksam, deswegen schweigt sie still, während die Gewalt unkontrolliert ausbricht. Die politische Macht strengt sich durch diese Gewaltaufstellung an, den öffentlichen Raum zu gründen und zu stabilisieren.

### **1.3.2. Konstellation zwischen Kriegen und Politik**

#### **1.3.2.1. Rolle der Politik zwischen Krieg und Frieden**

Mit der antiken Gewaltkontrolle der Macht begreifen wir die Politik als eine Konstellation von bloßer Gewalt und legitimer Macht. Die vorliegende Dissertation will das antike Bild von Politik und Krieg nicht idealisieren oder verschönen. Selbst in der antiken Politik war die Gewaltkontrolle der Macht in der Realität nicht immer, sondern eher ausnahmsweise von Erfolg gekrönt: Die athenische Demokratie dauerte z.B. nur 140 Jahre (462-322 v. Chr.), und auch in dieser Periode mussten sich die Athener fast unaufhörlich mit Kriegen beschäftigen, und zwar mit dem

Peloponnesischen Krieg (431-404 v. Chr.), dem Korinthischen Krieg (395-387 v. Chr.), dem Bundesgenossenkrieg (357-355 v. Chr.) usw. Die Politik als Erscheinung ist nicht reine Diskussion oder Debatte, sondern sowohl Zweck als auch Resultat des gemeinsamen Willens, der die Gemeinschaft gegen innere und externe Bedrohungen zu verteidigen versucht. Wir wollen nur die Essenz der Politik im antiken Archetyp der Öffentlichkeit aus der Gewalttätigkeit ausgraben, die durch den neuzeitlichen Historizismus verschüttet wurde. Wir nennen diese Essenz die Fähigkeit, die ein Gemeinwesen mit freier, spontaner Erscheinung gründen kann, wie die griechische Demokratie, ohne Präzedenzfall, Modell oder Schema, die Politik in Form von Gesamtheit der Erscheinungen experimentiert hat (Yunis 1996:3). Wenn es heißt, dass die Demokratie in Athen eine wesentliche Inspiration für das politische Denken der Neuzeit war, konstatieren wir, dass ihr Inhalt die Fähigkeit des griechischen Archetypus war, den öffentlichen Raum zu gründen. Die griechische Politik als Erscheinung steht nicht für ein Ideal, dessen Form die Menschen in der Gegenwart unbedingt folgen sollten, sondern als Inspiration, um einen neuen öffentlichen Raum zu gründen. Obwohl die neuzeitliche Gründung des öffentlichen Raums schließlich vom Historizismus überlagert wurde, entstanden die bürgerlichen Revolutionen nicht aus der externen Transzendenz, sondern vielmehr aus der spontanen Freiheit mit Volksversammlungen in kleinen öffentlichen Räumen, wie Räte, Sociétés revolutionnaires, Townhall Meetings usw. Aus der Erinnerung der nur 140 Jahre währenden Erfahrung vor 2 000 Jahren taucht die Politik als Erscheinung in der modernen Welt plötzlich wieder auf, für die Gleichheit zwischen Bürgern, die Freiheit, die Rechtsstaatlichkeit, die Gerechtigkeit usw. (Hansen 2005:7).

Aus der antiken Trennung von Macht und Gewalt geben wir die Konstellation von Politik und Krieg vor. Die Macht ist, wie gesagt, die konstitutive Kraft, die aus der gemeinsamen Zustimmung der Menschen erwächst, während die Gewalt vielmehr als natürliche Kraft unter der Zweck-Mittel-Kategorie steht. Die Kontrolle der Kriegsgewalt geht auf die Weltanschauung der antiken Philosophie zurück, dass Krieg die ursprüngliche Gestalt der Welt ist, wie hier bereits im Satz Heraklits benannt: „Krieg ist aller Dinge Vater“ (*Frag.* B53). Die Grundbedingung der Menschheit ist Krieg, nicht Frieden. Die Macht aufgrund der Rechtsordnung entsteht in einem räumlich begrenzten Sonderort nach der Vertreibung der externen Gewalttätigkeit. Die Gewalt ist im Naturzustand lauter als Macht bzw. die Gewalt ist dort aktiv, wo die Macht nicht existiert. Simone Weil bemerkt in ihrem berühmten Essay *L'Iliade ou le poème de la force* (1939), dass „Der richtige Held, das richtige Subjekt, das Zentrum von *Ilias*, die Stärke ist“. Ihr zufolge waren die Menschen in *Ilias* nur Marionetten, deren „Seelen durch die Beziehung mit der Stärke immer modifiziert“ erscheinen (Weil 1986:163). Die *Ilias* berichtet von einem Ort, wo die Gewalt ohne Begrenzung explodiert, bis zur Vernichtung eines Kriegsgegners. Die Helden - Menschen oder Götter - treten mit ihrer Kampffähigkeit auf die Bühne des Schlachtfelds, aber wer völlig erscheint,

ist schließlich die Gewalt des Vernichtungskrieges.

Die Politik kontrolliert mit ihrer konstitutiven Macht die physische Gewalt im Krieg. Im Vergleich zum Historizismus, dessen Hauptthese mit dem Gedanken von Fortschritt hin auf einen idealen Friedenszustand die vorliegende Dissertation im II. Kapitel erklären wird, hat die antike Politik als Erscheinung keineswegs die Ambition, den ursprünglichen Kriegszustand endgültig zu beseitigen. Wir nennen den Friedenszustand, den die Politik herbeiführt, den politischen Frieden - im Gegensatz zum historischen Frieden, der durch die Erweiterung der Friedenszone erreicht wird. Frieden ist in seiner Wesenheit nicht eine zukünftige Perfektion nach der Vernichtung des Bösen, sondern eine mit politischen und diplomatischen Maßnahmen abgesicherte Stabilität. In der griechischen Literatur ist der Krieg eine menschliche Bedingung wie Krankheit oder Tod, die als Teil des kosmischen Prozesses eine gegebene Tatsache der menschlichen Existenz bedeutet (Ostwald 1996:103). Die Aufgabe der antiken Politik war nicht die Gründung des endgültigen Friedens, sondern die Verteidigung eines Gemeinwesens gegen die unvermeidbaren Kriege. Kurt A. Raaflaub erklärt, dass Platon und Aristoteles „die Begrenzung der Kriegsverwendung und die Sicherstellung des inneren Friedens der Stadt durch Gesetzgebung sowie geistige und moralische Erziehung“ erreichen wollten (Raaflaub 2009:233). In der archaischen Zeitspanne (ca. 700-500 v. Chr.) vor Platon und Aristoteles haben die griechischen Poleis verschiedene Instrumente wie Schutz der Herolde und Boten, Verhandlungen, Waffenstillstand, Verträge und Duelle zwischen wenigen Kämpfern an Stelle der Massenschlacht entwickelt. Mit diesen politischen Maßnahmen wollten sie den Krieg und seine Folgewirkungen vermeiden bzw. reduzieren und den Frieden wiederherstellen (ibid.). In der griechischen Mythologie symbolisiert die Kriegsgöttin Athene den politisch kontrollierten Krieg. Athene und Ares sind Kriegsgottheiten, aber jeder für sich charakterisiert einen Aspekt des Krieges: Ares symbolisiert den unheilvollen Gewaltmissbrauch ohne Rücksicht auf Konsequenzen, während Athene für die organisierte, disziplinierte und vernünftige Gewaltanwendung steht, so wie sie immer mit Helm und Harnisch dargestellt wird (Neff 2005:16). Die Figur von Athene verkörpert die Macht des politischen Rahmens, welche die Ausweitung des Krieges hin zum bloßen Massenmord untersagt.

Die aktive Rolle der Politik im Krieg hat in der römischen Zeit Cicero mit dem Satz „Inter bellum et pacem nihil est medium“ (Es gibt kein Mittleres zwischen Krieg und Frieden) (*Philippica* VIII, 4) formuliert. Der Kern seiner Aussage scheint darin zu liegen, dass es einen scharfen Trennstrich zwischen Krieg und Frieden gibt und deswegen kein Platz für die Politik sei (Kunz 1935:8, Grewe 1984:237, McDougal & Feliciano 1994:7). Das Diktum Ciceros wird wegen der groben Vereinfachung der Realität nicht akzeptiert, und die Kritik benutzt den Begriff des *status mixtus* für den intermediären Zustand zwischen Krieg und Frieden, der Cicero entgangen sei (Schwarzenberger 1943, Jessup 1954, Dinstein 2011:15ff). Cicero hat jedoch noch mehr zu sagen:

„... ist der Aufruhr, wenn er nicht eine Form des Krieges ist, notwendigerweise eine Form des Friedens: was wäre unsinniger zu sagen oder anzunehmen als dies?“ (*Philippica* VIII, 4). Er meint mit dem Diktum ironischerweise, dass es keine scharfe Trennung zwischen Krieg und Frieden gibt; er expliziert die Anwesenheit des dazwischenliegenden Status zwischen Krieg und Frieden, und führt somit die klare Trennung zwischen Krieg und Frieden ad absurdum. Seine *Philippische Rede* hat Cicero in der Zeit der Unruhe kurz nach der Ermordung Caesars verfasst (44-43 v.Chr), und so auf die Bedrohung der Römischen Republik durch die Machtergreifung Marcus Antonius' hingewiesen. In der bürgerkriegsähnlichen Lage fühlte sich Cicero wie der griechische Redner Demosthenes, der die griechische Demokratie gegen König Philipp von Makedonien verteidigen wollte: Der römische Redner vergleicht offensichtlich den Konsul Antonius mit König Philipp, und zwar als Gefahr für die Republik, und Cicero seinerseits versuchte, den Senat davon zu überzeugen, gegen Antonius zu kämpfen. Cicero besteht nicht auf der naiven Unterscheidung zwischen Krieg und Frieden, sondern durchschaut die unklare Gefahr, die nicht etwa Krieg mit einem ausländischen Feind bedeutet, sondern mit der Gewalt des inneren Machthabers für Unruhe sorgt. Es bedarf hier der aktiven Rolle der Politik, die die Unruhe als Risiko verurteilen und innerhalb des politischen Rahmens Gegenmaßnahmen ergreifen muss. Bevor das Römische Reich mit dem Begriff von *aeternitas imperii* (Ewigkeit des Reiches) die Politik zur bloßen Verwaltung der Bewahrung des Reiches degradierte, und danach die neuzeitliche Fortschrittsidee die Politik als Mittel für die historische Entwicklung instrumentalisierte, befand sich die Politik als unabhängige Stelle im dynamischen Zustand von Status mixtus, wo die Politik in der unsicheren Welt dem Krieg begegnet und den Frieden schützen will.

Die politische Kontrolle der kriegerischen Gewalt erläutert den Standort der Politik im Verhältnis zu der sie umgebenden Gewalt. Die Gewalttätigkeit ist die Bedingung der Menschheit, dementsprechend wird der politische Raum seit der Antike mit der Metapher vom Meer beschrieben. Die Politik befindet sich in einem fragilen Gleichgewicht; die Politik kontrolliert die eigene Gewalt, um das Umschlagen in die Tyrannis zu verhindern, außerdem verteidigt sie sich im Krieg mit ihrer eigenen Gewalt gegen die externe Gewalt. Der öffentliche Raum kann sich von der Gewalt nicht völlig trennen, so wie das Schiff mit dem Wasser in Kontakt bleibt, wenn es auf der Wasseroberfläche schwebt. Wenn das Wasser ins Schiff eindringt, versinkt das Schiff bald ins Meer. Der öffentliche Raum unter der Rechtsmauer ist ein exzeptioneller Raum, wie eine Insel oder ein Schiff, vom Meer der Gewalt umgeben. Das Meer als Metapher dient seit dem Altertum als Warnung vor der Gewalt. Hans Blumenberg weist auf die uralte Metapher des Schiffs als menschliche Situation im Meer in der biblischen Apokalypse des Hl. Johannes hin sowie im griechischen Mythos von Odysseus: Im messianischen Moment der Apokalypse wird das Meer verschwinden, und die Heimkehr Odysseus' wird in der Mitte des Meeres verweigert. Die negative

Metapher des Meeres hat ihren Grund in der historischen Erfahrung, dass das Meer „als naturgegebene Grenze des Raumes menschlicher Unternehmungen“ erkannt und „als Sphäre der Unberechenbarkeit, Gesetzlosigkeit, Orientierungswidrigkeit“ dämonisiert wurde (Blumenberg 1979:10). Diese Metapher der Politik findet sich auch in Platons *Kritias*, und zwar berichtet er hier über das Schicksal von Atlantis. Laut Platon befand sich jenseits der Säulen des Herakles das Inselreich Atlantis, das über enormen Reichtum und eine sehr schlagkräftige Armee verfügte. Doch als das Reich nach noch mehr Reichtum und Gewalt gierte, überzog Gott die Insel als Strafe mit einer Naturkatastrophe, welche die Insel spurlos vom Meeresspiegel verschwinden ließ (*Kritias* 121a-c). Das Schicksal der mythischen Insel zeigt symbolisch, dass die politische Gemeinschaft verfällt, wenn sie die Gerechtigkeit, und zwar die *Virtù* der Gemeinsamkeit verliert. Seit Aristophanes Theaterstück *Die Wespen* (422 v. Chr) taucht das Bild der Politik als Schiff immer wieder in der Literatur auf: „Denn er betrifft das ganze, große Staatsschiff“ (*Die Wespen* 29). „Als Vergleich, Metapher, Allegorie oder Symbol“ veranschaulicht das Wort »Staatsschiff« den Zustand der politischen Einheit, die vom Meer umgeben ist (Schäfer 1972:259-60).

### 1.3.2.2. Gewaltabstufung zwischen *Polemos* und *Stasis*

Es ist die diskriminierende Distribution der Gewalten, die der antike Politikgedanke als Archetyp der Gewaltkontrolle der Macht geprägt hat. Die Politik ist nicht nur eine „autoritative Verteilung von materiellen und immateriellen Werten“ (Easton 1965a:50, 1965b:21), sondern auch eine autoritative Verteilung der Gewalten in der Raumordnung. Wir haben erklärt, dass der politische Raum sich erstens mit der physischen Mauer, und zweitens mit der gesetzlichen Mauer gegen einen inneren Gewaltmissbrauch des Machthabers absichert. Die Außenwelt jenseits der Stadtmauer besteht im Prinzip als Hobbesscher Kriegszustand von *Homo homini lupus*, aber der politische Gedanke stellt den öffentlichen Raum zwischen *Poleis* vor, um die Gewaltanwendung der Außenwelt zu begrenzen. Die antiken griechischen Stadtstaaten konnten z.B. aus Respekt vor der Gottheit das Übereinkommen treffen, einen neutralen Ort frei von gewalttätigem Zusammenstoß zwischen *Poleis* zu gründen (Hall 2007:99-100). Die Insel Kalauria war den Griechen eine heilige Stätte, hier befand sich ein Tempel Poseidons, ein heiliger Zufluchtsort für Verfolgte. Nach Strabon, griechischer Geschichtsschreiber und Geograph (ca. 63 v.-23 n. Chr.), verehrten die Griechen Poseidon so sehr, „dass sogar die Makedonen, als ihre Macht schon bis hier reichte, die Asylie einigermaßen respektierten“ (*Geographika* VIII, 6, 14). Nicht nur der Poseidontempel, sondern auch der Tempel Apollons, der „als Frieden stiftender Gott“ anerkannt wurde, bietet Vertriebenen Schutz; weil das Delphische Orakel für alle Griechen zugänglich ist, blieb der Apollontempel ein neutraler Raum (Simon 1988:59, Hall 2007:100).

Der antike Politikgedanke hat den Archetyp der Kriegshegung durch die traditionelle oder konventionelle Übereinkunft zwischen Mächten geprägt. Der Krieg wird analog zu zwei Formen und zwei Gegnern kategorisiert: *στασεις* (stasis) gegen *ἐχθρός* (echthros) und *πόλεμος* (polemos) gegen *πολεμῖος* (polemios). Es ist Sokrates, der in Platons *Staat* die Kategorisierung der Kriege und die Begrenzung der Kriegsgewalt in Stasis im Gegensatz zum nicht-begrenzten Polemos formuliert. Er zieht die Grenzlinie zwischen Stasis und Polemos nach dem jeweiligen Feind, mit dem die Hellenen im Krieg sind: Polemos ist der Kampf zwischen Hellenen und Barbaren (polemios), während Stasis die bewaffnete Auseinandersetzung zwischen Hellenen (echthros) bezeichnet. Stasis ist von Polemos im Wesentlichen deshalb verschieden, weil die Hellenen, nach Sokrates, „von Natur einander Freund sind“. Zwischen Hellenen ist das freundliche Verhältnis normal, deswegen ist ein Streit zwischen ihnen nur ein vorübergehender ungewöhnlicher Zustand, der mit einer Krankheit vergleichbar ist (*Staat* 470b-e). Der Metapher der Krankheit folgt dabei die Überzeugung, dass ein Krieg zwischen Hellenen nicht bis zur Vernichtung des Gegners geführt wird, damit die Beziehung zwischen ihnen nach dem Krieg wiederhergestellt werden kann, im Sinne von Gesundheit nach erfolgter Heilung. Die Auseinandersetzung mit Freunden-Hellenen sollen sich vom Krieg gegen Fremde-Barbaren unterscheiden, folglich sind bei Sokrates die Verheerung, Niederbrennung und Plünderung der Hellenenpolis verboten (Ibid. 471b). Mit der begrenzten Gewaltanwendung definiert sich Stasis als ein politischer Krieg ohne die Absicht, den Feind zu zerstören, während der Krieg gegen Barbaren unmittelbar auf die Vernichtung des Feindes zielt. Die griechischen Hoplitensoldaten waren nicht Berufskrieger, sondern Bürger-Krieger und Bauern-Krieger, die zum öffentlichen Raum der Polis und zum Oikos als Herrscher gehörten. Ihr Interesse galt nicht dem Kampf, sondern dem regelmäßigen Verlauf der Polis. Stasis, der Kampf zwischen Hellenen musste deswegen ein „einzelner, kurzer, wilder Zusammenstoß“ sein, wie ein Sportwettbewerb (Dawson 1996:49-51). Wie schon gesagt, liegt die entscheidende Trennung zwischen gewalttätigem Außenraum und gesichertem Innenraum im Maueraufbau, der den Machtbereich gegenüber der Gewaltumgebung unterstützt. Mit dem Begriff von Stasis entsteht allerdings ein zusätzlicher Raum, in welchem die griechischen Machteinheiten zusammen die Gewaltanwendung in der *konventionell* gesicherten Sphäre kontrollieren.

Wir nehmen allerdings wahr, dass der Unterschied zwischen Stasis und Polemos für die Begrenzung des Krieges in der Idee von Sokrates und Platon keine Realität ihrer Zeit war. Es ist zweifelhaft, ob der Kampf unter Hellenen in Wirklichkeit weniger brutal geführt wurde als ein Gefecht zwischen Hellenen und Fremden, weil auch der Krieg zwischen Hellenen meistens mit der totalen Vernichtung der besiegten Soldaten endete (Herodot VII 9.2β). Der Peloponnesische Krieg, in den sich Sokrates selber gestürzt hat, unterstützt mit seiner Gewaltsamkeit den Skeptizismus im Hinblick auf die genannte Kriegsbegrenzung, wie Thukydides das Massaker im Stasis, Zwietracht

zwischen Bürgern in Kerkyra (427 v. Chr.) vermittelt (Thukydides III. 69-85). Victor D. Hanson erklärt, dass der Kampf zwischen griechisch Sprechenden nicht als edle Auseinandersetzung entschlossener Krieger, sondern als eine Abnormalität wie „Pest oder Hungersnot“ galt. Im Gegensatz zu Sokrates wird hier die Metapher der Krankheit zur Rechtfertigung der Vernichtungsgewalt bemüht: die Heilung gegen die absehbare Entartung rechtfertigt das exzessive Töten des Gegners, um ein zukünftiges Risiko auszuschließen. (Hanson 2005:10). Skepsis ist ebenfalls mit der begrifflichen Ambiguität verbunden, weil die Brutalität des Stasis meistens den inneren Staatsstreich betrifft. Wenn Sokrates den Stasis als Krieg zwischen Griechen im Vergleich zum Polemos zwischen Griechen und Fremden bezeichnet, denkt man sogleich an die bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen griechischen Stadtstaaten wie im Peloponnesischen Krieg. Das Wort Stasis bedeutete anfänglich Status, Stillstand oder Standpunkt (Stephano 1954:659). Nach Mogens Herman Hansen verschob sich die Bedeutung des Stasis, um die Gruppe der Personen mit einem gleichen Standpunkt zu benennen. Danach bedeutete das Wort zwei oder mehrere Gruppen mit gegensätzlichen Ansichten zu wichtigen Themen, schließlich veränderte sich die Hauptbedeutung zum Kampf zwischen Gruppen wie Zwietracht oder Bürgerkrieg (Hansen 2004:126-7). In dieser Überlegung definiert Hansen den Begriff von Stasis als die bewaffnete Auseinandersetzung innerhalb eines Stadtstaates, also als einen Bürgerkrieg, nicht jedoch als Krieg zwischen Stadtstaaten; Hans-Joachim Gehrke bezeichnet auch mit Stasis die inner-stadtstaatliche Spaltung und den Konflikt zwischen rivalisierenden Fraktionen (Gehrke 1985, Hansen 2004). In der antiken Literatur benutzen Autoren wie Herodot, Thukydides, Aristoteles usw. das Wort häufig für Bürgerkrieg oder Widerstreit in einer Polis; Thukydides z.B. erwähnt den Peloponnesischen Krieg, den Sokrates als Stasis nennen sollte, indessen als Polemos, obwohl der Krieg zwischen Hellenen geführt wurde (Herodot VIII 3,1, Thukydides I 1.1, III 82.4, Aristoteles *Politik* 1302a9-13).

Wir erklären die Unklarheit des Begriffs Stasis mit der Distanz zwischen normativer Theorie und vorhandener Realität. Die Unterscheidung zwischen Stasis und Polemos hat nichts zu tun mit der geographischen oder anthropologischen Darstellung des damaligen Hellas. Vielmehr ist sie ein politisches Projekt, das der Politikgedanke von Sokrates und Platon im Chaos des Peloponnesischen Krieges zur Wiederherstellung der griechischen Politik verwirklichen wollte. Weder können wir das Jahr von Sokrates Dialog präzisieren noch die Periode, in der Platon den Stasis verfasst hat. Die zeitlichen Einschätzungen variieren je nach den Autoren (Nails 1998:383), aber die mutmaßlichen Zeitspannen überschreiten nicht die Dauer des Peloponnesischen Krieges (431-404 v. Chr.). Wir behaupten, dass die Vorstellung des Stasis die Wiederherstellung der politischen Beziehung zwischen griechischen Stadtstaaten vor dem Peloponnesischen Krieg versuchte. In der archaischen Zeit (ca. 700-500 v. Chr.) gab es tatsächlich diplomatische religiöse Normen, wie die Gewalt in den Kriegen zwischen Hellenen zu kontrollieren sei. Nachdem die philologischen - und archäologischen

Recherchen zu Beginn des 20. Jhs. die diplomatischen Verhandlungen zwischen den Poleis wiederentdeckt haben (Phillipson 1911, Tod 1913), wurden auch die Begrenzungen der Gewalt auf dem Schlachtfeld selbst durchleuchtet, bis der Kampf zwischen Griechen als *agôn*, und zwar „zugleich Wettbewerb und Kampf“ erklärt wird (Vernant 1968:21, Detienne 1968:123). Josiah Ober findet bei Thukydides implizite Kriegsregeln, die von ihm als „gemeinsame Gesetze (koina nomima) von Hellas“ (Thukydides 3.59.1) bezeichnet wurden. Ober fasst daraus die zwölf ungeschriebenen Konventionen im zwischenstaatlichen Konflikt zusammen: die öffentliche Kriegserklärung vor Kriegsbeginn, der heilige Waffenstillstand während der Feier der Olympischen Spiele, das Zurückhalten der Bestrafung der besiegten Gegner, das Verbot des Angreifens von Zivilisten usw. (Ober 1996:55ff). Kurt A. Raaflaub führt die Gewaltkontrolle im Stasis auf den mäßigenden Einfluss des Apollo-Heiligtums in Delphi unter der führenden Macht von Sparta zurück, dem es um die Aufrechterhaltung des Status quo ging (Raaflaub 2009:234). Die Erklärung Raaflaubs entspricht der Analyse Obers, dass die Begrenzungsregeln im Stasis namentlich während des Peloponnesischen Krieges zusammengebrochen waren, etwa mit der Hinrichtung der feindlichen Boten, den beidseitigen Massakern an den Kriegsgefangenen seitens des Delisch-Attischen Seebunds von Athen wie des Peloponnesischen Bunds von Sparta (Ober 1996:62). Die Differenzierung von Stasis und Polemos ist der politische Versuch, die Kriegsregeln der archaischen Zeit wieder zu errichten. Mit radikaler Kriegsgewalt wurden die griechischen Poleis zugrunde gerichtet, und die Begrenzung der Gewalt war ein dringendes Gebot. Es sind daher nicht nur Sokrates oder Platon, die mit dem Panhellenismus gegenüber den Fremden, und zwar nicht-zivilisierten Barbaren, die politische Beziehung zwischen Hellenen wiederherstellen wollten. Die Bewegung des Panhellenismus entstand im späten 5. und 4. Jh. unter Philosophen und Rednern wie Platon, Thrasymachos, Isokrates usw., und zwar als politische Reaktion auf die zahlreichen Kämpfe und Unruhen in der hellenischen Welt. Sie wollten den Hass auf den gemeinsamen barbarischen Feind, d. h. auf die Perser lenken, um so die inneren Konflikte unter den Hellenen zu verringern (De Romilly 1968, Wheeler 1987, Raaflaub 2009).

Wir leiten aus der antiken Kategorisierung von Stasis und Polemos zwei Hinweise auf die Kriegskontrolle der Politik ab. Die Unterscheidung der Kriegsgewalten zeigt erstens die Bemühung der philosophischen, politischen Gedanken, welche die Politik nicht mit der bloßen Gewalt identifizieren, sondern sie im Gegenteil beschränken wollen. Die Trennung der Kriege in zwei Kategorien ist die Antwort der politischen Idee auf die Vernichtungsgewalt zwischen Hellenen, um die politische Ordnung zu verteidigen. Wir nehmen zweitens die Notwendigkeit der neuen Vorstellung für die Aufgabe der Gewaltkontrolle durch die Politik wahr, weil das antike Projekt der zivilisatorischen Trennung nicht mehr der gegenwärtigen internationalen Ordnung entspricht. Das bedeutet nicht, dass die Unterscheidung keine Relevanz mehr hat. Im Gegenteil: Der aus der

griechischen Kategorisierung von Zivilisation und Barbarei stammende Weltdualismus ist so beherrschend, dass diese Dichotomie als grundlegendes Prinzip der Weltordnung heute die Angriffe gegen die noch-nicht-liberalisierten, noch-nicht-demokratisierten Länder legitimiert. Das Wort Barbar bezeichnet ursprünglich die in fremder Sprache sprechenden Menschen. Nach den Perserkriegen wandelte sich das Wort jedoch zu einem diskriminierenden Begriff, der die „Inferiorität, die Abwesenheit der politischen oder moralischen Ordnung“ in der despotischen Knechtschaft bedeutet (Jüthner 1923:5-6, Lonis 1969:14ff, Hall 1989, Zacharia 2008). Der Sieg in den Perserkriegen hat die Superiorität der Hellenen gegenüber den Fremden begründet, und die Brutalität des Peloponnesischen Krieges hat schließlich die Abneigung zwischen Griechen und Barbaren noch vergrößert, weil die politischen Ideen die inneren Konflikte zwischen Hellenen mit dem gemeinsamen Panhellenismus gegen die Fremde überwinden wollten. Die Trennungslinie zwischen Griechen und Barbaren ist die archetypische Quelle der eurozentristischen Weltanschauung, die durch die Vertreibung der Gewalt in den Rest der Welt die Stabilität in Europa sicherstellen will – wir untersuchen im II. Kapitel die Dichotomie der Welt zwischen Zentrum und Peripherie mit der Geschichtsphilosophie Hegels (2. 2.) und der Nomosordnung Carl Schmitts (2. 3.). Obwohl der Weltdualismus die Begrenzung des Krieges im Zentrum vollbringen könnte, brauchen wir eine neue Vorstellung für die Rolle der Politik, welche die Gewalt in den Auseinandersetzungen zwischen Zentrum und Peripherie kontrollieren kann. Wir prüfen im III. Kapitel die republikanische Gewaltenteilung als neue Maßnahme der Politik gegenüber der Kriegsgewalt. Die vorliegende Arbeit behauptet, dass die Politik der föderativen Republik gegenüber der imperialen Ambition die Aufgabe erfüllt, den öffentlichen Raum für die Erscheinung der Menschen zu verteidigen.

**II. Historisierung oder Philosophisierung der Menschheit**  
**: Historizismus der Dichotomie**



## 2.1. Geschichte, Geschichtsphilosophie und Dichotomie

Die Politik verlor den Status von Telos mit der Historisierung der Menschheit: die Verwirklichung des geschichtlichen Projekts wird den freien Erscheinungen der Menschen übergeordnet. Die Geschichte beherrscht die Tätigkeiten von Menschen, deren Idealzustand die Geschichte plant. Obwohl der Staat und dessen Apparat, Parlament, Regierung, Polizei, Armee usw. sich im Namen von Politik und Politischem beschäftigen, gehören sie zur Geschichte, solange sie die Verwaltungsorgane für die Verwirklichung der vorgeplanten Zukunft sind. Die Geschichte hat die Gemeinschaften in ihre Struktur eingesetzt, die alle politischen Bewegungen der Menschen auf einen Endpunkt hin orientiert. Wir haben dargelegt, dass die prinzipielle Frage der Menschheit in der Erscheinung liegt, und die Politik als Gesamtheit der Erscheinungen der erscheinende Telos war. Die auf der Französischen Revolution basierende Geschichtsphilosophie Hegels verortet die Menschen im Rahmen ihrer historischen Entwicklung und misst die menschlichen Tätigkeiten in ihrem Verhältnis zum Endpunkt der Geschichtsstruktur. Der Telos ist nun dieser Endpunkt, Perfektionszustand der Geschichte geworden. Nach langer Auseinandersetzung zwischen den Ideologien hat der Neo-Liberalismus in Form des Weltmarkts den Telos-Status gewonnen. Die Weltökonomie passt zur Liberalisierung des Globus die gesamte Welt in ein homogenes System ein, das von der wirtschaftlichen Rationalität organisiert wird. Gegen die Weltgeschichte des Marktes steht die Alternative der Volkssouveränität, deren Idealzustand in der Koexistenz der Nationalstaaten liegt: die voneinander unabhängigen Souveränitäten, nicht eine intergrierte Welt, sollten zusammen die Geschichte der Menschheit bilden. Die Politiklehre Carl Schmitts ist eine der Referenzen in den Bewegungen gegen die neo-liberale Weltökonomie, weil seine Theorie die Priorität der Politik betont. Wir behaupten jedoch, dass der Schmittsche Souveränitätsbegriff auch zum Historizismus gehört, weil die moderne Staatsgründung durch den revolutionären Demos sich als Telos darstellt. Die Politiklehre Schmitts formuliert den existenziellen Historizismus, der die revolutionäre Offenbarung des Volkswillens als Telos der Menschheit darlegt. Die historische Struktur finden wir nicht nur in der wirtschaftlichen Entwicklung, sondern auch in der Etablierung der Volkssouveränität, und wir erklären die Beziehung zwischen ihnen als Konkurrenz um die *Initiative* in der Verwirklichung der Weltgeschichte. Mit dem Historizismus degeneriert die Politik zum Mittel der historischen Bewegung, entweder zum wirtschaftlichen Fortschritt oder zum existenziellen Volkswillen. Der Krieg gehört nicht mehr zur Gewaltumgebung, die die Politik der Erscheinung durch die Macht kontrollieren will, sondern zur historischen Bewegung. Der Krieg ist ein unverzichtbarer Faktor der instrumentalen Politik geworden, um den historischen Frieden zu errichten. Hier scheint die weltweite Dichotomie von Krieg und Frieden auf.

### **2.1.1. Historizismus: Ersatz der Politik durch die Geschichtsphilosophie**

Die Politik ist seit der Neuzeit zu einem Mittel degradiert, und wir finden den Hauptgrund für die Instrumentalisierung der Politik im Historizismus der Geschichtsphilosophie. Die Wirtschaft wäre häufig die Antwort auf die Frage danach, was die Politik instrumentalisiert hat. Wir finden jedoch den entscheidenden Faktor der Degradierung vor allem in der Herrschaft des Historizismus. Die Wirtschaft ist, so erklären wir, nur die Form der gegenwärtigen Verkörperung des Historizismus. Der Historizismus erklärt sich als Identifizierung der Geschichte mit dem Erscheinungsvorgang einer vorbestimmten Substanz wie Geist, Freiheit, Demos usw. Der Begriff des Historizismus wurde von Popper und Strauss geprägt, um den historischen Determinismus zu kritisieren.<sup>4</sup> Popper erläutert, dass der Historizismus aus den Gedanken von Platon, Hegel und Marx stammt. Sie alle glaubten an die Anwesenheit metaphysischer Ideen oder Essenzen und erklären die Geschichte als Entwicklung oder Bewegung dieser Ideen oder Essenzen auf dem Weg zur Vollkommenheit (Popper 1979:27, 1980:70-1). Nach diesem Muster wird das Tun von Menschen immer im Verhältnis zur historischen Bewegung gedeutet, die als Rhythmen, Patterns, Gesetze oder Trends entdeckt wird – aus diesem Grund bezeichnet Popper die Geschichtsphilosophie Hegels als „orakelnde Philosophie“ (1980:20). Strauss nennt den Historizismus den Glauben des 19. Jahrhunderts, „dass ein Erkennen oder zumindest ein Ahnen des Ewigen möglich sei“ (1956:14). Seine Kritik zielt vor allem auf die totale Herrschaft als Resultat des Historizismus, aber wir sind nicht der Meinung, dass der Historizismus immer mit Totalitarismus einhergehen muss. Der Kernpunkt liegt nicht darin, dass die totale Herrschaft vom Historizismus rührt, sondern dass der Historizismus das menschliche Tun der zukünftigen Verwirklichung einer Idee unterordnet, und dementsprechend die Politik als Mobilisierungsapparat historischer Gewalt instrumentalisiert wird.

#### **2.1.1.1. „Philosophisieren“ der Geschichte**

##### **2.1.1.1.1. Hegels Geschichtsphilosophie nach Zukunft**

Der moderne Historizismus entstand, als Hegel die Geschichte *philosophisiert* hat. Mit der neuzeitlichen Philosophisierung gehört die Geschichte nicht mehr der Vergangenheit, sondern zur Zukunft. Statt der Gesamtheit der Erscheinungen macht der historische Fortschritt zur Zukunft den Inhalt der Geschichte aus. Nun ist der Telos der Menschheit die Verwirklichung des „absoluten

---

<sup>4</sup> Der Begriff Historizismus oder Historismus wird von Autoren und Fachbereichen unterschiedlich interpretiert. Über die anderen Bedeutungen von Historizismus siehe Ankersmit 2010, Beiser 2011, Blackburn 1994.

Geistes“ geworden, und die Vorstellung des Geist-Telos hat die menschlichen Angelegenheiten, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft usw. zum Zweck der Verwirklichung der historischen Substanz organisiert. Die Politik übergab den Status des Telos an die Geschichtsphilosophie, weil die Politik nur eine sekundäre Rolle spielt, während die Geschichte die Orientierung der Menschheit vor der politischen Entscheidung bestimmt. Die systematische Verwirklichung der vorbestimmten Geschichte erwartet keine freien Erscheinungen der Menschen, sondern nur die mechanische Anwendung der Geschichtsphilosophie in allen menschlichen Gemeinwesen. Die Räumlichkeit der Politik wurde nun durch die Meta-Räumlichkeit der universellen, und zwar überall gültigen Geschichtsphilosophie ersetzt. Die Politik ist infolgedessen von den konkreten Tätigkeiten der Menschen getrennt und bedeutet schließlich nur noch die praktische Anwendung des weltweiten Prinzips.

Im Allgemeinen lässt das Wort Geschichte an Dinge oder Erfahrungen in der Vergangenheit denken, ebenso an mündliche oder schriftliche Überlieferung vergangener Erfahrungen. Das deutsche Wort *Geschichte* bezeugt schon die Bedeutung mit dem ti-Abstraktum des Verbum *geschehen* (Pfeifer 1989:553). Wir hielten die Geschichte für eine Tatsache der Vergangenheit, und zwar etwas, das geschehen ist, sowie Sammlung, Bericht, Erzählung all dessen, was vergangen ist. In der altgriechischen Anwendung des Begriffs bedeutete das Wort *Historia* (ἱστορία) auch Erzählung oder Erforschung (Rupp & Köhler 1951:627). Herodot hat sein Werk *Historien* genannt, im Sinne von Forschung des Geschehens; am Anfang erklärt Herodot das Ziel des Buches, nämlich dass die menschlichen Handlungen, von ihm *Werke* genannt, in der Nachwelt, wo diese Werke Vergangenheit sein werden, nicht in Vergessenheit geraten (*Historien* I, 0). Wenn Cicero das erste Gesetz der Geschichtsschreibung (*historiae*) als „die falsche Aussage nicht zu wagen“ und das zweite als „die wahre Aussage zu wagen“ nennt, bezieht sich die Geschichte immer auf das Geschehen in der Vergangenheit (*De orat.* II 62). In der Frühmoderne bedeutete Geschichte noch das Geschehen, das in der Realität stattgefunden hat, wie Johann Jakob Fugger Geschichten und Gedichte einander gegenüberstellt (1668:3). Es ist natürlich klar, dass die Vergangenheit die menschlichen Handlungen in der Gegenwart beeinflusst und die Vergangenheit in diesem Sinne von der heutigen Lage nie isoliert ist. Es ist weithin bekannt, dass E. H. Carr den Wert der Geschichte nicht in der einfachen Niederschrift der vergangenen Tatsachen, sondern in der Interpretation der gegenwärtigen Anschauung sieht, so wie bei ihm die Geschichte „ein unendlicher Dialog zwischen Gegenwart und Vergangenheit“ ist (Carr 1969:30). Hier sind die Gegenstände der Geschichte immer nur die Tatsachen der Vergangenheit, aber in Bezug zur Gegenwart. Solange Geschichte die bereits vergangenen Tatsachen bedeutet, ist sie zuerst die Sammlung und Erzählung der vergangenen Erscheinungen der Menschen. Die Menschen bauen die Zukunft mit ihren gegenwärtigen Handlungen und im Hinblick auf die Erfahrungen der Vergangenheit. Wie schon

gesagt, schreibt der Mensch mit seinen Handlungen ein Buch über seine Eudaimonia, und die Geschichte war nichts anderes als die Gesamtheit der verschiedenen Bücher der Erscheinungen.

Bei Hegel wird allerdings „die Konvergenz von Philosophie und Geschichte vollends erreicht“, bis die Philosophie die Geschichte „systematisiert“ (Koselleck 1975:671-2). Hegel erklärt die Menschheitsgeschichte nicht mit den Erfahrungen der Vergangenheit, sondern mit den philosophischen Gedanken. In Hegels Geschichtsphilosophie wird die Geschichtsrezeption in drei Kategorien unterteilt, und zwar hinsichtlich der Zeitorientierung nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Hegel nennt diese drei Kategorien der Geschichte die ursprüngliche, die reflektierende und die philosophische Geschichte. Die erste, also die ursprüngliche Geschichte zeigt sich in den Beispielen von Herodot, Thukydides und Guicciardini, die „individuelle Gestaltungen von Menschen und Begebenheiten“ in der Vergangenheit beschreiben, so wie das Wort Geschichte gewöhnlich verstanden wird (Hegel 1970a:11-2). Als zweite nennt Hegel die reflektierende Geschichte, da sie die Vergangenheit in Bezug auf die Gegenwart ansieht: Das Wort Geschichte steht hier gewöhnlich für die Art und Weise der Geschichtsschreibung „eines Volkes oder eines Landes oder der Welt“ oder „der Kunst, des Rechts, der Religion“. Bei der Stufe der dritten, der philosophischen Geschichte, vermag die Geschichtsschreibung die Erscheinung des Geistes darzulegen. Hegel zufolge ist die philosophische Geschichte nicht mit der Vergangenheit verbunden, sondern entfaltet sich nach dem *a priori* bestehenden Gedanken, „dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei“ (1970a:14-20). Die Geschichte beinhaltet hier nicht die Sammlung oder Reflektion der Vergangenheit, sondern den vor-entschiedenen Vorfahren des Geistes. Die Geschichte ist nur die Verwirklichung des schon vorhandenen Prinzips, wie Hegel erklärt, dass sie nichts anders als „die Auslegung des Geistes in der Zeit“ ist (Hegel 1970a:96-7). Die Essenz der Geschichte gehört dann nicht mehr zur Vergangenheit. Während die Geschichte vor der Neuzeit die Gegenwart mit der Vergangenheit „als Beispielsammlung“ bediente, ist die moderne Geschichte „ein Prozess andauernder und zunehmender Vervollkommnung“ (Koselleck 1979: 41, 363).

Statt von Eudaimonia, Menschenblühen, hat Hegel den gedanklichen „Geist“ zur neuen Erscheinungsform in einer vereinten Weltgeschichte erklärt. Während die Politik sich als Erscheinung aus den konkreten Tätigkeiten der Menschen generiert, verwirklicht sich, im Gegenteil, die Geschichtsphilosophie mit der Realisierung des unsichtbaren abstrakten Geistes in der physischen Welt. Die Verwirklichung des Geistes ist selbstverständlich nur der Glaube oder die Hoffnung auf Verbesserung, weil es keinen fassbaren Grund für den Fortschritt aller Menschen gibt (Bury 1920:2). Wir sind eigentlich nicht sicher, ob die Geschichte sich fortbewegt, und ob die Richtung der Fortbewegung denn wünschenswert ist. Hegelscher Glaube an den unausweichlichen Fortschritt gründet nämlich nur auf der abstrakten Idee, dass die Freiheit der perfekte Zustand nach

dem dialektischen Synthetisieren ist (Hegel 1955:55). Die Geschichte ist dann zum Glauben mutiert, der auf der unvermeidlichen Entwicklung von der Vergangenheit zur Zukunft, und zwar auf der „Entfaltung eines bestimmten menschlichen Schicksals“ beruht (Taylor 1999:68) – mit diesem Glauben ist der Unterschied zwischen Geschichte und Gedicht, und zwar insbesondere zwischen Erfahrung und Erwartung tatsächlich verschwunden. Die Geschichte ist nun, was zu geschehen ist, nicht was geschehen ist.

Der historische Geist ist das Prinzip, die Idee, oder die Substanz, deren Vervollkommnung die Verwirklichung der Freiheit erreicht. Die abstrakte Philosophie systematisiert die Geschichte mit dem vorbestimmten Vervollkommnungsprozess dieser Substanz von Freiheit. Der Geist sei frei, weil er von nichts abhängig sei. Andere Dinge sind instabil aufgrund mangelnder Elemente, und diese unperfekten Dinge streben nach dem Mittelpunkt, nach Vervollkommnung, und zwar durch dialektisches Synthetisieren mit dem Gegenteil. Während andere für die Vervollkommnung ein Gegenteil brauchen, ist der Geist seinem Wesen nach frei, weil er schon in sich den Mittelpunkt habe. Der Geist sei ein Endprodukt, „etwas Fertiges“, nach dem Streben vom Unperfekten zum Perfekten. Der Geist besteht dann nicht im Zustand der Bewegung auf seinem Gegenteil, sondern zeigt einen anderen Wesensmodus, und zwar die „Tätigkeit“ (1955:55). Hegel erklärt die Tätigkeit des Geistes auch mit Aristoteles' Begriff von *Energeia*, durch deren Arbeit der Geist „nun erst wirklich geworden“ ist (Ibid. 161-2). Die Blume ist schon eine Blume, selbst wenn sie noch nicht blüht; der Geist ist auch immer Geist, selbst wenn er sich in der früheren Stufe noch „in abstrakterer Form“ zeigt (PhdR §129-31). Die Geschichte ist also der Prozess des Aufblühens des Geistes vom abstrakten zum vollkommenen Zustand. Aus demselben Grund erkennt Heidegger den Geist als die Eigenschaft des „Zur-Erscheinung-Kommen“: Der Geist bewegt sich durch die Erscheinung seines Wesens, und diese Erscheinung ist selber der Vorgang der Geschichte (Heidegger 1997:33-5). Die menschliche Geschichte wird hier als „Entwicklungsgeschichte des erscheinenden Geistes“ gesehen (Löwith 1969:44). Die Erscheinung der Menschen verliert nun die Stelle des Politikinhalts, weil die Aufgabe der Politik nicht in der Zusammensetzung der verschiedenen Erscheinungen zwischen Bürgern, sondern in der Durchführung der vor-geschriebenen Geschichte bis zur Verwirklichung der Freiheit liegt.

Der Historizismus Hegels wird zum Theorem für *Weltgeschichte*, als die Philosophie die Entwicklung der Menschheit auf der ganzen Welt systematisiert. Die menschlichen Gemeinwesen auf der Welt werden durch die Geschichtsphilosophie geordnet, weil die Philosophie den Entwicklungsgrad der Freiheit in einer Gesellschaft bestimmt. In der Struktur des Historizismus entdeckt oder bestimmt die Philosophie die Faktoren für Bedürfnisbefriedigung und damit den Entwicklungsgrad einer jeden Gesellschaft. Demgemäß beurteilt Hegel die Staaten nach ihrem Grad von „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ (Hartmann 1949:7) und unterteilt sie in vier

Staatstypen: das Orientalische Reich, das Griechische, das Römische und das Germanische Reich. Hegels Klassifizierung reflektiert die Entwicklung der Freiheit in der Weltgeschichte: Im orientalischen Staat ist nur der Despot frei, im Griechischen wie im Römischen Reich ist nur eine begrenzte Menge von Menschen frei, dagegen sind im Germanischen Staat, der als geistige Einheit die „vollkommene Reife“ erreicht, alle Menschen frei (Hegel 1970a:134-141, vgl. 1955:62-3.). Hegels Lehre der Weltgeschichte kann verschiedene politische Einheiten verurteilen, und legitimiert die Gründung eines standardisierten Nationalstaates aus Dynastie, Stadtstaat, Stammstaat usw., von denen jeder seine eigene historische Tradition hat. Die Klassifizierung von Entwicklung durch Philosophie symbolisiert sich deutlich in Hegels berühmtem Satz, „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“: Die Geschichte ist für Hegel die Verwirklichung des Weltgeistes in der realen Welt, und diese Verwirklichung entwickelt sich in dem Maße, wie eine Gesellschaft jede einzelne Stufe des Bildungsprozesses vollendet (PhdR:28). Wenn die Geschichte mit dem Erscheinungsvorgang des Geistes identifiziert wird, wird das Buch der zukünftigen Geschichte nicht leer bleiben: Den Menschen wird der Inhalt der Geschichte bereits als geschrieben gegeben, bis zum Schluss, bis zur Erreichung der vollkommenen Freiheit. Seit Hegel sind die Menschen nur die Mittel, welche die Offenbarung des Weltgeistes verwirklichen. Die Politik verliert die Stelle des Telos, funktioniert nun als Mobilisierungsapparat des Volkes zum vorgezeichneten Ablauf der Geschichte.

#### **2.1.1.1.2. Fortschritt: Menschheit in der historischen Struktur**

Im Kern der Weltgeschichtslehre von Hegel liegt die Idee von Fortschritt, dass die Verbesserung und Entwicklung der Welt die Menschheit zum Schlusspunkt der Geschichte bringt. Die Fortschrittsidee entstand in der Neuzeit und bewirkte eine radikale Veränderung der Lebensweise, vergleichbar einer Revolution. Nachdem Descartes den philosophischen Ausgangspunkt *cogito ergo sum* gegründet hat, entwickelten die Lumières die Fortschrittsidee mithilfe der Naturwissenschaft, welche die Säkularisierung der Weltanschauung von Gott zum Menschen per wissenschaftlicher Beweisführung vornahm. Die Fortschrittsidee wurde hauptsächlich von französischen Autoren, wie Fontenelle, Abbé de Saint-Pierre, Mercier, Condorcet usw. geprägt (Bury 1920). Es ist kein Zufall, dass die erste radikale Revolution sich in Frankreich ereignete, denn „Frankreich war lange Zeit das Land, das zuerst an der Spitze des Fortschritts marschierte“ (Löwith 1964:21, vgl. 1953:87-8). Solange die französischen Bürger ihre Erwartung außerhalb ihres Vaterlands, zusammen mit anderen Völkern der ganzen Welt suchten, bestand der Fortschritt als globales Ziel aller Menschen. Diese Idee des Fortschritts für das Universe wird von Hegel in dem Begriff der Weltgeschichte vorgestellt. Hegel hat das Erlebnis der Französischen

Revolution in seiner Lehre von Weltgeschichte theoretisiert. Hegel betrachtet „die Französische Revolution als welthistorisch“ (1970a:535), und bezeichnet die Geschichte nach der Revolution als „eine neue Periode“, wo der Geist im Vordergrund steht und die „immer fortschreitende Bewegung“ hervorruft (1970b:18). Die Geschichte ist jetzt nicht mehr nur Geschichte, sondern ist zur Geschichtsphilosophie geworden, die auf alle politischen Fragen einer Gemeinschaft mit der Hoffnung auf Fortschritt antwortet.

Mit der Fortschrittsidee stellt die Philosophie der Weltgeschichte die gesamte Welt in einer riesigen Perspektive von einem abstrakten »Fluchtpunkt« auf – verschiedene Gemeinschaften werden analog zu ihrem Fortschrittsniveau in einer Geschichtslinie angeordnet. Wir vergleichen die Welt im historischen Fortschritt zum Perfektionspunkt mit der Landschaft der Menschheit, wie die imaginative Linie der Perspektive alle Gegenstände im Tableau mit dem (auch imaginativen und unsichtbaren) Fluchtpunkt verbindet. Der Kunsthistoriker Panofsky erklärt diesen Universalismus in einem Tableau damit, dass die Perspektive des Fluchtpunkts sich „nicht nur auf einzelne Gegenstände angewandt (...), sondern auf den Bildraum im allgemeinen“ bezieht (1979:128). Die Perspektive bedeutet ursprünglich die „Durchsehung“, die nach einem Fluchtpunkt „alle Einzeldinge in sich befassendem Gesamtraum projiziert“ (Panofsky 1980:99). Wie die Perspektive sieht Hegels Geschichtsphilosophie durch die Ereignisse in den menschlichen Gemeinschaften, um sie in einem Tableau der Weltgeschichte darzustellen. Seitdem Napoleon die revolutionäre Idee per Krieg in andere Länder exportierte, beginnen alle menschlichen Gemeinwesen, die bis jetzt zerstreut und getrennt existierten, sich nach einem allgemeinen Fluchtpunkt der Weltgeschichte fortzubewegen. Die Geschichtsphilosophie Hegels ist eine Teleologie, die keinen Zweifel an der Erreichung des Fluchtpunkts erlaubt; der Fortschritt der Weltgeschichte ist einem Naturphänomen vergleichbar, dessen Verwirklichung selbstverständlich ist, so wie der Keim später ein Baum wird (Hegel 1955:61).

Eine Erfindung der Neuzeit ist die Idee, dass es einen Fortschritt, eine Verbesserung der menschlichen Gemeinschaft geben könnte. Das bedeutet, dass die Fortschrittsidee vor der Neuzeit nicht existierte. In der Antike kannte man die menschliche Geschichte des Niedergangs vom „verlorenen Paradies“ zur schlechten Gegenwart, deswegen gab es keine Fortschrittsidee (Dodds 1977:9-10). Die Ansicht, dass Geschichte ein Prozess permanenter Degeneration ist, wurde ursprünglich von Hesiod in seinem Gedicht *Werke und Tage* geprägt, vom Zeitalter des goldenen Geschlechts, über das silberne, das bronzene, das heroische zum eisernen. Den idealen Zustand gab es nur in der Vergangenheit, und die Zukunft bringt nur immer Schlechteres (*Werke und Tage* 106-176). Der Gedanke des metallischen Zeitalters wurde von dem römischen Dichter Ovid übernommen und ist unter dem Begriff *aurea aetas* (Goldenes Zeitalter) bekannt (*Metamorphosen* 1:89-150). Bei Platon kommt zur Degeneration noch eine zyklische Bewegung, die Veränderungen

der Staatsform von Monarchie bis Tyrannis sieht er in einer kreisförmigen Abwärtsspirale (*Staat VIII*). Der Niedergang der Staatsformen vollzieht sich innerhalb eines Kreislaufs, der nach dem Zerfall der Tyrannei immer wieder von Neuem beginnt. Platons Kreislauf der Verfassungsformen, *anakyklosis*, entspricht eigentlich dem Lauf der menschlichen Geschichte, die ebenso wie die Staatsform Niedergang und Neuanfang wiederholen. John Bagnell Bury erläutert, dass die Platonische Periode 72.000 Jahre dauerte, deren erste Hälfte unter Gottes Anleitung die ursprüngliche Vollkommenheit bewahrt hat, deren zweite Hälfte jedoch mit allmählichen Verfall und Degeneration ein Ende im Chaos findet (Bury 1920:9-10, noch über die mathematische Rechnung Platons, Adam 1980:264-318). Die Französische Revolution hat mit der Fortschrittsidee die Menschheit aus dem Zyklus des alten Geschichtsbegriffs herauskatapultiert und mit der Idee von einer gemeinsamen Welt jenseits staatlicher Grenzen beschenkt. Der Verlauf der Weltgeschichte muss infolgedessen *meta-räumlich* sein, und zwar unabhängig von Ort und konkreter Lage eines Gemeinwesens. Die Geschichte ist der Anwendungsprozess des abstrakten Geistes auf alle Räume der Erde. Daher ist der Geist bei Hegel der Weltgeist, und die Geschichte die Weltgeschichte. Solange die Menschen Menschen sind, betrifft der Universalismus der Weltgeschichte alle menschlichen Gemeinschaften auf der gesamten Welt. Die Französische Revolution konnte alle Menschen auf der Welt in sich einschließen, als sie die Menschenrechte, nicht nur die Bürgerrechte, am Fluchtpunkt des Fortschritts anlegte. Am 26. August 1789 verkündete die revolutionäre Nationalversammlung die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, die mit der Definition über die Freiheit des Menschen, nicht des Bürgertums, beginnt: „*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*“ (Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es). Freiheit und Gleichheit an Rechten sind seither die immanente Essenz der Menschen, deswegen gehören sie allen Menschen, unabhängig von ihrer nationalen Zugehörigkeit. Der Revolutionär Comte de Mirabeau hat gesagt, dass die Revolution davon träumt, „die Grenzen aller Reiche wegzuwischen, um aus dem Menschengeschlecht eine einzige Familie zu bilden“ (Mirabeau 1826:60). Die Französische Revolution hat nicht nur die französischen Bürger, sondern alle Menschen auf der Erde auf der imaginären Perspektivlinie nach dem Fluchtpunkt der Menschenrechte aufgestellt. Die Erklärung der Menschenrechte ist der Fluchtpunkt im Tableau der Weltgeschichte, deren Orientierung die Französische Revolution mit der Idee von *Progrès* vorgab. Der Satz, dass „jeder Mensch zwei Vaterländer habe, das seinige und Frankreich“<sup>5</sup> bedeutet in diesem Sinne, dass alle Menschen jenseits der formalen Nationalität den gemeinsamen Fluchtpunkt der Freiheitsgründung haben.

---

<sup>5</sup> Der Satz ist weit bekannt als Äußerung Thomas Jeffersons, aber Jefferson hat nur seine persönliche Zuneigung geäußert, dass er, wenn nicht in seinem eigenen Land, so in Frankreich leben möchte (Jefferson 1853:107). Der Satz taucht in der Tat im Theaterstück *La Fille de Roland* von Henri de Borniers auf (De Bornier 1875:69).

Die Menschen und ihre Tätigkeit werden in die historische Struktur eingebettet und mit dem Lauf der Weltgeschichte verbunden. Das menschliche Leben sollte einem bestimmten Stadium in der vor-programmierten Weltgeschichte entsprechen. Im Gegensatz zum ursprünglichen Status wird die menschliche Tätigkeit nur als das Zubehör der Erscheinung des Geistes definiert. Hegel erklärt diese Degradierung mit dem Begriff von „welthistorischen Individuen“ (PhdR §348). Obwohl die Erweiterung der Freiheit als das Schicksal der Welt verkündet wird, kann der Weltgeist seine Entwicklung nicht selber vornehmen. In der Lehre von Weltgeschichte verwirklicht die Tätigkeit der Menschen immer die konkreten Tatsachen für die Freiheitserweiterung in jedem Entfaltungsniveau. Um den Liberalismus der Französischen Revolution zu verbreiten, bedarf es eines Individuums, das - wie Napoleon - als ein Weltgeist zu Pferd marschiert (1952:120). Der Weltgeist stellt die Aufgabe für seine Erscheinung auf jeder einzelnen Stufe der Geschichte, und das welthistorische Individuum bringt die Bedürfnisbefriedigung der Weltgeschichte zustande. Wir haben erklärt, dass die Politik durch die Gesamtheit solcher menschlicher Tätigkeiten entsteht - entweder kooperativ oder konfliktuell. Bei Hegel ist jedoch die Zusammensetzung der Handlungen nicht notwendig, weil die entscheidende und die abgelehnte Handlung bereits vom Geist geplant sind. Der Weltgeist hat Cäsar als historisches Individuum gewählt, nicht Cicero, weil die Republik damals durch das Imperium ersetzt werden sollte (Hegel 1955:99-105). Mit dem Begriff des welthistorischen Individuums leitet Hegels Geschichtsphilosophie die Tätigkeiten eines Menschen, nicht zu seiner eigenen Erscheinung, Eudaimonia, sondern zur Erscheinung des Geistes. Die Handlung eines Menschen wird nur dann als bedeutsam erkannt, „wenn er sich als Ausdruck und Werkzeug dieses Geistes begreift“ (Baberowski 2005:38).

Obwohl die meta-räumliche Weltgeschichte die Menschen in sich einschließt, verschwindet bei Hegel paradoxerweise die Rolle des Staates nicht. Im Gegenteil wird die Instrumentalisierung der Menschen zur Verwirklichung des weltweiten Geistes mit dem Staat vollendet (wir untersuchen im nächsten Abschnitt die Spannung um die *Initiative* der historischen Bewegung zwischen Welt und Staat, zwischen denen Hegel jedoch keine Konflikte bemerkt). Die Pluralität der Menschen ist eine notwendige Bedingung für die Gründung der Politik, wenn eine politische Einheit sich aus den verschiedenen Meinungen der Menschen gründet. Wenn die Politik aber nur das augenblickliche Aussehen des Weltgeistes ist, soll die Pluralität der Erscheinungen verschwinden. Die Verschiedenheit der Menschen ist die Voraussetzung und Quelle für die Politik als Erscheinung, aber für die Erscheinung *einer* Weltgeschichte ist sie nur ein Hindernis, das von den welthistorischen „Heroen“ beseitigt werden muss (Hegel 1955:97). Diese Heroen verfolgen ihre eigenen Ziele, aber ihr Tun führt die Erscheinung des Weltgeistes herbei, weil ihre partikularen Ziele mit dem Willen des Weltgeistes übereinstimmen. Diese Helden vollbringen die Erfüllung ihres Teils in der Weltgeschichte mithilfe der Staatsgewalt, die die Pluralität der Menschen untersagen

kann. Es ist kein Zufall, dass Hegel Alexander den Großen, Cäsar und Napoleon als Beispiele für das welthistorische Individuum anführt (Hegel 1970a:45-8). Sie sind sowohl Machthaber in der Staatsverwaltung als auch Generäle im Feldzug: Ein welthistorischer Held vermag das Volk zu mobilisieren, um die Geschichte des Geistes zu verwirklichen. Der Fortschritt der Geschichte verwirklicht sich durch die Entfaltung eines welthistorischen Individuums, d. h. durch die Auslöschung aller partikularen Interessen der anderen Einzelwesen (Marcuse 1989:206-7). Es ist auch kein Zufall, dass Hegel den Begriff des welthistorischen Individuums mit militärischem Vokabular erklärt: Der Weltgeist gibt das „Kommandowort“, und dann avanciert der Staat „wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich“. Das welthistorische Individuum, der Machthaber, befiehlt, und die Massen parieren auf Kommando, selbst wenn sie „gar von nichts, um was [es] sich handelt“ wissen (Hegel 1953:85-6).

#### **2.1.1.2. Zwei Initiativen der historischen Bewegung**

Die Dimension des Historizismus bedingt die Dominanz der Ökonomie innerhalb seiner Struktur, gleichzeitig auch die alternative Vorstellung der Volkssouveränität; wir ordnen nicht nur die Ökonomie, sondern beide Faktoren - Ökonomie und Volkssouveränität - zusammen im Historizismus an. Wir stellen die Notwendigkeit in der Ideengeschichte dar, die Kritik an der Ökonomie in die Kritik am Historizismus zu verwandeln, weil die Politik als Herrschaft eines Volkes auch zur Logik des Historizismus gehört. Der Historizismus beinhaltet, wie gesagt, die Idee, dass die Geschichte der Erscheinungsprozess einer Substanz sei. Das ist der Hauptgrund dafür, dass der Historizismus begrifflich mit der Politik als Erscheinung kollidieren muss. Die Politik als erscheinender Telos besteht aus dem Tun der Menschen, nicht aus einem vorbestimmten Prinzip. Die Kritiker der Ökonomie wollen häufig mit der Einheit von „Demos“ die Politik wiederherstellen. Wir untersuchen im Abschnitt 2.3. die Kritik am rationalen, universellen Wirtschaftssystem mit der Schmitt-Renaissance, deren These die historische Herstellung des Volkes ist. Während der Weltmarkt die Menschheit unter der universellen Zweck-Mittel-Rationalität in der historischen Struktur einsetzt, stellt die Kritik an der Ökonomie die Politik als Herrschaft zwischen unterschiedlichen Menschen und Gruppen wieder her (Rancière 2002:24, Moufe 1993, 1999). Wenn Schmitt die Politik in der Feindschaft von Freund und Feind findet, steht die Politik als Herrschaftsbegriff der rationalen Logik der Ökonomie frontal gegenüber, und setzt gleichzeitig die Anwesenheit eines Volkes voraus, das als Menschengruppe zwischen Freundgruppe und Feindgruppe positioniert ist. Bei der Volkssouveränität besitzt das Volk, der Demos, die Telosstelle in der historischen Struktur. Bei der Schmitt-Renaissance ist die Politik die Vervollkommnung der Volkssouveränität, die nichts anderes ist als eine Substanz des Historizismus. Bevor wir die

historische Bewegung des Weltmarkts in 2.2. und die von Demos in 2.3. weiter untersuchen, erklären wir zunächst die essenziellen Aspekte von Weltmarkt und Demos in den beiden Initiativen des Historizismus als Ontologie der teleologischen Substanz.

#### **2.1.1.2.1. Initiative der Welt: Ontologie des *homo oeconomicus***

Was im Historizismus erscheint, ist nicht mehr das Tun der Menschen mit Handlung und Meinungsäußerung, sondern die Ontologie der Menschen. Die geschichtliche Bewegung verläuft nicht mit den Erscheinungen zwischen Bürgern, sondern mit der Bestätigung des Standorts der Menschen in der historischen Struktur. Wir begreifen in der historischen Struktur für eine vorbestimmte Substanz sowohl die Erscheinung des Weltmarkts als auch die Alternative der Volkssouveränität. Die Substanz des Weltmarkts ist die ökonomische Zweck-Mittel-Rationalität, welche die Welt unter der Krieg-Wirtschaft-Dichotomie in Friedenszentrum und Kriegsperipherie teilt. Bei der Alternative der Volkssouveränität ist die Substanz ein Demos, dessen Souveränität der weltweiten Wirtschaft gegenübersteht. Die Gegenüberstellung zwischen Weltmarkt und Volksherrschaft steht als Pendelbewegung innerhalb des zeitlichen Fortschrittsverlaufs der Weltgeschichte. In der Geschichtsphilosophie verläuft die Geschichte von Vergangenheit, Barbarei, Tyrannis zu Zukunft, Zivilisation, Freiheit – innerhalb dieser Fortbewegung gibt es zwei Pole von Welt und Staat, von denen beide die *Initiative* des historischen Fortschritts besitzen wollen. Die Initiative ist keine Hegemonie. Jeder Erscheinungsträger benötigt die Kooperation des anderen. Die Initiative des Universalismus verwirklicht sich mit der Mobilisierungsfähigkeit des Staates, und die Initiative des Staates legitimiert die Souveränität als Vertreterin des weltweiten Fortschritts. Bei der Konkurrenz um die Initiative zwischen Welt und Staat handelt es sich deswegen nicht um eine gegenseitige Überwindung oder Beseitigung, sondern um die Vorstellung des historischen Endzustandes, die die Welt und den Staat in einer philosophischen Struktur interpretieren will.

Die Erscheinung des Weltmarkts ist der Scheitelpunkt der Pendelbewegung, in der die Isolations- und Universalisierungstendenz sich permanent wiederholen. Die Universalisierung war erfolgreich im Römischen Reich, im Christentum, bei der Liberalisierung der Welt, der Weltrevolution, und schließlich im Weltmarkt, während die räumliche Isolation sich mit der Pluralität der griechischen Poleis, der Aufteilung in Westrom und Ostrom, dem europäischen Gleichgewichtssystem usw. zeigte. Jean Gottmann findet den Archetyp der Pendelbewegung in der Gegenüberstellung zwischen Platonischem Isolationismus und Alexandrinischem Kosmopolitismus. Platon behauptet, dass das Land groß genug für die Aufrechterhaltung einer bestimmten Anzahl von Bürgern sein muss, aber nicht größer (*Gesetze* 737c). Sein territorialer Begrenzungslehre wurde von Alexander dem Großen abgelehnt, der aus dem hellenischen Stadtstaat ein kosmopolitisches

Weltreich gründete (Gottmann 1975:32-3). Hegels Lehre der Weltgeschichte verknüpft die zwei getrennten Initiativen von Welt und Staat, und zwar indem der Staat mit der Verwirklichung des Weltgeistes beauftragt wird. Ein Beispiel für die erfolgreiche Zusammensetzung ist die liberale Demokratie, die aus der Gruppierung von universalem Liberalismus und staatlich begrenzter Demokratie entstand (Bobbio 2005). Die Nachkriegsperiode ist bis zum Beginn des Terrorzeitalters als Erfolgsära des (Neo-)Liberalismus bekannt, dessen Erscheinung mithilfe der Staatsgewalt der USA die liberale Weltordnung gründete und garantiert (Latham 1997). Nach der Aufhebung der Monroe-Doktrin führen die Vereinigten Staaten sich unter der universalistischen Initiative, die mit dem Slogan „Manifest Destiny“ (offensichtliche Bestimmung) als Erscheinungsträger des Liberalismus die eigene Volksgewalt für die gesamte Welt mobilisiert.<sup>6</sup>

Am liberalen Scheitelpunkt der Pendelbewegung besteht die ökonomische Zweck-Mittel-Rationalität, die das Zusammenleben der Menschen auf die Frage der Vertragsbeziehung zwischen Individuen reduziert. Das Römische Reich erreichte den Universalismus mit der allgemeinen Gesetzesordnung, der Universalismus des Christentums beruht auf dem meta-räumlichen Glauben an die Göttlichkeit – heute verkörpert der Weltmarkt den Universalismus jenseits staatlicher Grenzen. Im Gegensatz zur bolschewistischen Initiative des Universalismus hat der Liberalismus die internationale Struktur von „Freihandel, globalen Institutionen, atlantischer Gemeinschaft, geopolitischer Offenheit und europäischer Integration“ gegründet (Ikenberry 2001:165), deren prinzipielle Aspekte vom post-ideologischen Neo-Liberalismus übernommen wurden. Der ökonomische Universalismus nimmt die Menschheit als Individuum (*homo oeconomicus*) wahr: Der Weltmarkt realisiert die Meta-Räumlichkeit, indem er die Menschen der verschiedenen Gemeinwesen unter der ökonomischen Cost(Mittel)-Benefit(Zweck)-Logik als identisch begreift. Die nicht-ökonomischen Verhaltensweisen, die normalerweise von der kulturellen, sozialen und juristischen Situation eines Gemeinwesens abhängen, werden in die universelle Kosten-Nutzen-Beziehung integriert (Foucault 2006:342-3, vgl. Mitchell 2001, Hamann 2009). Die Initiative des neo-liberalen Weltmarkts hat das Zusammenleben der Menschen insofern umorganisiert, als die verschiedenen Tätigkeiten der Menschen nun unter rein wirtschaftlichem Kalkül verstanden werden. Nach Wendy Brown gibt es im klassischen Liberalismus eine Differenz zwischen Wirtschaft und Politik, welche „die Bürger gegen die Grässlichkeit des vom Markt geordneten und vom Marktwert beurteilten Lebens abschirmt“. Es ist „dieser Abstand, den die neo-liberale Rationalität beseitigt, wenn der Neo-Liberalismus jeden Aspekt des politischen und sozialen Lebens der wirtschaftlichen

---

<sup>6</sup> Die Redewendung von Manifest Destiny wurde von dem Journalisten J. L. O’Sullivan erstmals 1845 gebraucht. Im Artikel „Annexation“ (Annexion) hat er die Eingliederung von Texas gerechtfertigt, mit der offenkundigen Bestimmung des göttlichen Auftrags (Providence), sich im gesamten Kontinent auszubreiten (O’Sullivan 1845). Mit diesem Motto rechtfertigt sich in der Tat der liberale Imperialismus der USA, weil er durch die Erhöhung von Selbstbewusstsein und Ehrgeiz der Bevölkerung effektiv dazu diente, dass die USA die relativ schwächeren Nachbarländer annektierten (Weinberg 1958:1-2, Dimock 1989:9).

Kalkulation unterwirft“ (Brown 2005:46).

Bei der Menschenfigur des *homo oeconomicus* geht es grundsätzlich um eine universelle / minimale Ontologie der Menschheit außerhalb der Staatlichkeit. Das Vorbild von *homo oeconomicus*, oder *animal laborans*, ist sowohl universell als auch minimal, weil es die universelle Menschheit, also alle Menschen einschließt, unter den ökonomischen Aspekten von Produktion und Konsum, die eine minimale Gemeinsamkeit zwischen Menschen bilden. Um die universelle Gemeinsamkeit zu erreichen, sollen die Menschen sich zu disparaten Individuen reduzieren. Jeder Mensch ist einzigartig, aber alle Menschen sind gleich, insofern sie alle Menschen sind. Der Individualismus und der Universalismus bilden zusammen einen Kosmopolitismus des Minimalismus (Pogge 2002:126). Die Menschheit befindet sich nicht im räumlich, kulturell, gesellschaftlich begrenzten Gemeinwesen, sondern in der universellen Allgemeinheit jenseits der Staatsangehörigkeit. Das ist entscheidend mithilfe des Begriffs von negativer Freiheit, der die Menschen gegen die staatliche Intervention an den Universalismus anbinden will. Der (Neo-)Liberalismus übernimmt mit der negativen Freiheit die Aufgabe der Geschichtsphilosophie Hegels, die Freiheit der Menschen zu verwirklichen. Die Ontologie des freien Menschen liegt in der negativen Freiheit, deren Begriff von Isaiah Berlin eindeutig geprägt wurde. Er bezeichnet die negative Freiheit als Freiheit *von* äußeren Zwängen, während er die positive Freiheit als Freiheit zum Politischen definiert. Nach ihm ist die wahre Freiheit nur die negative, denn der Mensch ist nicht frei, solange er am politischen Gemeinwesen festgebunden ist; frei ist der Mensch nur, wenn er auch vom Politischen frei ist (Berlin 1995). Der ursprüngliche Historizismus Hegels hat die Vervollkommnung der Freiheit in der Zusammenarbeit von Welt und Staat präjudiziert – die Weltgeschichte entfaltet sich nur aufgrund der Dialektik zwischen Nationalstaaten und indem jeder von ihnen unabhängig den Volksgeist verwirklicht (PhdR §257, 340). Der Neo-Liberalismus modifiziert die Hegelsche Struktur der Geschichte, wenn er die Rolle des Staates auf minimale Verwaltungs- und Nachtwächtersysteme begrenzt. Bei Robert Nozick zeigt sich klar die Gestalt des *Homo oeconomicus* mit der negativen Freiheit: Der Mensch gründet das Gemeinwesen nicht mit dem eigenen politischen Willen oder aus eigenen Motiven, sondern per kalkulierter Rationalität, so wie man im freien Markt ein Produkt wählt. Das politische Gemeinwesen reduziert sich zum Minimalstaat einer „Schutzassoziation“, deren Aufgabe auf die Sicherstellung von Leben und Gütern der Bürger beschränkt ist. Wenn der Staat als Minimalstaat sich von den Sachverhalten zwischen Bürgern trennt, konstituiert sich die gemeinsame Sphäre zwischen Bürgern nur auf die private Beziehung zwischen Individuen, von denen jedes sich wiederum nur um die ökonomische Maximierung seines eigenen Vorteils kümmert (Nozick 1976).

Der ökonomische, nicht der politische Mensch, steht als Vervollkommnung der Menschheit am Ende der Geschichte. Mit dem ökonomischen Individualismus definiert der Weltmarkt seine

Erscheinung als postmodernes, *post-politisches* Resultat einer langen Geschichte. Das Ende des Kalten Krieges bedeutet in der Tat die Auflösung der Politik, deren Essenz schließlich die Mobilisierung war. Die von der ideologischen Mobilisierung emanzipierten Menschen wurden vom Weltmarkt, der neuen historischen Struktur des Universalismus, absorbiert. Aus den Erfahrungen von zwei Weltkriegen und Kaltem Krieg identifiziert man die Politik mit Staatismus oder Mobilisierung der Bürger zum staatlichen Zweck. Das Ende der Ideologien löst die Politik als Mobilisierung auf; für diejenigen, welche die ideologische Gegenüberstellung für das Historische, das Politische, das Staatliche usw. halten, bedeutet das Ende des Ost-West-Konflikts infolgedessen das Ende von Geschichte, Politik, Staatlichkeit usw. Die Erklärung des Endes der Geschichte beendet nicht nur die Politik als Mobilisierung, sondern die Politik als Gemeinsamkeit auf dem neuzeitlichen Basis. Mit dem Ende der neuzeitlichen Staatsordnung beginnt die Postmoderne, welche die Fragmentierung der Gemeinsamkeit als neue Bedingung der Menschheit begreift. Der *Postmodernismus* hat selbstverständlich schon vor dem Ende der Ideologien die Dekonstruktion der Politik vorbereitet, doch die weltweite Verbreitung des Weltmarkts macht nun deutlich, dass die moderne Gruppierung des Staates als politische Einheit ein veraltetes Modell ist. Jean-François Lyotard erklärt mit dem Begriff von moderner »Metaerzählung« die Emanzipation der Menschen aus der Politik der Mobilisierung. Er findet in der Geschichtsphilosophie Hegels die Metaerzählung, die nur durch die philosophische Spekulation die Erzählung der Menschen bestimmt. Die Postmoderne ist die „Skepsis“ gegenüber diesen Metaerzählungen – in der postmodernen Lage wird die Politik des Gemeinsamen aufgelöst, weil der Legitimationsdiskurs, die Dialektik des Geistes, die Hermeneutik des Sinnes usw. nicht mehr wichtig sind (Lyotard 1994:13f, 103).

Obwohl die postmoderne Erzählung das Ende der Geschichtsphilosophie Hegels verkündete, hat die historische Struktur nicht nur überlebt, sondern ist sogar stärker als je. Was der Postmodernismus mit dem Ende des Kalten Krieges zerstört hat, ist die Politik der Metaerzählung, nicht der Historizismus. Das Ende der Geschichte gehört immer zur historischen Struktur. Das Hegelsche Konzept vom Ende ist in der Tat nicht der Abschluss, sondern die Vervollkommnung der Geschichte; es ist nicht der Zeitpunkt, sondern die Dauer, welche die Vervollkommnung der Weltgeschichte seit der Französischen Revolution einschließt. Es ist in diesem Sinne nur das Ende der Politik, nicht der Historizismus, was geendet hat. Der Historizismus dauert an, weil der Weltmarkt die zerstreuten Individuen aus dem politischen Rahmen integriert; die Metaerzählung wird vom ökonomischen Universalismus wiederhergestellt. Wer in der Vervollkommnung der Geschichte steht, ist der Mensch als *Homo oeconomicus*, dessen Lebenssphäre nicht der politische Raum, sondern der Weltmarkt ist. Als nächstes untersuchen wir in Abschnitt 2.2. die Zusammensetzung von Weltmarkt und Individualismus unter der Initiative des Universalismus.

### 2.1.1.2.2. Initiative des Staates: Ontologie eines *demos*

Auf der anderen Seite der Pendelbewegung befindet sich die Initiative der Souveränität, die mit der Staatlichkeit die historische Entfaltung anführt. Der Historizismus ist im Souveränitätsbegriff immanent: Die Kraft, welche die Weltgeschichte verwirklicht, ist bei Hegel nichts anderes als die Volksgewalt eines Staates. Die Französische Revolution erklärt die Menschenrechte für die Menschen auf der gesamten Erde, unabhängig von der Staatsangehörigkeit, aber diese Aufgabe soll von der Staatsgewalt Frankreichs erfüllt werden, da das französische Volk gegen das konservative Europa gekämpft hat. Hegel begründet seine Geschichtslehre aus der Französischen Revolution, und der moderne Staat soll unter Leitung der Geschichtsphilosophie Hegels den Weltgeist verwirklichen. Jeder Nationalstaat fusst auf seinem eigenen Volksgeist, dessen Entwicklung durch das welthistorische Individuum durchgeführt wird, und die Dialektik zwischen pluralen Volksgeistern entfaltet die Weltgeschichte (PhdR §324). Obwohl die Globalisierung die Welt in einen gigantischen Weltmarkt integriert hat, weisen verschiedene Autoren auf eine entgegengesetzte Tendenz von Spannung und Fragmentierung hin, besonders auf sozio-kultureller Ebene, wo die Heterogenität von Staaten, Ethnien, Religionen usw. der Homogenisierungstendenz widersteht (Lechner 1989, Barber 1992, Fuller 1995, Waters 1995). Eine der bekanntesten Analysen ist Huntingtons These vom Kampf der Kulturen, die den Antagonismus im post-ideologischen Zeitalter mit dem zivilisatorischen Unterschied zwischen Kulturkreisen erklärt – das Ende des Kalten Krieges hat den Konflikt zwischen Menschen nicht beendet, sondern nur den Charakter des Konflikts verändert, weil es sich bei der Kultur um die unabdingbare Identität eines Menschen, und auch eines Staates handelt (Huntington 1993). Wir finden eine weitere Untersuchung über die gegenwärtige Staatlichkeit in Browns These über die Trennung von Staat und Souveränität. Sie macht die Fragmentierung gegen den Universalismus nicht nur zwischen Staaten aus, sondern sogar zwischen sich widersprechenden Faktoren innerhalb eines Staates. Sie bemerkt die Trennung zwischen neo-liberaler Wirtschaftspolitik und souveräner Politik, die sich um die administrative Funktion des Staates und um die politische Bewegung zur Volkssouveränität getrennt bemühen. In der Globalisierung folgt der Staat als Funktion der Initiative des ökonomischen Universalismus – auf der anderen Seite verlangt die Bevölkerung die Rekonstruktion von Kraft und Schutz seitens der staatlichen Souveränität. Während der Staat vom Weltmarkt zum „Manager“ seines Territoriums ernannt wird, versucht die Souveränität mit demokratischer Leidenschaft den Schutzanspruch gegen die Globalisierung zu verwirklichen (Brown 2006, 2010, 2015).

Die Schmitt-Renaissance verkörpert die Initiative des Staates für die historische Bewegung, als Alternative zur beherrschenden Initiative des ökonomischen Universalismus. Die Initiative des Staates stellt die Einheit von *Demos* als historische Substanz vor, und wir erklären die Erscheinung

des Demos mit der kritischen Überprüfung der Schmitt-Renaissance. Es gibt andere Autoren, wie Michel Foucault, Walter Benjamin, die Intellektuellen der Frankfurter Schule usw., deren Lehre die Alternative zum Neo-Liberalismus inspiriert haben. Wir glauben jedoch, dass Schmitts Thesen, wie seine Unterscheidung zwischen Freund und Feind, Nomosordnung, politische Theologie usw. die heutige Phase der Ideengeschichte global und tief beeinflusst. Die „Populärheit“ Schmitts liegt hauptsächlich darin, dass er das Wesen der Demokratie erläutert, um die Demokratie dem Liberalismus gegenüberzustellen. Im Brief an Christian Meier hat Schmitt zwei Sätze aus Arendts Aufsatz „Walter Benjamin“ in *Merkur* zitiert, „... in der Sprache sitzt das Vergangene unausrottbar, an ihr scheitern alle Versuche, es endgültig loszuwerden. Die griechische Polis wird so lange am Grunde unserer politischen Existenz, auf dem Meeresgrunde also, weiter da sein, als wir das Wort ‚Politik‘ im Munde führen“ (Meier 1988:543; Arendt 1968:313). Das Wort erhält die ursprüngliche Bedeutung, die mit dem vom Wort dargestellten anfänglichen Phänomen unmittelbar verbunden ist. Mit der Rückkehr zum ursprünglichen Sinn bezieht sich Schmitt in seiner Politiklehre über die Demokratie auf die Frage des Machtbesitzes des Volkes. Wenn die Demokratie zur ursprünglichen Essenz zurückkehrt, steht die Entscheidung des Volkes über das Gemeinwesen im Vordergrund, insofern die Demokratie ursprünglich die Herrschaft (-Kratie) des Volkes (Demo-) bedeutet (Schmitt 1995a:574). Der heutige Begriff der Demokratie beinhaltet verschiedene Ideen, wie Rechtsstaatlichkeit, Selbstregierung, Freiheit der Presse, Garantierung der Menschenrechte, usw. Die Demokratie ist allerdings ursprünglich ein Herrschaftsmodus, dessen Macht in den Händen der Mehrheit liegt. Die „wahre“ Demokratie ist die politische Herrschaft des Volkswillens „im Gegensatz zu der liberalen Vorstellung einer allgemeinen Menschengleichheit“ (Martini 1954:42-3). Aus der Notwendigkeit der Volksentscheidung angesichts der Globalisierungsprobleme verstärkt die *demokratische* Legitimität die Initiative des Staates gegenüber dem post-politischen Universalismus. Während die Initiative des Universalismus die post-politische Freiheit der Individuen als Substanz der Geschichte darstellt, will die Initiative des Staates mit der Schmitt-Renaissance die Superiorität der Politik gegenüber der Ökonomie wiederherstellen. Die Entscheidung eines Volkes sollte nur vom Volk selbst getroffen werden, und der meta-räumliche Universalismus darf den Volkswillen nicht verletzen. Bei der Politiklehre Schmitts werden daher Begriffe wie Souveränität, Demokratie, Nomosordnung usw. als Alternative zum neo-liberalen Universalismus neu bewertet.

Wir werden jedoch den Nachweis führen, dass die Politiklehre Schmitts die historische Struktur nicht verlässt. Die Initiative des Staates gibt der Erscheinung des Volkes die existenzielle Dimension, durch die Trennung vom universellen Geschichtsverlauf. Schmitt verweigert den neuzeitlichen Geschichtsgedanken, dessen Fortschrittsidee Entwicklung und Verbesserung für selbstverständlich hält. Für ihn ist die Welt immer auf der Zielgeraden zur Apokalypse. Während

bei Hegel der Volksgeist und der Weltgeist sich in der historischen Bewegung zur Freiheit zusammenschließen, trennt sich für Schmitt die historische Bewegung des Volkes vom Verlauf der Weltgeschichte. Die Welt wird unbedingt untergehen; im Gegensatz zur Fortschrittsidee ist es bei Schmitt vorbestimmt, dass die Welt am Ende die Parusie erreicht. Er bezieht sich auf die eschatologische Aussage der Bibel, deren Neues Testament mit der Johannes-Apokalypse endet. In dieser in den Untergang laufenden Welt zeigt die Initiative des Staates allein durch die Erscheinung des Volkswillens die existenzielle Ontologie der Menschen. Die Geschichte des Staates sollte nach der Vervollkommnung des demokratischen Prinzips laufen, das gegenüber der liberalen Universalisierung die politische Ontologie der Menschen bewahrt. Die Geschichte des Volkes erreichte die Vollkommenheitsphase in der Französischen Revolution, in der die Geschichtsphilosophie Hegels die Erscheinung des Weltgeistes findet. Die „Geschichtstheologie“ Schmitts unterscheidet jedoch die Erscheinungsgeschichte des Demos von der Weltgeschichte, die nach theologischer Ansicht zum Untergang gelangen wird. In der Geschichtstheologie Schmitts koexistieren die zwei Enden der Geschichte, und zwar ein Ende als Zerstörung der Welt und das andere Ende in der Vollkommenheit der Volksgeschichte. Das Volk steht mit der existenziellen Erscheinung dem Weltuntergang gegenüber, deshalb ist die Apokalypse nichts anderes als der Zustand, in dem die Erscheinung des Volkes verschwunden ist. Der Verfall der Geschichte ist die monotone Welt der liberalen Entpolitisierung, die Schmitt seit den 1920er Jahren kritisiert hat. Das Volk, nicht die freien Individuen, ist die historische Substanz, die mit dessen Willen der Apokalypse der Welt entgegensteht.

Die Politiklehre Carl Schmitts fragmentiert nicht die historische Struktur, sondern stellt einen alternativen Historizismus dar, dessen Träger nicht eine Weltmacht, sondern die koexistierenden Weltmächte sind. Die Initiative des Staates versteht den Historizismus nicht als einen Weg zu einer homogenen Welt, sondern als den nicht-chronologischen, sondern existenziellen Zustand der Volksdemokratie gegen die Entpolitisierung des liberalen Universalismus. Dann koexistieren die unterschiedlichen Volkswillen, von denen jeder seine eigene Geschichte verwirklicht. Schmitt fasst die Erscheinungen der verschiedenen Volkswillen mit dem Prinzip von *Pluriversum* zusammen. Er erklärt in *Der Begriff des Politischen* (1927), dass die Grenzziehung aus der natürlichen Bedingung der Pluralität von Staaten kommt, die *Pluriversum* genannt wird:

Aus dem Begriffsmerkmal des Politischen folgt der Pluralismus der Staaten. Die politische Einheit setzt die reale Möglichkeit des Feindes und damit eine andere, koexistierende, politische Einheit voraus. Es gibt deshalb auf der Erde, solange es überhaupt einen Staat gibt, immer mehrere Staaten und kann keinen die ganze Erde und

ganze Menschheit umfassenden Welt„staat“ geben. Die politische Welt ist ein Pluriversum, kein Universum (BP 54).

Wenn ein Volk mit seinem eigenen Willen einen souveränen Staat gründet, ist diese Volkssouveränität eine Äußerung des Willens selbst, und zwar gegen dem homogenisierenden Universalismus. Das Pluriversum beginnt mit dem Faktum, dass die demokratischen Souveränitäten als Telos keine Pflichten haben, weswegen sich alle nebeneinander im Naturzustand befinden. Nachdem die Nationalstaaten den christlichen Universalismus verlassen haben, befinden sie sich im Naturzustand von Pluriversum, weil jeder Staat eine Volksgewalt hat, die keine höhere Macht erlaubt. Die neuzeitliche Nomosordnung im Pluriversum stabilisiert die internationale Politik jedoch insofern, als dass die Souveräne die Weltordnung gewissermaßen respektieren, so wie Regeln im Schachspiel. Im modernen internationalen System wird der Krieg ebenso wie die Diplomatie als Methode erachtet, die dem einen Staat den Willen eines anderen Staates deutlich übermittelt. Menschen gründen als Volk in einem Territorium eine unabhängige Souveränität, und die souveränen Staaten aus dem Volkswillen organisieren anschließend zusammen die internationale juristische Weltordnung von Nomos, dessen Prinzip die Koexistenz von nebeneinander gleichberechtigten Staaten, d. h. Pluriversum ist. So vollendet sich die Geschichte im existenziellen Historizismus bei Schmitt.

## **2.1.2. Politik als Mittel der historischen Bewegung**

### **2.1.2.1. Politik zum historischen Frieden**

Der politische Krieg zwischen Staaten ist verschwunden, und der historische Krieg steht an seiner Stelle. Im Gegensatz zum klassischen Theorem von Clausewitz ist der Krieg keine Fortsetzung der Politik mehr, sondern ein Instrument der historischen Bewegung. Der Historizismus trägt die Notwendigkeit in sich, die historische Substanz auf der gesamten Welt zu verwirklichen. Sowohl die aktuelle »Krieg-Wirtschaft« als auch die alternative »Wirtschaft-Souveränität-Dichotomie« beinhalten immer die historische Struktur, die sich zum Fortschritt der Menschheit hin orientiert. Die Initiative des Universalismus orientiert sich an der Homogenisierung der gesamten Menschheit mit dem Weltmarkt, und die Initiative des Nationalstaates zielt auf die Wiederherstellung der Volkssouveränität. In beiden historischen Anordnungen gibt es immer noch entwickelte - und zurückbleibende Staaten. Daraus entsteht die historische Rolle des Krieges: Der Krieg ist ein gewalttätiger aber notwendiger Prozess, der den entwickelten Raum von Geschichte, Zivilisation und Frieden bis an die Peripherie der Welt erweitert. Der Krieg ist nunmehr die

historische Bewegung, um die Peripherie in das Zentrum zu integrieren; der Krieg ist deswegen nicht mehr politisch, sondern historisch. Die Geschichtsphilosophie Hegels charakterisiert die Erweiterung der Freiheit als historische Aufgabe, und dafür ist es notwendig, den Kriegszustand in der Peripherie der Welt mit Kriegsgewalt zu beseitigen. Der Krieg wird nun geführt, um den ständigen Verlauf der Geschichte zu garantieren. Bruce Russett sieht im Prinzip der Außenpolitik der USA seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges ein Modell von „fight them, beat them, and then make them democratic“ (sie bekämpfen, sie schlagen und sie demokratisch machen). Deutschland und Japan waren Feinde der Vereinigten Staaten, nach *Regime Change* zur Demokratie sind sie die wichtigsten Allianzpartner der USA in Europa und Asien (Russett 1993:135-6). Diese Strategie von Regime Change wird heute noch im Krieg in Afghanistan und in Irak angewandt. Der Gedanke, dass eine Regime-Veränderung in Irak den Frieden sichern könnte, hat den Krieg trotz der weltweiten Kritik durchgesetzt: Der damalige Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi Annan, kritisiert, dass der Irakkrieg gemäß der UNO-Charta „illegal“ war (15. 09. 2004). Angriffskrieg ist seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges illegal, aber im Fall von Irak überwand die historische Legitimität zur Demokratisierung das Diktum des Verbots eines Angriffskrieges, um eine friedliche Welt durch die Entfernung eines tyrannischen Regimes zu errichten.

In beiden Initiativen machen wir eine diskriminierende Raumordnung aus – die Schmitt-Renaissance ist nur eine Alternative *innerhalb* des Historizismus, der auf der spatialen Verteilung von Frieden im Zentrum und Krieg in der Peripherie beruht, und den Krieg als Erweiterung des Friedens legitimiert. Die Initiative der Globalisierung fusioniert im Namen des Friedens verschiedene Staaten in ein wirtschaftlich homogenes Zentrum, während die Initiative der Volkssouveränität die neuzeitliche zwischenstaatliche Beziehung im Zentrum wiederherstellen möchte. Der Unterschied kann mit dem Vergleich zwischen Römischen Reich und griechischen Stadtstaaten erklärt werden. Das Römische Reich hat alle damals im Westen bekannten zivilisierten Sphären in sich aufgesogen: Die Grenze des Römischen Reichs in Europa, Nordafrika und Nahost hat die Welt in zwei Sphären – eine zivile und eine der Barbaren – aufgeteilt. Innerhalb des römischen Zivilraums wurden die Machtverhältnisse zwischen verschiedenen Ethnien - trotz der kulturellen Unterschiede - politisch unter dem Kaisertum vereinigt. Der römische Universalismus beweist sich mit dem Bürgertum, dessen Zugang für diejenigen offen war, die an der kollektiven Identität der Römer teilhaben wollten (Ando 1999:14). Jeder griechische Stadtstaat war, im Gegenteil, eine unabhängige Einheit, die sich mit anderen Poleis im Prinzip in horizontaler Beziehung befand. Obwohl die Stadtstaaten auch den Bund miteinander geschlossen haben, etwa den Peloponnesischen Bund, ist dieser nicht vergleichbar mit dem Römischen Imperium. Die griechischen Bürger wollten als Souverän die politische Entscheidung treffen, insofern dürfte die Größe von Polis die Teilnahme der Bürger an der Politik nicht verhindern. Der Gedanke von

Weltherrschaft ist den Griechen nicht in den Sinn gekommen; das griechische Ideal war der unabhängige Stadtstaat, nicht eine universelle Dominanz (Laurent 1850:3). Die voneinander unabhängigen Stadtstaaten bildeten gemeinsam den Zivilraum gegenüber den nicht-griechischen Barbaren. Die Stadtstaaten gründeten innerhalb des Zivilraums eine zwischen-stadtstaatliche Beziehungssphäre, in der die Griechen, wie oben beschrieben, begrenzte Kriegsgewalt gegeneinander angewandt haben. Wenn der Weltmarkt das wirtschaftlich gegründete Römische Imperium ist, will die alternative Nomosordnung die Beziehung zwischen griechischen Stadtstaaten wiederherstellen, von denen jeder durch die demokratische Teilnahme des Volks geleitet wird. Die historische Struktur klassifiziert die Staaten nach ihrer Entwicklungsstufe. In beiden Initiativen der Geschichte bleibt die Tatsache gleich, dass es eine Trennung gibt zwischen historisch entwickeltem Zentrum und weniger entwickelter Peripherie, ebenso wie das Römische Reich und die griechischen Poleis beide ihre Zivilisationsräume vom Gewaltbereich der Barbaren abtrennten.

Die Charaktisierung des historischen Krieges widerspricht dem klassischen Clausewitzschen Theorem, dass der Krieg die „Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“ ist (1991:210). Dieser Satz entspricht nicht mehr der gegenwärtigen Kriegsrealität. Der Krieg als Fortsetzung der Politik ist kein Begriff für den allgemeinen Krieg, sondern für einen spezifischen Kriegstyp zwischen modernen europäischen Nationalstaaten (vgl. Vasquez 2009:92). Der Satz von Clausewitz bedeutet, dass der Krieg keine bloße gewalttätige Vernichtung, sondern ein politisch kalkuliertes Mittel der Außenpolitik eines Staates ist. Der kalkulierte Krieg ist wie die Diplomatie eine kommunikative Methode, die den Willen eines Staates einem anderen per Gewalttätigkeit übermittelt. Wenn notwendig, wird die Diplomatie durch den Krieg ersetzt, aber nachdem der Krieg den (außen)politischen Zweck erreicht hat, wird der Krieg wieder durch die Diplomatie ersetzt. Die modernen europäischen Staaten gründeten durch die konfliktuellen und kooperativen Beziehungen, d. h. Abkommen und Auseinandersetzung, das erste echte internationale System, dessen Mitglieder sich gegenseitig anerkennen (Aron 1987:101-2, Foucault 2006:30-1). Der rationale Krieg findet jedoch nur *zwischen den modernen Flächenstaaten* statt. In den sog. Kolonialkriegen war der Krieg keine Fortsetzung der Politik, sondern reine Gewaltexplosion, weil die kolonialen Bevölkerungen keinen europäischen Nationalstaat hatten, der als gleichberechtigt anerkannt wurde. Nur ein europäischer Nationalstaat war befähigt, als unabhängige Einheit seine Volksgewalt in Form eines „gehegten“ Krieges zu nutzen. Clausewitz erklärt das Prinzip der Kriegsführung des Nationalstaates mit der „wunderlichen Dreifaltigkeit“ von Volk, Feldherrn und Regierung: Die Volksgewalt wird vom Generalstab im Feld geleitet, und schließlich von der Regierung bezüglich des politischen Zwecks kontrolliert (Clausewitz 1991:212-3, vgl. Strachan 2007:43). Der Clausewitzsche Krieg als Fortsetzung der Politik bezieht sich in diesem Sinne nicht auf allgemeinen Streit zwischen Menschen, sondern nur auf die bewaffnete Auseinandersetzung zwischen gleichberechtigten

modernen Staaten, die gemeinsam die internationale Ordnung gründen und respektieren.

Der Krieg als Fortsetzung der Politik begrenzt sich dann nur im letzten Stadium der historischen Struktur Hegels, die alle Gemeinwesen in zeitlicher Reihenfolge von den primitiven Gemeinschaften zum modernen Nationalstaat ordnet. Während Hegel als Philosoph die allgemeine Umwälzung Europas nach der Französischen Revolution mit der Geschichtsphilosophie begreift, versteht der Stratege Clausewitz die Umwandlung nach der Revolution im Rahmen des Kriegswesens. Wir finden aus diesem Grund bei Hegel die Clausewitzsche Definition des Krieges als Fortsetzung der Volksbewegung. Hegels Geschichtsphilosophie betrachtet den Krieg ebenfalls nicht als bloße Vernichtung des Feindstaates, sondern als einen gewöhnlichen Zusammenstoß. Außerdem findet der Krieg für Hegel nur zwischen modernen Nationalstaaten statt – hier finden sich zwei Aspekte des modernen Krieges: Krieg definiert sich erstens als innere Verbindung zwischen Individuen und Staat und zweitens als externe Beziehung zwischen Staaten (Verene 1971:169).<sup>7</sup> Die innere Solidarisierung des ganzen Volkes mit dem Staat entspricht dem Begriff Clausewitz' von der wunderlichen Dreifaltigkeit von Volk, Armee und Regierung und bedeutet in der Tat die Qualifizierung des Staates als moderner Nationalstaat, entstanden aus der bürgerlichen Revolution. Die innere Einigkeit gehört nur zum modernen Nationalstaat, dessen Bürger freiwillig in den Krieg ziehen, während es in anderen primitiven Staaten vor der Revolution gar kein geeintes Volk gibt, weil dort die Bevölkerung immer aus mehreren Schichten besteht, freie Monarchen, Aristokraten sowie wenige freie Demos. Für Hegel zeigt sich in der Einheitlichkeit des Volkes die Vervollkommnung des Volksgeistes, und der Krieg hat die positive Rolle, den Zustand des Volksgeistes zu bewahren, so wie der Wind „die See vor der Fäulnis bewahrt“ (PhdR §324). Es ist auch kein Zufall, dass der Krieg erst seit der Französischen Revolution die bewaffnete Auseinandersetzung zwischen Staaten bezeichnet. Das Verständnis des Krieges als Streit zwischen Staaten entstand erst, als Rousseau den Krieg „nicht als Beziehung zwischen Menschen, sondern als Beziehung zwischen Staaten“ definierte (1964a:357). Seine Begrenzung des Begriffs auf Krieg zwischen Staaten findet Anerkennung als Prinzip in der internationalen Politik, als der französische Jurist Jean-Étienne-Marie Portalis, der an der Ausarbeitung des Zivilgesetzbuches (*le Code Civil*, oft *le Code Napoléon* genannt) beteiligt war, die Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten im Krieg erklärt. Die sogenannte Rousseau-Portalis-Doktrin schuf die legale Basis dafür, dass ein Angriff auf die Zivilbevölkerung der feindlichen Kriegspartei per Strafe verboten wurde: Der Krieg bezieht sich nur auf den staatlichen Kampf, deswegen hat der Staat kein Recht, die Zivilen des Feindstaates zu töten (Heffter 1861:211, Lemkin 2005:80, Benhabib

---

<sup>7</sup> A. J. Echevarria II erklärt, dass Clausewitz' Argument sich von der Philosophie Hegels unterscheidet, weil Clausewitz die philosophische Teleologie vermeidet (Echevarria II 2007:207). Die philosophische Teleologie ist bei Clausewitz abwesend, nur weil er über den Krieg in praktischer Hinsicht diskutiert, ohne die geschichtsphilosophische Struktur des modernen Nationalstaates zu analysieren, die ihn nicht interessiert hat.

2009:348 FN 46, Höfer 2013:87).

Wir behaupten aus der Zwischenstaatlichkeit des Krieges zweitens, dass der Krieg als Fortsetzung der Politik verschwunden ist. Die Initiative der Weltwirtschaft hat den Krieg im Zentrum mit dem ökonomischen Frieden, d. h. mit der Abwesenheit des Krieges, vertrieben. Im Weltzentrum, wo der politische Krieg stattfand, wurde der bewaffnete Kampf zwischen Staaten durch die ökonomische Konkurrenz ersetzt. Die Definition des Krieges als Fortsetzung der Politik setzt die bewaffnete Auseinandersetzung zwischen Nationalstaaten voraus, aber die modernen Staaten greifen zu gewalttätigen Maßnahmen nicht als Fortsetzung der Außenpolitik, denn der Krieg kostet zu viel, wenn der Staat durch die ökonomische Konkurrenz den staatlichen Profit maximieren kann. Der politische Krieg beruht auf dem Denken der Neuzeit, dass der Krieg als diplomatisches Instrument eine rationale Methode sein kann; der Krieg ist allerdings keine rationale Wahl mehr, weil der Weltmarkt den wirtschaftlichen Profit - als Zweck der neo-liberalen Regierung - garantiert. Der zwischenstaatliche Krieg galt in den modernen europäischen Beziehungen als ganz normal. Wenn der Souverän einen Krieg für notwendig befand, durfte er den legitimen Krieg führen, ganz im Sinn von Machiavelli, „Gerecht ist der Krieg in der Not, und gesegnet sind die Waffen, wenn sie die einzige Hoffnung sind“ (*Fürst* 129). Die Weltwirtschaft hat den liberalen Staaten eine andere Möglichkeit als Krieg eröffnet, ihre wirtschaftlichen Interessen ohne bewaffnete Auseinandersetzung zu verfolgen. Wenn die ökonomische Entwicklung als legitimer Fortschritt anerkannt ist, entspricht die Teilnahme am Weltmarkt, nicht die Kriegsführung, der historischen Bewegung zur freien Welt. Beim liberalen Frieden geht es deswegen nicht um das normative Ideal des Friedens, sondern um die Initiative der Weltwirtschaft, die den Krieg durch multinationale Unternehmen, Institutionen, Abkommen, Organisationen verhindern kann (Owen IV 1997). Die Friedensgründung durch die Weltökonomie wurde im philosophischen Rahmen angenommen, als Michael Doyle die ideengeschichtliche Quelle des liberalen Friedens in Kants Projekt „Zum ewigen Frieden“ entdeckt (Doyle 1983a, 1983b). Obwohl terroristische Anschläge heute den Friedenszustand bedrohen, ist es kaum denkbar, dass der Krieg in der klassischen Form von Volksmobilisierung zwischen entwickelten Staaten geführt wird. Die gegensätzlichen Meinungen hinsichtlich des Irakkrieges haben keinen Krieg zwischen den USA und der EU verursacht, und die Konflikte in der Ukraine haben wirtschaftliche Sanktionen, aber keinen Krieg mit Russland herbeigeführt. Somit können wir die Abwesenheit des Krieges zwischen liberalen Staaten und innerhalb des liberalen Weltmarktes als „empirisches Gesetz in den internationalen Beziehungen“ erkennen (Levy 1988:662).

Der Krieg wurde historisiert oder in die historische Bewegung integriert, nachdem der politische Krieg verschwunden war. Das Zeitalter des politischen Krieges ist - wie wir erklärt haben - vorbei, aber Kriege brechen dennoch weiterhin aus. Die Definition des Krieges als Fortsetzung der

Politik ist nicht mehr gültig, und die vorliegende Dissertation stellt stattdessen die Wahrnehmung des Krieges als historische Bewegung vor. Wenn wir den Krieg durch zwischenstaatliche Abkommen ersetzen können, ist dieser Krieg im Clausewitzschen Sinn ein politischer Krieg; können wir ihn nicht ersetzen, ist es kein politischer Krieg. Der Kalte Krieg war im Wesentlichen ein historischer Krieg zwischen liberaler und kommunistischer Weltanschauung, wobei der Sieger das Vorbild der historischen Perfektion bestimmen durfte. Das Vorbild des Krieges als Fortsetzung der Außenpolitik war eine Art Rahmen für die Wahrnehmung, die Kriegsform in den spezifischen zeitlichen und geographischen Bedingungen zu begreifen. Die „Politisierung“ oder „Verstaatlichung“ des Krieges wird nur begrenzt durch die moderne europäische Ordnung, in welcher der Krieg als diplomatisches Instrument wie Schach zwischen ebenbürtigen modernen Nationalstaaten kodifiziert wird. Der Weltmarkt hat den modernen Typus des Nationalstaates mit der Globalisierung abgelöst und den Krieg durch die wirtschaftliche Konkurrenz ersetzt. Der liberale Frieden hat jedoch den politischen Krieg nur zwischen entwickelten Staaten entfernt; der Krieg ist nicht verschwunden, sondern immer noch aktiv im Außenbereich der Weltwirtschaft, und zwar in Form von historischer Bewegung. Deshalb ist es selbstverständlich, dass der Wahrnehmungsrahmen vom politischen Krieg den heutigen Krieg nicht mehr erklären kann, und im Gegenteil das Verständnis des wirklichen Krieges behindert. Der Krieg wird zu dem historischen Zweck geführt, die Peripherie in den Fortschrittsprozess der Weltwirtschaft zu integrieren. Aus diesem Grund begreifen wir den heutigen Krieg als historische Bewegung, die nicht zwischen europäischen Nationalstaaten, die sich gegenseitig anerkennen, sondern zwischen Weltzentrum und Weltperipherie ausbricht. Die Debatte über den Begriff von neuen Kriegen (Van Creveld 1998, Kaldor 2007, Münkler 2004a, 2004b) ist der Versuch, den historischen Krieg im Vergleich zum klassischen Kriegsmodell zu begreifen. Die neuen Kriege sind allerdings ein alter Typ des Krieges, der im Zeitalter des Imperialismus von den europäischen Truppen ohne diplomatische Begrenzung in den Kolonien geführt wurde. Martin van Creveld z.B. erklärt, dass der Krieg auf dem heutigen Schlachtfeld als Safari gegen die unzivilisierte einheimische Bevölkerung analog dem kolonialen Krieg geführt wird, weil in der Peripherie die Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten nicht klar ist (Van Creveld 1998:73). Die Kolonialisierung war in den Augen der Europäer keineswegs eine Invasion, sondern die Erfüllung der „Mission des zivilisierten Volkes“ (*la mission du peuple civilisé*), so wie die Franzosen die Kolonisierung für „Pflichten“ der Zivilisierten gegenüber der rückständigsten Bevölkerung hielten (Brunschwig 1960:173ff). Die Idee des Fortschritts liefert in diesem Sinne heute die historische Aufgabe, die Markt-zivilisation in der nicht-liberalen Peripherie aufzubauen.

### 2.1.2.2. Dichotomie zwischen Krieg und Frieden

Die Historisierung des Krieges enthüllt die vorhandene aber bislang ignorierte Diskordanz zwischen Kriegs- und Friedensbegriff, die durch den Krieg als Fortsetzung der Außenpolitik versteckt war. Seit der Rousseau-Portalis-Doktrin bedeutet der Krieg nur die bewaffnete organisierte Auseinandersetzung zwischen Staaten. Obwohl es für gewöhnlich als Ausdruck des Gegenpols zwischen Krieg und Frieden verwendet wird, bedeutet das Wort Frieden im Wesentlichen nicht nur die Abwesenheit des zwischenstaatlichen Krieges. Horace Meyer Kallen erklärt diese begriffliche Dissonanz mit der Verschiedenheit der Konflikte; der Krieg wird als organisierter Kampf zwischen Staaten bezeichnet, trotz der „endlosen Vielfältigkeit der gewalttätigen Konflikte“ zwischen Individuen, Gruppen, Nationen usw., während der Frieden auf alle Beziehungen zutrifft (Kallen 1939:373). Der moderne Begriff des Krieges schließt die nicht-zwischenstaatliche Gewalttätigkeit innerhalb eines Staates, also z.B. Bürgerkrieg aus, doch der Begriff von Frieden schließt alle Aspekte von Nicht-Gewalttätigkeit ein. Diese Diskordanz führt in Bezug auf den Krieg die zwei Definitionen des Friedens, negative und positive herbei: Die negative Definition bezeichnet den Frieden als völkerrechtlichen Zustand der Abwesenheit von Krieg, hingegen die positive Definition als innergesellschaftlichen Zustand der Gerechtigkeit ohne jegliche Gewalt (Czempiel 1986:27, Meyers 1994);

i) Der negative Friedensbegriff ist essenziell im neuzeitlichen Westfälischen Verständnis der internationalen Politik, die nicht private Gruppen oder Parteien, sondern die souveränen, territorialen Staaten als das einzig authentische Subjekt des Völkerrechtes kennt. Im modernen Völkerrecht ist der Krieg eine organisierte bewaffnete Auseinandersetzung zwischen Staaten, und der negative Friedensbegriff passt den Frieden an die völkerrechtliche internationale Ordnung an. Seitdem Grotius den Krieg und den Frieden auf interstaatlichem Niveau diskutiert hat, bildet die Zwischenstaatlichkeit den Kern der Probleme von Krieg und Frieden in der Politikwissenschaft (Grotius 1950, Wright 1942:8ff). Insofern die Gegenüberstellung zwischen Krieg und Frieden sich nur auf das *interstaatliche* Problem bezieht, werden die *innerstaatlichen* Antagonismen für die Frage von Krieg und Frieden prinzipiell nicht in Betracht gezogen.

ii) Im Gegenteil begrenzt der positive Friedensbegriff den Frieden nicht auf zwischenstaatliche Beziehungen. Vor der Entstehung des neuzeitlichen Völkerrechtssystems existierte als positive Definition des Friedens, dass dieser als ideale Gerechtigkeit allen Typen der Gewalttätigkeit gegenüberstehe. Der positive, allgemeine Friedensbegriff nahm seinen Anfang mit dem theologischen Begriff *tranquillitas ordinis* von Augustinus, dass der Frieden „die Ruhe der Ordnung“ durch die Eintracht innerhalb des Staates sei (*Gottesstaat* XIX:13). Thomas Renna erklärt, dass der Friedensbegriff von Augustinus zwei Aspekte in der mittelalterlichen Friedenstradition

beinhaltet: einerseits den Aspekt des sozialen Friedens, welcher der gerechten Ordnung des Himmels folgt, sowie jenen Aspekt des internen Friedens, der die Selbstdisziplin bedeutet (Renna 1979). Thomas von Aquin hat Augustinus' Definition von Frieden als Eintracht (*concordia*) übernommen, aber dem positiven Frieden eine aktive Dimension gegeben, dessen *tranquillitas ordinis*, Ruhe der Ordnung, der Bewegungen des Strebevermögens bedarf, um den Widerstreit zu beseitigen. Bei Thomas von Aquin ist der Frieden so eng mit der Gerechtigkeit verbunden, dass er den gerechten Krieg für die Verteidigung des Friedens legitimiert (*Summa Theologica* 29,1-4). In der Gegenwart findet sich der Begriff des positiven Friedens in Galtungs Friedenslehre; für ihn ist der Frieden positiv insofern, als er dem Begriff von „struktureller Gewalt“ nicht nur die organisierte Gewalttätigkeit zwischen Staaten, sondern die verschiedenen Typen der Gewalt der sozialen Gerechtigkeit gegenüberstellt (Galtung 1975).

Bei der Diskordanz zwischen interstaatlichem Krieg und allgemeinem, positivem Frieden handelt es sich im Wesentlichen darum, das Mittlere, d. h. die innerstaatliche Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit, die weder Krieg noch Frieden sind, zu verstehen. Wir haben erklärt, dass Cicero mit seinem Satz „Inter bellum et pacem nihil est medium“ ironischerweise die hauchdünne Trennlinie zwischen Krieg und Frieden meint, wegen der inneren Unruhe durch Aufruhr, Rebellion, usw. Der Standpunkt Ciceros entspricht dem antiken Begriff von positivem Frieden, der das Mittlere für die innere Gerechtigkeit beseitigen wollte. Die moderne Staatlichkeit hat jedoch das Mittlere, d. h. das Problem der inneren Ungerechtigkeit, mit der außenpolitischen Gegenüberstellung von Krieg und Frieden aus der Friedensfrage ausgeschlossen. Die inneren Angelegenheiten eines Staates sind getrennt von der Frage des *außenpolitischen* Friedens, weil die souveräne Jurisdiktion gegenüber den anderen Staaten das exklusive Entscheidungsrecht über die inländischen Sicherheitsprobleme hat (Picht 1971:17-8). Der moderne Krieg zwischen europäischen Staaten ist ein *legales* Problem im Völkerrechtssystem, das von der Frage von Gerechtigkeit getrennt ist. Die Legalisierung des Krieges beruht auf der Anerkennung des europäischen Nationalstaates, wie Weber sagt, als Subjekt des Gewaltmonopols innerhalb seines Territoriums, und auch als Subjekt mit der Fähigkeit, die innere Stabilität zu garantieren. Diese Anerkennung ermöglicht das Prinzip der Nicht-Intervention eines Staates in die inneren Gerechtigkeitsprobleme eines anderen Staates. Der Historizismus ordnet die Staaten von Monarchie bis zum Nationalstaat, und zwar nach dem Kriterium, wie viele Menschen frei sind. Die Geschichtsphilosophie hat die europäischen Nationalstaaten als freie Staaten anerkannt, deren Bürger mit ihrer Freiheit über das Schicksal des Staates entscheiden dürfen. Somit darf ein Staat nicht intervenieren in die Staatsführung eines anderen Staates, weil alle Staaten den gleichen Status in der historischen Fortschrittsstruktur besitzen.

Es existiert noch eine weitere Dimension im Missklang zwischen Krieg und Frieden. Die moderne Ordnung benutzt den negativen wie den positiven Friedensbegriff in diskriminierender Weise und ausschließend, indem sie den Ländern der außer-europäischen Peripherie die staatliche Jurisdiktionsfähigkeit verweigert. Die europäischen Nationalstaaten haben mit der außenpolitischen Gegenüberstellung von Krieg und Frieden politische Kriege gegeneinander geführt, während sie die imperialen, kolonialen Kriege in der außereuropäischen Peripherie geführt haben. Clausewitz' Definition des Krieges als Fortsetzung der Außenpolitik bezieht sich tatsächlich nur auf die westeuropäischen Nationalstaaten, die an der Spitze der Geschichte stehen. Die europäischen Nationalstaaten befinden sich auf der obersten Stufe der Weltgeschichte, wo nicht nur der Monarch, sondern auch die Bürger die Freiheit besitzen. Auf dieser höchsten Stufe brauchen die Nationalstaaten keine historische Bewegung mehr, deswegen führen sie nur politische Kriege untereinander. Die moderne Geschichtsphilosophie hat jedoch die Länder an der Peripherie, also Asien, Lateinamerika und Afrika, als Subjekt des modernen Völkerrechtssystems nicht anerkannt, weil die Bevölkerung dieser Staaten auf einer niedrigen Stufe der Geschichtsentwicklung bleiben. Hegel versteht Afrika z.B. als „das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist“ (Hegel 1955:234). Ein anderes Beispiel ist Indien: Weil das Land in dem niedrigen natürlichen Zustand und der Passivität bleibe, sei es „das notwendige Schicksal ..., den Europäern unterworfen zu sein“ (Hegel 1970a:178-179). Weil Hegel die ganze Welt in den historischen Entwicklungsprozess einsetzt, ordnen sich die Staaten von Ost nach West in einer Reihe. Asien steht am Anfang, d. h. im Zustand von Kindheit, und Europa an der Spitze der Geschichte, während Afrika und Lateinamerika beide von der Weltgeschichte ausgeschlossen bleiben (Hegel 1955:200, 243, Dussel 1993:17ff). Das diskriminierende Element in der Geschichtsphilosophie wurde von John Stuart Mill für die internationalen Beziehungen übernommen. Mill bestätigt, dass Reziprozität nur zwischen zivilisierten Staaten möglich ist. Das Prinzip der Nicht-Intervention funktioniert nur zwischen zivilisierten Staaten, die wechselseitig ihre historische Entwicklung anerkennen, während jene Nationen, die noch barbarisch sind, von Ausländern erobert werden und in der Unterwerfung bleiben sollen. Weil die Gemeinschaften der Barbaren in ihrem primitiven Zustand keine zivilisierte, völkerrechtliche Staatlichkeit besitzen, existiert zwischen zivilisiertem und barbarischem Staat keine interstaatliche Reziprozität, sondern nur die private Beziehung von universaler Ethik zwischen Menschen (Mill 1984:118-9). In der unterentwickelten Peripherie gibt es keine *Zwischenstaatlichkeit*, vielmehr handelt es sich um eine *Zwischenmenschlichkeit*, die den Frieden als universale Ethik und Gerechtigkeit definiert. In den sog. unterentwickelten Staaten ist der Frieden kein außenpolitisches Problem, sondern ein allgemeiner Begriff, der der innerstaatlichen Ungerechtigkeit gegenübersteht. Im Gegensatz zur zwischenstaatlichen Beziehung europäischer Staaten wird der Krieg in der Peripherie nicht

legalisiert, weil dort der Krieg als historische Bewegung geführt wird. Das Prinzip der Nicht-Intervention hat keine Relevanz für die Peripherie, im Gegenteil ist dort die Intervention legitimiert, um die Ungerechtigkeit gegen den allgemeinen Frieden zu beseitigen, wie die europäischen Nationalstaaten die Intervention in Form von Kolonialisierung als sogenannte historische „Pflicht“ erfüllen wollten.

Heute bildet der historische Krieg mit dem allgemeinen Friedensbegriff den Kern der Kriegsfrage. Der zwischenstaatliche Krieg bricht nicht mehr aus, der Krieg wird heute gegen den nicht-staatlichen Feind wie Terroristen geführt. Der aktuelle historische Krieg verzichtet auf die außenpolitische Gegenüberstellung von Krieg und Frieden, weil das Mittlere, also der Status mixtus, der vorher unter die staatliche Jurisdiktion fiel, jetzt im Mittelpunkt der Weltpolitik steht. Der historische Krieg hat die neuzeitliche Diskordanz zwischen Krieg und Frieden umgekehrt synchronisiert, so dass die internationale Ordnung über die allgemeinen Angelegenheiten innerhalb eines Staates entscheidet. Der Friedensbegriff wird wieder verstärkt und erweitert, bis das Konzept die allgemeine, alltägliche Stabilität und Gerechtigkeit bedeutet. Der Kriegsbegriff wird dementsprechend auf Ungerechtigkeit und Bedrohung im allgemeinen Friedenszustand ausgeweitet. Die Gegenüberstellung von Krieg und Frieden ist nicht mehr auf den außenpolitischen Bereich begrenzt: Frieden bedeutet heute nicht mehr nur die Abwesenheit des zwischenstaatlichen Krieges, sondern vielmehr den Sicherheitszustand gegenüber der allgemeinen Ungerechtigkeit von Terrorismus, ökonomischer Krise, ökologischer Bedrohung usw. Der Terrorismus hat u. a. entscheidend die Diskordanz zwischen Krieg und Frieden neu synchronisiert. Heute ist die nicht-staatliche Bedrohung durch Terroristen als neue Form des Krieges anerkannt, weil die staatliche Jurisdiktion und die Polizeikräfte die Sicherheit der Bevölkerung nicht allein garantieren können. Das Militär wird gegen die terroristische Bedrohung eingesetzt, auch innerhalb des Territoriums. Ulrich Beck formuliert den Mischzustand vom Mittleren mit der Konjunktion „Sowohl-als-auch“, das die klassische Unterscheidung von „Entweder-Oder“ zwischen externem Kriegs- und dem innerem Friedenszustand ersetzt. Beck zufolge wird der aktuelle Krieg im grenzübergreifenden Milieu und im Grenzbereich geführt, d. h. in der Zwischenlage von „sowohl Krieg als auch Frieden, sowohl Polizei als auch Militär, sowohl Verbrechen als auch Krieg, sowohl Zivilist als auch Soldat“ (Beck 2004:206).

Als das Mittlere von nicht-staatlicher Gewalttätigkeit den Kriegs- und den Friedensbegriff in den allgemeinen Gerechtigkeitsrahmen eingebettet hat, stand der prämoderne Begriff der Gerechtigkeit im Vordergrund. Im historischen Krieg ist der Krieg kein Instrument der Außenpolitik, sondern ein Angriff gegen die Ungerechtigkeit, deswegen wird der Krieg nicht unter der diplomatischen Strategie, sondern unter der historischen Legitimität von Liberalisierung und Demokratisierung geführt. Das moderne Völkerrechtssystem hat zwei Rechtsbegriffe formuliert, *jus*

*ad bellum* (Recht zum Krieg) und *jus in bello* (Recht im Krieg): der Begriff *jus ad bellum* bezieht sich auf das Recht der Führung zum Krieg, während bei *jus in bello* das Recht das tatsächliche Verhalten in der militärischen Operation reguliert (Walzer 2006:21, Bellamy 2006:121-2). Die Universalisierung der Krieg-Frieden-Dichotomie braucht den neuen Begriff von Recht, weil die moderne Völkerrechtsordnung von *jus ad bellum* und *jus in bello* dem zwischenstaatlichen, politischen Krieg der Neuzeit entspricht. Das erweiterte Recht zur militärischen Mobilisierung ist notwendig, um die Bedrohung durch nicht-staatliche Gruppen wie Terroristen zu beseitigen. Daraus folgt die Umwandlung von *jus ad bellum* zu *jus ad vim* (Recht zur Gewaltanwendung). Michael Walzer behauptet, dass „das Argument über *jus ad bellum* zu *jus ad vim* erweitert werden muss“. Laut Walzer können die klassische Theorie des gerechten Krieges und die internationale Rechtsordnung die aktuell notwendige Kriegsführung von Präventivkrieg, Regimewechsel und Demokratisierung nicht unterstützen (Walzer 2006:xv, vgl. Brunstetter & Braun 2013, Brunstetter 2015). Die moderne Theorie des gerechten Krieges beruht auf der internationalen Ordnung ebenbürtiger Nationalstaaten, deren Völkerrechtsrahmen die Operationen gegen den Terror nicht als zwischenstaatliche Angelegenheit erklären kann. Die anti-terroristische Außenpolitik der USA widerspricht nämlich „dem Geist des Westfälischen Friedens, der das moderne und international akzeptierte System der Nationalstaaten seit mehr als dreihundert Jahren bestimmt hat“. Der Krieg gegen den Terror verletzt außerdem mit dem präventiven Angriffskrieg gegen Irak die Charta der Vereinten Nationen und die Rechtsprechung der Nürnberger Prozesse (Prestowitz 2004:32). Bei den heutigen Operationen handelt es sich ganz offensichtlich nicht um die moderne Außenpolitik zwischen Staaten, denn das Ziel der Operationen ist der Regimewechsel, d. h. die Zerstörung des Staates und die Gründung eines neuen Staates.

Die zwei Initiativen des Historizismus konkurrieren miteinander darum, den Mischzustand (*Status mixtus*) des Mittleren zwischen Krieg und Frieden zu ergreifen. Wir meinen mit dem Wort „ergreifen“, dass jede Initiative den Grund und die Maßnahme einer nicht-staatlichen Gewalttätigkeit unterschiedlich erklärt. Den beiden Initiativen ist jedoch die Absicht gemeinsam, die paradoxe Dichotomie von Krieg und Frieden zu radikalieren; der Krieg muss geführt werden, um den Krieg zu beenden. Die Dichotomie legitimiert die Mobilisierung des Volkes gegen die Ungerechtigkeit und beschleunigt die historische Bewegung. Beim Unterschied zwischen beiden Initiativen geht es um den Inhalt des historischen Telos innerhalb des Historizismus, die Weltgeschichte oder die Koexistenz von Nationalstaaten. Die Initiative des ökonomischen Universalismus versteht die Unterentwicklung und Tyrannei als Grund für die mittlere Unruhe von Aufruhr, Rebellion, Bürgerkrieg, und heute insbesondere von Terrorismus; der Krieg soll gegen diese nicht-liberalen Regime geführt werden, und zwar in Form von Anti-Terror-Krieg, Regimewechsel, Demokratisierung usw. Die Initiative des Staates behauptet im Gegenteil, dass der

Universalismus die Gewalttätigkeit des Mittleren verursacht, durch die Abschwächung der Souveränität. i) Wenn die Initiative des Universalismus erklärt, dass die Gewalttätigkeit des Mittleren aus der Unterentwicklung stammt, ist die Dichotomie von Krieg und Frieden in der Tat als Dichotomie von Krieg und Wirtschaft zu interpretieren. Die Friedensgründung ist nicht mehr von zwischenstaatlichen Friedensabkommen abhängig, sondern von der Gründung des Marktsystems und der Integration in den Weltmarkt, die anschließend Demokratie und soziale Gerechtigkeit herbeiführen können. Die Initiative des Universalismus mobilisiert den historischen Krieg, um die Individuen aus dem niedrigen Zustand von Autoritarismus, Tyrannei und Isolation herauszuholen. ii) Die Initiative des Nationalstaates will erneut bestätigen, dass der Volkswille eines Staates die innerstaatlichen Gerechtigkeitsprobleme regeln soll und kann. Für die staatliche Initiative ist die neo-liberale Globalisierung selbst die nicht-staatliche, mittlere Bedrohung, ebenso wie der radikale Weltkapitalismus als fundamentale Ursache von Armut und Gewalttätigkeit in der Dritten Welt angeprangert wird. Daraus entsteht die Wirtschaft-Souveränität-Dichotomie, die anstatt der ökonomischen Fragmentierung der Individuen den politischen Körper der Volksdemokratie wiederherstellen will. Im Folgenden wenden wir uns den Erscheinungen des Weltmarktes und der Volkssouveränität zu, die beide ihre eigene internationale Ordnung mit der Dichotomie von Krieg und Frieden gründen wollen.



## 2.2. Historizismus mit Krieg-Wirtschaft-Dichotomie

Die Krieg-Wirtschaft-Dichotomie beinhaltet die historische Struktur, welche die ganze Welt zum wirtschaftlichen Frieden leitet. Der Weltmarkt erscheint als Telos, und die Politik funktioniert als Mittel für den Weltmarkt. Die Ökonomie, ursprünglich nur die Technik für den nicht pluralen Raum von Oikos, hat von der Politik die Stelle des Telos übernommen. Die Erscheinung des Weltmarkts beruht auf der Vorstellung, dass die Ökonomie Sicherheit und Wohlstand für die Menschen garantiert. Aus der Französischen Revolution entstand die Idee, dass alle Menschen auf der Welt von Geburt an die Menschenrechte besitzen. Die Erklärung der Menschenrechte in der Französischen Revolution definiert die Geschichte der Menschheit als einen Prozess der Verwirklichung der natürlich gegebenen Menschenrechte. Seit dieser Erklärung sieht die Geschichte nicht mehr auf die Vergangenheit, sondern in die Zukunft. Was liegt also in der Zukunft der Menschheit? Verschiedene Ideologien haben sich gegenseitig bekämpft, um der Endpunkt der Geschichte zu sein: Die Menschen erfuhren in den letzten Epochen die gewalttätigen Erscheinungen von Ideologien, Imperialismus, Faschismus, Kommunismus usw. Die Krieg-Wirtschaft-Dichotomie sucht die Gründung des Friedens nach diesem ideologischen Kampf in der wirtschaftlichen Globalisierung. Der Weltmarkt organisiert per wirtschaftlicher Rationalität die Weltgemeinschaft der Menschheit im Glauben daran, dass ökonomische Kooperation die Gefahr des Kriegsausbruchs beseitigt. Seitdem die wirtschaftliche Rationalität den Frieden ins Zentrum der Welt gebracht hat, beginnt die Ausweitung des Weltmarkts in Richtung Peripherie, an den sogenannten Rändern der Welt, wo nicht-liberale und nicht-demokratische Länder noch nicht in die Weltgeschichte integriert sind. Neo-liberaler Frieden bedeutet nicht, dass der Staat keinen Krieg führt. Der Krieg ist immer auf dem Weg. Die Welt ist in zwei Hälften geteilt, und zwar unter der Dichotomie von Gewaltraum der Peripherie und Friedensraum des Zentrums. In der Peripherie, d. h. in den unterentwickelten Ländern in Osteuropa, Afrika, Lateinamerika und Asien, beherrschen immer noch Kriege, Revolutionen, Anarchie und Hungerkatastrophen das Leben. Obwohl das Zentrum und die Peripherie im physischen Sinn auf derselben Erde existieren, gehört jeder Teil parallel und getrennt zu seiner eigenen Welt. Die Dichotomie von Krieg und Wirtschaft legitimiert das Führen von Kriegen gegen diese unterentwickelten Länder, um die Friedensgründung durch den Weltmarkt vorzubereiten. Den liberalen Staaten fällt demgemäß die historische Aufgabe der Eroberung des kriegerischen Weltteils zu: Global weitet sich der Krieg so aus, dass in den Augen der USA und Westeuropas die ganze Welt „ein Raum für die Verantwortung und Aufbau“ ist (Latham 1995:119). Nach dem Ende des Kalten Krieges beginnt das echte Zeitalter der Globalisierung, das den neuen Erscheinungsträger - den Weltmarkt - erscheinen lässt. Die Krieg-Frieden-Gegenüberstellung intensiviert sich heute noch in Form der Krieg-Wirtschaft-Gegenüberstellung, und die Integration in

den Weltmarkt bestimmt dementsprechend den Kriegs- oder den Friedenszustand einer Region. Die Politik wird einerseits zum Verwaltungssystem innerhalb der friedlichen Weltmarktsphäre, andererseits zum Mobilisierungsapparat für den Liberalisierungskrieg in der Peripherie degradiert.

## 2.2.1. Erscheinung eines Weltmarktes

### 2.2.1.1. Wer erscheint? – Ökonomie von Haushalt zu Weltmarkt

Anstatt der Politik erscheint heutzutage der Weltmarkt auf der ganzen Welt; die Politik als Erscheinung hat mittlerweile ihre ursprüngliche Stelle des Telos verloren. Die Ökonomie des Weltmarkts übernimmt die Stelle des Telos und ist zur Quelle der Legitimität geworden, welche die Werte in den Tätigkeiten der Menschen bestimmt. Claus Offe hat 1984 Legitimität und Effizienz einander gegenübergestellt, um den Widerspruch zwischen legitimem Staatssystem und effizientem Marktprinzip zu verdeutlichen (Offe 1984:139-44). Diese Gegenüberstellung ist jedoch auch veraltet, weil die Wirtschaft bereits die Politik und andere Bereiche überwunden bzw. in sich aufgenommen hat, und zwar durch „die Verstärkung und Verbreitung der Werte des Marktes in der sozialen Politik und in allen Institutionen“ (Brown 2007:49-50). Die Zweck-Mittel-Kategorie des Weltmarkts zeigt sich in Form von wirtschaftlicher *Rationalität*, deren Hauptmerkmal darin liegt, die Konkurrenz als Verhaltensnorm und das private Unternehmen als Standard zu etablieren. Die ökonomische Rationalität ist selbstverständlich weder Naturgesetz noch Wahrheit, sondern eine »Ideologie«, denn der Weltmarkt ermutigt die Erweiterung der Zweck-Mittel-Vorstellung durch die Gründung von Institutionen, Verwaltungssystemen sowie dem Diskurs des Neo-Liberalismus (Brown 2005:40-1). Der Slogan vom »Dritten Weg« Anthony Giddens' zeigt das Eindringen der wirtschaftlichen Logik in die politische Sphäre: Giddens schlägt vor, die Regierung durch die Übernahme „von den Methoden erfolgreichen Managements“ umzuorganisieren, d. h. „Zielkontrollen, effektive Revisionsabteilung, dezentralisierte Entscheidungsverfahren“ usw. (Giddens 1999:90). Der Weltmarkt als neuer Erscheinungsträger wendet die Ökonomie für den wirtschaftlichen Gewinn auf alle Bereiche des Gemeinwesens an; die *Wirtschaftspolitik* ist nicht nur ein Instrument der Regierung, sondern die essenzielle Instanz, welche die wirtschaftliche Entwicklung zum Ziel des Staates erklärt und andere Funktionen des Staates auf den Zweck des ökonomischen Plus ausrichtet. Wenn die Ökonomie als Prinzip alle Tätigkeiten der Öffentlichkeit beherrscht, wird das politische System von der Zweck-Mittel-Kategorie verschluckt.

Das ursprüngliche Wort von *Oikonomia* bedeutet – wie bereits dargelegt - im herkömmlichen Sinn die Haushaltung, und zwar die innere Kontrolle und das Führen des Haushalts, im Gegensatz zur Öffentlichkeit der politischen Aktivität. Wir haben bereits erklärt, dass alle Gruppen ohne

innere Pluralität zum Bereich der Oikonomia gehören, weil die Oikonomia die physische Logik der Zweck-Mittel-Kategorie betrifft: Der Begriff von Oikonomia hängt nicht von der jeweiligen Größe ab, weil der Sinngehalt von Oikos nicht in der häuslichen Dimension, sondern in der Unpluralität des privaten Raumes liegt. Das Konzept von Oikonomia entsprach ursprünglich nicht der politischen Einheit, weil die unplurale Hausordnung den pluralen Beziehungen zwischen freien Bürgern widerspricht. Das Wort Oikonomia bedeutet nicht Haushalt im heutigen Sinne, sondern alle Gruppen, deren Angehörige in einer Beziehung von Herrschaft-Gehorsam leben. Beispiele für Oikos finden sich in allen Ausprägungen des privaten Raums, wie Haushalt, Militärwesen, Persisches Reich, Ägyptisches Reich usw., wo die Befehle des Herrschers für alle anderen galten. Im Mittelalter und in der Frühmoderne bezeichnete das Wort Ökonomie immer noch die Unpluralität im privaten Raum, und zwar „die Gesamtheit der menschlichen Beziehungen und Tätigkeiten im Hause, das Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Hausherrn und Gesinde (Skaven) und die Erfüllung der in Haus- und Landwirtschaft gestellten Aufgaben“ (Brunner 1956:35-6).

Durch den Begriff von Ökonomie wurden das Staatswesen und die interstaatliche Beziehung umorganisiert. In der Neuzeit wird der Begriff von Oikonomia auf die europäischen Staaten angewandt, in Form von »politischer Ökonomie«, obwohl das Ökonomische sich ursprünglich in der nicht-politischen Sphäre befand. Nach Michel Foucault taucht dieser „widerspruchsvolle“ Ausdruck von politischer Ökonomie erstmals im 18. und frühen 19. Jahrhundert auf, um die Regierungsmethode für den nationalen Wohlstand zu bezeichnen. Die politische Ökonomie beabsichtigt die Verwirklichung von Polizeistaat, Merkantilismus und europäischem Gleichgewicht, damit der Wettstreit zwischen europäischen modernen Staaten „haargenau“ stattfinden kann (Foucault 2006:30-1). Das europäische Gleichgewichtssystem bezeichnet die konfliktuelle und kooperative Koexistenz der europäischen Staaten inklusive der kollektiven Herrschaft über die restliche Welt. Zur hierarchischen Weltordnung über den Rest der Welt benötigt Europa einen stabilen »Status quo«, womit die europäischen Staaten verhindern, dass sich ein einzelner hegemonialer Staat herausbildet und das Gleichgewicht zwischen ihnen bedroht. Zu diesem Zweck ist es zwingend notwendig, dass jeder einzelne europäische Staat sein eigenes Potenzial bezüglich Militär, Polizei und Industrie exakt kalkuliert, denn dieses Potenzial ermöglicht seine Verteidigung ebenso wie den Angriff, jedoch ohne Verletzung des europäischen Gleichgewichtssystems. Der Staat wurde als eine unteilbare Einheit bezüglich der Mobilisierung angesehen, und der Begriff von *politischer Ökonomie* wurde eingeführt, um den inneren Raum nach wirtschaftlichem Kalkül anzuordnen. Jean-Jacques Rousseau hat mit dem Begriff Ökonomie das Zusammenspiel von Oikos und Nomos für die Verwaltung des Haushalts definiert und den Staat als „*la grande famille*“, eine große Familie, und die Wissenschaft

für diese große Familie als „politische Ökonomie“ (*l'économie politique*) (Rousseau 1964b:241). Diderot ging bei der Beschreibung der fehlenden Pluralität innerhalb des Staates sogar so weit, dass er den staatlichen Körper mit dem physischen des Menschen verglich, und zwar die Souveränität mit dem Kopf, die Gesetze mit den Nerven, Kommerz und Industrie mit dem Verdauungsapparat. Ebenso wie das physische Leben eines Menschen von den Funktionen seiner Organe abhängt, kann der Staat fortbestehen, solange die Ökonomie alle Bereiche funktionstüchtig hält (Diderot 1966:337-8).

Beim Begreifen des modernen Staates mit dem Konzept von *Oikonomia* handelt es sich darum, Menschen und Ressourcen innerhalb des Territoriums in die Zweck-Mittel-Kategorie einzusetzen. Die Einführung der Ökonomie ermöglichte dem Staat die rationale Mobilisierung und Organisation von Menschen und Ressourcen. Es kostete die Bürger aber die Pluralität und die Freiheit gegenüber dem Staat. Wer die Essenz von Oikos nicht an der Größe, sondern an der mangelnden inneren Pluralität erkannt und vor dem Verlust der Freiheit gewarnt hat, war Max Weber. In der sogenannten *Oikos-Kontroverse* hat er den Zuwachs der Unfreiheit in der wirtschaftlichen Entwicklung mit der modernen Bürokratie verbunden. In der Oikos-Kontroverse, auch als »Bücher-Meyer-Kontroverse« bekannt, standen sich anfänglich die Unterschätzung der antiken Wirtschaft als primitives Stadium und die Qualifizierung als ausreichend kommerzialisiertes System gegenüber. Der deutsche Nationalökonom Karl Bücher behauptet in seiner Veröffentlichung *Entstehung der Volkswirtschaft* (1893), dass der Produktionstausch in diesem autonomen Oikossystem „ganz unbekannt“ war, weil Produktion und Konsumption „sich im geschlossenen Kreise des Hauses“ vollzogen (Bücher 1917:92). Der Althistoriker Eduard Meyer wiederum hat in „Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums“ (1895) kritisiert, dass Büchers Verständnis ausschließlich auf dem Glauben an die kontinuierlich fortschreitende Entwicklung der Geschichte fußt. In der antiken Welt habe schon „der Handel, der Eintausch fremder Waren gegen die eigenen Produkte eine sehr große Rolle“ gespielt (Meyer 1910:88-91). Bei der Debatte geht es vordergründig um das Entwicklungsniveau der antiken Wirtschaft, aber im Wesentlichen um die Fragestellung zwischen Historikern und Ökonomen, ob das antike Oikossystem vom hoch entwickelten europäisch-staatlichen Wirtschaftssystem übernommen werden kann oder nicht. Weber hat eine Synthese zwischen beiden Polen der Debatte hergestellt, insofern als das hellenische und das römische Oikossystem die höchste Entwicklung in der Kategorie antiker Sklavenwirtschaft erreichten. Er bemerkt aber klar, dass ein Oikos „nicht etwa einfach jede große Hausgemeinschaft“ war, sondern „der autoritär geleitete Großhaushalt eines Fürsten, Grundherrn, Patriziers“ (Weber 1976:230, vgl. Nafissi 2000:77-8). Der *Oikos* ist ein nicht plurales Wirtschaftssystem zur organisierten „Deckung des Bedarfs des Herrn“, der über alle anderen Menschen im Oikos verfügen darf. Weber geht noch weiter, wenn er behauptet, dass der moderne

Staat sich ebenfalls auf eine nicht plurale Struktur gründet, d. h. auf die Bürokratie. Weber hat die Tendenz zur *Bürokratisierung* in der modernen politischen Ökonomie erkannt und befürchtet, dass die rationale Beamtenverwaltung von Wirtschaft und Staat die politische Freiheit bedroht, indem sie die Menschen ins „Gehäuse“ der Hörigkeit fügt (Weber 2011:35-6, noch über die Kritik Webers an die Bürokratie, Löwith 1993).

Nachdem die ökonomische Zweck-Mittel-Rationalität den Staatsraum übernommen hat, verbreitete sie sich außerhalb der europäischen Sphäre mithilfe der Kolonialisierung überseeischer Welt. Mit der politischen Ökonomie werden Menschen und Ressourcen innerhalb eines Territoriums rational und effizient kalkuliert und mobilisiert. Diese Gewalt wurde einerseits im Krieg für das Gleichgewicht zwischen europäischen Staaten benutzt, andererseits für die koloniale Herrschaft außerhalb Europas. Weil die europäischen Staaten die Kolonien ebenfalls mit politischer Ökonomie verwalteten, verbreitete sich die Ökonomie auf dem gesamten Planeten. Die Menschen und Ressourcen aus den Kolonien wurden durch die ökonomische Rationalität mobilisiert, damit die Kolonialmächte weiter gegeneinander kämpfen konnten. Kolonien wie Kolonialmächte wurden zu einem gigantischen planetarischen Oikos. Foucault erläutert die Verbreitung der Ökonomie mit der Eingliederung der Welt ins Wirtschaftsspiel: Im Zeitalter des Merkantilismus begann das Wirtschaftsspiel in einem auf Diskriminierung basierenden globalen Markt, bei dem „Europa und die Europäer die Spieler“ sind und die Welt selbst „der Einsatz“ (Foucault 2006:86-7). Immanuel Wallerstein erklärt diesen Vorgang als Eingliederung der nicht-europäischen Länder in das europäische *moderne Weltsystem*. Im Vergleich zu Weber, der die moderne Wirtschaft als zirkuläre Entwicklung des antiken Oikos ansieht, betont Wallerstein die Entstehung des modernen Weltsystems im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert als ein „historisches Novum“, denn in diesem System dient die Wirtschaft nicht mehr dem Staat, sondern der Staat ist das „Hilfsmittel bei der Sicherung bestimmter Handelsbedingungen“, d. h. europäischer imperialistischer Weltwirtschaft (Wallerstein 1986:27-8). Die Wirtschaft ist seitdem nicht mehr ein Teil des Staates, sondern der Staat ist neben Haushalt, Unternehmen usw. eine administrative und territoriale Kategorie des Wirtschaftssystems im Weltmarkt.

### **2.2.1.2. Post-politische Ontologie des Individuums**

#### **2.2.1.2.1. Auflösung der Politik in die Individuen**

Die Auflösung der Politik war die Bedingung für die Erscheinung des Weltmarktes. Mit dem Ende der Politik wurde die Menschheit in zerstreute Individuen fragmentiert. Dabei handelt es sich darum, dass eine neue historische Periode begonnen hat, in der die Initiative des Universalismus

sich unmittelbar mit der Freiheit der Individuen außerhalb des staatlichen Rahmens befasst. Diese neue Phase ist jedoch nicht getrennt von der historischen Struktur, obwohl die *Postmoderne* sich für frei von der Metaerzählung der Neuzeit hält. Es scheint, dass mit dem Ende des Kalten Krieges die marxistische - und ebenso die liberale Fortschrittlichkeit zusammengebrochen sind. Die historische Teleologie von Metaerzählung dauert jedoch nach dem Zusammenbruch weiter fort, weil der Begriff der universellen Menschenrechte als einzige Metaerzählung auftaucht. Die Initiative des Universalismus setzt die historische Bewegung für die Verbreitung der Freiheit im Namen der Menschenrechte fort (Cohen 1996:13). Hegel hat bereits in seiner Geschichtsphilosophie das Wort Ende als „Endephase“ des Vervollkommnungsprozesses benutzt (Hegel 1970a:134). Das Zeitalter nach dem Ost-West-Konflikt gehört als letzter Teil der historischen Struktur zur Weltgeschichte, weil das „Ende der Weltgeschichte“ die Vervollkommnungsstufe im Gründungsverlauf der Freiheit bedeutet. Solange die teleologische Perspektive den unaufhaltsamen Fortschritt an Freiheit der Menschen darstellt, bleibt die historische Bewegung der Metaerzählung aktiv. Das Ende der ideologischen Metaerzählung bedeutet kein Finale, sondern vielmehr die Bestätigung des Historizismus, dessen neue Metaerzählung die individuelle Freiheit in der Initiative des ökonomischen Universalismus konsolidieren will. Das Ende der Metaerzählung hat nicht die Geschichtsphilosophie, sondern den staatlichen Rahmen und die Politik als das Gemeinsame der ideologischen Metaerzählung aufgelöst – der Weltmarkt beruht auf diesen verstreuten Einzelnen, die das Politische verlassen haben.

Mit dem Sieg im Kampf der Ideologien ist der Liberalismus in Europa und Nordamerika in der Vervollkommnungsphase der individuellen Freiheit angelangt. Seitdem besteht die Aufgabe des Liberalismus in seiner räumlichen Verbreitung auf der ganzen Welt. Alexandre Kojève vergleicht das die Freiheit erreichende Weltzentrum mit der „Vorhut (Vanguard) der Menschheit“. In diesem Sinn fasst er die Weltgeschichte so zusammen, dass die Geschichte seit der Französischen Revolution nur die räumliche Erweiterung der universalen revolutionären Gewalt vom Zentrum bis zur Peripherie ist: Kojève glaubt, dass alle Staaten sich nach dem amerikanischen Lebensstil entwickeln werden, und dass Russland und China nur die armen Vereinigten Staaten sind, aber eines Tages deren Reichtum erreichen werden (Kojève 1980:160-1, FN). Fukuyamas Begriff vom „Ende der Geschichte“ übernimmt den Historizismus Kojèves und hält die Degradierung der Politik zum Mittel des (Neo-)Liberalismus für historisch legitim. 1989 hat er behauptet, dass die Geschichte mit dem Niedergang des Kommunismus ihr Ende erreicht, weil die Staaten sich in dasselbe Regime, die liberale Demokratie, umzuwandeln beginnen. Seiner These zufolge hat die liberale Demokratie alle anderen Regimes - Monarchie, Faschismus, letztendlich auch Kommunismus - besiegt. In ihrem Sieg zeigt sich die liberale Demokratie als „endgültige menschliche Regierungsform“ am „Endpunkt der ideologischen Evolution der

Menschheit“ (Fukuyama 1992:11).

Die postmoderne Fragmentierung bereitete vor dem Berliner Mauerfall das Ende der Geschichte vor, als der Postmodernismus die ontologische Bedingung der Menschheit von der modernen Einheitlichkeit in die individualistische Fragmentierung verwandelt hat. Es ist nicht möglich, die klaren Bedeutungen von Modernismus und Postmodernismus zu erklären, die in jedem Bereich unterschiedlich benutzt werden. Wir kennzeichnen den Postmodernismus mit der „Fragmentierung gegen Einheitlichkeit, Unordnung gegen Ordnung“ usw. (Featherstone 1995:73, 1988); die postmoderne Spaltung besteht zwischen „Fragmentierung, Diskontinuität, Heterogenität, Anomalien, Inkonsistenzen“ und „Wiedervereinigung, Permanenz, Homogenität, Regelmäßigkeit, Perfektion“ (Susen 2015:105). Bei der Fragmentierung handelt es sich, wie gesagt, um die Auflösung der Metaerzählung; mit dem Ende der ideologischen Geschichte hat die Postmoderne die Menschen aus dem Gemeinsamen zu Individuen fragmentiert. Gianni Vattimo behauptet, dass das Ende der Moderne mit einer ganz „andersgearteten Phase der Geschichte“ den Historizismus bewältigt. Die Idee der Geschichte beruht auf den Begriffen von Fortschritt und Überwindung, deren Glaube aus den jüdisch-christlichen Vorstellungen von Heil und Erlösung stammt. Nach Vattimo verlässt die Postmoderne die Kategorie von Fortschritt und Überwindung, weil die Erfahrung vom Ende der Geschichte diese Kategorie selber auslöst (Vattimo 1990:8, vgl. Featherstone 1995:87-8). Die postmoderne Fragmentierung verlässt jedoch nicht die historische Metaerzählung, dass der ideale Zustand sich eines Tages in der Zukunft verwirklicht; der postmodernen Fragmentierung folgt die nicht-politische Metaerzählung der universellen Menschheit. Die postmoderne Fragmentierung befindet sich dann nur im Umstellungsvorgang zwischen alter Metaerzählung des Gemeinsamen und neuer Metaerzählung der Individuen. Bauman nennt diesen Prozess Liquidierung, um die Umwälzung mit dem Prozess des Schmelzens zu vergleichen. Wie eine Skulptur aus Metall eingeschmolzen und danach aus dem flüssigen Metall ein neues Werk realisiert wird, hat die Moderne bereits die prämodernen Verhältnisse liquidiert und die modernen Systeme gegründet. Die aktuelle Liquidierung verändert die moderne Ordnung und Verhältnis zu den neuen Formen (Bauman 2000:3-6). Die Moderne hat die Prämoderne fragmentiert, und die Postmoderne wiederum die Moderne – die historische Struktur der Fortschrittsidee dauert allerdings an, und zwar solange die Freiheit als idealer Zustand der Menschheit gilt. Die postmoderne Fragmentierung entfernt nicht die Idee der Metaerzählung selbst, sondern nur die moderne politische Metaerzählung; die Postmoderne hat immer die Metaerzählung des Historizismus für die fortschrittliche Bewegung.

Aus der postmodernen Auflösung ergibt sich die neue Metaerzählung von Universalismus und Individuen. Die Metaerzählung ist nicht verschwunden, sondern vielmehr radikalisiert, seitdem die ganze Welt in der einzigen Metaerzählung von Universalismus eingesetzt wurde. Die Postmoderne

stellt sich als Emanzipation aus dem Historizismus dar, weil sie das fragmentierte Individuum für den freien Menschen außerhalb des Politischen hält. Die Initiative des Universalismus erklärt deswegen die Rolle der politischen Einheit nicht mit dem historischen und kulturellen Volkswillen, sondern mit den administrativen Funktionen, welche die Freiheit des Individuums nicht verhindern sollen. Das Ende der Geschichte bedeutet den Anfang der Geschichte, in der die Politik sich mit der Verwaltung, und zwar mit dem mechanischen Prozess identifiziert, der von der Frage des Volkswillens, der Volksentscheidung unabhängig ist. Diese *Entpolitisierung* ist selber die neue Metaerzählung, dass die Freiheit der Menschen außerhalb der Politik bestehen soll. Während die ideologischen Konflikte die Rolle des Staates und die Logik der politischen Entscheidung garantierte, legitimiert die Entpolitisierung in der Ära der Globalisierung den Individualismus, dessen Gründung die vorhandenen Systeme des Gemeinsamen zerstören musste. Ein Beispiel für die individuelle Metaerzählung sind die neo-liberalen Reformen, die im Namen von *Small Government* die Staatskontrolle des privaten Bereichs deregulieren. Im Gegensatz zum Motto von weniger Regierungsintervention ist die neo-liberale Regierung in der Tat heftig interventionistisch, wie die moderne Regierung die Metaerzählung mit der Staatsgewalt verwirklicht hat. Die neo-liberalen Reformen treffen nämlich auf Ablehnung ihrer Umorganisation. Die Metaerzählung des postmodernen Individualismus dient der neo-liberalen Regierung, die mit legalen Maßnahmen den Widerstand gegen die vorhandene Ordnung verhindert bzw. kriminalisiert (Wacquant 2009:307-8).

Die Ontologie des Menschen liegt für die Perspektive des Universalismus in der Freiheit außerhalb von Staat und Politik. Wir haben im I. Kapitel gesehen, dass Sokrates in Platons *Staat* gegen die drei Formen von Individualismus die Notwendigkeit des Gemeinsamen verteidigt. Jetzt ist die Politik für das Gemeinsame in die Individuen aufgelöst, weil die Initiative des Universalismus mit dem sophistischen Gerechtigkeitsbegriff von Privatinteressen die Rolle des Gemeinsamen geschwächt hat. Wir finden das postmoderne, post-politische Modell des universellen Individualismus in Robert Nozicks Theorie des Minimalstaats. Er stellt die Gemeinschaft ohne Gemeinsames vor, deren Öffentlichkeit auf die arithmetische Addition der Privatinteressen von Einzelwesen reduziert ist. In seinem Minimalstaat sammeln sich die Menschen nur für ihre Privatinteressen, und der Staat hat keine meta- und trans-individuellen Aufgaben, sondern arbeitet nur für die Sicherheit der Individuen, wie der Nachtwächterstaat von *laissez-faire* (Nozick 1976). Weil die Rolle der Politik sich auf Verwaltung und Sicherheit außerhalb der mutuellen Verhältnisse zwischen Individuen begrenzt, beruht die Gemeinschaft nicht auf dem politischen Willen der Bürger, sondern auf der „Moralphilosophie“ zwischen Einzelnen, wie die Sophisten gegen Sokrates die Gerechtigkeit des Individualismus behaupteten (Ibid. 21). Thomas Nagel erläutert, dass der Libertarianismus Nozicks die individuelle Freiheit verherrlicht und die staatliche Intervention sogar für die „progressive Besteuerung, öffentliche Gesundheitsversorgung,

Bildungssystem und Garantierung des Mindestlebensstandards“ bezweifelt (Nagel 1975:137, vgl. Singer 1975). Bei Nozick ist die individuelle Freiheit ein Naturrecht, und deswegen wird die zwangsweise Einmischung des Staates als Bedrohung des Naturrechts angesehen. Nach Benjamin R. Barber steht die Position Nozicks in der Tradition der Vertragstheorie seit Hobbes (Barber 1988: 99f). Wenn Aristoteles den Mensch als politisches Wesen definiert, setzt er das Zusammenleben in der Polis als ursprünglichen Zustand der Menschen voraus. Die Theorie des Gesellschaftsvertrages setzt im Gegenteil den Naturzustand voraus, der nur durch den Vertrag zwischen Einzelnen in den politischen Zustand umgewandelt wird (Smith 1998:16). Der Naturzustand der Vertragstheorie ist selbstverständlich eine Hypothese für die Erklärung der legitimen Gesellschaftsgründung. Die Hypothese spielt aber eine Rolle bei der Überzeugung, dass die Essenz der Politik nicht im Zusammenleben, sondern in der individuellen Freiheit liegt. Das Staatsmodell der individuellen Vertragsfreiheit entspricht mit der abstrakten Hypothese von Vertragsschließung allen menschlichen Gemeinschaften, unabhängig von den kulturellen oder sprachlichen Erfahrungen eines Volkes. Die Ontologie des Menschen erklärt sich nicht mehr mit seiner Zugehörigkeit zur Nation, dem Staat – die Individuen sind alle gleich, und ihre Ontologie ist begründet in diesem Universalismus der individuellen Freiheit.

Der Universalismus schließt die von der Politik emanzipierten Individuen ein. Im Gegensatz zur Erwartung der Postmoderne taucht der Markt als die neue Metaerzählung auf, weil der Markt den Fortschritt von Vergangenheit zu Zukunft bewerkstelligt. Die neo-liberalen Theoretiker identifizieren Fortschritt mit wirtschaftlicher Entwicklung und glauben, dass der Wettbewerb zwischen freien Individuen den Fortschritt und den Wohlstand ohne staatliche Intervention herbeiführen kann (Hayek 1990:250, vgl. Harvey 2007:12). Nach der post-politischen Fragmentierung ist nur der Markt gemeinsam und universell zwischen allen Individuen der Welt (Claassen 2007:143-4). Der alte Begriff von Oikos im privaten Haus konnte in der Initiative des universellen Individualismus in die Öffentlichkeit eintreten und sich als natürliches Prinzip der menschlichen Tätigkeiten behaupten. Habermas versteht die Privatheit ohne Politik als Entfernung von den Errungenschaften moderner Aufklärung. Er kritisiert das postmoderne Projekt wegen ihres Bündnisses mit der Prämoderne – er hält die postmoderne Fragmentierung von Wissen und Politik für einen reaktionären Angriff gegen die moderne Erklärungsrationalität, mit der die Menschen sich aus der Prämoderne emanzipiert haben (Habermas 1992:54, vgl. Ashley 1990). Nachdem die Postmoderne die moderne Metaerzählung aufgehoben hat, erreichen die Menschen keine natürliche Freiheit außerhalb der politischen Ordnung, sondern müssen zu prämodernen Verhältnissen zurückkehren. Habermas hat bereits 1962 die Erweiterung der Privatinteressen mit dem Begriff „Refeudalisierung“ kritisiert: er versteht unter diesem Begriff, dass die privaten Gruppen durch Kompromisse mit dem Staat die politische Öffentlichkeit für die Interessen am Markt ausschließen

wollen (Habermas 1962:252). Damals brauchte der Markt noch die Unterstützung des Staates, heute aber verbindet sich die Wirtschaft unmittelbar mit den Individuen, weil die politische Struktur durch die neo-liberalen Reformen fragmentiert wurde. Wir benutzen das altmodische griechische Wort Oikos für die Verbreitung der Wirtschaft, welche die öffentliche Sphäre mit den Privatinteressen füllt. Obwohl die Ökonomie heute aufgrund der freien Konkurrenz die Hauptrolle im technischen und materiellen Fortschritt der Welt spielt, ist es nur die physische Vergrößerung des privaten Hauses, in welches das Individuum nach dem Verlust der Politik als Erscheinung zurückgekehrt ist.

#### **2.2.1.2.2. Ontologie des Menschen: von *zoon politikón* zu *homo oeconomicus***

Bei der Verbreitung des Oikos handelt es sich im Wesentlichen um die Ontologie des Menschen von *zoon politikón* zu *homo oeconomicus*. Nachdem Hegel die Substanz der Weltgeschichte als die Freiheit identifiziert hat, ist die Freiheit der entscheidende Faktor in der Erklärung des menschlichen Wesens. Der Mensch kann mit seinem eigenen Willen ein freies Wesen sein: Die Freiheit bedeutet den ontologischen Unterschied zwischen dem Menschen und seiner Umgebung. In der antiken Welt, wie wir im I. Kapitel gesehen haben, war die Freiheit das Recht des Zugangs zum politischen Raum; die Frau, die Kinder und die Sklaven wurden als unfreie Wesen diskriminiert, denn sie hatten kein Zugangsrecht zur Politik. Die politische Freiheit war die wahre Freiheit, die die Ontologie des vollkommenen Menschen charakterisierte. Der Schlüssel zum Erfolg des Weltmarkts liegt darin, dass heute die nicht-politische Freiheit als die originale, natürliche Essenz des Menschen betrachtet wird. Das Individuum braucht nicht mehr den politischen Raum, um ein freier Mensch zu sein, weil die Freiheit, wie gesehen, sich außerhalb der politischen Ordnung befindet. Die Figur des *homo oeconomicus* ist die ontologische Seite der nicht-politischen Freiheit. Im Gegensatz zum politischen Raum funktionierte in der Antike der private Raum, und zwar *Oikos*, um die Lebensnotwendigkeit zu erfüllen. Die Menschen sollen zusammenleben, solange jeder seine Lebensbedürfnisse durch ökonomische Tätigkeiten mit anderen deckt. Die Zusammenarbeit bedeutet allerdings nicht gleichzeitig das Zusammenleben. Die wirtschaftliche Tätigkeit bedeutet nicht die Politik, wenn wir die Politik als Erscheinung aus Willen, Meinungsäußerung, Entscheidung usw. definieren. Im Gegenteil beruht die Zusammenarbeit auf der Zweck-Mittel-Rationalität, die zur effizienten Produktion (Zweck) die Menschen und die Ressourcen (Mittel) organisiert. Wie Max Weber die Bürokratisierungstendenz in der Wirtschaft erklärt hat, bedroht die Zweck-Mittel-Rationalität ständig das Gemeinsamleben als Erscheinung aus dem politischen Willen – der Veränderungsprozess vom *Zoon politikón* zum *Homo oeconomicus* bedeutet, dass die wirtschaftliche Rationalität schließlich die Ontologie des Menschen verändert hat.

Wir bezeichnen diesen Umwandlungsvorgang vom *Zoon politikón* zum *Homo oeconomicus* als

Neo-Liberalisierung der Politik, und es ist Deweys Demokratielehre, die durch die Entpolitisierung der Demokratie die Politik liberal, d. h. *banal* macht. Die Politik war in der griechischen Demokratie ein besonderer Ort, und zwar die Quelle der Freiheit, wo die Menschen als freie Bürger anerkannt waren, während der gewöhnliche private Raum von *Oikos* zur Bestreitung des Lebensunterhalts diente; das Recht auf Politik war ein Privileg. Dewey hat jedoch den Unterschied zwischen Politik und *Oikos* ausgeglichen, indem er die Demokratie für einen nicht-außergewöhnlichen Lebensstil (*a way of life*) hält. Die Politik verbindet sich unbedingt mit der Herrschaft, solange die Freiheit, mit anderen Worten das Zugangsrecht zum politischen Raum, nur für bestimmte Bürger erlaubt ist. Bei Dewey ist die Demokratie kein Herrschaftskonzept mehr, sondern der Glaube an eine freundliche Kooperation, die auf Gewalttätigkeit verzichtet, damit alle Menschen, „unabhängig von Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Geburt, Familie und materiellem oder kulturellem Reichtum,“ ein Leben frei von äußerer Unterdrückung führen können (1998:341-2). So verknüpft sich die Demokratie vor allem mit dem universellen Liberalismus, dessen Verwirklichung alle Menschen, Männer, Frauen, Reiche, Arme usw. ohne Unterschied einschließt. Die Staatsform der »liberalen Demokratie« beinhaltet allerdings den immanenten Zwiespalt zwischen wirtschaftlicher Zusammenarbeit und politischem Zusammenleben: Die Demokratie beruht auf der Teilnahme bestimmter Bürger an der Politik, während der Liberalismus auf der Negation einer solchen Einschränkung fusst. Wir erklären die Begrenzung der Bürgerschaft als Essenz der Demokratie in Hinsicht auf die ursprüngliche Bedeutung von Demokratie als Herrschaft (*Kratos*) eines Volkes (*Demos*) – wir werden die Demokratie als Herrschaftsbegriff in Abschnitt 2.3.1. mit Schmitts Staatslehre diskutieren. Währenddessen bezeichnen wir mit (Neo-)Liberalisierung die Tendenz, dass die wirtschaftliche Rationalität die Demokratie des Herrschaftsbegriffs überwindet. Dem Liberalismus wohnt die Tendenz inne, „transhistorisch, transkulturell, und meistens sicherlich transrassisch zu sein“ (Mehta 1999:51), so wie die Französische Revolution die staatliche Grenze durch die *Menschenrechte* überwinden wollte. Der Liberalismus beruht auf dem universellen Individualismus, der aus der Emanzipation aus dem *ancien régime* hervorging, und dessen Menschenrechte nicht aus der antiken Zugehörigkeit zum politischen Raum, sondern per Geburt entstehen. Ohne politische Struktur kehren die Individuen wieder zur präpolitischen Zweck-Mittel-Kategorie von *Oikos* zurück. Das ist eine ontologische Umwandlung der Menschenfigur des *Zoon politikon* zum *Homo oeconomicus*, und dementsprechend findet die Trennung des Liberalismus von der liberalen Demokratie statt. Weil der Liberalismus, oder die liberalisierte Demokratie, als gerechter Lebensstil angesehen wird, verliert die Demokratie ihre Bedeutung als Machtbegriff für das Zusammenleben; die menschliche Würde befindet sich nicht mehr im künstlich gegründeten, und zwar *außergewöhnlichen* politischen Raum, sondern in der Zweck-Mittel-Kategorie, zu der jeder Mensch von Geburt an gehört. Die wirtschaftliche Rationalität organisiert das

Zusammenleben der Menschen nach dem Vorbild von wirtschaftlicher Zusammenarbeit in der Zweck-Mittel-Kategorie.

Während Dewey die Politik mit der liberalisierten Demokratie banalisiert hat, dehnt Isaiah Berlin den Abstand zwischen Politik und Freiheit noch weiter aus; er sieht die Politik als Bedrohung der menschlichen Freiheit. Im Gegensatz dazu, dass die antike Freiheit sich innerhalb des politischen Raums befand, steht die Freiheit, seit Isaiah Berlins Essay „Two Concepts of Liberty“, der Politik gegenüber. Der Begriff von negativer Freiheit ist der entscheidende Faktor in der Erscheinung des Weltmarkts, weil die neo-liberalen Reformen, d. h. der Einsatz ökonomischer Rationalität im menschlichen Leben gegen die politische Intervention, als Verstärkung der individuellen, negativen Freiheit legitimiert werden (Axtmann 2007a:211). Interessanterweise kritisiert Berlin auch die Struktur der Geschichte, ebenso wie Fukuyama das Ende der Geschichte verkündet. Für Berlin ist die Geschichtsphilosophie von Hegel, Marx, Spengler usw. eine Theodizee im Sinne von Historizismus, welche die Verwirklichung der vorbestimmten Substanz prophezeit (1995a:120). Die Freiheit als negative Freiheit liegt dann in der Emanzipierung aus dem modernen Gemeinwesen, das als Metaerzählung die Nationalstaatlichkeit, die Ideologien, das Militärwesen, den Autoritarismus usw. eingeschlossen hat. Berlin begreift die Mobilisierung des Menschen in dieser historischen Metaerzählung als positive Freiheit, hingegen die Unabhängigkeit des Menschen von solcher Mobilisierung als negative Freiheit. In diesem Sinn findet Berlin „ein wahrhaftigeres und humaneres Ideal“ in der negativen Freiheit, in der jeder Einzelne ohne politischen Raum die legitime Gestalt des Menschen sein kann (1995b:254-5).

Wie bereits betont, steht die Emanzipierung aus der modernen Metaerzählung auch innerhalb des Historizismus. Obwohl die negative Freiheit sich für natürlich, selbstverständlich, transhistorisch hält, steht der Begriff als solcher in der historischen Tradition des Liberalismus. Berlin hat den Ausdruck von negativer Freiheit geprägt, aber die Idee selbst ist nicht seine Erfindung; der Begriff der negativen Freiheit entstammt der englischen Philosophie von Hobbes, Bentham und Mill (Taylor 1979:176-9, Skinner 1984:194-6, Pettit 1997:17-8, Rosen 2003:245-6, Lovett 2010:152). Wir haben gesehen, dass das postmoderne Ende der Geschichte die Fortsetzung des Historizismus mit gleichzeitiger Außerkraftsetzung der Politik bedeutet. Die Initiative des Universalismus hat von der Geschichtsphilosophie Hegels nicht die Rolle des Staates, sondern nur das Ziel der Freiheit in negativer Form übernommen. Hegel definiert die essenzielle Substanz der Menschheit als Freiheit, und der Begriff von negativer Freiheit präzisiert, dass die wahre Freiheit außerhalb der Politik besteht. Die Metaerzählung des Universalismus begleitet deswegen nicht den Staat, sondern die nicht-politische Privatheit. Statt eine neue politische Ordnung ohne Mobilisierung zu gründen, verbindet die Initiative des Universalismus die negative Freiheit mit der ökonomischen Freiheit in der Zweck-Mittel-Kategorie ohne politische Struktur. Diese

Zusammenkunft hat im 18. und 19. Jahrhundert stattgefunden, als die negative Freiheit nach Hobbes von Ökonomen wie Adam Smith, Ricardo, sowie von Theoretikern des Utilitarismus wie Bentham, J. S. Mill, usw. angenommen wurde (Weinstein 1965:145).

Michel Foucault analysiert auf kritische Weise die nachfolgende Integration des Individuums ins neo-liberale Prinzip. Er hat in der Frühphase des Neo-Liberalismus die ontologische Veränderung hin zum Homo oeconomicus als Integrationsvorgang des Menschen in die wirtschaftliche Logik erklärt. Was Foucault im Neo-Liberalismus erkennt, ist nicht der externe Zwang, sondern die aktive Rezeption der ökonomischen Rationalität. Die Stärke des Neo-Liberalismus liegt darin, dass dessen wirtschaftliche Logik, also die Rationalisierung des menschlichen Lebens, nicht als Ideologie, sondern als neutrale Lehre oder effiziente Technik angesehen ist. Die Bürger halten aus diesem Grund die ökonomische Rationalität nicht für eine Bedrohung der Gemeinschaft, sondern für ihre Reform. Die neo-liberale Regierung organisiert die gesamte Konstellation der neuen Gesellschaft, und jeder Bürger spielt dann *autonom* seine Rolle in dieser Konstellation. Foucault verortet den Ursprung der pervertierten Autonomie der Menschen im Quarantänesystem der Stadt im Pestzustand, und zwar seit dem Spätmittelalter und bis zum Beginn des 18. Jhs. Ihm zufolge wurde die Stadt im Pestzustand in Bezirke, und in den Bezirken wiederum in Viertel und hier wiederum in Straßen unterteilt. In diesem Kategorisierungssystem privater Häuser unter Quarantäne musste jeder Bürger täglich aus dem Fenster zeigen, dass er noch lebt und nicht krank ist – die tätige Kooperation mit der Macht garantierte das Leben in der Quarantäneordnung (Foucault 2003:65-6). Heutzutage überzeugt die neo-liberale Regierung ihre Bürger, nicht nur von der Hygiene gegen die Krankheit, sondern in ihrem Alltag von der gesamten Rationalität gegen die Ineffizienz. Mit dieser Überzeugung konnte die ökonomische Zweck-Mittel-Rationalität bis zur menschlichen Ontologie durchdringen. Der Neo-Liberalismus ist nach Foucault ein Erklärungsraster, durch das ein Mensch als Homo oeconomicus betrachtet wird. Dieses Erklärungsraster hat die neo-liberale Kosten-Nutzen-Kalkulation so tief in das Leben eindringen lassen, dass jeder Einzelne nicht nur als Arbeitender, sondern als einzelner Unternehmer an der Marktwirtschaft teilnimmt: Seit den neo-liberalen Reformen arbeitet das Individuum tatsächlich als Selbständiger in den verschiedenen Arbeitsformen von Freelancer über Leiharbeit bis zur Teilzeit-Beschäftigung usw. Mit dem Arbeitstyp des individuellen Unternehmers soll jedes Individuum sich unmittelbar, und zwar ohne politische Intervention, mit dem Markt verbinden, und seine Bedürfnisse durch seine eigene rationale Kalkulation optimal befriedigen (Foucault 2006:348-9, vgl. Lemke 1997:251, Eser 2005:160).

Die Politik besitzt nach der (Neo-)Liberalisierung keine außergewöhnliche Bedeutung mehr, dementsprechend ist sie ein Verwaltungssystem für die alltägliche Zusammenarbeit in der ökonomischen Sphäre geworden. Die postmoderne, post-politische Fragmentierung hat jedoch nicht

nur die Umgebung oder die sozialen Verhältnisse der Menschen umgewandelt, sondern sogar seine Ontologie, weil die Menschen eine von ihren Umständen bedingte Existenz sind. Manche Autoren erklären die neo-liberale Veränderung damit, dass es sich beim Neo-Liberalismus nicht nur um die inhaltliche Doktrin oder Praxis der Regierung, sondern um ein *ethos* handelt (Barry, Osborne & Rose 1996:8, Hamann 2009:38). Wir sind jedoch der Meinung, dass die neo-liberale Orientierung nicht die sittliche Gesinnung des Ethos bestimmt, sondern die Ontologie des Menschen selbst, weil die Menschenfigur Homo oeconomicus sich auf die naturhafte Zufriedenheit gegen die politische Gesinnung bezieht. Wenn die ökonomische Rationalität die moderne wie auch die politische Struktur fragmentiert, existiert keine Ontologie des Menschen als Zoon politikon mehr; die Welt wird degradiert zum prämodernen Oikossystem, dessen Essenz, trotz technischer Entwicklung und weltweiter Expansion, immer in der privaten Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse liegt (Harvey 2007:2). In dieser gegenwärtigen Privatheit kann man nur als Homo oeconomicus leben. Die Ontologie des Menschen befindet sich im Weltmarkt, wo jedes Individuum ohne politische Begrenzung, staatliche Intervention, Zwang, Mobilisierung, seine Freiheit als ökonomisches Wesen genießen kann. Der Historizismus ist jedoch nicht verschwunden, sondern dauert mit der Substanz vom ökonomischen Individuum an, weil die Freiheit von der politischen Metaerzählung auch zum fortschrittlichen Metaerzählung des Homo oeconomicus gehört.

## **2.2.2. Historische Dichotomie zwischen Krieg und Wirtschaft**

### **2.2.2.1. Spatiale Dichotomie von Weltmarktraum und Kriegsraum**

Die Lehre von der Weltgeschichte teilt die Welt in zwei Räume, den Friedensraum der Weltökonomie und den Kriegsraum der noch nicht liberalisierten Peripherie. Die Initiative des Universalismus stellt dem Krieg die Wirtschaft gegenüber und erklärt, dass wirtschaftliche Entwicklung und Kooperation Frieden stiften. Wie die politische Ordnung sich mit der Räumlichkeit im konfliktuellen Verhältnis zur sie umgebenden Gewalttätigkeit ergibt, so erscheint auch der Weltmarkt als Erscheinungsträger aus der Trennung von der Gewaltumgebung. Die Vervollkommnung der Weltgeschichte verwirklicht sich durch die räumliche Erweiterung des Weltmarktes. Weil der Weltmarkt eine gigantische Einheit ist, teilt die Erscheinung des Weltmarktes die gesamte Welt in zwei Räume, seine Friedensraum der Wirtschaft und den Gewaltraum des Krieges. Innerhalb des Friedensraumes bildet sich eine homogene Welt mit dem Weltmarkt heraus. Der Neo-Liberalismus integriert im Namen von Demokratisierung oder Liberalisierung die gesamte Welt in ein standardisiertes, nicht-plurales Marktssystem. Der Weltmarkt erscheint im Weltzentrum, geographisch in der atlantischen Gemeinschaft von

Westeuropa und Nordamerika, in Australien, sowie in Japan, Südkorea von Ostasien usw. Innerhalb des Weltmarkts werden die zwischenstaatlichen Konflikte mithilfe liberaler Kooperationen abgeschwächt, bis die wirtschaftliche Interdependenz den Krieg wirklich verhindern kann. Der zum Weltmarkt gehörende Raum ist dann gleichzeitig der Friedensraum; der Krieg oder der Frieden bezeichnet nun nicht mehr den Zustand, in dem sich ein Staat befindet, sondern die Beziehung des Staates zum Weltmarkt. Wenn ein Staat sich im nicht-demokratisierten und nicht-liberalisierten Gebiet befindet, wird der betreffende Staat als im Kriegszustand befindlich angesehen, für dessen Beendigung die Demokratisierung und Liberalisierung mit Hilfe von außen für notwendig erachtet wird.

Die weltweite Verbreitung der Ökonomie stellt die spatiale Krieg-Frieden-Dichotomie dar. Wie bereits aufgezeigt, verknüpft sich die Vollendung des Liberalismus in der Geisteslehre Hegels nicht mit der Friedensgründung, sondern im Gegenteil mit der Freiheit zu kämpfen. Die Initiative des Universalismus konnte jedoch mit der Ökonomie, deren Zweck-Mittel-Kategorie für alle Menschen zutrifft, eine meta-staatliche Struktur bilden. Die Initiative des Universalismus verlässt Hegel und trifft im Kommerz das Friedensprojekt. Die Idee von Friedensgründung durch Wirtschaft hat eine lange Tradition in der politischen Philosophie; mit anderen Worten, nach langer Konkurrenz zwischen Krieg und Kommerz wurde letzterer als Prinzip für die internationalen Beziehungen anerkannt. Kant hat in seinem berühmten Entwurf von *Zum ewigen Frieden* (1795) die Bedingungen für den Frieden dargestellt, von denen eine der Handelsverkehr zwischen Völkern war (1984:31). Montesquieu hat ebenfalls erklärt, „Friedensliebe ist die natürliche Folge des Handels“: Wenn ein Staat an andere Staaten Güter verkauft bzw. einkauft, werden beide „voneinander gegenseitig abhängig“ (*Geist* 320). In dieser Tradition von Handelsfrieden versucht Norman Angell bereits vor dem Ersten Weltkrieg zu überzeugen, dass Krieg unter der Bedingung der komplexen finanziellen Interdependenz zwischen Staaten, d. h. zwischen Großbritannien und Deutschland, keinen Gewinn, sondern nur Verlust zu Lasten aller Beteiligten verursacht (1910:52-5). Die beiden Konzepte von Weltgeschichte und kommerziellem Frieden wurden von Michael W. Doyle in dem Begriff des „liberalen Friedens“ zusammengefasst.<sup>8</sup> Laut Doyle findet kein Krieg zwischen liberalen Staaten statt, in denen wirtschaftliche und politische Freiheit, Freiheit der Presse, Gleichheit vor dem Gesetz usw. sichergestellt sind (Doyle 1983a:206-7). Die Freiheit der Bürger befördert die private mutuelle Beziehung zwischen liberalen Staaten; wenn die Erfahrungen der

---

<sup>8</sup> Die meisten Autoren bevorzugen den Ausdruck „demokratischer Frieden“ anstatt „liberaler Frieden“. Wir behaupten aber, dass das Wort liberal dem Begriff besser entspricht, weil der liberale Frieden sich auf die Einflüsse der liberalen, ökonomischen Faktoren in der internationalen Politik bezieht, z.B. Wirtschaftsministerium, multi-nationales Unternehmen usw. (Owen IV 1997:15-7). Gartzke nennt den heutigen Ruhezustand „kaptalistischen Frieden“ (Gartzke 2007:166-7). Die Demokratie steht wenig im inhaltlichen Zusammenhang mit dem Frieden, weil es sich bei Demokratie begrifflich um die Herrschaft von Demos handelt. Wir werden die Aggressivität der Demokratie mit der souveränen Gewalt in Abschnitt 2.3.2. überprüfen.

Kooperation im liberalen Kommerz zunehmen, beweist die empirische Akkumulation der Interdependenz erneut den Vorteil friedlicher Beziehungen. So entsteht eine „liberale Zone des Friedens“, in der die Staaten den Krieg miteinander vermeiden (Ibid. 213). Seit Doyles Artikel wird die Theorie des liberalen Friedens kontrovers diskutiert - die Definition der Freiheit und die des Krieges sind in dieser Theorie jedoch umstritten (Russett 1993:16, Maoz 1997, Thompson & Tucker 1997, Geis 2001). Wir finden es aber einleuchtend, dass die Theorie des liberalen Friedens mit dem Raumgedanken der *liberalen Zone* die weltweite Krieg-Frieden-Dichotomie darstellt. In diesem Sinne bedeutet der Frieden nicht als temporärer Zustand zwischen den Kriegen, sondern ist als eine Endphase der historischen Entwicklung durch die ständige Verbreitung der liberalen Zone zu betrachten.

Die spatiale Dichotomie konfrontiert bzw. verbindet die ökonomische Entwicklung der liberalen Welt mit Armut und Unterentwicklung in der gewalttätigen Welt. Die Dichotomie teilt die Welt in zwei, die Welt des Friedens und die Welt der Gewalttätigkeit; es handelt sich hier jedoch nicht um eine undurchdringliche Trennung, sondern eher um die enge Verbindung der sozio-ökonomischen Strukturen der zwei Welten. Hardt und Negri heben die weltweite Verknüpfung als Netzwert der kapitalistischen Machtstruktur von „Empire“ hervor, das mit der offenen Grenze alles vom Zentrum bis zur Peripherie in sich einschließt (Hardt & Negri 2002). Brown nimmt mit dem Begriff von Mauer gleichzeitig die Offenheit und die Geschlossenheit der Friedenswelt gegenüber der Kriegswelt wahr. Ihr zufolge kontrolliert die Grenzmauer zwischen Zentrum und Peripherie nach der selektiven Wahl den Ein- und Ausgang von Menschen und Produkten: Die zwischenstaatliche Grenze erlaubt den Grenzübertritt von Individuen, Gruppen, Organisationen, Unternehmen usw., deren Verkehr dem ökonomischen Wachstum förderlich ist, aber verbietet die transnationalen Bewegungen von illegalen Flüchtlingen und Produkten, Kriminellen usw., die die militäre und soziale Sicherheit bedrohen können (Brown 2010:21).<sup>9</sup> Dietrich Jung kritisiert bezüglich der durchlässigen Beziehung zwischen Zone des Friedens und Zone des Konflikts, dass sowohl Unterentwicklung als auch Gewalttätigkeit in der Peripherie eine Folge der imperialen Außenpolitik der entwickelten Staaten sind. Die Welt des Friedens entsteht nur zwischen liberalen Staaten, aber der liberale Staat führt den Krieg außerhalb dieses Friedensraumes, wie „die Vereinigten Staaten, Großbritannien und Frankreich, drei Staaten der etablierten Demokratie, sich seit 1945 mit dem Krieg in der Peripherie am meisten beschäftigen“ (Jung 2003a:12).

Im Vergleich dazu, dass die Zwei-Welten-Formel zwischen Frieden und Krieg die ökonomische und militärische Überlegenheit des Weltzentrums hervorhebt, finden wir die Essenz des liberalen Friedensraums in der postmodernen Ontologie des fragmentierten Homo oeconomicus.

---

<sup>9</sup> Peter Andreas bemerkt auch, dass „die hoch entwickelten Staaten, vielleicht ironisch, widersprüchlichst zum ökonomischen Liberalismus sind“, insofern sie Schutzmauern gegen zwei der beliebtesten Ausfuhrartikel der Entwicklungsländer hochziehen: „Drogen und Arbeitsmigranten“ (Andreas 2000:141).

Jean-Luc Nancy problematisiert bezogen auf die Globalisierung die Degradierung der menschlichen Ontologie im westlichen Monotheismus. Laut Nancy bedeutet die aktuelle Globalisierung, die nach westlichem Standard andere Teile der Erde homogenisiert, die Ausweitung des Westens über den gesamten Planeten. Nancy stimmt mit Marx darin überein, dass die Globalisierung ein Resultat des Weltmarktes ist, und dass die Bedeutung dieser globalisierten Welt Akkumulation und Zirkulation des Kapitals ist (Nancy 2003a:37). Wie die Autoren des liberalen Friedens behaupten, sichert diese Unitotalität den Frieden innerhalb der globalisierten Welt, wo die westliche Zivilisation, Kultur, Demokratie usw. als singuläres Prinzip bestehen. Daraus entsteht die Dichotomie zwischen dem Westen und dem Rest der Welt, die auf ihrer Frontlinie nicht Frieden, sondern Konflikte aus der „unerträglichen Teilung von Reichtum und Macht“ in Form von Kriegen verursacht (Nancy 2003a:45, 2003b:51). Nancy sieht den fundamentalen Grund für die Konflikte darin, dass die Ausweitung des Westens nicht nur auf die Homogenisierung der materiellen und ökonomischen Bedingungen begrenzt ist, sondern eine Singularität von Menschen und Welt als Unitotalität formuliert (Nancy 2002:72). Die Unitotalität beruht auf dem „Monotheismus“, dessen Basis in den antiken Religionen der Griechen, Römer, Juden sowie Araber im Mittelmeerraum zu verorten ist. Der Monotheismus verharret jedoch nicht als Tradition, sondern ist heute noch tätig in der Gründung der Unitotalität, welche die Globalisierung hauptsächlich aus dem theologischen Christentum gemacht hat. Nancy untersucht deswegen das Wesen der heutigen Welt mit der begrifflichen Dekonstruktion des Monotheismus, dessen unterschiedliche Faktoren für ihn im Namen von Modernität die globalisierte Unitotalität formulieren (2002:93, 2003a:37-8). Mit der Dekonstruktion begreift er im Monotheismus die zwei parallelen Weltbegriffe von Globalisierung und Mondialisierung (*la mondialisation*), wobei jede von ihnen der eigenen Ontologie des Menschen entspricht. Die zwei Begriffe wurden aus Marx' *Deutsche Ideologie* übernommen, die auch von der Geschichtsphilosophie Hegels inspiriert ist. Im Abschnitt „Über die Produktion des Bewusstseins“ erklärt Marx die dialektische Beziehung zwischen Welt und Menschen: Die Individuen werden von den sie umgebenden Mächten geknechtet, deren letzte Instanz der globalisierte „Weltmarkt“ ist, doch die Individuen können sich durch die kommunistische Revolution von der Unterdrückung befreien und umgekehrt über die Macht und das Reichtum aus dem Weltmarkt verfügen (Marx & Engels 1962:37). Die Mondialisierung ist für Nancy der gesamte Vorgang, aus dem die Menschen Freiheit und Kontrolle von den sie umgebenden Mächten gewinnen, während die Globalisierung die Überlegenheit des Kapitals durch die materielle Ausweitung des Weltmarktes bezeichnet (Nancy 2002:18-21). Diese Globalisierung ohne Mondialisierung bildet den Inhalt des Monotheismus, dessen Unitotalität die Ontologie des Menschen zur bloßen Multiplikation des singulären Prinzips degradiert. Die Rationalität und der Universalismus des Westens werden hier zum Prinzip der Unitotalität, und der liberale Frieden ist

nichts anderes als die Friedensgründung durch die Vernichtung jeder nicht-westlichen Weltanschauung und durch die Einsetzung der degradierten Ontologie des Homo oeconomicus (Coward 2009:259-60, Smerick 2012:29-31).

## **2.2.2.2. Historischer Krieg um die liberale Menschheit**

### **2.2.2.2.1. Historischer Krieg als Weltbürgerkrieg**

Der historische Krieg für den Fortschritt vollzieht sich in Form von „Weltbürgerkrieg“ zwischen der Zone des Friedens und der Zone des Konflikts, wenn der gesamte Planet als Erscheinungsraum der linearen Weltgeschichte angesehen wird. Der Begriff Weltbürgerkrieg taucht mit dem Ausbruch von Terrorismus und Anti-Terror-Krieg auf, weil die spatiale Dimension globalisierter Kriege sich nicht nur auf begrenzte Regionen, sondern auf die gesamte Welt bezieht (Hardt & Negri 2002:201, 2004:4, Nancy 2003c, Jung 2003b, Beck 2004:214, Agamben 2004:103, Härting 2006, Ulmen 2007, Jouin 2013:272, Policante 2015:203). Der Begriff wurde erstmals von Carl Schmitt geprägt (1938a:48, 1938b:74, 1950:271, 1991:29). Schmitt kritisiert, dass universelle Ideologien wie Liberalismus und Bolschewismus den Anstoß gaben, „die Völker gegen ihre Regierungen anzurufen und den Staatenkrieg in einen Bürgerkrieg zu verwandeln“ (1943:526). Obwohl Schmitt das Wort für die nationalsozialistische Raumordnung konzipiert hat, findet sich die Betrachtung des Krieges als internationalisierter Bürgerkrieg nicht selten in den Analysen globalisierter Konflikte, auch bereits vor den terroristischen Angriffen (Neumann 1949, Kesting 1959, Schnur 1963). Auch Koselleck hat 1979 mit der Globalisierung die Verwandlung des Krieges zum Bürgerkrieg konstatiert. Seit dem „Zeitalter des europäischen Imperialismus“ ist „die geographisch unendliche Oberfläche unseres Globus zur Endlichkeit eines interdependenten Aktionsraumes zusammengeschrumpft“, bis alle Kriege nach 1945 als „Bürgerkriege rund um den Globus“ geführt wurden (Koselleck 1979:86). Außerdem wurde der Begriff von Welt- oder europäischem Bürgerkrieg in der Erklärung des Kalten Krieges behandelt, weil dieser Begriff dem Streit zwischen bolschewistischer Weltrevolution und kapitalistischer Weltliberalisierung entspricht. Beide Ideologien haben die Idee einer Welteinheit und eines Weltbürgerkrieges gemeinsam, so wie in Lenins These „die Umwandlung des imperialistischen Krieges in den Bürgerkrieg“ (Lenin 1960a:314, 1984:388, vgl. Wirsching 1999, Pons 2014:96). Bei Ernst Nolte, dessen Verwendung des Begriffs eine Rechtfertigung des NS-Regimes gegenüber dem Bolschewismus beinhalten mag, begann der europäische Bürgerkrieg, als „die Partei der Bolschewiki gleich nach ihrer Machtergreifung im November 1917 die Proletarier und Unterdrückten in aller Welt zum Aufstand gegen das kapitalistische System aufrief“ (Nolte

1989:4).<sup>10</sup> Eric Hobsbawm benutzt diesen Begriff ebenfalls, wenn er die politische Lage in den 1930er Jahren „von der Sowjetunion über Europa bis hin zum gesamten amerikanischen Kontinent“ zum „internationalen ideologischen Bürgerkrieg“ erklärt (Hobsbawm 1995:186).

Nach den terroristischen Angriffen ist der Begriff noch interessanter geworden, weil der Bürgerkrieg den postmodernen, über-staatlichen Konfliktformen von Terrorismus und Anti-Terror-Krieg entspricht. Mit der Globalisierung entsteht, wie Alain de Benoist erklärt, „erstmalig in der Geschichte eine Welt ohne Außenräume“; in dieser Welt gibt es „keinen Rückzugsraum und keine Zufluchtsorte mehr“ (2002:25). In den globalisierten Auseinandersetzungen ist es nicht möglich, die Wirkung und Einflüsse der Konflikte an einem Ort durch eine Staatsgrenze von einem anderen Ort zu trennen. Einerseits können die Terroristen aus der Weltperipherie die Zivilbevölkerung in den USA und Europa unmittelbar attackieren, weil die globalisierten Kommunikations- und Verkehrssysteme Peripherie und Zentrum miteinander verbinden. Die Wirkung des Krieges ist ebenfalls globalisiert, denn der Terroranschlag an einem Ort wird durch die Kommunikation unmittelbar weltweit bekannt gemacht. Bedingung und Wirkung des globalisierten Krieges bestätigen die postmoderne Fragmentierung des Krieges, der die moderne Staatlichkeit überschreitet. Der Terrorismus begegnet mit der Organisation der flexiblen Netzwerke der Individuen der neuzeitlichen Nationalstaatsform (Arquilla & Ronfeldt 2001), und die Anschläge werden durch die multinationalen Medien nicht als ein regionales Ereignis innerhalb eines Staates, sondern als ein „deterritorialisertes globales“ Ereignis erhöht und generiert (Der Derian 2009:204ff). Für Negri und Hardt sind diese postmoderne Deterritorialisierung und die neue Organisation von Terroristen die Reaktion, die der Weltordnung eines Empire entspricht. Ein Empire gründet sich aus einem Netzwerk globaler Macht, das verschiedene Faktoren souveräner Staaten, Unternehmen, Organisationen usw. in einer großen Konstellation vereint. Die Konflikte in diesem Machtnetzwerk sind infolgedessen ebenfalls globalisiert, und die Autoren halten die lokalen bewaffneten Auseinandersetzungen „in Kolumbien, in Sierra Leone oder in Aceh ... Israel/Palästina, Indien/Pakistan, Afghanistan oder Irak“ für Teile des „globalen Bürgerkrieges“, der über die ganze Welt verstreut, aber nicht isoliert ist (Hardt & Negri 2004:18).

Das Wort Weltbürgerkrieg begreift jedoch nicht nur die räumliche Dimension des globalisierten Krieges, sondern vielmehr die ontologische Fragestellung im Krieg. Mit dem Begriff Weltbürgerkrieg bezeichnen wir das Wesen der aktuellen Kriege terroristischer Anschläge und Anti-Terror-Krieg als einen Kampf um die Ontologie der Menschheit, nicht mehr um diplomatischen, zwischenstaatlichen Gewinn und Verhandlung. Die ontologische Definition des Menschen bildet, neben der spatialen Bedeutung von *Weltbürgerkrieg*, die philosophische,

---

<sup>10</sup> Über den „Historikerstreit“ nach der Veröffentlichung des Vortrags von Nolte über „Vergangenheit, die nicht vergehen will“ in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 6. Juni 1986, Craig 1987, Habermas 1987, Kronenberg 2008, Kailitz 2008.

historische Seite des *Weltbürgerkrieges*. Der Bürgerkrieg ist im völkerrechtlichen Sinn „ein bewaffneter Konflikt auf dem Gebiet eines einzigen Staates zwischen der etablierten Regierung des betreffenden Staates und einer oder mehrerer organisierter Gruppen von Aufständischen oder zwischen zwei oder mehreren solcher Gruppen“ (Schindler 1985:1050). Wir definieren jedoch das Wesen des Bürgerkrieges nicht als Machtspiel, sondern als Kampf um die Zukunft der Gemeinschaft; der Bürgerkrieg stellt die Frage, wer der *Bürger* in dieser Einheit ist, und folglich, wer der Feind ist. Stathis N. Kalyvas stellt bezüglich des Bürgerkriegs zwei Interpretationsrahmen von Anarchie und Polarisation vor. Das Anarchie-Schema richtet die Aufmerksamkeit auf die Gewaltanwendung zwischen privaten Individuen; dieses Schema ist vom Hobbes'schen Naturzustands-Modell *bellum omnium contra omnes* inspiriert. Der Interpretationsrahmen der Polarisation ist von Carl Schmitt inspiriert, dessen Politiklehre auf der öffentlichen Unterscheidung zwischen Feind- und Freundgruppe beruht (Kalyvas 2003:475, 2006:11). Wir nehmen den Rahmen der öffentlichen Polarisation für die Erklärung des Bürgerkrieges an, weil die private Gewaltmisshandlung auch aus dem strukturellen Hass im *Identitätskampf* rührt, so wie sich heute immer noch die Frage ethnischer Identität in den meisten Bürgerkriegen zeigt (Bowen 1996, Brubaker & Laitin 1998, Varshney 2001, S. N. Kalyvas 2008, Wimmer, Cederman & Min 2009). Der Bürgerkrieg stellt die Frage nach der Identität der legitimen Bürger, auch wenn die Identitäten als religiöse, ethnische, ideologische usw. variabel sind.

Der Begriff Bürgerkrieg betrifft die Identität des legitimen Bürgers, seitdem die Römer den inneren Krieg *bellum »civile«*, Krieg zwischen Bürgern genannt haben. Der Archetyp von Weltbürgerkrieg entstand ebenfalls mit dem Universalismus des Römischen Reichs, das eine Welteinheit gegründet hat. Der Platonische Bürgerkriegsbegriff von Stasis fragt nicht nach Identität oder Legitimität von Bürgern, denn das Wort bedeutete - wie gesagt - die Zwietracht zwischen Stadtstaaten, von denen jeder ein eigener politischer Körper war. Im Vergleich zu Stasis ist der Begriff *Bellum civile* unmittelbar angeschlossen, mit der Vorstellung der Sieger im Bürgerkrieg als legitime Bürger, und folgerichtig mit der Herabwürdigung des Gegners zu illegitimen Feinden von Republik oder Imperium. Henning Börm präzisiert den Begriff *Bellum civile* mit zwei Kriterien: Anwesenheit der organisierten Armee und Status des Bürgers beider am Krieg teilnehmenden Parteien; im Vergleich zum bloßen Tumult bezeichnet *Bellum civile* einerseits den *Bürgerkrieg* zwischen organisierten Armeen und andererseits, im Vergleich zum *bellum externum*, den *Bürgerkrieg* zwischen römischen Bürgern (Börm 2016:17ff, Armitage 2009:6).<sup>11</sup> Was den *Bellum civile* entscheidend kennzeichnet, ist die gemeinsame Herkunft der Kriegsparteien. Im Bürgerkrieg wird die Gewalt nicht den Fremden, sondern den ebenbürtigen Bürgern mit ähnlichem sozialen, legalen und politischem Status zugefügt. Weil sie nicht „andere“ sind, bedarf es eines

---

<sup>11</sup> Zur römischen Kategorisierung des Krieges, Jal 1963:20-42, Rosenberger 1992.

„moralischen“ Grundes, um die Gewaltanwendung gegen die Mitbürger zu rechtfertigen. Der Gegner im Bürgerkrieg wird daher als Räuber (*latro*), der die Macht illegitim geraubt hat, bezeichnet, und als Usurpator, und zwar als Feind der Republik (*hostis publicus*) abqualifiziert (Rosenberger 1992:153-4). Augustus hat z.B. in seinem Bericht *Res gestae* geschrieben, dass er die Feinde, die den „Krieg gegen den Staat“ anfangen (*bellum inferentis rei publicae*), besiegt hat (*Res gestae* 5). Der Bürgerkrieg ist ein Vorgang der Desintegration zwischen Bürgern, der mit der Reintegration, d. h. der Erklärung der authentischen Bürgerschaft endet. In der späten republikanischen Ära verkörperte sich der Identitätskampf durch den Bürgerkrieg in den Gracchischen Reformen, die, laut Varro, Cicero, Florus usw., aus der römischen Einheit einen „zweiköpfigen“ Zustand machten (Botteri 1989:93, Wiseman 2010); der *Bellum civile* verlief zwischen Patriziern und Plebejern, beide wollten als legitime, authentische Bürger die Republik leiten – die Konflikte verstanden sich nicht als Machtspiel privater Interessen, sondern waren „der Kampf der Ordnungen“ in der Republik (Raaflaub 2005, 2011:45, Hölkeskamp 2010:41, Flower, H. I. 2010). Das folgende Kaisertum tauchte aus dem Bürgerkrieg als neuer Träger der römischen Welt auf, der den Bürgerkrieg überwindet und die neue Friedensordnung etabliert. Die Überwindung des Bürgerkrieges bildet den Kern der *Pax Augusta*, welche der Herrschaft der nachfolgenden Kaiser die Legitimität gab (Flower 2010:74, Raaflaub 2011:59, Ambühl 2015:92, Börm 2016:20).

Dieser Bürgerkrieg wird durch den Historizismus zum Weltbürgerkrieg radikalisiert, bei dem es um die Ontologie der Menschheit geht; die Fortschrittsidee und die Französische Revolution kennzeichnen die Ontologie der Menschen als die ihnen natürlich gegebene Freiheit. François Hartog sagt, dass der Unterschied erst dann „interessant“ wird, wenn die Dinge zu einem einzigen System gehören (1988:212); nun betrifft der Unterschied nicht nur die Identität einer Menschengruppe, sondern die Ontologie der Menschheit selber, weil das historische System die gesamte Erde und alle Menschen in dem Kriterium von Freiheit einschließen will. Es ist dieser Ausgangspunkt von Fortschrittsidee und Französischer Revolution, mit der die Phase des gegenwärtigen Weltbürgerkriegs beginnt. Nachdem die Fortschrittsidee von Kant, Herder usw., und entscheidend die Geschichtsphilosophie Hegels die Erdoberfläche des Globus zum Schauplatz der Weltgeschichte machten, werden die Kriege – so Hanno Kesting – als ein provisorischer Vorgang im linearen Gang der Geschichte verstanden. Der Frieden ist einerseits ein idealer Zustand aus der Überwindung des Bürgerkriegs geworden. Der Krieg ist andererseits ein „Weltbürgerkrieg“ geworden, der nur vorläufig in *einer* planetarischen Gemeinschaft von Menschheit und Weltgeschichte stattfindet. Der allgemeine Krieg ist im strafrechtlichen Sinn kriminalisiert, während nur der Krieg zur Weltliberalisierung als gerechter „Krieg gegen den Krieg“ anerkannt wird, um den Krieg auszulöschen (Kesting 1959:10, 164). Roman Schnur präzisiert, dass der Krieg der Französischen Revolution „von den Revolutionären als

Weltbürgerkrieg“ geführt wurde (1963:297). Er problematisiert die Idee des Weltfriedens aus der Revolution, dessen Verwirklichung von den juristischen und politischen Autoren nicht ausreichend kritisch gesehen wird. Robert Redflob z.B. bejaht den „Völkerkrieg für die Welt“ aus der Revolution: Die Revolution verkündet „das Prinzip der allgemeinen Solidarität“ für die gesamte „Menschheit“, und die Gewaltanwendung ist eine Pflicht, das Ideal der Freiheit „in allen Ländern zu verfechten“ (Redflob 1916:288ff). Schnur definiert diesen Völkerkrieg als Weltbürgerkrieg für den Weltfrieden. Radikaler Pazifismus verursacht paradoxerweise radikale Gewaltanwendung. Die Logik des *Bellum civile* gilt auch für diesen Kreuzzug der „Freiheitsliebenden gegen die Unterdrücker“; wie im Bürgerkrieg in der Antike, der Gegner aus moralischer Überzeugung abqualifiziert. Im Weltbürgerkrieg sind die Unterdrücker die „Gegner des *genre humain*“, die zum Wohl der Menschheit vernichtet werden sollen. Auf der Gegenseite des Weltbürgerkrieges stehen die Freiheitsliebenden als „einzige(n) Repräsentanten des *genre humain*“ (Schnur 1963:314-5).

Die Aktualität des Begriffs von Weltbürgerkrieg liegt auch darin, dass der Anti-Terror-Krieg die weltweite Homogenisierung der menschlichen Ontologie unter dem Label der Liebe zur Freiheit führt. Obwohl Terrorismus, Neo-Liberalismus und Weltmarkt gänzlich neue Phänomene in der Ära der Globalisierung sind, beharrt der Krieg gegen den Terror immer auf der Tradition aus der Französischen Revolution, deren Universalismus den Krieg für die Erweiterung der Freiheit legitimiert. Der Revolution wohnt ein Universalismus inne, der mit der messianischen Idee die Menschheit und die Welt von Ungerechtigkeit erlösen will (Maiwald 1951:728, vgl. Wright 1942:1110, Neumann 1949:334). Der Krieg gegen den Terror wird als Kampf gegen den Feind des *genre humain* geführt, wie die französischen Revolutionäre den Krieg für alle Menschen und gegen alle Tyrannen erklärt haben. Selbstverständlich ist der Tyrann, Gegner der Freiheit, heute kein Monarch mehr, sondern die Terroristen, die als „Anderer“ von der Menschheit ausgeschlossen werden (Falk 2009:195ff). Heike Härting beschreibt das Wesen des Anti-Terror-Krieges ebenfalls als Weltbürgerkrieg, der die sogenannten gescheiterten - oder Schurkenstaaten zivilisieren will. Er übernimmt die post-koloniale Ansicht Gayatri Chakravorty Spivaks, dass der Krieg gegen den Terror ein Teil der imperialistischen Zivilisierungsmission ist; insbesondere kritisiert Härting, dass der Weltbürgerkrieg und seine radikale Gewaltanwendung in der historischen Anschauung des Westens als gerechter Vorgang erachtet werden (Härting 2006, Spivak 2004:82). Die Idee des Globus im Weltbürgerkrieg ist gleichzeitig einschließend und ausschließend. Das Weltbürgertum aus der Französischen Revolution inkludiert alle Menschen, aber die Schurkenstaaten, Terroristen, Piraten usw. werden von eben dieser Menschheit ausgeschlossen. Amedeo Policante nennt dies eine „globale imperiale Logik“. Der liberale Frieden übernimmt die dualistische Weltanschauung, die nur die Menschen innerhalb der liberalen, westlichen Ordnung als Menschheit akzeptiert, hingegen die Menschheit auf der anti-liberalen Seite als Menschen negiert (Policante 2015:214).

#### 2.2.2.2. Vom Clausewitzschen - zum Augustinus'schen Krieg

Es sind die terroristischen Anschläge, die ein neues Zeitalter des historischen Krieges nach dem Kalten Krieg begonnen haben, obwohl der Krieg noch heute mit der Definition von Clausewitz als die Fortsetzung der Außenpolitik verstanden wird. Das Verständnis des heutigen Krieges als Weltbürgerkrieg weist darauf hin, dass der Krieg gegen den Terrorismus unter dem Begriff der antiken Gerechtigkeit des Krieges geführt wird. Mit der Initiative des Universalismus verändert sich das Paradigma des Krieges von Clausewitz zu Augustinus. Nach dem Dreißigjährigen Krieg entstand mit dem Westfälischen Frieden eine zwischenstaatliche Beziehung, unter deren Ordnung, wie Clausewitz begreift, der Krieg als diplomatisches Instrument geführt wurde. Der Krieg gegen den Terror hebt jetzt dieses Westfälische System zu Gunsten der Rückkehr des antiken Kriegsmodus auf, in welchem die Gerechtigkeit des Krieges im Vordergrund steht. Der postmoderne Universalismus löst die neuzeitliche Kriegsordnung ab und verbindet sich mit der prämodernen Gerechtigkeit des Krieges. Die Kompatibilität zwischen antiker und postmoderner Kriegsführung rührt daher, dass beide Kriege, antike wie gegenwärtige, als Bürgerkriege in einer gigantischen Einheit geführt werden.

Es ist das Denken von Augustinus, was die westliche Tradition des gerechten Krieges ursprünglich geprägt hat (Swift 1983:110, Bellamy 2006:25, Mattox 2006:1). Seine Überlegungen fussten auf den Erfahrungen des *Bellum civile* im Römischen Reich. David A. Lenihan erklärt, dass der Krieg für Augustinus „der Bürgerkrieg oder die Polizeiaktion zur Sicherstellung der Ordnung des Weltreiches“ war. Im Zeitalter von Augustinus (354-430 n. Chr.) waren Expansion und Eroberung der Fremden bereits vorbei, und der Krieg als *bellum externum* gehörte für Augustinus bereits der Vergangenheit an. Die Plünderung Roms durch die Westgoten (410), für deren theologische Erklärung Augustinus *De Civitate Dei* (426) veröffentlicht hat, war keineswegs eine Invasion durch einen fremden Feind, sondern dem Chaos der Volkswanderung innerhalb des Römischen Reiches geschuldet (Lenihan 1988:53f). John Mark Mattox bezeichnet die Unruhe in der Ära von Augustinus ebenfalls als Bürgerkriege, die im Wesentlichen mit *sozialen* Problemen infolge der Wanderungen der barbarischen Bevölkerungen aus Nordeuropa und Zentralasien in die Peripherie Roms zu tun hatten (2006:23). Augustinus betrachtet die römische Welt als irdischen Staat (*civitas terrena*), der sich zum Gottesstaat (*civitas Dei*) vervollkommen wird. Der Augustinus'sche Krieg ist eine teleologische Maßnahme zur Verwirklichung der göttlichen Vorsehung auf der Erde (Johnson 1987:62, Mattox 2006:122). In dieser Situation des *Bellum civile* formuliert Augustinus - wie gesagt - den positiven Friedensbegriff als Ruhe und Ordnung sowie innere Gerechtigkeit eines Gemeinwesens. Was Augustinus fordert, ist deswegen nicht nur das

Recht zum Krieg (*jus ad bellum*), sondern tatsächlich das Recht zur Gewaltanwendung (*jus ad vim*) zur Überwindung der inneren Unruhe. Der Krieg wird bei Augustinus gleichzeitig kriminalisiert und legitimiert: Der Krieg als Gewalttätigkeit der barbarischen Bevölkerung ist die Kriminalität gegen die römische und (potenziell) göttliche Welt, während der Krieg als Gewaltanwendung zur Beendigung des barbarischen Verbrechens die legitime Bestrafung der Missetat ist (Pompe 1953:124f, Langan 1984:22ff).

Der Anti-Terror-Krieg als Weltbürgerkrieg stützt sich auf das antike Theorem Augustinus' von der Gerechtigkeit des Krieges, dem Recht der Gewaltanwendung. Stathis N. Kalyvas stellt aus Norberto Bobbios Erläuterung über die Gerechtigkeit des Bürgerkrieges dar, dass ein gerechter Krieg und ein gerechter Feind sich ausschließen: Ein Krieg ist nur dann gerecht, wenn der Feind ungerecht ist, und der Krieg ist ungerecht, wenn der Feind gerecht ist (Kalyvas 2006:65, Bobbio 2015:93f). Die Augustinus'sche Gerechtigkeit des Krieges beruht prinzipiell auf dem Glaubensbekenntnis vom Recht Roms und Unrecht der Barbaren. Während der Gotteswille als Telos für Augustinus den Krieg legitimiert, begründet die Geschichtsphilosophie der Fortschrittsidee die Legitimität der Gewaltanwendung gegen die Terroristen und die den Terrorismus unterstützenden Regimes. Geschichtsphilosophie, Ökonomie und Frieden werden als gleich identifiziert, und der Krieg wird durch die historische Notwendigkeit der Etablierung einer friedlichen Welt legitimiert. Der Krieg wird somit zur gerechten Maßnahme gegen den Feind von Frieden, Geschichte und wirtschaftlicher Rationalität. Dementsprechend steht die Gerechtigkeit des Krieges von *jus ad bellum* im Vordergrund. Die Gerechtigkeitsfrage des Krieges ist, wie gesagt, zweigeteilt, in *jus ad bellum*, Recht zum Krieg aufgrund gerechter Gründe, und *jus in bello*, gerechte Austragung des Krieges. Was der Anti-Terror-Krieg zur Diskussion beiträgt, ist insbesondere das Konzept von *Jus ad bellum*. Der Zustand des Weltbürgerkrieges ordnet die Beseitigung des unmoralischen Menschenfeindes, des Terroristen höher als die gerechte Austragung im Krieg: *Jus ad bellum* steht vor *Jus in bello* (Wilson 2005:11, Moussa 2008:988). Das Recht zum Krieg gegen den Terror beinhaltet in sich zwei Argumente für Intervention (Lee 2007:6). Einerseits wird der gerechte Krieg durch das Recht zur präventiven Intervention legitimiert, das die Sicherheit und Selbstverteidigung des Staates garantiert. Den Angriffen vom 11. September 2001 folgten der Krieg in Afghanistan und Irak als völkerrechtlich legitime Gegenmaßnahmen auf die terroristischen Bedrohungen, und zwar als präventive Kriege gegen zukünftige Angriffe (Beard 2001, O'Connell 2002, Quigley 2003). Die Gerechtigkeit des Anti-Terror-Krieges beruht andererseits auf der Notwendigkeit humanitärer Intervention in nicht-liberale Staaten (Nardin 2002, Lietzau 2004, Tesón 2005, Bagnoli 2006, Mellow 2006, Tan 2006). Der Krieg gegen den Terror verletzt aus präventiven und humanitären Motiven das neuzeitliche Prinzip der Nicht-Intervention zwischen souveränen Nationalstaaten. Der Krieg gegen den Terrorismus ist kein neuzeitlicher

zwischenstaatlicher Krieg, sondern eine Bestrafung oder eine Polizeiaktion um der inneren Gerechtigkeit willen, und zwar im Sinne von Augustinus' Begriff des positiven Friedens.

Die Geschichtsphilosophie übernimmt die Struktur des positiven Friedensbegriffs von Augustinus durch die Vorstellung der Menschenrechte als Metaerzählung in der postmodernen Ära. Das Clausewitzsche Verständnis vom Krieg beruht auf dem negativen Friedensbegriff, der nur in der zwischenstaatlichen Auseinandersetzung eine Bedrohung des Friedens für gegeben sieht. Der negative Friedensbegriff ist das zwischenstaatliche Prinzip der Neuzeit, seitdem die europäischen Staaten im Westfälischen Frieden (1648) das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Länder erklärt haben. Als die Westfälische Ordnung den Grundsatz von *cuius regio, eius religio* (wessen Gebiet, dessen Religion) bestätigte, begann das staatliche Territorium unabhängig vom katholischen Universalismus zu werden; die Souveränität besitzt das exklusive Recht über die inneren Angelegenheiten, das den Interventionen der externen Autoritäten entgegensteht (Gross 1948, Böckenförde 1967, Steiger 1998). Die Initiative des Universalismus hat jedoch nach den terroristischen Angriffen den Westfälischen, negativen Friedensbegriff außer Kraft gesetzt und stattdessen den positiven Friedensbegriff des Augustinus wiederhergestellt, um die innere Gerechtigkeit eines Landes durch Liberalisierung und Regimewechsel zu gründen. Die Postmoderne hat die Menschenrechte als individuelle Freiheit jenseits moderner Staatlichkeit festgelegt; die individuelle Freiheit gehört demnach zu den natürlich gegebenen Rechten, die auch durch die Intervention der externen Gewalt garantiert werden sollten. Schon vor dem 11. September 2001 hielt der Westen die Liberalisierung/Demokratisierung der Weltperipherie für eine moralische Aufgabe, demgemäß wurde die humanitäre Intervention auch der „demokratische Kreuzzug“ (Chan 1997) oder der „demokratische Dschihad“ (Mitchell, Gates & Hegre 1999) genannt.

Die Theoreme des Augustinus über den Krieg als Bürgerkrieg und den Frieden können wieder auftauchen, weil der Begriff von Menschenrechten als grundsätzliche Legitimität die Rolle der göttlichen Vorsehung bei Augustinus spielt. Die individuelle Freiheit hält sich für die Emanzipierung der modernen Metaerzählung, aber die Vorstellung der individuellen Freiheit als Naturrecht stellt die postmoderne Metaerzählung der Menschenrechte vor, die den Krieg zum positiven Friedensbegriff mobilisiert. Die weltweite Erweiterung der Menschenrechte wird von Autoren des Kosmopolitismus legitimiert, seitdem Fortschrittsvorgang aus Aufklärung und Französische Revolution alle Menschen in eine „universelle Geschichte des Menschengeschlechtes“ zu integrieren begann (Venn 2002:75, vgl. Held 1995, Archibugi 2004, 2008, Linklater 2004, Jackson 2005). Der Terrorismus ist dann ein Angriff gegen diesen historischen Vorgang, und zwar, in Andreas Behnkes Formulierung, eine radikale Gegenreaktion auf fundamentalistische Ansprüche des liberalen Projekts der Weltgesellschaft und der Globalisierung. Auf der Gegenseite steht der Krieg gegen den Terror als „guter Krieg“, an dem kein

Zweifel erlaubt ist, weil er ein gerechter Akt der Selbstverteidigung zum Schutz der Menschenrechte vor dem bösen Gegner ist (Behnke 2005:125; vgl. Behnke 2004, Chomsky 2011, Thiessen 2011, Gilmore 2015:73). Michael Ignatieff begreift, dass der Terrorismus und der Anti-Terror-Krieg außerhalb des Politischen stattfinden, wie es sich bei den Terroranschlägen vom 11. September 2001 nicht um strategische Forderungen, politische Verantwortung, Erwartung eines politischen Ziels ging. Es ist vielmehr der apokalyptische Nihilismus, dessen Metaphysik „die gewaltsame Transformation einer unheilbar sündigen und ungerechten Welt ... durch immer eskalierenden Gewaltakte“ versucht (Ignatieff 2001). Die innere Gerechtigkeit im Namen von Liberalismus und Demokratie begründet den Krieg gegen den Terror mit der „geschichtlichen Meta-Erzählung“, die den Liberalismus gegen den Feind des apokalyptischen Nihilismus bestätigen will (Behnke 2005:120).

Was den Bereich der Gerechtigkeit anbelangt, so verläuft der Krieg unter der historischen Metaerzählung in Form von Polizeioperationen, die den Weltfrieden mit individueller Freiheit sicherstellen wollen. Wird der Frieden als historische Notwendigkeit oder Verpflichtung anerkannt, gilt der den Frieden bedrohende Feind somit als ein Gegenstand, der auf jeden Fall vernichtet werden muss. Wie die Polizei per Gewalttätigkeit die privaten Sachverhältnisse kontrolliert, mischen sich die Kriege für innere Gerechtigkeit nicht in die Zwischenstaatlichkeit, sondern in die nicht-staatlichen Angelegenheiten wie Religion, Ethnizität, Kultur usw. ein, um die historische »Evolution« oder Verbesserung des Menschengeschlechts herbeizuführen. Der Krieg als Fortsetzung der Politik ist eine spezifische Form der Kriegsführung, die zwischen gleichen Staaten unter gemeinsamer Ordnung möglich ist. Die europäischen Staaten haben nur in der neuzeitlichen Periode Krieg als Politik gegeneinander geführt, aber diese Form des Krieges wird als klassisch angenommen, weil die gegenwärtige internationale Ordnung aus diesem europäischen System von Krieg und Diplomatie stammt. Beim historischen Krieg läuft der Kampf in irregulärer Form, im Gegensatz zum neuzeitlichen Modell des geregelten Krieges. Die irreguläre Kriegsform ist eine allgemeine Strategie im Krieg zwischen ungleichen Kriegsparteien, die den Kampf zwischen sich nicht kodifiziert haben. Der Kampf zwischen Gruppen unterschiedlichen historischen Niveaus vollzieht sich in der Regel als Gewaltexplosion, und es gibt weder gemeinsame Regeln noch Normen zwischen den Kriegsparteien. Herfried Münkler erklärt die Wiederkehr des historischen Krieges mit dem Satz, „Was zu Ende ging, war die Ära des klassischen zwischenstaatlichen Krieges, nicht des Krieges generell“ (2004a:27). Der klassische Krieg zwischen Staaten ist zu einem historischen Auslaufmodell geworden: Die Staaten haben das Monopol auf den Krieg verloren, und der nicht-staatliche Krieg wird zwischen verschiedenen Gruppen, und zwar Terroristen, Staat, Rebellenverband, internationaler Organisation usw. ohne völkerrechtliche Regeln geführt (Münkler 2004a:179, Kaldor 2007:26-7).

Solange die Geschichte den Krieg legitimiert, ist auch die Vernichtung des Feindes legitim: Die Terroristen und die sie unterstützenden Tyrannen sollen im Namen der Menschheit mit dem Tod bestraft werden. Der anti-terroristische Krieg wird zwischen ungleichen Kriegsparteien, zwischen Staat und Terroristen, zwischen Christentum und Islam, zwischen Neo-Liberalismus und Fundamentalismus usw. geführt. Wie Präsident Bush den Krieg gegen den Terrorismus mit der Unvereinbarkeit von Zivilisation und Barbarei verglich, wird der Dualismus von Freund und Feind benutzt, aber die Gegenüberstellung dient keineswegs der *Legalisierung* des Krieges, sondern der *Legitimierung* der Gewaltexplosion gegen den Barbaren, den totalitären Feind (Troyer 2003:262). Die Kriege gegen Afghanistan und Irak waren nicht nur die Rache für die Terroranschläge und Maßnahmen zur nationalen Sicherheit, sondern Verteidigungsaktion für die gesamte Weltgeschichte seit der Französischen Revolution, weil die Gegner die Feinde der Menschheit waren. Anna Geis und Harald Müller skizzieren diesen Krieg für den Frieden ironisch: „Die Menschen werden getötet, um Menschen zu retten; die Rechtsstaatlichkeit wird ignoriert, um sie zu gründen; die internationale Sicherheit wird untergraben, um sie zu stärken“ (2013:9). Hinter dieser paradoxen Logik steht die Überzeugung, dass die menschliche Geschichte sich in Richtung auf den Frieden ständig entwickelt. Seit Hegels Begriff von Weltgeschichte ist die Idee des Fortschritts das Prinzip, die menschlichen Tätigkeiten zu organisieren. Der Inhalt des Fortschritts wurde im ideologischen Zeitalter als liberaler oder revolutionärer Frieden definiert, und der neo-liberale Weltmarkt übernimmt die Verantwortung für die Weltgeschichte, deren Ziel jetzt der wirtschaftliche Frieden ist. Mit dem Ideal des Friedens wird der historische Krieg heute als unabdingbar auf dem Weg zum Frieden erklärt, da er den Feind vernichtet.



### 2.3. Historizismus mit Wirtschaft-Souveränität-Dichotomie

Politik ist Krieg ohne Blutvergießen,  
Krieg ist Politik mit Blutvergießen.  
- Mao Tse-tung 1966:249

Die Politiklehre Carl Schmitts konstituiert die andere Seite des Historizismus mit der Initiative des Staates. Während der Staat in der postmodernen Metaerzählung des Universalismus als Verwaltungssystem für die wirtschaftliche Globalisierung funktioniert, stellt die Wirtschaft-Souveränität-Dichotomie die Erscheinung des Volkswillens dar, dessen moderne Erscheinungsform die Souveränität ist. Die Wirtschaft-Souveränität-Dichotomie ist die alternative Weltanschauung, welche die Geschichte der Menschheit mit der Initiative der Volkssouveränität statt dem ökonomischem Universalismus führen will. Die Souveränität erscheint als neuer Erscheinungsträger aus der Enttäuschung, dass der Weltmarkt Krieg in der Weltperipherie verursacht und im Inland die Schere zwischen Arm und Reich vergrößert. Die Initiative der Volkssouveränität wird dann zu einer ontologischen Bemühung, dass die Menschheit in der ökonomischen Zweck-Mittel-Rationalität nicht gefesselt sein soll. Hier trifft die staatliche Initiative auf die moderne Vorstellung von Politik als Volkswillen. In der Welt des ökonomischem Universalismus hindern die verschiedenen zwischenstaatlichen Abkommen und Institutionen den Staat daran, die im globalen Wettbewerb unterlegenen Bürger mit staatlichen Maßnahmen zu unterstützen. Die Ausübung der Souveränität bedeutet in dieser Lage die Erscheinung des Staatswillens, der gegen die Entpolitisierung des Neo-Liberalismus die Politik retten will. Ein Problem liegt darin, dass die Initiative der Souveränität die Politik auch als Mittel für die historische Entwicklung ansieht. Der Historizismus in der Politiklehre Schmitts leitet sich daher, dass der Begriff der Volkssouveränität ein Teil der Geschichtsphilosophie Hegels ist – die Initiative des Staates ist nur die Alternative zur unilateralen Meta-Räumlichkeit, aber keine Alternative zum Historizismus. Aus der Wahrnehmung, dass die demokratische Souveränität den Historizismus in sich beinhaltet, finden wir die diskriminierende Weltordnung im Nomosbegriff, der die kolonialistische Weltherrschaft Europas legitimiert hat. Die Nomosordnung bei Schmitt gründet die zwischenstaatlichen Beziehungen auf den vereinbarten Kriegsregeln, aber die moderne Ordnung von Jus publicum Europaeum gilt nur für die europäischen Nationalstaaten. Der Rest der Welt wird wie in der Krieg-Wirtschaft-Dichotomie als unterentwickelte Länder von der politischen Beziehung ausgeschlossen. Der Demos, der neue Erscheinungsträger in der Schmitt-Renaissance, ist deswegen nur die europäischen Bürger, und der

Staat in der Nomosordnung ist in der Tat das hegemoniale Empire – die Nomosordnung bedeutet nicht Koexistenz zwischen Staaten, sondern Koexistenz zwischen Empires.

### **2.3.1. Rückkehr der Politik gegen die Ökonomie**

#### **2.3.1.1. Warum Schmitt? Warum heute?**

Die Initiative des räumlich begrenzten Gemeinwesens zeigt sich mit der Erscheinung des Demos als historische Substanz gegen den wirtschaftlichen Universalismus. Diese Initiative wird heute durch die sogenannte „Schmitt-Renaissance“ theoretisch untermauert, weil sich die Legitimität der Volkssouveränität gegen die Herrschaft der Wirtschaft in Schmitts Politiklehre findet. Die Schmitt-Renaissance bedeutet zunehmende Lektüre und Interpretation der Werke Schmitts im Zusammenhang mit internationalen und inländischen Konflikten, besonders nach den Terror-Anschlägen vom 11. September 2001 und dem Krieg gegen den Terror (Hacke 2002, Stirk 2004, Behnke 2005, Rasch 2005, Scheurman 2006, Palaver 2007, Benoist 2013). Die Schmitt-Renaissance verbreitet sich auch in der Problematik über das Wesen der Politik, wenn alternative Theoretiker wie Chantal Mouffe (1993), Jacques Derrida (1994), Giorgio Agamben (1998, 2004) usw. die Gewalttätigkeit in der Welt nach dem Ende des ideologischen Kampfes mit Schmitts Begriffen von Freund-Feind-Gruppierung, Ausnahmezustand, politischer Theologie usw. erklären wollen. Für Schmitt erreicht die Geschichte ihre Endphase mit der Ordnung von Nomos, unter der jedes Volk die ontologische Erscheinung gegenüber dem homogenisierenden Universalismus erhält. Wenn ein Volk aus eigenem Willen einen souveränen Staat gründet, ist diese Volkssouveränität eine Äußerung des Willens selbst gegen den homogenisierenden Universalismus. Es ist bei Schmitt nicht der universelle Weltgeist, sondern es sind die Menschen als Volk, die in einem Territorium den Staat und die Souveränität aus dem Volkswillen errichten; die internationale Ordnung kommt erst dann, wenn die Staaten zusammen die internationale juristische Weltordnung des Nomos aufbauen. Autoren wie Žižek (1999), Mouffe (1993, 1999a, 1999b, 2007), Agamben (2002, 2004) usw. sehen in dem Theorem der demokratischen Souveränität gegenüber der heutigen Weltherrschaft der Ökonomie die Politiklehre von Schmitt bestätigt. Carl Schmitts Politiklehre spielt sozusagen die Rolle der theoretischen Inspiration für die demokratische Alternative zum neo-liberalen Universalismus. Während der Neo-Liberalismus die Herrschaft der Ökonomie mit der wirtschaftlichen Friedensgründung rechtfertigt, bekräftigen die alternativen Autoren mithilfe Schmitts Staatslehre das Defizit der Wirtschaft in der Organisation des menschlichen Lebens. Sie *profitieren* von Schmitts Theorien und Begrifflichkeiten, weil, wie Ellen Kennedy sagt, die linksgerichtete Theorie anti-liberal ist, und Schmitt der beste Kritiker des Liberalismus im letzten

Jahrhundert (Kennedy 1987:39). Gegen die aktuelle Homogenisierung der Welt in den freien Markt erzielt die Schmitt-Renaissance eine *Vitalisierung* von Politik und Demokratie dadurch, dass sie die Identität des Volkes als unabhängige Gruppe bestätigt (Dyrberg 2009:650).

Es waren jedoch die Terroranschläge vom 11. September 2001, die die Staatslehre Schmitts augenblicklich ins Zentrum der politischen Diskussion zurück katapultierten. Nach den Terroranschlägen und dem Krieg in Afghanistan und Irak stehen Begriffe wie Ausnahmezustand, Diktatur, Partisanen u.a. im Vordergrund und lassen „die Rückkehr Carl Schmitts“ hören (Monod 2006:115). Diese Begriffe weisen darauf hin, dass die Essenz der Politik nicht in der Verwaltung für den Weltmarkt, sondern in der Äußerung des Volkswillens gegen die inneren und externen Bedrohungen der Demokratie liegt. Der Terrorismus beweist die Notwendigkeit der staatlichen Mobilisierung, die die Hauptthese der Schmitt-Renaissance ist. Seitdem die terroristischen Anschläge die Sicherheit des Lebens selbst bedrohen, steht die Politik als Mobilisierung, die den Staat vor äußeren Angriffen verteidigen kann, im Vordergrund. Derrida erläutert, dass Schmitt in der Tradition von Hobbes steht, der die Essenz der Politik in der Verteidigung des Bürgers sucht, weil Schmitt definiert, „*protego ergo obligo*“ (ich schütze, also verpflichte ich) als „*cogito ergo sum*“ des Staates. Für Schmitt, wie für Hobbes, ist die Angst vor dem Angriff des Fremden für den Menschen so natürlich, dass die Feindschaft ein immanenter Faktor der Politik wird (Derrida 2008:74, 111). Diese Aufgabe der Verteidigung der Sicherheit kann nicht durch die postmoderne Fragmentierung erfüllt werden, welche die Politik zur Verwaltung von Ökonomie und Lebensstil degradiert. In Hinsicht auf den Terrorismus will die Schmitt-Renaissance die Politik der Neuzeit wiederherstellen, um die Politik als Verwaltung, Dezentralisierung, Individuen durch die Politik als Feindschaft, Zentralisierung, Mobilisierung gegen den Gegner zu ersetzen. Wenn Schmitt sagt, „Erstens haben alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte einen polemischen Sinn“, meint er, dass es bei dem Politischen nicht um die Debatte des multiparteiischen Systems oder die wirtschaftliche Konkurrenz geht, sondern um die bewaffnete Auseinandersetzung von Krieg und Bürgerkrieg (1996:31-2).

Die Rückkehr der Politiklehre Schmitts bestätigt, dass die Politik mit der Volksgewalt auch im postmodernen Fragmentierungszeitalter noch gültig ist. Die postmoderne Auflösung der Politik hat sich aus dem Glauben ergeben, dass die Geschichte sich in zeitlicher Reihenfolge von Prämoderne, Moderne und Postmoderne entwickelt. Die moderne Politik von Mobilisierung, Gewalt und Herrschaft wird, wie gesehen, durch die Politik als Funktion ersetzt, weil der Sieg gegen den ideologischen Gegner den unwiderruflichen Frieden zu gründen scheint. Die Sicherheitsfrage aus den terroristischen Angriffen widerlegt jedoch die lineare Entwicklung der Geschichte und deren automatischen Verlauf zur Friedensgründung. Die Formulierung „Zwischenkriegszeit“ beinhaltet die vorübergehende Friedenszeit nach dem Kalten Krieg, die keine endgültige Emanzipation aus

den modernen Fragestellungen von Mobilisierung, Herrschaft, Gewalttätigkeit usw. war. Chollet und Goldgeier vergleichen die Zwischenkriegszeit der 1990er Jahre mit der instabilen Friedenszeit der 1920er und 1930er Jahre, und benennen die Zwischenkriegszeit nach dem Kalten Krieg als Zeitspanne „von 119 zu 911“, d. h. vom Fall der Berliner Mauer am 9. November 1989 bis zu den terroristischen Anschlägen am 11. September 2001 (Chollet & Goldgeier 2008). Colin S. Gray hat bereits 1994, also inmitten des Friedens, mit dem Ausdruck von Zwischenkriegszeit die Überzeugung geäußert, dass die schlechte Zeit und die „Schurken“ in der internationalen Politik sicherlich zurückkehren (Gray 1994, 2007:219ff). Nachdem es offensichtlich geworden ist, dass die goldenen Neunziger (1990er) mit dem Terrorismus beendet waren, begannen die Schmittschen Begriffe wie Ausnahmezustand, Diktatur, Souveränität usw. überzeugende Argumente für die internationale Ordnung zu formulieren (Devetak 2008:135, Kreuder-Sonnen 2011).

Nachdem Schmitts Begriff vom Ausnahmezustand mit den terroristischen Anschlägen neue Bedeutung gewann, steht das Wort Guantanamo symbolisch für jenen Ort, der die Gültigkeit der Schmittschen Politik als Gewalttätigkeit überprüft. Im Internierungslager in der Guantanamo Bay Naval Base auf Kuba werden „Gefangene aus dem Afghanistan-Krieg unter dem gesetzlosen Ausnahmezustand“ festgehalten (Koskeniemi 2004:493). Johan Steyn nennt das Lager das „legale schwarze Loch“, weil die Gefangenen nicht durch gerichtliche Entscheidung, sondern durch administrativen Befehl der Regierung interniert werden (2004:1). Für David Dyzenhaus ist die gesetzliche Lücke vielmehr ein „graues Loch“: Einerseits wird die Gewalt der Regierung zur Ausübung der juristischen Maßnahme in den gesetzlichen Einschränkungen angewandt, aber die Einschränkungen sind andererseits nebensächlich, weil sie der Regierung erlauben, was die Regierung will (Dyzenhaus 2006:42). Gegen die Kritiker vertritt Adrian Vermeule in Referenz zu Schmitts Politiklehre den Standpunkt, dass die schwarzen und grauen Löcher unvermeidlich sind, weil das Rechtssystem natürlich nicht alle Aspekte der sich ständig ändernden und unvorhersehbaren Umstände abdecken kann. Nach ihm sind die grauen Löcher „die beste Strategie für die Erhaltung oder Förderung der Herrschaft des Gesetzes, zumindest unter nicht idealen politischen Bedingungen“, denn „es ist besser, die Façade der Rechtsordnung zu bewahren, damit eines Tages, wenn die Krise vorbei ist, die echte Ordnung aufgebaut werden kann“ (Vermeule 2009:1132f). Oren Gross verteidigt auch die außerhalb der Rechtsordnung erfolgenden Maßnahmen gegen den Feind im Ausnahmezustand, in dem „die Beamten extra-legal handeln dürfen, wenn sie glauben, dass eine solche Maßnahme zum Schutz der Nation und des Volkes angesichts der Katastrophe notwendig ist“ (Gross 2003:1023).

Giorgio Agamben begreift mit der Ambiguität des Guantanamo-Internierungslagers Schmitts Begriffe von Ausnahmezustand und souveräner Diktatur im Ausnahmezustand, welche die Feindschaft bis zur Enthumanisierung des Gegners, d. h. heute der Terroristen, radikalisieren. Nach

Agamben stellt der wesentliche Mechanismus der Souveränität einen permanenten Ausnahmezustand her, damit die Souveränität wie im Konzentrationslager das *bloÙe* Leben des Menschen unmittelbar regieren kann. Zu diesem Zweck gräbt Agamben ein antikes Konzept des *homo sacer* aus, das im Ausnahmezustand die Degradierung des Menschen zum bloÙen Gegenstand der Gewaltausübung bedeutet. Er nimmt die zwei Sinne des menschlichen Lebens, *zoe* und *bios*: Gestützt auf die Werke von Aristoteles, erklärt er den Begriff von *Zoe* mit dem Leben als biologisches Lebewesen und den von *Bios* mit dem Leben als politisches Wesen in einer Gemeinschaft (Agamben 2002:11). Das „bloÙe Leben“ als *Zoe* steht in seinem ursprünglichen Sinn auÙerhalb der politischen Ordnung, aber der Begriff von *Zoe* weist mit *Homo sacer* auf den paradoxen Rechtsstatus des Menschen in Beziehung auf die Staatsgewalt hin. Wenn ein Mensch in der römischen Rechtsordnung aufgrund seiner Bestrafung zum *Homo sacer* wird, fällt er in einen ambivalenten Zustand. Der bestrafte Mensch, *Homo sacer*, „kann getötet werden, aber darf nicht geopfert werden“. Das bedeutet, dass er „in Form von Ausschließung in die Ordnung eingeschlossen wird“; in ihm koexistieren beide Faktoren von Einschließung (die Bestrafung aufgrund der Rechtsordnung) und Ausschließung (die Entrechtung) (Agamben 2002:8ff). Nach Agamben taucht die Figur des *Homo sacer* wieder auf, als Juden in den Konzentrationslagern ihres Rechtsstatus beraubt wurden, und ergibt sich auch heute wieder, wenn die Gefangenen von Guantanamo in ihrer ambivalenten Lage aus dem juristischen Rahmen ausgeschlossen sind. Der Mechanismus bildet den Kern des Ausnahmezustandes, in dem die politischen Rechte der Menschen durch die *einschließende Ausschließung* entfernt sind. Wenn die Gefangenen in Guantanamo von der amerikanischen Regierung verhaftet werden, schließt die souveräne Gewalt die Gefangenen als Gegenstand der Gewaltausübung ein, während sie vom Status des juristischen Rahmens ausgeschlossen sind (Agamben 2004:10). Der Ausnahmezustand ist nicht nur auf kleine Einheiten wie Guantanamo begrenzt, so wie Massnahmen gegen den Terrorismus einen Zuwachs an Gewalt der Regierung rechtfertigen, bis statt der Polizei die militärische Operation innerhalb des Landes erlaubt wird (2004:31). Für Agamben entsteht der Ausnahmezustand im wesentlichen aus der illegitimen Gewaltanwendung der Regierung, nicht aus den terroristischen Anschlägen. Was mit der biopolitischen Gewaltanwendung der modernen Souveränität bedroht wird, ist dann nicht nur der westliche Lebensstil oder die Demokratie, sondern das politische Leben des Menschen als Bürger. Durch die Erklärung des Ausnahmezustandes nimmt der Souverän das Bürgerrecht weg und beherrscht unmittelbar das bloÙe Leben der Bürger in dem Sinne, wie Agamben erklärt, dass „der Ausnahmezustand der anomische Raum ist, in dem eine Gesetzeskraft ohne Gesetz zum Einsatz kommt“ (2004:49).

### 2.3.1.2. Wiederherstellung der Politik des Demos

#### 2.3.1.2.1. Politik mit dem Volkswillen

Die Hauptthese der Schmitt-Renaissance liegt in der Rückkehr der modernen Volksbewegung gegen die (neo-)liberale Fragmentierung des Individuums. Die Schmitt-Renaissance will die modernen Aspekte der Politik als Herrschaft gegen die postmoderne Auflösung und Instrumentalisierung der Politik wiederherstellen. Wir halten deswegen die Alternative der Schmitt-Renaissance weder für eine linksgerichtete noch rechtsgerichtete Position, sondern für eine historische Bewegung zur modernen Politik der Metaerzählung, Souveränität, Nation, Volksdemokratie usw. Aus dem modernen Gedanken, dass der Staat keine bloße Verwaltungsordnung ist, entsteht die Wirtschaft-Souveränität-Dichotomie, welche die politische Gemeinschaft nicht der neo-liberalen Zweck-Mittel-Rationalisierung aussetzen will. Wie wir bereits gesagt haben, entspricht der Modernismus den kollektiven Werten wie Gleichheit, Gerechtigkeit, Rationalität usw., während der Postmodernismus die gegenseitige anti-metaphysische Fragmentierungstendenz mitbringt (Hinchman & Hinchman 1994:xix). Die Moderne schließt gemeinsam die beiden Positionen von Rechten und Linken ein, insofern es beim Modernismus um die Metaerzählung der Gesamtheit des Volkes geht. Aus diesem Grund hat Ellen Kennedy 1986 den Einfluss Schmitts auf die Lehre von Habermas und der Frankfurter Schule analysiert.<sup>12</sup> Der Postmodernismus scheint mit dem Präfix die chronologische Nachfolge der Moderne zu sein, aber in der Tat eine alternative Vorstellung der Struktur von Politik, Ökonomie, Kultur usw. Agamben formuliert die Gegenüberstellung von Modernismus und Postmodernismus als Diskrepanz zwischen Verfassung des Gemeinwesens und Regierungstechnik, oder die Diskrepanz zwischen Konzeption des öffentlichen Rechts und Verwaltungspraxis (Agamben 2012:9); beide Positionen halten die Essenz der Politik für voneinander unterschiedliche Werte. Der Postmodernismus wollte mit dem Ende des Kalten Krieges bestätigen, dass die Fragmentierung der modernen Politik die historische Folgerung ist, aber die terroristischen Anschläge haben bewiesen, dass die moderne Problematik von Krieg, Herrschaft, Mobilisierung usw. durch die post-politische Verwaltung nicht geregelt werden kann.

Die Essenz der Politik ist für Schmitt immer die Unterscheidung zwischen Freund und Feind – aus dieser Feindschaft entsteht das Wesen der modernen Politik von Herrschaft und Gewalttätigkeit gegenüber der postmodernen Politik als neutrale, rationale Verwaltung. Politik als Verwaltung

---

<sup>12</sup> Ihr zufolge kritisiert Habermas die Entpolitisierung durch die Formalisierung der sozialen Widersprüche im Rahmen des liberalen Parlamentarismus, wie Schmitt der politischen Heterogenität und dem Wertpluralismus widerspricht (Kennedy 1986:409). Der Kritik Kennedys folgten die Widerlegungen von Alfons Söllner und Ulrich K. Preuß (Söllner 1986, Preuß 1987).

betrachtet die Konflikte in der Gesellschaft nur als vorläufige Störungen im Systemablauf, die mit den legalen und administrativen Maßnahmen innerhalb des Verwaltungssystems gelöst werden können. Schmitts Politiklehre präzisiert im Gegenteil, dass Konflikte zwischen Menschen dem Politischen ganz wesentlich innewohnen. Für Schmitt ist es unvorstellbar, dass die Gewalt in den staatlichen Verhältnissen durch öffentliche Debatte, Diskussion, Institution usw. ersetzt wird. Wenn der Liberalismus die Politik auf der Vorstellung von Vereinbarungen durch juristische Prozesse und wirtschaftliche Konkurrenz gründet, wird die liberale Politik nur „zu einer leeren und nichtigen Formalität“ degradiert und bleibt unfähig, die realen Konflikte zwischen Menschen zu lösen (Schmitt 1969:61-3). Die Autoren der Schmitt-Renaissance stützen die konfliktuelle Seite zwischen Freund und Feind der zur bloßen Funktion degradierten Politik, um sie wieder *lebendig* zu machen. Die Feindschaft innerhalb einer politischen Einheit wird als Kern der Politik gegenüber der Homogenisierungswelle des Neo-Liberalismus wieder anerkannt. Chantal Mouffe übernimmt die Einteilung Schmitts in Freund und Feind, um zu verdeutlichen, dass der diskriminierende Mechanismus von Inklusion-Exklusion der demokratischen Ordnung immanent ist. Die politische Einheit beruht unbedingt auf der Homogenität von »uns« gegenüber den äußeren »sie« (Mouffe 1999b:42-3, vgl. Connolly 1995, Norval 2007:41-2) – wir haben diese Ausschließung mit dem Kampf um den Erscheinungskreis erklärt. Slavoj Žižek behauptet ebenfalls nachdrücklich, dass „die Rückkehr des richtigen Politischen“ in die „post-politische Welt der pluralen Verhandlung und konsensuellen Regelung“ mithilfe der Lehre Schmitts möglich ist: Žižek bezeichnet die Rückkehr des Politischen als „die Wiederbehauptung der Dimension des Antagonismus“ (Žižek 1999:35).

Die Vitalisierung der Politik mit der Feindschaft ist der Kern der Gemeinsamkeit zwischen Schmitt und den Linksintellektuellen, die in der Tradition des Radikalismus stehen. Seit dem Ende der Ideologien verliert der Linksradikalismus seine Gültigkeit und das Interesse der Bürger: Die radikalsten - und kritischen Ideen wurden als akademisch und wissenschaftlich immer gewürdigt und gelesen, aber vermochten keine Alternative zum Neo-Liberalismus zu werden. Seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 und den darauf folgenden Kriegen in Afghanistan und Irak stehen jedoch die kritischen Theorien wieder im Vordergrund, mit Schmitts Begriffen von Freund-Feind-Dualismus, Ausnahmezustand usw., weil das Chaos die Unfähigkeit der neo-liberalen Weltordnung zur Friedensgründung so fundamental beweist. Der Kern des Radikalismus liegt im Begriff der demokratischen Souveränität des vereinten Volkes. Rousseau nennt diese souveräne Macht den „allgemeinen Willen“ und das Volk einer gemeinsamen Souveränität die *Nation*, die per Gesellschaftsvertrag alle Bürger umfasst (1964a:374f). Die Französische Revolution war nichts anderes als eine plötzliche Erscheinung der Nation als demokratischer Souverän gegen die Unterdrückung des Ancien Régime. Der Moment, wo das Volk sich als neuer Erscheinungsträger zeigt, ist „die Stunde der Erlösung“ für die radikale Umwandlung: Für Ernst Cassirer vollzieht sich

die Revolution so, dass „die bisherige Zwangsform der Gesellschaft fällt, und an ihre Stelle die freie Form politisch-ethischer Gemeinschaft tritt“ (1970:32). Georges Sorel hat die Stunde der Erlösung, den Moment der Revolution, mit der Gewalt der Volksmasse in Form eines Generalstreiks verknüpft: Nach Sorel erregt die Gewalt das Volk, weil sie dem Volk die feindliche Beziehung zur Herrschaftsklasse bewusst macht und es schafft, die Bürger „zum Gefühl ihrer Klasse zurückzurufen“ (Sorel 1969:96). Es war Lenin, der die revolutionäre Gewalt des Volkes im Namen der „Diktatur des Proletariats“ erfolgreich mobilisiert hat. Schmitts Politiklehre wurde von diesen Autoren des Radikalismus unmittelbar inspiriert. Schmitt übernimmt von George Sorel die These des mythischen Enthusiasmus und der Deziision der Volksmasse gegen die öffentliche Diskussion des Parlamentarismus und von Lenin die revolutionäre Mobilisierung des Volkes (Schmitt 1969, 1975). Schmitts Begriff des Feindes ist eine konservative Variante des Radikalismus, der die Essenz der Politik als Kampf zwischen Herrschern und Beherrschten erklärt. Die Schmitt-Renaissance ist in diesem Sinne die Zurücknahme der Radikalismuslehre der linksgerichteten Autoren.

Im Vergleich zur Linken erklärt Schmitt die Feindschaft jedoch nicht mit dem Klassenkampf, der seit Marx als Quelle der Konflikte gilt, sondern mit dem Naturzustand zwischen den auf dem eigenen Volkswillen basierenden Staaten. Für Schmitt ist die Feindschaft ein immanentes Element der Gründung des modernen Staates, dessen eigene Entscheidungen von keiner externen Autorität abhängig ist. Die politische Ordnung besteht aus dem Volkswillen, der einen bestimmten Staat in einem bestimmten Territorium gründet, und nicht aus dem abstrakten Universalismus, der alle Menschen jenseits staatlicher Grenzen betrifft. Nach Abbé E. J. Sieyès ist die konstituierende, verfassunggebende Gewalt (*le pouvoir constituant*) die Quelle der politischen Ordnung, die alle konkreten Gesetze, d. h. die konstituierte Gewalt (*le pouvoir constitué*) legitimiert (*Tiers état* 180). Für Sieyès steht aber die Natur als *Naturrecht* vor der Erscheinung des Volkswillens (Ibid., La Torre 2007:10f, Edelstein 2009:153f, Loughlin 2010:231). Die verfassunggebende Gewalt ist bei Sieyès nur die Konkretisierung des universellen Naturrechts. Bei Schmitt befindet sich die verfassunggebende Gewalt, im Gegensatz zu Sieyès, in einem dialektischen Spannungsverhältnis mit der metaphysischen Natur. Der Existenzialismus Schmitts definiert hingegen die Natur als *Naturzustand* zwischen Staaten, die jeweils nicht auf metaphysischem Naturrecht, sondern auf ihrem Volkswillen beruhen (Cristi 1997:198f). Bei Schmitt überwindet die verfassunggebende Gewalt als alleinige Rechtsquelle den gedanklichen Universalismus, und zwar aufgrund der Priorität des Volkswillens gegenüber dem Naturrecht.

Mit der verfassunggebenden Gewalt begegnet das Volk als Subjekt der politischen Entscheidung der Umwandlung des Bürgertums von der Kollektivität der Bürger (*citoyen*) zur fragmentierten Masse von Individuen (*homme*) (Böckenförde 1997:15). Im Hintergrund des politischen Körpers liegt weder Logik noch Lebensstil, sondern der Volkswille, der in einer

konkreten Lage seine eigene Ordnung gründet und diese Ordnung gegenüber inneren und äußeren Feinden verteidigt. Der Volkswille ist in diesem Sinne die „existenzielle“ Entscheidung des gesamten Volkes, die aus seinem eigenen Willen, nicht aus allgemeinen Normen oder Moralvorstellungen, die Machtstruktur des Staates gründet (Cristi 1997:197-8, Caldwell 1997, Dyzenhaus 1997, Vinx 2015). Die universelle Logik oder Rationalität kann keine richtige Maßnahme gegenüber der Bedrohung im Ausnahmezustand treffen, weil ein konkretes Subjekt wie das Volk die Verantwortung für diese ernste Entscheidung tragen soll. Für Schmitt ist es die Gruppe, die den Mensch als politisches Wesen existieren lässt. Die Menschen des Universalismus können keine begrenzte Gemeinschaft aufbauen, weil es kein Kriterium für die Definition einer bestimmten Gruppe gibt, weil alle Menschen als Individuen keinen Unterschied zwischen ihnen haben. Im Universalismus bleiben die Menschen kosmopolitische und auch isolierte Einzelwesen, bei deren Rechten „es sich um vorstaatliche Menschenrechte handelt, ... ohne Rücksicht auf die Staatsangehörigkeit“ (VL 164f). Während der postmoderne Universalismus die Menschenrechte als die individuelle Freiheit von der Staatsmacht bezeichnet, z. B. Gewissensfreiheit, persönliche Freiheit (besonders Schutz vor willkürlicher Verhaftung), Unverletzlichkeit der Wohnung, Briefgeheimnis und Privateigentum, wollen die demokratischen Staatsbürgerrechte den freien Zugang des Volkes zur Staatsmacht, wie das „Petitionsrecht, ... das gleiche Wahl- und Stimmrecht des einzelnen Staatsbürgers; gleicher Zugang zu allen öffentlichen Ämtern nach Maßgabe der Befähigung“ (Ibid. 168f). Die demokratischen Bürgerrechte setzen gegenüber der globalen Menschheit die begrenzte Staatsangehörigkeit voraus, und garantieren dem davon betroffenen Staatsbürger, dem *citoyen*, die Teilnahme an der Führung des Gemeinwesens. Der Demokratiebegriff Schmitts bestätigt, dass die politische Einheit hauptsächlich durch die Entscheidung des Volkes geführt werden soll, und daher der abstrakte Universalismus über die politische Entscheidung eines Staatswesens nicht verfügen darf. In diesem Sinne sagt Schmitt, „der zentrale Begriff der Demokratie ist Volk und nicht Menschheit“ (Ibid. 234).

#### **2.3.1.2.2. Schmitt-Renaissance als Suche nach dem neuen Demos**

Die Schmitt-Renaissance wendet die Feindschaft auf die Innenpolitik durch die Politisierung der Demokratie als Begriff von Demos-Herrschaft an. Wir haben erklärt, dass die Initiative des Universalismus die Demokratie mit dem Liberalismus zum rationalen Lebensstil umgewandelt hat. Die postmoderne, post-politische Fragmentierung führt die Neutralisierung der Demokratie als nicht-politischen Lebensstil herbei. Dagegen stellt Schmitts Begriffspaar von Ausnahmezustand und Freund-Feind-Unterscheidung die autonome *Dezision* wieder her, um die Normativität der universellen Logik durch den Volkswillen zu ersetzen. Bei Schmitt ist das Volk, *demos*, das Subjekt

dieser ernsthaften Dezsision, und die Demokratie ist die Herrschaftsordnung von Demos. Derrida und Laclau erklären diese *über*-rationelle Dimension der politischen Entscheidung mit dem Satz Kierkegaards, „Der Augenblick der Entscheidung ist eine Torheit“ (Kierkegaard 1960:49). Dieser Augenblick findet, so beschreibt Derrida metaphorisch, „in der Nacht des Nicht-Wissens und der Nicht-Regelung“ statt, wo eine „erneute(n) Einrichtung oder Einsetzung der Regel“ um Wissen und Regelung selber aus der Entscheidung entsteht. Die „gerechte, angemessene Entscheidung“ im Ausnahmezustand sollte immer sofort, unmittelbar getroffen werden, obwohl die Entscheidung sich nicht alle Informationen und Wissen über die betroffenen Bedingungen, Regeln usw. besorgen kann (Derrida 1991:54). Laclau verbindet diese Spontaneität vielmehr mit der Singularität des Subjekts, statt der zeitlichen Begrenzung; er nennt den Augenblick der Entscheidung den des Subjekts, weil dieses durch seine eigene Entscheidung gegenüber der „Universalität der Regel“ erscheint. Bei Laclau muss der Universalismus durch eventuelle Intervention ergänzt werden, damit die Entscheidung unmittelbar der Gegenwärtigkeit des Problems entsprechen kann. Eine Entscheidung ist jedoch keine mechanische Anwendung der universellen Logik, sondern die Tätigkeit des Subjekts, dessen „eigentümlicher ontologischer Status“ sich durch diese Entscheidung zeigt (Laclau 1996a:56ff).

Die Schmitt-Renaissance ist ein Projekt, das die präzise Definition des Demos als politisches Subjekt der Demokratie in der neo-liberalen Welt sucht. Die Politisierung der Demokratie ist die Reaktion auf die Erstarkung des Neo-Liberalismus, der mit der Individualisierung die Gemeinschaft zerlegt. Zur Wiederherstellung der Politik steht die Feindschaft im Vordergrund durch die Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion, und zwar zwischen „uns“ und den „anderen“. Was die linksgerichtete Rezeption Schmitts vorstellt, ist die postmoderne Konstitution von uns, des Demos, der sich in der Politiklehre Schmitts ursprünglich mit den modernen Aspekten von Ethnie, Kultur, Sprache kennzeichnet. Diese Strategie wird von Mouffe formuliert, und zwar mit dem Ausdruck von „mit Schmitt gegen Schmitt“ (1993:2, 2005:14), den Jan Müller als einen Versuch erklärt, die substanziellen und autoritären Elemente aus seiner Theorie zu subtrahieren (Müller 2000:1788). In der Suche nach dem Demos stellt Mouffe die *radikale Demokratie* vor, die aus den verschiedenen Bürgergruppen das neu konstituierte Subjekt machen will. In der postmodernen, post-politischen Gesellschaft haben die zerstreuten Individuen und Gruppen verschiedene Forderungen. Die vielseitigen Forderungen dürfen in der vorhandenen Struktur nicht allesamt erfüllt werden, weil einige Rechte einer Gruppe auf der Ausschließung der Rechte anderer Gruppen beruhen. Die Forderungen von Frauen, Arbeitern, Schwarzen, Homosexuellen, Ökologen können sich deswegen nur mit der globalen Umwandlung der vorhandenen Machtstruktur zusammen verwirklichen (Mouffe 1993:69ff). Dafür ist es notwendig, die vorhandenen Gruppierungen zu überwinden, und dies ist möglich durch die konstitutive Zusammenstellung des Demos, die auf dem

gemeinsamen A(nta)gonismus des Inneren gegen das Externe beruht (Mouffe 2000, 2014:79). Während das Pluriversum bei Schmitt die Koexistenz zwischen Staaten bedeutet, setzt die agonistische Demokratie Mouffes' die Koexistenz verschiedener Gruppen innerhalb einer politischen Einheit voraus. Die konstitutive Bildung des Demos wird durch die Beziehungskonstellation zwischen den Gruppen innerhalb des Staates entschieden, nicht durch die traditionelle Identität einer Nation gegen die andere (Mouffe 2005:14ff, Geis 2008:176-7).

Der Demosbegriff der Schmitt-Renaissance erklärt sich mit Hilfe Rancières Definition des Demos als *sans-part*: Die Politiklehre Rancières fasst sich als die Ontologie des politischen Subjekts, und zwar des Demos zusammen, welche auf der Feindschaft gegen die „die Anteile haben“ beruht. Rancière zitiert nicht die Politiklehre Carl Schmitts, aber er interpretiert auf Schmittsche oder auf Mouffesche Weise den Gründungsvorgang des Demos. Schmitt gründet die Politik aus der Unterscheidung von Freund und Feind und hält die liberale Entpolitisierung für das Ende der Politik, weil für ihn die Politik auf der Feindschaft zwischen Feind und Freund beruht. Die Lehre Rancières ist im Wesentlichen auch die Theorie, die das neue normative Subjekt des Demos aus der Feindseligkeit schaffen will. Wie bei Schmitt ergibt sich die Politik bei Rancière aus der ernsthaften Entscheidung in der Auseinandersetzung gegen den Gegner; Rancières Gegensatz zwischen Anteillosen und Anteilträgern ist in der Tat die Analogie der Freund-Feind-Beziehung (Marder 2010:64, Schmitz 2010:177, Schaap 2011:38, McGowan 2013:38). Rancière folgt dem antiken Entstehungsvorgang der Politik, der mit dem Machtanspruch der Anteillosen gegen „die natürliche Ordnung der Herrschaft“ beginnt. Die Politik Rancières beginnt von Anfang an mit den von der natürlichen Logik des Wirtschaftlichen Ausgeschlossenen, deswegen beruht die Politik selbstverständlich auf dem Unmessbaren jenseits von Nützlichkeit, Interessen, Profit/Verlust usw. (Rancière 2002:24, 31-2). Wir haben gesehen, dass Max Weber die immanente Spannung zwischen technischer Entwicklung und politischem Willen problematisiert. Der Demosbegriff ist bei Rancière, wie bei Schmitt, Mouffe, Laclau, Žižek usw. die Antwort auf die Frage, wie die Politik als Volkswille die technische Rationalisierung kontrollieren kann. Rancière nennt erstens die „Polizei“ als gesamte Struktur der technischen Ordnung, die das bürokratische Verwaltungssystem einschließt. Die Polizei ist nicht nur der konkrete Staatsapparat der Sicherheitsbehörde, sondern „die natürliche Ordnung der Herrschaft“, deren Essenz wir mit der Zweck-Mittel-Kategorie erklären. Rancière legt zweitens den Begriff der Politik durch die Gegensätzlichkeit dieser Polizei fest. Die Politik ist die Bewegung zur „Gleichheit“ der Anteillosen, die seitens der Polizei von der natürlichen Ordnung der Herrschaft ausgeschlossen werden. Die Politik befindet sich deswegen von Anfang an außerhalb der Polizei, und bildet ihren Inhalt in der negativen, befreienden Bewegung, die Polizei zerschlagen zu wollen (Rancière 2002:40-3, 2008:32).

Die Politik ist in diesem Sinne „keine Sphäre, sondern ein Prozess“ (Rancière 2011a:484-5),

und es ist dieser Punkt, an dem der Demos im politischen Denken Rancières als Subjekt der Politik auftaucht. Bei Rancière bedarf es einer dritten, intermediären Dimension zwischen Polizei und Politik, weil deren paradoxe Beziehung keine gemeinsame Sphäre bildet. Der Zusammenstoß zwischen ihnen ist trotzdem unbedingt notwendig für die Entstehung der Politik. Rancière definiert die Begegnung zwischen Politik und Polizei als „das Politische“, in dessen Feld die Politik als Vorgang der Emanzipation die natürliche Ordnung der Polizei bestreitet (Rancière 1992, 2002:40). Während wir die Politik der Erscheinung mit dem öffentlichen Raum gegenüber der natürlichen Zweck-Mittel-Kategorie verbinden, richtet Rancière sein Augenmerk auf das Subjekt Demos, dessen Kampf gegen die Polizei die Politik bildet. Er versteht die Herrschaft des Demos, d. h. die Demokratie, als „weder ein Verfassungstypus noch eine Gesellschaftsform“, sondern die Tätigkeit der Anteillosen, die „den oligarchischen Regierungen unaufhörlich das Monopol über das öffentliche Leben und dem Reichtum die Allmacht über das Leben aller entreißt“ (Rancière 2011b:57-8, 114). Die Demoslehre Rancières' steht in der Tradition des Radikalismus, der per Mobilisierung der Volksgewalt die Volkssouveränität errichten will. Der Begriff des Demos ist bei Rancière in der Tat die Umbenennung des Proletariats, das im Sozialismus das Subjekt der Geschichte war; seine Definition des Demos als Anteillose entspricht der wörtlichen Bedeutung vom Dritten Stand oder vom Proletariat, dessen Status gegenüber den privilegierten Ständen von Klerus und Adel oder der Bourgeoisie als Ausgeschlossene definiert war (Rancière 2002:21-2). Für Rancière existiert die *wahre* Politik nur im Vorgang des Zusammenstoßes zwischen der natürlichen Ordnung und den von dieser Ordnung ausgeschlossenen Anteillosen. Der Demos ist daher keine Klasse unter anderen, sondern der Träger der richtigen Politik, und zwar durch seinen Streit um einen Anteil in der Gemeinschaft. Solange der Demos der Anteillose ist, soll es ständig den neuen Demos geben: Sobald die Anteillosen die Macht ergreifen, entstehen neue Anteillose gegenüber den neuen Anteilhabenden, die zuvor der anteillose Demos waren. Rancière restauriert die Politik durch diese permanente Auseinandersetzung, deren Subjekt Demos sich aus der unerschöpflichen Trennung zwischen Herrscher und Beherrschten ergibt.

Der Begriff von Demos wird bei Ernesto Laclau mit seiner Interpretation von Rancière als Träger der populistischen Bewegung dargestellt. Nach Laclau konstruiert Rancière den Begriff des Volkes mit dem Hinweis auf den Unterschied zwischen politischer Philosophie und Politik: Die politische Philosophie gilt als theoretische Diskussion der Politik, aber ist auch ein Versuch, die störenden sozialen Auswirkungen der Politik zu neutralisieren. Laclau kritisiert, dass die Aufgabe der politischen Philosophie die „Reduzierung der Politik auf die Polizei“ ist. Die Polizei erhält eine gute, geordnete Gemeinschaft, und zwar mit der Neutralisierung, der harmonischen Unterordnung des Teils unter das Ganze. Die Politik zeigt sich dazwischen in der unausrottbaren Verzerrung, durch die der Demos, der ein Teil der Gesellschaft ist, das Ganze sein will. Zur Wiederherstellung

der Politik behauptet Laclau daher die Substitution der politischen Philosophie durch die „wahren politischen Denken und Praxis“, die in der Befreiung des politischen Moments von den Fesseln der polizeilichen Rahmenbedingungen liegen (Laclau 2005:244-6). Die populistische Bewegung des Demos ist jedoch bei Laclau noch radikaler als bei Rancière, weil die populistische Herrschaft mit der Tatsache der Herrschaft selber ihre Legitimität gründet. Bei Laclau verlässt die Politik, als Kampf um die Hegemonie, den Bereich der normativen Ethik. Die Rezeption Carl Schmitts bei anderen Autoren berücksichtigt die Gefahr, dass der Unterschied zwischen Freund und Feind mit der Vernichtung des Opponenten die totalitäre Homogenität erreicht (Mouffe 1999a:5, Žižek 1999:27). Rancière begründet auch die Legitimität im politischen Streit des Demos mit der Unterscheidung vom *Ochlos*: Die Ochlokratie, d. h. Pöbelherrschaft durch bloße Gewalt, ist die „turbulente Vereinigung der individuellen Turbulenzen“ zu einer Totalität, aber die Demokratie entsteht aus der Trennung des Demos vom Ochlos, um das totale Ganze zu annullieren (Rancière 1995:31-6). Laclau verweigert inzwischen „den ethischen Imperativ“ (1996b:77) und nennt als Gründungsfaktor der Politik die *populistische* Bewegung, welche die Legitimität aus dem Wissen über die „gute“ Gemeinschaft in Frage stellt (Laclau 2005:x-xi). Der Idee einer „guten“ Gemeinschaft widersetzt sich die populistische Bewegung, weil der Demos nicht ausreichend in der Gegenüberstellung zum Ochlos, sondern erst im Kampf um die Hegemonie entsteht. Der Populismus Laclaus verneint die Regeln für eine gute Gemeinschaftsordnung, aber die populistische Bewegung selbst gründet als erscheinender Telos die Legitimität für die Politik. In diesem Punkt liegt jedoch die Gefahr, eine profaschistische Bewegung auch als populistische zu rechtfertigen, und das ist der entscheidende Faktor, der aus dem Linksintellektuellen Laclau einen „anti-schmittianischen Schmittianer“ macht (Žižek 2001:233, vgl. Žižek 2006, Priester 2007:37-8).

Die Vorstellung des Demos-Subjekts, das durch die Politiklehre Schmitts inspiriert ist, zielt schließlich auf die Trennung der Demokratie vom (Neo-)Liberalismus, so wie Schmitt etwa vor einem Jahrhundert den Liberalismus als Bedrohung der Politik kritisiert hat. In der Moderne wurden Liberalismus und Demokratie zusammengesetzt, und zwar durch die Erfindung des Individuums. Norberto Bobbio erklärt den Liberalismus als Begriff für eine Staatsform mit begrenzten Macht und Funktion gegenüber der Freiheit des Individuums, und die Demokratie als Herrschaft der Mehrheit. Beide Konzepte verbanden sich miteinander, als die Moderne jedem Individuum das Naturgesetz gegeben hat: Der Mensch ist von Natur aus ein freies Wesen und dieser Liberalismus gründet die Demokratie durch die freie Zustimmung der Individuen (Bobbio 2005:38-9). Die postmoderne Fragmentierung dekonstruiert jedoch diesen modernen Zusammenhang durch die Erhöhung des Liberalismus zum Organisationsprinzip der Welt. Die Position Schmitts will demgegenüber die Demokratie verstärken. Wendy Brown bemerkt, dass aufgrund der Gegenüberstellung von Liberalismus und Demokratie die liberale Demokratie des modernen Nationalstaates in eine

Sackgasse geraten ist. Die Souveränität, die durch das Wahlsystem seitens der Nation beeinflusst wird, will den Schutzanspruch gegen die Globalisierung verwirklichen, während der Staat vom Weltmarkt zum „Manager“ der Wirtschaft ernannt ist. Hier entwickelt sich der Konflikt zwischen Souveränität und Staat aber nicht zum Zusammenstoß, sondern es kommt vielmehr zur Auflösung, bei der die Souveränität die Nationalstaatlichkeit verlässt. Daher wird das Staatsgebiet gleichzeitig von verschiedenen inkompatiblen Bewegungen dominiert; eine des nicht-souveränen, administrativen Staates für die Wirtschaft und die andere als Souveränität nach der Wiederherstellung der Staatsgewalt (Brown 2010:25-7). Für diejenigen, welche die Demokratie als Herrschaft des Demos verstehen, ist nur die demokratische Bewegung der Souveränität legitim, weil die liberale Legalität der neo-liberalen Regierung das Recht des Volkes verletzt. In der römischen Gesetzesordnung gab es das Prinzip von *legibus solutus*, „dass der Herrscher von den Gesetzen entbunden sei“ (Wyduckel 1979:48). Die Schmitt-Renaissance unterstützt theoretisch die Leidenschaft des Volkes, welche die Legitimität und Fähigkeit der Politik durch die Gewalt und Herrschaft des Demos gegen die wirtschaftliche Zweck-Mittel-Rationalität wiederherstellen will.

#### **2.3.1.2.3. Nomosordnung: Legalisierung der völkerrechtlichen Feindschaft**

Die Schmitt-Renaissance erwartet mit der Nomosordnung die Wiederherstellung der Politik auch auf der internationalen Ebene, jenseits des Dualismus von Weltzentrum und Peripherie. Der Begriff von Nomos bezeichnet die internationale Ordnung zwischen demokratischen Souveränitäten, die aus dem autonomen Volkswillen gegenüber dem Universalismus entsteht. Die Verweigerung des Universalismus bedeutet bei Schmitt keinen Gewaltmissbrauch durch ein kriegslustiges Regime, sondern die Regelung des Krieges durch die Legalisierung der Konflikte. Was die Schmitt-Renaissance hinsichtlich der internationalen Politik darstellen will, ist die Legalisierung des Krieges und die folgende Kriegshegung, um die bewaffnete Auseinandersetzung zwischen den Staaten mit der völkerrechtlichen Ordnung zu kontrollieren. Die Ähnlichkeit zwischen Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung und feindseliger Außenpolitik der USA im Anti-Terror-Krieg ist nicht zu übersehen (Norris 2004, Noorani 2005). Mouffe behauptet jedoch, dass der Schmittsche Feind *hostis* nur im politischen Sinn definiert wird, nicht moralisch oder religiös wie der von der Bush-Regierung geprägte Ausdruck „Achse des Bösen“, und außerdem, dass Schmitt selbst die Intervention unter der Begründung von *Menschheit* als rein imperialistische Außenpolitik betrachtet (Mouffe 2007:147-8). Die Schmitt-Renaissance hält dem Anti-Terror-Krieg vor, dass der heutige Krieg für die imperialistische Hegemonie die Gleichheit zwischen souveränen Staaten verletzt. Der Krieg gegen den Terrorismus widerspricht in der Tat dem politischen Krieg im Clausewitzschen Sinn, weil die *nicht-politische* Außenpolitik der USA „den Krieg gegen den Terrorismus als moralisch-

inspirierten, unbegrenzt »totalen Krieg« führt (Koskenniemi 2004:493, Chandler 2008:28). Während der Universalismus für den Weltmarkt im Namen von Freiheit, Demokratie, Liberalisierung usw. „die ganze Erde und ganze Menschheit“ umfassen will, stellt die Schmitt-Renaissance eine interstaatliche Struktur vor, deren Staatsgewalt vom Volk jedes Staates kontrolliert wird. Für Schmitt bedeutet der Universalismus, gleichgültig ob Liberalisierung oder Revolution, nicht die Verwirklichung des menschlichen Ideals, sondern nur ein „ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen“ (BP 54-5). Im Namen der gesamten Menschheit gilt der Feind nicht mehr als politischer Feind, sondern „als Friedensbrecher und Friedensstörer *hors-la-loi* und *hors l’humanité*“. Der die ganze Welt umfassende Universalismus ist für Schmitt insofern eine ernste Gefahr, die „eine so verwirrte Zwischensituation von Form und Unform, Krieg und Frieden“ zum Ausdruck bringt (Ibid. 11-2). Die Verwirrung entsteht prinzipiell daraus, dass die Ökonomie mit dem Universalismus das exklusive Recht der Souveränität auf Krieg wegwischt. Die private Wirtschaft vergrößert sich bis zur globalen Dimension und führt den Krieg für die Expansion des Marktes. Die Wirtschaft-Souveränität-Dichotomie will mit der Erscheinung der Volkssouveränität die Kriegsführung in gehegter Form kontrollieren. Die Wiederherstellung der staatlichen Politik gegen nicht-staatliche Faktoren ist das Ziel der Politiklehre Schmitts. Der Staat herrscht über die Wirtschaft auf seinem Territorium, und die Staaten bilden gemeinsam das internationale System mit der gehegten Feindschaft: So lautet Schmitts Vorstellung für die Stabilisierung der internationalen Politik.

Schmitt ist die theoretische Referenz für die Kritik an der imperialistischen Weltordnung; der Begriff von Weltbürgerkrieg wurde von ihm geprägt, um die Expansion der liberalen Welt zu kritisieren. Die externe Intervention ist für Schmitt die vorhandene Bedrohung in seinem Zeitalter. Der Westen, und zwar USA, England und Frankreich, hat nach dem Ersten Weltkrieg Deutschland als Kriegsverbrecher mit der Reparationszahlung bestraft. Die alliierten Mächte waren Sieger nur im Kampf des zwischenstaatlichen Naturzustandes, aber sie hielten sich für Großinquisitoren gegen Kriegsverbrechen, die sie früher selbst begangen hatten (vgl. Axtmann 2007b:533, Davies 2008:75, Keedus 2011:190f). Liberalismus, Bolschewismus, Anarchismus usw. entstanden nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland und bewirkten einen bürgerkriegsähnlichen Zustand in der Weimarer Republik. Mit der Vorstellung der vorgeplanten Weltgeschichte übten die Ideologien Einfluss auf die inländische Politik aus, um die Bevölkerung zur ideologischen Bewegung zu mobilisieren. Mit der Erscheinung des Universalismus auf der ganzen Erde „beginnt der internationale Weltbürgerkrieg“, der die Koexistenz der pluralen Volkswillen zerstört (Schmitt 1994b:325). Der weltweiten Geistesströmung widerspricht die Demokratie der Volksherrschaft; der Universalismus bedroht die Einheit des Volkes, wenn das Volk in verschiedene Ideologien gespalten ist. Jede Ideologie will die von ihr vorgeplante Weltgeschichte weltweit verwirklichen, und der Staat wird

dann nicht durch die Entscheidung des vereinten Volkes, sondern von den externen Ideologien geführt. Dann wird die Einheit des Volkes infrage gestellt, und folglich werden die auf dem Flächenstaat basierenden Begriffe von Krieg und Frieden erschüttert, durch den Zusammenstoß von ideologischer Welle und staatlicher Politik.

Gegen den Weltbürgerkrieg wird die zwischenstaatliche Politik der Nomosordnung von Schmitt als Alternative dargestellt. Schmitt hat das Wort Nomos zum ersten Mal auf dem Deutschen Juristentag 1933 in seinem Vortrag „Der Neubau des Staats- und Verwaltungsrechts“ verwendet, aber im Sinne des *Nomos Basileus* – Rechtsordnung als Willen des Königs – , um den Nomos als Willen Hitlers zu verdeutlichen (1933a:252). Sein eigener Begriff des Nomos als Raumordnung wurde 1942 aufgezeigt, nachdem Jost Triers linguistische Recherche veröffentlicht wurde, welche die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Nomos als Zaun erklärt (Schmitt 1942, 1943, 2005, Trier 1942:232). Das Nomosystem bedeutet die politische Ordnung aus dem Vorgang der Landnahme zwischen souveränen Staaten. Wenn Schmitt sagt, dass „jede Grundordnung eine Raumordnung ist“, verortet er das Fundament der Politik in den zwischenstaatlichen Beziehungen durch die Landnahme. Die Politik stammt nicht aus der die ganze Welt umfassenden Universalität, sondern aus der räumlichen Abgrenzung der Erde, die die Machtverhältnisse zwischen den Gemeinwesen bestimmt. In diesem Sinn erklärt Schmitt, dass alle Gesetze und Ordnungen aus der Landnahme entstehen und „die Weltgeschichte eine Geschichte von Landnahme ist“ (1942:49ff). Historisch gesehen, war das Christentum das erste Weltordnungssystem, Nomos: Hier hatten wir es anfänglich mit einer Ansicht der Welt zu tun, welche die Erde in christliche Reiche und in Gebiete teilt, die sich noch nicht zum Christentum bekannt haben (NE 27f). Mit der fürstlichen Gewalt übernahmen die modernen Staaten vom Christentum die Verantwortung für die Welt, die sich geographisch in Territorien und demographisch auf Nationen teilt. Der Staat beherrscht sein Volk in seinem Territorium, und die Staaten bilden gemeinsam das internationale System, um die Welt so zu kontrollieren, dass sie nicht durch die staatliche Gewalt zerstört wird. So kam es, dass Staaten und ihre Beziehungen legalisiert wurden: Vom 16. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts entstand „ein wirklicher Fortschritt, nämlich eine Umgrenzung und Hegung des europäischen Krieges“ zur Gründung der Nomosordnung, *jus publicum Europaeum* (Ibid. 112f). Das *jus publicum Europaeum* ist der juristische Raum auf dem physischen Gebiet von souveränen Flächenstaaten Europas. Was im juristischen Rahmen des Nomos geschieht, ist die Landnahme, in der Regel durch Krieg; die Politik liegt im Zwischenraum zwischen Staaten, und der Inhalt der Politik ist der Kampf um das Territorium zwischen Flächenstaaten. Die Konflikte bei der Landnahme sind essenziell, weil diese Konflikte die internationale Struktur der Politik aufbauen. Der Krieg ist unvermeidbar, deswegen kann die Nomosordnung den Krieg nur kontrollieren, um die internationale Beziehung mit ihren Landnahme-

Konflikten zu stabilisieren. Der Krieg wird infolgedessen so kodifiziert, dass der Staat den gehegten Krieg gegen einen nicht privaten, sondern öffentlichen Feind führen soll.

Die Nomosordnung kommt im Wesentlichen aus der ontologischen Bedingung der Menschheit, dass der Mensch nur auf der Erde leben kann, mit anderen Worten, dass er „ein Landwesen ist“ (Schmitt 1942:3).<sup>13</sup> Wir haben bereits gesehen, dass das Meer metaphorisch als Gefahr in der antiken Mythologie auftaucht; hinter der Metapher liegt die Tatsache, dass das Meer ein für Menschen nicht bewohnbarer Raum ist (Ibid. 3).<sup>14</sup> Während die erste Raumbegrenzung die ganze Menschheit als Landwesen betrifft, handelt es sich bei der zweiten Raumbegrenzung um die Landnahme zwischen Menschengruppen, von denen jede unbedingt einen Raum für Leben und Tätigkeit besitzen will. Der Antagonismus ist deswegen ein immanenter Faktor in der Politik, weil der Kampf um die Landnahme natürlich ist. Das altgriechische Wort Nomos, das Schmitt statt der wörtlichen Übersetzung „Gesetz“ benutzt, beinhaltet die ursprüngliche Wahrnehmung der Ordnung mit Nahme, Kampf, Krieg usw.; er sagt in diesem Sinne, „am Anfang steht nicht eine Grund-Norm, sondern eine Grund-Nahme“ (1995:581). Seit Plato und Aristoteles bezeichnet das Wort Nomos die Ordnung, die Lokalisierung, die Beherrschung mit der Konzeptualisierung der Erde oder eines Teils der Erde als politischer Einheit. Schmitt zufolge besteht in der neuzeitlichen Philosophie die Ordnungsgründung in der Verteilung des Feldes, wie er mit Giambattista Vico (*la Divisione dei Campi*), John Locke (Jurisdiktion über das Land) und Kant (Obereigentum am Boden) erläutert (NE 17f). Der Antagonismus ist ein selbstverständlicher Faktor in der Politik, dessen Basis nicht die Norm, sondern die Landnahme ist. Der Staat garantiert dann seine Existenz und Sicherheit nicht durch die universelle Norm, sondern durch die Gewaltanwendung in der Landnahme und Landverteidigung. Aus der natürlichen Bedingung der Landnahme entsteht schließlich die Pluralität der Staaten, von denen jeder sich auf seine eigene Gewalt gründet. Der Souverän besitzt das exklusive Recht des Krieges, *jus belli*, mit der Anwendung der Staatsgewalt, insofern als er keine Fahnenflucht erlaubt, sondern stattdessen die „Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft“ befehlen darf. Der Souverän kann mit *Jus belli* das Schicksal des Volkes entscheiden, solange er im Ausnahmezustand des Krieges von den „Angehörigen des eigenen Volkes Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft verlangt, und auf der Feindesseite stehende Menschen zu töten“ befiehlt (BP 46).

---

<sup>13</sup> Vor Schmitt hat Franz Rosenzweig bereits die Geschichte der räumlichen Begrenzung durch das Meer bemerkt. Er erläutert in „Globus: Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre“ (1917 geschrieben, aber nicht veröffentlicht), dass die Menschen mit der Besitznahme der Erde die Weltgeschichte eröffneten, im Widerspruch zur Grenzenlosigkeit des Meeres (Rosenzweig 1984:313). Über die theoretische Ähnlichkeit zwischen Rosenzweigs Raumlehre und Schmitts Nomosgedanken, Cotesta 2012..

<sup>14</sup> In der natürlichen Trennung zwischen Land und Meer findet Schmitt aber die politische Konfrontation, und zwar die Auseinandersetzung zwischen Seemächten und Landmächten: Aus den historischen Beispielen der Kämpfe zwischen Sparta und Athen, Rom und Karthago, England und europäischen Kontinentalstaaten zieht Schmitt die Schlussfolgerung, dass „die Weltgeschichte eine fortwährende Auseinandersetzung von Land- und Seemächten ist“ (Schmitt 1994c:41-2).

Der Staat soll wegen der Entzündung des Krieges nicht bestraft werden, denn der Angriff zwischen gleichwertigen Staaten ist im Naturzustand normal und natürlich. Der Krieg zwischen Staaten ist für Schmitt „weder gerecht noch ungerecht, sondern eine Staatsangelegenheit“ (Schmitt 1938b:73-74). Schmitt hat die Problematik der Gerechtigkeit in der völkerrechtlichen Beziehung entfernt, und zwar durch die Entmoralisierung des Krieges. Die Nomosordnung aus der ontologischen Begrenztheit der Erde löst das Bobbios' Paradox von rechtem Krieg und rechtem Feind. In der Nomosordnung ist der Krieg eine legale Tätigkeit gegen einen legal anerkannten Feindstaat. Der Krieg und die Diplomatie können nur miteinander verknüpft sein, wenn ein Staat von einem anderen Staat „als Feind auf gleicher Ebene, als *justus hostis* anerkannt wird“ (NE 159). Schmitt wollte die Führung des Krieges durch die völkerrechtliche Anerkennung des Gegners als „gerechter Feind“ einer Kontrolle unterwerfen, weil der Krieg aus der Bedingung der zwischenstaatlichen Landnahme normal ist. In dieser Bedingung liegt für Schmitt die Notwendigkeit, die Gewalt des Krieges zu begrenzen (Ibid. 11). Weil es keine höhere Autorität über den Staat gibt, muss der moderne Staat selbst die militärischen Gewalten einerseits benutzen, um seinen Willen gegenüber den anderen durchzusetzen, andererseits die militärischen Gewalten begrenzen, um den Feindstaat nicht auszulöschen. Der Staat soll weder mangelhafte noch überreiche, sondern genau jene Gewalt haben, die es braucht, damit die Gewaltanwendung weder seine eigene Schwächung noch die Zerstörung des Feindstaates verursacht. Schmitts Politik besteht dort, wo die Staaten gegeneinander und gleichzeitig miteinander die internationale Ordnung halten. Der idealisierte Frieden ohne Krieg ist nach Schmitt nicht möglich, weil die Politik selber in der Unterscheidung zwischen Freund und Feind liegt. Unter dem neuzeitlichen Völkerrechtssystem von *Jus publicum Europaeum* ist die Feindschaft so begrenzt, dass die europäischen modernen Staaten sich als *hostes aequaliter justis*, gleichmäßig gerechte Feinde, gegenüberstehen (Ibid. 128). Die modernen Staaten bilden gemeinsam eine dauerhafte internationale Ordnung, folglich respektieren sie die Regeln im Krieg (*Jus in bello*) und unterschreiben nach dem Krieg einen Friedensvertrag mit dem vormaligen Feindstaat. Der klassische Krieg ist eine gewalttätige Form der Wechselwirkung zwischen den modernen Staaten, sein Ziel ist politisch begrenzt und sein Ende ein Friedensvertrag. Der Krieg führt infolgedessen und paradoxerweise zu einer Stabilisierung der Weltordnung. Nachdem Jean Bodin die internationalen Verträge durch das »Versprechen« zwischen den Fürsten vorgeschlagen hat, verwirklichte sich das moderne zwischenstaatliche System mit dem Westfälischen Vertrag (1648). Danach folgten viele zwischenstaatliche Abkommen und Versammlungen zum Zweck der Stabilisierung der modernen internationalen Ordnung, z.B. die Genfer Konvention (1864), die Haager Friedenskonferenzen (1899, 1907), die Londoner Konferenz (1908). Die Reihe der internationalen Abkommen kodifiziert den Kriegsprozess in positives Gesetz und legalisiert den Krieg und die jeweiligen Souveräne als Kriegsparteien.

### **2.3.2. Historische Struktur der Nomosordnung**

Wie bereits gesehen, ist die Schmitt-Renaissance die Suche nach dem Demos gegen die liberale Entpolitisierung, aber wir behaupten, dass der Begriff von Demos mit der Politiklehre Schmitts keine Alternative zum Historizismus ist. Wir haben in Abschnitt 2.2. erklärt, dass die aktuelle Unruhe fundamental aus dem Dualismus der Geschichtsphilosophie herrührt, der die post-politische Ontologie vom Weltzentrum zur Peripherie hin erweitert. Die Politiklehre Schmitts ist in dieser Situation interessant, weil die Nomosordnung Schmitts die Gründung einer horizontalen internationalen Ordnung gegen die dualistische Weltanschauung zu behaupten scheint. Die Politiklehre von Schmitt verstärkt in der Wirklichkeit, allerdings, den Dualismus der Welt, weil die Raumordnung auf der imperialistischen Dichotomie zwischen kolonialen Herrschern und kolonial Beherrschten beruht. Die Nomosordnung von Jus publicum Europaeum widerspricht nicht der imperialen Außenpolitik, sondern beruht im Gegenteil auf der imperialen, kolonialen Weltordnung. Der Unterschied besteht nur darin, dass bei Schmitt der imperiale Herrscher nicht eine Weltmacht ist, sondern die pluralen Weltmächte. Schmitt hält das Weltzentrum für den Konkurrenzraum zwischen den Weltreichen, die gemeinsam die Herrschaft über den Rest der Welt ausüben. Die Politiklehre Schmitts ist insofern eine Alternative zur Homogenisierung der Welt durch die Vereinigten Staaten, als die Koexistenz der Großmächte der Unipolarität entgegensteht. Die Nomosordnung ist die Struktur der Empires, die die Welt in zwei Kolonialherrscher und Kolonialisierte teilt, und der Demos ist der Souverän des Empires, der nicht vom historischen Dualismus der Welt befreit ist, sondern selbst Resultat des Dualismus ist. Wir werden außerdem sehen, dass der klassische Weltdualismus Hegels und die Alternative Schmitts von den postkolonialen Kritiken in Frage gestellt werden, die die historische Struktur und die Zentralität des Westens mit der Provinzialisierung Westeuropas ablehnen (Chakrabarty 2000, Hobson 2009, Branch 2012).

#### **2.3.2.1. Demos als historische Substanz**

Die Wirtschaft-Souveränität-Dichotomie steht der Krieg-Frieden(Wirtschaft)-Dichotomie entgegen, aber befreit sich nicht von der historischen Struktur. Während die Initiative des Universalismus den postmodernen Frieden mit der individuellen Freiheit vorstellt, erzielt die Initiative des Staates die Wiederherstellung der modernen, „europazentrischen“ Souveränität und Weltordnung. Die Wirtschaft-Souveränität-Dichotomie mit der Politiklehre Schmitts ist keine Alternative zum Historizismus, sondern die Alternative des Historizismus zum liberalen

Universalismus. Der Historizismus in der Politiklehre Schmitts konstituiert sich aus zwei verschiedenen Ansichten der Geschichte, die den chronologischen, linearen Fortschritt der Geschichte widerlegen. Der erste Geschichtsbegriff Schmitts zeigt sich unter dem starken Einfluss von Hegels Geschichtsphilosophie als Verwirklichungsvorgang der demokratischen Herrschaft nach der Französischen Revolution: In seinen frühen Schriften, *Die Diktatur* (1921), *Politische Theologie* (1922), *Der Begriff des Politischen* (1927), *Verfassungslehre* (1928) usw., stellt Schmitt die Demokratie, die Herrschaft des Demos, gegen den entpolitisierten Liberalismus als Vollendungszustand der Geschichte, in dem jedes Volk seinen Willen durch die Verfassung politisch äußern kann. Das zweite Geschichtsverständnis von Schmitt verkörpert sich in dem theologischen Konzept von Katechon (Κατέχων), unter dem die Nomosordnung zwischen Volkswillen das Kontinuum der Weltgeschichte vor dem apokalyptischen Untergang verteidigt. Schmitt hat seit den 1940er Jahren, und schließlich in *Nomos der Erde* (1950) seine Theorie über die Raumordnung entwickelt, die mit dem Begriff von Katechon nicht nur die spatiale Ordnung, sondern auch die theologische Historizität beinhaltet. Die Nomosordnung mit dem Katechonbegriff hat den Bereich der Lehre Schmitts in der gesamten Weltordnung einschließlich der Länder außerhalb Europas verbreitet, aber seine Weltanschauung auf den bloßen Dualismus zwischen Europa und den Kolonien reduziert, den er selber mit dem Begriff von Weltbürgerkrieg kritisiert.

Das Subjekt „Demos“ ist eine historische Substanz, die sich im Verlauf der Geschichte verwirklicht. Während der Liberalismus und der Bolschewismus die Geschichtsphilosophie Hegels als universellen Verwirklichungsvorgang der individuellen und klassenlosen Freiheit interpretieren, übernimmt die Politiklehre Schmitts von Hegel die Dimension des Volksgeistes, der mit der souveränen Gewalt die Weltgeschichte aufbaut. Für Hegel besteht der Staat aus der Zusammensetzung von drei Gewalten, die gesetzgebende, die Regierungs-, und die fürstliche Gewalt, und in der letzten sind „die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefasst“. In der Geschichtsphilosophie Hegels erreicht der „Staatwille“ die Selbständigkeit und die Identität des Staates als sittliche Einheit (PhdR §273, §331). Schmitts Politiklehre gehört in die Tradition des deutschen politischen Denkens, mit seiner Annahme der Geschichtsphilosophie Hegels, insbesondere bezogen auf den organischen und totalen Staatsbegriff als „Leitbild“ (Hofmann 1964:123, Hooker 2009:37, Mehring 1989:122ff). Der Unterschied zwischen Hegel und Schmitt liegt darin, dass Schmitt die dialektische Aufhebung der metaphysischen Vernunft verweigert (Ojakangas 2006:21f, Meier 1994:33). Wir behaupten, dass Schmitt von Hegel die historische Struktur übernimmt, deren Ende, und zwar Vervollkommnung nicht die Verwirklichung des Weltgeistes, sondern die des Volksgeistes ist. Schmitt erklärt, dass am 30. Januar 1933 „Hegel gestorben“ sei, weil der liberale Weltgeist vom nationalsozialistischen Volksgeist überwunden wurde. Nun sei der Volksgeist der neue Träger der Geschichte, obwohl

Hegel gestorben sei, weil „der große Wert des deutschen Staatsphilosophen“ trotzdem immer, und zwar in Form von Volksgeist, bedeutsam bleibe (Schmitt 1933b:31-2). Diesen großen Wert definieren wir als die Wahrnehmung der Geschichte als Verwirklichungsvorgang der Substanz, die Schmitt als Demos, Volkswille, Volksgewalt usw. bezeichnet. Habermas präzisiert, dass die Substanz des Politischen für Schmitt „die Selbstbehauptungsfähigkeit einer rechtlich konstituierten Herrschaftsgewalt“ ist (2011:45). Diese Gewalt als Volkswille besetzt die Stelle des metaphysischen Telos. Der Volkswille wird von Renato Cristi als „ontologischer oder substantiver Kern“ definiert, der den Staat jenseits logischer, legaler Gesetzesstruktur als Einheit der Verfassung gründet (Cristi 1998:144-5).

Die Erscheinung des Demos hat mit dem Universalismus den gleichen Ausgangspunkt der Geschichtsvollendung gemeinsam: die Französische Revolution. Das Volk erreicht die politische Ontologie, wenn die bürgerliche Revolution aus dem Volk die „Irreduzibilität des politischen Subjekts“ macht (Marder 2010:115, vgl. Böckenförde 1986:14). Der Demos ist das Erscheinungssubjekt, dessen Wille gegenüber dem Universalismus die Initiative des Geschichtsverlaufs nehmen will. Die Erscheinung und Bestätigung des Volkswillens finden durch die bürgerliche Revolution statt, welche die ethnische, kulturelle Gemeinschaft in eine politische Einheit verwandelt. Die *Nation* ist, so erklärt Schmitt, der Name für „das Volk als politisch-aktionsfähige Einheit mit dem Bewusstsein seiner politischen Besonderheit und dem Willen zur politischen Existenz, während das nicht als Nation existierende Volk nur eine irgendwie ethnisch oder kulturell zusammengehörige, aber nicht notwendig politisch existierende Verbindung von Menschen ist“ (VL 79). Die existenzielle Erscheinung des Demos ist dann nicht eine Schaffung aus dem Nichts, *ex nihilo*, weil die Entstehung einer politischen Nation die Existenz eines Volkes mit gemeinsamer Sprache, Tradition, Erinnerung, politischem Ziel und Hoffnung voraussetzt (Ibid. 231). Aus diesem Grund kritisiert Ulrich K. Preuß das „ethnische Verständnis der Demokratie“ seitens Schmitt; nach Preuß bezeichnet das Wort Demos bei Schmitt in Wirklichkeit die präpolitische Einheit von „Ethnos“ (Preuß 1994:153f). Die Politisierung des Demos verwirklicht sich bei Schmitt nicht durch die Abschaffung, sondern durch die Bestätigung der vorhandenen ethnischen Homogenität. Die Französische Revolution ist für Schmitt der „Geburtsort der nationalen Demokratie“ aus der „nationalen Homogenität“. Aus diesem Grund sollte die homogene Gruppe von Nation als demokratischer Souverän erscheinen, der die verfassunggebende Gewalt um seinetwillen verwenden darf – der Liberalismus wird infolgedessen abgelehnt, weil er aufgrund seines Mehrparteiensystems und der freien Diskussion diese Einheitlichkeit der Homogenität verletzt (VL 231, Scheuerman 1997:144). Die politische Homogenität nennt bereits Sieyès, und zwar als er das englische Zweikammersystem ablehnt: Der Revolutionär forderte die Einheit des Volkswillens gegen die Spaltung der Interessen unter den Bürgern (*Tiers état* 42ff). Infolgedessen hat Schmitt die

föderative Verfassung der Vereinigten Staaten verweigert. Für ihn handelt es sich bei der amerikanischen Verfassung nur um die praktische Organisation von Staatseinrichtungen, während sie einen klaren Volkswillen des neuen Staates nicht benennt (VL 78-9).

Für Schmitt hat die Herrschaftsordnung des homogenen Demos infolge der Französischen Revolution die Vollendungsphase der Geschichte eröffnet. Die historische Struktur von Hegels Geschichtsphilosophie wird in Schmitts Staatslehre übernommen. Der Unterschied liegt darin, dass bei Schmitt die Geschichte der Menschen im nationalen Rahmen endet; die ganze Menschheit tritt in die Vollendungsstufe der Geschichte nicht durch die weltweite Verbreitung der individuellen Freiheit jenseits staatlicher Grenzen, sondern durch die parallelen, unabhängigen Gründungen homogener Demokratien in jedem Gemeinwesen. Während Hegel die Geschichte nach der Französischen Revolution als bloß räumliche Verbreitungsperiode des Weltgeistes sieht, entwickelt sich die Geschichte für Schmitt zur Vollendung der „unteilbaren Homogenität“ des Volkes (Schmitt 1968:43). Die Französische Revolution hat die Gruppe des Demos zum Verfassungsgeber, zum Souverän erklärt, und diese Erklärung kennzeichnet die historische Wende zu einer neuen Periode. Dieses Zeitalter wird von Schmitt nicht in die drei Phasen von Prämoderne, Moderne, Postmoderne gegliedert, weil die Moderne aus der Gründung der Demokratie für ihn die letzte Phase der Geschichte ist. Schmitt erklärt, dass die aus der demokratischen Revolution entstehende Nation niemals ihr Kontinuum als politisches Subjekt verliert - trotz der Änderungen und Revisionen der Verfassung -, weil die Nation als Volksgemeinschaft selbst die Quelle der Verfassung ist (VL 91 ff). Mit der Gründung des demokratischen Nationalstaates erreicht die Geschichte ihre Vollendung; wenn das Volk seines eigenen Willens aufgrund von Bürgerkrieg oder Intervention von außen beraubt wird, stellt sich die Aufgabe, die vollständige Geschichtsvollendung durch die Restauration der Volkssouveränität wieder zu gewinnen.

In seinen frühen Schriften bis in die 1920er Jahre hinein konzentriert Schmitt sich auf die inländische Erscheinung des Volkswillens als legitime Bestimmung der Geschichte. Das Ziel der Erscheinung ist die Ergreifung der Macht, deren unterschiedliche Namen die verfassunggebende Gewalt, die Souveränität, *natura naturandi*, die Diktatur usw. sind. Wir erinnern uns an den Satz Schmitts, „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“ (2009:43). Die Erscheinungsgeschichte des Volkes ist auch der Säkularisierungsvorgang, in dessen Verlauf die Nation die verfassunggebende Gewalt von der religiösen Autorität übernimmt. In *Die Diktatur* führt Schmitt den Begriff von *plenitudo potestatis* (Fülle der Gewalt) ein, der seit dem Mittelalter als legitime Form der Gewaltausübung im Ausnahmezustand juristisch anerkannt war. Der Begriff von *Plenitudo potestatis* bezeichnet die Machtvollkommenheit Gottes, deren weltlicher Inhaber der Papst ist: In der christlichen Ordnung beherrschte der Papst mit *Plenitudo*

potestatis den gesamten Globus.<sup>15</sup> Das Monopol der Kirche auf die göttliche Autorität begann zu bröckeln, als diskutiert wurde, dass die Legitimität des Kaisers, ebenso wie die des Papstes, direkt von Gott stammt. Es war Dante Alighieri, der die göttliche Gewalt in zwei, nämlich eine geistliche und eine weltliche Leitung geteilt sah; Kaiser und Papst regieren parallel, d. h. ohne Hierarchie untereinander, die Welt (*Monarchia* III, 15, 11). Danach forderte das Königtum die Unabhängigkeit gegenüber dem kaiserlichen Universalismus heraus, mit dem Rechtssatz, *Rex superiorem non recognoscens est imperator in regno suo* (der König, der keinen Höheren anerkennt, ist der Kaiser in seinem Reich).<sup>16</sup> Auf der theologisch-juristischen Begründung des Königsrechts in seinem Territorium gründet Jean Bodin den Begriff von Souveränität, unter der „die dem Staat eignende absolute und zeitlich unbegrenzte Gewalt zu verstehen ist“ (1981:205). Die letzte Phase der Schmittschen Geschichte beginnt, als die Französische Revolution den fürstlichen König durch das Volk als Besitzer der *Plenitudo potestatis* substituiert, wie früher der christliche Universalismus durch den souveränen Fürst ersetzt wurde. Durch die Französische Revolution habe die verfassunggebende Versammlung die *Plenitudo potestatis* in Form von *pouvoir constituant* übernommen (Schmitt 1964:20-3).

Die Erscheinung des Demos beruht auf der Identität des Volkes als unteilbare Substanz, und die Gewalt von *Plenitudo potestatis* ist die Maßnahme, um die innere potenzielle Spaltung zu überwinden. Im inneren Raum des Staates darf keine Feindschaft vorhanden sein, weil die Anwesenheit der kriegerischen Feindschaft den tatsächlichen Bürgerkrieg bedeutet, in dessen Zustand der Staat aufhört, eine politische Einheit zu sein. Die Geschichte vollendet sich mit der Erscheinung des Volkes, und wir sind der Meinung, dass Schmitt sich hier die Lehre Hobbes zu eigen gemacht hat, dessen Vorstellung vom Leviathan die Beseitigung des Bürgerkrieges verkörpert. Wie bei Hobbes, so entsteht der Staat bei Schmitt durch die Entfernung des inneren Zwiespalts, wenn er erklärt, „der Staat macht ja gerade dem Bürgerkrieg ein Ende. Was dem Bürgerkrieg kein Ende macht, ist kein Staat. Das eine schließt das andere aus“ (Schmitt 1938b:72). Die Eliminierung des Bürgerkriegs eliminiert allerdings auch die Politik innerhalb des Staates (Harle 2000:136-7). Das Politische bezieht sich für Schmitt exklusiv auf die interstaatliche Sphäre, nicht auf die inländische; der Unterschied zwischen Freund und Feind liegt zwischen Freundsstaat und Feindsstaat, weil dort die Politik gegen den Feind, *Justus hostis*, existiert. Im Fall von Bürgerkrieg entsteht der Antagonismus zwischen Freund und Feind auch innerhalb eines Staates, aber in diesem Fall bricht der Kampf innerhalb eines Staates nur im geographischen Sinne aus, im politischen Sinne ist der Staatsraum schon in zwei geteilt. Mit der Überwindung einer Bürgerkriegspartei durch die andere

---

<sup>15</sup> Die Formel geht auf Papst Leo den Großen in einem Brief aus dem Jahre 446 zurück, Leo I., *Epistula*. S. 671. Über die mittelalterliche Entwicklung des Begriffs für die Verstärkung des Papsttums, Benson 1967.

<sup>16</sup> Der Satz wurde ursprünglich im 13. Jh. von französischen Juristen formuliert, um die gleiche Hoheit des Philipps des Schönen gegenüber dem Kaiser bzw. dem Papst zu erklären. Mehr über diesen Rechtssatz, Wieruszowski 1965:157.

entsteht der Staat wiederum als eine unteilbare Einheit, aus deren Raum die Gegner als *publicus hostis* vertrieben wurden. Für Schmitt verbindet sich die Demokratie nicht mit den liberalen Grundlagen, wie Mehrparteiensystem, Diskussion, Öffentlichkeit; er hält diese für anti-demokratisch im Hinblick auf die Erscheinung des vereinigten Demos. Der innere Raum des Staates, wo die Politik nicht vorhanden ist, wird dann von der identitären Demokratie erfüllt. Hermann Heller erwähnt 1934 in seiner *Staatslehre*, dass „aus der kriegerisch gemeinten Freund-Feind-Unterscheidung ... die gesamte Innenpolitik herausfällt“ (1970:206-7). Schmitt hält es aber für selbstverständlich, dass „es im Innern eines solchen Staats tatsächlich nur Polizei und nicht mehr Politik gab“ (BP 11). Wie gesagt, gilt die Demokratie bei Schmitt als die Herrschaft des ganzen Volkes, denn sie ist „eine dem Prinzip der Identität (nämlich des konkret vorhandenen Volkes mit sich selbst als politischer Einheit) entsprechende Staatsform“ (VL 223), und diese Form der Demokratie ist die vollendete Form der Politik.

### **2.3.2.2. Nomosordnung: Politik zwischen europäischen Empires**

#### **2.3.2.2.1. Katechon und Nomos im weltweiten Perspektiv**

Der Begriff von *Katechon* ist eine Bezeichnung für den apokalyptischen Aufhalter, der gegen den Antichristen kämpft und die Wiederkehr des Christen vorbereitet. Der Begriff findet sich erstmals im 2. Brief des Paulus an die Thessalonicher im *Neuen Testament*, als Paulus die Ankunft des Antichristen, die des Aufhalters (Katechon), und schließlich die Wiederkehr des Messias prophezeit (2. Brief, Thess. 2:3-8). Der Aufhalter Katechon ist eine paradoxe Figur, weil sein Gegner die paradoxe Rolle zur endgültigen Parusie spielt: Die Ankunft des Antichrist vernichtet die bestehende Ordnung, aber sein vorläufiger Sieg ist die notwendige Präfiguration der Wiederkehr Gottes. Der Katechon muss deswegen im Kampf gegen den Antichristen verlieren, denn die Ankunft des messias wird dem Sieg des Antichristen folgen. Die Welt muss erst vom Feind Gottes zerstört werden, um von Gott gerettet zu werden (Rasch 2004:99f). Als Schmitt den theologischen Begriff in seiner Politiklehre übernimmt, akzentuiert sich der Widerstand des Aufhalters gegen den Ausbruch der Katastrophe, mehr als die prädestinierte Parusie des Messias nach der Zerstörung. In *Land und Meer* nennt Schmitt z.B. Karl den Großen als Katechon, der Europa gegen die Araber verteidigte, und Kaiser Rudolf II., der den Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges hinausschob (1942:11,56). Nach Ende des 2. Weltkriegs entwickelt er seinen Begriff weiter; In *Nomos der Erde* (1950) verbindet er den Katechongedanken mit der Nomosraumordnung, um den Vorrang des christlichen Europas gegenüber dem Rest der Welt zu behaupten, und in „Drei Stufen historischer Sinngebung“ (1950) stellt er den Begriff mithilfe von Löwiths *Meaning in History* (1929) der Hegelschen Geschichtsphilosophie gegenüber.

Der Historizismus Schmitts bezüglich des Demos entwickelt sich mit dem Gedanken des Katechon zur „Geschichtstheologie“ (Mehring 1989:216, Meuter 1994:211f, Grossheutschi 1996:119). Wir bezeichnen die Annahme der Idee des Katechon in Schmitts Politiklehre als Vertiefung, nicht als theoretische Trennung vom Historizismus. Die Theologie der paradoxen Figur des Katechon verstärkt die existenzielle Ontologie des Volkes, und zwar mit dem Kontrast zwischen Weltuntergang durch Entpolitisierung und Volkerscheinung als Bewahrung der Politik. Der Begriff des Katechon bei Schmitt impliziert die zwei konträren Orientierungen der Geschichte; die Welt läuft nach dem Ende (dem Untergang) der Welt, aber die alternative Geschichte bewegt sich mit der existenziellen Ontologie der Menschen, nach Vollendung (ebenfalls Ende) des politischen Körpers als Gegenmaßnahme zum Verfall. Der Untergang ist für Schmitt nichts anderes als die Entpolitisierung, die der Universalismus herbeiführt, während die Wiederherstellung der Politik durch die Unterscheidung zwischen Freund und Feind genau die Tätigkeit des Katechon beinhaltet. Wir haben erklärt, dass Max Weber dem politischen Willen die Bürokratisierung gegenüberstellt; die Automatisierung des Oikos nimmt ständig zu, aber diese mechanische Rationalisierung bedroht die politische Freiheit des Menschen (Weber 2011:35-6). Diese Gegenüberstellung hat Schmitt in den 1920er Jahren als Konfrontation zwischen liberaler Entpolitisierung und politischer Feindschaft dargelegt. Er hat den Begriff des Katechon später eingeführt, damit die Gegenüberstellung als Kampf zwischen weltzerstörender Entpolitisierung und Wiederherstellung der Politik mit der Feindschaft im theologischen Rahmen übertragen wird. Schmitt erläutert, dass er das zyklische Denken ablehnt, weil das Geschichtliche in der ewigen Wiederkehr den Sinn verliert (Schmitt 1950:928, vgl. Meier 1994:241f). Die Geschichte ist für Schmitt eine „Einbahnstraße“ (Taubes 1987:23). Das Problematische ist die Richtung dieser Einbahnstraße. Die Prädestination des Untergangs ist die Umkehrung der Geschichtsphilosophie Hegels, deren Endziel mit dem Fortschritt und der Erweiterung der Freiheit vorherbestimmt ist. Dazwischen sind bei Schmitt die Geschichte der Welt und die Geschichte des Staates so weit voneinander getrennt, dass das menschliche Gemeinwesen der Untergangsgeschichte gegenübersteht. Im Gegensatz zur Fortschrittsidee der Aufklärung ist für Schmitt der Weltuntergang ganz offensichtlich, wenn die liberalen und bolschewistischen Weltmächte vor seinen Augen die Welteinheit jenseits der Staatlichkeit gründen wollen. Schmitt benutzt den Begriff in der Tat erstmals in „Beschleuniger wider Willen“ (1942), um die damalige Lage von Weltliberalisierung und Weltrevolutionierung als Weltbürgerkrieg zu kritisieren (Schmitt 1995b). Der Ausnahmezustand des Weltbürgerkriegs ist für Schmitt ein eschatologisches Schicksal, dessen Entpolitisierung die Menschen ihrer Sinne berauben will. Schmitt sieht in den autonomen Entwicklungen von Funktionalisierung, Technisierung, Mechanisierung den Verfall der Welt, der

„das Ende des Politischen und damit der Verlust jeder ernsthaften Entscheidung und jeder echten, sinnvollen Ordnung“ ist (Grossheutschi 1996:120, vgl. Meuter 1994:224-5).

Inmitten des Untergangs erscheint die existenzielle Ontologie des Staates, welche die lineare Geschichte hin zum Verfall verweigert. Die Souveränität erklärt, wie gesagt, den Ausnahmezustand und trifft Gegenmaßnahmen, um den Notfall zu überwinden; der Souverän ist der „Träger einer geschichtlichen Substanz und Kontinuität“, der die alternative Geschichte der Volkserscheinung schreibt (Schmitt 1958:385). Der katechonische Souverän spielt im eschatologischen Ausnahmezustand die Rolle einer „Brücke“ (NE 29, Schmitt 1950:929), die den Abbruch der Geschichte verschiebt und die alternative Geschichte des Staates ausdehnt. Heinrich Meier erläutert, dass der Katechon „die Brücke vom eschatologischen Glauben zum Bewusstsein der Geschichtlichkeit“ schlägt. Die Vorstellung des Katechon bewahrt die existenzielle Bedeutung der politischen Entscheidung gegen die Geringschätzung der Politik im Hinblick auf die geplante Parusie (Meier 1994:246). Mit dem Katechongedanken bewegt sich die Geschichte bei Schmitt nicht kontinuierlich entlang der physischen Zeit; die existenzielle Entscheidung des Souveräns verlängert die Dauer der Wartezeit bis zum prädestinierten Untergang. Der katechonischen Zeit entspricht kein physisches, sondern ein theologisches Zeitkonzept von „Interim“, das die Zwischenzeit „zwischen zwei Gleich-Zeitigkeiten, zwischen der Erscheinung des Herrn zur Zeit des römischen Kaisers Augustus und der Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten“ ist (Schmitt 1970:75). Die existenzielle Entscheidung des Souveräns verlängert diese Zwischen-Zeit durch die Überwindung der eschatologischen Lähmung (Schmitt 1950:930). Jacob Taubes stellt dar, dass bei Schmitt die Zeit und die Geschichte als „Frist“ bestehen, und die existenzielle Zeitlichkeit des Katechon die „christliche Erfahrung von Endzeit ... domestiziert“ (Taubes 1987:22, vgl. Groh 1998:214f).

Mit dem Katechongedanken wird die historische Stelle des Demosbegriffes verdeutlicht, der sich exklusiv nur auf die europäischen Nationen bezieht, und den historischen Dualismus zwischen Weltzentrum und Weltperipherie verstärkt. Die Theologisierung der Souveränität mit der Figur des Katechon teilt die Welt in zwei getrennte Sphären, eine ist die europäische Welt, und die andere ist die des geschichtstheologischen Feindes, also der Rest der Welt. Die wahre Bedeutung des Demos stellt sich innerhalb des Historizismus dar, wenn man die Politiklehre Schmitts im Zusammenhang von Katechon und Nomosordnung untersucht. Was dem Katechongedanken die Räumlichkeit gibt, ist die geistige Einheit von *Respublica Christiana*, aus der die europäischen Staaten und die Nomosordnung entstanden. Schmitt übernimmt von den Kirchenvätern die Lehre, dass „das Imperium Romanum und seine christliche Fortsetzung“ als Katechon den Bestand des Äon (Zeitdauer) „gegen die überwältigende Macht des Bösen erhalten.“ (NE 29f). Die Ordnung und Ortung von Rom ist nicht nur der Archetyp des Katechon, sondern mit der europäischen

Raumbeziehung permanent so eng verbunden, dass Schmitt die Geschichte des Mittelalters als „Geschichte eines Kampfes um Rom, nicht die eines Kampfes gegen Rom“ erklärt. Das Römische Reich ist mit dem Ende der Antike verschwunden, aber die geistige Einheit der *Respublica christiana* dauert für Schmitt, „solange, wie der Gedanke des Katechon lebendig ist“ (Ibid. 28f). Der Katechon ist der Aufhalter, nicht nur eines Landes oder einer Monarchie, sondern der christlichen Welt, wie Karl der Große, Rudolf II. usw. ganz Europa vor dem Untergang verteidigt oder zu retten versucht haben (Grossheutschi 1996:93). Die *Respublica christiana* war die spatiale Ordnung, welche die Welt in den christlichen Raum Europas und den chaotischen, barbarischen Raum des Gegners teilte, und der Gedanke des Katechon gab den europäischen Souveränen die religiösen Aufgabe und Privileg, den christlichen Raum zu verteidigen und gleichzeitig den Raum des Gegners zu erobern und zu plündern. In der Neuzeit dauerte die Raumordnung des Katechon mit dem europäischen Imperialismus weiter an, der die Kolonien für die „Verfügbarkeit von Raum außerhalb Europas“ hielt, wo die „ungezügelter Eroberung und Kolonialisierung“ stattfanden (Müller 2007:101). Die *Respublica christiana* spaltete sich „in zahlreiche Teilsysteme“ der modernen europäischen Nationalstaaten (Deppenheuer 2002:13), und jeder Souverän fühlte sich als Katechon berufen, die europäische Ordnung von *Jus publicum Europaeum* zwischen „*Roma Aeterna*“ und Untergang Europas zu bewahren. Wie das nationalsozialistische Regime sich als Drittes Reich zum Nachfolger des Heiligen *Römischen* Reiches ernannte, erstreckte sich „der Rekurs auf das »*Roma aeterna*«“ noch in den frühen Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts als „sehr wirkkräftige Vorstellung“ (Motschenbacher 2000:208). In Europa war der Katechongedanke solange vorhanden, bis das britische Empire in der Konkurrenz um die Kolonien die Rolle des Katechon an sich zog, und bevor das Konzert der imperialistischen Weltmächte durch die liberale, universelle Weltordnung ersetzt wurde (NE 211ff).

Mit dem Begriff von Katechon gründet die Nomosordnung, wie der liberale Universalismus, den Dualismus zwischen Europa und Rest der Welt. Die zwischenstaatliche Nomosordnung, die die Schmitt-Renaissance der Außenpolitik der USA entgegenhält, bezieht sich nur auf jene europäischen Staaten, die als Nachfolge der *Respublica christiana* der Katechon-Kandidat sein könnten. Wir haben erklärt, dass die Nomosordnung das Paradox Bobbios zwischen rechtem Krieg und rechtem Feind mit der Anerkennung des *Justus hostis* gelöst hat: Während der gerechte Krieg nur als Krieg gegen den ungerechten Gegner gedacht war, hat die juristische Nomosordnung den Streit zwischen legitimen Souveränitäten als gerecht anerkannt. Die Entmoralisierung des Krieges findet allerdings nur zwischen europäischen Staaten statt: Im Außenbereich brechen noch die radikalen Kriege im Namen von Aufhalter gegen den Weltuntergang aus. Wir behaupten deswegen, dass die Nomosordnung Schmitts in der Tat eine Nachbildung des griechischen zwischen-(stadt)staatlichen Systems mit der römischen Weltanschauung ist. Zwischen den

europäischen Staaten funktioniert die Kriegshegung, wie Platon sie zwischen Hellenen vorschlägt, aber außerhalb Europas besteht die apokalyptische Konfrontation zwischen zivilisiertem Katechon und antichristlichen Barbaren, deren theologische Aspekte aus dem römischen Katholizismus stammen. In der politischen Theologie oder in der theologischen Politik Schmitts koexistieren zwei parallele Gegenüberstellungen: eine ist die nicht moralische, ästhetische, ökonomische, sondern ausschließlich politische Unterscheidung zwischen Freund und Feind, und die andere ist „die eschatologische Auseinandersetzung zwischen Christus und Antichristus“ (Meier 1994:112). Wir behaupten, dass diese Gegenüberstellungen räumlich distribuiert sind. In Europa fanden begrenzte Kämpfe um Rom zwischen Papst, Kaisern, Königen, Völkern usw. statt, während außerhalb Europas die eschatologische Auseinandersetzung zwischen zivilisiertem Christ und barbarischem Antichrist fortwährt.

Mit dem Verständnis des Katechon können wir die Nomosordnung Schmitts in weltweiter Dimension gliedern. Der Nomosbegriff teilt die Welt in drei Regionen, je nach der Intensität der Kriegsgewalt:

1) den inner-nationalstaatlichen (und zwar inner-europäisch-staatlichen, weil bei Schmitt Nationalstaaten nur die europäischen Staaten aus der bürgerlichen Revolution sind) Raum, wo der Feind von der Gewalt des Souveräns eliminiert wurde,

2) den inner-europäischen Raum, wo die Staaten nur den gehegten Krieg, *guerre en forme*, gegeneinander führen dürfen,

3) den außer-europäischen Raum, wie Kolonien jenseits der *Freundschaftslinie*, wo der europäische politische Raum nicht existiert, folglich die Staaten ihre Gewalt unbegrenzt ausüben dürfen.

Bei der Politik in der Nomosordnung handelt es sich exklusiv um den zweiten Raum, wo die Diplomatie in zwischenstaatlichen Beziehungen und der Krieg in gehegter Form koexistieren. Im ersten inner-staatlichen Raum ist es verboten, Krieg zu führen; hier braucht der Souverän keinen Krieg, sondern er regiert den Raum mit der Polizei. Im zweiten inner-europäischen Raum benutzen die Staaten die kriegerische Gewalt gegeneinander, wenn sie Krieg führen, aber nur in gehegter Form. Im dritten Raum explodiert die Staatsgewalt zwecks Landnahme in den Kolonien, deswegen bricht der ungehegte Krieg nicht nur zwischen Europäern und Nicht-Europäern, sondern auch zwischen Europäern aus, und zwar ohne politische Kontrolle. Während der zweite Raum der Politik sich durch die Ernsthaftigkeit des Todeskampfes im Krieg vom ersten innerstaatlichen Raum unterscheidet, charakterisiert die *gehegte* Kriegsgewalt den zweiten Politikraum im Gegensatz zum dritten. Zwischen zweitem - und drittem Raum wurden die verschiedenen Linien von Gewaltkontrollen durch zwischenstaatliche Verträge gezogen, welche Freundschaftslinien genannt werden: Die erste Freundschaftslinie „Raya“ wurde z.B. durch den Vertrag von Saragossa (1526)

zwischen Spanien und Portugal gezogen, um die Kriegsgewalt zwischen beiden Kolonialmächten diesseits von Raya zu begrenzen und jenseits davon explodieren zu lassen (NE 57). In seinen Aufzeichnungen hat Schmitt geschrieben, dass „jede regelhafte Erfassung und Hegung eines Raumes einen draußen, außerhalb des Rechts verbleibenden freien Raum erfordert“ (1991:37, 5. Nov. 1947). Der gehegte Krieg in Europa setzte die ungehegte Gewaltigkeit außerhalb Europas voraus, oder mit anderen Worten stellte die hemmungslose Gewalttätigkeit jenseits der europäischen Freundschaftslinien das europäische Gleichgewicht der Mächte her. William Rasch erklärt angesichts dieser diskriminierenden Gewaltenkonstellation, dass „Europa den relativen Frieden und Wohlstand dadurch importierte, die Gewalttätigkeit zu exportieren“ (Rasch 2005:181).

Der Vorrang der staatlichen Entscheidung, welche die Schmitt-Renaissance in Schmitts Lehre von Raumordnung als zwischenstaatlicher Beziehung anerkennt, ist dann nur der europäische Teil des ganzen Nomosystems. Die Raumordnung Schmitts unterstützt die weltweite Dichotomie von Weltzentrum und Weltperipherie mit dem geschichtstheologischen Dualismus. Wir haben bereits die Trennungslinie zwischen der Zone des Friedens und der Zone des Konflikts erklärt, und die theologische Dichotomie von Katechon erinnert uns an Jean-Luc Nancys Kritik am Monotheismus, der die Weltherrschaft des Westens fundamental stützt. Die Globalisierung und die Nomosordnung sind die zwei Seiten einer Münze, und zwar einer Krieg-Frieden-Dichotomie. Die Diskussion über die Globalisierung konzentriert sich auf die spatiale Dichotomie, und zwar zwischen zweitem und drittem Raum in der weltweiten Nomosordnung, während die Zwischenstaatlichkeit in der Politiklehre Schmitts sich für die zwischenstaatliche Beziehung nur innerhalb des Zentrums interessiert. Die Nomosraumordnung bestätigt den privilegierten Status Europas gegenüber dem Rest der Welt, den die europäischen Nationalstaaten für die Kolonie oder für noch-nicht-kolonisiertes *No-man's Land* hielten. Der Historiker Gustav Adolf Rein, dessen Lehre der Raumtrennung von Schmitt übernommen wurde, erklärt, dass Europa und Übersee „streng geschieden als zwei Welten verschiedenen Rechtes“ angesehen wurden (1961:71). Das Meer und die überseeische Welt sind das Freigebiet, das jenseits der Rechtsordnung der europäischen Staaten bestand, weil die Autorität der europäischen Staaten im weit entfernten und neu gefundenen Land keinen Einfluss ausüben konnte. Die Menschen in Übersee stehen infolgedessen als Menschen im Wald des Naturzustandes außerhalb der Gesetzesordnung des Vaterlandes. Abbé Raynal erklärt den Naturzustand jenseits europäischer Grenzen damit, dass der Mensch, wenn er den Äquator überschritt, „weder Engländer mehr, noch Holländer, noch Franzose, noch Spanier, noch Portugiese“ war (1820:2). Mit der Aufhebung aller Gesetzlichkeit war Übersee ein friedloser Raum, wo die Menschen nicht den geregelten Krieg, sondern Gewaltexplosion veranstalteten. An manchen Orten auf der Erde existiert noch der Naturzustand, wo die staatliche Rechtsordnung die Gewalt der

Menschen nicht kontrollieren kann. Das sind zur Zeit die Länder in der Weltperipherie, wo die Gewaltexplosion erlaubt wird, bis der Feind als Gegner der Menschheit vernichtet ist.

#### **2.3.2.2.2. Politik und politischer Krieg nur zwischen Empires**

Am Ende (Vervollkommnung) der Geschichte steht bei der Politiklehre Schmitts nicht der Staat sondern das Empire, das die Welt vor dem Ende (Untergang) der Entpolitisierung rettet. Der Staat, den Schmitt in seinen Werken erwähnt, ist unseres Erachtens in Wirklichkeit kein Staat, sondern das Empire, das gleichzeitig innerhalb Europas den gehegten Krieg, aber außerhalb Europas den unbegrenzten kolonialen Krieg führt (Foisneau 2010:179). Es ist wahr, dass Schmitt den Imperialismus der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion heftig kritisiert hat (Ulmen 1987, Scheuerman 1999:141ff, Kervégan 2004, Chandler 2008, Salter 2012:78ff). Schmitt bezeichnet mit Imperialismus die ideologischen Ausweitungen hin zum globalen Universalismus, der die imperiale Außenpolitik der europäischen Staaten nicht einschließt. Das Wort Imperialismus beinhaltet, nach Edward W. Said, „die Praxis, Theorie und die Benehmensregeln eines dominierenden städtischen Zentrums gegenüber einem regierten fernen Territorium“ (1994:9). Michael W. Doyle definiert das Empire als „eine Beziehung, formell oder informell, in der ein Staat die wirksame politische Souveränität einer anderen politischen Gesellschaft kontrolliert“, und den Imperialismus als „Prozess oder Politik für die Gründung oder Aufrechterhaltung eines Empires“ (1986:45). Diese Definitionen kennzeichnen als Empire, Imperium, Reich usw. nicht nur die Vereinigten Staaten oder die Sowjetunion, sondern gerade auch die europäischen Staaten in der Neuzeit, die auf der kolonialistischen Herrschaft beruhen. Es war Europa, dessen Staaten in der Reihenfolge von Spanien, Portugal, Niederlande, Frankreich, Großbritannien die Welthegemonie durch die Kolonialisierung an sich gerissen haben. 1878, als die Vereinigten Staaten und Russland noch keine bedeutsamen Kolonialherrscher waren, verfügten die europäischen Empires über 67 Prozent der Landoberfläche der Erde (Supan 1906, Lenin 1960b:258ff, Magdoff 1978:29ff). Die europäischen Länder konnten sich anfangs mit den vom amerikanischen Kontinent ausgebeuteten Ressourcen vom Königreich zum modernen Staat, in der Tat zum Empire entwickeln, und danach die weltweite Kolonialisierung durchführen. Was Schmitt in *Nomos der Erde* erklärt, ist nichts anderes als dieser Vorgang der Modernisierung Europas und der Kolonialisierung der Weltperipherie durch Europa (NE 100).

Während das Hauptthema Schmitts bis in die 1930er Jahre die Konstitution des modernen europäischen Staates mit der Feindschaft war, interessierte er sich etwa seit den 1940er Jahren für die Rolle des Staates als Reich in der Weltordnung gegenüber den Kolonien im Rest der Welt, und zwar mit seinen Begriffen von *Katechon* und *Nomos*. Julia Hell beschreibt den modernen Staat in

Schmitts Politiklehre ebenfalls als Empire. Sie stellt fest, dass „Schmitt ein imperialer Denker war, der das Reich als untrennbare Artikulation von Anfang und Ende theoretisiert“, und sie untersucht Schmitts Vorstellung des Katechon als „Szenario des imperialen Ruine-Zuschauers“ (Hell 2009a:284). Es gibt verschiedene Beispiele von Ruinen, wie die Verwirrung nach dem Sündenfall des Turmbaus zu Babel, die Zerstörung Karthagos, der Verfall des Römischen Reiches, und selbstverständlich die Terroranschläge vom 11. September 2001. Was Hells Konzept vom Szenario des Ruine-Zuschauers inspiriert, ist die Zerstörung Karthagos und die Betrachtung Scipios. Nachdem Scipio die Verwüstung Karthagos befohlen und gesehen hat, beweinte er die Feinde und beklagte deren Schicksal; der Sieger dachte darüber nach, „dass Städte, Völker, Reiche wie Menschen ohne Ausnahme zu Fall kommen müssen“ (Appian *Punica* 132, Polybios 38:22). Der Aufstieg und der Verfall stellen ein „Szenario“ dar, in dessen Szenen das imperiale Subjekt die Metropole in Trümmern als Zukunft seines eigenen Reiches betrachtet (Hell 2009b:85, 2010:170). Ein berühmteres *Szenario* hat Oswald Spengler vorgestellt; der Untergang ist „das Schicksal ganzer Länder“, unter dem Berlin und New York auf Madrid, Paris, London folgen (Spengler 1979:45). Schmitts Figur des Katechon ist der Zuschauer dieses Reiches, der mit seiner hegemonialen Macht den Vorgang des Untergangs der Entpolitisierung vorläufig suspendiert, und in dieser Zwischenzeit die Erscheinung der historischen Substanz, des Demos, verwirklicht. Der Untergang der Welt ist für Schmitt ein unvermeidbares Schicksal, so wie bei Hegel sich die Geschichte analog zur Verbreitung der Freiheit entwickelt. Dem perpetuellen Untergangsvorgang steht ein Empire als Katechon in seiner vorläufigen Periode der Hegemonie gegenüber, und danach ein anderes. Es gibt Aufstieg und Fall, aber sie bilden keinen Kreis, sondern die ununterbrochene Annäherung bis zum letztendlichen Untergang. Die Geschichte der Welt läuft ständig auf den Untergang zu, und die Empires widerstehen einer nach dem anderen dem Fortgang zur letzten Parusie. Wie gesagt, war das Römische Reich der Archetyp des Katechon, und die europäischen Staaten sind die Nachfolger des Ur-Katechons, die um die Stelle von Rom auch gegeneinander kämpften. Für Schmitt konstituiert Europa geographisch und politisch zwischen beiden Ideologien, der liberalen und der bolschewistischen, allein die „Substanz“ der Geschichte als Katechon (Hell 2009a:320 FN 64). Im Gegensatz zu Spenglers Prophezeiung hält Schmitt New York nicht für den Kandidaten des neuen Rom, weil die Vereinigten Staaten nicht mit dem *Plenitudo potestatis* des Souveräns aus dem Römischen Reich entstanden. Das spanisch-portugiesische Reich wurde vom britischen Empire abgelöst, und Schmitt war der Meinung, dass die Hegemonie des britischen Empires, die Rolle des Katechon, nun vom Dritten Reich übernommen werde (Hell 2009a:303).

Die historische Substanz ist der Demos dieses Empires, das Schmitt Staat nennt. Die imperialistische Herrschaft wohnt dem modernen europäischen Staat so tief inne, dass die Modernität sich durch die Kolonialisierung des nicht-europäischen Bodens ergab. Während Julia

Hell das imperiale Wesen des europäischen Staates auf der Seite des Herrschers erklärt, untersucht Enrique Dussel die koloniale Herrschaft auf der Seite der Beherrschten und folgert, dass die europäische Moderne unmittelbar aus der Kolonialisierung Amerikas entstand. Seine Überlegung beginnt mit der Kritik an den Darlegungen von Charles Taylor (1989), Stephen Toulmin (1990), Habermas (1985), deren Ausführungen, nach Dussel, die Moderne nur im Rahmen europäischer (und nord-amerikanischer) Tatsachen und Personen erklären. Dussels Recherche mündet in der post-kolonialen Begründung, dass „die Moderne tatsächlich eine europäische Realität konstituiert, aber in dialektischer Beziehung zum Nicht-Europäischen als dem letzten Gehalt dieses Phänomens“ (Dussel 1993:9). Dussel kategorisiert die gegensätzlichen Auffassungen der Moderne unter zwei Paradigmen. Das erste Paradigma setzt die Substanz der Moderne voraus, die ausschließlich in Europa entsteht, und sich anschließend auf der ganzen Welt verbreitet. Das ist ein eurozentristisches Schema, dessen ernsthaftester Vertreter selbstverständlich Hegel ist, der die Zentralität Europas und Deutschlands philosophisch untermauert. Das zweite Paradigma erfasst „die Moderne als Kultur der Mitte des Weltsystems“. Die europäische Moderne ist kein unabhängiges, selbstreferentielles System, sondern nur ein Teil eines globalen Weltsystems – die Modernität ist im Wesentlichen planetarisch, weil sie entstand, als die europäischen Länder nach Spanien sich, nur in Bezug auf die Peripherie, als Zentrum konstituierten. Die europäische Moderne beruht im zweiten Paradigma auf der Erfindung der Weltperipherie als Kolonie (Dussel 2013:24-6). Wir haben gesehen, dass die moderne Geschichtsphilosophie die europäischen Staaten ins Zentrum oder an die Spitze der historischen Struktur stellte, und zwar mit der Begründung, dass die Freiheit des Menschen sich in Europa am höchsten entwickelt; dieser historische Fortschritt macht die Kolonialisierung von Amerika, Asien, und Afrika zur Pflichtaufgabe der Zivilisierten. Dussel behauptet im Gegenteil, dass Europa zur fortschreitenden Modernität und zum Vorrang gegenüber Arabischer Welt, Indien und China nur gelangen konnte aufgrund der Entdeckung, Eroberung und Kolonialisierung von Amerika, das die erste Kolonie des neuzeitlichen Europas war. Die Moderne ist deswegen nicht der Grund, sondern das Resultat der Herrschaft der anderen (Dussel 1995:11). Die Geschichtsphilosophie Hegels gründet infolgedessen auf dem Ergebnis der Kolonialisierung; Hegel ist überzeugt von der hohen Entwicklung Europas im Vergleich zu Mexiko und Peru (1970:108), und er hält die Expansion durch die Kolonisierung für notwendig im Entwicklungsprozess der bürgerlichen Gesellschaft (PhdR §246). Nach Dussel ist die Existenz der Kolonien unabdingbar für die Gründung des modernen Staates, des Volkgeistes, denn die Peripherie „dient so als Vakuum, damit die Armen, Früchte des Kapitalismus, zu kapitalistischen Eigentümern in den Kolonien werden können“ (Dussel 1993:24-5).

Dussels Postkolonialismus erzählt die andere Seite des Modernismus als die Gründung des neuzeitlichen Gleichgewichtssystems zwischen europäischen Staaten. Die Nomosordnung ist die

eine Seite einer Münze und die Kolonialisierung Amerikas die andere. Auf der europäischen Seite wandelten sich die europäischen Königreiche seit der »Entdeckung« des amerikanischen Kontinents und mit Hilfe der dort ausgebeuteten Ressourcen zu den modernen Staaten, von denen jeder für sich die zentralisierte Macht innerhalb des getrennten Territoriums besitzt. Die modernen Staaten haben mit der territorialen Besitznahme auf dem amerikanischen Kontinent gemeinsam ein wechselseitiges System von *jus publicum Europaeum* hergestellt, um zu vermeiden, dass die Konkurrenz um die Aufteilung der Kolonie das Machtgleichgewicht in Europa ins Wanken bringt (NE 100). Auf der anderen Seite des Friedens durch die Nomosordnung besteht die Kritik an der »Erfindung« Amerikas. Der Begriff der Amerika-Erfindung wurde von Edmundo O’Gorman in *La invención de América* (1958) geprägt, um philosophisch und erkenntnistheoretisch zu beweisen, dass die Ontologie Amerikas nicht von innen, sondern von außen kam, und zwar von Europäern implantiert wurde (O’Gorman 1972).<sup>17</sup> Das europäische Gleichgewichtssystem Schmitts ist die einseitige Erzählung des Kolonialherrschers, die der postkoloniale Gedanke durch die Analyse der Erfindung Amerikas auflösen will. Die internationale Ordnung der Staatslehre Schmitts wird nur als eine partielle Struktur Europas in der globalen Weltebene neu interpretiert: Die moderne Ordnung Europas wird nämlich durch den Postkolonialismus *relativiert*, oder mit anderem Wort *provinzialisiert*, mit der Gegenüberstellung von Schmitts Europa und O’Gormans Amerika (Mignolo 2011:29ff, Blanco & Valle 2014, Branch 2014:103ff). Die europäischen Kolonialherrscher haben die Neue Welt von Amerika nicht als festgelegten Boden, sondern als freie Sphäre vor der Landnahme definiert: Der amerikanische Kontinent differenzierte sich vom europäischen Boden, weil er, wie ein Meer, außerhalb der Landnahme-Ordnung steht. Die einheimische Bevölkerung des neuen Kontinents wurde infolgedessen als bloße namenlose Einwohner ohne politische Rechte konzipiert (Anidjar 2004:56-7, Vera 2011:454ff). Inzwischen konstituierten die Europäer ihre eigene Ontologie durch die Eroberung. Dussel stellt dar, dass nicht nur die Kriegshegung, sondern die historische Substanz des Demos selbst das Resultat der imperialen Eroberung der amerikanischen Fremden ist. Er formuliert deswegen, „es gibt vor *Ego cogito* ein *Ego conquiro*“, und zwar, dass »ich erobere« das praktische Fundament von »ich denke« ist (Dussel 1985:3).<sup>18</sup>

Der neuzeitliche Eurozentrismus begann, als die Nomosordnung zwischen Empires aus der Vertreibung der Gewalttätigkeit in die Neue Welt entstand, und zwar gegenüber den Kolonien

---

<sup>17</sup> O’Gormans Begriff von Erfindung Amerikas wird zur Basis für die folgenden postkolonialen Recherchen in Lateinamerika. Dussel übernimmt den Begriff in der von uns zitierten Arbeit *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen*, und Walter D. Mignolo auch in *The Darker Side of the Renaissance* (1995). Über den Aufriss der postkolonialen Recherche, vgl. Moraña, Dussel & Jáuregui 2008.

<sup>18</sup> In der Bildung des Eurozentrismus spielt die rassistische Vorstellung der Europäer bezüglich der amerikanischen Indianer eine wichtige Rolle. In der vorliegenden Arbeit konzentrieren wir uns jedoch auf die philosophische und juristische Wahrnehmung von »Uns«, d. h. Europas gegen die Kolonien. Zur rassistischen Haltung des Eurozentrismus, vgl. Vera 2011, Stoler 1997.

Amerikas. Die Erscheinung des Demos stellt die Konstellation von Politik und Gewalt in weltweiter Dimension dar; die europäische Welt ist die einzige Sphäre der Politik gegenüber der nicht-europäischen der Gewalt. Wie gesehen, erklärt William Rasch, dass „Europa die relativen Frieden und Wohlstand dadurch importierte, die Gewalttätigkeit zu exportieren“ (2005:181). John D. Blanco interpretiert die Frieden und Wohlstand als „Rettung Europas aus dem Bürgerkrieg“. Während Dussel die philosophische Entstehung des europäischen Subjekts bei Hegel mit der Kolonialisierung untersucht, verbindet Blanco die Politiklehre Hobbes' über die Gründung von europäischem Staat und zwischenstaatlichem Frieden mit der Existenz der Neuen Welt. Die britische Politik hat, nach Schmitt, den Begriff von Ausnahmezustand mit dem sogenannten *Martial Law* benutzt, welches in einem zeitlich und räumlich bestimmten Bereich alle Rechte suspendiert. Blanco stellt dar, dass dieser britische Gedanke des Ausnahmezustands aus der Gegenüberstellung von Europa und Amerika entstand: Die Neue Welt wurde als Raum des ständigen Naturzustandes angesehen, während Hobbes den europäischen Frieden als friedliche Ausnahme im universellen Zustand der Gewalttätigkeit erklärt. Dieser relativ friedliche Ausnahmezustand bildet den Kern der Politiklehre von Hobbes, in der Schmitt die neuzeitliche Staatslehre gefunden hat - Blanco erklärt in diesem Sinne den Eurozentrismus als Versuch der europäischen Staaten, „sich aus dem Bürgerkrieg und Katastrophen des 17. Jahrhunderts zu retten“ (Blanco 2009:47-8, vgl. NE 67). Wir bezeichnen Schmitts Lektüre von Hobbes als spatiale oder geographische Lokalisierung. Der Staat als Leviathan entsteht mit der Staatskonstruktion aus dem Naturzustand, den Hobbes mit der Formulierung von *Homo homini lupus* als Bereich der Werwölfe beschreibt. Schmitt verbindet den Naturzustand der wilden Tiere nicht mit der hypothetischen Vorstellung, sondern mit der konkreten Ortung. Die neue Welt jenseits der Freundschaftslinien ist der Raum des gewalttätigen Zustands, wo der Mensch dem Menschen ein Tier ist – die überseeische Welt wurde, wie gesagt, als eine gesetzlose Sphäre des Naturzustands angesehen. Die neu entdeckte Sphäre Amerikas war „ein Niemandsland, aber ... noch kein Nirgendwo“; das Niemandsland war der amerikanische Kontinent, wo nicht nur hypothetisch, sondern konkret geographisch der Naturzustand für die Gründung des Zivilzustandes in Europa vertrieben wurde (NE 64ff, Elmer 2008:12-3, Foisneau 2010:177, More 2014).

Hinsichtlich der politischen Theologie von Katechon ist die Politik zwischen imperialistischen Empires die Lösung zum apokalyptischen Untergang, durch die Vertreibung der Zerstörungsgewalt in die Kolonien. Die eschatologische Zerstörung des Dreißigjährigen Krieges wurde durch den Westfälischen Frieden (1648) aufgehalten. Dieser Friede war jedoch nur auf die europäischen Empires begrenzt, die gehegte Kriege miteinander führten; die grenzenlose Gewalttätigkeit wurde nur in den amerikanischen und anschließend in den afrikanischen und asiatischen Kolonien erlaubt. Wie der berühmteste Satz Schmitts, „Die spezifisch politische Unterscheidung (...) ist die

Unterscheidung von Freund und Feind“ lautet, besteht die Politik nur, wo der Feind, und folglich wo der Krieg existiert. Dieser Krieg kennzeichnet mit seiner gehegten Form Europa als einzigen Raum der Politik, und zwar als Inseln des Politikraums in der weltweiten Gewaltumgebung. Der europäische Raum ist „eine Idee und ein Ideal“, seitdem er mit diplomatischen Verträgen den Frieden zwischen Staaten aus *Respublica christiana* erreicht (Blanco & del Valle 2014). Diese Vorstellung Europas als Idee und Ideal beruht auf dem Kolonialismus, und hinter der Kritik Schmitts an den Universalismen liegt seine Verweigerung des Antikolonialismus. Alberto Toscano bemerkt, dass die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion „die Ideologie des Antikolonialismus“ gemeinsam haben, und dieser gemeinsame Antikolonialismus „die Zerstörung der eurozentrischen Raumordnung“ begleitet (2008:428). Die Nomosordnung Schmitts gründet sich auf den Dualismus der Welt, obwohl die Schmitt-Renaissance die Alternative zum Weltdualismus bei ihm sucht. Der Historizismus Schmitts erreicht die Vervollkommnung mit der Erscheinung der Substanz von *Demos*, Volk, die in sich die weltgeschichtliche Aufgabe, und zwar die Verteidigung der Politik, Zivilisation, Menschheit trägt. Dessen Erscheinung erschafft die Geschichte und verhindert den Beginn des Untergangs durch Entpolitisierung. Die Substanz gehört bei Schmitt jedoch nicht der allgemeinen Menschheit, sondern der Menschheit Europas (Hofmann 1964:247, Krockow 1990:104f).

### **2.3.2.2.3. Erscheinung des *Demos* mit Empire**

Die Alternative der Politiklehre Schmitts trifft nicht mit dem Aufbau des sich emanzipierenden *Demos*, wie *Multitude* von Mouffe, Hardt & Negri usw. ein, sondern mit der Gründung des *Empires*. Die Nomosordnung von *Jus publicum Europaeum* bedeutet wörtlich die Koexistenz der europäischen Staaten, aber wie bereits dargelegt, bedeuten diese Nationalstaaten in der Tat die imperialen *Empires* als Kolonialherrscher.<sup>19</sup> Wir nennen den alternativen politischen Körper *Empire*, das ein politisches System, aber die meta-staatlichen Größe und Bevölkerung besitzt. Der Begriff von *Empire* ist, insbesondere mit dem Anti-Terror-Krieg, unabdingbar in der Erklärung der heutigen internationalen Weltordnung geworden. Der Begriff von *Empire* hat vor allem an Geltung gewonnen, seitdem Negri und Hardt den Begriff für die neue Weltordnung mit dem wirtschaftlichen Universalismus erklären (Hardt & Negri 2002). Hier ist das Wort *Empire* nur ein anderer Name für

---

<sup>19</sup> Das Wort Schmitts für die metastaatliche Einheit ist in der Tat das Reich, das auf dem Großraum des Nazi-Regimes bestand; mit dem Wort Reich bezeichnet Schmitt die ethnische Homogenität und die nicht-universelle Rechtsordnung, deren historische Bedeutung mit den anderen Begriffen, wie *Empire*, *Imperium*, und *Weltreich*, nicht übersetzt wird (Hell 2009a:295). Das Wort Reich entspricht jedoch nicht mehr der Begriffsanwendung der heutigen Schmitt-Renaissance. Seine Lehre von *Nomos* und Großraum taucht heute nicht in Deutschland, sondern vielmehr in Europa in Form von Regionalismus und in China in Form von anti-westlicher Demokratie auf. Wir benutzen deswegen das Wort *Empire*, um die Anwendung des Reichsbegriffes Schmitts in der nicht-deutschen Sphäre zu erklären.

die Welt, das Universe, den Globus usw., so wie die unilaterale Hegemonie der Vereinigten Staaten häufig mit der Überlegenheit eines Empires verglichen wird (Lal 2004, Münkler 2005, Maier 2006, Colás & Saull 2006). Wie wir bereits mit dem Gedanken des Katechon erklärt haben, entspricht der Begriff von Empire allerdings im Wesentlichen der Koexistenz der Empires, die um die hegemoniale Position miteinander konkurrieren. Der Begriff stellt dementsprechend die multipolare Weltstruktur der Empires, wie USA, EU, China und Russland dar (Zielonka 2006, 2011, Khanna 2008, Behr & Stivachtis 2016). In den folgenden Abschnitten untersuchen wir die Aktualität von Schmitts Empiregedanken anhand von Europa und China, die beide gegen die unipolare Weltordnung der Vereinigten Staaten die Multipolarität errichten. Wir finden die gegenwärtigen Einflüsse der Politiklehre Schmitts in dieser Empire-Orientierung, für die die Schmitt-Renaissance sich kaum interessiert, und zwar im Großraum-Denken der Europäischen Union und der chinesischen Volksdemokratie. Während der liberale Universalismus die weltweite Homogenisierung durchzusetzen versucht, inspiriert die Nomosordnung Schmitts das Pluriversum der multipolaren Weltstruktur. Die Europäische Union ist ein liberales Empire, dessen Grenze die kollektive Identität des europäischen Demos gegenüber den Externen, und zwar den Immigranten und den Terroristen der Weltperipherie zieht. Wir untersuchen den Diskurs und die Debatte über die Relevanz der Großraumtheorie Schmitts in der Gründung der Europäischen Union – die Identität des europäischen Demos wurde mithilfe der Politiklehre Schmitts räumlich vorgestellt, und zwar mit der Definition von Europa als privilegierter Raum gegenüber dem nicht-liberalen Osteuropa, dem Nahen Osten und Nordafrika. Die Großraumtheorie Schmitts beeinflusst auch die inländische und ausländische Politik der chinesischen Souveränität. Die chinesischen Intellektuellen sehen im Demokratiebegriff Schmitts die Möglichkeit, die chinesische Volksdemokratie als Alternative zum westlichen Liberalismus zu legitimieren.

#### **2.3.2.2.3.1. Europa mit Großraumordnung Carl Schmitts**

Mit Carl Schmitts Gedanken des Katechon stellt die hier vorliegende Arbeit die Frage: Soll Europa die Rolle von Katechon spielen? Oder ist Europa bereits der neue Katechon? Die internationale Lage würde die Europäische Union zwingen, der Aufhalter zu sein – einerseits sollte Europa das Pluriversum gegen die unipolare Globalisierung der Vereinigten Staaten verteidigen, wie Europa zum Irakkrieg eine andere Stimme hatte (Habermas 2004a, 2004b, Mouffe 2007, Petit 2007), und andererseits sollte es mit der europäischen Grenze den westlichen Zivilisationsraum vor den Terroristen schützen (Stevenson 2003, Gheciu 2008, Bures 2011), wie das Heilige Römische Reich und das Byzantinische Reich als Katechon die christliche Welt gegen die islamischen Angriffe sicherten. Die Europäische Union könnte eine Maßnahme sein, diese Aufgaben zu erfüllen.

Das Ende des Kalten Krieges hat auf internationaler Ebene eine freie Sphäre entstehen lassen, in der die Subjekte wie Staat, staatliche/nicht-staatliche Organisationen, regionale Zusammenschlüsse das multipolare Weltsystem zusammen aufbauten. Das vereinte Europa tauchte als ein neues Empire auf der internationalen Bühne auf und beschleunigte die regionale Integration mit der wirtschaftlichen Zusammenarbeit. Die EU ist jedoch nicht nur ein Ergebnis wirtschaftlicher und funktionaler Kooperation, sondern selbst ein Vorgang, der die Identität der »europäischen Demei« gegen die externen Gefahren von Unipolarsystem, Terrorismus, Immigranten usw. darstellt. Dazu dient der Raumgedanke Carl Schmitts mit dem theoretischen Rahmen der europäischen Einheit. Das Bewusstsein eines Europas konstituiert sich aus zwei miteinander verbundenen Faktoren: zivilisatorische Zugehörigkeit zum Römischen Reich und geopolitische Situation zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion. Beide Elemente waren in der europäischen Strategie des Dritten Reichs verknüpft (Kluge 1955), und ihre theoretische Zusammensetzung wurde von Carl Schmitt unter dem Namen Großraumordnung herausgearbeitet. Die vorliegende Dissertation will allerdings der Europäischen Union aufgrund ihrer Analogie zur nationalsozialistischen Großraumtheorie keinen Vorwurf machen. Wir erklären in diesem Abschnitt nur, dass die Vorstellung eines Europa mit Schmitts Großraumtheorie des Empires verbunden ist; und diese europäische Einheit ist ein Beweis dafür, dass Schmitts Demosbegriff keine universelle, allgemeine Menschengruppe, sondern einzig das europäische Volk bedeutet, im Gegensatz zur Erwartung der Schmitt-Renaissance.

Die Idee der europäischen Einheit existiert seit dem Römischen Reich. Die rasante Integration nach dem Fall der Berliner Mauer schien ganz Europa einzuschließen, um so das kulturelle und geistige Erbe Europas wiederherzustellen. Paul Piccone und Gary L. Ulmen finden bereits im Jahr 1990 dieses Erbe der europäischen Identität in der religiösen Konnotation von *Res publica christiana* und der zwischenstaatlichen Jurisprudenz von *jus publicum Europaeum*. Ihre Arbeit zielt offensichtlich auf die Rezeption bzw. die Vergegenwärtigung der Lehre Schmitts, besonders in der Theorie des Großraums, die in sich die zwei Faktoren von Christentum und Nomosordnung beinhaltet. Dieser These zufolge konnte das Ende des ideologischen Zeitalters, nach dem gescheiterten Versuch der Heiligen Allianz von Russland, Österreich und Preußen, das Konzept Europas endlich Realität werden lässt, und das vereinte Europa ist der neue bedeutsame Akteur in der Weltpolitik geworden. Die Autoren sehen die Theorie des Großraums Schmitts als Richtlinie für die europäische Einheit in der multipolaren Welt (Piccone & Ulmen 1990a:30ff, 1990b). Die folgenden Arbeiten haben sich weiter der theoretischen Beziehung und Analogie zwischen der Lehre Schmitts und der Idee der Europäischen Union gewidmet (Pernice 1995, Joerges & Ghaleigh 2003, Schönberger 2004, Anter 2008). Die heftigste Kritik erfolgte durch John Laughland, der das heutige Brüsseler Europa unmittelbar mit der nationalsozialistischen Konzeptprägung Europas in

Zusammenhang bringt; seines Erachtens ist Carl Schmitts Theorie des Großraums ein Entwurf für das europäische Integrationsprojekt. Nach dem Ersten Weltkrieg vermochte der Friedensvertrag von Versailles keine stabile Ordnung in Europa zu errichten, weil die ethnische und kulturelle Vielfalt Mitteleuropas nicht der westeuropäischen Staatshomogenität entsprach, wie der Konflikt um Danzig gezeigt hat. Nach Laughland hat die Geopolitik, konträr zum liberalen Friedensvertrag, dem Deutschen Reich in den 1930er Jahren die Rolle des Trägers der europäischen Einheit zugewiesen. Der Großraum Europas ist die Alternative zum Begriff Nation, die zu klein war, um die verschiedenen Bevölkerungen in Mittel- und Osteuropa zu integrieren. Das Deutsche Reich hätte die „Widersprüche“ zwischen westeuropäischer nationalstaatlicher Homogenität und mittel- sowie osteuropäischer Vielschichtigkeit lösen können, weil das Reich als eine supranationale Organisation verschiedene Völker in sich einschloss (Laughland 1997:105ff).

Die Theorie des Großraums ist die Umorganisation des neuzeitlichen Gleichgewichtssystems, dessen Träger nicht mehr allein Europa, sondern die auf verschiedene Kontinente verstreuten Weltmächte sind. Die europäischen Empires haben nach dem Ersten Weltkrieg wegen des Vormarschs von USA und Sowjetunion ihren privilegierten Rang als alleiniges Weltzentrum verloren. Schmitt hat 1939 auf einer Arbeitstagung in Kiel jenes Referat über Großraumtheorie gehalten, das 1941 unter dem Titel „Völkerrechtliche Großraumordnung“ veröffentlicht wurde. In diesem Referat und den folgenden Arbeiten behauptet Schmitt, dass das Gleichgewichtssystem zwischen europäischen Empires, d. h. Jus publicum Europaeum, im 20. Jahrhundert nicht mehr gültig sei, und deswegen durch die Koexistenz der überstaatlichen regionalen Mächte ersetzt werden muss. Das überstaatliche Gebiet ist der Großraum, und die politische Struktur in dieser Sphäre ist das Reich, dessen Begriff kein weltweites Expansionsprojekt wie Universalismus, sondern das Prinzip des Interventionsverbots zwischen Großräumen beinhaltet (Schmitt 1994a, 1995c, 1995d, vgl. Bendersky 1983:257, Joerges 2003:173, Ulmen 2003:19ff, Hooker 2009:136, Hell 2009a:295).<sup>20</sup> In *Nomos der Erde* führt Schmitt klar aus, dass der Pluralismus der koexistierenden Großräume die Alternative zum Universalismus sei, und die zwischenstaatliche Völkerrechtsordnung vor der planetarischen Homogenisierung schützt (NE 216). Aber die auf dem Nomosprinzip beruhende Großraumordnung beinhaltet keine fundamentale Auflösung der hegemonialen Weltstruktur, sondern nur eine andere Form des Welt dualismus mit der *alternativen Kolonialisierung*. Der deutsche Expansionismus konnte nur das mittel- und osteuropäische Gebiet annektieren, weil der deutsche Kolonialismus erst begann, als die anderen europäischen Weltreiche,

---

<sup>20</sup> Die These war eine geopolitische Rechtfertigung der deutschen Besetzung Osteuropas und ein völkerrechtlicher Angriff gegen die USA, die zum Zeitpunkt von Schmitts Referat im Namen des Weltfriedens in den Zweiten Weltkrieg intervenieren wollten. Schmitt nannte als Beispiel seines Großraumprinzips die Monroe-Doktrin (1823), welche die Einmischung Europas in die inneren Angelegenheiten des amerikanischen Kontinents verneinte. Nun kritisierte Schmitt die Interventionspolitik der Vereinigten Staaten in die europäischen Angelegenheiten mit ihrem eigenen alten Prinzip von Außenpolitik (Maschke 1995).

Portugal, Spanien, Niederlande, Frankreich und Großbritannien bereits ihre riesigen überseeischen Kolonien gegründet hatten. Preußen konnte infolgedessen seine territoriale Expansion nur auf Kosten der Nachbarn erreichen (Traverso 2003:69f, 141, vgl. Toscano 2008:426-8).

Die Nomosordnung Carl Schmitts offenbart mit der Großraumtheorie das Ziel, ein Pluriversum gegen das Universum zu gründen, und die Logik des Pluriversums verknüpft die nationalsozialistische Großraumordnung mit der gegenwärtigen europäischen Integration. In dieser Verknüpfung erscheint die Europäische Union als Trägerin des Gleichgewichts gegenüber dem Unilateralismus der Vereinigten Staaten. Carlo Masala hat aus diesem Grund seinen feuilletonistischen Beitrag „Europa sollte ein Reich werden“ veröffentlicht. Laut Masala wächst der Anspruch an die Rolle des Reiches in der heutigen internationalen Lage, weil die Vereinigten Staaten „einen globalen Großraum“ etablieren wollen, wie „die Osterweiterung der Nato, die Gründung der Nordamerikanischen Freihandelszone (Nafta), die militärische Intervention in Serbien, die Regimewechsel in Afghanistan und im Irak sowie die militärischen Drohungen gegen Nordkorea und Iran“ beweisen. Demgegenüber wollen die Russische Föderation und China das Reich der Gegenmacht im regionalen Großraum werden, um die Vereinigten Staaten von der „universalen, planetarischen Weltkontrolle und Weltherrschaft“ abzuhalten. Masalas Meinung zufolge soll die Europäische Union ebenfalls ein Reich des Großraums werden, damit die quadrupolare Struktur von USA, Russland, China und Europa „ein Gleichgewichtssystem einander symmetrisch anerkennender Großmächte“ bilden kann (Masala 2004, 2008, vgl. Meyer 2014: 104-5). Trotz der skandalösen Begriffsentstehung des Großraums Schmitts passen die Argumente des Gleichgewichtssystems mit der gegenwärtigen Erwartung an die „normative“ Rolle Europas in der internationalen Politik zusammen, als Alternative zu den postmodernen Fragen von Menschenrechten, Umweltschutz, kultureller Kooperation usw. (Manners 2002, Nicolaidis & Howse 2002, Diez 2005, Link 2006, Pace 2007).

Das größte Hindernis für die Gründung des Schmittschen Großraums ist allerdings Schmitts Demosbegriff. In der Verwirklichung des europäischen Großraums ist es unvermeidbar, die eigene Identität darzustellen, weil das demokratische Empire im Großraum auch auf dem Mechanismus von Inklusion-Exklusion beruht, wie die Europäische Union auf der Kategorisierung von Europa/Nicht-Europa steht. Diese europäische Identität stößt jedoch mit der vorhandenen Identität der Mitgliedsstaaten zusammen, weil jedem Mitgliedstaat ebenfalls der Mechanismus Inklusion-Exklusion durch die Unterscheidung zwischen »Uns« und den »Anderen« zugrunde liegt (Braun 2012, Balibar 2004:122). Die Spannung zwischen europäischer und nationalstaatlicher Inklusion-Exklusion bildet den Kern des Problems um die europäische Integration. In der Großraumtheorie Schmitts verteidigt die Europäische Einheit das Prinzip des Interventionsverbots zwischen Großräumen gegen den Universalismus, aber die Europäische Union ist selbst die Bedrohung der

Entscheidung des Volkes in die inländischen Sachverhältnisse. In den Gründungsjahren der Europäischen Union überwog der staatliche Rahmen so sehr, dass die Europäische Union mit der sogenannten „Kein-Demos-These“ nicht als politischer Körper anerkannt wurde. Das Bundesverfassungsgericht hat am 12. Oktober 1993 die Vereinbarkeit von Maastricht-Vertrag und dem neu eingefügten Verfassungsartikel 23 mit dem deutschen Grundgesetz bestätigt; die EU verletze nicht die deutschen Grundrechte, weil sie (die EU), unter der Kein-Demos-These kein homogenes Demos habe und deswegen keine Souveränität und keine Staatlichkeit, die der Demokratie Deutschlands widersprechen würden (Weiler 1995a, 1995b, Pernice 1995, Ghaleigh 2003:49ff, Aus 2011). Das Gerichtsurteil kann jedoch nicht endgültig sein, weil die postmoderne Identität Europas als historische Substanz „die Herausbildung einer den Nationalstaat transzendierenden Hoheitsgewalt“ prägt (Dreier 2002:68). Die historische Substanz Europas ist verlangt, als vergrößerte, umorganisierte Form der Volkssubstanz, wie das Reich in der Großraumordnung die Umstellung des Volksstaates ist. Joseph H.H. Weiler stellt die supranationale Vision vor, die mit der Aufklärungsidee die nationalstaatliche Homogenität überwinden könne. Er erklärt die Substanz des europäischen Demos nicht mit der ethnischen Nationalität, sondern mit der Gesamtheit der europäischen Völker, und zwar mit den multiplen Demoi Europas; die Identität der Demoi könne gleichzeitig die nationale - und die europäische Substanz einschließen, wie ein Deutscher gleichzeitig ein Deutscher und ein Katholik sein könne (Weiler 1999a, 2002). Wir haben gesehen, dass die linksgerichtete Schmitt-Renaissance nach dem postmodernen Demos sucht, der aus der unklaren Definition der Anteillosen entsteht. Die europäische Identität ist die Postmodernisierung des modernen Demosbegriffes; dabei konstituieren die aufeinanderfolgenden Verträge und Erklärungen, wie der Schuman-Plan (1950), Vertrag von Rom (1957), Vertrag von Maastricht (1992), Vertrag von Lissabon (2007), den historischen „Augenblick der Verfassungsgebung“, der die moderne Homogenität des Demosbegriffs auslöst (Grimm 1995, Haltern 1998, Weiler 1999b).

Insofern die Identität des integrierten Europas vom Mechanismus der Inklusion-Exklusion abhängt, geht es bei der Europäischen Union nicht nur um die innere Verfassungsgebung aus der Aufklärungsidee, sondern auch um die Exklusion der Anderen. Wie die Postmodernisierung des Demosbegriffs der linksgerichteten Schmitt-Renaissance wegen des im Begriff immanenten Kolonialismus unmöglich ist, beruht die Europäische Union auch auf der neuzeitlichen Exklusion der Anderen in den Kolonien, die in der heutigen Lage die Immigranten und die Terroristen darstellen. Hier taucht wieder der Begriff des Katechon auf, der die innere Stabilität des Empires gegen den Untergang sicherstellen soll. Die Legitimität der Europäischen Union leitet sich ursprünglich aus der Erfahrung der apokalyptischen Weltkriege ab. Wie gesehen, erklärt Julia Hells Begriff des imperialen Ruine-Zuschauers die Legitimität des Souveräns gegen die Parusie. Die

Europäische Union ist der Katechon, der die Wiederkehr des eschatologischen Weltkrieges aufhalten kann und soll. Die gegenwärtige Skepsis gegenüber der EU hat ihren Grund jedoch auch darin, dass die höchste Bedrohung des Friedens nicht mehr der europäische Bürgerkrieg, sondern die wirtschaftliche und soziale Krise ist. Die gegenwärtige Vorstellung der Apokalypse liegt vielmehr im Image eines *islamisierten* Europas, das der Islamophobie in Europa ständig neuen Antrieb gibt (Allen 2010, Kalin 2011, Lean 2012, Cesari 2013). Der skeptische Konservatismus will die Rolle des Katechons der nationalstaatlichen Souveränität statt der Europäischen Union geben, weil die Furcht vor dem Weltuntergang nicht mehr im unwahrscheinlichen Krieg zwischen europäischen Staaten, sondern in der Islamisierung Europas begründet ist. Die Debatte zwischen Euroskeptizismus und Eurooptimismus besteht essenziell in Analogie zum mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kampf um Rom (NE 28-9). Der Eurooptimismus und Euroskeptizismus wollen beide die Sicherheit Europas gegen die externe Bedrohung garantieren, und konkurrieren miteinander um die Definition von Gefahr und notwendigen Maßnahmen, um sie abzuwenden. Die Politiklehre von Carl Schmitt hat Relevanz für beide Positionen über die Europäische Union, weil bei ihm entweder EU oder ein europäischer Staat als Empire die Rolle des Katechon spielen muss.

#### **2.3.2.2.3.2. Schmitt-Renaissance in China**

Neben Europa findet sich ein anderer Fall von Schmitt-Renaissance durch die Empiregründung an einem ungeahnten Ort, und zwar in China (vgl. Ji 2009:131ff, Zhou 2009, Zheng 2012, 2013, 2016, Sapio 2015). Es ist ein unerwarteter Ort, weil die Politiklehre Carl Schmitts sich ursprünglich für die neuzeitlichen europäischen Empires eignete, die aus *Res publica christiana* entstanden. Der Schmitt-Renaissance in China geht es ebenfalls nicht etwa um die Bildung des postmodernisierten Demos; es geht vielmehr um die Bestätigung der vorhandenen kulturellen und nationalen Identität, mit deren innerer Homogenität die chinesische Regierung ein Empire des Großraums gegen den externen Liberalismus des Westens werden will. Die Interpretation des Begriffs von Demokratie ist hierbei entscheidend, weil die Demokratie als Herrschaft des homogenen Volkes die Transition Chinas zum Empire durchführen kann, ohne den westlichen Liberalismus aufzunehmen. Der Schmittsche Begriff von Demokratie ist in diesem Sinne die gedankliche Waffe gegen die innere Forderung der Liberalisierung und den externen Vorwurf gegen die anti-liberale Regierung Chinas. Während die Initiative des Universalismus mit der Theorie des liberalen Friedens die politische Liberalisierung und die wirtschaftliche Entwicklung zusammenbringt, sehen die chinesischen Intellektuellen der Schmitt-Renaissance die Schmittsche Demokratie als alternativen Begriff, der das wirtschaftlichen Wachstum vom Liberalismus trennt. Diese Position erinnert uns an Renato Cristis Auslegung von Schmitts These als autoritären Liberalismus, der unter dem Motto „starker

Staat und freie Wirtschaft“ die konservative Souveränität mit der liberalen Wirtschaft der privaten Sphäre in Zusammenhang bringt (Cristi 1998). Der starke Staat legitimiert sich mit der existenziellen Erscheinung des Volkswillens gegen den homogenisierenden Universalismus. Dabei taucht in China die Wirtschaft-Souveränität-Gegenüberstellung auf, die mit Schmitt die autoritäre Demokratie gegen den liberalen Universalismus setzt. Die Demokratie befindet sich nicht in der Aufnahme des westlichen Liberalismus, sondern in der existenziellen Erscheinung des chinesischen Volks, die im Namen von „nationaler Essenz“ (国粹 Guocui) ursprünglich aus der anti-imperialistischen, anti-feudalistischen Bewegung vom 4. Mai 1919 stammt (Schneider 1976, Hon 2003, Dessen 2015:192ff). Diese Bewegung kann mit der Französischen Revolution verglichen werden, insofern als diese der Ausgangspunkt für die Gründung des modernen Staates war. Heute will China die Erscheinung der nationalen Essenz in der Staatsform des Empire verwirklichen, und bedient sich hierfür Schmitts Demosbegriff für die innere Homogenität und Schmitts Großraumtheorie für die regionale Hegemonie. Seitdem viele Werke Schmitts von Liu Xiaofeng ins Chinesische übersetzt wurden, benutzen chinesische Autoren wie Wang Shaoguang, Qiang Shigong, Cui Zhiyuan usw. Theorie und Begriffe Schmitts, um „die Fähigkeit des Staates“ für die Demokratie chinesischen Typus gegen westlichen Parlamentarismus und Individualismus zu rechtfertigen.

Die Rezeption Schmitts in China ist mit den Autoren der sogenannten „New Left“ verbunden, denn die Vorstellung eines starken Staates gegenüber der Wirtschaft entstand in der Kritik dieser neuen Linken gegen die chinesischen „Liberalen“. Es gibt eine Debatte zwischen Liberalen und neuer Linke über die Transition Chinas zum Empire, und bei der Debatte handelt es sich im Wesentlichen darum, welche historische Linie China zwischen linearer Weltgeschichte und existenzieller Volksgeschichte nehmen soll. Die Debatte betrifft auf lange Sicht das Modernisierungsprojekt aus der Bewegung vom 4. Mai 1919, das im Kalten Krieg mit dem Kommunismus, und nach dem Ende der Ideologien mit den neo-liberalen Reformen durchgeführt wurde. Die Liberalen vertrauen auf die universale Geschichtsphilosophie, dass die wirtschaftliche Entwicklung die Modernisierung Chinas hervorbringen werde; die Faszination der liberalen Fortschrittsidee nahm nach den 1997 veröffentlichten Übersetzungen von F. A. von Hayeks *Der Weg zur Knechtschaft* und *Die Verfassung der Freiheit* ins Chinesische noch zu. Zur Zeit ist China inmitten eines gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umbruchs, der Korruption und soziale Ungerechtigkeit verursacht. Die Liberalen erklären, dass Amtsmissbrauch und Ungerechtigkeiten nur eine Interimsphase seien und mit der Vollendung des Kapitalismus und den politischen Reformen verschwinden (Liu 2003, Xu, Y. 2003, Xu, J. 2004:197-8). Im Gegensatz zu solchen Aussagen erfassen die Autoren der New Left die Probleme als immanente Faktoren des Kapitalismus; die kapitalistischen, neo-liberalen Reformen können genau aus diesem Grund die

chinesischen Probleme nicht lösen, sondern nur verschlimmern. Der erste New Leftist ist Wang Shaoguang, der 1991 mit dem Aufsatz „Der Aufbau eines starken demokratischen Staates“ die Regulierung des Marktes durch die staatliche Apparate forderte (Wang, S. 1991, Chen 2004, Xu, J. 2004:198-9). Die Kritik am Liberalismus wurde theoretisch komplizierter, und die Debatte interessierte viele chinesische Autoren, nachdem Wang Hui 1997 den Essay „Zeitgenössisches chinesisches Denken und die Frage der Moderne“ veröffentlichte. Für Wang Hui ist es unwahrscheinlich, dass die neo-liberalen Reformen als „natürlicher Prozess“ die Demokratie in China gründen. Obwohl die Liberalen weitere neo-liberale Reformen zur Globalisierung der chinesischen Gesellschaft fordern, sei die chinesische Wirtschaft bereits in das globale System von Produktion und Handel integriert. Die Globalisierung hat den nationalstaatlichen Rahmen geschwächt, aber die nationalstaatliche Struktur der politischen, ökonomischen, militärischen Herrschaft über die Gesellschaft noch nicht verändert. Infolgedessen ergeben sich in China die gegenseitigen Direktionen und die folgenden Konflikte zwischen internationaler - und staatlicher Kontrolle über das Kapital, die unvermeidlich die systemische Korruption verursachen. Die Alternative, die Wang Hui aufzeigt, ist die demokratische Initiative des Volkswillens, welche die anti-moderne, und zwar nicht-westliche Modernität aus der eigenen historischen Erfahrung Chinas herstellt (Wang, H. 1998, 2006, vgl. Huang 2008, Li, H. 2008).

Die Rezeption Carl Schmitts dient den Autoren von New Left zur Vorstellung der alternativen Modernität gegen den westlichen Modernismus. So wie Schmitt die Demokratie als Erscheinung des Volkswillens gegen den Liberalismus etablieren wollte, versucht die New-Left-Gruppe die Fähigkeit des Staates zu verstärken, um die aus der Neo-Liberalisierung entstehenden sozialen Nebenwirkungen zu korrigieren. Flora Sapio erklärt, dass die Politiklehre Schmitts den New-Left-Autoren wie Wang Shaoguang und Hu Angang quasi als Basis dient: Sie übernehmen die Kritik Schmitts am Liberalismus, Parlamentarismus, Mehrparteiensystem und seine These der identitären Demokratie, um das chinesische Einparteiensystem der Kommunistischen Partei als Schlüssel für eine gute *Governance* zu rechtfertigen (Sapio 2015, Wang, S. & Hu 2001, Wang, S. 2003). Besonders im Bereich der chinesischen Verfassungstheorie entdeckt Sapio eine deutliche Inspiration aus der Begrifflichkeit Schmitts, wie verfassunggebende Gewalt, Ausnahmezustand, Diktatur; in den Recherchen von Cui Zhiyuan, Qiang Shigong, Chen Ruihong usw. wird die identitäre Demokratie Chinas mit der Staatslehre Schmitts gegen die westliche liberale Demokratie legitimiert (Sapio 2015; Cui 1995, Qiang 2004, Chen 2010). Es ist der Maoismus, der sich, inspiriert von Schmitts Lehre, als Inhalt der existenziellen Erscheinung des chinesischen Volkes gegenüber dem Liberalismus vorstellt – der Maoismus ist bereits mit der Politiklehre Schmitts verbunden, dessen Theorie des Partisanen auf dem revolutionären Krieg Mao Tse Tungs beruht. Was Schmitt und Mao gemeinsam haben, ist die Vorstellung der Politik als Bewegung, welche die

Herrschaft des homogenen Volkes mit der Unterscheidung zwischen Freund und Feind, und zwar mit dem Inklusion-Exklusion-Mechanismus garantiert (Dutton 2005, Vukovich 2012:56f). Zheng Qi erklärt, dass Carl Schmitts Begriff des Ausnahmezustands der Transition der politischen Ordnung Chinas vom Kommunismus zur Demokratie entspricht, und der Maoismus die chinesische Erfahrung der Transition von der Qing-Dynastie zum Kommunismus beinhaltet. Die Legitimität des gegenwärtigen Regimes Chinas besteht in der wirtschaftlichen Entwicklung; dies bedeutet, dass das Regime zur Zeit von der instabilen externen Weltwirtschaft abhängig ist. Die Rezeption Schmitts könnte an die existenzielle Erscheinung des chinesischen Volkswillens in Maos Revolution erinnern, gegen die externen Einflüsse des Westens (Zheng 2012, 2016, Liu 2005).

Die existenzielle Ontologie gründet mit der Erscheinung des chinesischen Volkes ein Empire des Katechon, das die Region Asien als Großraum sieht. Bei den westlichen Autoren gibt es die Erwartung, dass die asiatische Weltmacht ein Pol des multipolaren Weltsystems sein kann, wie die normative Rolle der Europäischen Union gegen den Unilateralismus. Insbesondere nachdem die Vereinigten Staaten den Krieg gegen den Terrorismus begonnen haben, will China der neue Träger der Aufgabe sein, das weltweite Gleichgewicht zu halten, und zwar gegen den Missbrauch seitens der amerikanischen Hegemonie (Clegg 2009, Jacques 2009). In der Vorstellung von China als Alternative liegt die Idee, dass die chinesische Regierung über eine autonome Autorität gegenüber dem Markt verfügt, und deswegen die Initiative des Staates ergreifen kann, im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten, deren Staatsapparat nur der Stellvertreter des Neo-Liberalismus ist. Giovanni Arrighi erklärt mit seiner Gegenüberstellung von Souveränität und Kapitalismus die Alternative der chinesischen Initiative in der Weltordnung. Die Gesellschaft des Ostasien-zentrierten Weltmarkts sei nicht nur der verlängerte Arm des amerikanischen Weltmarktsystems, dessen Glaubwürdigkeit seit dem Irakkrieg erschüttert ist. Die alternative Struktur Ostasiens gründe sich dazwischen auf der Unabhängigkeit der Marktwirtschaft vom Kapitalismus. Arrighi definiert den Kapitalismus nicht mit der Anwesenheit kapitalistischer Institutionen, sondern mit der „Beziehung der Staatsmacht zum Kapital“, und stellt dar, dass das traditionelle Wirtschaftssystem Chinas die „nicht-kapitalistische Marktwirtschaft“ aufgebaut hat, in Referenz zu Fernand Braudel, der in China eine Trennung zwischen Marktwirtschaft und Kapitalismus erkennt. Die chinesische Initiative des Staates organisierte in der Marktwirtschaft ein eigenes Handelssystem mit *Tribut* zwischen ostasiatischen Staaten und China: Die Tributordnung ist eine asiatische internationale Struktur mit offiziell kontrolliertem Austausch der Tributabgaben der Vasallenstaaten und der Gegengaben des Kaisers. Das Tribut-Handelssystem wurde auf Initiative des Staates eingeführt, weil das chinesische Zentrum den Handel und diplomatische Beziehungen miteinander verknüpfte, nicht aufgrund wirtschaftlicher Notwendigkeit, sondern aufgrund eines gemeinsamen Verständnisses für die konfuzianischen Prinzipien, Normen, und Regeln (Arrighi 2007).

In chinesischen Akademiekreisen wird das Tribut-Handelssystem von Wang Hui, intellektueller Kopf der New-Left-Gruppe, als Alternative der neuen Weltordnung vorgestellt. Das Projekt, das die eigene Erscheinung des Volkswillens Chinas gegenüber dem westlichen Universalismus sucht, verwirklicht sich mit dem traditionellen Tribut-Handelssystem des chinesischen Empires, und wir behaupten, dass diese Alternative die Anwendung der Großraumtheorie in Ostasien ist. Die Analogie zwischen Tribut-Handelssystem-Alternative und Großraumdenken wird an zwei Punkten deutlich : i) in der Gründung des meta-, oder überstaatlichen regionalen Empires und ii) im Interventionsverbot der raumfremden Mächte. Die Überstaatlichkeit der Tribut-Handelsordnung schließt erstens die verschiedenen Staatsformen in der Region ein, die dem historischen Universalismus des Nationalstaates nicht entsprechen. Wie die Großraumordnung in Europa, nach Schmitt, die nicht-nationalstaatlichen Länder in Mittel-, und Osteuropa in einem Reich integrieren wollte, bildet das Tribut-Handelssystem die ostasiatische Welt als einen in sich geschlossenen Kulturbereich um China. In diesem Sinne nennt Wang Hui dieses Tribut-Netzwerk verschiedener Kulturen, Ethnien, Religionen und Sprachen eine „trans-systemische Gesellschaft“ (Wang, H. 2007, 2010, 2011a). Das Prinzip des Interventionsverbots markiert die zweite Ähnlichkeit der Tribut-Handelsordnung mit dem Großraumgedanken. Der zweite Punkt resultiert aus dem ersten: Der trans-systemische Rahmen entspricht nicht der westlichen Geschichtsphilosophie, deswegen sollte die politische Ordnung Asiens nicht aus dem Blickwinkel des historischen Entwicklungsvorgangs des Westens beurteilt werden. Der Anspruch des asiatischen Historizismus betrifft nicht nur die akademische Diskussion, sondern auch die sensiblen politischen Fragen wie die China-Tibet-Beziehung. Nach Wang ist die Unabhängigkeit Tibets problematisch, und zwar in dem orientalistischen, imperialistischen Bewusstsein, dass die asiatischen Länder sich entlang des westlichen historischen Fortschrittsprozesses entwickeln sollten. Er stellt die traditionelle Weltordnung des chinesischen Empires als Lösung des Konflikts vor, weil diese die verschiedenen ethnischen, politischen Gruppen von Mandschurei, Mongolei, Tibet in einer Tributordnung einrahmen könnte (Wang, H. 2010, 2011b, 2014).

Die Alternative des asiatischen Großraums zeigt deutlich das Problem des Empireprojekts für die Erscheinung des Volkswillens. Das chinesische Projekt der Empire-Wiederherstellung destabilisiert auf der inneren - und der externen Seite die politische Ordnung um China. Wir betrachten wegen des immanenten Kolonialismus und Eurozentrismus Schmitts seine Politiklehre nicht als Alternative, denn die historische Entfaltung des Demos unterdrückt die innere Pluralität der bürgerlichen Meinungen, und bedroht gleichzeitig die internationale Beziehung mit den Nachbarländern. Die imperialistischen Innen- und Außenpolitik werden in China durch die Interpretation der Demokratie mithilfe der Schmitt-Renaissance unterstützt. In der Innenpolitik wird die politische Beteiligung der Bürger im Namen von Demokratie, Herrschaft des gesamten Demos

oder zukünftiger Verwirklichung des Empire-Projekts verboten. Die Stadt Hongkong ist ein Beispiel dafür. Seit der Rückgabe an China 1997 haben die Demonstranten in Hongkong gegen die chinesische Regierung in Beijing gerufen, dass „Menschen von Hongkong die Stadt Hongkong regieren“ (港人治港). Hung Ho-fung erklärt, dass das zunehmende Durchsetzungsvermögen von Peking als Zentrum des Empires die lokal starke Identität von Hongkong beseitigen will, und die populäre Lektüre und Diskussion von Schmitt in China den zunehmenden Etatismus und Nationalismus von chinesischen Eliten beeinflusst (Hung 2014). Wie Schmitt die Demokratie interpretiert, bedeutet die Herrschaft eines chinesischen Demos für Pekings Regierung die Gründung eines vereinten Volkswillens gegen die Fragmentierung der lokalen Bürgerstimmen. Die sog. Einstimmigkeit Chinas behindert nicht nur die innere Meinungsfreiheit der Bürger, sondern die Friedensgründung in Ostasien. Die internationale Besorgnis bezieht sich nicht nur auf die autoritäre Entscheidung der chinesischen Regierung, sondern auch auf den chinesischen Nationalismus, der zudem gefährlich chauvinistisch und anfällig für Krieg ist. Der chinesische Nationalismus entstand im Krieg gegen das kolonialistische Japan, und ist noch aggressiver geworden, nachdem die chinesische Botschaft in Belgrad im Kosovo-Luftkrieg von der NATO bombardiert wurde. Der zunehmende Nationalismus bezweifelt die Theorie des liberalen Friedens, weil die wirtschaftliche Entwicklung Chinas bisher ohne Einfluss auf die militärische Spannung in Asien geblieben ist (Friedman 2001:103-4).

### **III. Wiederherstellung der Politik mit Krieg-Politik-Konstellation**



### 3.1. Warum Arendt ?

...

Wer für die Freiheit aufgefliegen ist,  
verstehst,

...

warum in der Freiheit der Geruch des Blutes gemischt ist,  
warum die Revolution einsam ist,  
warum die Revolution einsam sein soll.

- Aus dem Gedicht  
»Blauer Himmel«  
des koreanischen Dichters Soo-Young Kim

Wir betrachten die Politiklehre Arendts als einen Versuch, die Politik als erscheinenden Telos wiederherzustellen. Arendt stellt die Politik (als Erscheinung) der Politik (als Herrschaft) gegenüber. Im I. Kapitel haben wir die erste Politik in archetypischer Form der antiken Politik untersucht und die zweite im II. Kapitel mit der Überwindung des Weltmarktes und der demokratischen Alternative der Souveränität. Die Politik wird einerseits mit den neo-liberalen Reformen als Verwaltung der wirtschaftlichen Rationalität angesehen, andererseits versteht oder *identifiziert* man häufig die Politik mit Herrschaft und Gewalttätigkeit. Wir finden jedoch die Essenz der Politik in der Erscheinung zwischen Menschen: Die Wirtschaftspolitik und die Herrschaft / Gewaltanwendung finden in den politischen Angelegenheiten sicherlich statt, aber sie erzeugen nie die Politik als Telos, weil sie die Politik zu einem vorbestimmten Zweck instrumentalisieren. Die Ablehnung der Politik als Mittel wäre der wichtigste Beitrag Arendts in der politischen Ideengeschichte, im Gegensatz dazu, dass bis heute die Herrschaft als Zweck der Politik in den politischen Ideen die zentrale Stellung besitzt (Markell 2006:3). Wie man in der zunehmenden Lektüre der Werke Schmitts die Schmitt-Renaissance findet, so ist das Interesse an den Arbeiten Arendts auch als „Arendt-Renaissance“ bekannt (Benhabib 1998:9-10), und diese Arendt-Renaissance ist die theoretische Anstrengung, die Politik als Telos gegenüber der Wirtschaft des Universalismus und der Gewalttätigkeit der Schmitt-Renaissance zu restaurieren. Sie hält die Herrschaft mit Befehl und Gehorsam für die Flucht aus der „politischen“ Politik, seitdem Plato nach dem Tod Sokrates’ mit der Herrschaft der philosophischen Wahrheit die Politik abschaffen wollte (VA 216). Arendts

Politikgedanke kehrt deswegen in die griechische Polis zurück, wo sie den Archetyp der politischen Politik vor dem Ersatz der Politik durch die (Geschichts)Philosophie sucht. Arendt lehnt die teleologische Philosophie ab, weil bei ihr ein Gemeinwesen kein vorbestimmtes Ende hat, sondern darauf zielt, den Bürgern die Freiheit der politischen Handlung zu garantieren (Villa 1996:52). Arendt entdeckt die Essenz der Politik nicht in der vorbestimmten Substanz, sondern in den Tätigkeiten der pluralen Menschen, mit denen die Politik die Struktur des Historizismus verlässt. Die vorliegende Dissertation kehrt mit der Krieg-Politik-Konstellation in den antiken Archetyp der Politik zurück, der von Arendts Politikgedanken als Alternative zur Instrumentalisierung der Politik dargestellt wird.

### **3.1.1. Politik mit der freien Handlung**

Der Historizismus von postmodernem Neo-Liberalismus und demokratischer Souveränität kann die Politik nicht wiederherstellen, denn die Politik befindet sich weder in der wirtschaftlichen Rationalität noch in der Herrschaft des vereinigten Demos, sondern in den Erscheinungen zwischen Bürgern im öffentlichen Raum. Bei Arendt entsteht die Politik als Gesamtheit von Erscheinungen aller Bürger, ohne innerhalb der historischen Struktur eingeschlossen zu werden. Der Politikgedanke Arendts beruht darauf, dass jeder Mensch ein Unikum ist – es ist das Prinzip der Pluralität. Ihre Politikidee beginnt mit dieser ontologischen *Tatsache* der Pluralität, im Gegensatz zu der abstrakten Annahme, dass die Menschheit nach einem idealen Zweck der Geschichte läuft. Arendt erklärt, dass die Menschen durch Sprechen und Handeln „in die Welt der Menschen“ eintreten, die der natürlichen Welt der Dinge gegenübersteht (VA 165) – Sprechen und Handeln zeigen die Unterschiedlichkeit der Menschen, von denen jeder einzelne seine eigene Meinung und Gedanken hat. Die Pluralität verursacht die Unstimmigkeit der Meinungen zwischen Bürgern, und diese Unvereinbarkeit weitet sich im Extremfall zu Revolution und zu Rebellen aus, die eine neue Staatsform gründen können. Der Verfassungskreislauf (Anakyklosis) setzt grundsätzlich die Pluralität, und zwar die politische Unstimmigkeit, Zwietracht, Diskordanz zwischen Menschen voraus. Eine neue politische Gruppe erscheint mit alternativen politischen Meinungen und trennt sich damit vom alten Regime. Der alternativen Erscheinung folgt die Ersetzung der alten Staatsform, wenn sie den Rest der Bürger von der neuen Gründung überzeugt.

Wenn die Erscheinung sich durch die Handlung zwischen Menschen in Kraft setzt, bedeutet die Handlung nicht die allgemeine Tätigkeit des Menschen in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes. Arendt kategorisiert die menschlichen Tätigkeiten in drei: Arbeiten, Herstellen und Handeln, im Verhältnis zu den Tätigkeitsbereichen. Arbeiten und Herstellen vollziehen sich zwischen Menschen

(Subjekt) und Natur (Objekt), während das Handeln in der zwischenmenschlichen Beziehung geschieht. Bevor wir in Abschnitt 3.2.1.2. die zwei Welten von Arbeiten-Herstellen und Handeln weiter untersuchen, erklären wir in diesem Abschnitt den Erscheinungsaspekt im Handeln. Die üblichen Tätigkeiten von Arbeiten und Herstellen sind die mechanische Durchführung eines vorbestimmten Plans, deswegen braucht es keine Überlegung über die eigene Tätigkeit, weil die Entscheidung bereits vor der Arbeit und der Herstellung getroffen wurde. Mit der zwischenmenschlichen Handlung bezeichnet Arendt die öffentliche Äußerung von eigenen Willen und Meinung gegenüber anderen Bürgern. Beim Handeln geht es um die Tätigkeit des Menschen als *zoon politikon*, nicht *animal laborans* oder *homo faber*. Debatte, Diskussion, Kooperation, Konflikt bezüglich der Entscheidung über die Gemeinsamkeit, *res publica*, sind die Handlung, die nur im öffentlichen Raum zwischen gleichberechtigten Bürgern stattfinden. Die Handlung bedeutet bei Arendt infolgedessen nicht gewöhnliches Tun, wie Essen, Trinken, Kalkulieren usw., sondern die politische Aktion, die den Willen des Handelnden zu erkennen gibt. Susannah Young-ah Gottlieb bemerkt in der falschen Übersetzung Arendts von Dante ihre Absicht, die Erscheinung des Menschen mit dem Handeln zu verbinden. Am Anfang des fünften Kapitels, „Das Handeln“, von *Vita activa* zitiert Arendt Dante in *De Monarchia*: In der englischen Ausgabe von *Human condition* lautet die Übersetzung des letzten Satzes „Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet“ folgendermaßen: „Thus, nothing acts unless [by acting] it makes patent its latent self (HC 175)“ (Somit wirkt nichts, es sei denn, [durch Handeln] es macht sichtbar sein latentes Selbst). Nach Gottlieb ist die korrekte Übersetzung „Therefore, nothing acts unless it has the qualities which are to be communicated to the thing acted upon“ (Daher wirkt nichts, wenn es nicht die Eigenschaften hat, die dem betroffenen Ding entsprechen) (Gottlieb 2003:162). Patchen Markell fügt der Kritik Gottliebs hinzu, dass Dante mit den von Arendt zitierten Sätzen das Vermögen des Monarchen über das Potenzial der anderen rechtfertigt: Bei Dante kann der Monarch das Potenzial eines Menschen am besten entwickeln, indem er die Kraft der Gerechtigkeit intensiviert und die Neigung zur Gier minimiert. Diese Berechtigung des Monarchen bedeutet in der Tat keine Pluralität, weil die Erscheinung der Menschen schließlich auf das vom Machthaber bestimmte Ziel orientiert ist. Mit der falschen Übersetzung wollte Arendt die Erscheinung des Menschen erklären, die durch das Handeln das innere „Ich“ an das Licht der Öffentlichkeit kommen lässt (Markell 2006:8-10).

Die Erscheinung durch das Handeln, die Selbsterscheinung, errichtet den politischen Raum zwischen Bürgern. Mit der alternativen Politiklehre der Erscheinung entdeckt Arendt die ontologische Dimension des Menschen, welche die Philosophie mit der Essenz oder mit der Existenz erklären wollte. Es ist seit Platon so, dass der transzendente Gedanke, wie Idee, Substanz, Telos usw. die Wesen von Welt und Mensch bestimmt. Platon hat die zwei Arten von Seiendem gegeneinander abgegrenzt, und zwar das Sichtbare und das unsichtbare Intelligible (*Phaidon* 79a):

Das sichtbare Seiende ist das wahrnehmbare Ding, das irgendwie entsteht und wieder verschwindet, während das intelligible Seiende nur durch die geistige Einsicht erfassbar ist, und sich ohne Wandlung stets gleich verhält, weder entsteht noch vergeht (*Timaios* 52a). Platons berühmtes Höhlengleichnis entspricht der Welt mit dem Sichtbaren und dem Intelligiblen: Die Sonne der äußeren Welt bedeutet die unsichtbare, teleologische Idee, und die Schatten auf der Höhlenwand sind nur die sichtbaren, konkreten Dinge (*Staat* 514a-518b). Es ist Jean-Paul Sartre, der die teleologische Beziehung zwischen Idee und Ding(en) mit dem Existenzialismus umgekehrt hat. Sartre erläutert die Zweck-Mittel-Beziehung im Platonischen Essenzialismus am Beispiel des Papiermessers. Bevor man ein Papiermesser herstellt, gab es schon den Zweck, wozu dieses Ding dienen soll; Die Essenz des Papiermessers geht der Existenz voraus. Die Menschen erzeugen die Dinge zu einem bestimmten Zweck. Sartre sondert jedoch die Existenz des Menschen von der Zweck-Mittel-Kategorie ab, weil in seinem atheistischen Existentialismus kein Gott existiert. Die Menschen werden weder von einem vorher existierenden Wesen noch zu einem bestimmten Zweck hergestellt. Daraus entsteht der Satz, dass für den Menschen die Existenz der Essenz vorausgeht (Sartre 1963:10-1). Arendt stellt allerdings die Handlung vor beide, Essenz und Existenz, in der Welt der Menschen, wo die Menschen die Existenz mit der Handlung zur Selbsterscheinung im politischen Raum zeigen. Die Welt der Menschen entsteht, wenn die Menschen miteinander handeln und sprechen, und zwar jeder Mensch sich mit eigenen Meinungen vor anderen zeigt (VA 193). In dieser Welt der Menschen besteht die Handlung vor Essenz und Existenz, weil die Handlung selbst die Welt ergibt.

Zur Wiederherstellung der Politik erklärt Arendt das Wesen der Politik mit der Anwesenheit der Welt der Menschen, die jenseits der physischen Welt der Zweck-Mittel-Kategorie besteht. Die Handlung ist das prinzipielle Element, das die Welt der Menschen gründet. Der Mensch ist für Arendt ein Wesen, das mit seinen freien Handlungen die unsichtbare Welt der Politik auf der physischen Welt aufbaut. Arendt erfasst den Begriff von Handlung aus dem Freiheitskonzept des deutschen Existenzialismus, der die Ontologie des Menschen mit der geistigen Korrelation zwischen Welt und Menschen erklärt. In ihrer Schrift „Was ist Existenz-Philosophie?“ (1948) beleuchtet Arendt die Destabilisierung der Welt und die folgende Entstehung der menschlichen Freiheit. Die Welt war sicher, als die Menschen dachten, dass sie mit Denken ihre eigene Existenz und die Realität der Welt begreifen könnten – dieses Bewusstsein steht in der Tradition von *vita contemplativa* seit Platon, der die Welt mit dem substanziellen Idealismus erklärt. Nach Arendt ist die Einheit von Denken und Sein „die prästabilierte Koinzidenz von *Essentia* und *Existentia*, dass nämlich alles Denkbare auch existiere und alles Existente auch schon seiner Erkennbarkeit wegen vernünftig sein müsse“ (EP 55). Die Gleichsetzung des Essenzialismus von Sein und Denken entspringt ursprünglich - vor Platon - aus Parmenides' Theorem, dass Denken und Sein dasselbe ist

(Frag. B 3). Bis in die moderne Philosophie bleibt die Einheit von *Essentia* und *Existentia* lebendig, wie Descartes mit *Cogito ergo sum* das existierende Subjekt „Ich“ aus vernünftigem „Denken“ findet. Die Einheit wird von Kant zertrümmert, wenn er in *Kritik der reinen Vernunft* beweist, dass Begriffe wie Gott oder Seele gedacht werden, ihr Sein aber von den Erfahrungen nicht bestätigt werden kann (Tömmel 2013:35, Givsan 1998:575-6). Aus dieser radikalen Trennung entsteht die Entfremdung der Welt, die die menschliche Vernunft nicht völlig begreifen kann – Descartes hat das denkende „Ich“ gegründet, aber die dieses „Ich“ umgebende Welt gehört zur Instabilität, die vom Gedanken gewiss nicht bewältigt wird. Die Aufgabe ist, sagt Arendt, dann der deutschen Existenz-Philosophie gegeben, das Leben der Menschen in dieser fremden Welt sicherzustellen. Arendt untersucht die philosophischen Antworten von Schelling, Kierkegaard und Heidegger auf die Trennung von Sein und Denken und findet schließlich bei Karl Jaspers die Überlegung der menschlichen Existenz als erscheinende Freiheit. Jaspers verbindet die Menschen mit der entfremdeten Welt, durch die Umwandlung der Existenzdefinition von der Form des Seins zur Form der menschlichen Freiheit, „in welcher der Mensch als Möglichkeit seiner Spontaneität sich gegen sein bloßes Resultatsein wendet“ (EP 75-6, Jaspers 1999:148). Die Menschen erfahren mit der Freiheit gegenüber der sie umgebenden Welt die „Wucht der Wirklichkeit“, welche die Begrenztheit der Existenz in der fremden Welt aufbaut. Bei der Gründung der existenziellen Freiheitssphäre ist die Mitteilbarkeit ein essenzieller Faktor, mit dem die Mitmenschen aus dem individuellen Denken und den Erfahrungen jedes Menschen eine gesamte Beschreibung der Realität erreichen können, wie Sokrates es durch den Dialog versucht (EP 75-9). Aus diesen gemeinsamen Erfahrungen gründen die Menschen den Raum der Freiheit in der entfremdeten, heimatlosen Welt. Die Freiheit definiert sich dann als eine Tätigkeit, die Existenz der Menschen gegenüber der umgebenden Realität durch die Handlung sicherzustellen.

Arendt übernimmt den existenziellen Freiheitsbegriff Jaspers' und wendet diesen auf die Gründung des politischen Raums gegenüber der Gewaltumgebung an. Auch für Arendt ist die Kantsche Trennung ein fundamentaler Faktor in ihrem Verständnis der Welt als Bedingung der Menschen (Kohn 1996:162). In dieser Trennung sucht Arendt die Fähigkeit der Menschen in der Freiheit, und zwar die Fähigkeit, durch die Kommunikation mit anderen den relativen sicheren Raum zu gründen. Wir vermuten, dass sie dieses Verständnis von Freiheit der Mitmenschen später in *Vita activa* zum Handlungsbegriff entwickelt hat – der Freiheitsbegriff Arendts erläutert auch die begriffliche Entstehung des öffentlichen Raums in der Gewaltumgebung. Mit der Freiheit widersetzen die Menschen sich der Welt der Dinge, der Welt der bloßen Realität, welche die Menschen mit der physischen Logik der Zweck-Mittel-Beziehung umgibt. Wir begreifen hier die Entstehung der Gegenüberstellung Arendts von artifiziellem Zusammenleben und natürlicher Gewaltumgebung. Der *artifizielle* Freiheitsbegriff widerlegt das moderne Bewusstsein, dass der

Mensch frei in der Natur, aber unfrei in der Gesellschaft ist, wie Rousseau sagt, „*L'homme est né libre*“ (Der Mensch ist frei geboren) (Rousseau 1964a:289). Arendt stellt die Kombination von Natur und Freiheit auf den Kopf. Sie identifiziert die Natur mit der unfreien Notwendigkeit der Zweck-Mittel-Kategorie, wo die Menschen – wie das Tier - das biologische Leben um der Lebenserhaltung führen sollen; die Menschheit befindet sich inzwischen mit der künstlichen Fähigkeit zu Politik, Freiheit und Handlung außerhalb der Naturwelt (Canovan 1977:8, 1983:289). Der Mensch ist nicht frei geboren, sondern „geboren zur Freiheit“ (Kohn 2000:115). Durch die Freiheit emanzipieren sich die Menschen aus der natürlichen Notwendigkeit der Zweck-Mittel-Logik und gründen den politischen Raum, wo die Erscheinung jedes Menschen garantiert ist. Die Handlung wird dann zur Verkörperung der existenziellen Freiheit der Menschen im politischen Raum. Arendt verbindet die Freiheit mit der Politik, wenn sie erklärt, dass die Freiheit der Sinn von Politik ist (WP 28). Jaspers definiert die Freiheit als menschliche Fähigkeit, gemeinsam nachzudenken über die Begrenzung der Welt – Arendt identifiziert die Freiheit mit der freien Handlung des Menschen unter Mitmenschen, und schließlich mit der Politik selbst, die sich von der bloßen Zweck-Mittel-Kategorie des privaten Lebens unterscheidet (Parekh 1979:71).

Die freie Handlung gründet wesentlich die Politik des erscheinenden Telos jenseits der Zweck-Mittel-Kategorie. Die Freiheit ist mit dem öffentlichen Raum verknüpft, und daher ist der Arendtsche Freiheitsbegriff der Politik immanent (ZVZ 210). Der Begriff von Freiheit im modernen Liberalismus wird nicht mit der Politik identifiziert oder verbunden, sondern im Gegenteil, der Politik gegenübergestellt – man war vielmehr der Ansicht, dass weniger Politik mehr Freiheit bringt (Beiner 1984:351). Deshalb hat, wie gesehen, die negative Freiheit des Liberalismus und später der Neo-Liberalismus die Politik durch die Wirtschaft der privaten Zweck-Mittel-Rationalität ersetzt, um die Rolle der Politik auf die Garantie des Weltmarkts zu begrenzen. Bei Arendt sind jedoch Freiheit und Liberalismus nicht identisch, weil sie denkt, dass „Freiheit ohne Befreiensein nicht möglich, aber niemals das selbstverständliche Resultat der Befreiung ist“ (ÜR 35). Die negative Freiheit, Befreiung von Zwängen, Not usw. ist nur eine Bedingung für die Freiheit der Menschen im öffentlichen Raum – die Freiheit entsteht, wenn die Menschen die freie Erscheinung, ihre Existenz auf der Befreiung von der Notwendigkeit gründen können. Die Freiheit der Handlung verweigert auch die demokratische Bewegung der Schmitt-Renaissance, weil die Staatslehre Schmitts das politische Gespräch zwischen Gleichberechtigten nur den europäischen Nationalstaaten zugesteht; die Handlung bildet den Raum der Politik mit der Diskussion zwischen Bürgern über die Freiheitsgrenze, nicht zwischen Staaten wie in der Nomosordnung. Die Freiheit ist bei Arendt weder negativ noch positiv im Hinblick auf das Politische, sondern existenziell im Hinblick auf die menschliche Umgebung der Notwendigkeit. Die Gewaltumgebung ist die Sphäre, in der die physische Notwendigkeit dominant ist. Die Freiheit ist aus diesem Grund nur im

politischen Raum gegeben, der entsteht, sobald die Menschen ihre Existenz als natürliche Notwendigkeit des Lebensbedarfs überwinden.

### **3.1.2. Republikanischer Realismus der politischen Politik**

In Arendts Politiklehre geht es vor allem um die ontologische Bedingung der Menschen, die von der griechischen Antike bis heute fast unverändert ist: die Pluralität der Menschen. Diese Arbeit erläutert den Politikgedanken Arendts unter einer neuen Perspektive, und zwar dass Arendt die Pluralität nicht für eine normative, sondern für eine *realistische* Existenzform der Menschen hält. Die Gemeinschaft darf nicht permanent bestehen, ohne dass die Legitimität der Macht von den Bürgern anerkannt wird. Die Menschen können nicht im Stillstand der Gewalt zwischen Befehl und Gehorsam leben, solange sie Menschen sind, und das heißt, dass alle unterschiedlich sind. Beweis sind die sich in der Geschichte immer dann häufenden Revolten und Revolutionen der Bürger, wenn die Gewalt des Machthabers die Legitimität des Gemeinwesens verletzt. Der sogenannte „Realismus“ in der traditionellen Ideengeschichte betrachtet die Politik gewöhnlich als Herrschaft der Gewalt, wie Thrasymachos' Behauptung gegenüber Sokrates, dass das Gerechte „das dem Stärkeren Zutragliche“ sei (*Staat* 338c). Der traditionelle Realismus ist jedoch in der Tat kaum realistisch. Arendt gründet ihre Politiklehre auf der realistischen Wahrnehmung menschlicher Pluralität. Die Pluralität ist weder Vorstellung noch Ziel der Politik, sondern die Bedingung der Menschen, die trotz ihrer Verschiedenheit miteinander leben sollen. Mit der realistischen Konzeptualisierung von Pluralität Arendts steht ihre Lehre der politischen Politik gegen die nicht-politische Politik, welche die Politik mit Herrschaft und Gewalt identifiziert. Die politische Politik expliziert, dass das Wesen der Politik in den gewaltfreien Gesprächen und Handlungen gleichberechtigter Bürger liegt. Die politische Politik lässt die Frage der Gewalt allerdings nicht außer acht, sondern verknüpft sie im Gegenteil mit der realistischen Einsicht, dass der öffentliche Raum nur nach der Beantwortung der Gewaltfrage auftauchen kann. Wir beleuchten den Realismus der politischen Politik mit den Antworten auf die Kritik an Arendt, weil die Kritiker die Missverständnisse hinsichtlich der Politiklehre Arendts und den Zusammenstoß zwischen politischer Politik Arendts und nicht-politischem Vorurteil bezüglich der Politik präzisieren. Wir unterteilen die Kritik in zwei Punkte, einerseits die Kritik am utopischen Idealismus der *reinen* Politik gegen die Gewalt, und andererseits die Kritik an der konservativen Übernahme des antiken Politikmodells.

### 3.1.2.1. Was ist eigentlich Politik?

Wenn Arendt die vorhandenen Begriffe, wie Herrschaft, Gewalt, Fortschritt, Revolution usw. für nicht-politisch hält, erhebt sich Kritik, dass ihr Denken nur eine konservative Nostalgie der Antike oder ein idealistischer Elitarismus ist. Wir vermuten, dass die Kritik in der Tat wissen möchte, ob die Wiederherstellung der Politik als Telos, mit dem antiken Archetyp, heute noch gültig oder notwendig ist. Es ist klar, dass Arendt das philosophische und politische Erbe der griechischen Antike übernommen hat (O'Sullivan 1976, Kateb 1984, Schnädelbach 1986, Euben 2000, Skinner 1990:308). Sie hat das politische Leben sowohl in der griechischen Polis als auch in der Römischen Republik untersucht, und die in der republikanischen Tradition von Montesquieu und *Founding Fathers* der Amerikanischen Revolution sichtbaren Aspekte der antiken Politik herausgehoben. Jürgen Habermas hat z.B. Arendts Konzept von Handlung eine „Erneuerung des Aristotelischen Begriffs von Praxis“ genannt (Habermas 1981:232-3).<sup>21</sup> Die Kritik an Arendt erstreckt sich vor allem auf diese Sehnsucht nach der griechischen Vergangenheit: Wir kategorisieren die Kritik in zwei, einerseits, dass ihre Politiklehre zu idealistisch sei, und andererseits, dass sie nicht genügend idealistisch sei. Die Kritiker empfinden Arendts Erneuerung der athenischen aristokratischen und elitären Politik als *anachronistisch*. Obwohl die heutige Demokratie aus der antiken Staatsform der Polis stammt, sei die Ansicht Arendts „romantisch und eher naiv“, dass die Politik auf reiner Diskussion und Debatte ohne Gewalttätigkeit beruhe (Parekh 1981:170). Die sogenannte *romantisch-idealisierte* Polis-Vorstellung Arendts wurde mit anderen Begriffen wie „polis envy“ (Polis-Neid, Wolin 2001:69), „Staatsutopie Platons“ (Sternberger 1990:254) formuliert. Die Einwände rühren grundsätzlich daher, dass Arendts Hauptkonzepte, wie Trennung zwischen öffentlichem und privatem Raum, Unterscheidung von Macht und Gewalt usw. der heutigen politischen Lage nicht entsprechen könnten, wo soziale, ökonomische und militärische Probleme den Hauptinhalt der Politik bilden. Die erste Kritik an der Politiklehre Arendts verweigert dann auch die altmodische Definition der Politik – die „utopische“ Politiklehre Arendts sei *leer* mit ihrer strikten Trennung zwischen politischem und nicht-politischem Bereich, weil die Vorstellung der isolierten Politik von der gegenwärtigen Realität zurücktritt. Dem menschlichen Leben seien vielmehr die Bereiche des Sozialen, Ökonomischen usw. inhärent (Pitkin 1981:331-3, 1998:3, 177f). Die Isolierung „des Politischen“ verursacht, zweitens, den gegenteiligen Vorwurf, dass die Politiklehre Arendts zum patriarchalischen, anti-emanzipatorischen Konservatismus gehöre. Die Trennung von politischem und privatem Raum könne die Herrschaft der privilegierten Eliten

---

<sup>21</sup> Die Rezeption Aristoteles' bei Arendt ist Heideggers Interpretation zuzuschreiben – Helgard Mahrtdt erklärt, dass Heidegger mit den Konzeptualisierungen von *doxa* als Ansicht-Haben und von Leben der Menschen als „Sein-in-der-Polis ... im Sinne des Miteinandersprechendseins“, usw. das Verständnis Arendts über Aristoteles beeinflusst hat (Mahrtdt 2007). Mehr über den philosophischen Einfluss Heideggers auf Arendt, Villa 1996, besonders ch. 4. The Heideggerian Roots of Arendt's Political Theory, und Hinchman & Hinchman 1984.

rechtfertigen, so wie Frauen und Sklaven der griechischen Polis von der politischen Entscheidung ausgeschlossen wurden (Canovan 1978:18, Brunkhorst 2000:187, besonders über die feministische Kritik, Dietz 1994).

Wir antworten zunächst auf die erste Kritik, und zwar dass die Politiklehre Arendts wegen der Ausschließung der Gewalt ein reiner, gehaltloser Idealismus ist, der die Realität nicht sehen könne. Hier geht es um das Wesen der Politik. Nach Arendt reduziert die dominante Tradition der Politiklehre den Hauptinhalt der Politik schließlich auf eine einzige Frage, „Wer herrscht über wen?“ (MG 45). Bis heute befindet sich die Herrschaft mit der Gewalt gewöhnlich im Kern der Politik, zusammen mit den bekannten Namen der Ideengeschichte, wie Machiavelli, Hobbes, Weber usw. (Frazer & Hutchings 2008:91). Die typische Ansicht zum aktuellen Politik-Gewalt-Zusammenhang findet sich in Mao Tse-tungs Satz: „Die politische Macht kommt aus den Gewehrläufen“ (Mao 1968:261). Bei Clausewitz wird die Politik mit dem Krieg identifiziert, wenn er erklärt, dass der Krieg die Fortsetzung der Politik ist – die Politik als Herrschaft mit Gewalt zeigt sich deutlicher bei Foucault, wenn er umgekehrt definiert, dass die Politik die Fortsetzung des Krieges ist (Foucault 1994:704). Die Staatslehre Schmitts ist ebenfalls eine radikale Identifizierung der Politik mit der Gewaltanwendung in Form von Landnahme und Diktatur im Ausnahmezustand – die Überlegenheit der Entscheidung durch die Gewalt ist ein Merkmal, das Schmitt und linksgerichtete Autoren gemeinsam haben, seitdem Lenin mit der Gewalt der Arbeiterklasse die Revolution durchgeführt hat.

Die Kritik an der Ausschließung der Gewalt ist mit Skepsis gegenüber der politischen Politik verbunden; die Skepsis ergibt sich prinzipiell aus den unmittelbaren Erfahrungen der besonders im 20. Jahrhundert pervertierten Politik. Arendt erläutert, dass die Kriege und Revolutionen, die mit ihrer Gewalt eigentlich nicht politisch sind, im Zentrum des politischen Geschehens des 20. Jahrhunderts standen (ÜR 9). Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts sah zwei Weltkriege, Kolonial- und Unabhängigkeitskriege usw. In der zweiten Hälfte begann nicht etwa der Frieden, sondern das bipolare System, in dem alle politischen, juristischen, wirtschaftlichen Einrichtungen auf die Vorbereitung des Krieges ausgerichtet waren (MG 13). Die Aversion gegen die Politik verstärkte sich im Kalten Krieg mit der Entwicklung der Massenvernichtungswaffen, die die Befürchtung erweckten, dass die staatliche Politik und die Waffen in ihrem Besitz die Menschheit im biologischen Sinne vernichten könnten (WP 28-9). Die Skepsis gegenüber der Politik speist sich hauptsächlich aus der traumatisierten Frustration, dass die Politik nichts anderes ist als die Bedrohung der Freiheit der Menschen und die Mobilisierung zum Krieg. Die Reaktion auf die Mobilisierung bestand in der Verfolgung der negativen Freiheit außerhalb des Politischen mit der postmodernen Fragmentierung der Metaerzählung. Die Skepsis identifiziert Politik unmittelbar mit Gewalt, Herrschaft, Mobilisierung, der zur Emanzipierung der Menschheit ausgewichen werden

sollte. Die politische Politik scheint dann nur noch ein unrealistischer Utopismus zu sein, der das Wesen der Politik, und zwar die Gewalttätigkeit und die Mobilisierung nicht versteht.

Die Essenz der Politik liegt allerdings nicht in der Gewalttätigkeit der Herrschaft, sondern in der politischen Politik. Obwohl die Identifizierung der Politik mit Gewalt als natürlich gilt, ist die Idee, dass die Politik sich von der bloßen Herrschaft trennt, in der Ideengeschichte nicht neu. Die politische Philosophie hat die Differenzierung zwischen Politik und Gewalt bearbeitet, weil es eine politische Realität gibt, die unter der Vorstellung von Politik als bloßer Gewalt nicht erklärt wird. Aristoteles ist sich bewusst, dass Gewalt allein niemals alle politischen Phänomene erklären kann, wenn er die verschiedenen Typen der Herrschaft von Freistaat, Königreich und Haus, kleinem und großem Staat kategorisiert. Platon hat die Politik nur als eindeutiges Herrschaftssystem angesehen, doch Aristoteles' *Politik* beginnt mit der Kritik an Platons Identifizierung aller politischen Beziehungen als einer Herrschaftsform. In einer Polis gibt es verschiedenartige Räume, jeder von ihnen verfügt über die ihm entsprechende Herrschaftskraft: Aristoteles impliziert dabei die Anwesenheit der legitimen Macht, die verschieden von der hausväterlichen Herrschaftsgewalt ist (*Politik* 1252a7-15, Annas 1995:76-7). Bei Cicero zeigt sich die Diskussion über die Gewalt auch als wichtiges Element der politischen Entscheidung, wenn er erklärt, dass es in der politischen Entscheidung (*decertare*) zwei Möglichkeiten gibt, entweder die rechtliche Diskussion (*disceptatio*), oder die ungebundene wilde Gewalt (*vis*) (Keller 2012:51). Im Gegensatz zu Webers Definition von Macht als monopolisierter Gewalt suchen die Autoren in der modernen Ideengeschichte immer die politische Politik gegenüber der Politik als rein unterdrückende Herrschaft, Zwang, Gewalt usw. Talcott Parsons behauptet z.B., dass „die Drohung mit Gewalt oder Zwang ohne Legitimation und Begründung überhaupt nicht als Einsatz von Macht betrachtet werden“ soll (1980:97).

Arendt widersetzt sich der herrschenden Tradition der politischen Ideengeschichte, die das Wesen der Politik in der Gewalt findet. Für Arendt beginnt die Politik erst, wenn die Gewalt aufhört. Arendt antwortet auf die Frage, Was ist eigentlich die Politik? Oder woraus entsteht die Politik?, mit den Handlungen und Gesprächen zwischen Menschen, nicht mit der Gewalt. Ernst Vollrath erklärt, dass Arendt die traditionelle Identifizierung von Politik und Gewaltherrschaft mit dem „politischen Unterschied“ verlässt. Nach Vollrath dient der sogenannte „reine Begriff des Politischen“ Arendts, dessen legitime Macht sich von der instrumentalen Gewalt abhebt, zum Kriterium des Unterschieds zwischen „politisch authentischer Politik“ und „politisch pervertierter Politik“ (Vollrath 1995:48). Die vorhandene Tradition der Ideengeschichte seit Platon definiert die Politik als Phänomen der Herrschaft durch Ausübung von Gewalt, doch Arendt verweigert diese Tradition mit der Unterscheidung zwischen Macht der politischen Politik und Gewalt der pervertierten Politik. Arendts Politiklehre ist in diesem Sinne der Versuch, den Platonischen Herrschaftsgedanken abzuschaffen und die politische Politik wiederherzustellen (Parekh 1981:x).

Gegen das Klischee, dass die politische Macht aus den Gewehrläufen kommt, oder dass Macht und Gewalt dasselbe sind, bezeichnet Arendt als Macht ausschließlich die legitime Ausübung der Kraft unter der Zustimmung der Beherrschten (MG 40-5). Bei Arendt stammt die Kategorisierung von Macht und Gewalt aus der ontologischen Verteilung der menschlichen Tätigkeit in drei: Arbeiten, Herstellen und Handlung. Die entscheidende Trennungslinie liegt zwischen Handeln und Arbeiten-Herstellen, weil die Handlung zwischen Menschen geschieht, während das Arbeiten und das Herstellen die Beziehung zwischen Subjekt (Mensch) und Objekt (Ding) betrifft. Arendt behauptet, dass in beiden Beziehungen, der zwischen Menschen und der zwischen Mensch und Ding, verschiedene Kräfte zum Einsatz kommen sollen. Die natürliche Welt der Dinge braucht nur die Gewalt im diskriminierenden Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt. Dazwischen sollte die qualitativ andere Kraft der Beziehung zwischen gleichen Menschen bestehen, und zwar solange die Zusammenkunft zum Meinungs Austausch zwischen ihnen den Inhalt der Politik bildet. Arendts Unterscheidung von Macht und Gewalt ist in der Tat die Wiederherstellung der antiken Differenzierung. Wie wir bei Aischylos in *Der gefesselte Prometheus* gesehen haben, charakterisiert sich die Gewalt im Wesentlichen per Stillschweigen, während die Macht aus den Gesprächen zwischen verschiedenen Menschen entsteht. Mit der Macht können die Gesprächspartner einander ihren Willen und ihre Meinung zeigen, und aus der Zusammensetzung dieser Erscheinungen taucht die Macht der Gemeinsamkeit auf.

Wir können weiterhin erklären, dass die Politiklehre Arendts die Frage nach der Gewalt keineswegs ignoriert, sondern die Gewalt als nicht-politisches Element einschließt. Arendt charakterisiert die Gewalt allerdings als „präpolitisch“ (ÜR 235). Das Adjektiv „präpolitisch“ erklärt erstens die Notwendigkeit der Gewalt in der Politikgründung: Der politische Körper entsteht aus der Gewalt, wie es in den Legenden heißt, z. B. „Caïn schafft Abel ab“, und „Romulus tötet Remus“ (Ibid. 21). Das Adjektiv präpolitisch bedeutet zweitens, dass die Gewalt, trotz ihrer Notwendigkeit zur Gründung, in den politischen Raum nicht eintreten darf. Canovan formuliert, dass die Ausarbeitung einer Verfassung zur „Handwerkskunst“ (craftsmanship) gehört, die „die Arena für die freie Politik“ etabliert. Die Gründung des öffentlichen Raums benötigt die Gewalttätigkeit in Form des Herstellens, aber die Politik beginnt erst nach der Gewaltanwendung (Canovan 1994a:184, vgl. Pitkin 1988:527, Hansen 1993:195, Villa 1996:38, Brunkhorst 2004:93). Die Gewalt verbleibt nur in den Bereichen von Arbeiten und Herstellen, weil die Gewalt und die gewalttätige Herrschaft im Wesentlichen zum privaten Raum von Oikos, nicht zum öffentlichen Raum der Politik gehören (Arendt 2007:944-5). Die Kraftanwendung eines Polizisten unterscheidet sich qualitativ von der eines Verbrechers, weil die Kraft der Polizei von der Rechtsordnung kontrolliert wird (MG 38). Wenn die Kraftanwendung der Polizei ohne gesetzliche Kontrolle erfolgt, ist das eine Überschreitung der gesetzlichen Begrenzung, und zwar ein Missbrauch von Gewalt, den

niemand für Politik hält. Das Wesen des politischen Raums liegt nicht in der Herrschaft der Gewalt, sondern in der Zustimmung der gleichberechtigten Bürger. Die Gewalt wird von der Macht, in Form von Rechtsordnung, unter der politischen Politik kontrolliert und beschränkt, und diese Legitimität der politisch authentischen Politik erwächst aus der Zustimmung der Beherrschten (MG 42).

### **3.1.2.2. Krieg-Politik-Konstellation anstelle von Dichotomie**

Wir antworten jetzt auf die zweite Kritik, dass Arendts Politiklehre konservativ sei. Bei dieser Kritik geht es tatsächlich um die Unzufriedenheit, dass der Standpunkt Arendts nicht radikal oder emanzipatorisch genug ist. Die Kritik ist die andere Seite des Verständnisses der Politiklehre Arendts als romantisch-idealisierte Nostalgie der Polis, wo die Freiheit und politische Teilnahme der männlichen Bürger darauf beruhte, dass die Frauen und die Sklaven von der Öffentlichkeit und den bürgerlichen Rechten ausgeschlossen waren. Die Trennung zwischen privater – und öffentlicher Sphäre rechtfertigt die Diskriminierung jener Menschen, die nur im privaten Raum unter der Gewalt des Herrschers leben. Rancière z.B. kritisiert, dass bei Arendt die Menschen im privaten Raum nicht politisch, sondern „ontologisch“ ausgeschlossen sind, wie Agamben die Unterscheidung zwischen Bürgern und entrechteten Menschen als biologische Unterscheidung zwischen *bios* und *zoe* erklärt. Weil die Ausgeschlossenen kein Recht auf Rechte besitzen, bleiben sie immer im Ausnahmezustand, wo die Staatsgewalt ihren Zugang zur Politik verbietet (Rancière 2004, Schaap 2011). Judith Butler übt ebenfalls Kritik an der Trennungsthese Arendts: Sie ist der Meinung, dass Arendt die Existenz der Ausgeschlossenen, wie Sklaven, Frauen und Kinder, in der griechischen Demokratie ignoriert (Butler & Spivak 2007:14-22). Noch sensibler ist die Äußerung Arendts zu lesen, dass die Schwarzen von der Bürgerschaft, und zwar von der Bundesverfassung der Amerikanischen Revolution ausgeschlossen waren (Arendt 1986a:150), als auch ihre negative Bewertung der Gewaltanwendung seitens der Black-Power-Bewegung in den 1960er Jahren (Norton 1995, Bernstein 2013, Gines 2014).

Wir antworten mit dem Realismus Arendts auf die zweite Kritik. Die Kritik an Arendts These verweigert tatsächlich die Realität der Politik, dass der Zugang zu bürgerlichen Rechten nur begrenzten Menschen garantiert ist. Arendts These von politischer Politik idealisiert keineswegs die griechische Demokratie, und rechtfertigt auch nicht die Sklaverei und Diskriminierung – ihre These der Politik ist nicht normativ, sondern vielmehr deskriptiv; aus der griechischen Politik und revolutionärer Erfahrung beschreibt Arendt, dass die Politik nur begrenzten Menschen gegeben ist, die von der Arbeit zur Lebensnotwendigkeit frei sind, obwohl diese diskriminierende Distribution der Freiheit und der begrenzte Zugang zur Politik unter moralischen und ethischen Gesichtspunkten

ungerecht sind (VA 108). In den sozio-ökonomischen Bedingungen der antiken Polis wie der Amerikanischen Revolution konnten die Ausgeschlossenen die Freiheit und das Recht zur Politik nicht gewinnen. In der gegenwärtigen sozio-ökonomischen Struktur gibt es immer Ausgeschlossene, die praktisch keine menschlichen und bürgerlichen Rechte haben, wie Agamben sie mit dem Wort *homo sacer*, und Rancière mit *sans-part* bezeichnen. Die Aufgabe der Bedarfserfüllung wird problematisch, wenn die Verteilung der Aufgaben wie in der Polis und in den Vereinigten Staaten von Diskriminierung und Sklavensystem abhängig ist. Doch der moralische Vorbehalt verändert nicht die realistische Wahrnehmung, dass die Freiheit und das Recht zur Teilnahme an der Politik keine Geschenkartikel sind. Der Realismus Arendts verteidigt nicht eine konservative Ständeordnung, sondern öffnet im Gegenteil allen Menschen die Möglichkeit eines Zugangs zur Politik. Alle Menschen besitzen die Fähigkeit, den politischen Raum zu gründen und dort ihre Meinung und ihren Willen zu äußern. Diese Fähigkeit ermöglicht die Pluralität, aber die Pluralität bleibt theoretisch, solange der Meinungsunterschied zwischen Menschen durch die freie Handlung im öffentlichen Raum nicht sichtbar wird. Die Freiheit zur Politik ist ein Recht, das die Menschen gegen die natürliche Ordnung von Herrschaft-Gehorsam gewinnen müssen.

Hinsichtlich der realistischen Wahrnehmung ist die Politik eng mit der präpolitischen Gewalt verbunden; Arendt hält die Gewalt für nicht-politisch, aber sie erkennt die notwendige Rolle der Gewalt für die Gründung des öffentlichen Raums an. Arendt war keine Pazifistin (Owens 2007, Frazer & Hutchings 2008:102, Bernstein 2011:22). Sie hat 1941, im Exil in den USA, in der deutsch-jüdischen Zeitung *Aufbau* in einer Kolumne die Gründung einer jüdischen Armee gefordert, und zwar indem sie das jüdische Sprichwort, „Die Freiheit ist kein Geschenkartikel“ zitierte (Arendt 1941). Arendt beharrt auf der Trennung zwischen Gewalt und Politik, aber lobt den die Gewalt begleitenden Ausbruch der „spontanen Revolution“, wie z.B. den Aufstand in Ungarn 1956 (Arendt 2000a:77). Arendts Politikgedanke schließt die Gewalt nicht aus; sie kennzeichnet die Gewalt als nicht-politischen Faktor in der Politik. Der politische Raum braucht die Gewalt, um sich gegen die externe Gewalt zu verteidigen, wie wir im I. Kapitel aufgezeigt haben. Für Arendt wurde die Notwendigkeit der Gewalt durch die faktisch Bedeutungslosigkeit der Erklärung der Menschenrechte bewiesen, die nach dem I. Weltkrieg als Prinzip internationaler Ordnung offiziell proklamiert wurde. Die Erklärung der Menschenrechte, *Déclaration des Droits de l'Homme*, war nicht anderes als ein wertloses Papier für denjenigen, der unter dem Nazi-Regime kein „Recht, Rechte zu haben“, hatte (Arendt 1958:444-6, Canovan 1994a:191). Die Geschichtsphilosophie würde die *angeborenen* Menschenrechte als das selbstverständliche Prinzip der Menschheit verkünden. Die angeborenen Menschenrechte sind allerdings keine Quelle der Revolution, die metahistorisch bereits vor der Revolution existiert, sondern im Gegenteil die Errungenschaft der Revolution, die nur in der Rechtsordnung nach geglückter Revolution garantiert wird (ÜR 37).

Obwohl die Revolution von der geistigen Ideologie des Liberalismus oder Kommunismus inspiriert wird, kommt Arendts Anerkennung der Revolution nicht aus der normativen Theorie, sondern aus der Realität, dass die revolutionäre Gewalt die politischen Rechte der Menschen verteidigen kann. Wie die Menschenrechtserklärung aus dem Friedensvertrag von Versailles gescheitert ist, sind „Verträge, hinter denen kein Schwert steht, nichts als leere Worte“ (MG 9).

Wir bezeichnen den Politikgedanken Arendts als republikanischen Realismus, weil ihr Realismus in der Tradition des Republikanismus steht, der die Bedrohung der politischen Gemeinschaft mit der aktiven Teilnahme der Bürger an der Politik beseitigen will. Der republikanische Realismus Arendts gräbt die archetypische politische Politik republikanischer Tradition aus, die den politischen Willen und die politische Fähigkeit mit der Gewaltumgebung konfrontiert. Die bürgerlichen und menschlichen Rechte sind nicht von Natur gegeben, sondern sollen mit dem politischen Willen gewonnen werden. Die aktive Rolle der Politik wird von Machiavelli mit dem Konzept von *virtù* gegenüber *fortuna* erfasst. Er bezeichnet mit Fortuna die Kraft und den Einfluss der Umgebung, und mit Virtù die Fähigkeit des Menschen, die positive Wirkung von Fortuna zu nutzen, und die negative Behinderung von Fortuna zu überwinden (*Fürst* Kap. XXV, vgl. Mansfield 1966:47-51, 1981, Voegelin 1998:80-1). Arendt versteht unter Virtù und Fortuna die dynamische Beziehung der freien Handlung von Menschen in der sie umgebenden Welt; ihr zufolge ergibt die Wechselwirkung zwischen Fortuna und Virtù die Korrelation „zwischen Welt und Mensch, die sich aufeinander einspielen“ (ZVZ 197-8, vgl. Villa 1996:55). Der republikanische Realismus Arendts folgt jedoch nicht dem traditionellen Republikanismus, der seit Machiavelli die militärische Virtù für den entscheidenden Faktor in der Politik erachtet (Ezrahi 2010:821). Arendt wandelt die republikanische Tätigkeit der militärischen Tugend eines Helden in die freie Teilnahme der Bürger an der politischen Entscheidung um (Botstein 1983:96).<sup>22</sup> Die Gründung der Verfassung ist die Entlassung der Politik aus der Gewalttätigkeit, und die einmal gegründete Verfassung garantiert die Überlegenheit der Politik über die sie umgebende Gewalt dadurch, dass sie die Bürger ständig an die initiale Zustimmung zur gemeinsamen Ordnung erinnert (Pitkin 1987, Honig 1993:113-5, Gottsegen 1994:123-4, Christodoulidis & Schaap 2012:109).

Wir begreifen die Krieg-Politik-Konstellation aus dem republikanischen Realismus Arendts, der die Handlung der Menschen der sie umgebenden Gewalt gegenüberstellt. Wir haben erklärt, dass die Gewalt in der Politiklehre Arendts als nicht-politischer Faktor bearbeitet wird, obwohl die Ausschließung der Gewaltfrage häufig als sogenannter nostalgisch-hellenischer Elitarismus Arendts kritisiert wird. Dies betrifft auch den Krieg. Patricia Owens erklärt, dass das Thema Krieg in der

---

<sup>22</sup> Maurizio Viroli betont ebenfalls die zivile Tätigkeit der Bürger innerhalb der konstitutionellen Ordnung mit seiner neuen Interpretation von Machiavelli, gegenüber der traditionellen Erklärung, dass Machiavelli die außergewöhnliche Tugend der Gewalt und Grausamkeit dem konstitutionellen Prozess überordnet. Machiavelli behauptet, laut Viroli, dass es die außergewöhnliche Tugend selbst ist, welche die politische Stabilität bedroht (Viroli 2010:203).

Politiklehre Arendts nicht ausgeschlossen wird, weil ihre Werke unmittelbar aus ihrer Erfahrung entstanden, dass die kriegerische Gewalt unter dem totalitären Regime den politischen Raum vernichtete (Owens 2007:1-3). Die Krieg-Politik-Konstellation stellt die Überlegenheit der politischen Politik über die Herrschaft dar, aus Arendtscher qualitativer Trennung von legitimer Macht und instrumentaler Gewalt der Zweck-Mittel-Rechtfertigung. Es könne sein, erklärt Canovan, dass Arendt in den frühen 1950er Jahren im Nachdenken über Montesquieu die Macht in den zwischenmenschlichen Beziehungen gegenüber der bloßen Gewalt sieht (Canovan 1994b:208). In ihren Vorlesungen in Princeton hat Arendt 1953 die „negativen Aspekte“ der unpolitischen Politik, d. h. die Versklavung von Frauen und Kindern, den Vernichtungskrieg zwischen den griechischen Poleis aufgezeigt. Dabei hat sie festgestellt, dass die Macht „als politisch gültiges Prinzip gegen die Zerstörung, einerseits, und gegen die Sklaverei, andererseits,“ besteht (Arendt 1953:47). Die Krieg-Politik-Konstellation bestätigt die Entstehung der Politik aus der Gewalttätigkeit und stellt die qualitative Trennung zwischen Macht und Gewalt wieder her. Arendt erklärt die Unterscheidung mit der immanenten Bedeutung von „Möglichkeit“, nicht jedoch von „Machen“ im Wort Macht (VA 194). Wir haben gesehen, dass die Antike die Macht mit dem Wort *potestas* (lateinisch) und *magan* (gotische) ausdrückte, was Vermögen und Verfügung bezeichnet (Imbusch 2002:29). Der Macht wohnt die politische Legitimität inne, gegen die Gewalt, die unter der Zweck-Mittel-Rationalität subsumiert wird. Die Politik entsteht nicht mit der instrumentalen Gewalt, sondern mit der legitimen Macht, die das politische Leben der Menschen im öffentlichen Raum jenseits der mechanischen Vergeltung zwischen einzelnen Individuen regelt. Die Gewalt ist das notwendige Mittel für die Gründung und Verteidigung des politischen Raums gegen die externe Gewalt, aber die Politik kann nur mit der Macht der Zustimmung zwischen Bürgern gegen die Gefahr durchhalten, dass die Politik in Zerstörung und Sklaverei und in rein gewalttätiger Herrschaft untergeht.

Die Konstellation zwischen Krieg und Politik beginnt mit der Anerkennung der menschlichen Realität, dass die Gewalt niemals sicher vom Frieden abgesondert werden kann. Im Gegensatz zur Zukunftsvorstellung der Dichotomien befindet sich der politische Raum im dauerhaften Spannungszustand mit der Gewalt, die den Raum umgibt und in den sie permanent einzudringen versucht. Den Begriff von Konstellation verstehen wir mit Martin Jays Interpretation von Adorno, der wiederum den Begriff von Benjamin übernommen hat (Jay 1984:14-5). Bei Benjamin taucht der Begriff Konstellation auf, um das dialektische Verhältnis „zwischen entfremdeten Dingen und eingehender Bedeutung“ zu beschreiben (1982:582, vgl. Tiedemann 1982:13, Friedlander 2013). Adorno hat diesen literarischen und hermeneutischen Begriff auf den dialektischen Zusammenhang zwischen Ganz und Elementen angewandt, der „nicht von den Begriffen im Stufengang zum allgemeineren Oberbegriff fortgeschritten wird“, sondern „in Konstellation“ tritt, die das

Spezifische der Elemente beleuchtet (Adorno 1973:164ff; vgl. Iber 1994:374, Baumann, 1999:38, Lehr 2000). Jay schlussfolgert die dynamische Struktur im Konstellationsbegriff als Juxtaposition, die sich der „Reduktion auf einen gemeinsamen Nenner, wesentlichen Kern oder generatives erstes Prinzip“ widersetzt (Jay 1984). Was mit dem Begriff von Konstellation, besonders in Jays Interpretation, hervorgehoben wird, ist „die Wahrnehmung für die Tiefe der radikalen Instabilitäten“ (Bernstein 1993:8-9). Die Konstellation von Krieg und Politik erkennt die Realität an, dass Krieg und Politik sich aus verschiedenen Faktoren konfigurieren, während die Dichotomie die weltweite Ordnung als Verbreitung einer unitären Substanz, Weltmarkt oder Souveränitätsform vorstellt. Die Politik erklärt sich dann bei der Konstellation als der ständige Versuch, die Stabilität des politischen Raums aus der Instabilität der Gewaltumgebung zu gründen. Mit der ihr innewohnenden Instabilität entdeckt die Krieg-Politik-Konstellation in der Politiklehre Arendts die Gewaltfrage, deren Bedeutung bisher unterschätzt oder ignoriert wurde. Die Verfassung stabilisiert als Bestätigung von Versprechen und Vertrauen die Konstellation der Politik über die Gewalt: Die Verfassung schützt den politischen Raum vor der permanenten Bedrohung seitens der Gewaltumgebung, und zwar durch die Organisierung der politischen Beziehung zwischen Bürgern. Ein Beispiel für die politische Stabilisierung durch das Versprechen ist die Gründung des politischen Raums mit dem Mayflower-Pakt, der noch an Bord des Schiffes und vor der Landung auf dem amerikanischen Kontinent von den Pilgrimvätern geschlossen wurde. Solange die Menschen gemeinsam einen politischen Raum durch gegenseitige Versprechen und Vertrauen wollen, entsteht eine politische Ordnung, auch auf dem Meer (Dubiel 1994:51).

Die Konstellation von Krieg und Politik versetzt die menschlichen Gemeinschaften außerhalb der historischen Struktur, durch die Ablehnung des idealisierten Telos jenseits der gegenwärtigen Politik. Das Hauptproblem in der Historisierung der Menschheit entsteht, weil die Dichotomien einen historischen Telos außerhalb der Politik vorgeben: Gemäß dem dualistischen Bewusstsein wird die politische Sphäre mit Gewalt gefüllt, wenn der Frieden als historisches und moralisches Ziel verabsolutiert wird. Während die Dichotomien zwischen Krieg und Wirtschaft und zwischen Wirtschaft und Souveränität ein gesichertes, geordnetes Festland von Freiheit und Demokratie voraussetzen, könnte sich bei Arendt der politische Raum aus der Unsicherheit gründen. Wir haben im 2. Kapitel unserer Arbeit dargelegt, dass die Historisierung von Menschheit und Frieden den Missbrauch von Gewalt gegen Feinde und Fremde verursacht. Beide Dichotomien stellen den Friedenszustand als zukünftiges Ideal vor, aber rechtfertigen den aktuellen Missbrauch von Gewalt für den idealisierten Frieden; der Krieg wird erklärt, um den Krieg zu beenden. Dabei werden nicht nur der Krieg, sondern auch die Politik zum Zweck des historischen Friedens instrumentalisiert. Wir finden im Gegenteil die Friedensgründung nicht in der idealisierten Zukunft, sondern in der realistischen Gegenwart, und zwar in der politischen Kontrolle der Gewalt. Die Topologie der

Politik auf der Gewalt ist bei Arendt die Wiederherstellung der Politik gegen die historischen Dichotomien, welche die Geschichte der Menschen mit dem Verbreitungsprozess einer substanziellen Ordnung identifizieren.

### 3.2. Politische Politik mit Spontaneität und Isonomie

Bei Arendt wird die Politik weder mit Geschichtsphilosophie noch mit demokratischer Gewalt, sondern aus der freien Handlung der Menschen gebildet. Spontaneität und Isonomie sind die wesentlichen Eigenschaften der Handlung: Menschen gründen den politischen Raum mit Spontaneität zwischen gleichberechtigten Bürgern unter der Isonomie gegen die Zweck-Mittel-Logik. Der Handlungsbegriff Arendts restauriert die Telosstelle der Politik, die durch die Geschichtsphilosophie ersetzt wurde. Beim Neo-Liberalismus motiviert die Erwartung der weltweiten Verwirklichung der negativen Freiheit den Mensch zur Fragmentierung des Gemeinwesens, und bei Schmitt legitimiert der Ausnahmezustand im Naturzustand zwischen Staaten die Radikalisierung der Demokratie als Herrschaftsbegriff. Arendt lehnt jedoch den transzendentalen Historizismus ab, der auf irgendeiner Bewegung zu einer vorgeplanten Zukunft beruht. Sie kehrt stattdessen zur alten Definition des Menschen zurück, dass der Mensch ein politisches Lebewesen, *zoon politikón* ist (*Politik* 1253a1-15, Pitkin 1981:338, Seitz 2002:141, Court 2008:21). Die Initiative zur Handlung stammt aus dem politischen Instinkt der Menschen, mit gleichberechtigten Mitmenschen Freude in der Teilnahme an der Öffentlichkeit genießen zu wollen. Arendt sieht den Grund für die neuzeitliche Degradierung des Menschen zum Mittel der Geschichte in der Definition vom Menschen als *animal laborans*, dessen Lebensform sich auf den Bereich mechanischen Arbeitens begrenzt. Die antike Definition des Menschen als *Zoon politikon* wird von Arendt neu entdeckt und der Gestalt des *Animal laborans* gegenübergestellt. Im Gegensatz zum *Animal laborans* begreift die politische Philosophie Arendts das Einzelwesen als primären Grundbestandteil, der sich gemeinsam mit anderen den politischen Raum aufbauen kann. Die Politik fängt bei Arendt damit an, dass die normalen Menschen, weder Revolutionäre noch Diktatoren, in ihren autonomen kleinen Gemeinschaften von Town, Ward usw. über die öffentlichen Probleme diskutieren und entscheiden. Die Bürger finden ihre Freude – im Arendtschen Vokabular „öffentliches Glück“ – in der autonomen Versammlung der kleinen Republiken, weil sie alle miteinander debattieren, beraten, und gemeinsam einen Beschluss fassen können. Mit seiner Teilnahme an der Politik zeigt sich der Mensch als ein erscheinendes Wesen. Die Spontaneität und die Isonomie im Handeln ermöglichen die Erscheinung der Menschen gegenüber der automatisch verlaufenden Zweck-Mitte-Kategorie. In diesem Abschnitt untersuchen

wir die Alternative von Spontaneität und Isonomie in der Krieg-Politik-Konstellation zur historischen Dichotomie. Zur Wiederherstellung der Politik als erscheinender Telos bedarf es außerhalb des Zweck-Mittel-Kalküls erstens der Spontaneität, die gegen die historische Zukunft die Gegenwart als politisches Moment annehmen lässt; die Wiederherstellung braucht zweitens die Isonomie, die den politischen Raum durch die Suspendierung eigener Gewaltanwendung gründen kann.

### 3.2.1. Spontaneität gegen den Historizismus

Als Zoon politikon besitzt der Mensch die Spontaneität, der Umgebung der Zweck-Mittel-Logik mit der Handlung zu begegnen. Die Spontaneität ermöglicht sofortiges Urteilen hinsichtlich der aktuellen Lage, ohne erst die Gegenwart mit der Zweck(Zukunft)-Mittel(Gegenwart)-Kette zu instrumentalisieren. Die Spontaneität ist in diesem Sinne die Verkörperung der existenziellen Freiheit des Menschen gegen die Zweck-Mittel-Rationalität zum historischen Zweck. Arendt übernimmt den Begriff von Spontaneität aus der *Kritik der reinen Vernunft* von Kant, der als „einziger die Fähigkeit des spontanen Anfangs bestätigender Philosoph“ (Villa 1996:118) die Unterbrechung der naturgesetzlichen Kausalität durch die Freiheit bemerkte. Arendt erweitert die philosophische Dimension der Kantschen Spontaneität in die politische, wenn sie die Revolution mit dem „absoluten Anfang“ verbindet (LG II:195). Wir haben mit der Krieg-Politik-Konstellation gesehen, dass die Arendtsche Gründung des politischen Raumes die Instabilität der den Menschen entfremdenden Welt begrifflich voraussetzt – die wirtschaftliche Rationalität und die Gewaltherrschaft bedrohen die politische Politik permanent. Die Handlung antwortet auf die Bedrohung mit der Spontaneität, welche die Politik als Gegenmittel zur Rationalisierungstendenz schützt. Die Idee des Universalismus ist der Ersatz der Spontaneität der Menschen durch die Vorstellung des historischen Fortschritts, der das Arbeiten dem Handeln überordnet. Der Ersatz erzeugt die Menschengestalt des Animal laborans, bis der Totalitarismus mit Terror und Gewalt die Spontaneität der Menschen völlig zu vernichten versucht (Gottsegen 1994:46-47, La Caze 2013:145-147, Aharony 2015:22-26). Die Spontaneität ist die existenzielle Bezeichnung der menschlichen Freiheit gegenüber der natürlichen Ordnung der Zweck-Mittel-Logik. Die freie Handlung der Menschen ist die zwecklose Erscheinung von Telos. Bei Arendt unterscheidet sich die Spontaneität der Menschen von der automatischen Reaktion. Der Mensch ist kein Pawlowscher Hund, der auf mechanische, automatische Weise auf die Umgebungen antwortet (EUtH 666), insofern als der Mensch durch die freie Handlung außerhalb der überschaubaren Ursache-Wirkung-Beziehung der externen Welt begegnet. Solange, im Gegensatz zum Pawlowschen Hund, der Wille jedes Menschen zwischen Stimulus und Reaktion liegt, variieren die Handlungen je nach Mensch,

obwohl die äußere Lage ähnlich ist. Die nicht-automatischen, variablen Reaktionen auf ein und dieselbe Bedingung kennzeichnen jeden Menschen als Einzelnen, der mit keinem anderen identisch ist.

### **3.2.1.1. Spontane Freiheit außerhalb der Zweck-Mittel-Kategorie**

#### **3.2.1.1.1. Spontaneität des Neuanfangs**

Arendts Politiklehre ähnelt der Nomosordnung Schmitts, wenn der republikanische Realismus den meta-räumlichen Universalismus für das Nicht-Politische oder das Ende der Politik hält. Wie Schmitt das Universum der Ideologien mit dem Pluriversum kritisiert, stellt Arendt die Pluralität und den Universalismus gegenüber. Der meta-räumliche Universalismus aus dem abstrakten Gedanken unterdrückt die spontane Gründung des politischen Raums, der statt eines ideologischen Zwecks auf dem politischen Urteil und der Entscheidung des Volks beruht (Kateb 1984:85-114, Knauer 1980:733, Marchart 2007:44, Keedus 2011). Ebenso wie der Landbesitz in der Nomosordnung bei Schmitt eine wichtige Rolle spielt, braucht die Politik als Erscheinung bei Arendt auch vor allem den durch „Stadtmauer und nationale Grenzen“ begrenzten Raum (ÜR 354, Canovan 1996:14-5). Martin Jay erklärt die theoretische Nähe zwischen Arendt und Schmitt mit dem „politischen Existenzialismus“, der die Priorität der Politik zur menschlichen Freiheit gegenüber Sozialem, Kultur, Wirtschaft und Religion bestätigt; nach Jay entsteht der politische Existenzialismus in den 1920er Jahren aus der Reaktion gegen die „historische Orthodoxie“, wie „Saint-Simonischer Sozialismus, korporativer Konservatismus, Durkheimische Soziologie, und Marxismus“, die allesamt die Politik zum Mittel der sozio-ökonomischen Bewegung degradieren wollen (Jay 1985:240-4). Beide Autoren, Arendt und Schmitt, steht die Politik dem liberalen Individualismus der negativen Freiheit gegenüber; aus diesem Grund ordnet Kalyvas drei Autoren, Weber, Schmitt und Arendt in die „Politik des Außerordentlichen“ ein (A. Kalyvas 2008). Wie für Schmitt die Bedrohung der Politik aus dem neutralisierenden Wirtschaftsverwaltungssystem resultiert, kritisiert Arendt ebenfalls den Liberalismus, dessen Zweck-Mittel-Rationalität aus der Welt der Dinge den öffentlichen Raum der Politik zerstören will. Die Politiklehre Arendts richtet deswegen „anhaltende Angriffe auf den bürgerlichen Liberalismus, den liberalen Geist und die Gewohnheiten“ (Dossa 1991:389). Freiheit und Menschenrechte können nicht mit der historischen Bewegung des abstrakten Universalismus verteidigt werden. Beim republikanischen Realismus geht es nicht um eine diskursive, sondern um die realistische Frage nach der Gründung des exzeptionellen Raums, der das „Asyl“ der räumlich begrenzten Öffentlichkeit vor dem Verlauf der universellen Zweck-Mittel-Rationalität schützt.

Die freie Spontaneität steht der Zweck-Mittel-Rationalität gegenüber, deren Logik innerhalb des rationalen Kalküls verläuft. Ohne freie Spontaneität degradieren sich die Menschen zu einem nicht politischen, sondern biologischen Lebewesen, das mechanisch und automatisch zu einem externen Zweck funktioniert; ein Beispiel war Eichmann, dessen menschliches Wesen von der automatischen Banalität eliminiert wurde (Kohn 1996:153). Mit der spontanen Handlung schützen die Menschen den politischen Raum vor seiner Reduktion in einen großen Markt, wo die Menschen nur ihre biologischen Bedürfnisse erfüllen. Wir haben erklärt, dass die Existenzphilosophie seit der Trennung zwischen Sein und Denken versucht, den Platz der Menschen in der fremden Welt zu finden. Die Welt der Dinge gehört als umgebende Natur zur nicht-menschlichen Sphäre der Notwendigkeit, wo die Dinge als biologische Lebewesen bestehen, während die Menschen als politische Lebewesen jenseits des Lebensbedarfs handeln; durch die Gründung des politischen Raums emanzipieren sich die Menschen von den Naturgesetzen, d. h. vom Überleben des Angepasstesten, von der Opferung des Schwachen durch den Starken usw. Die Menschen finden ihren Platz in der Welt durch die spontane Freiheit gegen die Effizienz und Rationalität der natürlichen Kraftlogik zwischen Zweck und Mittel. Die Freiheit sollte daher nicht nur die negative Freiheit, d. h. die Befreiung von jeglichem Zwang, sondern die freie Handlung jenseits der dinglichen Logik bedeuten, und zwar das Recht, sich zu bewegen, aus seinem Zuhause herauszukommen, in die Welt zu gehen und anderen Menschen mit Tun und Sprechen zu begegnen (Arendt 1961:148-9).

Die Philosophie der Neuzeit hat mit der Gestalt des Animal laborans die Welt der Menschen entfremdet. Die Weltentfremdung bedeutet die Entziehung der menschlichen Welt und die Annexion der Menschen in die Welt der Dinge. Mit der Definition des Menschen als Animal laborans wird die Chance für die Freiheit vom Menschen „gestreift“ (Villa 1996:20), weil die Menschen im „endlosen Zyklus von Produktion und Konsum“ eingesperrt werden (Canovan 1977:89). Nach Arendt war es Marx, der den Sieg des Menschen als das arbeitende und isolierte Wesen des Animal laborans erklärte. Marx impliziert den Begriff von Animal laborans, wenn er behauptet, dass die Wirtschaft der Welt der Dinge als Basis den Überbau des Politischen, d. h. die Welt der Menschen bestimmt. Der metaphysische Idealismus wurde mit der modernen Fortschrittsidee für die historische Zukunft eingesetzt und danach von Hegel als Ideologie der Freiheit der ganzen Menschheit erklärt. Marx hat diese Tradition vollendet und zerstört, durch die Umkehrung von geistiger Metaphysik und ökonomischem Lebensbedarf – die Menschen bewegen sich nicht mehr durch die Philosophie, sondern durch die ökonomische Entwicklung zum idealen Zielpunkt fort. Arendt bezeichnet die philosophische Wende als „Marxsche Rebellion gegen die Tradition“, deren Strategie darin liegt, dass der Platz der Vernunft in der bisherigen Philosophie von der Produktionsgewalt übernommen wird. Marx erklärt, „dass nicht Gott, sondern Arbeit der

Schöpfer des Menschen ist“, und auch, dass die Gewalt „Geburtshelfer der Gesellschaft“ ist (ZVZ 31). Die Marxsche Wende hat die Philosophie durch Gewalt ersetzt, die historische Struktur des Idealismus aber nicht abgeschafft. Marx ist es ebenfalls nicht entgangen, dass Freiheit und Freizeit aus der Lebensnotwendigkeit heraus die Voraussetzung für politische Teilnahme sind. Er vermochte jedoch nicht die exzeptionelle Dimension der Politik begreifen, weil er die historische Struktur und deren idealisierten Zielpunkt nicht verließ. Die Politik beginnt erst mit dem Ende des Arbeitens für den Lebensbedarf, aber die Politik kann – bei Marx – die Sphäre der Produktionskraft nicht verlassen, denn es ist immer die Arbeitsgewalt, die aus dem Menschen das politische Wesen macht (Bakan 1979:50-1). Daher sollte die Freiheit und Freizeit von der Arbeit wieder in den Bereich von Arbeit in Form von bloßer Verwaltung der Ökonomie fallen, weil es bei Marx keine andere Dimension außer Arbeit gibt; er konnte infolgedessen die Arbeit und die Handlung in den menschlichen Tätigkeiten nicht unterscheiden (Canovan 1977:12f, Parekh 1979:72-3). Hier steht die Gestalt des ökonomischen Menschen, *Animal laborans*, im Vordergrund. Die Menschen haben die Welt der Menschen verloren, und sind in die Welt der Dinge gefallen, denn „die Mittel-Zweck-Kategorien ... greifen im Arbeitsprozess auf den Menschen über“ (DT 79).

Im Vergleich zum Arbeitsvorgang zeigt die spontane Handlung die Fähigkeit der Menschen zur Initiative des Neuanfangs. Die Handlung unterbricht den Verlauf der monotonen Wiederholung der Arbeit des *Animal laborans* durch die Bewegung von etwas Neuem, und zwar durch das *Initiieren*. Der Aspekt von Initiative in der spontanen Handlung wird von Arendt mit dem antiken Begriff von *Archein* erfasst. Das Suffix „-arché“ (ἀρχή) geht zurück auf das Verb *Archein* (ἀρχεῖν, lateinisch *agere*), welches anfangen, anführen, befehlen und herrschen bedeutet (VA 166, 180). Wir behaupten, dass die politische Politik mit dem *Archein* die präpolitische Gewaltanwendung in der Gründung und Verteidigung des öffentlichen Raums kontrolliert. Bei Rancière gehört der Begriff von *Archein* zum Bereich der Polizei gegen die egalitäre Politik, weil der *Demos* unter der Logik der Arche schweigt, und dem Befehl des Herrschers folgt. Rancière verneint aus demselben Grund die Neuheit der freien Initiative; die initiierte Bewegung wird auch auf gewöhnliche Weise unter der Anordnung und Verwaltung ausgeführt (Rancière 2008:12-3, Freedon 2013:106-7). Nach Arendt beinhaltet der Begriff von *Archein* ursprünglich keine Beziehung zwischen Herrscher und Beherrschten. Arendt erklärt das Wort *Archein* aus dessen Zusammenhang mit dem griechischen Wort *Prattein* (πράττειν): *Archein* bedeutet das Anfangen, das Anführen usw. und das *Prattein* das Tragen, das Betreiben, das Vollziehen usw. Arendt verdeutlicht mit diesem Vergleich zwischen *Archein* und *Prattein* zwei voneinander getrennte Stadien: Erstens wird etwas „begonnen oder in Bewegung gesetzt von einem Einzelnen, der anführt“, und viele Menschen werden zweitens, „gleichsam zu Hilfe eilen, um das Begonnene weiter zu betreiben und zu vollenden“ (VA 181). Der Bedeutungszusammenhang wurde erst in späterer Zeit aufgehoben, und das *Archein* bedeutete nun

ausschließlich die Herrschaft, während das Prattein alleinig für die Bedeutung der Handlung im Sprachgebrauch verwendet wurde. Arendt erklärt, dass in den zwei Stadien von Archein zu Prattein die gegenseitige Abhängigkeit zwischen einem Anführer und vielen Anhängern deutlich wird, weil der Anfänger zur Durchführung seines Projekts von den anderen abhängig ist, und die anderen vom Anfänger für die Leitung des Projekts abhängig sind. Die zwei Funktionen in der Handlung wurden voneinander getrennt, als das Zusammenspiel von Initiative und Durchführung durch die hierarchische Beziehung zwischen Befehl und Gehorsam ersetzt wurde. Der Anfänger ist seitdem in der Position des Befehlshabers allein und isoliert, und das Wort Archein bedeutet die Herrschaft, die Rancièrè mit der egalitären Politik konfrontiert (Ibid. 181, vgl. Pomerol 2012:213-214). Arendt will mit diesem verlorenen, ursprünglichen Sinn der Initiative den Aspekt des Neuanfangs im Handlungsbegriff wiederherstellen, der den spontanen Beginn innerhalb der Öffentlichkeit, nicht in der Zweck-Mittel-Kategorie behält. Die Urbedeutung von Archein ist keine isolierte Herrschaft eines Anführers, sondern bezieht sich unbedingt auf die folgende gemeinsame Handlung der anderen Menschen, die die initiierte Unternehmung vollendet. Cristina Beltrán führt den Protestmarsch der Immigranten in den Vereinigten Staaten im Jahr 2006 als ein aktuelles Beispiel für die Initiative einer gemeinsamen Handlung an. In den landesweiten Demonstrationen sieht sie die kollektive Erscheinung der legalen und illegalen Immigranten, welche die Initiierung und „inaugural Performance“ der Bewegung in der Öffentlichkeit vollendet haben (Beltrán 2009:597).

Die Spontaneität ist der Befreiungsmoment des Menschen von der Weltgeschichte. Die Menschen erscheinen hier als freie Menschen, nicht mehr als welthistorisches Individuum, dessen Wesen von der vorgeplanten Geschichte anerkannt wird. Wir haben erklärt, dass Arbeiten und Herstellen zwischen Subjekt und Objekt stattfinden, weswegen die Menschen den Produktionsvorgang mit dem Vorhaben kontrollieren, wie in der Herstellung des Papiermessers von Sartre. In der Geschichtsphilosophie Hegels sind die Menschen ebenfalls die Objekte, die für die Vervollkommnung des Weltgeistes als Mittel verwendet werden. Hegels Begriff des welthistorischen Individuums ist der theoretische Versuch, die freie Handlung eines Menschen als Verkörperung des Weltgeistes zu interpretieren. Die Handlung der Menschen ist jedoch nicht nur auf den kontrollierbaren Produktionsprozess beschränkt, weil die Handlung, welche die Selbstoffenbarung des Handelnden vor anderen ist, sich nur zwischen Menschen ereignet. In der freien Handlung gibt es keine Vorhersagbarkeit wie in Arbeiten und Herstellen, solange die Handlung aus der Initiative eines Menschen sich notwendigerweise auf andere bezieht. Die Handlung ist nämlich immer mehr als ein singuläres, abgeschlossenes Projekt. Sie wird in der Zwischenmenschlichkeit, mit der Einmischung der unberechenbaren anderen durchgeführt (ZVZ 73, Jackson 2013:18).

Das Leben der Menschen ist keine Anwendung des meta-räumlichen Universalismus. Im

Gegenteil bilden die Menschen ihre Lebensform in Hinsicht auf die sie umgebende Lage, weil die Menschen „bedingte Wesen“ sind, die sich unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz fügen (VA 16). Die freie Handlung ist die spontane Antwort auf die sie umgebenden Bedingungen, die nicht durch die physische Zweck-Mittel-Rationalität ersetzt werden kann. Die Menschen ohne eigenen Willen und Entscheidung gegenüber ihrer Umgebung sind nur die „stummen Roboter“ (Ibid. 109), deren Arbeit zur Vervollkommnung der vorbestimmten Geschichte genutzt wird. Die Entfaltung der dinglichen Rationalität ist für Arendt daher kein Fortschritt, sondern der Untergang der Menschheit. Wie Weber und Schmitt die mechanische Entwicklung für die Bedrohung der menschlichen Freiheit halten, sieht Arendt in der Verbreitung der Zweck-Mittel-Rationalität die Degradierung des Menschen zum *Animal laborans*, das kein politisches, sondern ein rein biologisches Wesen ist. Aus der politischen Sicht führt die Verbreitung der Logik der dinglichen Effizienz die Menschenwelt nur ins Verderben (ZVZ 273), weil das Leben der Menschen dann nur die individuelle Wiederholung eines rationalen Musters als Anwendung des Universalismus ist. Ohne spontane Handlung verlieren die Menschen ihre ontologische Sphäre in der fremden Welt der Natur, wo sie in die Zweck-Mittel-Kategorie für die effiziente Zielerreichung eingesetzt werden. Die Handlung ist, im Gegensatz zu Verhalten und Gewohnheit, die selbstbewusst und frei unternommene Tätigkeit, welche die Grenzen der vorhersagbaren Muster des natürlichen und sozialen Lebens durchbricht und etwas Neues beginnen kann (Parekh 1979:69).

#### **3.2.1.1.2. Zeit des Hiatus gegen Historizismus**

Die Krieg-Politik-Konstellation findet sich bei Arendt in der *Denkenskende*, dass die Menschheit nicht mit der Geschichte, und zwar mit dem Fortschritt zum zukünftigen Ideal, sondern nur mit der aktuellen Handlung erscheint. Nach Arendt beruht der Begriff von Hegels Weltgeschichte auf einem Missverständnis der Revolution als „historische Unvermeidlichkeit“ – die Spontaneität gegen diese historische Unvermeidlichkeit verkörpert sich mit der menschlichen Handlung gegen die materielle, ökonomische Rationalität, und auch mit der Öffentlichkeit gegen die Privatisierung (Pitkin 1988:524). Hegel hat, wie im II. Kapitel dargelegt, die Revolution als Verwirklichung des Weltgeistes begriffen, und die unweigerliche Universalisierung der Freiheit in der ganzen Welt vorgestellt. Die Amerikanische Revolution verkündete z.B. „die Forderung einer wie immer gearteten Rechtsstaatlichkeit für alle Menschen“, für die sie die Verantwortung keineswegs übernehmen konnte; die Französische Revolution erklärte die unveräußerlichen Rechte aller Menschen durch Geburt, auch derjenigen, die außerhalb des französischen Hoheitsgebiets leben (ÜR 193). Arendt nennt den Gedanken der meta-räumlichen Verabsolutierung „Weltgeschichte“, „Weltgeist“ (ÜR 65), „Weltregierung“ (Arendt 1985:62), „historische

Notwendigkeit“ (OT viii). Die Geschichte wird zur Ikone, wenn Hegel die Geschichte seit der Französischen Revolution „als eine ununterbrochene, kontinuierliche Entwicklungsgeschichte des Weltgeistes“ erklärt (ZVZ 94). Die Vorstellung der Weltgeschichte verstärkt die Fortschrittsidee, deren Historizismus die Telosstelle der Politik einnimmt.

Mit der existenziellen Spontaneität emanzipiert sich die Politik von der historischen Bewegung in Richtung auf den vorgeplanten Vervollkommnungszustand; die historische Freiheit Hegels wird bei Arendt, mit anderen Worten, durch die spontane Freiheit der Menschen gegenüber der Zweck-Mittel-Kategorie ersetzt. Der Begriff der spontanen Freiheit nimmt in der politischen Lage die Instabilität oder die Abwesenheit einer festen Basis an: es gibt von Natur aus keine Norm, aus der sich eines Tages ein idealer Friedenszustand ergeben könnte. Die Politik bezieht sich nicht auf eine *Substanz*, die sich mit der historischen, zivilisatorischen Entwicklung verwirklicht – bei der Politik geht es um die *Beziehung* zwischen Menschen, um die gemeinsame Angelegenheit. Der politische Frieden bedeutet in diesem Sinn die Stabilisierung der politischen Beziehung zwischen Bürgern, statt des idealen Friedens durch die immunologische Eliminierung der Feinde. Wie ein Schiff auf dem Meer schwebt der politische Raum in der ständigen Spannung der ihn umgebenden Logik der Kraft von Wirtschaft und Gewalttätigkeit. Die spontane Freiheit ist der Versuch, die Gemeinschaft der Menschen von der Zweck-Mittel-Logik zu befreien – die Bemühung ist existenziell, weil die Menschen mit dieser Freiheit ihre Unabhängigkeit aus der automatisch laufenden, natürlichen Welt der Dinge beweisen. Deswegen bilden die Erfahrungen der Menschen bei Arendt keine chronologische Geschichtsentwicklung. Die Politik als Telos widerspricht nicht nur der historischen Bewegung zu einer idealistischen Vorstellung, sondern selbst der Vorstellung einer bestimmten Idee, wie Freiheit bei Hegel und Nation bei Schmitt. Die Geschichtsbewegung wird bei Arendt durch die gegenwärtige Initiative des Menschen als *Zoon politikon* zur Politikgründung ersetzt. Die Spontaneität spielt dabei die Rolle, die Politik vom vorgeplanten historischen Entwicklungstheorem zu emanzipieren.

Im Gegensatz zur chronologischen Geschichtsphilosophie erfasst Arendt mit dem Begriff von *Hiatus* die Zeit aus der spontanen Handlung. Der Historizismus Hegels ist ein Glaube oder eine Religion in säkularisierter Form, dass die Welt irgendwann den idealen Zustand erreicht. Die Ansicht des republikanischen Realismus ist im Gegenteil realistisch, weil die Geschichte hier die Sammlung der menschlichen Tätigkeiten ist. Es sind selbstverständlich nicht alle Tätigkeiten, sondern nur jenes Handeln, dessen Unvorhersehbarkeit aus der Freiheit keinen linearen Fortschritt, sondern nur die diskontinuierliche, zerstreute Erzählung ergibt. Gegen die historische Kontinuität richtet Arendt ihre Aufmerksamkeit auf den Zeitraum des Hiatus „zwischen einem Nicht-mehr und dem Noch-nicht“. Ihr zufolge bedeutet der Hiatus die Zeitspanne „zwischen dem Ende des Alten und dem Beginn des Neuen“, wo die alte Zustimmung ihre Gültigkeit schon verloren, aber die neue

noch nicht begonnen hat: Beispiele für den Hiatus sind die vierzig Jahre des Umherirrens der Juden in der Wüste nach dem Auszug aus Ägypten oder die Wanderungen Äneas' bis zur Ankunft an der Küste Italiens. Der Begriff des Hiatus bildet den Gegensatz zur Verabsolutierung und Historisierung des Friedens, denn der Hiatus setzt ein zyklisches Denken voraus, dass der Aufbau und die Zerstörung einer politischen Ordnung sich irregulär, aber sicher vollziehen werden. Ein zyklisch entstehender und verschwindender politischer Raum kann keineswegs mit dem endlosen Fortschritt der Geschichte nebeneinander bestehen (ÜR 263-5). Der Hiatus erwartet kein Ende der Geschichte als Vervollkommnung der Menschheit – der Begriff verabsolutiert auch nicht den Ausgangspunkt, wie die Französische Revolution in der Lehre der Weltgeschichte. Es geht nicht um einen Anfang als unwiederbringlichen Punkt der Geschichte, sondern um die neuen Anfänge, die immer aus den außerordentlichen Handlungen der normalen Menschen entstehen können. Eine politische Umwandlung ereignet sich, und die andere ereignet sich, aber die freie Handlung bildet keine bloße Wiederholung eines historischen Musters, weil jedes Ereignis einen neuen Anfang aus der spontanen Handlung der Menschen in ihrer jeweiligen Situation nimmt. Der historische Neuanfang wird von Menschen mit der spontanen Freiheit in ihrem Zeitalter und in den sie umgebenden Bedingungen vorgenommen, nicht vom welthistorischen Individuum, dessen Rolle nur eine Marionette des Weltgeistes ist. Die Hegelsche Metaerzählung, dass die Menschheit nach Vervollkommnung der Freiheit strebt, setzt die Vorstellung voraus, dass diese Menschheit als abstrakte Universalität für alle konkreten Menschen gilt. Die Taten der Menschen werden deswegen nicht als spontane Handlungen unter der damaligen Bedingung, sondern vielmehr als explizite Verkörperung der unsichtbaren Wahrheit angesehen, wie Hegel in Napoleon nicht den Kaiser Frankreichs und nicht den Eroberer Preußens usw., sondern den Weltgeist zu Pferde sieht (ZVZ 80). Das Zeitkonzept des Hiatus negiert den linearen Zeitverlauf von historischem Ausgangspunkt zu idealem Freiheitszustand, weil die Freiheit nicht von der Weltgeschichte gegeben wird, sondern aus der spontanen Handlung gegenüber den die Menschen umgebenden Problemen entsteht.

Arendt beschreibt den Neuanfang jenseits der automatischen Zweck-Mittel-Logik als Wunder, das den chronologischen Verlauf der Geschichte unterbricht. Während das Wort Wunder im allgemeinen Sprachgebrauch ein religiöses oder übernatürliches Phänomen bedeutet, definiert Arendt Wunder als jeden neuen Anfang, der sich von den „natürlichen“ Abläufen der physischen Ursache-Wirkung-Beziehung befreit (VA 242-3, WP 31-4). Wenn Sokrates beweist, dass die Gemeinsamkeit sich jenseits der privaten Vergeltungslogik zwischen Individuen befindet (*Staat* 351d-352d), sieht das Politische wie etwas Außergewöhnliches aus. Carl Schmitts Begriff von Ausnahmezustand beinhaltet auch, dass das Wesen der Politik in der außerordentlichen Gewaltanwendung des Souveräns im Notzustand wie Krieg liegt. Der Vergleich zwischen Ausnahme- und Normalzustand leitet sich aus der juristischen Formulierung Ciceros „*exceptio probat regulam*“ (Ausnahmen

bestätigen die Regel) ab: Cicero hat den Vorrang der Ausnahme vor der Regel mit dem Satz dargestellt, dass ein expliziter Vorbehalt die Gültigkeit des gesamten Vertrages bestimmt (Cicero 1980:116-7). Der Normalzustand läuft als die Regel unter der gewöhnlichen Gesetzesordnung, aber im Fall von Ausnahmezustand steht – bei Schmitt – im Vordergrund wieder die verfassunggebende Gewalt, aus der sich die Normalität des Alltagslebens speist. Bei Arendt ereignet sich das Wesen der Politik auch als Außerordentlichkeit im Namen von Wunder (Kalyvas 2004: 324-5). Der Unterschied liegt jedoch darin, dass Arendt, im Gegensatz zu Schmitt, die politische Handlung als Ausnahme und die nicht-politische Gewaltanwendung als banale Regel betrachtet. Für Schmitt ist die prinzipielle Einheit der Menschen der Nationalstaat, der unter der Herrschaft des Souveräns eine geschlossene Sphäre bildet: Der Ausnahmezustand ist dann jener Moment, in dem die Einheitlichkeit des Nationalstaates verletzt wird. Für Arendt bezieht sich das exzeptionelle Wunder und die banale Normalität vielmehr auf die Ontologie der Menschen, die von der Gewalttätigkeit umgeben sind. Der Wunderbegriff Arendts entstammt theoretisch aus der Lehre Kierkegaards, die mit der einzelnen Ausnahme die Unität der Weltgeschichte Hegels auflöst. Arendt präzisiert, dass die neuzeitliche Existenzphilosophie mit Kierkegaard beginnt, und der Ausgangspunkt seiner Lehre die Kritik an Hegel ist. Hegels System des „Ganzen“ basiert auf der Erklärungsfähigkeit der Vernunft. Der Einzelne wird deswegen als Ausnahme angesehen, wenn die Subjektivität des Einzelnen mit dessen zufälligen Tätigkeiten durch die allgemeine Vernunft nicht erklärt wird (EP 61). Die gewöhnliche Regel ist die mechanische Anwendung der Zweck-Mittel-Logik, die als Oikonomia die physische, effiziente Kraftanwendung in der natürlichen Sphäre vom Haus bis zum Universum regiert. In dieser fremden, physischen Welt ist jede Handlung mit der Spontaneität, nicht mit der rationellen Berechnung, ein unerwartetes Wunder, das „stets im Widerspruch zu statistisch erfassbaren Wahrscheinlichkeiten“ steht (VA 167, ZVZ 223). In der Welt der Dinge erklärt die Zweck-Mittel-Kategorie den automatischen Prozess der Entwicklung in den Sachverhältnissen, weil die Kraftanwendung für die effiziente Zielerreichung rationell, und deswegen berechenbar verwendet wird. In der Welt der Menschen dagegen ermöglicht die Pluralität der Menschen die außerordentliche Handlung, die nicht von dem vorhersagbaren Prozess eingerahmt wird. Jede Geburt des Menschen ist ein neuer Anfang, den die Welt noch nicht erfahren hat, weil dieser Mensch ein einzigartiges Wesen ist, das vor seiner Geburt nie existierte. Wir haben erklärt, dass die Handlung vor allem die spontane Antwort auf die natürliche Umgebung der fremden Welt ist. Als frei Handelnder gibt jeder Mensch seine eigene spontane Antwort, die in der bedingten physischen Welt nicht berechenbar ist (VA 167, A. Kalyvas 2008:209).

Die Zeit des Hiatus konstituiert sich dann mit den zahlreichen Neuanfängen, die mit den unterschiedlichen Handlungen den banalen Automatismus der fortschreitenden Geschichte verweigern. Unter dem Hiatus bilden die unverbundenen Handlungen der Menschen keine lineare

Geschichte der Metaerzählung, die mit der Verwirklichung einer Substanz geschrieben wird, sondern die Erzählung als Sammlung der gegenwärtigen Handlungen. Mit der Zeit des Hiatus aus der spontanen Handlung versetzt Arendt die Bedeutung der Geschichte zurück in ihren antiken Ursprung; sie entdeckt die Urbedeutung von *ιστορία* bei Herodot als Bezeugung und Mitteilung der Bezeugung, wie Herodot selbst darlegt, dass er die großen Taten in den Perserkriegen schriftlich festhält, damit sie nicht von der Zeit ausgelöscht werden. Die Geschichte ist bei Arendt nicht die Hegelsche Metaerzählung im Hinblick auf die Zukunft, sondern das Archiv der außerordentlichen Werke und Taten der Menschen (ZVZ 57, 60, 389 FN 4). In *Vom Leben des Geistes* erklärt Arendt die diskontinuierliche Hiatuszeit als *nunc stans* (das stehende Jetzt). Die metaphysische Geschichtsphilosophie beruht auf dem mittelalterlichen Zeitbegriff von *nunc aeternitatis* (das ewige Jetzt), dessen Quintessenz in der „Einheit der Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit“ liegt (LG II 46, Kohn 2007:156-7). Die ewige Gegenwart als Metaerzählung interessiert sich nicht für die Gegenwart, sondern für das Zeitkontinuum des Alltagslebens, in dessen banalem Verlauf wir hoffen, „was wir gestern angefangen haben ... morgen zu beenden“ (LG I 201). Das stehende Jetzt bedeutet inzwischen die Zeit des Hiatus, die als Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft aufscheint. Arendt beleuchtet mit Kafkas Parabel „Er“ das stehende Jetzt, in dessen Zeit „das denkende Ich“, nicht das Alltagsleben, als Zwischenzeit zwischen Vergangenheit von Nicht-mehr und Zukunft von Noch-nicht steht (LG I 198-9). Wolfgang Heuer verdeutlicht, dass Gegenwärtigkeit für Arendt keine metaphysische, universelle Zeitlosigkeit ist, sondern der „Ausdruck des Selbstbewusstseins gegen die Zeitläufte“. Mit der spontanen Handlung wird die Geschichte als metaphysischer Fortschritt durch die Geschichte als Mitteilung über außerordentliche Taten ersetzt, die ihre Rettung vor dem Vergessen verdienen. Wenn man unter dem Wort Geschichte keinen mechanischen Zeitlauf, sondern die Sammlung der menschlichen Wunder versteht, wird die Formulierung Arendts klar, dass die zwölf Tage des Aufstands in Ungarn (1956) mehr Geschichte enthalten als die zwölf Jahre unter dem bolschewistischen Historizismus vor dem Aufstand (Heuer 1992:187, 191, Arendt 1958:5).

### **3.2.1.2. Welt der Freiheit in der Welt der Dinge**

Der Begriff von spontaner Freiheit beleuchtet in Arendts Politiklehre die Struktur der Welt: Es existieren zwei Welten, eine räumlich begrenzte Welt der Menschen und die andere Welt der Dinge unter der Zweck-Mittel-Logik. Die Menschen emanzipieren sich zuerst mit der Freiheit als Befreiung (Liberty) von der Lebensnotwendigkeit, Essen und Sicherheit, in der entfremdeten Welt der Dinge – und danach gründen sie die zwischenmenschliche Welt, die als öffentlicher Raum die Freiheit der Erscheinung ergänzt. Arendt bezeichnet diese freie Erscheinung als Handeln. Sie

kategorisiert die menschlichen Tätigkeiten in drei – Arbeiten, Herstellen und Handeln – im Verhältnis zum Tätigkeitsbereich: Arbeiten und Herstellen vollziehen sich zwischen Menschen (Subjekt) und Natur (Objekt), während das Handeln zur zwischenmenschlichen Welt gehört. Die Dreifaltigkeit von Arbeit, Herstellen und Handeln schließt die allgemeinen Tätigkeiten der Menschen ein, aber der Kernpunkt der Analyse Arendts liegt selbstverständlich in der Unterscheidung zwischen Handeln als Erscheinung und Arbeiten-Herstellen der Zweck-Mittel-Kategorie. Es ist diese Differenz zwischen Freiheit und Notwendigkeit, welche die zwei parallelen Welten gründet, eine der Menschen und eine andere der Dinge. Die hierarchische Struktur der zwei Welten entspricht der Krieg-Politik-Konstellation. Die Welt der Menschen entsteht als Überbau aus der freien Erscheinung zwischen Menschen: Die Gewalt als Kraft funktioniert in der natürlichen Welt der Notwendigkeit, die als Basis die Welt der Menschen stützt, so wie der Verteidigungskrieg die politische Gemeinschaft, die Welt der Menschen, gegen die Bedrohung von außen verteidigt, und die Wirtschaft für den Lebensbedarf in der Gemeinschaft sorgt. Obwohl die Welt der Menschen die Welt der Dinge für die physische Lebenserhaltung unbedingt braucht, besteht die menschliche Welt im Prinzip jenseits der physischen Notwendigkeit, weil Politik, Freiheit und Erscheinung zur unfassbaren Welt gehören. Wir finden die theoretische Quelle der Zwei-Welten-Vorstellung Arendts im Begriff *nihil ex nihilo* der griechischen Philosophie und in der biblischen Tradition von *creatio ex nihilo*. Arendt fügt die beiden Traditionen zusammen, um die Konstellation zu erklären, von physischer Welt der Zweck-Mittel-Kategorie und unsichtbarer Welt der menschlichen Fähigkeit, etwas Neues aus Nichts zu gründen.

#### **3.2.1.2.1. Welt der Dinge: *Nihil ex nihilo* von Produktion und Zerstörung**

Bei Arendt finden wir ihre originale Darlegung über die „Trias der Tätigkeitsweisen“ (Vollrath 1996:133) von Arbeiten, Herstellen und Handeln – Arendt schematisiert die menschlichen Tätigkeiten in diesen drei Tätigkeitsformen. Zum *Arbeiten* gehört erstens das unabdingbare Tun für das Überleben im biologischen Sinne: Im Arbeiten sind die Menschen abhängig von der Natur, insofern sie von der Natur ihren Lebensbedarf wie Nahrungsmittel erhalten. Zweitens befindet das *Herstellen* sich im Aufbau der künstlichen Welt der Dinge, mit dem die Menschen ihre unabhängige potenzielle Unvergänglichkeit des Geschlechts realisieren wollen, gegen die Natur, wo sich Geburt und Tod der Gattung vollziehen. Die letzte Tätigkeit *Handeln* unterscheidet sich von den zuvor genannten dadurch, dass es nicht um die Verbindung mit den Dingen, sondern um die unmittelbare Beziehung zwischen Menschen geht (VA 14-5). Wir kategorisieren infolgedessen die drei Tätigkeiten wiederum in zwei, Arbeiten-Herstellen und Handeln, und zwar unter dem Kriterium Tätigkeitsbereich. Selbstverständlich besteht ein Unterschied zwischen Arbeiten und

Herstellen: Der Mensch als *Animal laborans* ist vollkommen abhängig von der Natur, aus der er durch das Arbeiten die Lebensnotwendigkeit gewinnt, während der Mensch als *Homo faber* mit dem Herstellen aus natürlichen Materialien die künstlichen Dinge macht und damit die Natur meistert, nach dem Vorbild der „göttlichen Schöpferkraft“ (VA 127, vgl. Parekh 1979:67-68, Liljeström 1986:147, Schurman 1989:60). Wir setzen jedoch das Arbeiten und das Herstellen zusammen, denn beide gehören zur Zweck-Mittel-Kategorie. Beim Arbeiten ist das physische Leben selbst der Zweck: Essen, Trinken usw. haben das physische Überleben des Menschen in der Natur zum Zweck. Im Vorgang des Herstellens ist der Zweck die Verbesserung des menschlichen Lebens durch die Anwendung der nützlichen Dinge. Arbeiten und Herstellen ereignen sich beide in der einseitigen Beziehung zwischen Mensch und Gegenstand, „die einen vorgesetzten Zweck mit den ihm angemessenen Mitteln verfolgt“ (ZVZ 292).

Was in dieser Zweck-Mittel-Beziehung zwischen Mensch und Gegenstand funktioniert, ist die Gewalt. Der Mensch als Subjekt setzt natürliche Objekte (Material, Dinge, Tier, Pflanzen usw.: alles aus der Natur) per Gewalt ins Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt ein. Hier bedeutet die Gewalt gewöhnlich die physische Kraft, die dem politischen Begriff von Macht gegenübersteht. Obwohl Arendt die verschiedenen Typen von Macht, Stärke, Kraft, Autorität, Gewalt in *Macht und Gewalt* (45-7) begrifflich sortiert, benutzt sie die Kraft und die Gewalt ohne Unterschied in *Was ist Politik?* (81), um die physische Stärke in der Zerstörung der Natur und der Herstellung des Produkts zu kennzeichnen. Die Gewaltausübung macht aus der dinglichen Natur einen großen „Zyklus“ von Vernichtung und Neuschöpfung: Mit Gewalt macht der Mensch z.B. aus einem Baum einen Tisch, und er kann diesen Tisch wiederum zerstören, um aus seinem Holz ein anderes Möbel zu machen (ZVZ 291-2). Die Gewalt der Menschen zerstört etwas, das mit der vorherigen Gewalt der Menschen produziert oder gebaut wurde. Danach schafft die Gewalt eine neue künstliche Sache aus den Überresten der Zerstörung. Die Natur und ihre Stoffe bewegen sich aufgrund der menschlichen Gewalt zyklisch. Die Menschen definieren sich als Subjekt, und die Natur als Objekt und die Gewalt als Verbindungsmittel zwischen beiden. Von diesem fundamentalen Standpunkt aus produzieren die Menschen durch Zerstörung und Herstellung keine neue Sache aus den vorhandenen Dingen; die Produkte aus der Natur können oberflächlich neu sein, aber im grundlegenden Sinne sind sie nicht *ganz* neu. Der Zyklus besteht aus der ontologischen Bedingung der Menschen, dass sie in der riesigen aber dennoch verschlossenen Natur wohnen. Die Menschen bauen etwas Künstliches aus den natürlichen Stoffen auf und ruinieren anschließend dasselbe aufgebaute Werk: Das menschliche Leben besteht aus Zerstören und Wiederaufbauen, das sich, im Ganzen genommen, die Waage hält (WP 81-5).

Wir behaupten, dass Arendt mit Arbeiten und Herstellen unter der Zweck-Mittel-Kategorie die griechische Tradition von *nihil ex nihilo* übernimmt, die seit Parmenides die Welt als einen

geschlossenen Zirkellauf versteht. Arendt teilt die Welt in eine physische und eine politische, und wendet auf die physische Welt der Dinge die Tradition des Parmenides an: Die moderne Fortschrittsidee wird in dieser Welt von Nihil ex nihilo abgelehnt – wir stellen im nächsten Abschnitt dar, dass die Fortschrittsidee in der zwischenmenschlichen Welt durch die Fähigkeit, etwas Neues anzufangen, ersetzt wird. Der vorsokratische Philosoph Parmenides (ca. 520/515-460/455 v.Chr.) hat die Unveränderlichkeit der Welt mit dem Satz *Ex nihilo nihil fit* in sein Gedicht gefügt, und zwar „Aus Nichtseiendem könnte irgend etwas anderes als eben dieses hervorgehen“ (*Frag.* B 8, 12). Ein Ding setzt das vorherige Ding voraus, weil bei Parmenides die Schöpfung *ex nihilo*, aus Nichts, nicht möglich ist. Aristoteles zitiert dasselbe Theorem, dass „aus Nichtseiendem nichts entstehen kann“, jedoch nicht von Parmenides, sondern von Anaxagoras (*Physik* 187a28-29). Arendt ist der Meinung, dass diese Idee zum ersten Mal von Anaximander formuliert, doch von Parmenides explizit verdeutlicht wurde (Arendt 1979:135). Die Idee von Nihil ex nihilo ist vermutlich in der griechischen Philosophie so weit verbreitet, dass ihr ursprünglicher Autor nicht präzisiert werden kann. Das Theorem übt danach noch lange den Einfluss in der westlichen Philosophie aus, z.B. bei Aquinas und bei Leibniz (Johansen 1998:55, 62, Popper 1998:164, Pruss 2007:291). Arendt erklärt die Sphäre der Zweck-Mittel-Kategorie mit dieser physischen Unveränderlichkeit. Wie gesagt, findet Arendt bei Parmenides den Beginn der Koinzidenz von Essentia und Existentia, deren Zusammensetzung von Kant getrennt wird. Obwohl diese Trennung bei Arendt durch den Jasperschen Freiheitsbegriff überwunden wird, bleibt die Koinzidenz von Sein und Denken im Bereich von physischen Dingen, wo die Menschen unter der Zweck-Mittel-Beziehung die natürlichen Materialien benutzen, immer gültig. Während das Handeln zwischen Menschen stattfindet, bezieht sich das Arbeiten und das Herstellen auf nicht-menschliche Dinge – das bedeutet, dass es in diesem Bereich von Zweck-Mittel-Kette weder „Unabsehbarkeit der Konsequenzen“ noch „Nicht-wieder-rückgängigmachen-können“ gibt, wie in der Welt der Handlung. Es geht um die Substanz aus der Natur, welche die Menschen mit der vorgeplanten Berechnung konsumieren oder in etwas Anderes umwandeln können. Im „instrumentalen Schema von Zweck und Mittel“ zirkulieren lediglich die Substanzen durch die auf sie ausgeübte Gewalt: Dabei ist nichts neu (Gottlieb 2003:146-7).

Die Wirtschaft und die Gewalt gehören gemeinsam zur Welt der Dinge im Zyklus von Produktion und Zerstörung. Wir haben im II. Kapitel gesehen, dass Schmitt die demokratische Bewegung der ökonomischen Verwaltung gegenüberstellt – während Schmitt die Rückkehr zum Naturzustand der Feindschaft gegen den Universalismus fordert, befinden sich für Arendt die Feindschaft und der ökonomische Individualismus zusammen in der Zweck-Mittel-Kategorie, und zwar im Vorgang von Produktion und Zerstörung. Beide finden zwischen Menschen (Subjekt) und Objekt (Gegenstand) statt. Wenn die Politik entweder das Verwaltungssystem für den

wirtschaftlichen Reichtum oder die Herrschaft durch die Gewalt ist, degradieren sich die Menschen, die als Mittel für die Wirtschaft und Herrschaft mobilisiert sind, zum bloßen Gegenstand, ohne als erscheinende Menschen anerkannt zu werden. Das Wort Kraft schließt als neutraler Ausdruck die beiden Ausprägungen von Gewalt in Form von wirtschaftlicher Produktion und kriegerischer Zerstörung ein. Ernst Jünger erklärt in seinem Essay *Die totale Mobilmachung* (1930) die Kompatibilität der Massengewalt in Industrie und Krieg: Auf dem Schlachtfeld steht das Volk als Kriegsheer, und das gleiche Volk in der Industrie als „Heer der Arbeit“ (Jünger 1980:126). Solange der politische Vorgang für eine Organisierung von notwendigen Mitteln zu einem gewünschten Zweck gehalten wird, wie häufig im Fall von Wirtschaft und Militärwesen, geht die Politik ihrer eigenen politischen Eigenschaften wie Diskussion, Überzeugung usw. verlustig, die aus der Pluralität der Menschen stammen. Die Politik degradiert sich zur Durchführungsgewalt wirtschaftlichen oder militärischen Willens, wenn die Politik als Mobilisierung angesehen wird (Owens 2007:139). Die Wirtschaft und das Militärwesen sind vorherrschende Themen in der Politik, aber sie sind grundsätzlich nicht politisch, wie wir die politische Gemeinschaft weder mit dem Unternehmen noch mit der Armee identifizieren. Sie sind lediglich Elemente *neben* dem Politischen, und ihre Essenz liegt in der Ausübung der Gewalt zu einem bestimmten Zweck. Der freie Wille bedeutet nicht nur die Freiheit vom Zwang durch andere Menschen, sondern die Freiheit von der Notwendigkeit selbst – hier findet die Krieg-Politik-Konstellation die Herrschaft und die Ökonomie zusammen im Bereich des Nicht-Politischen, in der Welt der Dinge.

Arendts Politiklehre nimmt die ontologische Bedingung der Menschen wahr, deren Leben sich in zwei getrennten Räumen von Öffentlichkeit und Privatheit abspielt. Die zunehmende Bedeutung der Wirtschaft hat die Öffentlichkeit aus dem öffentlichen Raum vertrieben und durch die ökonomische Zweck-Mittel-Rationalität ersetzt, so wie Giddens mit dem Slogan vom »Dritten Weg« das Eindringen der wirtschaftlichen Logik in die politische Sphäre gefordert hat. Was wir als neo-liberale Historisierung der Welt mit dem Ökonomiebegriff erklärt haben (in Kapitel 2.2.), nennt Arendt die Entstehung und die Ausdehnung des „Gesellschaftlichen“, das die politische Öffentlichkeit des Handelns durch den Inhalt des Privaten ersetzt. Die Erde existiert nun für den Menschen als „Sphäre der sozialisierten Produktion“, sie ist nicht mehr die menschliche Welt als Asyl der Pluralität in der fremden natürlichen Welt (Hansen 1993:33). Bei Arendt ist der Bereich des Sozialen die Vergrößerung des privaten Raums der Ökonomie, wo die Menschen ihren physischen Lebensbedarf decken – die nicht-politische Wirtschaft wird bei Arendt „das Soziale“ genannt, weil sie beide das Prinzip der Zweck-Mittel-Kategorie in der Privatheit gemeinsam haben, und deswegen im Hinblick auf die Politik kaum verschieden sind. Die gesellschaftliche Beziehung gehört dann zur Sphäre der Notwendigkeit, die von Produktion und Konsum, Herstellen und Zerstören erfüllt ist. Infolgedessen ist das Soziale auch aus der politischen

Politik ausgeschlossen, ebenso wie die Gewalt der nicht-politische Faktor ist. Obwohl man heute den Begriff vom Sozialen auf die Zivilgesellschaft und deren nicht-staatliche, aber auch politische Aktivitäten anwendet, kennzeichnet die originale Bedeutung des „Systems der Bedürfnisse“ bei Hegel das Wesen des Sozialen als private Sphäre (PhdR §189-208). Das lateinische Wort *societas* steht ursprünglich für Bündnis, das das Zusammenleben und die Beziehung der Menschen bedeuten könnte. Das Zusammenleben gehört jedoch nicht nur zur Menschheit, sondern auch zu anderen organischen Lebenszusammenhängen, wie dem Leben der Bienen, der Ameisen usw. Was das Zusammenleben im politischen Sinne vom Sozialen unterscheidet, ist die freie Spontaneität, die den neuen Anfang gegen die ständige Wiederholung der vorhandenen Lebensform macht (VA 28-9). Die spontane Handlung fehlt im Begriff vom Sozialen, in dem die Menschen mit dem permanenten Arbeiten nur die physischen Lebensbedürfnisse befriedigen.

#### **3.2.1.2.2. Politik mit Handeln: *Creatio ex nihilo* in menschlicher Welt**

Bei Arendt trennt sich die Politik von der wirtschaftlichen Zweck-Mittel-Logik: Die Politik besteht in der Zwischenmenschlichkeit jenseits des Kraftverlaufs von Produktion und Zerstörung der Dinge. Auf diese Ausschließung des Gesellschaftlichen aus der Politik erstreckt sich die Kritik an der *reinen* Politik Arendts, wie z. B. ihre Ausschließung der Gewalt als nostalgischer Elitarismus abgetan wird; wie im II. Kapitel in der Diskussion des Neo-Liberalismus gesehen, ist die Ökonomie der entscheidende Faktor in der gegenwärtigen Politik. Arendt hat eine klare Antwort auf diese Kritik gegeben. Anlässlich einer Konferenz 1972 stellte Albrecht Wellmer ihr die Frage, ob das soziale Problem unvermeidlich auch das Politische ist, weil für ihn die Unterscheidung zwischen dem Sozialen und dem Politischen in der heutigen Gesellschaft unmöglich sei. Arendt hat mit dem Beispiel des Wohnungsproblems geantwortet: Die „angenehme Wohnung“ betrifft ein soziales Thema, aber es ist eine politische Frage, „ob die angenehme Wohnung die Integration bedeutet oder nicht“. Die Unterscheidung bedeutet, dass jedes Problem ein doppeltes Gesicht hat, und die private Seite des Problems ist kein Gegenstand der Diskussion, wie sie sagt, „es sollte keine Debatte über die Frage geben, dass jeder eine anständige Wohnung haben sollte“ (Arendt 1979:317-8). Wir nennen ein anderes Beispiel: die wirtschaftlichen Aufschwung und Abschwung resultieren aus den komplexen Tätigkeiten der Volksmasse, aber sie sind ein soziales oder wirtschaftliches Thema, solange Angebot und Nachfrage im mechanischen Verhältnis stehen. Die Wirtschaft tritt in die Sphäre der Politik ein, sobald die Politik mit der Wirtschafts-, Finanz-, Steuerpolitik usw. in die mechanisch laufende Ökonomie eingreift. Das Soziale ist das vergrößerte Haus der Zweck-Mittel-Kategorie, weil es sich bei diesem vor allem um die Befriedigung der individuellen Bedürfnisse handelt, wie der antike Begriff von Oikonomia die Technik nicht nur für das Haus, sondern auch für

das Reich, das Universum usw. bezeichnet (VA 121, Canovan 1994a:180). Obwohl die Privatheit der Zweck-Mittel-Logik zur Zeit mit der neuzeitlichen Menschendefinition von Animal laborans die Öffentlichkeit beherrscht, bedeutet die Umwandlung des Wesens der Politik zum Sozialen oder zum Ökonomischen für Arendt nur das Ende der Politik.

In der Einmischung der Politik in das Soziale liegt entscheidend die spontane Handlung als Antwort der Menschen auf die dingliche Umgebung. Die Spontaneität gründet als Eigenschaft der Handlung die Welt der Menschen, ohne vom automatischen, mechanischen Kraftverlauf in der Welt der Dinge behindert zu werden. Die Politik bezieht sich auf die Gesamtheit der Erscheinungen, und zwar auf das Zusammenkommen und Ausschließen der Meinungen in den kollektiven Entscheidungen über die gemeinsamen Sachverhältnisse. Die Wirtschaft und die Gewalttätigkeit befinden sich in der Krieg-Politik-Konstellation, aber nur als Bedingung neben der Politik. Wenn die natürlichen Kräfte das Gemeinwesen dominieren, verschwindet die Politik, weil das Politische von der Gewalt in die nicht-plurale Zweck-Mittel-Kategorie ausgelöst wird, wie die postmoderne Fragmentierung der Gemeinschaft in die Individuen. Die Politik als Gemeinschaft, *res publica*, entsteht mit den Erscheinungen und Meinungen der Menschen jenseits des *natürlichen* Gewaltverlaufs, unter dessen Zweck-Mittel-Logik jeder einzelne sich um die individuelle Privatheit kümmert. Die drei Tätigkeiten Arendts sind selbstverständlich alle unverzichtbar im menschlichen Leben: Ohne Arbeit kann der Mensch biologisch nicht überleben, und nur durch das Herstellen kann der Mensch die Zivilisation aus der Natur gründen (vgl. Cooper 1976:155, Parekh 1979:70). Die Politik liegt jedoch nicht im quasi automatischen Lauf der Gewalttätigkeit und Rationalität: Unternehmen und Armee sind auch Organisationen der Menschen, aber die Essenz dieser Einheiten befindet sich in der Unpluralität, in der die Entscheidung, im Prinzip, nicht durch Diskussion und Debatte, sondern durch Befehl des Chefs getroffen wird. Die Pluralität, dass jeder Mensch anders als die anderen ist, ist die unleugbare Tatsache im menschlichen Leben, und die Politik entsteht nicht aus der Überwindung der Pluralität per Gewaltmonopol, Befehlsstruktur, Wirtschaftsentwicklung usw., sondern aus der Garantie der Pluralität.

Arendt begreift als Handeln die menschlichen Tätigkeiten, wie Debatte, Diskussion, Überzeugung usw., die jenseits von Arbeiten und Herstellen das Politische bilden: Die Tätigkeiten des Handelns sind die existenzielle Offenbarung des Handelnden. Das Arbeiten und das Herstellen, die im privaten Rahmen bleiben, sind in der menschlichen Ontologie nicht so prinzipiell wie Handeln, weil das Handeln „die einzige Quelle des Sinnes im menschlichen Leben“ ist. Wie Parekh erklärt, wird der Sinn des Lebens nicht von Gott, Geschichte oder Universum gegeben, sondern nur durch die Handlung jedes einzelnen Menschen (Parekh 1979:69-70). Mit dem Handeln befreien sich die Menschen von der Zweck-Mittel-Kategorie. Im Gegensatz zu Arbeiten und Herstellen zielt das Handeln nicht auf eine gegenständliche Endproduktion. Die Bedeutung des Handelns liegt

vielmehr in der Zwischenmenschlichkeit selbst; die Handlung ist eine Form von „Performance“ (Villa 1996:39), die als Selbstzweck, ohne externen Zweck erscheint und verschwindet. Was aus dem Handeln entsteht, ist die freie Erscheinung der Menschen, die den Sinn der menschlichen Gemeinschaft ergibt. Die verschiedenen Menschen können durch das Handeln „miteinander über sie reden und ihre Meinungen, ihre Perspektiven miteinander und gegeneinander austauschen“ und nur mit Hilfe des Zusammenkommens verschiedener Reden wird „die Erfahrung, wie es in Wahrheit in der Welt“ ist, zugänglich (WP 52).

In der Welt der Pluralität ist jedes Handeln eine *creatio ex nihilo* – das Handeln wandelt die ontologische Bedingung der Pluralität zur existenziellen Freiheit in der Öffentlichkeit um. Wenn die Menschen Tiere oder Dinge wären, würde die Pluralität sich zur bloßen Mannigfaltigkeit reduzieren. Die Dinge aus der Massenproduktion besitzen Mannigfaltigkeit, aber keine Pluralität (VA 164-5): Ein Ding, z. B. ein Büro, kann nicht unterschiedlich von anderen sein, weil es durch ein anderes Büro ersetzt werden kann. Darum geht es nicht bei der Welt der Menschen. Jeder Mensch handelt und spricht anders als andere. Seine Erscheinung ist nicht ersetzbar durch andere, weil sie nicht identisch sind, während zwei Büros im Wesentlichen als Dinge ganz identisch und ersetzbar sind. Die Dinge sind Mittel zu irgendeinem Zweck, wie ein Büro für das Schreiben, infolgedessen dürfen sie ersetzt werden, solange andere Dinge als Mittel dieselbe Funktion erfüllen (Schecter 2010:141, Morgan 2013:117). In der Welt der Dinge stellt die Zweck-Mittel-Kategorie die Rationalität der Kraft in den Vordergrund, um den Zweck im mechanischen Sinne effizient zu erreichen. Das Handeln besteht inzwischen außerhalb der Zweck-Mittel-Kategorie, zwischen pluralen Menschen. Der Formel *Nihil ex nihilo* für die Welt der Dinge stellt Arendt aus der theologischen Tradition ein anderes Prinzip von *Creatio ex nihilo* für die Welt der Menschen gegenüber (LG II 32).<sup>23</sup> Die Idee von *Creatio ex nihilo* findet sich explizit in der biblischen Tradition, und zwar mit der Erschaffung der Welt durch Gott in der Genesis (I, 1) wie auch im zweiten Buch der Makkabäer (7, 28). Das Problem liegt hier allerdings darin, dass Gott als Schöpfer außerhalb der geschaffenen Welt steht, wie in der Tätigkeit des Herstellens zwischen Mensch und Gegenstand. Wer das Axiom von *Creatio ex nihilo* von der einseitigen Beziehung der Herstellung befreit hat, war Augustinus, der mit seiner Auffassung von *creatio continua* Gottes Schöpfung erklärt. Laut Augustinus wurde die Welt nicht nur durch einen einmaligen Akt erschaffen, sondern befindet sich permanent inmitten eines Schöpfungsaktes Gottes (Augustinus *De Genesi* IV 12, 22, Pannenberg 1991:55-6, Yang 2005:347, Kolbinger 2014:158) Bei dem Begriff *Creatio continua* ist die Welterschaffung nicht mehr ein geschlossener Vorgang des Herstellens, sondern ein offener Prozess, der zu jeder Zeit einen neuen Anfang erwartet. Der neue Anfang begrenzt sich nicht nur auf den ursprünglichen, einmaligen Beginn, sondern erweitert sich zu immer neuen Initiativen in der vorhandenen Welt. Arendt

---

<sup>23</sup> Über den biblischen Ursprung des Theorems, Schmaus 1962, Schmuttermayr 1973, O’Neill 2002.

übernimmt die Schöpfungstheorie von Augustinus und wendet sie auf die Tätigkeiten der Menschen an, wenn sie den neuen Anfang als Geburt eines Menschen versteht: Ein Mensch als Neuankommeling setzt mit dem Handeln die Initiative, *initium*, für neues Anfangen in der Welt (VA 15-6, 166, Arendt 1994:321).

Der Neuanfang aus *Creatio ex nihilo* zeigt sich in Form von Suspendierung, die den automatischen Verlauf der Kraft zum Zweck unter der Zweck-Mittel-Rationalität anhält. Wir haben im I. Kaptel gesehen, dass die griechische Philosophie seit Heraklit die natürliche Umgebung der Welt für den Kriegszustand von *Polemos* hielt und dass die Polis ein vom Krieg getrennter, gesicherter Raum der Erscheinung war. Die Krieg-Politik-Konstellation nimmt wahr, dass die Bedrohung der Politik von der Zweck-Mittel-Logik herrührt, die sowohl in der Wirtschaft als auch im Krieg die Menschen als Mittel zur effektiven Zweckrealisierung mobilisiert. Der Verlauf der Kraft funktioniert unter dem Sparsamkeitsprinzip von *Ockhams Rasiermesser*, das für einen Sachverhalt die einfachste Theorie vorzieht – wie beim freien Fall, so schlägt die Kraft der Wirtschaft und Kriegsgewalt den schnellsten Weg zum Zweck ein, ohne politische Rücksicht auf die komplizierten Angelegenheiten zwischen Menschen zu nehmen. Der Totalitarismus ist ein Regime, das die effiziente Bewegung der Kraft als immanentes Kennzeichen hat (Canovan 2000:28). Arendt erklärt, dass die totale Herrschaft die Bewegungsgesetze der Geschichte oder Natur gegen „jede freie, unvorhersehbare Handlung“ verwirklichen will (EUtH 680). Inmitten der Gewaltumgebung, deren Kraft auf den Zweck ausgerichtet ist, erscheint das Handeln als Suspendierung des Gewaltverlaufs, um den politischen Raum gegen die Zweck-Mittel-Rationalität zu gründen und zu verteidigen. Es ist kein Zufall, dass die Ablehnung des Neo-Liberalismus und Nationalismus häufig ein Handeln wie „Stoppen und Denken“ (stop and think) (Bernstein 2000:285) fordert, in dem Sinne wie der Slogan „Stop the war“ and „Stop the violence“. Das Handeln als Neuschöpfung aus dem Nichts bedeutet deswegen die existenzielle Freiheit als Unterbrechung der „Kausalkette“ (LG II 197) und ereignet sich „weder als frohe Botschaft künftigen Heils noch als Strafdrohung aus erbsündiger Verstrickung, sondern republikanisch, als Verwirklichung politischer Freiheit“ (Brunkhorst 1999:68).

### **3.2.2. Isonomie der Republik**

#### **3.2.2.1. Isonomie, Prinzip im politischen Raum der Menschen**

Die vorliegende Arbeit kennzeichnet die zweite Eigenschaft der Handlung als Isonomie, welche die Rolle des organisatorischen Prinzips im öffentlichen Raum spielt. Wir charakterisieren das Prinzip der Handlung als Isonomie, weil dieses Prinzip die implizite Dimension der Handlung

erläutert. Wir haben erklärt, dass die Handlung eine gleiche Beziehung zwischen Menschen voraussetzt, weil die Handlung von den anderen anerkannt werden muss. Die Isonomie institutionalisiert und konsolidiert als Prinzip der horizontalen Beziehung den öffentlichen Raum. Das Wort Isonomie bedeutet buchstäblich die gleiche(*iso-*) Distribution(*-nomie*); diese Zusammensetzung bedeutet, dass die Isonomie dem Erscheinungskreis innewohnt, dessen Macht von den Mitgliedern verteilt werden kann. Die Isonomie setzt jedoch nicht voraus, dass die Verfassungsform des fraglichen Gemeinwesens immer demokratisch ist: Eine Aristokratie beruht ebenfalls auf der Verteilung von Macht, jedoch zwischen Adligen. Thukydides hat in der Tat das Wort Isonomie mit der Oligarchie in „oligarchischer Isonomie“ zusammengesetzt, um die Adelherrschaft in ihrer Eigenschaft der Verteilung gleicher Rechte zu kennzeichnen (III, 62, 3). Arendt erklärt die Isonomie als „politische Gleichheit“. Arendts Definition der Isonomie kommt aus Otanes' Ausdruck bei Herodot, „weder zu herrschen noch beherrscht zu werden“ (VA 323-4, FN 22), und zwar weder Sklave noch Herr zu sein.<sup>24</sup> Unter der Isonomie können die Bürger als Gleiche an der Politik teilnehmen, ohne sich an einen Demos zu assimilieren, weil die Isonomie gegenüber der kollektiven Bewegung des Volkes die freie Erscheinung eines Bürgers mit der politischen und gesetzlich festgelegten Gleichheit garantiert. Arendt stellt als Beispiel für die Isonomie in der athenischen Polis auch die römische *civitas* in Res publica vor, deren Macht- und Gesetzesbegriff „nicht auf dem Verhältnis zwischen Befehlenden und Gehorchenden“, sondern auf Diskussion und Überzeugung zwischen Bürgern beruhen (MG 41).

### **3.2.2.1.1. Begriff von Isonomie als politische Gleichheit**

Die Isonomie ist ein vergessenes, verlorenes Konzept in der Ideengeschichte, weil deren Inhalt von den modernen Begriffen von Liberalismus, Demokratie, Egalität absorbiert und verdeckt wurde. Martin Ostwald analysiert den Begriff der Isonomie aus den verschiedenen Schriften des hellenischen Zeitalters und versteht das Wort im Sinne eines politischen *Prinzips*. Er verortet die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs in der medizinischen Metapher des griechischen Philosophen Alkmaion (ca. 6. - 5. Jh. v. Chr.), als „etwas, das Gesundheit zusammen erhält“ und interpretiert den Begriff als die *Balance* im politischen Körper (Ostwald 1969:97-106). Neben Alkmaions Darstellung der Isonomie als Gleichgewicht entdeckt Gregory Vlastos eine andere uralte Wortanwendung in dem griechischen Trinklied (ca. 5. Jh. v. Chr.) über den Tyrannenmord von Harmodios und Aristogeiton (Vlastos 1953:339, vgl. Ehrenberg 1940) – wir haben im I. Kapitel

---

<sup>24</sup> Otanes war ein ranghoher Angehöriger des persischen Adels im 6. Jahrhundert v. Chr.: Er führte den Staatsstreich gegen den falschen König Bardiya (Smerdis) an. Nach dem Sieg hat er das Prinzip der Nicht-Herrschaft, die Isonomie, in der sogenannten Verfassungsdebatte erklärt. Siehe Herodot, *Historien*, 1er Bd., Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2006, S. 435-443, III. 79-84.

gesehen, dass dieses Attentat als Wiederherstellung des politischen Raums heroisiert wird. Im Trinklied, *skolion*, ist deutlich dargestellt, dass die „Isonomie“ durch die Tyrannentötung in Athen wieder hergesetelt wird: Die Isonomie versteht sich hier als politische Gerechtigkeit und Legitimität gegen die Tyrannenherrschaft.<sup>25</sup> Der Begriff wurde in der realen Politik erst durch die Solonischen und schließlich durch die Kleisthenischen Reformen als politisches Prinzip von Gleichberechtigung in Kraft gesetzt, dessen Vorbild aus den griechischen Kolonien in Ionien stammt (Schaefer 1932:116).<sup>26</sup> Die Reformen haben den armen Bürgern politische Rechte durch Gesetzgebung gegeben, als die Bürger sich, wie im I. Kapitel gesehen, im neuen Registersystem von *Demen* anmeldeten. Die Reformen haben auch jene Personen emanzipiert, die durch Schulden in Sklaverei gefallen waren; die armen Bürger konnten nun unabhängig von den großen Familien an den politischen Entscheidungen teilnehmen (Vlastos 1953: 353-7). Raaflaub nennt in diesem Sinne Kleisthenes als „Erfinder einer nahezu perfekten Form der Isonomie“ (1995:52)

Wir untersuchen die Bedeutung der Isonomie durch einen Vergleich mit der Demokratie. Die Hauptbedeutung der Isonomie liegt, wie gesagt, in der Gleichberechtigung der Bürger, nicht in der Herrschaft oder Machtergreifung einer einzelnen Bürgergruppe. Das Prinzip von Isonomie verwirklicht sich nicht durch die Machtnahme an sich, sondern durch die Machtverteilung *zwischen* den Bürgern. Aus diesem Grund entspricht die Isonomie unter den modernen Begriffen nicht der Demokratie, sondern den Rechten oder der Rechtstaatlichkeit, die wir als Begriff für die institutionelle Garantie von Menschenrechten, Bürgerrechten, Gesetzesvorlage der Rechte usw. anwenden (Ostwald 1969:113 FN 1, Vlastos 1947:156). Die traditionelle Interpretation versteht jedoch die Isonomie als Voraussetzung bzw. Bestandteil oder Synonym für Demokratie, weil die Isonomie ursprünglich aus dem *Demensystem* in den Kleisthenischen Reformen stammt. Nach Christian Meier befindet sich die Isonomie als Vorstufe in der gesamten Gründungsgeschichte der griechischen Demokratie (1980:52). Alain de Benoist erklärt ebenfalls die Isonomie, d. h. Gleichheit vor dem Gesetz, als Bedingung der Demokratie mit anderen Voraussetzungen von *isotimia*, d. h. gleichen Zugangsrechten zu allen öffentlichen Ämtern, sowie *isegoria*, Freiheit der Meinungsäußerung (1993:70). Lévêque und Vidal-Naquet machen die Isonomie in der Entwicklungsperiode des Demokratiebegriffes aus: Sie erklären, dass die Etablierung der Isonomie, wie von Herodot formuliert, in der Übergabe der Macht an die Öffentlichkeit (*αρχή ες τό μέσον*)

---

<sup>25</sup> Page (Hrsg.). *Poetae Melici Graeci*. 896:13, 12B, 13D. Das Lied wurde von Athenaeus mitgeteilt, Athenaeus & Kaibel 1962, 15-12B. Über die Recherche dieses Liedtextes und dessen Komposition, Smyth 1900:478-9. Die deutsche Übersetzung hat das Wort Isonomie mit „ein gleiches Recht“ bezeichnet, Franyó 1976:81.

<sup>26</sup> Der Begriff von Isonomie könnte ursprünglich in den ionischen Städten entstanden sein: Diese Städte standen unter dem Einfluss des Perserreiches, in dessen Verfassungsdebatte Otanes die Isonomie erklärt hat. Herodot wurde in der ionischen Stadt Halikarnassos in Kleinasien geboren. Sokrates spricht das Wort Isonomie in Platons *Menexenos* aus, als er die Grabrede von *Aspasia* weitererzählt – Aspasia, zweite Frau des Perikles, stammt auch aus der ionischen Stadt Milet (*Menexenos* 239a). Der japanische Philosoph Kojin Karatani nennt ebenfalls die ionischen Städte als Ursprungsort der Isonomie und vergleicht die ionische Isonomie mit der griechischen, Karatani 2014:113-7.

bestand (Lévêque & Vidal-Naquet 1964:32). Arendt veranschaulicht allerdings die Distanz zwischen Demokratie und Isonomie, wenn sie ablehnt, „dass die Polis sich selbst als Demokratie verstand“. Ihr zufolge wurde das Wort Demokratie von Feinden der Isonomie erfunden, damit die Politik der Isonomie die *Demokratie* im negativen Sinne der schlechtesten Volksherrschaft bedeuten würde (ÜR 35-6).<sup>27</sup>

Aus neo-liberaler Sicht hat Hayek den Unterschied zwischen Isonomie und Demokratie analysiert und zu diesem Zweck die begriffliche Entfaltung des Prinzips Isonomie in der neuzeitlichen Periode untersucht. Für ihn ist die Isonomie kein Fossil oder Überrest der griechischen Politik, sondern ein aktiver Teil des modernen Freiheitsbegriffes gegenüber den „dogmatischen Demokraten“ (Hayek 1991:125). Die Demokratie kann sich im Fall ihrer Radikalisierung in eine totalitäre Bewegung verwandeln – das Prinzip von Isonomie verhindert die Pervertierung der politischen Ordnung in die radikale Demokratie durch die Beschränkung der staatlichen Zwangsgewalt. Was das Prinzip von Isonomie im Wesentlichen beinhaltet, ist dann keine Demokratie, deren ursprünglicher Sinn in der Herrschaftsform liegt, sondern die Rechtsstaatlichkeit, die den Bürgern bei der politischen Teilnahme gleiche Rechte gibt (Hayek 1991:125, 2014:132, vgl. Huizinga 1945:95). Weil es sich bei der Rechtsstaatlichkeit um die Gleichberechtigung zwischen Bürgern handelt, fordert das Prinzip von Isonomie weniger die demokratische Bewegung der Volksmasse, sondern die horizontale Beziehung zwischen den Bürgern. Es ist in diesem Sinne kein Zufall, dass die politische Ordnung von England ohne explosive Volksgewalt, wie im Nachbarland Frankreich, den Parlamentarismus entwickelt hat. Die Hauptwaffe des Parlamentarismus gegen den königlichen Despotismus war, Hayek zufolge, die Isonomie, welche die Homogenisierung eines Demos verhindert. Der Begriff von Isonomie wurde am Ende des 16. Jahrhunderts von den republikanischen Stadtstaaten Italiens in das Elisabethanische England gebracht, und das Wort bedeutete die „Gleichheit des Gesetzes für Personen aller Art“ (1991:201-208). Nach Hayek konnten die damaligen englischen Autoren mithilfe der römischen Überlieferung den Begriff von Isonomie als politische Gleichberechtigung verstehen – der Ausdruck Isonomie wurde mit der englischen Übersetzung des Werks Livius’ bekannt (Hayek 1991:205, 2014:133). Hayek findet eine deutliche Darstellung des Isonomieprinzips als Rechtsstaatlichkeit in James Harringtons *Oceana* (1656). Hobbes hat in *Leviathan* (1651) gegen die Aristotelische Politik behauptet, dass in einem wohlgeordneten Staat nicht Gesetze, sondern Menschen herrschen sollten, weil die politische Ordnung nicht durch „Worte und Papier“, sondern durch „Hände und Schwerter von Menschen“ verteidigt wird (*Leviathan* 521).

---

<sup>27</sup> Die unklare Bedeutung des Konzepts zeigt sich in den unterschiedlichen Übersetzungen des Wortes. A. D. Godley übersetzt Isonomia mit Equality: Herodotus & A. D. Godley 1963, Book III, 80-83. Ph.-E. Legrand übernimmt das Wort einfach ins Französische, Isonomie: Herodotus & Ph.-E Legrand 1949:134. In Deutschland hat Th. Braun das Wort mit Demokratie übersetzt: Herodotus & Th. Braun 1985:236.

Harrington hat inzwischen auf die Kritik von Hobbes damit geantwortet, dass das Gemeinwesen, wie bei Aristoteles und bei Livius, „das Reich der Gesetze und nicht von Menschen“ ist, das allen Menschen die „Gleichheit der Rechte“ gibt (*Oceana* 42, Hayek 1991:205).

Im Republikanismus Quentin Skinners behauptet sich die Isonomie als politische Gleichberechtigung jenseits von Demokratie und von negativer Freiheit. Während Hayek aus liberaler Sicht die Isonomie gegen die Demokratie darstellt, untersucht Skinner die Idee von politischer Gleichheit im Freiheitsbegriff vor der Entstehung des Liberalismus. Der Gedanke von Nicht-Herrschaft wird neben Skinner von den republikanischen Autoren wie Pettit (1997), Viroli (2002), Maynor (2003), Laborde & Maynor (2008), Costa (2007, 2009) dargestellt, obwohl sie den Begriff von Isonomie nicht explizit verwenden. Wir interessieren uns jedoch besonders für den Republikanismus Skinners, dessen Begriff von „sozialer Freiheit“ sich als politische Gleichberechtigung gegenüber der individuellen Freiheit des Liberalismus erklärt (Skinner 1984). Wir haben im II. Kapitel gesehen, dass die Freiheit des Liberalismus sich als negative Form außerhalb der Politik befindet. Skinner kritisiert diesen liberalen Minimalismus als Reduzierung des Freiheitsbegriffs auf die individuelle, nicht-politische Privatheit. In *Liberty before Liberalism* (1998) entdeckt er in den Werken der Autoren des englischen Liberalismus des 17. Jahrhunderts die verlorene Tradition der republikanischen Freiheit. Skinner erwähnt zwar den Begriff Isonomie nicht, aber greift im englischen Republikanismus die jüngste Anwendung der Isonomie auf, deren langen Weg von der griechischen Politik via römischem Republikanismus zum englischen Parlamentarismus Hayek nachgezeichnet hat. Skinner hat die republikanische Freiheit mit der Kritik an Hobbes und der Unterstützung seitens Harrington formuliert, mit denen Hayek den Begriff von Isonomie dargestellt hat (Skinner 1998, 2008). In *Leviathan* behauptet Hobbes, dass die Freiheit in der absoluten Monarchie nicht notwendig geringer sein muss als in der Demokratie, und dass die Freiheit in der Stadtrepublik Lucca, an deren Türmen das Wort LIBERTAS in großen Lettern angebracht war, und die Freiheit in Konstantinopel unter dem Sultan gleich seien (*Leviathan* 181-2) – die Freiheit befindet sich hier als *liberum arbitrium* nur in der privaten Sphäre. Hobbes ist, nach Skinner, „der furchtbarste Feind der republikanischen Theorie der Freiheit“, weil er die Freiheit als negative Freiheit in der Privatsphäre herabsetzt, während das Entscheidungsrecht in der Politik mit der Gründung der Souveränität abgegeben wird (Skinner 2008:xiv, 154-5). Dem Freiheitsbegriff widerspricht Harrington mit dem Argument, dass die Untertanen in Konstantinopel keine wirklich handlungsfähigen Akteure sind, weil die Freiheit dort völlig vom Willen des Herrn abhängig ist (*Oceana* 42-3). Die republikanische Freiheit, die mit dem Prinzip von Isonomie verbunden ist, begrenzt sich nicht in der negativen Freiheit, die nach der Überlassung der politischen Rechte an den Souverän des Leviathans nur in der privaten Sphäre aktiv ist. Die Isonomie ist die politische Gleichheit, die auf der aktiven Teilnahme an der Politik durch die Rechtsordnung beruht.

### 3.2.2.1.2. Exzeptioneller Erscheinungsraum der Isonomie

Die Isonomie entstammt der „Doppeltigkeit“ der Welten. Die Isonomie ist das Prinzip der zwischenmenschlichen Beziehung im exzeptionellen Raum aus der Spontaneität, während die übliche Gewaltumgebung unter der Zweck-Mittel-Kategorie besteht. Wir haben erklärt, dass das Prinzip in der Welt der Dinge Oikonomia genannt wird. Die Isonomie entspricht der nicht-natürlichen, „künstlichen“ Welt der Menschen außerhalb der Zweck-Mittel-Kategorie. Die Menschen sind von Natur aus nicht gleich. Man muss einerseits die Pluralität der Erscheinungen garantieren, um der sie umgebenden Realität mit neuer Initiative zu begegnen. Andererseits muss man die sozio-ökonomische Differenz kontrollieren, die sich aus der Pluralität der Fähigkeiten der Menschen ergibt, um eine Spaltung der Gemeinschaft zu vermeiden. Es bedarf daher des künstlich eingerichteten Raumes, der die Ungleichheit in der Privatsphäre mit dem Prinzip der Isonomie neutralisiert (ÜR 36). Die Isonomie gründet mit der Verteilung der politischen Gleichheit den öffentlichen Raum zwischen gleichberechtigten Bürgern und trennt diesen Raum von der natürlichen Dimension der Ungleichheit. Mit der Isonomie befreit sich die politische Politik der Erscheinung von der verfassunggebenden Gewalt, die in Form von Armee und Polizei nach der erfolgten Staatsgründung immer vorhanden ist. Carl Schmitt versteht die reine Realität der menschlichen Welt als Naturzustand zwischen Volkssouveränitäten, in dem Sinne, wie der Satz Hobbes' lautet: Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen. Hobbes hat jedoch, wie wir im I. Kapitel gesehen haben, auch das Gegenteil formuliert, nämlich dass der Mensch ein Gott für den Menschen ist (*De Cive* 59). Der Naturzustand dauert in der Gewaltumgebung zwischen Staaten fort, aber der öffentliche Raum eines Staates suspendiert die Gewalttätigkeit im Innern der politischen Ordnung. Im Gegensatz dazu, dass Schmitt die Entstehung der Politik mit der territorialen Eroberung unter dem Nomosbegriff identifiziert, braucht die Politik eine weitere Raumgründung. Der erste Raum, d. h. der physische Raum des Territoriums, wird durch die verfassunggebende Gewalt gegründet und bewahrt die Lebensbedingungen und Unabhängigkeit des Volkes gegen die äußere Gewalt. Innerhalb des ersten gesicherten Raumes entsteht der zweite öffentliche Raum durch die Konstellation zwischen ursprünglicher, verfassunggebender Gewalt und legitimer Macht aus der Zustimmung der Bürger. In diesem zweiten, politischen Raum spielen die kommunikativen Methoden wie Diskussion, Vermittlung, Überzeugung zwischen den Bürgern die entscheidende Rolle. Jeder Mensch kann seine Meinung in der öffentlichen Versammlung äußern, und die Gesamtheit der Meinungen konstituiert – statt der Geschichte – den Inhalt der Politik. Die Politik erhält die Stellung des Telos durch die Synthese der Erscheinungen zurück. Das Prinzip der Isonomie betrifft diese exzeptionelle Ordnung im öffentlichen Raum, welcher nicht der natürlichen

Ordnung der physischen Kraft folgt.

Der politische Raum wird nicht durch die bloße Besetzung des Territoriums, sondern durch die gesetzliche, exzeptionelle Institutionalisierung der Macht gegründet. Anna Jurkevics recherchiert die Suche Arendts nach dem authentischen Grund der Politik und studiert hierzu ihre Randnotizen in Schmitts *Nomos der Erde*. Jurkevics zufolge lässt sich die Gegenüberstellung zwischen Arendt und Schmitt in der Frage zusammenfassen, „Wo ist die Quelle des Gesetzes“? (2015:2-5). Für Schmitt ist die Eroberung der Erde der prinzipielle Faktor in der Gründung des Staatsordnung, weil die verfassunggebende Volksgewalt mit Gewinn, Verlust, Distribution usw. des Territoriums die Gesetzesordnung herstellt. Dabei handelt es sich jedoch nur um die physische Dimension des Politischen, die der natürlichen Zweck-Mittel-Logik folgt. Die Essenz der Politik liegt nicht in der Ausübung der Volksgewalt gegen den Feind, sondern in der horizontalen Beziehung zwischen gleichberechtigten Menschen, oder mit Arendts Worten, in dem ungreifbaren „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (VA 173). Die spontane Initiative kann mit der Gewalt einen neuen Anfang machen, aber die Politik als Erscheinung soll nur im öffentlichen Raum entstehen, wo die Pluralität der Menschen, und zwar die Pluralität der Meinungen, durch die Gewalttätigkeit und Herrschaft der Zweck-Mittel-Kategorie nicht bedroht wird. Die Gründung der Politik erfolgt nicht allein durch die spontane verfassunggebende Gewalt, denn diese Gewalt will im ständigen Bewegungszustand bleiben, um die Identität des Volkes zu bestätigen und zu verstärken. Die Macht, die Schmitt mit dem Willen des Volkssouveräns gleichsetzt, befindet sich bei Arendt in der Überzeugung und Diskussion (A. Kalyvas 2008:192), denn der öffentliche Raum ist die „ontologische Dimension menschlichen Handelns“, die jenseits der physischen Dimension von (verfassunggebender) Gewalt der Zweck-Mittel-Rationalität besteht (Benhabib 1998:208). Der politische Raum ist eine konstitutive Sphäre aus Handlung und Sprache, die innerhalb des physisch gesicherten Raumes entstehen kann. Die Institutionalisierung der Isonomie ist die gesetzliche Mauer, die den öffentlichen Raum gründet und verteidigt, so wie Arendt Heraklit zitiert, „Das Volk muss für das Gesetz kämpfen wie für eine Mauer“ (VA 330, FN 64).

Der gesetzliche Raum der Isonomie ist dann die existenzielle Kennzeichnung der Menschen gegenüber der Gewaltumgebung. Das Wunder der Politik beginnt mit dem Neuanfang durch die Spontaneität, und dauert mit der nicht-natürlichen Ordnung der Gleichberechtigung zwischen Bürgern unter der Isonomie fort. Das Außerordentliche der Politik, das Wunder, kontiniert im öffentlichen Raum, solange die Isonomie die natürliche Logik der Gewalt verwehrt. Wenn die Spontaneität die Unterbrechung der chronologischen Geschichtlichkeit durch den Neuanfang hervorhebt, beleuchtet die Isonomie die exzeptionelle Ordnung der Menschen, die sich von der Gewaltumgebung qualitativ trennt. Wie gesehen, vollzieht sich bei Schmitt der apokalyptische Untergang der Welt, für dessen Verschiebung der katechonische Souverän den Ausnahmezustand

erklärt. Das Ende der Welt ist für Schmitt das Ende der Feindschaft – die Lebendigkeit des Menschen bestätigt sich nur im ernsthaften Kampf gegen den Feind, und die Entfernung der Feindschaft ist daher das Ende der Politik und der Bedeutung des menschlichen Lebens. Bei Arendt besteht das Ende der Welt ebenfalls im Verschwinden der Politik, aber die Politik beinhaltet keine Schmittsche Feindschaft (Honig 2009:92-3). Die Schmittsche Wiederherstellung der Politik durch die Volksgewalt bedeutet das Ende der Politik für Arendt, weil die Politik nur in der zwischenmenschlichen Beziehung jenseits der physischen Gewalttätigkeit liegt. Der Schmittsche Ausnahmezustand ist in der Tat keine Ausnahme, sondern die alltägliche Banalität, weil der Verlauf der Kraftbewegung unter der Zweck-Mittel-Kategorie das universelle, gewöhnliche Geschehen in der natürlichen Welt ist, so wie der Stärkere mit der Gewalt den Schwächeren besiegt. Die gleiche Beziehung zwischen unterschiedlichen Menschen ist vielmehr die Ausnahme, zu der nur die Menschen als *Zoon politikon* fähig sind. Die Welt der Dinge ist der physische Raum, der nach der Gründung der zweiten Welt der Menschen als Bedingung besteht. Nur die Welt der Menschen hat Bedeutung, weil in der Welt der Dinge die bloße Wiederholung des monotonen natürlichen Kraftverlaufs ohne Veränderung regiert. Die bedeutsame Welt ist sicherlich die Welt der Menschen mit den innovativen Erscheinungen. Die Weltlosigkeit, oder Weltentfremdung bedeutet dementsprechend nicht einfach den Verlust des physischen Ortes, sondern die Entfernung des Rechts, im unsichtbaren Erscheinungsraum zu stehen, der den Menschen mit der Isonomie die außergewöhnliche Bedeutung gegen die banale Gewalttätigkeit gibt (Hinchman & Hinchman 1984:196-8, Jaeggi 2011).

Gegenüber dem Kraftverlauf in der natürlichen Welt besteht die politische Politik als Modus, aus der Institutionalisierung der Teilnahme an der Öffentlichkeit. Der politische Raum ist der Rahmen oder die Struktur, wie ein Tisch, um den herum Menschen mit ihren Meinungen über die Angelegenheiten diskutieren; die sozialen, wirtschaftlichen, privaten Probleme sind die Angelegenheiten der Diskussion am Runden Tisch, aber gründen nicht selbst die Politik. Wir haben gesehen, wie Arendt mit dem Beispiel des Wohnungsproblems das Politische vom Sozialen unterscheidet: Das Politische betrifft die zwischenmenschliche Frage, die dem Wohnungsproblem folgt. Die Angelegenheiten der Privatsphäre können der Inhalt der Diskussion im öffentlichen Raum sein, aber die Politik besteht im Modus der Diskussion, deren Teilnehmer in horizontaler Beziehung die Meinung und Willen äußern. Arendt erläutert, dass im griechischen Archetyp der Politik der Mittelpunkt des politischen Lebens nicht die Lebensversorgung und die Verteidigung, sondern das Miteinander-Reden und das Einander-Überzeugen waren (WP 59) – sie präzisiert, dass Ökonomie und Militärwesen die notwendige Voraussetzung für die Entstehung der Politik sind, aber die Politik selbst nur im Handeln zwischen Bürgern liegt. Daher resultiert die Kritik Hanna Fenichel Pitkins aus einem Missverständnis der Arendtschen Politik, wenn sie die Frage aufwirft,

worüber die Menschen „in diesem endlosen Palaver in der Agora zusammen sprechen“ (Pitkin 1981:336-7). Pitkin interpretiert die Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten als die radikale Trennung der reinen Politik von der menschlichen Realität. Wir haben jedoch an Stelle der Dichotomie die Struktur der Konstellation vorgestellt, welche die physische Gewalttätigkeit und die gewaltlose Politik in sich birgt. Die Trennung zwischen der Welt der Dinge und der Welt der Menschen folgt der konzeptuellen Kategorisierung; das Wohnungsproblem, z.B., ist ein nicht-politisches Thema, aber das Wohnungsproblem mit der zwischenmenschlichen Beziehung, wie Integration in ein Wohngebiet, ist ein politisches Problem in der Welt der Menschen. Roy T. Tsao exemplifiziert den Komplex von zwischenmenschlicher Handlung und dinglichem Arbeiten-Herstellen am Beispiel der Tätigkeit des lohnabhängigen Handwerkers. Er arbeitet und stellt als Subjekt in seinem Verhältnis zum Objekt das Produkt her, aber er befindet sich als ein Handelnde in der zwischenmenschlichen Beziehung mit anderen in Diskussionen über die Vertragsschließung, die Zusammenarbeit usw. (Tsao 2002:101). Die Angelegenheiten um das menschliche Leben haben verschiedene Aspekte und Dimensionen; die Politik konstituiert sich aus dem gemeinsamen Handeln mit der Erörterung der infrage stehenden Dinge in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Es gibt Finanzpolitik, Bündnispolitik, Gewerkschaftspolitik, Familienpolitik, Währungspolitik, Schulpolitik, Kulturpolitik, Firmenpolitik usw., aber keine *Politikpolitik*, weil die Politik kein Inhalt, sondern der Modus ist, mit dem die Menschen die inhaltlichen Bereiche gemeinsam bearbeiten.

Wir haben mit der Konstellation erklärt, dass der Macht die Aufgabe der Kontrolle und Überwindung der Gewalt gegeben ist. Die Aufgabe bezieht sich auf die wirtschaftliche und gewalttätige Privatsphäre, aber dies wird *politisiert* nur im Verhältnis zur Welt der Menschen. Die Menschen existieren nicht nur in der Welt der Dinge, sondern in beiden Welten, als Privatpersonen in der Welt der Dinge, und als politische Bürger in der Welt der Menschen – wir nennen es die Welt der Menschen, weil diese Welt nur den Menschen gegeben ist, während die Welt der Dinge von allen Dingen und Lebewesen, einschließlich der Menschen, eingenommen ist (Canovan 1994a:196-7). Sobald der politische Raum entsteht, verteilt sich das Leben des Menschen auf zwei Bereiche, den öffentlichen und den privaten: Der erste befindet sich in der Öffentlichkeit, wo der Mensch von den anderen gesehen und gehört wird, während der zweite der übrige Raum ist, wo man nicht gesehen und nicht gehört wird und „vor dem Licht der Öffentlichkeit verborgen bleiben muss“ (VA 68). Arendt nennt die öffentliche Seite eines Menschen *Persona*, was ursprünglich die Maske des Schauspielers bedeutet. Dieses Wort wurde aus der Theatersprache für den juristischen Bereich entlehnt und bezeichnet das öffentliche Wesen der freien Bürger im politischen Raum (ÜR 135-6). Jeder Bürger trägt im politischen Raum eine Maske, welche die öffentliche Meinung zeigt, aber hinter der Maske das private Leben vor den Blicken der anderen verbirgt. Eine andere Metapher des

politischen Raumes ist, wie gesagt, der Tisch; zwischen den um ihn herum sitzenden Menschen entsteht eine horizontale Beziehung, solange der Tisch nicht durch die Gewalt zerbrochen wird (VA 52). In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951) von Arendt geht es hauptsächlich um die Zerstörung des politischen Raumes, des Tisches, und zwar durch die Machtergreifung des Nationalsozialismus. Die Assimilierung des homogenen Demos zerstört den Tisch und den Raum zwischen den Menschen, um sie zu einem gigantischen Souverän zusammenzubinden: Die bloß gesammelten Individuen, ohne Maske, ohne Tisch nennt Arendt den *Mob*, dessen Individuum seine „Beziehungen zu seinen Mitmenschen verloren“ hat (Arendt 2000b:22-3).

### **3.2.2.2. Politischer Raum mit kleinen Republiken**

#### **3.2.2.2.1. Politik der Macht gegen die Souveränität**

Die Isonomie unterscheidet aufgrund des ungreifbaren Beziehungsgewebes zwischen gleichen Bürgern die Politiklehre Arendts von der Souveränitätslehre Schmitts. Die Priorität der Politik gegenüber der Wirtschaft wird sowohl von Arendt als auch von Schmitt bestätigt (Springborg 1989:9-10), aber eine unüberbrückbare Kluft entsteht zwischen Schmitt und Arendt, wenn letztere die Ökonomie und die Souveränität zusammen in den nicht-politischen Kraftbereich setzt. Wirtschaft und Souveränität sind beide nicht-politisch, weil die Menschen hier zu einem Zweck mobilisiert werden. Die Alternative Arendts ist unvereinbar nicht nur mit der Wirtschaft, sondern auch mit der Souveränität, weil die politische Politik Arendts die Pluralität zwischen Menschen voraussetzt. Trotz der gemeinsamen Ablehnung des Universalismus findet Arendt das Wesen des politischen Raumes in der freien Handlung des Einzelnen mit den Mitmenschen, während Schmitt die Politik mit der Ausübung der Volksgewalt durch die demokratische Bewegung identifiziert. Wie Descartes mit „Cogito ergo sum“ die moderne Philosophie begründet, baut Schmitt seine Staatslehre auf die unwiderlegbare Manifestation der homogenen Nation in der Französischen Revolution. Die politische Philosophie Arendts begreift die horizontale Beziehung zwischen Einzelnen als primären Grundbestandteil zur Gründung des öffentlichen Raums. Die Gewalt ist für Arendt nicht politisch, weil sie lediglich als instrumentale Kraft in der Zirkulation von Herstellung und Zerstörung benutzt wird. Arendt kritisiert deswegen die „Verherrlichung der Gewalt“ seitens Schmitts und Jüngers, deren politischer Existenzialismus die Politik mit Gewalt, Herrschaft, Kriegsführung usw. identifiziert (Jay 1978:351) – die Veröffentlichung von *Macht und Gewalt (On Violence)* 1970) war eigentlich die Antwort Arendts auf die Glorifizierung der Gewalt, welche die Revolte der neuen Linken und der Black-Power Bewegung in den 1960er Jahren kennzeichnete (Frazer & Hutchings 2008:94-9). Es gibt eine Sphäre der Gewaltanwendung für die Notwendigkeit,

wo die menschlichen Bedürfnisse durch wirtschaftlichen Konsum und militärische Verteidigung gesichert werden müssen, aber die Befriedigung der Grundbedürfnisse ergibt noch keine Politik, solange die Pluralität das Wesen der Politik ist.

Wegen der ihm fehlenden Pluralität hält Arendt den Begriff demokratischer Souveränität, den Schmitt als Alternative zur weltweiten Entpolitisierung durch die Ökonomie vorstellt, für nicht-politisch. Der Demosbegriff Schmitts eliminiert mit der Volksgewalt nicht nur die ökonomische Neutralisierung, sondern die Politik aus Erscheinungen, die auf der Vielheit zwischen Menschen beruht. Für Arendt kann die Volksgewalt keine Politik konstituieren, denn sie gehört immer zur physischen Welt der Dinge, wo die Menschen als Dinge in der Zweck-Mittel-Kategorie eingesetzt sind. Wir haben bereits in Abschnitt 2.3.2.2. erklärt, dass die Politik sich bei Schmitt nicht zwischen Menschen, sondern nur zwischen europäischen Nationalstaaten (in Wahrheit: Empires) abspielt – die Politik besteht für Schmitt aus der Unterscheidung zwischen Freund und Feind, und diese Politik kann nur aus der *zwischenstaatlichen* Feindschaft entstehen, welche die ernste Entscheidung des Souveräns über Leben und Tod im Krieg fordert. Die Quelle der Politik liegt grundsätzlich in der Herrschaftsfähigkeit des Souveräns, ob er das Volk zum Krieg mobilisieren kann. Schmitt erachtet „die öffentliche Sphäre insgesamt für überflüssig“ (Benhabib 1998:322). Wie gesehen, entsteht die Politik Schmitts aus der Entscheidung des Souveräns im Notzustand, in dem die Gewalt im Vordergrund steht, und die Gespräche zwischen Gleichen nebensächlich sein sollten. Die Souveränität mit der Gewalt ist die Herrschaftsform im privaten Raum des Hauses, wo die Menschen unter der Zweck-Mittel-Kategorie die Grundbedürfnisse erfüllen. Die politische Gemeinschaft ist kein Haus, sondern ein öffentlicher Raum der Pluralität – was Arendt wiederherstellt, ist diese Form der politischen Kraft zwischen pluralen Menschen, die sie Macht nennt. Während die Souveränität des Oikos nur einen Herrscher wie Vater, König, Volk erlaubt, entsteht die Macht hier aus zwischenmenschlichen Bezügen, welche die parallel koexistierenden Mächte erlauben (WP:89, Canovan 1994a:211, Arato & Cohen 2010:139ff).

Der Pluralitätsbegriff Arendts kritisiert nicht nur die Staatslehre Schmitts, sondern insgesamt die Tradition der Ideengeschichte, die den Begriff von Souveränität gewöhnlich als typische oder einzige Form der Macht nennt. Die Souveränität ist kein allgemeines Wort für die Staatsmacht, sondern ein moderner Begriff, der sich aus der Herrschaft des Königtums und des Volks in einem homogenen Territorium gegen die katholische Universalität entwickelt hat. Aus der neuzeitlichen Erfahrung der Nationalstaatsgründung wird die Souveränität gewöhnlich als Bezeichnung für die Staatsmacht angesehen. Die neuzeitliche Souveränität hat alle anderen Mächte innerhalb des Territoriums in sich aufgesogen oder aus dem Land vertrieben. Der Begriff Souveränität entstand aus der Untrennbarkeit und Einheitlichkeit des Gemeinwesens unter dem absoluten Königtum. Das Volk hat die Souveränität übernommen, ohne die Unpluralität zu eliminieren. Das Wort

„Souveränität“ stammt aus dem lateinischen Wort „*superanus*“, das die höchste, absolutistische Macht bedeutet (Jellinek 1914:448-9). Die Souveränität, der gemeinsame Wille, die proletarische Diktatur usw., sie alle gründen einen homogenen Demos, dessen Identität auf der Eliminierung der zwischenmenschlichen Distanz beruht. Bei Hobbes und Hegel findet Arendt den gemeinsamen „Versuch, Politik als das Problem der Pluralität zu eskamotieren“ (DT 96), um die Souveränität aus der Volksmasse zu schaffen. Rousseau entwickelte den Begriff der Machtkonzentration im Namen des gemeinsamen Willens, den Arendt für die „mörderischste Lösung“ hält, die die reale Pluralität zwischen Menschen nur ignorieren will (Ibid. 242, vgl. Miller 1979:186f, Canovan 1983), weil der gemeinsame Wille erst durch die „systematische Abschaffung der anderen“ entsteht (Charvet 1974:145). Die Souveränität eines Staates widerspricht der Pluralität der Menschen, daher formuliert Arendt: „Wollen sie aber frei sein, so müssen sie auf Souveränität gerade verzichten“ (ZVZ 215). Der gemeinsame Wille der Souveränität zerstört »die gemeinsame Welt«, die sich mit der pluralen Beziehung zwischen Menschen in der Welt der Menschen gründet.

Der öffentliche Raum, nicht die zentralisierte Volksgewalt, beinhaltet das Wesen der Politik. Arendt versteht die Politik und die Macht niemals als eine Substanz, die unbedingt mit der Gewalt verwirklicht werden sollte, sondern als ein Phänomen aus dem gemeinsamen Handeln der Menschen, so wie sie sagt, „Macht aber besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammenhandeln, und sie verschwindet, wenn sie sich wieder zerstreuen“ (VA 194). Während Schmitt die ständig aktive verfassunggebende Gewalt des Demos mit Polizei und Armee betont, befreit Arendt den politischen Raum von den Gewaltfaktoren durch die Verfassung, deren Rechtsordnung die gesetzliche Mauer um den öffentlichen Raum gründet. Die Macht als Beziehungsphänomen wird mit dieser Rechtsordnung im öffentlichen Raum institutionalisiert, und die Institutionalisierung der Macht ermöglicht die Isonomie, die Gleichberechtigung der Menschen in der politischen Ordnung. Die politische Politik der gesetzlichen Institutionalisierung begegnet der Politik als Bewegung, die von Schmitt und den Autoren der Schmitt-Renaissance als das Wesen der Demokratie erachtet wird. Rancière kritisiert z.B. die Institutionalisierung der Politik, weil für ihn die *wahre* Politik in der demokratischen Bewegung der Anteillosen außerhalb der Polizeiordnung liegt. Der Grund für seine Skepsis ist, dass die Institutionen für sich allein nichts bedeuten, weil die Interpretation von Verfassung und Gesetzen über die Institutionen davon abhängt, wie der Sinn des „Gemeinsamen“ eingerahmt wird. Für ihn ist der wichtigste Teil der Politik immer das Subjekt Demos, dessen Bewegung mit Verwischen und Verschieben der politischen Grenze das Wesen der Politik gegen die Arche-Ordnung verwirklicht (Rancière 2010:54). Das Attribut der politischen Politik ist jedoch nicht Bewegung, sondern der Modus, dessen Räumlichkeit die Plätze der Bürger für ihre Teilnahme an der Politik sichert. Die athenische Demokratie z. B. hat nicht begonnen, als die Unterschicht als Anteillose aus dem politischen Raum ausgeschlossen waren. Die Demokratie

hat begonnen und sich stabil entwickelt, erst nachdem mit den Solonischen und Kleisthenischen Reformen die Armen in den politischen Raum, gesetzlich in das Registersystem von Demen integriert, und zwar *institutionalisiert* wurden.

Arendt verdeutlicht den Vergleich zwischen modaler Macht und demokratischer Bewegung mit der Gegenüberstellung von zwei Revolutionen auf beiden Seiten des Atlantiks: die Französische und die Amerikanische Revolution. Wie erklärt, sieht die Verfassungslehre Schmitts in der Französischen Revolution den Ausgangspunkt der nationalstaatlichen Historizität, die mit der unmittelbaren Erscheinung des Volkswillens begann. Schmitt gibt der Amerikanischen Revolution aber eine negative Bewertung, weil, ihm zufolge, die Verfassung aus der Amerikanischen Revolution „nur über praktische Organisationsfragen“ aufklärt, ohne Äußerung einer politischen Entscheidung des Volkes „über die eigene Existenzform“ des Staates (VL 78-9). Arendts Meinung ist diametral entgegengesetzt: Die Französische Revolution ist schließlich als Diktatur gescheitert, während die Amerikanische Revolution eine stabile Öffentlichkeit zu gründen vermochte. Das Problem liegt ihres Erachtens darin, dass die Französische Revolution von der vergeblichen Bewegung besessen war, die Quelle der Macht und der Gesetze zu finden. Diese Ansicht Arendts kommt vor allem aus ihrer Trennung von politischer Macht und präpolitischer Gewalt. Die Gesetze intervenieren in dieser Konstellation zwischen Macht und Gewalt; Arendt erklärt das Wesen der Gesetze mit der antiken Definition von Grenze des griechischen Nomos und Verbindung des römischen *Lex* (OT 1976:465). Beide Definitionen stehen im Zusammenhang mit der Größe der politischen Sphäre – als Nomos begrenzen die Gesetze den öffentlichen Raum, und als Verbindung(*Lex*) errichten die Gesetze den neuen Raum der Öffentlichkeit. Die Gesetze spielen in beiden Verständnissen von Begrenzung und Verbindung die Rolle des Rahmens für den politischen Raum gegenüber der Gewaltumgebung. Im traditionellen politischen Denken werden, wie gesagt, die Gewalt und die Macht miteinander identifiziert, und deswegen bestehen die Gesetze weder als Grenze noch als Verbindung, sondern als Mittel der Herrschaft. Mit Kantorowicz' Satz, „Der König ist tot, lang lebe der König“, erklärt Arendt, dass der König auf Erden den göttlichen Ursprung von beiden, also von Macht und Gesetzen verkörpert (ÜR 204) – der König ist tot, aber das Königtum als Stellvertreter Gottes bleibt noch als Quelle der Legitimität. Die Französische Revolution hat dem Volk die Rolle des Königs als Quelle von beiden Macht und Gesetzen gegeben. Das Problem liegt, so kritisiert Arendt, jedoch darin, dass Sieyès das Gesetz und die Macht zusammen „in dem nationalen Willen“ verankerte, und dieser Volkswille infolgedessen „allen Regierungen und allen Gesetzen permanent übergeordnet“ wurde. Ihr zufolge wurde diese Überordnung dargestellt, um das Problem von *petitio principii* (Zirkelbeweis) zu lösen. Es gab in der Französischen Revolution ein Paradox: der neu etablierte Machtapparat der Revolutionäre sollte als *pouvoir constitué* die Macht und Legitimität von der verfassunggebenden Versammlung, *pouvoir constituant*, erhalten,

aber diese Versammlung brauchte ebenfalls eine höhere Macht, die zur Macht und Legitimität berechtigt – in der säkularen Rechtsordnung befindet sich diese fundamentale Macht in der Verfassung, aber es war die verfassunggebende Versammlung selbst, welche die Verfassung promulgiert. Die Französische Revolution wollte dieses Paradox mit der Idee des gemeinsamen Willens entschlüsseln, der die doppelte Quelle von Macht und Verfassung sein sollte. Der Wille des Kollektivs, *volonté générale*, war jedoch nicht stabil, sondern änderte sich „von Tag zu Tag, ja von Minute zu Minute“, weil es keine gemeinsame Definition der Nation gab. Jede Revolutionspartei konnte sich selbst zum Vertreter des nationalen Willens ernennen und die anderen Parteien als Gegner der Nation angreifen, ohne objektive, gemeinsame Referenz oder Intervention einer Rechtsordnung, welche die Nation definiert hätte. Dies bedeutet, dass die Französische Revolution von der Bewegung der Suche nach dem Demos besessen war (ÜR 212).

Auf der anderen Seite des Atlantiks waren die Macht und die Gesetze getrennt, und die politische Politik konnte als Modus der Teilnahme an der Politik entstehen. Arendt formuliert, dass die Errungenschaft der Amerikanischen Revolution in der Eliminierung des Anspruchs auf Souveränität im politischen Körper besteht (ÜR 200). Die demokratische Souveränität aus der Französischen Revolution bestätigte sich in der massenhaften Bewegung, die zur Jakobinischen Terrorherrschaft pervertierte und mit der Napoleonischen Diktatur endete. Wenn die zentralisierte Souveränität nicht nur über die Gewaltanwendung, sondern auch über die Gesetzgebung verfügt, und wenn der Volkswille sich als Vertreter des historischen Fortschritts sieht, setzt die Nation die gewalttätige Bewegung unter der historischen Legitimität fort. Dabei entsteht kein öffentlicher Raum, weil der Volkswille eines Demos die Meinungspluralität als Verhinderung der Geschichte vertreibt. In der Amerikanischen Revolution konnte die Volksbewegung zur Gründung des öffentlichen Raumes geleitet werden, weil die Revolution die Souveränität eines homogenen Demos nicht errichten wollte: France Feher nennt die Verweigerung der Souveränität die „De-Jakobinisierung“ der Revolution (1987:24). In der Amerikanischen Revolution bedurfte es keiner Vorstellung eines identitären Demos aus der Revolution, weil die Bürger in den Kolonien bereits vor dem Ausbruch der Revolution die Selbstverwaltung konstituiert hatten. Die Gründerväter (*Founding Fathers*) initiierten die Revolution, aber konnten nicht – wie die Revolutionäre in Frankreich – die demokratische Bewegung leiten, weil die regionalen Länderregierungen und Länderparlamente von Provinzen, Distrikten, Stadtgemeinden usw. die Macht der Zentralregierung beschränkten (ÜR 214-5). Mit anderen Worten: Es entstand keine zentralisierte Souveränität in der Amerikanischen Revolution. Die Macht des föderativen Systems und die revolutionäre Bewegung der Volksgewalt wurden getrennt, mit der Intervention der objektiven Verfassung zwischen Zentralregierung und Länderregierung. Andreas Kalyvas erklärt, dass Arendt die verfassunggebende Gewalt von Sieyès und Schmitt ablehnt, weil sie denkt, dass die Souveränität

aus dem gemeinsamen Willen zum präpolitischen Naturzustand gehört (A. Kalyvas 2008:228). Die politische Politik beginnt erst dann, wenn der Naturzustand und die Volksbewegung aufhören, und zwar wenn jeder Bürger, nicht als Teil des identitären Demos-Souveräns, sondern als einzelner Mensch in den öffentlichen Raum eintreten kann. Die föderativen Selbstverwaltungen waren eine Form von Macht, die jedoch nicht die Souveränität war. Solange der Zentralstaat nur mit den konstitutiven Zustimmungen der föderativen Regionalstaaten gegründet wird, ist es nicht möglich, die Verfassung als reine Offenbarung des Volkswillens zu etablieren. Die Äußerung einer Landesregierung ist nur eine Stimme, nicht die Negation der Revolution, die von den anderen als Bedrohung der Volkssouveränität definiert und angegriffen würde, wie in der Französischen Revolution.

#### **3.2.2.2. Kleine Republiken durch die Gewaltenteilung**

Die Struktur der föderativen Republik verkörpert die nicht-souveräne Macht der Isonomie. Dass der politische Raum ein räumlicher Modus zwischen Menschen unter dem Prinzip von Isonomie ist, ist keine normative, theoretische Formulierung, sondern der politische Ausgangspunkt des föderativen Systems. Das Wesen der Politik liegt nämlich in der zwischenmenschlichen Beziehung, nicht in der Herrschaft der Gewalt, und diese horizontale Beziehung ist nur möglich unter dem Prinzip der Isonomie, die das Verständnis der politischen Form als Modus verwirklichen kann. Es ist der Republikanismus, dem in der Ideengeschichte die Isonomie für die politische Politik entspricht. In der republikanischen Tradition sind die aktive Teilnahme an der politischen Entscheidung und die Überlegenheit der Politik, wie gesagt, im Namen von Virtu aufgehoben. Insofern wird Arendt als republikanische Theoretikerin angesehen, insbesondere von Seiten des Bürgerhumanismus, der in der politischen Teilnahme die Würde des menschlichen Lebens sucht (Rawls 2005:206 FN 38, McCarthy 2012:3, Hankins 2005:582, über den Bürgerhumanismus, Baron 1966). Doch der Republikanismus Arendts unterscheidet sich vom traditionellen Republikanismus in zwei Punkten. Erstens wandelt Arendt den traditionellen Republikanismus mit der heroischen Tugend von Virtu in die freien Erscheinungen der Bürger um. Die Politik besteht nicht nur aus Heldentum im Notfall, sondern auch aus den freien Erscheinungen der Menschen, die den politischen Raum gemeinsam in der nicht-menschlichen fremden Welt stabilisieren wollen, so wie die ursprüngliche Bedeutung von Archein mit der folgenden Zusammenhandlung, Prattein, verbunden war. Der Republikanismus Arendts interessiert sich, zweitens, dementsprechend mehr für die Gründung der föderativen Republik in der Amerikanischen Revolution als für das italienische Modell der republikanischen Stadtstaaten. Die Amerikanische Revolution und ihre Verfassung kennzeichnen „ein horizontales und föderatives Politikverständnis“, im Vergleich zur

„neuezeitlichen europäischen Politiktradition mit ihrem undialogischen Verständnis von Staatsraison, Souveränität, Gewalt und Gewaltmonopol“ (Heuer 1992:381). Die Untersuchung Arendts ist jedoch keine normative Belobigung der politischen Teilnahme der Bürger, sondern sie präzisiert die föderative Struktur der Gewaltenteilung als Basis für die Gründung der politischen Gleichheit zwischen Bürgern. Arendt findet den innovativen Republikanismus bei Montesquieu, in den *Federalist Papers* der Amerikanischen Revolution sowie bei Tocqueville, die alle die Gewaltenteilung vorgestellt, verwirklicht oder beobachtet haben (Canovan 1977:15, Lloyd 1995, Arato & Cohen 2010: 144-7).

Die Teilung der Gewalten konnte mehr Bürger in den politischen Raum einladen, weil die „elementaren Republiken“, ein von Arendt übernommener Begriff Jeffersons, in Form von Townhall-meetings nicht nur die Eliten, sondern die normalen Bürger an der politischen Entscheidung teilzunehmen ermutigten. Arendt führt aus, dass die „Teilung der Macht ein Gemeinwesen mächtiger macht als ihre Zentralisierung“ (ÜR 198). Durch die Berechtigung zur Politik können mehr Bürger im politischen Raum ihre Meinungen äußern und werden im Notfall zu Hütern der Republik. Je aktiver die Teilnahme der Bürger an der Politik ist, desto stabiler ist die Ordnung des Gemeinwesens. Die Gewaltenteilung bedeutet bei Arendt allerdings nicht die gewöhnliche Aufteilung zwischen den drei Bereichen Legislative, Exekutive und Judikative nach dem Prinzip von *Check and Balance*, obwohl das Prinzip von Check and Balance seit Montesquieu als typische Aufteilung der Staatsgewalten gilt (*Vom Geist der Gesetze* 212). Was Arendt aufmerksam beachtet, ist jedoch die andere „Aufteilung von Befugnissen zwischen Federal Government und Staaten“ (DT 130-1). Das föderative System zwischen Lokal- und Zentralregierung entspricht besser der Pluralität der Menschen, von denen jeder seine eigene Macht besitzt, mithilfe der kleinen Republiken, wie Townhall-meetings, Ward, Räten usw. Arendt sieht in der föderativen Macht „die Negation des Herrschaftsprinzips“ und die Verneinung des Nationalstaats, „der den Herrscher als Repräsentanten der Nation als Ganzes für die Verkörperung des sogenannten Allgemeinwillens braucht“ (ÜR 222).

Die Gewaltenteilung bedeutet in umgekehrter Ansicht, d. h. von unten, die Zusammensetzung der elementaren Republiken in einer Republik. Der Ausdruck elementare Republiken bemerkt die Verbindung der Republiken von unten, und der andere Begriff von Gewaltenteilung legt von oben den nachfolgenden Zustand nach der Verbindung der Republiken dar. Die politische Ordnung wird in jeder Gemeinschaft als spontane Antwort auf die Umgebung gegründet, nicht von der abstrakten Weltgeschichte oder vom Naturrecht. Arendt sieht die Entstehung des politischen Körpers in der konkreten Versammlung der Einzelwesen, statt in der fiktiven Einheit von Nation oder Weltgeist, die plötzlich hervorgerufen wird, und deswegen für ihre Legitimität von der äußeren Quelle, entweder vom Naturrecht oder von der Geschichtsphilosophie abhängt. Arendt sucht den

Erscheinungsträger nicht in der vorgeplanten Vorstellung, sondern in den historischen Erfahrungen von Stadtversammlungen (*Town assemblies*, ÜR 152) in der amerikanischen Tradition wie in Munizipalverwaltungen „als reguläre Körperschaften mit Selbstverwaltung“ in der Französischen Revolution (Ibid. 307). Solche autonomen Selbstverwaltungsapparate der lokalen Bewohner erscheinen in der Geschichte unter verschiedenen Namen, wie *Ward*, *Sociétés revolutionnaires*, *Soviets*, *Räte* usw., aber spielen alle die gleiche Rolle, den politischen Raum für die Freiheit in Form von elementaren Republiken zu institutionalisieren (Ibid. 319). Diese kleinen politischen Räume sind für jeden Bürger unkompliziert zugänglich, weil sie in jenem Vorgang entstehen, wenn der Einzelne sich mit anderen als Teilnehmer an der Politik äußert. Die Zerstörung der kleinen Republiken durch die Souveränität war der Hauptgrund, weshalb die Französische Revolution als Massenbewegung endete. Robespierre hat 1791 erklärt, „es sei Zeit, das Werkzeug zu vernichten, das so gute Dienste getan hatte“, als die Nationalversammlung des Volkes die bestehenden elementaren Republiken, d. h. die unabhängigen Versammlungen von „kleinen Gewerbetreibenden, Krämern, Handwerkern, Manufaktur- und Heimarbeitern“ zerstörte (Ibid. 307-9). Die Souveränität eines Volkes gründet sich, wenn die Pluralität mit der Spontaneität durch die vereinigte Volksgewalt eskamotiert wird. Die Souveränität ist, mit den Worten von Arendt, die Tätigkeit von Herstellen, nicht von Handeln, weil das identitäre Volk den souveränen Staat als eine einmal geschaffene, in sich geschlossene Struktur produziert. Die Souveränität ist in diesem Herstellungsmodell der Telos der Politik, wofür „alle anderen politischen Handlungen als Mittel unterstellt und für das alle Mittel, auch die Mittel des Terrors und der Gewalt, gerechtfertigt werden“ (ZVZ 196). In der Amerikanischen Revolution, wie gesehen, konnten die elementaren Republiken, d. h. die Lokalregierungen, die demokratische Bewegung durch die Machtstruktur beenden. Die Amerikanische Revolution gründete in diesem Sinne nicht nur eine Republik, sondern eine Kette von Republiken in Form von Föderationen von Dorf bis zum Staat. Dabei handelt es sich nicht um die künstliche Herstellung eines riesigen Demos aus unterschiedlichen Menschen, sondern um den Aufbau der Gemeinsamkeit als *res publica* durch Zusammenschluss kleiner Gemeinschaften.

Die föderative Republik gründet unter dem Prinzip von Isonomie den modalen Raum der Politik. Die Republik Arendts setzt keine Substanz wie Volk, Nation usw. voraus, sondern erscheint mit dem Beziehungsgewebe zwischen Bürgern. Wir haben in Abschnitt 1.1.2 gesehen, dass der Kreislauf der Verfassungen, Anakyklosis, entlang der Veränderung des Erscheinungskreises verläuft: Der Monarch bildet die Monarchie, die Aristokraten die Aristokratie, der Demos die Demokratie. Die moderne Geschichtsphilosophie hat, wie gesehen (2.1.1.1), die Kette des Kreislaufs mit der Fortschrittsidee zerbrochen und die demokratische Staatsform als Zustand der Vollkommenheit definiert. Die republikanische Verfassung verlässt den Kreislauf auf andere Weise,

und zwar durch die Zusammensetzung der Verfassungen: Bei der republikanischen Mischverfassung handelt es sich darum, die zeitliche Abfolge der Staatsformen durch die Gewaltenteilung parallel zu gründen. Die widerstreitenden Kräfte zwischen pluralen Bürgern kontrollieren sich gegenseitig, um die Degradierung der Politik zum Mobilisierungsapparat einer Machtgruppe zu verhindern. Polybios kam bereits zu dem Schluss, dass die Kombination der Regierungsformen zur Stabilisierung des Gemeinwesens beiträgt, weil „die einzelnen Machtfaktoren so gegeneinander ausgewogen sind, dass keiner das Übergewicht erhält und den Ausschlag gibt“ (*Geschichte* VI 10). Cicero erklärt in Bezug auf *res publica*, dass das Volk der Republik keine bloße Ansammlung von Menschen ist, sondern „die Ansammlung einer Menge, die in der Anerkennung des Rechtes und der Gemeinsamkeit des Nutzens vereinigt ist“ (*Vom Gemeinwesen* I, 39). Die Mischverfassung der Republik systematisiert die Anerkennung des politischen Rechts mit der Gewaltenteilung, und zwar mit der Gründung der multiplen Machtebenen. Wir stellen die Eingliederung der Menschen durch die Gewaltenteilung als Gegenmaßnahme zur Historisierung der Menschheit vor. Die Vermischung der Regierungsformen ist eine „Vergegenwärtigung“ der Zeit, ohne die Pluralität der Macht zu vernichten. Wir behaupten in diesem Sinne, dass die föderative Republik eine Möglichkeit darstellt, die Frage der Zeit zu überwinden. Die republikanische Verfassung befindet sich außerhalb von Anakyklosis der traditionellen Regimekategorien von Monarchie bis Demokratie. Sie besteht auch nicht innerhalb der historischen Struktur nach einem Fluchtpunkt, sondern in der räumlichen Dimension, deren Gründung in jedem Moment ohne historischen Kausalnexus plötzlich stattfinden kann. Aus diesem Grund sehen wir die Erfahrungen der Revolutionen in USA und Ungarn nicht als historische Konsequenz, sondern als spontane und autonome Verwirklichung der menschlichen Fähigkeit, eine Gemeinschaft zu gründen.

### **3.3. Politik mit der Krieg-Politik-Konstellation**

Von Arendt erfahren wir eine Tatsache über die Menschheit: Die Geschichte der Menschen ist kein Weg der Suche nach einer Wahrheit. Die Geschichtsphilosophie hat die Geschichte und das Leben des Menschen philosophisiert, und die Menschen für die Entfaltung der Geschichte zum zukünftigen Idealzustand mobilisiert. Die Wiederherstellung der politischen Politik beginnt mit der Auflösung dieser historischen Mobilisierung, aber weder mit dem individuellen Neo-Liberalismus noch mit der Volkssouveränität; beide Alternativen fußen auf dem neuzeitlichen Historizismus, der immer auf der Mobilisierung der Menschen zur Gewaltanwendung beruht. Die Politik ist kein Mobilisierungsapparat für die Zukunft. Die Krieg-Politik-Konstellation kontrolliert die Gewalt,

nicht um einen zukünftigen Telos der Geschichte zu erreichen, sondern um die Pluralität der Meinung zu garantieren. Die Politik als Erscheinung weicht von der historischen Bewegung ab, weil die Politik aus der Pluralität nur die Weiterführung und Entfaltung der Pluralität erzielt. Hier finden wir die Möglichkeit des politischen Friedens. Die Politik versucht die Koexistenz mit den Feinden, die die Pluralität gegen die Homogenisierung ermöglicht. Die abstrakte Idee der Weltgeschichte gründet die globale Dichotomie zwischen Frieden und Krieg, welche die Vernichtung aller Gegner der Menschheit für die Zukunft legitimiert. Gegen die immunologische Friedensgründung erklärt der republikanische Realismus Arendts den politischen Frieden mit der Pluralität der Menschen. Die Föderation institutionalisiert die Zusammensetzung der kleinen Republiken nicht nur in einer ethnischen oder religiösen Gruppe, sondern zwischen den verschiedenen Gemeinden, die nicht durch Vernichtungskrieg, sondern durch Koexistenz den Frieden erreichen können. Arendts Begriff von föderativer Republik ist nicht nur die Alternative zur allgemeinen Wiederherstellung der politischen Politik, sondern auch ein praktischer Vorschlag für die Friedensgründung. Wir untersuchen im nächsten Abschnitt den politischen Frieden mit Versprechen und Versöhnen, die sich in Arendts Reflexion über die jüdisch-arabische Föderation in Nahost praktisch darstellen (Dossa 1991:385).

### **3.3.1. Krieg, Ende der Politik**

Die vorliegende Arbeit behauptet aus dem Verständnis der politischen Politik, dass der Krieg keine Fortsetzung, sondern das Ende der Politik ist. Die klassische Formulierung Clausewitz', dass der Krieg die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln sei, ist nicht mehr gültig. Clausewitz war auch „ein Produkt seiner Zeit“. Er war nicht imstande, den grundlegenden Unterschied zwischen europäischen, zivilisierten und kolonialen, imperialen Kriegen zu verstehen, und konnte deshalb nur das Gesicht des europäischen Kriegs wahrnehmen (Owens 2007:53). Die Nomosordnung Carl Schmitts erklärt ebenfalls, dass die gehegten Kriege nur in Europa geführt wurden, während die historischen Kriege zur Verbreitung der europäischen Zivilisation in den Kolonien mit unbegrenzter Gewalt ausbrachen. Bei Arendt jedoch sind die gehegten Kriege in Europa auch keine Fortsetzung der Politik, weil die Gewalttätigkeit, der Kern des Krieges, im Widerspruch zur Politik steht. Die politische Politik konstituiert sich nicht mit physischer Gewalt, sondern mit Spontaneität und Isonomie, die zusammen die exzeptionelle Welt der Menschen gründen. Kriege hingegen gehören zur physischen Welt der Dinge, unter der natürlichen Ordnung von Oikonomia. Außerhalb des öffentlichen Raumes gibt es keine Politik, deswegen hat der Krieg nichts zu tun mit der Politik. In diesem Punkt kritisiert Arendt ganz offensichtlich Schmitts Begriff von der Gerechtigkeit des Krieges. Bei Schmitt ist ein Volk von nichts abhängig. Die zwischenstaatliche Beziehung ist ein

Naturzustand des internationalen Pluriversums, weil es keine höhere Macht als staatliche Gewalt gibt; hier entsteht die Gerechtigkeit des Krieges, weil ein Staat im Naturzustand um seiner Sicherheit willen den Krieg erklären kann. Arendt bestreitet allerdings die Folgerung Schmitts für den gerechten Krieg, die sie als „Kardinalfehler von Schmitt“ betrachtet. Der Krieg, der prinzipiell nicht durch das Gesetz, sondern durch die Gewalt geführt wird, hat nichts zu tun mit der Gerechtigkeit, die vom Gesetz beurteilt werden muss. Der Krieg, der sich außerhalb der politischen Politik abspielt, kann nämlich die Gerechtigkeit nicht erreichen, weil es Gerechtigkeit nur innerhalb der Gesetzesordnung gibt (DT 243). Wie die Revolution, so läuft der Krieg „unter dem Aspekt des reinen Gewaltprozesses“ und befindet sich infolgedessen „außerhalb des politischen Raumes“ (ÜR 20). Der Krieg gehört mit seiner Gewalttätigkeit zur „Zweck-Mittel-Kategorie“, weil die Kriegsführung sich in der Verbindung zwischen eingesetzten Mitteln, mobilisierten Menschen und erzieltem Zweck, Sieg im Krieg, befindet (MG 8).

Die Kriege werden heute unter der historisch-philosophischen Dichotomie geführt. Die Clausewitzschen und Schmittschen gehegten Kriege, die Arendt für nicht-politisch hält, finden in der heutigen Welt nicht mehr statt. Sie waren europäische Kriege, aber in Europa wird der zwischenstaatliche Krieg, spätestens seit dem Kosovokrieg am östlichen Rand Europas, durch die ökonomische Konkurrenz ersetzt. Was das Problem in der heutigen Welt ist, sind Kriege in Form von Terrorismus und Anti-Terrorismus, deren Ziele die Vernichtung des Gegners sind. Die aktuellen Kriege unter der dualistischen Weltanschauung bestätigen, dass der Krieg keine Fortsetzung, sondern die Suspendierung der Politik ist. Wie bereits ausgeführt, wird die Geschichte seit Hegel als Verwirklichungsvorgang einer vorbestimmten Wahrheit angesehen; die Definition der Wahrheit ändert sich in jedem Zeitalter, so hat Hegel die Wahrheit als Freiheit erklärt, der Bolschewismus sie als klassenlose Gesellschaft, und der Neo-Liberalismus als Effizienz usw. (vgl. Villa 1999:94). Es besteht eine weltweite Dichotomie zwischen dem Zentrum, wo die Wahrheit realisiert wurde, und der Peripherie, wo sie realisiert werden sollte. Durch die Philosophisierung der Geschichte tritt der Krieg in den dualistischen Historizismus der Wahrheit ein, um das Zentrum durch die Integration der Peripherie zu vergrößern. Wir haben im Verlauf des Kalten Krieges gesehen, und sehen noch heute im Anti-Terror-Krieg, dass die Verletzung der Menschenrechte und die Entwicklung der Gewaltmittel im Namen von Verteidigung des (neo-)liberalen Friedens gerechtfertigt werden. Gegenüber dem bewaffneten Frieden im Kalten Krieg lautet Arendts Kritik: „Die Friedenspolitik, die auf den Zweiten Weltkrieg folgte, war der Kalte Krieg, also die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln“ (MG 13). Was die Geschichte nach zwei Weltkriegen der Menschheit gab, war kein Frieden, sondern ein neues System, in dem alle politischen, juristischen, wirtschaftlichen Einrichtungen auf die Kriegsvorbereitung ausgerichtet waren. Das hat sich nicht geändert nach dem Ende des Kalten Krieges. Gerechtfertigt werden vielmehr Terror und

gnadenlose Gewalt gegen den Feind, wenn der „Begriff einer historischen Notwendigkeit“ (ÜR 127) die Politik dominiert und instrumentalisiert.

Wir haben die neuzeitliche Philosophisierung der Geschichte bei Hegel untersucht, aber Arendt präzisiert noch die Entstehung des ursprünglichen Dogmatismus im Idealismus Platons, der den Gedanken von *einer* Wahrheit in der Menschheit erzeugte. Die Vorstellung einer Wahrheit überwindet die politische Politik aus der Pluralität, weil die Wahrheit den verschiedenen Meinungen übergeordnet ist. Die Politik als Erscheinung verliert infolgedessen die Telosstelle, wenn die Philosophie im Namen von Wahrheit die menschliche Welt regiert. Heutige Beispiele für eine solche Wahrheit sind die Verwirklichung des Weltgeistes, die Garantie permanenten ökonomischen Wachstums und die exklusive Erscheinung der Volkssouveränität. Zu Beginn des historischen Dogmatismus wurde die politische Politik durch die Herrschaft der Philosophie ersetzt, und Arendt findet die anfängliche Abschaffung der politischen Politik bei Platon. Der Tod Sokrates' überzeugt den hierarchischen Idealismus Platons gegen die athenischen Bürger, weil die horizontale Diskussion die unrechte Entscheidung, und zwar den Tod eines unschuldigen Philosophen verursacht. Gegen die unverantwortlichen Meinungen der Bürger wollte Platon den absoluten Standard in der Menschheit gründen (Arendt 1990:73-4). Platon plante die Herrschaft der Wahrheit bis zur Krönung des Philosophenkönigs, der ohne Zustimmung der Bürger mit der philosophischen Wahrheit die Polis regieren sollte. Die absolute Wahrheit erlaubt keine Diskussion, keine Öffentlichkeit aus den Meinungen zwischen Bürgern, weil die Wahrheit bereits da ist; die politische Zusammenarbeit kann nur die Mobilisierung der Bürger in der Ausführung des von der Weisheit schon bestimmten Ziels sein. Der Archetyp des philosophischen Dualismus Platons wurde vom Römischen Reich zur weltweiten Dichotomie entwickelt. Arendt erklärt die Gegenüberstellung von Politik und Philosophie mit der Konfrontation zwischen beiden Lebensmodi, *vita activa* und *vita contemplativa*: Die *Vita activa* bedeutet das menschliche Leben mit den drei Tätigkeitsformen von Arbeiten, Herstellen und Handeln, während die *Vita contemplativa* das Leben für die ewige Wahrheit und Unsterblichkeit beinhaltet (VA 14, 26, Arendt 2005:56). Seit Platon erklärt die *Vita contemplativa* das Leben der Menschen als einen Vorgang, die Wahrheit zu entdecken und zu verwirklichen. Die Neuzeit hat mit dem kartesischen Zweifel die hierarchische Ordnung zwischen *Vita contemplativa* und *Vita activa* umgekehrt, aber hat nicht die historische Rangordnung zerstört. Das Herstellen und danach das Arbeiten haben den höchsten Platz in der Hierarchie übernommen (VA 281, 287f, 314f). Die Konsequenz ist der Sieg der Wahrheit des *Animal laborans*, den wir als Historizismus des (Neo-)Liberalismus untersucht haben.

Arendt behauptet, dass die philosophische Ordnung einer einzigen Wahrheit den Menschen nicht entspricht, weil die Grundbedingung in der Welt der Menschen die Pluralität ist. Sie stellt die Pluralität, zur Wiederherstellung der Politik, der Wahrheit der Philosophie gegenüber, und zwar im

Kapitel „Karl Jaspers: Bürger der Welt“ in *Menschen in finsternen Zeiten* (1968). Arendt zufolge ist die Philosophie mit dem überall gültigen, ungeschriebenen Gesetz für die Gesamtheit des Menschengeschlechts verbunden, während die Politik die Menschen im Plural betrifft, die unter dem positiven, effektiven Gesetzssystem die „Bürger vieler Nationen“ sind. Sie äußert weiterhin, dass der Weltstaat unter einer philosophischen Wahrheit für den gesamten Erdball „nur die Form der Tyrannis“ wäre (MfZ 99-100). Im Verwirklichungsprozess der Wahrheit gibt es keinen Platz für die politische Politik, weil die Philosophie der vorbestimmten Wahrheit die Politik nur als Mobilisierungsapparat benutzt. Arendt war in ihrer Generation eine der wenigen politischen Theoretiker, die den dualistischen Rahmen des Kalten Krieges ablehnten; sie verneinte die universellen ideologischen Visionen, weil die Ideologien die Philosophie einer Wahrheit verkörperten. Der Kalte Krieg war die Mobilisierungsstruktur der Ideologien, und deren dualistische Ansicht vermochte die Realität, und zwar das, was in der Tat stattfindet, nicht zu verstehen. Die Darstellung, dass der Liberalismus und der Bolschewismus einen historischen, allerletzten Krieg gegeneinander führen, lenkte die Aufmerksamkeit der Menschen von der realen Bedeutung des politischen Phänomens ab (Isaac 1998:279). Was Arendt dagegen in der Ungarischen und ebenfalls in der Kubanischen Revolution sah, sind die Spontaneität und Isonomie, welche die Menschen plötzlich und gemeinsam ihre Meinungen auf der Straße äußern lassen. Moskau und Washington konnten diese Handlungen nicht richtig verstehen, weil die ideologische Geschichtsphilosophie die spontanen Revolutionen nur als Hindernisse auf dem Weg zur Verwirklichung der Wahrheit – individuelle Freiheit oder klassenlose Gesellschaft – gesehen hat (Arendt 1962:19). Patricia Owens übernimmt Arendts Kritik am Kalten Krieg in ihrer Analyse der Neokonservativen im Irakkrieg. Der Neokonservatismus der USA beruht ebenfalls auf der dualistischen Weltanschauung, die den menschlichen Zustand als Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen definiert; infolge der 9/11-Attacken konnte die dualistische Philosophie in den Vereinigten Staaten so populär werden und den präventiven Krieg gegen den Irak führen, der ansonsten keine Rechtfertigung erhalten hätte. Der Anti-Terror-Krieg wird nicht im politischen, sondern im geschichtlichen, moralischen, ethischen Rahmen geführt. Owens formuliert, dass „die Emanzipation Iraks ideologisch beauftragt wurde“, während, wie im Vietnamkrieg, alle Daten und Informationen gegen die Rechtfertigung des Krieges verweigert oder ignoriert wurden (Owens 2007 :113).

Wenn man den heutigen, historischen Krieg noch als Fortsetzung der Politik erklärt, sieht er die Politik als Mobilisierungsapparat für die Verwirklichung der Wahrheit, z. B. der Demokratie, der Freiheit, der Menschenrechte usw. Für Arendt hat die Politik allerdings mit der Wahrheit nichts zu tun. Die politische Politik besteht nicht aus der Wahrheit, sondern aus *Doxa*, und zwar mit den Meinungen. In „Philosophy and Politics“ sucht Arendt den Archetyp der politischen Politik ohne

Wahrheit in Sokrates, denn die Platonische Tyranis der Wahrheit begann nach dem Tod des Sokrates. Den Begriff von Doxa benutzt Sokrates als „Formulierung in der Rede von dem, was *dokei moi*, das heißt, von dem, was mir scheint“. Die Doxa ist dann die eigene Äußerung eines Menschen über seine Position in der Welt. Es handelt sich keineswegs um „subjektive Phantasie und Willkür“ (Arendt 1990:80). Der Begriff von Doxa impliziert, dass die Welt als Umgebung für jeden Menschen unterschiedlich ist, und die gesamte Gestalt der Welt nur durch die Zusammensetzung von Meinungen, und zwar Erscheinungen, erreichbar ist. Doxa gehört deswegen zum Bereich der Politik, die von der Tyranis der Wahrheit befreit ist. Sokrates' Doxa beruht, im Vergleich zur Platonischen Wahrheit, auf der Fähigkeit der Menschen, mit verschiedenen Standpunkten in einer gemeinsamen Welt zu handeln (Parekh 2008:68). Wir können den Unterschied zwischen der Politik der Doxa und der Philosophie der Wahrheit mit dem Vergleich David Lubans zwischen Arendt und Habermas verstehen. Luban konfrontiert den Politikgedanken Arendts mit der Philosophie Habermas' in vier Punkten. 1) Der Begriff der Kommunikation oder des politischen Diskurs ist für Habermas der Dialog, aber für Arendt die Debatte, 2) Die Verbindung zwischen Wissenschaft und Politik ist für Habermas die Verbindung durch die Übersetzung eines Bereiches in den anderen, aber für Arendt ist dies nicht möglich, weil es eine unüberbrückbare Lücke zwischen Wissenschaft und Politik gibt, 3) Die Wahrheit in der Politik ist für Habermas der ultimative Garant für die rationale Politik, aber für Arendt nur die Einladung zur Tyrannei, 4) Mit den Begriffen von Teilnahme und Zustimmung erreicht der idealisierte Dialog für Habermas einen rationalen *consensus omnium*, d. h. eine Einstimmigkeit, doch bei Arendt führt die öffentliche Debatte mit Teilnahme und Zustimmung keineswegs zur Einstimmigkeit, sondern lediglich zur Anerkennung einer überzeugenden Meinung für eine politische Entscheidung (Luban 1979:93).

Patricia Owens überträgt die Konfrontation zwischen Arendt und Habermas in die Problematik des heutigen Krieges. Die Vorstellung der rationalen Wahrheit führt Habermas zur Bestätigung der postnationalen, weltweiten Humanität, die jenseits des nationalen Rahmens die globale Öffentlichkeit gründen kann. Zur Gründung des universellen öffentlichen Raums werden die humanitäre Intervention und die geregelte Polizeioperation gegen die Bedrohungen legitimiert; der Kosovokrieg war der erste postnationale Krieg unter der globalen Regulierung von militärischer Gewalt (Owens 2007:143-4). Arendt stimmt der Solidarität der Menschheit zu, aber sie verweigert, gegen Habermas, den Begriff von Weltbürgertum und die Ausdehnung des Staatsbürgerschafts-Modells auf globaler Ebene. Der Kosmopolitismus Arendts ist „zurückhaltend“. Ihr Politikgedanke beruht auf der Grenzziehung des Territoriums, wo die Handlungen und Gespräche von anderen angesehen und angehört werden können; der öffentliche Raum steht der weltweiten, universellen Wahrheit gegenüber, weil die Handlungen und Gespräche von sprachlichen, kulturellen,

juristischen, wirtschaftlichen Grenzen räumlich beschränkt werden. Der Republikanismus Arendts stellt keine Weltrepublik vor, sondern die Welt der Republiken, die aus dem freiwilligen Zusammenschluss zwischen Republiken entsteht (Ibid. 146-7). Habermas' These von rationaler Wahrheit stößt schließlich mit der Anschauung Arendts frontal zusammen, insofern dass der Krieg und die Politik zwei verschiedene Dinge sind. Die politische Politik bedeutet nur die Gründung und Vergrößerung der gemeinsamen Welt durch die Addition der unterschiedlichen Meinungen zwischen Menschen. Der Krieg ist im Gegenteil die Negation des zwischenmenschlichen Unterschieds, und zwar der politischen Politik. Der Krieg als Negation der Politik macht aus der gemeinsamen Welt nur eine bloße „Projektion der eigenen Obsessionen und Ängste“ (Isaac 1998:284).

### **3.3.2. Föderative Republik gegen Welt und Empire**

#### **3.3.2.1. Politischer Frieden mit Verzeihen und Versprechen**

Die vorliegende Arbeit stellt den Begriff des politischen Friedens gegen den historischen Frieden und Krieg. Wir erklären den Frieden nicht als Vervollkommnungsphase einer Substanz wie Zivilisation, Demokratie usw., sondern als stabilisierte Raumordnung, unter der die Mächte gemeinsam die Gewalten kontrollieren; mit der Gewaltkontrolle durch die Mächte kennzeichnen wir den politischen gegenüber dem historischen Frieden. Der historische Frieden setzt die irreversible Verwirklichung der universellen Substanz voraus, und der Krieg wird legitim mobilisiert, um den historischen Frieden zu errichten. Die politische Politik stellt keine Irreversibilität des Friedens, sondern nur die temporäre Vertreibung der Gewalttätigkeit aus dem begrenzten Raum vor. Wir haben gesehen, dass der positive Friedensbegriff aus dem Universalismus entsteht: Für Augustinus war die weltweite Herrschaft des Römischen Reichs die Verwirklichung des positiven Friedens, und Hegel hat dem Weltgeist den Platz des Römischen Reichs gegeben. Der Begriff des politischen Friedens entspricht inzwischen der gegenwärtigen Realität der Menschen, die von kriegerischer Gewalt umgeben sind. Bruno Keil erklärt, dass der griechische Begriff von Friede, εἰρήνη, vor Beginn des 4. Jahrhunderts nur die vertragliche Unterbrechung des normalen Kriegszustand zwischen den Poleis bezeichnete. Das Wort Frieden bedeutete das Verhältnis zwischen den Poleis, dessen Dauer der Vertrag, σπονδαί (spondai), nur eine begrenzte Periode mutuellen Waffenstillstands für 50, 30, 10, oder fünf Jahre garantierte. Der Krieg war keine Unterbrechung des beständigen Friedenszustands, sondern der Frieden war „eine vertragsmäßige Unterbrechung des (naturgemäßen) Kriegszustandes“ (Keil 1916:8, vgl. Brugmann

1916, Alonso 2007:209). Der grösste Teil der Geschichte wird in der Tat nicht mit dem Frieden, sondern mit den Kriegen geschrieben. Will und Ariel Durant z. B. vermuten, dass die Menschheit nur 268 Jahre von 3.421 Jahren schriftlich dokumentierter Geschichte frei vom Krieg lebte (1968:81). Selbstverständlich gibt es differierende Zahlenangaben für die einzelnen Perioden des Friedens, 292 Jahre nennt z.B. die Norwegische Akademie der Wissenschaften, und 227 Jahre Maurice Davies (Fine & O'Neill 2010:154-7). Obwohl die Anzahl von Jahren für die Zeit ohne Krieg nicht exakt bestimmbar ist, unterstützt die Statistik doch die Darstellung, dass der Krieg die grundsätzliche Umgebung ist, und der Frieden der Ausnahmezustand. Arendt übernimmt den griechischen Gedanken über die Realität der Menschheit, deren andauernde Gewalttätigkeit nur von der existenziellen Bemühung zur Friedenserreichung suspendiert werden kann. Die Vorstellung, dass der Krieg die Grundbedingung der Menschen ist, ist keineswegs nur auf das hellenische Zeitalter begrenzt, weil der Krieg und die Revolution die grundlegenden politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts waren (ÜR 9). Die Terroranschläge vom 11. September 2001, der folgende Anti-Terror-Krieg, der arabische Frühling in Nordafrika und Nahost usw. haben bewiesen, dass Krieg und Revolution heute noch die entscheidende Umgebung der Menschheit sind.

Aus ontologischer Sicht erklärt sich der Krieg als der Vorgang, in dem die Gewaltumgebung, die physische Welt der Dinge, auf die exzeptionelle Welt der Menschen übergreift. Nach Arendtscher Begrifflichkeit verlassen die Menschen im Kriegszustand die exzeptionelle Welt der Handlung und treten in die Gewaltumgebung der Zweck-Mittel-Kategorie ein, weil das Schlachtfeld eine Sphäre von Befehl und Gehorsam ist und nicht von Zustimmung. Wenn der Krieg und die Mobilisierung zum Krieg die ganze Gemeinschaft durchdringen, wird der öffentliche Raum entfernt. Die Zerstörung des politischen Raums durch Befehl und Gehorsam wird von Arendt mit den ontologischen Aporien der Handlung erklärt. Im Handeln wohnt die essenzielle Instabilität, welche die Menschen von der politischen Politik zur unpolitischen Herrschaft zurücktreten lässt. Die unvermeidbaren Aporien sind „die Unabsehbarkeit der Konsequenzen, das Nicht-wieder-rückgängig-machen-können der einmal begonnenen Prozesse und die Unmöglichkeit, für das Entstandene je einen Einzelnen verantwortlich zu machen“ (VA 214) (Im englischen Text kürzer, „the unpredictability of its outcome, the irreversibility of the process, and the anonymity“, HC 220). Die Unabsehbarkeit und die Anonymität entstehen, wenn die pluralen Menschen zusammen im Vorgang der Durchführung handeln: Der Anfänger (von Archein) kann den Vorgang der Zusammenarbeit (von Prattein) nicht bis zum Ende sichern. Die Unabänderlichkeit liegt darin, dass die Handlung zwischen Menschen stattfindet – im Gegensatz dazu, dass ein zerbrochenes Ding durch ein neues ersetzt werden kann, kann das Ereignis zwischen Menschen, z. B. die Tötung eines Menschen, nicht zurückgenommen werden, weil der verlorene Mensch ein einzigartiges Wesen ist. Aus diesen Aporien beginnen die Menschen, so erläutert Arendt, „das Handeln der Vielen im

Miteinander durch eine Tätigkeit zu ersetzen, für die es nur eines Mannes bedarf, der, abgesondert von den Störungen durch die anderen, von Anfang bis Ende Herr seines Tuns bleibt“ (VA 214). Der Mensch, der das Gemeinsame von Anfang bis Ende allein kontrollieren kann, ist der Tyrann. Wenn die Menschen die Unsicherheit der Aporien nicht mehr ertragen können, bevorzugen sie die Folgsamkeit unter der Herrschaft eines weisen und mächtigen Menschen vor der unabhängigen Freiheit, welche die gute, angenehme Konsequenz der Zusammenarbeit nicht immer zu sichern vermag. Wir haben erklärt, dass die Initiative des Archein die bloße Herrschaft bedeutet, seitdem der Begriff Archein vom Prattein getrennt wurde. Bei der Bedeutungsänderung im Wort Archein handelt es sich darum, dass „die Tradition politischen Denkens die elementarste und ursprünglichste Erfahrung des gewaltigen Vermögens menschlicher Freiheit“ verlor (Ibid. 219). Die jakobinische Schreckensherrschaft und das Kaisertum Napoleons sind Beispiele für das Zurücktreten von der Freiheit zum Gehorsam. Der Historizismus ist ein Zufluchtsort für die Menschen, wenn sie die Aporien der Handlung nicht aushalten können, weil die vorbestimmte Zukunft sie davon befreit, eine existenzielle Antwort auf die fremde Umgebung zu geben. Es ist schwer, das Zusammenleben mit den Fremden zu bewahren, aber es ist einfach, den Hass gegen die Fremden zu vergrößern, wie z. B. im Zweiten Weltkrieg der Angriff mit Pangermanismus und Panslawismus, oder heute, der Terrorismus gegen die Zivilen mit dem islamischen Fundamentalismus legitimiert werden (vgl. Young-Bruehl 2006:69-70).

Wir haben allerdings mit dem Hiatus erklärt, dass die spontane Handlung einen neuen politischen Raum gründen kann. Die Menschen können mit ihrem Handeln den Kriegszustand der dinglichen Welt verlassen und wieder in die Welt der freien Menschen eintreten. Arendt nennt diese Handlungen in Bezug auf den Kriegszustand Versprechen und Versöhnen. Sie sind das „Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit und Unabsehbarkeit“ der Handlung: gegen die Unwiderruflichkeit, die menschliche Fähigkeit, zu verzeihen und gegen die Unabsehbarkeit, das Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten (VA 231). Obwohl das menschliche Handeln mit den Aporien fragil ist, haben die Menschen keine andere Wahl als ihre eigenen Fähigkeiten im Handeln, solange sie selber ohne Gott oder Tyrann die politische Politik bilden wollen. Während der Platonische Dogmatismus die Pluralität mit der Wahrheit überwinden will, versucht Arendt mit den zwei Fähigkeiten – Verzeihen und Versprechen – die Öffentlichkeit der Pluralität wiederherzustellen. Wenn die politische Politik die ultimative Wahrheit verweigert, die sich im Verlauf der Geschichte verwirklicht, ist der Frieden nicht die zukünftige Vervollkommnung der Geschichte. Beim politischen Frieden handelt es sich um die gegenwärtige Gründung der zwischenmenschlichen Beziehung, die durch Verzeihen und Versprechen die Vergeltung des vergangenen Verlusts und Gewinns überwindet. Maurizio Passerin d'Entrèves verdeutlicht, dass die Fähigkeit des Verzeihens und Versprechens sich auf die Freiheit der Menschen von Vergangenheit und Zukunft bezieht. Die

Menschen emanzipieren sich einerseits mit dem Verzeihen von dem, was geschehen ist; die „Sünde“ der Vergangenheit hängt, so Arendt, wie das Schwert des Damokles über jeder neuen Generation, aber das Verzeihen befreit die Gegenwart mehr oder weniger von der Last der Irreversibilität. Das Versprechen ist andererseits die Maßnahme zur Unabsehbarkeit der Zukunft; das Versprechen gibt den Menschen gewisse „Inseln der Sicherheit“ im drohenden Meer des Ungewissen, weil das Versprechen als einzige Alternative zur Meisterschaft eines weisen und mächtigen Tyrannen an die initiale Zustimmung der nachfolgenden Generation erinnert (D'Entrèves 1994:82-3, VA 231-2). Die Fähigkeit zu verzeihen ist unmittelbar mit der Wiederherstellung der politischen Politik aus dem Kriegszustand verbunden. Alexander Keller Hirsch greift mit Arendts Begriff von Verzeihen die Geschichte des Holocaust auf. Hirsch stellt die Verzeihungsfähigkeit Arendts der Negation der Möglichkeit zu verzeihen von Vladimir Jankélévitch und Jean Améry gegenüber. Für Jankélévitch ist die Verzeihung des Massenmords indiskutabel, weil er denkt, „die Verzeihung ist in den Todeslagern gestorben“ (Jankélévitch 2003:271). Es gibt keine Vergebung für ein unverzeihliches Vergehen wie Auschwitz: Améry bestätigt, dass der „Rückgang ins Abgelebte“ und die „Aufhebung dessen, was geschah“, unmöglich sind (Améry 1977:111). Hirsch zitiert dennoch die Antwort von Jacques Derrida, „das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare“ (Derrida 2000:11). Die Rache ist die „natürlich-automatische Reaktion gegen Verfehlungen“, aber das Verzeihen ist „die einzige Reaktion, auf die man nicht gefasst sein kann, die unerwartet ist“. Die Menschen können die unerwartete Vergebung vornehmen, als ein freies Wesen von der Kettenreaktion der Vergangenheit, wie das Handeln ein Wunder ist (Hirsch 2012:55-6, VA 234-5).

Die antiken Rechtsordnungen von Nomos und Lex systematisieren die Fähigkeit von Versprechen und Versöhnen in der politischen Struktur. Wir haben erklärt, dass Arendt die Gesetze im Wesentlichen als Intervention zwischen Macht und Gewalt zur Verteidigung des politischen Raums erklärt. Die griechische Rechtsordnung des Nomos schützt den öffentlichen Raum durch die räumliche Begrenzung. Ähnlich wie Schmitt versteht Arendt den Begriff Nomos im Sinne von Verteilen, Besitzen, Wohnen, und schließlich von einem „Zaun des Gesetzes“, der den Stadtstaat von der Außenseite trennt (VA 329-30 FN 64). Der Nomos verbietet wie ein Zaun die Ausdehnung des politischen Körpers, damit die politische Sphäre unter der ursprünglichen Ordnung, dem ersten Versprechen, nur das begrenzte Bezugsgewebe zwischen Bürgern umschließen kann. Die Begrenzung des Nomos ist eine Maßnahme gegen die Unabsehbarkeit des menschlichen Handelns: Die Unabsehbarkeit des Handelns kann gemildert werden, wenn der politische Raum ohne territoriale Vergrößerung unverändert bleibt (WP 118). Das Problem liegt darin, dass die Nomosordnung im Fall der Ausdehnung einfach zerstört wird – die griechische Demokratie ist in dem Augenblick untergegangen, als die imperiale Ausdehnung nach dem Sieg in den Perserkriegen

den grenzenlosen Krieg zwischen den Poleis verursacht hat. Im Vergleich zu Schmitt gibt Arendt allerdings noch eine andere Darstellung des römischen Gesetzes Lex als „alternatives Beispiel“ (Owens 2007:77). Die römische Gesetzesordnung von Lex war „nicht mit der Stadtgründung verbunden“ (ÜR 242); sie bezieht sich vielmehr auf das Verzeihen für den Verlust im Kampf und das Versprechen nach dem Kampf. Der Sinn des Wortes Lex ist die „enge Verbindung“ zwischen zwei Parteien, und gleichzeitig die mehrfache Beziehung zwischen den Bürgern, während die Mauer, der Nomos, eine Partei von der anderen trennt. In der Ordnung von Lex ist es dann möglich, das Territorium als einen offenen Raum zu verstehen; die Römer erweiterten ihre Aktionen jenseits der Mauer durch die „dauernde Bindung und Bundesgenossenschaft“ mit den Fremden (WP 119). Der Krieg der Römer endete nicht, nachdem sie den Feind besiegt hatten, sondern indem sie eine Allianz mit dem alten Feind erreichten (ÜR 242). In den römischen Kriegen entstand die Außenpolitik durch die Zusammenkünfte mit den Fremden, und dies markiert den Beginn der Außenpolitik in der Geschichte (WP 121), während die Griechen, die erstens die Demokratie gründeten, keine Außenpolitik kannten, weil für die Griechen die Politik jenseits der Stadtmauer und der griechischen Kultursphäre nicht existierte. Was die Römer durch den Sieg gewonnen haben, ist nicht etwa ein Stück Territorium des Gegners, sondern „eine neue Welt“, und zwar ein neuer politischer Bereich, der mit dem Vertrag gesichert wurde, weil der „Feind von gestern zu Bundesgenossen von morgen“ umgewandelt wurde (Ibid. 108).

### **3.3.2.2. Politischer Frieden der republikanischen Föderation**

Die föderative Republik ist die Antwort Arendts auf die Wiederherstellung der politischen Politik, weil nur die föderative Zusammensetzung der Selbstregierungen die Politik als Erscheinung der Menschen im politischen, gesetzlichen Rahmen systematisieren kann. Arendt stellt die Alternative der föderativen Republik dar, nicht nur für die inländische Institutionalisierung der spontanen Macht der Bürger, sondern auch für die internationale Maßnahme der Friedensgründung, wie die republikanische Ordnung Lex mit Verzeihen und Versprechen den Frieden mit Fremden gründet. Was Arendt in Bezug auf die Kriegsfrage vorschlägt, ist eine Wende im Denken über das Verständnis des Friedens. Für sie ist der Frieden kein Endzweck, für dessen Errichtung alle anderen nur als Mittel instrumentalisiert werden sollen. Der Telos ist die Politik, welche die menschliche Realität der Pluralität bestätigt und weiter garantiert. Der Frieden ist – wie die Freiheit – der Sinn der Politik: Der Frieden ist kein Zweck, man erreicht ihn vielmehr im Vorgang des Entstehens und Weiterbestehens der politischen Politik. Man kann jenen Zustand Frieden nennen, in dem jeder Mensch sich mit seiner freien Handlung ohne externe Unterdrückung zu äußern vermag. Hier besteht eine Differenz zwischen Kant und Arendt. Der erste Definitivartikel in Kants *Zum ewigen*

*Frieden* lautet „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“ (1984:15). Für Kant müssen die Länder die republikanische Verfassung haben, um den historischen Frieden zu erreichen; „Kant betrachtete, erklärt Arendt, die Menschheit als mögliches Endresultat der Geschichte“ (MfZ 109-110). Bei Arendt ist die Reihenfolge umgekehrt. Die föderative Republik ist die einzige Staatsform, die der Realität der Menschen entspricht, und die Republiken können nur fortbestehen, solange „die Pluralität des Menschengeschlechtes“ durch die kriegerische Gewalt nicht vernichtet wird (WP 105-6). Der Krieg soll, so Arendt, durch die Politik kontrolliert werden, um die Pluralität der föderativen Republiken zu garantieren. Die Weltregierung, das Weltbürgertum usw. sind deswegen keine Alternative zur vorhandenen Ordnung der Nationalstaaten. An Stelle einer Weltrepublik stellt sich die Welt der Republiken als Alternative vor. Die Welt der Republiken ist die Welt als Zusammensetzung föderativer Republiken, die selbst wiederum die Zusammensetzung der kleinen Republiken, d. h. der lokalen Selbstregierungen sind. Für den Frieden zwischen unterschiedlichen Menschengruppen übernimmt Arendt von Jaspers den Begriff „grenzenloser Kommunikation“, die einerseits den Glauben „an die Fasslichkeit aller Wahrheit“ und andererseits „den guten Willen, sich mitzuteilen und den andern anzuhören“ bedeutet (MfZ 104). Die Fähigkeit zur grenzenlosen Kommunikation ermöglicht in der internationalen Beziehung die Konstellation der Politik über die Kriegsgewalt. Roland Axtmann erklärt, dass die technische Entwicklung sowohl das Kommunikations- als auch das Verkehrssystem für die Globalisierung hervorbringt, in gleicher Weise jedoch auch die Vernichtungswaffen, wie Kernwaffen, für die Weltzerstörung. Der politische Frieden gegen die Bedrohung des Atomkrieges beruht auf dem mutuellen Verständnis zwischen Staaten und grenzenloser Kommunikation jenseits religiöser, ethnischer, kultureller usw. Unterschiede. Die Kommunikation zwischen Republiken ergibt, nach Axtmann, die Mitwelt, deren Gemeinsamkeit in dem Maße verständlich wird, als hier viele Menschen ihre Meinungen und Perspektiven miteinander austauschen (Axtmann 2010:33-4, 2011:24-6).

Die republikanische Föderation ergibt die regionale, überstaatliche Struktur. Jeffrey Isaac erklärt, dass Arendt im Kalten Krieg die republikanische Revolution für eine Alternative zur bolschewistischen Revolution in der Dritten Welt hielt (Isaac 1998:279). Arendt hat allerdings die Alternative der republikanischen Föderation nicht nur für die Länder in der Weltperipherie vorgestellt. Die regionale Föderation ist bei Arendt im Wesentlichen eine Alternative zum neuzeitlichen, europäischen Nationalstaatsmodell. Sie erklärt deswegen die republikanische Föderation als Alternative, nicht nur für die Weltperipherie, sondern auch für Europa, die Geburtsstätte des souveränen Nationalstaates. Nach Douglas Klusmeyer hat sie die föderative Republik für den Nachkriegsaufbau Deutschlands nach dem Vorbild der europäischen Föderation vorgestellt. Arendt kritisiert in „Das »deutsche Problem«“ (1945), dass der Wiederaufbau

Deutschlands unter dem nationalstaatlichen Modell von *Power politics* nicht vorgenommen werden sollte, weil die „europäische Krise“, d. h. zwei Weltkriege, grundsätzlich aus der „Krise des Nationalstaats“ entstand. Der Wiederaufbau mit dem Nationalstaatsmodell ist dann lediglich die Restauration des alten Europas, dessen diplomatisches System, d. h. die neuzeitliche Nomosordnung die imperialistische Gewaltanwendung nicht zu kontrollieren vermochte. Was Arendt als Quelle der alternativen Ordnung vorstellt, sind die nicht-nationalistischen Widerstandsbewegungen gegen die Naziherrschaft. Arendt betont, dass die Bewegungen unter dem Slogan „Europa“ geführt wurden, dessen Ausdruck der Solidarität im Hauptgrundsatz des französischen Widerstands „*libérer et fédérer*“ deutlich dargelegt wurde; das Wort *fédérer* bedeutet, so Arendt, die „föderative Vierte Republik in einem föderativen Europa“ (Klusmeyer 2010:31-2, Arendt 1986b:31ff).

Der Gedanke des föderativen Europas ist die Alternative zur imperialistischen Vorstellung des europäischen Empires, die wir in Abschnitt 2.3.2.2.3. mit Laughlands Kritik an dem wiederbelebtem Großraumdenken Carl Schmitts untersucht haben. Die Europäische Union kann die Struktur der republikanischen Föderation sein, solange die republikanische Struktur der Isonomie die Hegemonie eines führenden Staates kontrolliert. Die Kritik Laughlands an der Europäischen Union besteht im Wesentlichen darin, dass die imperialistische Ambition aus dem Großraumgedanken die föderative Struktur überwinden könnte. Arendt stellt im Gegensatz dazu die anti-nationalsozialistische Solidarität als alternative Tradition des föderativen Europas vor. Anthony Dirk Moses erläutert mit dem Begriff vom „Römischen Gespräch“ die Konfrontation zwischen Arendt und Schmitt bezüglich der Europäischen Gemeinschaft (Moses 2013:871-2). Er übernimmt den Begriff von Eric Voegelin, der wiederum als Römisches Gespräch die geschichtlichen Diskurse seit dem 18. Jahrhundert bezeichnet, die das Schicksal der europäischen Staaten als analog zur Geschichte des Untergangs des Römischen Reiches verstehen (Voegelin 2004:48-9). Dies ist eine andere Interpretation der katechonischen Apokalypse, wie sie von Julia Hell als Szenario der imperialen Ruine erklärt wird. Die Idee der kommenden Parusie legitimiert die imperialistische Hegemonie, um den Untergang abzuwenden, und hier verbirgt sich Schmitt als Theoreriker des Empires. Dem Vorbild des Römischen Empires von Schmitt stellt Moses das Muster der Römischen Republik Arendts entgegen. Arendt erklärt den Untergang nicht mit den historischen Regeln, sondern mit dem Verlust der alten republikanischen Freiheit im Römischen Reich (VA 345 FN 81). Moses behauptet, dass Arendt mit dem Römischen Republikanismus an Stelle der imperialistischen Ausdehnung die internationale Ordnung der Föderation vorstellt (2013:878). Wir stellen sodann zwei entgegengesetzte Erfahrungen bezüglich der Gemeinsamkeit Europas vor: Römisches Reich/Großraumdenken und Römische Republik/anti-nationalsozialistische Widerstandsbewegungen. Die Erfahrung von Reich und Großraum verstärkt heute das hierarchische

Verwaltungssystem der Europäischen Union unter deutscher Hegemonie in Europa. Die alternative Tradition von Republik und Widerstand kann inzwischen die föderative Struktur der Gewaltenteilung unter den Mitgliedstaaten verstärken, gegen die Ambition, die in den europäischen Staaten einen Kandidaten für den neuen Katechon sucht.

Arendt hat den Frieden aus der politischen Politik nicht nur im theoretischen Rahmen diskutiert, sondern den politischen Frieden als konkrete Alternative zur Unruhe in Nahost vorgestellt. Sie hat bereits vor dem Ende des Zweiten Weltkrieges das jüdisch-arabische Problem als zukünftige Konfliktquelle benannt. In „Kann die jüdisch-arabische Frage gelöst werden?“ (1943) warnte sie, dass „Palästina als nationale Heimstätte für die Juden nur gerettet werden kann, wenn es in eine Föderation integriert wird“ (Arendt 1989a:201-2). Die Politiklehre Arendts fordert die existenzielle Handlung gegen die umgebende Realität, so wie sie die Gründung der jüdischen Armee im Zweiten Weltkrieg als Verteidigungsmaßnahme gegen den Vernichtungskrieg darstellte. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges sollte die politische Politik sich auch in Nahost gründen, gegenüber der Gewaltumgebung, die aus der Spannung zwischen jüdischer und arabischer Bevölkerung erwuchs. In „Frieden oder Waffenstillstand im Nahen Osten?“ (1948) hat Arendt festgestellt, dass der „Frieden nicht von außen aufgezwungen werden, sondern nur das Resultat von Verhandlungen, wechselseitigen Zugeständnissen und schließlichen Vereinbarungen zwischen Juden und Arabern sein“ kann (1989b:117). Arendt hat in der jüdisch-arabischen Frage den staatlichen Historizismus wahrgenommen, dass ein Staat mit nationaler Souveränität für beide Bevölkerungen das einzige „Symbol freier nationaler Entwicklung“ sein sollte (Ibid. 166). Die nationalstaatliche Souveränität ist, wie gesehen, allerdings nur ein westeuropäisches, exzeptionelles Modell, dessen Gründung auf der kolonialen Expansion beruht. Das Muster des Nationalstaates entspricht weder den wirtschaftlichen noch den politischen Bedingungen im Nahen Osten, wo viele Länder, wie Palästina, Syrien, Libanon, Irak, Saudi-Arabien, Ägypten usw. wie ein riesiges „Mosaik“ koexistieren (Nisan 2002 5-6). Arendt hat vorausgesehen, dass das Projekt der Nationalstaatsgründung im Nahen Osten „nur zu einer Balkanisierung der gesamten Region und zu deren Verwandlung in ein Schlachtfeld für die widerstreitenden Interessen der Großmächte“ führt. Gegen die Balkanisierungsgefahr stellt Arendt als einzige Alternative die Gründung einer regionalen Föderation dar, welche die unterschiedlichen Nationen in der Region einschließt, wobei jedes Volk auf die exklusive Souveränität verzichtet (Arendt 1989b:158ff). Bei Arendt ist die föderative Republik die einzige *politische* Struktur, die der Pluralität der Menschen entspricht. Die regionale Föderation sei die einzige politische Form, welche die Verschiedenheiten zwischen Nationen mit der politischen „grenzenlosen Kommunikation“, nicht mit Krieg und Terror, kontrollieren könnte.

Wir wissen heute jedoch, dass die Gründung der israelischen Souveränität entgegen der Erwartung Arendts die Balkanisierung von Nahost verursachte. Obwohl die langandauernde

gegenseitige Feindseligkeit als „Schicksal“ aus religiösen, kulturellen, historischen Herkünften angesehen wird, beweist die Analyse Arendts, dass die Ursache des jüdisch-arabischen Konflikts in der Gründung der nationalstaatlichen Souveränität liegt. Die Gründung eines souveränen Nationalstaates war das Ziel für beide Ethnien von jüdischer und palästinensischer Bevölkerung. Für Arendt ist diese Zielsetzung die Quelle des Problems. Die Juden waren, so erklärt Arendt, davon überzeugt, dass die Geschichte ihnen die „Wiedergutmachung für das zweitausendjährige Unrecht“ und die „Entschädigung für die Katastrophe der europäischen Judenheit“ schuldet. Beide Völker waren vom Historizismus der nationalstaatlichen Souveränität so besessen, dass sie sich den „unmittelbaren Nachbarn als konkretes menschliches Wesen“ nicht vorstellen konnten (Arendt 1989b:130-1). Die Staatsgründung Israels bedeutet im Wesentlichen die Integration des jüdischen Volkes in die westliche Weltgeschichte, nachdem es den NS-Völkermord überlebt hat: „Die Tod-Wiedergeburt-Dialektik“ des jüdischen Volkes entspricht dem Verlauf der Weltgeschichte Hegels, welche die Israelis als Mitglieder des Zentrums anerkennt (Sa'di & Abu-Lughod 2007:4).

Die föderative Struktur institutionalisiert die existenziellen Aspekte der Handlung, Spontaneität und Isonomie, auch in der Beziehung zwischen unterschiedlichen Nationen. Die jüdisch-arabische Föderation kann sich nur infolge einer unerwarteten Versöhnung und der politischen Kommunikation mit anderen Nationen gründen. Arendts Alternative der jüdisch-arabischen Föderation kann nie anachronistisch sein, weil die Föderation nicht vom historischen Entwicklungszustand, sondern vom politischen Willen der Nationen abhängt. Die Idee der jüdisch-arabischen Föderation beruht darauf, dass es sich beim Frieden um eine politische Maßnahme gegen die umgebende Gewalttätigkeit handelt. Die politische Maßnahme wird heutzutage in Form von neuen Grenzziehungen in Nahost dargestellt. Der ehemalige Außenminister der Vereinigten Staaten, Henry A. Kissinger, hat am 6. 10. 2015 seinen Beitrag „Ein Weg aus dem Zusammenbruch des Mittleren Ostens“ (A Path Out of the Middle East Collapse) veröffentlicht. Für ihn ist der entscheidende Faktor in dieser Region nicht die Dichotomie zwischen Liberalismus und Terrorismus, sondern der Zwiespalt zwischen sunnitischem Block (Ägypten, Jordanien, Saudi-Arabien usw.) und schiitischem Block (Iran, schiitischer Sektor von Irak, Libanon, Jemen usw.). Als realistischer Pragmatiker versteht Kissinger, dass die Staaten wie Ägypten, Jordanien, Saudi-Arabien und die nicht-staatlichen Akteure für Dschihad, wie ISIS, Hisbollah im Libanon und Syrien, Hamas in Gaza usw. allesamt zu der fraglichen Region gehören. Zur Entspannung schlägt er die Gründung einer föderativen Struktur von Alawiten und Sunniten in Syrien vor, mit der gemeinsamen Unterstützung der anderen Staaten und Gruppen in der Region (Kissinger 2015). Es ist klar, dass die Vorstellung Kissingers sich von Arendts Föderation der Nahost-Völker unterscheidet, weil Kissinger nicht eine überstaatliche, sondern nur eine staatliche Föderation in Syrien in die Diskussion bringt, und dies bedeutet eine Föderation zwischen Arabern, nicht jedoch

zwischen Arabern und Juden. Beide Vorstellungen beruhen trotzdem gemeinsam auf der realistischen Beobachtung, dass die unilaterale Anwendung des Universalismus keine Lösung für den langdauernden Kriegszustand sein kann. Arendt stellt fest, dass der Friede „gewöhnlich durch Verhandlungen und Kompromisse“ gestiftet wird, „nicht notwendigerweise auf der Grundlage eines Programms“ (Arendt 1989b:125). Der Irakkrieg war ein liberalistisches Programm der Friedensgründung, dessen Resultat eine fatale Verschlechterung, und zwar die populäre Ausbreitung des islamischen Fundamentalismus ist. Die Krieg-Politik-Konstellation hält den Teufelskreis von Terror und Krieg durch die Institutionalisierung des politischen Willens der verschiedenen Parteien wach. Also braucht diese Region eine neue Grenzziehung, die den Verschiedenheiten der Bevölkerungen, Religionen, Ethnien usw. entspricht, und zwar gegen die gewaltsame Neugrenzziehung der Terroristen unter dem fanatischen Glauben des Fundamentalismus.



## **Schlussfolgerung: Zur Krieg-Politik-Konstellation**

Wir antworten auf die Frage, welche Politik wiederhergestellt wird, mit der politischen Politik als Erscheinung. Die Suche nach der Wiederherstellung der Politik findet ihre Antwort bei Arendt, deren Erklärung der politischen Politik das Wesen der Politik als Handlung und Macht gegen die Ökonomie und Souveränität präzisiert. Die politische Politik besteht als erscheinender Telos jenseits der Zweck-Mittel-Kategorie, nicht als Mobilisierungsapparat für den Historizismus. Die neuzeitliche Geschichtsphilosophie ist ein Zufluchtsort für Menschen, die von den Arendtschen Aporien der Handlung enttäuscht sind. Die Menschen bevorzugen die Geschichtsphilosophie der geistig gesicherten, hoffnungsvollen Zukunft gegenüber der freien Handlung, der die Gefahren von Unabsehbarkeit, Irreversibilität, und Anonymität immanent sind. Hannah Arendt begräbt aber nicht das Zutrauen zu der politischen Politik, präziser, zur Fähigkeit der Menschen, die politische Politik zu gründen, weil die Menschen die Möglichkeit des Neuanfangs in sich haben. Die Handlung schreibt daher die alternative Geschichte, die nicht zwecks Offenbarung der historischen Wahrheit von der Vergangenheit zur Zukunft läuft, sondern in Form des Hiatus aus der nicht-chronologischen Sammlung der spontanen Handlungen entsteht. Die freie Handlung unterbricht den linearen Verlauf der Geschichte und gründet den außergewöhnlichen Raum der Politik gegenüber der Welt der Dinge, in welcher die Gewalt unter der banalen Zweck-Mittel-Logik herrscht. Die spontane Handlung wird unter dem Prinzip der Isonomie institutionalisiert, in Form von föderativer Republik, damit die politische Politik durch die Gewaltenteilung die Degradierung der Politik zum Mobilisierungsapparat verhindert.

Die Fortschrittsidee war seit der Aufklärung die authentische Lösung mit ihrem optimistischen Bild der Zukunft, dass die Entwicklung der Zivilisation eines Tages die Menschen von Elend, Konflikten, Unruhe usw. befreien würde. Dazu braucht es keine Politik von Gespräch und offenem Meinungs Austausch, weil nur die Verwaltung im Namen von Politik unter der Zweck-Mittel-Rationalität funktioniert. Unter dem Historizismus ist der institutionelle Sonderraum der Politik nicht mehr notwendig, weil die Zweck-Mittel-Rationalität von Oikonomia nicht nur die Welt der Dinge, sondern auch die Welt der Menschen regiert, damit die Menschen als zerstreute Individuen zur schnellen Entwicklung der Geschichte mobilisiert werden. Wir sagen, es ist Zeit, die Fortschrittsidee und den Historizismus zu verlassen. Für den Fortschritt der Menschheit instrumentalisiert die Geschichtsphilosophie die Politik, und damit beginnt der historische Krieg, um den (Neo-)Liberalismus auf der ganzen Welt für alle Menschen zu verwirklichen. Die Geschichtsphilosophie in der neo-liberalen Form teilt die Welt in zwei, einen in den Weltmarkt

integrierten - und einen anderen noch nicht integrierten Raum, und legitimiert den Krieg für die Integration. Der Krieg und der Frieden gehören zum Bereich der historischen Wahrheit und nicht mehr zum Politischen. Die Fortschrittsidee, die gemeinhin für positiv und normativ gehalten wird, ermutigt den Krieg, ironischerweise, mit dem Zweck des Friedens. Die Erklärung des Ausnahmezustandes nach den Terroranschlägen legitimiert z.B. die Gewaltanwendung gegen jene Staaten und terroristische Gruppen, welche die weltwirtschaftliche Ordnung bedrohen (können). In dieser Lage kann die (Neo-)Liberalisierung keinen Frieden versprechen, sondern konsolidiert im Gegenteil den Kriegszustand, aus dem Glauben heraus, dass der gegenwärtige Krieg den zukünftigen Frieden garantiert.

Die Schmitt-Renaissance ist eine intellektuelle Tendenz, welche die Souveränität als Alternative zur Ökonomie hervorhebt. Sie erkennt ein ontologisches Problem in der neo-liberalen Individualisierung, die mit der universellen Rationalität das politische Gemeinwesen fragmentiert; während die neo-liberale Rationalität die Menschen mit den Bienen vergleicht, deren fleißiges Arbeiten die Prosperität herbeiführt, entgegnet die Schmitt-Renaissance, dass die Menschen keine Bienen sind (Ojakangas 2007:209). Der Politikgedanke Carl Schmitts ist allerdings ein anderer Typ des Historizismus, dessen Vorbild die demokratische Bewegung der Souveränität idealisiert. Im umgekehrten Geschichtsplan befindet sich der Höhepunkt der Geschichte nicht in der Zukunft, sondern in der demokratischen Bewegung, mit der die Souveränität gegenüber der ökonomischen Zweck-Mittel-Rationalität erscheint. Die Wiederherstellung der Politik bedeutet infolgedessen die Rückkehr zum revolutionären Moment, in welchem die demokratische Bewegung als etwas Außergewöhnliches, d. h. als Ausnahmezustand, die Banalität der Ökonomie suspendiert. In diesem Punkt zeigt sich jedoch wieder die Logik des Historizismus, dass die Geschichte, für Schmitt die Bewahrung des historischen Höhepunktes des Nationalstaates, durch die Mobilisierung der Menschen unbedingt die Herrschaft des Demos erreichen sollte. Die Wiederherstellung bedeutet bei der Schmitt-Renaissance immer die Degradierung der Politik zum Mobilisierungsapparat zwecks der Erscheinung der vorbestimmten Substanz, d. h. des Demos.

Auf internationaler Ebene ist die Nomosordnung der Schmitt-Renaissance eine vergebliche Alternative, weil die Raumlehre Schmitts einen Rückschritt zur neuzeitlichen Koexistenz der Empires beinhaltet. Die von der Weltökonomie befreiten Souveränitäten könnten nämlich die Globalisierung und den Homogenisierungskrieg unter der Initiative des Weltmarktes kontrollieren. Die Vorstellung, dass die Nomosordnung mit den Souveränitäten die Konflikte abschwächen könnte, setzt jedoch eine Gewaltexplosion voraus, und zwar in der Außensphäre, die von der Nomosordnung ausgeschlossen ist, wie es William Rasch als Import des Friedens in Europa und Export der Gewalttätigkeit nach Kolonien formuliert (2005:181). Der Staat in der Nomosordnung ist das Empire in der neuzeitlichen Weltordnung, dessen Gründung und Entwicklung auf dem

Kolonialismus beruht. Die Schmitt-Renaissance versteht nicht, dass der Staat in der weltweiten, post-kolonialen Ansicht das Empire bedeutet, und dass dieses Staats-Empire das kolonialistische, imperialistische Herrschaftssystem für die Vereinheitlichung des souveränen Demos führen muss. Obwohl Schmitt die liberale Weltordnung verweigert, wird der Dualismus zwischen Konfliktzone der Weltperipherie und Friedenszone des Weltzentrums von ihm nicht abgelehnt, sondern sogar juristisch und theologisch verstärkt.

Der Souverän als Katechon erklärt den Ausnahmezustand und mobilisiert die Menschen zur Verteidigung der Nomosordnung, und zwar durch die Vertreibung der Gewalt aus der Peripherie, die den alltäglichen Frieden im Zentrum bedroht. Das grundlegende Schema Carl Schmitts ist der Souveränitäts- und Nomosgedanke. Es ist keine Alternative, denn dieses Raster in Form von Krieg gegen Terror, populistischer Bewegung gegen Immigranten und Ausländer, Anti-Islamismus ist bereits in Gang gesetzt. Die Nomosordnung ist ein gescheitertes System der Empires, deren Konkurrenz um die Landnahme in den Kolonien zwei Weltkriege verursacht hat. Die heute problematisierte liberale Weltordnung war die Alternative zur Nomosordnung: Präsident Woodrow Wilson hat bereits 1917 geäußert, dass die Welt eine neue Ordnung für die „Gemeinschaft der Kräfte“ braucht, gegen die europäische, imperialistische Nomosordnung vom „Gleichgewicht der Kräfte“ (Wilson 2002:174-5). Wir haben erklärt, dass der liberale Universalismus heute die Gemeinschaft des Friedens mit der dualistischen Weltanschauung bedroht. Die Alternative zum Universalismus kann allerdings nicht der Rückschritt zur Gründung von Empires sein, deren Fantasie von historischer, zivilisatorischer Hierarchie den kolonialen Krieg legitimiert und schließlich die Weltkriege herbeigeführt hat.

Arendt hat durchschaut, dass die Essenz der Politik in der horizontalen Beziehung zwischen Menschen liegt. Aus der zwischenmenschlichen Beziehung durch Handlung und Gespräche entsteht der öffentliche Raum, wo das Privatinteresse und die Gewalt ausgeschlossen sind. Der politische Raum ist kein Mittel zu einem anderen Zweck, sondern der Zweck selbst. Der Mensch erscheint als einziges Wesen, das sich von anderen unterscheidet, nur im öffentlichen Raum, wo die Handlung und Gespräche die Einzigartigkeit jedes Menschen bestätigen, während die Gewalt und das Privatinteresse dazwischen die dingliche Uniformität der Menschen im biologischen Sinne beweisen. Arendt bezeichnet diese Unterschiedlichkeit zwischen Menschen als Pluralität. Die Pluralität ist die erste Bedingung, der jeder Mensch nach seiner Geburt begegnet, und die er auf jeden Fall akzeptieren muss. Jeder Mensch hat seine eigene Meinung und will nach seinen eigenen Entscheidungen das Leben führen. Dafür braucht jeder Mensch die Freiheit, die wir mit dem Begriff von Handeln erklären; mit der freien Handlung verwirklicht der Mensch seinen Willen, ohne dass er an die Zweck-Mittel-Kategorie gefesselt wird. Die Freiheit eines Menschen kann selbstverständlich mit der Freiheit der anderen Menschen kollidieren. Die Politik entsteht daraus, dass der Mensch in

dieser Kollision nicht die Herrschaft über den anderen durch Gewalttätigkeit versucht, sondern durch Gespräche von Überzeugung und Debatte die Zustimmung erreicht. In diesem Augenblick trennt sich der öffentliche Raum von der banalen Zweck-Mittel-Rationalität. Die Politik wird nicht durch die Erklärung des Ausnahmezustandes zur Wiederinkraftsetzung der Souveränität hergestellt, weil die Politik ein exzeptioneller Telos jenseits der natürlichen Gewaltanwendung ist. Der Politikgedanke Arendts behauptet, dass der exzeptionelle Raum der Politik nur durch die aktive Teilnahme der Menschen an der Politik selbst entsteht und bestehen bleibt, weder durch die postmoderne Fragmentierung in der privaten Ökonomie noch durch die Assimilierung der Bürger an den souveränen Demos.

Die vorliegende Dissertation sieht bei Arendt, dass die politische Politik in Form von föderativer Republik wiederhergestellt werden kann. Dem exzeptionellen Raum der Öffentlichkeit entspricht die föderative Republik als Staatsform, welche die Banalität von Herrschaft und Gehorsam durch die Institutionalisierung der Gewaltenteilung vertreibt. Die Föderation kann universell sein, insofern der Modus der republikanischen Föderation oder der föderativen Republik sich nicht nur in Europa, sondern auch in Nahost gründen könnte. Der Aufbau der föderativen Struktur unterscheidet sich jedoch vom meta-räumlichen Universalismus, weil der Inhalt von den Bürgern jeder Republik mit ihren politischen Entscheidungen erfüllt wird, die unter den historischen Erfahrungen des Gemeinwesens getroffen werden. Wir glauben, dass der Frieden nicht mit dem Import von System und Institutionen der entwickelten Länder garantiert wird, sondern mit Willen und Zustimmung zur Suspendierung der banalen Gewalt und hin zur exzeptionellen Koexistenz mit den Feinden beginnt. Die Rezeption der westeuropäischen Souveränitätsstruktur hat, z. B. in Nahost, keinen Frieden, sondern einen endlosen Kriegszustand etabliert. Die Vorstellung des politischen Friedens verzichtet auf die bisherige Dichotomie von Krieg und Frieden, die den Krieg im Namen von Frieden legitimiert. Die historische Mobilisierung wird nicht durch die neue Dichotomie von Souveränität und Wirtschaft, sondern durch die jeweilige Konstellation von Politik und Krieg verweigert. In der Krieg-Politik-Konstellation erklärt sich der Krieg nicht mehr als Fortsetzung der Politik, sondern als Ende der Politik, weil die Politik nicht in der Mobilisierung für die Zukunft, sondern in der gegenwärtigen Koexistenz mit dem Feind besteht. Anstelle der Souveränität stellt sich die republikanische Föderation als Alternative für die Wiederherstellung der politischen Politik, weil die Föderation der elementaren Republiken die Koexistenz zwischen unterschiedlichen Menschen durch Gespräche und Handlung ohne Gewalt institutionalisieren kann.

## Bibliographie

- Adam, J. (1980). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adorno, Th. W. (1973). *Negative Dialektik*. in *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, G. (2002). *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2004). *Ausnahmezustand(Homo sacer, II, 1)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2012). „Einleitende Bemerkung zum Begriff der Demokratie,“ in Ders., A. Badiou, usw. *Demokratie?: Eine Debatte*. Berlin: Suhrkamp. S. 9-12.
- Aharony, M. (2015). *Hannah Arendt and the Limits of Total Domination: The Holocaust, Plurality, and Resistance*. New York: Routledge.
- Aischylos. (1988). „Der gefesselte Prometheus,“ in *Tragödien und Fragmente*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Alcaeus. (1982). „Text,“ in D. A. Campbell(Hrsg.). *Greek Lyric I: Sappho, Alcaeus*, Cambridge[u.a.]: Harvard University Press.
- Allen, C. (2010). *Islamophobia*. Farnham: Ashgate.
- Alonso, V. (2007). „War, Peace, and International Law in Ancient Greece,“ in K. A. Raaflaub(Hrsg.). *War and Peace in the ancient World*. Oxford[u.a.]: Blackwell.
- Ambühl, A. (2015). *Krieg und Bürgerkrieg bei Lucan und in der griechischen Literatur: Studien zur Rezeption der attischen Tragödie und der hellenistischen Dichtung im »Bellum civile«*. Berlin[u.a.]: Walter de Gruyter.
- Améry, J. (1977). *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ando, C. (1999). „Was Rome a Polis?,“ in *Classical Antiquity*. Vol. 18. No. 1. S. 5-34.
- Andreas, P. (2000). *Border Games: Policing the U.S.-Mexico Divide*. Ithaca: Cornell University Press.

- Angell, N. (1910). *The Great Illusion: A Study of the relation of military power in nations to their economic and social advantage*. London: Knickerbocker press.
- Anidjar, G. (2004). „Terror Right,“ in *The New Centennial Review*. Vol. 4, No. 3. S. 35-69.
- Ankersmit, F. (2010). „Historicism,“ in M. Bevir(Hrsg.). *Encyclopedia of political theory*. London[u.a.]: SAGE Publications. S. 640-644.
- Annas, J. (1995). „Aristotelian political theory in the Hellenistic period,“ in A. Laks & M. Schofield (Hrsg.). *Justice and Generosity : Studies in Hellenistic social and political Philosophy : Proceedings of the sixth Symposium Hellenisticum*. New York[u.a.]: Cambridge University Press. S. 74-94.
- Anter, A. (2008). „Die Europäische Union als Großraum: Carl Schmitt und die Aktualität seiner Theorie,“ in R. Voigt(Hrsg.), *Großraum-Denken: Carl Schmitts Kategorie der Großraumordnung*. Stuttgart: Franz Steiner. S. 57-70.
- Apollodor. (1991). *La Bibliothèque d'Apollodore*. Besançon: Les Belles Lettres.
- (1995). *The Library*. Cambridge[u.a.]: Harvard University Press.
- (2005). *Bibliothèque: Götter- und Heldensagen*. Düsseldorf[u.a.]: Artemis & Winkler.
- Appian von Alexandria. (1987). *Römische Geschichte. 1er Teil: Die römische Reichsbildung*. Stuttgart: Hiersemann.
- Archibugi, D. (2004). „Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review,“ in *European Journal of International Relations*. Vol. 10. No. 3. S. 437-473.
- (2008). *The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Arato, A. & J. L. Cohen. (2010). „Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt“, in S. Benhabib(Hrsg.). *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 137-171.
- Arendt, H. (1941). „Die jüdische Armee - Beginn einer jüdischen Politik?,“ in *Aufbau*. 14. November 1941. S. 1.
- (1948). „Was ist Existenz-Philosophie?,“ in Dies. *Sechs Essays*. Heidelberg: Lambert Schneider. S. 48-80.
- (1953). „Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought“ – lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University. Second draft, Part III.  
Zugegriffen: 21. 08. 2016. [http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt\\_pub&fileName=05/051740/051740page.db&recNum=30](http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/051740/051740page.db&recNum=30)
- (1958). „Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution,“ in *The Journal of Politics*. Vol. 20. No. 1. S. 5-43.

- (1958a). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg.
- (1961). *Between Past and Future: Six exercises in political thought*. New York: Viking Press.
- (1962). „The Cold war and the West,“ in *Partisan Review*. Vol. 29. No. 1. S. 10-20.
- (1963). *Über Die Revolution*. München[u.a.]: Piper.
- (1968). „Walter Benjamin: III. Der Perlentaucher,“ in *Merkur*. 22. Jg. Heft 240. S. 305-315.
- (1976). *The Origins of Totalitarianism*. New York[u.a.]: Harcourt.
- (1979). „On Hannah Arendt,“ in M. A. Hill(Hrsg.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press. S. 301-339.
- (1979a). *Vom Leben des Geistes. Bd. I: Das Denken*. München[u.a.]: Piper.
- (1979b). *Vom Leben des Geistes. Bd. II: Das Wollen*. München[u.a.]: Piper.
- (1985). *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*. München[u.a.]: Piper.
- (1986a). „Ziviler Ungehorsam,“ in Dies, M. L. Knott(Hrsg.). *Zur Zeit: Politische Essays*. Berlin: Rotbuch. S. 119-160.
- (1986b). „Das »deutsche Problem«: Die Restauration des alten Europa,“ in Dies, M. L. Knott(Hrsg.). *Zur Zeit: Politische Essays*. Berlin: Rotbuch. S. 23-41.
- (1989a). „Kann die jüdisch-arabische Frage gelöst werden?,“ in Dies. *Die Krise des Zionismus: Essays & Kommentare 2*. Berlin: Tiamat. S. 198-206.
- (1989b). „Frieden oder Waffenstillstand im Nahen Osten?,“ in Dies. *Die Krise des Zionismus: Essays & Kommentare 2*. Berlin: Tiamat. S. 117-166.
- (1989c). *Menschen in finsternen Zeiten*, München[u.a.]: Piper.
- (1989d). *Vita activa: oder Vom tätigen Leben*. München[u.a.]: Piper.
- (1990). „Philosophy and Politics,“ in *Social Research*. Vol. 57. No.1. S. 73-103.
- (1990a). *Macht und Gewalt*. München[u.a.]: Piper.
- (1994). „Understanding and Politics(The Difficulties of Understanding),“ in Dies. *Essays in Understanding: 1930-1954, Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books. S. 307-327.
- (1994a). *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München[u.a.]: Piper.
- (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2000a). „Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus,“ in *In der Gegenwart: Übungen im politischen Denken II*. München: Piper. S. 73-126.
- (2000b). „Über den Imperialismus,“ in *Die verborgene Tradition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 12-31.

- (2002). *Denktagebuch: 1950 bis 1973*. München[u.a.]: Piper.
- (2003). *Responsibility and judgment*. New York: Schocken Books.
- (2005). *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- (2007). „The Great Tradition: II. Ruling and Being Ruled,“ in *Social Research*. Vol. 74. No. 4. S. 941-954.
- (2007a). *Was ist Politik ?*. München[u.a.]: Piper.
- Aristides. (1986). „To Plato: In Defense of the Four,“ in Ders. C. A. Behr(Hrsg.). *The Complete Works*. Vol. I. Leiden: E. J. Brill. S. 151-279.
- Aristophanes. (1990). „Die Wespen,“ in Ders. *Komödien*. München: Deutscher Taschenbuch. Artemis. S. 171-234.
- Aristoteles. (1967). *Die Nikomachische Ethik*. München: Artemis.
- (1971). *Politik*. Zürich[u.a.]: Artemis.
- (1984). *Metaphysik*. Berlin: Reclam.
- (1987). *Physik*. 1. Halbband: Bücher I-IV. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Armitage, D. (2009). „Ideas of Civil War in Seventeenth-Century England,“ in *Annals of the Japanese Association for the Study of Puritanism*. Vol. 4, S. 4-18.
- Aron, R. (1987). *Sur Clausewitz*. Bruxelles: Complexe.
- Arquilla, J. & D. Ronfeldt. (2001). „The Advent of Netwar(Revisited),“ in *Networks and Netwars: The Future of Terror, Crime, and Militancy*. Rand national defense research inst. Santa Monica CA. S. 1-25.
- Arrighi, G. (2007). *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*, New York[u.a.]: Verso.
- Ashley, D. (1990). „Habermas and the completion of »The Project of Modernity«,“ in B. S. Turner(Hrsg.). *Theories of Modernity and Postmodernity*. London[u.a.]: Sage. S. 88-107.
- Athenaeus & G. Kaibel. (1962). *Dipnosophistae*. Vol. III. Stuttgart: B. G. Teubner.
- Augustinus. (1961). *Über den Wortlaut der Genesis(De Genesi ad litteram libri duodecim)*. I. Bd. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- (1979). *Der Gottesstaat: De civitate dei*, Paderborn[u.a.]: Ferdinand Schöningh.
- Augustus & M. Giebel. (1975). *Res gestae: Tatenbericht*. Stuttgart: Reclam.
- Aus, J. P. (2011). „Comment: An Alternative View on Democratic Governance Beyond the Nation-State,“ in K. Raube, A. Sattler & S. Mestern(Hrsg.). *Difference and Democracy: Exploring Potentials in Europe and Beyond*. Frankfurt am Main: Campus Verlag. S. 67-75.
- Axtmann, R. (2007a). *Democracy: Problems and Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University

Press.

- (2007b). „Humanity or Enmity? Carl Schmitt on international politics,“ in *International Politics*. Vol. 44. Iss. 5. S. 531-551.
- (2010). „Democracy and Globality,“ in *Studies of Transition States and Societies*. Vol. 2. Iss. 1. S. 22-35.
- (2011). „Cosmopolitanism and globality: Kant, Arendt, and Beck on the global condition,“ in *German Politics and Society*. Vol. 29. No. 3. S. 20-37.
- Baberowski, J. (2005). *Der Sinn der Geschichte: Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*. München: Beck.
- Bagnoli, C. (2006). „Humanitarian Intervention as a Perfect Duty: A Kantian Argument,“ in T. Nardin & M. S. Williams. *Humanitarian intervention*. New York: New York University Press. S. 117-148.
- Bakan, M. (1979). „Hannah Arendt's concepts of labor and work,“ in M. A. Hill(Hrsg.). *Hannah Arendt: The Recovery of the public world*. New York: St. Martin's Press. S. 49-66.
- Balibar, E. (2004). „Outline of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence,“ in Ders. *We, the People of Europe?: Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton: Princeton University Press. S. 115-132.
- Baloglou, C. P. (2012). „The Tradition of Economic Thought in the Mediterranean World from the Ancient Classical Times Through the Hellenistic Times Until the Byzantine Times and Arab-Islamic World,“ in J. G. Backhaus(Hrsg.). *Handbook of the History of Economic Thought: Insights on the Founders of Modern Economics*. New York: Springer. S. 7-91.
- Barber, B. R. (1988). „Deconstituting Politics: Robert Nozick and Philosophical Reductionism,“ in Ders. *The conquest of politics: liberal philosophy in democratic times*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- (1992). „Jihad V. McWorld,“ in *The Atlantic Monthly*. March 1992. S. 53-65.
- Barker, E. (1906). *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: G. P. Putnam's Sons; London: Methuen.
- (1960). *Greek political theory: Plato and his predecessors*. London: Methuen; New York: Barnes & Noble.
- Baron, H. (1966). *The Crisis of the early Italian Renaissance: Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Princeton: Princeton University Press.
- Barry, A., Th. Osborne & N. Rose. (1996). „Introduction,“ in Dies.(Hrsg.). *Foucault and Political Reason: Liberalism, neo-liberalism and rationalities of Government*. Chicago, IL: The University of Chicago Press. S. 1-17.

- Bauman, Z. (1999). *In Search of Politics*, Cambridge: Polity.
- (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- (2005). *Verworfenes Leben: Die Ausgegrenzten der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Baumann, J. (1999). „Wertkritik in der Postmoderne“ in jour-fixe- initiative-berlin, usw.(Hrsg.). *Kritische Theorie und poststrukturalismus: Theoretische Lockerungsübungen*. Berlin[u.a.]: Argument-Verlag. S. 30-52.
- Beard, J. M. (2001). „America’s New War on Terror: The Case for Self-defense under International Law,“ in *Harvard Journal of Law and Public Policy*. Vol. 25. S. 559-590.
- Beck, U. (2002). „The Terrorist Threat: World Risk Society Revisited,“ in *Theory, Culture & Society*. Vol. 19. Iss. 4. S. 39-55.
- (2004). *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Behnke, A. (2004). „Terrorising the Political: 9/11 Within the Context of the Globalisation of Violence,“ in *Millennium: Journal of International Studies*. Vol. 33. No. 2. S. 279-312.
- (2005). „9/11 und die Grenzen des Politischen,“ in *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*. Vol. 117. 12. Jg. Heft 1. S. 117-140.
- Behr, H. & Y. A. Stivachtis(Hrsg.). (2016). *Revisiting the European Union as Empire*. New York: Routledge.
- Beiner, R. (1984). „Action, natality and citizenship: Hannah Arendt’s concept of freedom,“ in Z. A. Pelczynski & J. Gray(Hrsg.). *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: The Athlone Press. S. 349-375.
- Beiser, F. C. (2011). *The German historicist tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Bellamy, A. J. (2006). *Just wars: From Cicero to Iraq*, Cambridge: Polity.
- Beltrán, C. (2009). „Going Public: Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance,“ in *Political Theory*. Vol. 37. No. 5. S. 595-622.
- Bendersky, J. W. (1983). *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton: Princeton University Press.
- Benhabib, S. (1998). *Hannah Arendt: Die melancholische Denkerin der Moderne*. Hamburg: Rotbuch.
- (2009). „International law and human plurality in the shadow of totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin,“ in *Constellations*. Vol. 16. No 2. S. 331-350.
- Benjamin, W. (1982). „Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts,“ in Ders. *Gesammelte Schriften*. Bd. V. 1. Teil. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 570-611.

- Benoist, A. de. (1993). „Democracy Revisited: The Ancients and the Moderns,“ in *Telos*. Vol. 3. No. 2. S. 47-58.
- (2002). „Am 11. September ist das 20. Jahrhundert zu Ende gegangen,“ in Ders.(Hrsg.), *Die Welt nach dem 11. September: der globale Terrorismus als Herausforderung des Westens*. Tübingen: Hohenrain. S. 11-54.
- (2013). *Carl Schmitt Today: Terrorism, ‚Just‘ War, and the State of Emergency*. London: Arktos Media.
- Benson, R. L. (1967). „Plenitudo Potestatis: Evolution of a formula from Gregory IV to Gratian,“ in *Bononiae: Institutum Gratianum*. Bd. 4. S. 193-217.
- Bergstraesser, A. (1965). *Weltpolitik als Wissenschaft: Geschichtliches Bewußtsein und politische Entscheidung*. Köln [u.a.]: Westdt. Verl.
- Berlin, I., (1995a). „Historische Unvermeidlichkeit,“ in *Freiheit: Vier Versuche*. Frankfurt am Main: Fischer.
- (1995b). „Zwei Freiheitsbegriffe,“ in *Freiheit: Vier Versuche*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bernstein, R. J. (1993). *The new constellation: The ethical-political horizons of modernity / postmodernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- (2000). „Arendt on thinking,“ in D. Villa(Hrsg.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University. S. 277-292.
- (2011). „Hannah Arendt’s Reflections on Violence and Power,“ in *Iris: European Journal of Philosophy & Public Debate*. Vol. 3. Iss. 5. S. 3-30.
- (2013). *Violence: Thinking Without Banisters*. Cambridge: Polity.
- Bien, G. (1974). „Haus I,“ in J. Ritter(Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 1007-1017.
- Blackburn, S. (1994). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. S. 174.
- Blanchette, O. (1992). *The Perfection of the Universe According to Aquinas: A Teleological Cosmology*. University Park, Pa: Pennsylvania State University.
- Blanco, J. D. (2009). „Subjects of Baroque Economy: Creole and pirate epistemologies of mercantilism in the 17th century Spanish and Dutch (East) Indies,“ in *Encounters*. No. 1. S. 27-61.
- Blanco, J. D. & I. del Valle. (2014). „Reorienting Schmitt’s Nomos: Political Theology, and Colonial (and Other) Exceptions in the Creation of Modern and Global Worlds,“ in *Política Común*. Vol. 5. <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0005.001>
- Blumenberg, H. (1979). *Schiffbruch mit Zuschauer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Bobbio, N. (2005). *Liberalism and Democracy*, New York: Verso.
- (2015). „Guerra civile?“, in D. Bidussa(Hrsg.). *Sulla guerra civile: la Resistenza a due voci*. Torino: Bollati Boringhieri. S. 84-98.
- Bodin, J. (1981). *Sechs Bücher über den Staat*. München: C. H. Beck.
- Booth, W. J. (1994). „Household and Market: On the Origins of Moral Economic Philosophy,“ in *The Review of Politics*. Vol. 56. No. 2. S. 207-235.
- Botstein, L. (1983). „Liberating The Pariah: Politics, The Jews, and Hannah Arendt,“ in *Salmagundi*. No. 60. On Hannah Arendt(Spring-Summer 1983). S. 73-106.
- Botteri, P. (1989). „Stasis: le mot grec, la chose romaine,“ in *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Vol. 4. No. 1. S. 87-100.
- Bowen, J. R. (1996). „The myth of global ethnic conflict,“ in *Journal of Democracy*. Vol. 7. No. 4. S. 3-14.
- Böckenförde, E.-W. (1967). „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation,“ in *Säkularisation und Utopie: Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*. Stuttgart[u.a.]: Kohlhammer. S. 75-94.
- (1986). *Die verfassunggebende Gewalt des Volkes ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts*. Frankfurt am Main: Metzner.
- (1997). „The Concept of the Political: A Key to Understanding Carl Schmitt’s Constitutional Theory,“ in *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. Vol. X. No.1. S. 5-19.
- Börm, H. (2016). „Civil Wars in Greek and Roman Antiquity: Contextualising Disintegration and Reintegration,“ in H. Börm, M. Mattheis & J. Wienand(Hrsg.). *Civil war in ancient Greece and Rome: Contexts of Disintegration and Reintegration*. Stuttgart: Franz Steiner. S. 15-28.
- Branch, J. (2012). „»Colonial Reflection« and Territoriality: The Peripheral Origins of Sovereign Statehood,“ in *European Journal of International Relations*. Vol. 18. No. 2. S. 277-297.
- (2014). *The Cartographic State: Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*. Cambridge[u.a.]: Cambridge University Press.
- Braun, K. (2012). „From the Body of Christ to Racial Homogeneity: Carl Schmitt’s Mobilization of »Life« against »the Spirit of Technicity«,“ in *The European Legacy*. Vol. 17. No. 1. S. 1-17.
- Brown, W. (2005). „Neoliberalism and the End of Liberal Democracy,“ in *Edgework: critical essays on knowledge and politics*. Princeton: Princeton University Press. S. 37-59.
- (2006). „American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-

- Democratization,“ in *Political Theory*. Vol. 34. No. 6. S. 690-714.
- (2007). *Les habits neufs de la politique mondiale: néolibéralisme et néo-conservatisme*. Paris: Les Prairies ordinaires.
- (2010). *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.
- (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books.
- Brubaker, R. & D. D. Laitin. (1998). „Ethnic and Nationalist Violence,“ in *Annual Review of Sociology*. Vol. 24. S. 423-452.
- Brugmann, K. (1916). *EIPHNH: Eine sprachgeschichtliche Untersuchung. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*. Vol. 68. No. 4. Leipzig: B. G. Teubner.
- Brunkhorst, H. (1999). *Hannah Arendt*. München: Beck.
- (2000). „Equality and elitism in Arendt,“ in D. R. Villa(Hrsg.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 178-198.
- (2004). „A polity without a state?: European constitutionalism between evolution and revolution,“ in E. O. Eriksen, J. E. Fossum & A. J. Menéndez(Hrsg.). *Developing a Constitution for Europe*. London[u.a.]: Routledge. S. 90-108.
- Brunner, O. (1956). „Das »ganze Haus« und die alteuropäische »Ökonomik«,“ in Ders. *Neue Wege der Sozialgeschichte: Vorträge und Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 33-61.
- Brunschwig, H. (1960). *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français: 1871-1914*. Paris: Colin.
- Brunstetter, D. (2015). „The Decision to Use Military Force in Recent Moral Argument,“ in J. T. Johnson & E. D. Patterson(Hrsg.). *The Ashgate Research Companion to Military Ethics*. Farnham: Ashgate. S. 25-36.
- Brunstetter, D. & M. Braun. (2013). „From Jus ad Bellum to Jus ad Vim: Recalibrating Our Understanding of the Moral Use of Force,“ in *Ethics & International Affairs*. Vol. 27. Iss. 1. S. 87-106.
- Bücher, K. (1917). *Die Entstehung der Volkswirtschaft*. Tübingen: Laupp'sche Buchhandlung.
- Bures, O. (2011). *EU Counterterrorism Policy: A Paper Tiger?* Farnham: Ashgate.
- Bury, J. B. (1920). *The idea of progress: An Inquiry into its origin and growth*. London: Macmillan & Co.
- Butler, J. (2012). „Für und gegen Prekarität,“ in Infogruppe Bankrott(Hrsg.). *Occupy Anarchy!: Libertäre Interventionen in eine neue Bewegung*. Münster: Assemblage. S. 81-85.

- Butler, J. & G. C. Spivak. (2007). *Who sings the Nation-State?: language, politics, belonging*. London[u.a.]: Seagull.
- Caldwell, P. C. (1997). *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism*. Durham[u.a.]: Duke University Press.
- Canovan, M. (1977). *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: Methuen & Co.
- (1978). „The Contradictions of Hannah Arendt’s political Thought,“ in *Political Theory*. Vol. 6. No. 1. S. 5-26.
- (1983). „Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics,“ in *The Journal of Politics*. Vol. 45. No. 2. S. 286-302.
- (1994a). „Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm,“ in L. P. Hinchman & S. K. Hinchman(Hrsg.). *Hannah Arendt: critical essays*. New York: State University of New York Press. S. 179-205.
- (1994b). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996). „Hannah Arendt as a Conservative Thinker,“ in L. May & J. Kohn(Hrsg.). *Hannah Arendt: twenty years later*. Cambridge, Mass.[u.a.]: MIT Press. S. 11-32.
- (1999). „Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy,“ in *Political Studies*. Vol. 47. No. 1. S. 2-16.
- (2000). „Arendt’s theory of totalitarianism: a reassessment,“ in D. Villa(Hrsg.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press. S. 25-43.
- Carr, E. H. (1969). *Was ist Geschichte?*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Cassirer, E. (1970). *Das Problem Jean Jacques Rousseau*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Cesari, J. (2013). *Why the west fears Islam: An exploration of Muslims in liberal democracies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chan, S. (1997). „In Search of Democratic Peace: Problems and Promise,“ in *Mershon International Studies Review*. Vol. 41. No. 1. S. 59-91.
- Charvet, J. (1974). *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*. London: Cambridge University Press.
- Chandler, D. (2008). „The Revival of Carl Schmitt in International Relations: the Last Refuge of Critical Theorists?,“ in *Millennium - Journal of International Studies*. Vol. 37. No. 1. S. 27-48.

- Chen, L. (2004). „The Debate Between Liberalism and Neo-Leftism at the Turn of the Century,“ in *China Perspectives*[Online]. Vol. 55. september - october 2004.  
<http://chinaperspectives.revues.org/417>
- Chen, R.(陈端洪). (2010). „宪法学的知识界碑：一个政治学者和一个宪法学者关于制宪权的对话(Wissenschaftlicher Grenzstein des Verfassungswissenschaft: Dialog zwischen einem Politologe und einem Verfassungsrechtler über Grundrechte)“, in *开放时代*(Offenen Ära). Vol. 3. <http://www.aisixiang.com/data/36400.html>
- Chollet, D. & J. Goldgeier. (2008). *America between the wars, From 11/9 to 9/11: the misunderstood years between the fall of the Berlin Wall and the start of the War on Terror*. New York: PublicAffairs.
- Chomsky, N. (2011). „The Evil Scourge of Terrorism: Reality, Construction, Remedy,“ in Ch. P. Weber & J. A. Araldi(Hrsg.), *The Ethics and Efficacy of the Global War on Terrorism: Fighting Terror with Terror*. New York: Palgrave Macmillan. S. 15-27.
- Christodoulidis, E. & A. Schaap. (2012). „Arendt’s Constitutional Question,“ in M. Goldoni & Ch. McCorkindale(Hrsg.). *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing. S. 101-115.
- Cicero, M. T., (1959). *De L’Orateur*. Livre II. Paris: Les belles lettres.  
 (1980). „Für Cornelius Balbus,“ in *Sämtliche Reden*. Bd. VI. Zürich: Artemis.  
 (1982). „Die Philippischen Reden,“ in *Sämtliche Reden*. Bd. VII. Zürich: Artemis.  
 (1987). *Vom rechten Handeln*, München[u.a.]: Artemis.
- Claassen, A. (2007). *An Inquiry into the Philosophical Foundations of the Human Sciences*. New York: Peter Lang.
- Clausewitz, C. v. (1991). *Vom Kriege*. Bonn: Dümmlers Verlag.
- Clegg, J. (2009). *China’s Global Strategy: Towards a Multipolar World*. New York: Pluto press.
- Cohen, S. (1996). „Crime and Politics: Spot the Difference,“ in *The British Journal of Sociology*. Vol. 47. No. 1. S. 1-21.
- Colás, A. & R. Saull(Hrsg.). (2006). *The War on Terror and the American »Empire« after the Cold War*. New York[u.a.]: Routledge.
- Connolly, W. E. (1995). „Review essay Twilight of the idols,“ in *Philosophy & social criticism*. Vol. 21. No. 3. S. 127-137.
- Cooper, J. M. (1975). *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge[u.a.]: Harvard University Press.
- Cooper, L. A. (1976). „Hannah Arendt’s Political Philosophy: An Interpretation,“ in *The Review of Politics*. Vol. 38. No. 2. S. 145-176.
- Costa, M. V. (2007). „Freedom as Non-Domination, Normativity, and Indeterminacy,“ in *The*

- Journal of Value Inquiry*. Vol. 41. Iss. 2. S. 291-307.
- (2009). „Neo-republicanism, freedom as non-domination, and citizen virtue,“ in *Politics, Philosophy and Economics*. Vol. 8. No. 4. S. 401-419.
- Cotesta, V. (2012). „Political systems and their spatial order,“ in M. Hewitson, & M. D’Auria(Hrsg.). *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea, 1917-1957*. New York: Berghahn Books. S. 169-181.
- Court, A. (2008). *Hannah Arendt’s response to the crisis of her times*. Amsterdam: Rozenberg; Pretoria: UNISA.
- Coward, M. (2009). „Jean-Luc Nancy,“ in J. Edkins & N. Vaughan-Williams(Hrsg.). *Critical Theorists and International Relations*. New York[u.a.]: Routledge. S. 251-262.
- Craig, G. A. (1987). „The War of the German Historians,“ in *The New York review of books*. Vol. 33. 15. Jan. 1987. S. 16-19.
- Crick, B. (1966). *Eine Lanze für die Politik*. München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Cristi, R. (1997). „Carl Schmitt on Sovereignty and Constituent Power,“ in *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. Vol. X. No.1. S. 189-201.
- (1998). *Carl Schmitt and authoritarian liberalism: strong state, free economy*. Cardiff: University of Wales Press.
- Cui, Z.(崔之元) (1995). „总统制, 议会制及其他(Präsidentschaft, Parlamentarismus und andere),“ in *中国社会科学季刊(China-Sozialwissenschaft-Vierteljährlich)*. Vol. 12.  
<http://www.aisixiang.com/data/24226-2.html>
- Czempiel, E.-O. (1986). *Friedensstrategien: Systemwandel durch internationale Organisationen, Demokratisierung und Wirtschaft*. Paderborn[u.a.]: Schöningh.
- Davies, J. K. (1992). „Society and Economy,“ in D. W. Lewis, J. Boardman, J. K. Davies & M. Ostwald(Hrsg.). *The Cambridge Ancient History: Vol. V The Fifth Century B.C*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 287-305.
- Davies, S. E. (2008). „International law and the state of exception,“ in A. J. Bellamy, R. Bleiker, S. E. Davies & R. Devetak(Hrsg.). *Security and the War on Terror*. New York: Routledge. S. 125-141.
- Demandt, A. (1993). *Der Idealstaat: Die politischen Theorien der Antike*. Köln[u.a.]: Böhlau.
- Derrida, J. (1991). *Gesetzeskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1994). *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- (2000). „Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität,“ in *Lettre internationale*. Heft 48. S. 10-18.
- (2008). *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. 1. Paris: Galilée.
- Dante Alighieri. (2007). *Monarchia*. Stuttgart: Reclam.

- Dawson, D. (1996). *The Origins of western Warfare: Militarism and Morality in the ancient World*. Westview.
- De Bornier, H. (1875). *La Fille de Roland*. Paris: Dentu.
- D'Entrèves, M. P. (1994). *The political philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge.
- Depenheuer, O. (2002). „Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft? Zur staats-theoretischen Bedeutung der Kirche in nachchristlicher Zeit,“ in Ders.(Hrsg.). *Nomos und Ethos : Hommage an Josef Isensee zum 65. Geburtstag von seinen Schülern*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 3- 23.
- Der Derian, J. (2009). *Virtuous war: mapping the military-industrial-media-entertainment network*. New York[u.a.]: Routledge.
- De Romilly, J. (1968). „Guerre et paix entre cites,“ in J.-P. Vernant(Hrsg.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton. S. 207-220.
- Dessein, B. (2015). „Contending for the Truth: Confucianism in the Contemporary PRC,“ in J. S. Rošker & N. Visočnik(Hrsg.). *Contemporary East Asia and the Confucian Revival*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing. S. 191-212.
- Detienne, M. (1968). „La Phalange: problèmes et controverses,“ in J.-P. Vernant(Hrsg.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton. S. 119-142.
- Devetak, R. (2008). „Failures, rogues and terrorists: states of exception and the North/South divide,“ in A. J. Bellamy, R. Bleiker, S. E. Davies & R. Devetak(Hrsg.). *Security and the War on Terror*. New York: Routledge. S. 125-141.
- Dewey, J. (1998). „Creative Democracy - The Task before us(1939),“ in L. A. Hickman & Th. M. Alexander(Hrsg.). *The essential Dewey, Vol. 1: Pragmatism, Education, Democracy*. Bloomington: Indiana University Press. S. 340-343.
- Diderot, D. (1966). „Economie ou Économie,“ in Ders.(Hrsg.). *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers: nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751-1780*. t. V. Stuttgart: Friedrich Frommann. S. 337-349.
- Dietz, M. G. (1994). „Hannah Arendt and Feminist Politics,“ in L. P. Hinchman & S. K. Hinchman(Hrsg.). *Hannah Arendt: Critical Essays*. New York: State University of New York Press. S. 231-255.
- Diez, Th. (2005). „Constructing the Self and Changing Others: Reconsidering »Normative Power Europe«,“ in *Millennium: Journal of International Studies*. Vol. 33. No. 3. S. 613-636.
- Dimock, W. (1989). *Empire for Liberty: Melville and the Poetics of Individualism*. Princeton: Princeton University Press.
- Dinstein, Y. (2011). *War, Aggression and Self-Defence*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Diodoros. (1992). *Diodoros griechische Weltgeschichte*. I. Teil. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Diogenes Laertius. (1967). *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Felix Meiner.
- Doyle, M. W. (1983a). „Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs,“ in *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 12. No. 3. S. 205-235.
- (1983b). „Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs,“ in *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 12. No. 4, S. 323-353.
- (1986). *Empires*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Dodds, E. R. (1977). „Der Fortschrittsgedanke in der Antike,“ in Ders. *Der Fortschrittsgedanke in der Antike und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen*. Zürich: Artemis. S. 7-35.
- Dossa, S. (1991). „Hannah Arendt's political Theory: Ethics and Enemies,“ in *History of European Ideas*. Vol. 13. No. 4. S. 385-398.
- Dreier, H. (2002). „Wirtschaftsraum – Großraum – Lebensraum: Facetten eines belasteten Begriffs,“ in H. Dreier, H. Forkel & K. Laubenthal(Hrsg.). *Raum und Recht: Festschrift 600 Jahre Würzburger Juristenfakultät*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 47-84.
- Dubiel, H. (1994). „Das nicht angetretene Erbe: Anmerkungen zu Hannah Arnedts politischer Theorie,“ in Ders. *Ungewissheit und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 29-66.
- Durant, W. & Durant, A. (1968). *The Lessons of History*. New York: Simon and Schuster.
- Dussel, E. (1985). *Philosophy of Liberation*. New York: Orbis
- (1993). *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen: Ein Projekt der Transmoderne*. Düsseldorf: Patmos.
- (1995). *The Invention of the Americas: Eclipse of "the other" and the Myth of Modernity*. New York: Continuum.
- (2013). *Ethics of liberation: In the age of globalization and exclusion*. Durham[u.a.]: Duke University Press.
- Dutton, M. R. (2005). *Policing chinese Politics: A History*. Durham[u.a.]: Duke University Press.
- Dyrberg, T. B. (2009). „The leftist fascination with Schmitt and the esoteric quality of »the Political«,“ in *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 35. No. 6. S. 649-669.
- Dyzenhaus, D. (1997). *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen, and Hermann Heller in Weimar*. Oxford: Clarendon.
- (2006). *The Constitution of Law: Legality in a Time of Emergency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Easton, D. (1965a). *A Framework for Political Analysis*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- (1965b). *A Systems Analysis of Political Life*. New York: Wiley.

- Echevarria II, A. J. (2007). „Clausewitz and the Nature of the War on Terror,“ in H. Strachan & A. Herberg-Rothe(Hrsg.). *Clausewitz in the Twenty-First Century*. Oxford: Oxford University Press. S. 196-218.
- Edelstein, D. (2009). *The terror of natural right: republicanism, the cult of nature, and the French Revolution*. Chicago: The University of Chicago.
- Ehrenberg, V. (1940). „Isonomia,“ in W. Kroll & K. Mittelhaus(Hrsg.). *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Suppl. VII. Stuttgart: Metzler. S. 293-301.
- Eisler, R. (1910). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin: E. S. Mittler & Sohn.
- Elmer, J. (2008). *On Lingerin and Being Last: Race and Sovereignty in the New World*. New York: Fordham University Press.
- Eser, P. (2005). „Foucaults Thesen zur Gouvernementalität:Anmerkungen zur Debatte,“ in *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung*. No. 62. Juni 2005. S. 155-168.
- Esposito, R. (2004). *Immunitas: Schutz und Negation des Lebens*. Berlin: Diaphanes.
- Euben, J. P. (2000). „Arendt’s Hellenism,“ in D. Villa(Hrsg.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University. S. 151-164.
- Euripides. (2010). *Herakles*. in *Ausgewählte Tragödien*, Mannheim: Artemis & Winkler.
- Ezrahi, Y. (2010). „Republicanism,“ in A. Grafton, G. W. Most & S. Settis(Hrsg.). *The Classical Tradition*. Cambridge, Mass.[u.a.]: The Belknap Press of Havard University Press. S. 819-822.
- Falk, R. (2009). *Achieving Human Rights*. New York: Routledge.
- Featherstone, M. (1988). „In Pursuit of the Postmodern: An Introduction,“ in *Theory, Culture and Society*. Vol. 5. S. 195-215.
- (1995). *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London[u.a.]: SAGE Publications.
- Feher, F. (1987). „Freedom and the ‘social question’(Hannah Arendt’s theory of the French revolution),“ in *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 12. No. 1. S. 1-30.
- Fehr, B. (1984). *Die Tyrannentöter: oder, Kann man der Demokratie ein Denkmal setzen?*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Feuerbach, L. (1841). *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig: Otto Wigand.
- Fichte, J. G. (1984). *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Felix Meiner.
- Fine, G. A. & O’Neill, B. (2010). „Policy Legends and Folklists: Traditional Beliefs in the public Sphere,“ in *Journal of American Folklore*. Vol. 123. No. 488. S. 150-178.
- Finley, M. I. (1973). *The ancient Economy*. Berkeley: University of California Press.
- Flower, H. I. (2010). „Rome’s First Civil War and the Fragility of Republican Political Culture,“ in

- B. W. Breed, C. Damon & A. Rossi(Hrsg.). *Citizens of discord: Rome and its civil wars*. Oxford: Oxford University Press. S. 73-86.
- Foisneau, L. (2010). „Security as A Norm in Hobbes’s Theory of War: A Critique of Schmitt’s Interpretation of Hobbes’s Approach to International Relations,“ in O. Asbach & P. Schröder(Hrsg.). *War, the State and International Law in Seventeenth-Century Europe*. Farnham: Ashgate. S. 163-180.
- Foucault, M. (1994). „La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens,“ in Ders. *Dits et écrits: II 1970-1975*. Paris: Gallimard.
- (2003). *Die Anormalen: Vorlesungen am Collège de France(1974-1975)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2004a). *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France(1978-1979)*. Paris: Gallimard/Seuil.
- (2004b). *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France(1977-1978)*. Paris: Gallimard/Seuil.
- (2006). *Die Geburt der Biopolitik: Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Franyó, Z., u. a.(Hrsg.). (1976). *Frühgriechische Lyriker, IV. Teil: die Chorlyriker*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Frazer, E. & K. Hutchings. (2008). „On Politics and Violence: Arendt Contra Fanon,“ in *Contemporary Political Theory*. Vol. 7. S. 90-108.
- Freeden, M. (2013). *The political theory of political thinking: The anatomy of a practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Friedlander, E. (2013). *Walter Benjamin: Ein philosophisches Porträt*. München: C. H. Beck.
- Friedman, E. (2001). „Still Building the Nation: The Causes and Consequences of China’s Patriotic Fervor,“ in S. Hua(Hrsg.). *Chinese Political Culture: 1989-2000*. New York: Sharpe. S. 103-132.
- Fritz, J. H. (2016). *Plato and the Elements of Dialogue*. London: Lexington Books.
- Fugger, J. J., S. von Birken(Bearb.). (1668). *Spiegel der Ehren des Hoehstloeblichsten Kayser- und Koeniglichen Erzhauses Oesterreich*. Nürnberg.(digitalisiert, <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/drwFugger1668>)
- Fukuyama, F. (1992). *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir ?*. München: Kindler.
- Fuller, G. (1995). „The Next Ideology,“ in *Foreign Policy*. No. 98(Spring). S. 145-158.
- Gablentz, O. H. von der. (1964). *Der Kampf um die rechte Ordnung: Beiträge zur politischen Wissenschaft*. Köln[u.a.]: Westdeutscher Verlag.
- Galtung, J. (1975). *Strukturelle Gewalt: Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Reinbek bei

Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch.

- Gartzke, E. (2007). „The Capitalist Peace,“ in *American Journal of Political Science*. Vol. 51. No. 1. S. 166-191.
- Gehrke, H.-J. (1985). *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* München : C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Geis, A. (2001). „Diagnose: Doppelbefund - Ursache: ungeklärt? Die Kontroversen um den »demokratischen Frieden«,“ in *Politische Vierteljahresschrift*. Vol. 42. No. 2. S. 282-298.
- (2008). „Andere, Fremde, Feinde: Bedrohungskonstruktionen in der Demokratie,“ in A. Brodcz, M. Llanque & G. S. Schaal(Hrsg.). *Bedrohungen der Demokratie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 169-188.
- Geis, A. & H. Müller. (2013). „Investigating ‘democratic wars’ as the flipside of ‘democratic peace’,“ in A. Geis, H. Müller & N. Schörnig(Hrsg.). *The Militant Face of Democracy: liberal forces for good*. Cambridge : Cambridge University Press. S. 3-23.
- Ghaleigh, N. S. (2003). „Looking into the brightly Lit Room: Braving Carl Schmitt in »Europe«,“ in Ch. Joerges & N. S. Ghaleigh(Hrsg.). *Darker Legacies of Law in Europe: The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions*. Oxford[u.a.]: Hart. S. 43-54.
- Gheciu, A. (2008). *Securing Civilization?: The EU, NATO, and the OSCE in the Post-9/11 World*. Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, A. (1999). *Der dritte Weg: die Erneuerung der sozialen Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gilmore, J. (2015). *The Cosmopolitan Military: Armed Forces and Human Security in the 21st Century*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gines, K. T. (2014). *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Givsan, H. (1998). *Heidegger – das Denken der Inhumanität: Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Gottlieb, S. Y. (2003). *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*. Stanford: Stanford University Press.
- Gottmann, J. (1975). „The Evolution of the Concept of Territory“, in *Social Science Information*, 14(3/4), S. 29-47.
- Gottsegen, M. G. (1994). *The political thought of Hannah Arendt*. Albany: State University of New York.

- Gray, C. S. (1994). „Villains, victims, and sheriffs: Strategic studies and security for an interwar period,“ in *Comparative Strategy*. Vol. 13. Iss. 4. S. 353-369.
- (2007). *War, Peace and International Relations: An Introduction to Strategic History*. New York: Routledge.
- Grewe, W. (1984). *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*. Baden-Baden: Nomos.
- Grimm, D. (1995). „Does Europe Need a Constitution?,“ in *European Law Journal*. Vol. 1. No. 3. S. 282-302.
- Groh, R. (1998). *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt: Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gross, L. (1948). „The Peace of Westphalia, 1648-1948,“ in *The American Journal of International Law*. Vol. 42. No. 1. S. 20-41.
- Gross, O. (2003). „Chaos and Rules: Should Responses to Violent Crises Always Be Constitutional?,“ in *Yale Law Journal*. Vol. 112. No. 5. S. 1011-1134.
- Grossheutschi, F. (1996). *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Grotius, H. (1950). *De Jure Belli ac Pacis*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Guthrie, W. K. C. (1977). *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied: Hermann Luchterhand.
- (1981). „Hannah Arendts Begriff der Macht,“ in Ders. *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 228-248.
- (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1987). *Eine Art Schadensabwicklung: kleine politische Schriften VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1992). „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt,“ in Ders., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1992*. Leipzig: Reclam. S. 32-54
- (2004a). „Gegenmacht Kerneuropa? Nachfragen,“ in Ders. *Der gespaltene Westen: Kleine politische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 52-58.
- (2004b). „Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?,“ in Ders. *Der gespaltene Westen: Kleine politische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 113-193.
- (2011). *Zur Verfassung Europas*. Berlin: Suhrkamp.
- Hacke, J. (2002). „Mit Carl Schmitt in den Krieg - mit Carl Schmitt gegen den Krieg,“ in *Asthetik und Kommunikation*. Heft 118. 33 Jg. S. 43-46.

- Hall, E. (1989). *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford : Clarendon Press.
- Hall, J. M. (2007). „International Relations,“ in Ph. A. G. Sabin, H. van Wees & M. Whitby(Hrsg.). *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Vol. I: Greece, the Hellenistic world and the rise of Rome*. Cambridge[u.a.]: Cambridge University Press. S. 85-107.
- Halter, U. R. (1998). „Europäischer Kulturkampf: Zur Wahrung »nationaler Identität« im Unions-Vertrag,“ in *Der Staat*. Bd. 37. Heft 1/4. S. 591-623.
- Hamann, T. H. (2009). „Neoliberalism, Governmentality, and Ethics,“ in *Foucault Studies*. No 6. S. 37-59.
- Hankins, J. (2005). *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Bd. 1. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Hansen, M. H. (1984). *Die athenische Volksversammlung im Zeitalter des Demosthenes*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- (2004). „Stasis as an essential Aspect of the Polis,“ in M. H. Hansen, T. H. Nielsen(Hrsg.). *An inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press. S. 124-129.
- (2005). „The Tradition of Democracy from Antiquity to the Present Time,“ in Ders. *The Tradition of ancient Greek Democracy and its Importance for modern Democracy*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Science and Letters. S. 5-43.
- Hansen, P. (1993). *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*. Cambridge: Polity Press.
- Hanson, V. D. (2005). *A war like no other: How the Athenians and Spartans fought the Peloponnesian War*. New York: Random House.
- Hardt, M. & A. Negri. (2002). *Empire: Die neue Weltordnung*, Frankfurt am Main: Campus.
- (2004). *Multitude: Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt am Main: Campus.
- Harle, V. (2000). *The Enemy with a Thousand Faces: The Tradition of the Other in Western Political Thought and History*. Westport, Conn: Praeger.
- Harrington, J. (1963). „The commonwealth of oceana,“ in *Works: the oceana and other works*. Aalen: Scientia. S. 31-210.
- Hartog, F. (1988). *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley [u.a.] : Univ. of California Press.
- Hartmann, N. (1949). *Das Problem des geistigen Seins: Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin: W. de Gruyter.
- Harvey, D. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayek, F. A. v. (1990). „Dr. Bernard Mandeville,“ in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London: Routledge. S. 249-266.

(1991). *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

(2014). *The market and other orders, The collected works of F.A. Hayek*. Vol. XV. Chicago: The University of Chicago Press.

Härting, H. (2006). „Global Civil War and Post-colonial Studies,“ Institute on Globalization and the Human Condition, McMaster University. Globalization Working Papers. 06/3.

Heffter, A. W. (1861). *Das europäische Völkerrecht der Gegenwart: Auf den bisherigen Grundlagen*. Berlin: E. H. Schroeder.

Hegel, G. W. F. (1952). *Briefe von und an Hegel*, Bd. I:1785-1812. Hamburg: Felix Meiner.

(1953). *Briefe von und an Hegel*, Bd. II: 1813-1822. Hamburg: Felix Meiner.

(1955). *Die Vernunft in der Geschichte*. in *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. I. Hamburg: Felix Meiner.

(1968). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. II-IV. Hamburg: Felix Meiner.

(1970a). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. in *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(1970b). *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(1970c). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heitland, W. E. (1969). *The Roman Republic*. Vol. III. New York: Greenwood.

Heidegger, M. (1997). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Gesamtausgabe*. Bd. 32. Frankfurt am Main: Klostermann.

Held, D. (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford: Stanford University Press.

Hell, J. (2009a). „Katechon: Carl Schmitt’s Imperial Theology and the Ruins of the Future,“ in: *The Germanic Review*. Vol. 84. No. 4. S. 283-326.

(2009b). „Briefly Noted: The Twin Towers of Anselm Kiefer and the Trope of Imperial Decline,“ in *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*. Vol. 84. Iss. 1. S. 84-93.

(2010). „Imperial Ruin Gazers, or Why Did Scipio Weep?,“ in J. Hell & A. Schönle(Hrsg.). *Ruins of Modernity*. Durham[u.a.]: Duke University Press. S. 169-192.

Heller, H. (1970). *Staatslehre*. Leiden: A.W. Sijthoff.

Helmer, É. (2011). „Le remodelage politique de l’oïkos dans la République: De la famille au modèle familial, de l’économie domestique à l’économie politique,“ in *Plato: The electronic Journal of the International Plato Society*, No. 11, [En ligne], mis en

ligne: mars 2012, URL: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article98.html>, consulte le 20 juillet 2016.

(2012). „The oikos as a Political Device in Plato’s Works,“ in *Diálogos*. No. 92. S. 23-32.

Heraklit. (1986). *Fragmente*. München[u.a.]: Artemis Verlag.

Herodot. (1949). *Histoires*. Ph.-E Legrand(Übers.). Paris: Société d'édition Les Belles Lettres.

(1963). *Herodotus*. A. D. Godley(Übers.). Cambridge, Mass: Harvard University Press.

(1985). *Das Geschichtswerk*. Th. Braun(Übers.). Berlin: Aufbau-Verlag.

(2006). *Historien*. J. Feix(Hrsg.). Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Herter, H. (1941). „Review: Das Sexualleben der Griechen und Römer von den Anfängen bis ins 6. Jh. n. Chr. auf Grund der literarischen Quellen, der Inschriften, der Papyri und der Gegenstände der bildenden Kunst systematisch-quellenmäßig dargestellt,“ in *Gnomon*. 17. Bd. H. 8. S. 320-330.

Herz, P. (2009). „Oikonomia und Politik bei Aristoteles. Der oikos als Grundlage des staatlichen Lebens,“ in *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*. Bd. 50. Heft 1. S. 177-194.

Hesiod. (2007a). *Theogonie*. in *Hesiod*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

(2007b). *Werke und Tage*. in *Hesiod*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Heuer, W. (1992). *Citizen: Persönliche Integrität und politisches Handeln: eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*. Berlin: Akademie Verlag.

Hinchman, L. P. & S. K. Hinchman. (1984). „In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism,“ in *The Review of Politics*. Vol. 46. No. 2. S. 183-211.  
(1994). „Introduction,“ in *Hannah Arendt: critical essays*. New York: State University of New York Press.

Hirsch, A. K. (2012). „The promise of the unforgiven: Violence, power and paradox in Arendt,“ in *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 39. No. 1. S. 45-61.

Hirst, P. (2000). „Democracy and Governance,“ in J. Pierre(Hrsg.). *Debating Governance: Authority, Steering and Democracy*. Oxford: Oxford University Press. S. 13-35.

Hobbes, Th. (1959). *Vom Bürger*. Hamburg: Felix Meiner.

(1996). *Leviathan*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hobsbawm, E. (1995). *Das Zeitalter der Extreme: Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München[u.a.]: Hanser.

Hobson, J. M. (2009). „Provincializing Westphalia: The Eastern origins of sovereignty,“ in *International Politics*. Vol. 46. No. 6. S. 671-690.

Höfer, M. F. (2013). *Gezielte Tötungen: Terrorismusbekämpfung und die neuen Feinde der Menschheit*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Höffe, O. (1997). „Zur Analogie von Individuum und Polis(Buch II 367e-374c),“ in Ders.(Hrsg.). *Platon: Politeia*. Berlin: Akademie Verlag. S. 69-93.
- Hofmann, H. (1964). *Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. Neuwied[u.a.]: Luchterhand.
- Hölkeskamp, K.-J. (2010). *Reconstructing the Roman republic: An ancient political culture and modern research*. Princeton: Princeton University Press.
- Hon, T. (2003). „National Essence, National Learning, and Culture: Historical Writings in Guocui xuebao, Xueheng, and Guoxue jikan,“ in *Historiography East and West*. Vol. 1. No. 2. S. 242-286.
- Honig, B. (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca[u.a.]: Cornell University Press.
- (2009). *Emergency politics: Paradox, law, democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Hooker, W. (2009). *Carl Schmitt's International Thought: Order and Orientation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard, D. (2010). *The primacy of the political: A History of political thought from the Greeks to the French and American revolutions*. New York: Columbia University Press.
- Huang, Ph. C. C. (2008). „In Search of a Chinese Modernity: Wang Hui's *The Rise of Modern Chinese Thought*,“ in *Modern China*. Vol. 34. No. 3. S. 396-404.
- Huizinga, J. (1945). *Wenn die Waffen schweigen: Die Aussichten auf Genesung unserer Kultur*. Basel: Burg-Verlag.
- Humboldt, W. von. (1962). *Ideen zu einem Versuch: Die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.
- Hung, H. (2014). „Three Views of Local Consciousness in Hong Kong,“ in *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*. Vol. 12. Iss. 4. No. 1. S. 1-10.
- Huntington, S. P. (1991). „Democracy's Third Wave,“ in *Journal of Democracy*. Vol. 2. No. 2. S. 12-34.
- (1993). „The Clash of Civilizations?,“ in *Foreign Affairs*. Vol. 72. No. 3. S. 22-49.
- Hygin. (1997). *Fables*. Paris: Les belles lettres.
- Iber, Ch. (1994). *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip: Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin: De Gruyter.
- Ignatieff, M. (2001). „It's War – But It Doesn't Have to Be Dirty,“ in *The Guardian*, 1. Okt. 2001. <https://www.theguardian.com/world/2001/oct/01/afghanistan.terrorism9>

- Ikenberry, G. J. (2001). *After Victory: Institutions, strategic restraint, and the rebuilding of order after major wars*. Princeton[u.a.]: Princeton University Press.
- Imbusch, P. (2002). „Der Gewaltbegriff,“ in W. Heitmeyer & J. Hagan(Hrsg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. S. 26-57.
- Irwin, T. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press.
- Isaac, J. C. (1998). „Hannah Arendt as Dissenting Intellectual,“ in A. Hunter(Hrsg.). *Rethinking the Cold War*. Philadelphia: Temple University Press. S. 271-287.
- Isokrates. (1997). „XII Panathenaïkos,“ in *Sämtliche Werke: Reden IX-XXI, Briefe, Fragmente*. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Jackson, M. (2013). *The politics of storytelling: Variations on a theme by Hannah Arendt*. Copenhagen: Museum Musculanum Press, University of Copenhagen.
- Jackson, R. (2005). *Classical and Modern Thought on International Relations From Anarchy to Cosmopolis*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jacques, M. (2009). *When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*. New York: Penguin Press.
- Jaeggi, R. (2011). „Welt/Weltentfremdung,“ in W. Heuer, B. Heiter, S. Rosenmüller(Hrsg.). *Arendt Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart[u.a.]: J. B. Metzler. S. 333-335.
- Jal, P. (1963). *La guerre civile à Rome: Étude littéraire et morale*. Paris: PUF.
- Jankélévitch, V. (2003). „Verzeihen? [Pardonner?(1971)],“ in Ders. *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 243-282.
- Jaspers, K. (1999). *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: W. de Gruyter.
- Jay, M. (1978). „Hannah Arendt: Opposing views,“ in *Partisan Review*. Vol. 45. No. 3. S. 348-368.
- (1984). *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1985). *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press.
- Jefferson, Th. (1853). „Autobiography,“ in *Writings of Thomas Jefferson*. Vol. 1. Washington D. C.: Taylor & Maury. S. 3-162.
- Jellinek, G. (1914). *Allgemeine Staatslehre*. Berlin: Häring.
- Jessup, P. C. (1954). „Should International Law Recognize an Intermediate Status between Peace and War?,“ in *The American Journal of International Law*. Vol. 48. No. 1. S. 98-103.
- Ji, W. (2009). „»To Take the Law as the Public«: The Diversification of Society and Legal Discourse in Contemporary China,“ in S. Balme & M. W. Dowdle(Hrsg.). *Building Constitutionalism in China*. New York: Palgrave Macmillan. S. 125-140.
- Joerges, Ch. (2003). „Europe a Großraum?: Shifting Legal Conceptualisations of the Integration Project,“ in Ch. Joerges & N. S. Ghaleigh(Hrsg.). *Darker Legacies of Law in Europe:*

*The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions.*  
Oxford[u.a.]: Hart. S. 167-191.

- Joerges, Ch. & N. S. Ghaleigh(Hrsg.). 2003. *Darker Legacies of Law in Europe: The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions.* Oxford[u.a.]: Hart.
- Johansen, K. F. (1998). *A History of ancient philosophy from the beginnings to Augustine.* London[u.a.]: Routledge.
- Johnson, J. T. (1987). *The quest for peace: three moral traditions in western cultural history.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jouin, C. (2013). *Le retour de la guerre juste: Droit international, épistémologie et idéologie chez Carl Schmitt.* Paris: Vrin/EHESS.
- Jung, D., (2003a). „A political economy of intra-state war: confronting a paradox,“ in Ders.(Hrsg.). *Shadow Globalization, Ethnic Conflicts and New Wars: A Political Economy of Intra-state War.* Oxon: Routledge. S. 9-26.
- (2003b). „Introduction: Towards global civil war?,“ in Ders.(Hrsg.). *Shadow Globalization, Ethnic Conflicts and New Wars: A Political Economy of Intra-state War.* Oxon: Routledge. S. 1-6.
- Jünger, E. (1980). „Die totale Mobilmachung,“ in *Sämtliche Werke. Essays I: Betrachtungen zur Zeit.* Bd. 7. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 119-142.
- Jurkevics, A. (2015). „Hannah Arendt reads Carl Schmitt’s *The Nomos of the Earth*: A dialogue on law and geopolitics from the margins,“ in *European Journal of Political Theory.* 0(0). S. 1-22.
- Jüthner, J. (1923). *Hellenen und Barbaren.* Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchh.
- Kailitz, S.(Hrsg.). (2008). *Die Gegenwart der Vergangenheit: Der „Historikerstreit“ und die deutsche Geschichtspolitik.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kaldor, M. (2007). *Neue und alte Kriege: Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kalin, I. (2011). „Islamophobia and the Limits of Multiculturalism,“ in J. L. Esposito & I. Kalin(Hrsg.). *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century.* Oxford: Oxford University Press. S. 3-20.
- Kallen, H. M. (1939). „Of War and Peace,“ in *Social Research.* Vol. 6. No. 3. S. S. 361-391.
- Kalyvas, A. (2004). „From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism,“ in *Political Theory.* Vol. 32. No. 3. S. 320-346.
- (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalyvas, S. N. (2003). „The Ontology of »Political Violence«: Action and Identity in Civil

- Wars,“ in *Perspectives on Politics*. Vol. 1. No. 3. S. 475-94.
- (2006). *The Logic of Violence in Civil War*, Cambridge[u.a.]: Cambridge University Press.
- (2008). „Ethnic Defection in Civil War,“ in *Comparative Political Studies*. Vol. 41. No. 8. S. 1043-1068.
- Kant, I. (1963). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. in *Werke in sechs Bänden*. Bd. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1984). *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam.
- Karatani, K. (2014). *The Structure of World History: from modes of production to modes of exchange*. Durham[u.a.]: Duke University Press.
- Kateb, G. (1984). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld.
- Keedus, L. (2011). „»Human and nothing but human«: How Schmittian is Hannah Arendt’s critique of human rights and international law?,“ in *History of European Ideas*. Vol. 37. No. 2. S. 190-196.
- Keil, B. (1916). *EIPHNH: Eine philologisch-antiquarische Untersuchung. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*. Vol. 68. No. 4. Leipzig: B. G. Teubner.
- Keller, A. (2012). *Cicero und der gerechte Krieg: eine ethisch-staatsphilosophische Untersuchung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kennedy, E. (1986). „Carl Schmitt und die »Frankfurter Schule«: Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert,“ in *Geschichte und Gesellschaft*. 12. Jg. Heft 3. Wissenschaften im Nationalsozialismus. S. 380-419.
- (1987). „Carl Schmitt and the Frankfurt School,“ in *Telos*. No.71. S. 37-66.
- Kervégan, J.-F. (2004). „Carl Schmitt et l’unité du monde,“ in *Les Études philosophiques*. No. 1. Carl Schmitt. S. 3-23.
- Kesting, H. (1959). *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg: Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*. Heidelberg: Winter.
- Khanna, P. (2008). *The second world: Empires and influence in the new global order*. New York: Random House.
- Kießling, E. & Preisigke, F. (1925). *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden: mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten*. Bd. 1:A - K. Berlin: Selbstverl. der Erben.
- Kierkegaard, S. (1960). *Philosophische Brocken: De omnibus dubitandum est*. Düsseldorf[u.a.]: Diederichs Verlag.
- Kissinger, H. A. „A Path Out of the Middle East Collapse,“ in *The Wall Street Journal*. 16. 10.

2015. <http://www.henryakissinger.com/articles/wsj101615.html>
- Kluge, P. (1955). „Nationalsozialistische Europaideologie,“ in *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*. Jg. 3. Heft 3. S. 240-75.
- Klusmeyer, D. (2010). „Hannah Arendt’s Case for Federalism,“ in *Publius*. Vol. 40. No. 1. S. 31-58.
- Knauer, J. T. (1980). „Motive and Goal in Hannah Arendt’s Concept of Political Action,“ in *The American Political Science Review*. Vol. 74. No. 3. S. 721-733.
- Kohn, J. (1996). „Evil and Plurality: Hannah Arendt’s Way to The Life of the Mind, I,“ in L. May(Hrsg.). *Hannah Arendt: Twenty years later*. Cambridge, Mass., [u.a.]: MIT Press. S. 147-178.
- (2000). „Freedom: the priority of the political,“ in D. Villa(Hrsg.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 113-129.
- (2007). „Urteilen und eine gemeinsame Welt,“ in W. Heuer & I. von der Lühe(Hrsg.). *Dichterisch denken: Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen: Wallstein. S. 136-161.
- Kojève, A. (1980). *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Kolbinger, F. (2014). *Zeit und Ewigkeit: Philosophisch-theologische Beiträge Bonaventuras zum Diskurs des 13. Jahrhunderts um tempus und aevum*. Berlin: De Gruyter.
- Konstan, D. (2007). „War and Reconciliation in Greek Literature,“ in K. A. Raaflaub(Hrsg.). *War and Peace in the ancient World*. Oxford : Blackwell. S. 191-205.
- Koselleck, R. (1975). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 2. Stuttgart: Ernst Klett.
- (1979). *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koskeniemi, M. (2004). „International Law as Political Theology: How to Read Nomos der Erde?,“ in *Constellations*. Vol. 11. No. 4. S. 492-511.
- Koslowski, P. (1993). *Politik und Ökonomie bei Aristoteles*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Kreißig, H. 1981. „Das »Haus«(oikos) des Hesiod,“ in *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*. Vol. 22. Iss. 4. S. 91-96.
- Kreuder-Sonnen, Ch. (2011). „Der UN Sicherheitsrat als Diktator: Globale Terrorismusbekämpfung à la Carl Schmitt,“ in A. Spencer, A. Kocks & K. Harbrich(Hrsg.). *Terrorismusforschung in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 231-258.
- Krockow, C. G. von. (1990). *Die Entscheidung : eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Frankfurt am Main[u.a.]: Campus.
- Kronenberg, V.(Hrsg.). (2008). *Zeitgeschichte, Wissenschaft und Politik: Der „Historikerstreit“ – 20 Jahre danach*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Kunz, J. L. (1935). *Kriegsrecht und Neutralitätsrecht*. Berlin[u.a.]: Springer.
- Laborde, C. & J. W. Maynor. (2008). „The Republican Contribution to Contemporary Political Theory,“ in Dies.(Hrsg.). *Republicanism and political theory*. Malden, MA: Blackwell. S. 1-28.
- La Caze, M. (2013). *Wonder and Generosity: Their Role in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York.
- Laclau, E. (1996a). „Deconstruction, Pragmatism, Hegemony,“ in Ch. Mouffe(Hrsg.). *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge. S. 49-70.
- (1996b). *Emancipation(s)*. New York[u.a.]: Verso.
- (2005). *On Populist Reason*. New York[u.a.]: Verso.
- Lal, D. (2004). *In Defense of Empires*. Washington, D.C.: AEI Press.
- Langan, J. (1984). „The Elements of St. Augustine’s Just War Theory,“ in *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 12. No. 1. S. 19-38.
- Lasswell, H. (1950). *World Politics and personal Insecurity*. in Ders., C. E. Merriam & T. V. Smith. *A Study of Power*. Glencoe, Ill: Free Press.
- Latham, R. (1995). „Liberalism’s Order / Liberalism’s Other: A Genealogy of Threat,“ in *Alternatives: Global, Local, Political*. Vol. 20. No. 1. S. 111-146.
- (1997). *The Liberal Moment: Modernity, Security, and the Making of Postwar International Order*. New York: Columbia University Press.
- La Torre, M. (2007). *Constitutionalism and Legal Reasoning: A New Paradigm for the Concept of Law*. Dordrecht: Springer.
- Laughland, J. (1997). *The tainted Source: The undemocratic Origins of the European Idea*. London: Little, Brown & Company.
- Laurent, F. (1850). *Histoire du droit des gens et des relations internationales*. t. II. La Grèce, Gand: J.-B. Merry.
- Lean, N. (2012). *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims*. London: Pluto.
- Lechner, F. J. (1989). „Fundamentalism Revisited,“ in *Society*. Vol. 26. Iss. 2. S. 51-59.
- Lee, S. P. (2007). „Just War Theory and the Challenges It Faces,“ in Ders.(Hrsg.). *Intervention, Terrorism, and Torture: Contemporary Challenges to Just War Theory*. Dordrecht: Springer. S. 3-19.
- Lehr, A. (2000). *Kleine Formen : Adornos Kombinationen: Konstellation/Konfiguration, Montage und Essay*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br., Tag der Promotion.

- LeJeune, J. (2013). „Hannah Arendt’s Revolutionary Leadership,“ in *HannahArendt.net*. Vol. 7. No. 1. S. 1-25. <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/286/413>
- Lemke, Th. (1997). *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg: Argument.
- Lemkin, R. (2005). *Axis Rule in Occupied Europe*. New Jersey: The Lawbook Exchange.
- Lenihan, D. A. (1988). „The Just War Theory in the Work of Saint Augustine,“ in *Augustinian Studies*. Vol. 19. S. 37-70.
- Lenin, V. I. (1960a). „Sozialismus und Krieg(Die Stellung der SDAPR zum Krieg),“ in Ders. *Werke*. Bd. 21. Berlin: Dietz. S. 295-341.
- (1960b). „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus: Gemeinverständlicher Abriss,“ in Ders. *Werke*. Bd. 22. Berlin: Dietz. S. 189-309.
- (1984). „Die Helden der Berner Internationale,“ in Ders. *Werke*. Bd. 29. Berlin: Dietz. S. 381-390.
- Leo I. (1846). *Epistula*, in J.-P. Migne(Hrsg.). *Patrologia Latina: Sancti Leonis Magni Romani pontificis opera omnia*. tomus LIV. Chaussée du Maine: Parisiis.
- Levy, J. S. (1988). „Domestic Politics and War,“ in *The Journal of Interdisciplinary History*. Vol. 18. No. 4. S. 653-673.
- Lévêque, P. & P. Vidal-Naquet (1964). *Clisthène l'Athénien: essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin de VIe siècle à la mort de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Li, H. (2008). „China’s New Left and Its Impact on Political Liberalization,“ in *EAI Background Brief*. No. 401, 26 Aug. 2008, S. 1-14.
- Liddell, H. G. & R. Scott (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lietzau, W. K. (2004). „Old Laws, New Wars: Jus ad Bellum in an Age of Terrorism,“ in *Max Planck Yearbook of United Nations Law*. Vol. 8. S. 383-455.
- Liljeström, R. (1986). „Gender systems and the family,“ in U. Himmelstrand(Hrsg.). *Sociology: From Crisis to Science? Vol. 2: The Social reproduction of organization and culture*. London[u.a]: Sage. S. 132-49.
- Link, W. (2006). *Auf dem Weg zu einem neuen Europa: Herausforderungen und Antworten*. Baden-Baden: Nomos.
- Linklater, A. (2004). *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*. Cambridge: Polity Press.
- Liu, X. (2003). „Can Liberalism Take Root in China?,“ in *Contemporary Chinese Thought*. Vol. 34. No. 3. S. 68-97.
- (2005). „Carl Schmitt und Mao Zedong: Eine neue Ordnung der Erde?,“ in *Orientierungen*:

*Zeitschrift zur Kultur Asiens*. 17. Jg. No. 1. S. 1-16.

- Lloyd, M. (1995). „In Tocqueville’s Shadow: Hannah Arendt’s Liberal Republicanism,“ in *The Review of Politics*. Vol. 57. Iss. I. S. 31-58.
- Lonis, R. (1969). *Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares: des guerres médiques au milieu du IV. s. avant J. - C.*. Paris: Les Belles Lettres.
- Loughlin, M. (2010). *Foundations of Public Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Lovett, F. (2010). *A General Theory of Domination and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1953). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- (1964). „Das Verhängnis des Fortschritts,“ in H. Kuhn & F. Wiedmann(Hrsg.). *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München: Anton Pustet. S. 15-29.
- (1969). *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- (1993). *Max Weber and Karl Marx*. New York: Routledge.
- Ludlam, I. (2015). *Plato’s Republic as a Philosophical Drama on Doing Well*. Lanham[u.a.]: Lexington Books.
- Luban, D. (1979). „On Habermas on Arendt on Power,“ in *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 6. No. 1. S. 81-95.
- Lyotard, J.-F. (1994). *Das postmoderne Wissen: ein Bericht*, Wien: Passagen.
- Machiavelli, N. (1987). *Der Fürst*. Leipzig: Reclam.
- Macdowell, D. M. (1989). „The Oikos in Athenian Law,“ in *The Classical Quarterly*. Vol. 39. Iss. 1. S. 10-21.
- Madison, J. (2006). *Selected Writings of James Madison*. Indianapolis: Hackett.
- Magdoff, H. (1978). „European Expansion since 1763,“ in Ders. *Imperialism: From the Colonial Age to the Present*. New York: Monthly Review Press. S. 17-75.
- Mahrtdt, H. (2007). „Phronēsis bei Aristoteles und Hannah Arendt: Von der Sorge um das Leben und das Selbst zur Sorge um die Welt,“ in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Bd. 55. Heft 4. S. 587-603.
- Maier, C. S. (2006). *Among empires: American ascendancy and its predecessors*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Maiwald, S. (1951). „Der globale Ausnahmezustand,“ in *Zeitschrift für Geopolitik*. 22. Jg. Heft 12. S. 725-733.
- Manners, I. (2002). „Normative Power Europe: A Contradiction in Terms?,“ in *Journal of Common Market Studies*. Vol. 40. Iss. 2. S. 235-258.
- Mansfield, H. C. (1966). *Machiavelli’s virtue*. Chicago: The University of Chicago Press.

- (1981). „Machiavelli's Political Science,“ in *The American Political Science Review*. Vol. 75. No. 2. S. 293-305.
- Mao, T. (1966). *Theorie des Guerillakrieges oder Strategie der Dritten Welt*. Hamburg: Rowohlt.
- (1968). „Probleme des Krieges und der Strategie,“ in *Ausgewählte Werke Mao Tse-tungs*. Bd. II. Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur. S. 255-274.
- Maoz, Z. (1997). „The Controversy over the Democratic Peace: Rearguard Action or Cracks in the Wall?,“ in *International Security*. Vol. 22. No. 1. S. 162-198.
- Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marcus, J. (1995). *The National Front and French Politics*. London: Macmillan.
- Marcuse, H., (1989). *Vernunft und Revolution: Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marder, M. (2010). *Groundless existence: the political ontology of Carl Schmitt*. New York[u.a.]: Continuum.
- Markell, P. (2006). „The Rule of the People: Arendt, Archê, and Democracy,“ in *American Political Science Review*. Vol. 100. No. 1. S. 1-14.
- Martin, J. (1979). „Dynasteia, Eine begriffs-, verfassungs- und sozialgeschichtliche Skizze,“ in R. Koselleck(Hrsg.). *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 228-241.
- (1995). „Von Kleisthenes zu Ephialtes: Zur Entstehung der athenischen Demokratie,“ in K. H. Kinzl(Hrsg.). *Demokratia: Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 160-212.
- Martini, W. (1954). *Das Ende aller Sicherheit: eine Kritik des Westens*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Marx, K. & F. Engels. (1962). *Deutsche Ideologie*. in *Werke*. Bd. 3. Berlin: Dietz.
- Masala, C. (2004). „Europa sollte ein Reich werden: Carl Schmitts Großraumtheorie könnte helfen, dem imperialen Universalismus der Vereinigten Staaten auf kluge Weise zu entkommen,“ in *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 10. 10. 2004, No. 41, S. 15.
- (2008). „Carl Schmitts Großraumtheorie: Eine Theorie der internationalen Politik?: Drei Lesarten und eine Anwendung,“ in R. Voigt(Hrsg.). *Großraum-Denken: Carl Schmitts Kategorie der Großraumordnung*. Stuttgart: Franz Steiner. S. 169-183.
- Maschke, G. (1995). „Anmerkung zu »Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte«,“ in C. Schmitt. *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 343-371.
- Mattox J. M. (2006). *Saint Augustine and the Theory of Just War*. London[u.a.]:Continuum.

- Maynor, J. W. (2003). *Republicanism in the modern world*. Cambridge: Polity.
- McCarthy, M. H. (2012). *The Political Humanism of Hannah Arendt*. Lanham: Lexington Books.
- McDougal, M. S. & F. P. Feliciano. (1994). *The international Law of War: Transnational Coercion and World Public Order*. New Haven: New Haven Press[u.a.].
- McGowan, T. (2013). „Hegel as Marxist: Zizek’s Revision of German Idealism,“ in J. Khader & M. A. Rothenberg(Hrsg.). *Zizek now: Current perspectives in Zizek studies*. Cambridge: Polity. S. 31-53.
- McKeon, M. (2005). *The secret history of domesticity: Public, private, and the division of knowledge*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Mehring, R. (1989). *Pathetisches Denken: Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Mehta, U. S. (1999). *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-century British Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mellow, D. (2006). „Iraq: A Morally Justified Resort to War,“ in *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 23. No. 3. S. 293-310.
- Meier, Ch. (1980). *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (1988). „Zu Carl Schmitts Begriffsbildung – das Politische und der Nomos,“ in H. Quaritsch(Hrsg.). *Complexio Oppositorum: über Carl Schmitt*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 537-556.
- Meier, H. (1994). *Die Lehre Carl Schmitts: vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*. Stuttgart[u.a.]: Metzler.
- Meuter, G. (1994). *Der Katechon: Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Meyer, E. (1910). „Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums,“ in Ders. *Kleine Schriften: zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*. Halle: Max Niemeyer. S. 79-168.
- Meyer, R. (2014). *Europa zwischen Land und Meer: Geopolitisches Denken und geopolitische Europamodelle nach der »Raumrevolution«*. Göttingen: V&R unipress.
- Meyers, R. (1994). *Begriff und Probleme des Friedens*. Opladen: Leske und Budrich.
- Mignolo, W. D. (1995). *The darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. (2011). *The darker Side of western Modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.
- Mill, J. S. (1984). „A Few Words on Non-Intervention(1859),“ in Ders. & J. M. Robson(Hrsg.). *The*

*Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXI - Essays on Equality, Law, and Education.* Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul. S. 109-124.

- Miller, J. (1979). „The Pathos of Novelty: Hannah Arendt’s Image of Freedom in the Modern World,“ in M. A. Hill(Hrsg.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World.* New York: St. Martin’s Press. S. 177-208.
- Mitteis, H. (1952). „Über den Rechtsgrund des Satzes »Stadtluft macht frei«,“ in *Festschrift Edmund E. Stengel.* Münster, Köln: Böhlau. S. 342-358.
- Mirabeau, H.-G. de R. de. (1826). *Discours et opinions.* t. 3. in *Oeuvres de Mirabeau.* Paris: P. Dupont et Brissot-Thivars.
- Mitchell, K. (2001). „Transnationalism, neo-liberalism, and the rise of the shadow state,“ in *Economy and Society.* Vol. 30. No. 2. S. 165-189.
- Mitchell, S., S. Gates & H. Hegre. (1999). „Evolution in Democracy-War Dynamics,“ in *Journal of Conflict Resolution.* Vol. 43. No 6. S. 771-792.
- Monod, J.-C. (2006). *Penser l’ennemi: affronter l’exception: réflexions critiques sur l’actualité de Carl Schmitt.* Paris: Éd. la Découverte.
- Montesquieu, Ch. de. (1965). *Vom Geist der Gesetze.* Stuttgart: Reclam.
- Moraña, M., E. Dussel & C. A. Jáuregui(Hrsg.). (2008). *Coloniality at large: Latin America and the Postcolonial Debate.* Durham[u.a.]: Duke University Press.
- More, A. (2014). „From Lines to Networks: Carl Schmitt’s Nomos and the Early Atlantic System,“ in *Política común.* Vol. 5(special issue: Carl Schmitt and the Early Modern World). Web. <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0005.004>
- Morgan, M. L. (2013). *Fackenheim’s Jewish Philosophy: An Introduction.* Toronto: University of Toronto Press.
- Moses, A. D. (2013). „Das römische Gespräch in a New Key: Hannah Arendt, Genocide, and the Defense of Republican Civilization,“ in *The Journal of Modern History.* Vol. 85. No. 4. S. 867-913.
- Most, G. W. (2011). „War and Justice in Hesiod,“ in M. Formisano & H. Böhme(Hrsg.). *War in words: transformations of war from antiquity to Clausewitz.* Berlin[u.a.]: De Gruyter.
- Motschenbacher, A. (2000). *Katechon oder Grossinquisitor?: eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts.* Marburg: Tectum.
- Mouffe, C. (1993). *The Return of the Political.* London[u.a.]: Verso.
- (1999a). „Introduction: Schmitt’ Challenge,“ in Dies.(Hrsg.). *The Challenge of Carl Schmitt,* London: Verso. S. 1-6.
- (1999b). „Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy,“ in Dies.(Hrsg.). *The*

- Challenge of Carl Schmitt*, London: Verso. S. 38-53
- (2000). „For an Agonistic Model of Democracy,“ in Dies, *The democratic Paradox*. New York[u.a.]: Verso. S. 80-107.
- (2005). *On the Political*. New York[u.a.]: Routledge.
- (2007). „Carl Schmitt’s warning on the danger’s of a unipolar world,“ in L. Odysseos & F. Petito(Hrsg.), *The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order*. London:Routledge, S. 147-153.
- (2014). „Ein agonistischer Ansatz für die Zukunft Europas,“ in Dies. *Agonistik: Die Welt politisch denken*. Berlin: Suhrkamp. S. 77-105.
- Moussa, J. (2008). „Can *jus ad bellum* override *jus in bello*? Reaffirming the separation of the two bodies of law,“ in *International Review of the Red Cross*. No. 872. S. 963-990.
- Münkler, H. (2004a). *Die neuen Kriege*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- (2004b). „Die neuen Kriege,“ in *Der Bürger im Staat*. 54. Jg. Heft 4. S. 179-184.
- (2005). *Imperien: Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlin: Rowohlt.
- Müller, J.-W. (2000). „Carl Schmitt and the Constitution of Europe,“ in *Cardozo Law Review*. Vol. 21. No. 5-6. S. 1777-1795.
- (2007). *Ein gefährlicher Geist: Carl Schmitts Wirkung in Europa*. Darmstadt : Wiss. Buchges.
- Nafissi, M. R. (2000). „On the Foundations of Athenian Democracy: Marx’s Paradox and Weber’s Solution,“ in *Max Weber Studies*. Vol. 1. No. 1. S. 56-83.
- Nagel, Th. (1975). „Libertarianism without Foundations,“ in *The Yale Law Journal*. Vol. 85. No. 1. S. 136-149.
- Nails, D. (1998). „The Dramatic Date of Plato's Republic,“ in *The Classical Journal*. Vol. 93. No. 4. S. 383-396.
- Nancy, J.-L. (2002). *La Création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée.
- (2003a). „Deconstruction of Monotheism,“ in *Postcolonial Studies*. Vol. 6. Iss. 1. S. 37-46.
- (2003b). „The war of monotheism,“ in *Postcolonial Studies*. Vol. 6. Iss. 1. S. 51-53.
- (2003c). „The confronted community,“ in *Postcolonial Studies*. Vol. 6. Iss. 1. S. 23-36.
- Nardin, T. (2002). „The Moral Basis of Humanitarian Intervention,“ in *Ethics & International Affairs*. Vol. 16. No. 2. S. 57-70.
- Natali, C. (1995). „Oikonomia in Hellenistic political thought,“ in A. Laks & M. Schofield(Hrsg.). *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic social and political philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge[u.a.]: Cambridge

University Press. S. 95-128.

Neff, S. C. (2005). *War and the law of nations: a general history*. Cambridge[u.a.]: Cambridge University Press.

Nesselrath, H.-G. (2008). „Die Säulen des Herakles – eine mythische Landmarke und ihre Bedeutung in der klassischen Antike,“ in *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*. Berlin[u.a.]: Walter de Gruyter. S. 226-232.

Neumann, S. (1949). „The International Civil War,“ in *World Politics*. Vol. 1. No. 3. S. 333-350.

Nicolai, W. (1981). „Wirkungsabsichten des Iliasdichters,“ in G. Kurz, D. Müller & W. Nicolai(Hrsg.). *Gnomosyne: Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur: Festschrift für Walter Marg zum 70. Geburtstag*. München: Beck. S. 81-101.

(1983). „Rezeptionssteuerung in der Ilias,“ in *Philologus: Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*. Bd. 127. Heft 1-2. S. 1-12.

(1990). „Zur Bedeutung des Oikos-Gedankens im homerischen Epos,“ in *Ho homērikos oikos: apo ta praktika tu 5. Synedriou gia tēn Odysseia*(11-14 Septembriu 1987). S. 29-38.

Nicolaïdis, K. & R. Howse. (2002). „»This is my EUtopia...«: Narrative as Power,“ in *Journal of Common Market Studies*. Vol. 40. Iss. 4. S. 767-792.

Nietzsche, F. (1988). *Die Geburt der Tragödie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

(2000). *Also sprach Zarathustra*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Nisan, M. (2002). *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression*. Jefferson, N.C.: McFarland & Co.

Norris, A. (2004). „»Us« and »Them«: The Politics of American Self-Assertion after 9/11,“ in *Metaphilosophy*. Vol. 35. No. 3. S. 249-272.

Nolte, E. (1989). *Der europäische Bürgerkrieg 1917 - 1945: Nationalsozialismus und Bolschewismus*. Frankfurt am Main[u.a.]: Propyläen.

Norval, A. J. (2007). *Aversive Democracy Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nozick, R., (1976). *Anarchie, Staat, Utopia*. München: MVG.

Noorani, Y. (2005). „The Rhetoric of Security,“ in *CR: The New Centennial Review*. Vol. 5. No. 1. S. 13-41.

Norton, A. (1995). „Heart of Darkness: Africa and african americans in the writings of Hannah Arendt,“ in B. Honig(Hrsg.). *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. University Park, PA: The Pennsylvania State University. S. 247-262.

Nussbaum, M. C., (1990). „Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution,“ in

- G. Patzig(Hrsg.). *Aristoteles' „Politik“: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 153-186.
- Ober, J. (1993). „The *Polis* as a Society: Aristotle, John Rawls and the Athenian Social Contract,“ in M. H. Hansen(Hrsg.), *The Ancient Greek City-State: Symposium on the occasion of the 250th anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1-4 1992*, Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, S. 129-160.
- (1996). „The Rules of War in Classical Greece,“ in Ders. *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press. S. 53-71.
- O'Connell, M. E. (2002). „Lawful Self-Defense to Terrorism,“ in *Scholarly Works*. Paper 599. S. 889-908.
- Offe, C. (1984). *Contradictions of the welfare state*. London[u.a.]: Hutchinson.
- O'Gorman, E. (1972). *The invention of America: An inquiry into the historical nature of the New World and the meaning of its history*. Westport, Conn.: Greenwood.
- Ojakangas, M. (2006). *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*. Bern: Peter Lang.
- (2007). „A terrifying world without an exterior : Carl Schmitt and the metaphysics of international (dis)order,“ in L. Odysseos & F. Petit(Hrsg.). *The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror, liberal war and the crisis of global order*. New York[u.a.]: Routledge. S. 205-221.
- O'Neill, J. C. (2002). „How early is the doctrine of »creatio ex nihilo?«,“ in *The Journal of Theological Studies*. New Series. Vol. 53. No. 2. S. 449-465.
- Ostwald, M. (1969). *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- (1996). „Peace and War in Plato and Aristotle,“ in *Scripta classica Israelica*. Vol. 15. S. 102-118.
- O'Sullivan, J. L. (1845). „Annexation,“ in *The United States Democratic Review*. Vol. 17. Iss. 85. S. 5-10.
- O'Sullivan, N. (1976). „Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society,“ in A. de Crespigny & K. Minogue(Hrsg.). *Contemporary political philosophers*. London: Methuen. S. 228-251.
- Ovid. (1996). *Metamorphosen*. Zürich[u.a.]: Artemis & Winkler.
- Owen IV, J. M. (1997). *Liberal Peace, Liberal War: American politics and international security*. Ithaca[u.a.]: Cornell University Press.

- Owens, P. (2007). *Between war and politics: International relations and the thought of Hannah Arendt*. Oxford: Oxford University Press.
- Pace, M. (2007). „The Construction of EU Normative Power,“ in *Journal of Common Market Studies*. Vol. 45. Iss. 5. S. 1041-1064.
- Page, D. L.(Hrsg.). (1962). *Poetae Melici Graeci*. Oxford: Oxford University Press.
- Palaver, W. 2007. „Carl Schmitt’s »Apocalyptic« Resistance against Global Civil War,“ in R. Hamerton-Kelly(Hrsg.). *Politics & Apocalypse*. East Lansing: Michigan State University Press. S. 69-94.
- Pannenberg, W. (1991). *Systematische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Panofsky, E. (1979). *Die Renaissancen der europäischen Kunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
(1980). „Die Perspektive als »symbolische Form«,“ in Ders. *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*. Berlin: Volker Spiess.
- Parekh, B. (1979). „Hannah Arendt’s critique of Marx,“ in M. A. Hill(Hrsg.). *Hannah Arendt: The Recovery of the public world*. New York: St. Martin’s Press. S. 67-100.  
(1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London: Macmillan Press, 1981.  
(2008). *Hannah Arendt and the challenge of modernity: A phenomenology of human rights*. New York: Routledge.
- Parmenides. (1974). *Fragmente*. in W. Kranz(Hrsg.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.
- Parsons, T. (1980). *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Patočka, J. (2010). *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Pernice, I. (1995). „Carl Schmitt, Rudolf Smend und die europäische Integration,“ in *Archiv des öffentlichen Rechts*, Bd. 120. Heft 1. S. 100-120.
- Pettit, Ph. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Petito, F. (2007). „Against world unity: Carl Schmitt and the Western-centric and liberal global order,“ in L. Odysseos & F. Petit(Hrsg.). *The International Political Thought of Carl Schmitt*. London:Routledge. S. 166-184.
- Pfeifer, W.(Hrsg.). (1989). *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Bd. I. Berlin: Akademie.
- Phillipson, C. (1911). *The international law and custom of ancient Greece and Rome*. London: Macmillan and Co., Limited.
- Philon D’Alexandrie. (1961). *De Opificio Mundi*. Intro., trad. et notes par R. Arnaldez. Paris: Cerf.  
(1966). *De Abrahamo*. Intro., trad. et notes par J. Gorez. Paris: Cerf.
- Piccone, P. & Ulmen, G. L. (1990a). „Schmitt’s »Testament« and the Future of Europe,“ in *Telos*.

- Vol. 83. S. 3-34.
- (1990b). „»Schmitt’s ›Testament‹ and the Future of Europe«: Four Exchanges,“ in *Telos*. Vol. 85. S. 93-148.
- Picht, G. (1971). „Was heißt Friedensforschung?,“ in G. Picht & W. Huber(Hrsg.). *Was heißt Friedensforschung?*. Stuttgart: Klett[u.a.]. S. 13-33.
- Pitkin, H. F. (1981). „Justice: On Relating Private and Public,“ in *Political Theory*. Vol. 9. No. 3. S. 327-352.
- (1987). „The Idea of a Constitution,“ in *Journal of Legal Education*. Vol. 37. No. 2. S. 167-169.
- (1988). „Are Freedom and Liberty Twins?,“ in *Political Theory*. Vol. 16. No. 4. S. 523-552.
- (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt’s Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press.
- Platon. (1971). *Der Staat*. in Ders. *Werke*. Bd. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1973). *Menexenos*. in Ders. *Werke*. Bd. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1977). *Gesetze: Buch I-VI*. in Ders. *Werke*. Bd. VIII. 1. Teil. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1990). *Phaidon*. in Ders. *Werke*. Bd. III. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1990). *Timaios*. in Ders. *Werke*. Bd. VII. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1990). *Kritias*. in Ders. *Werke*. Bd. VII. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Plautus. (2008). „Asinaria,“ in P. Rau(Hrsg.). *Komödien*. Bd. I. S. 109-190.
- Policante, A. (2015). *The Pirate Myth: Genealogies of an Imperial Concept*. New York: Routledge.
- Polybios. (1961). *Geschichte*. 1. Bd. Zürich[u.a.]: Artemis.
- (1963). *Geschichte*. 2. Bd. Zürich[u.a.]: Artemis.
- Pomerol, J.-C. (2012). *Decision-making and action*. London: ISTE.
- Pompe, C. A. (1953). *Aggressive war: An international crime*. The Hague: M. Nijhoff.
- Pons, S. (2014). *The Global Revolution: A History of International Communism 1917-1991*. Oxford: Oxford University Press.
- Pope, P. J. & T. M. Garrett. (2012). „America’s Homo Sacer: Examining U.S. Deportation Hearings and the Criminalization of Illegal Immigration,“ in *Administration & Society*. Vol. 20. No. 10. S. 1-20.
- Popper, K. R. (1975). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I: Der Zauber Platons*. München: Francke Verlag.
- (1979). *Das Elend des Historizismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- (1980). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II: Falsche Propheten*. München:

Francke Verlag.

(1998). *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*.

London[u.a.]: Routledge.

- Preuß, U. K. (1987). „Carl Schmitt und die Frankfurter Schule: Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert. Anmerkungen zu dem Aufsatz von Ellen Kennedy,“ in *Geschichte und Gesellschaft*. 13. Jg. Heft 3. Sozialgeschichte der Technik. S. 400-418.
- Preuss, U. K. (1994). „Constitutional Powermaking for the New Polity: some Deliberations on the Relations between Constituent Power and the Constitution,“ in M. Rosenfeld(Hrsg.). *Constitutionalism, Identity, Difference, and Legitimacy: Theoretical Perspectives*. Durham[u.a.]: Duke University Press. S. 143-164.
- Prestowitz, C. (2004). *Schurkenstaat : wohin steuert Amerika?* Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Priester, K. (2007). *Populismus: Historische und aktuelle Erscheinungsformen*. Frankfurt am Main: Campus.
- Pruss, A. (2007). „Ex nihilo nihil fit: Arguments New and Old for the Principle of Sufficient Reason,“ in J. K. Campbell, M. O'Rourke & H. Silverstein(Hrsg.). *Causation and Explanation*. Cambridge, Mass.: The MIT Press. S. 291-309.
- Qiang, Sh. (强世功) 2004. „乌克兰宪政危机与政治决断(Ukraine Verfassungskrise und politische Entscheidung),“ in 21 世纪经济报道(21. Jh. Geschäft Herold). 15. Dez. 2004. <http://www.aisixiang.com/data/32958.html>
- Quigley, J. (2003). „The Afghanistan War and Self-Defense,“ in *Valparaiso University Law Review*. Vol. 37. No. 2. S. 541-562.
- Quitard, P.-M. (1842). *Dictionnaire étymologique, historique et anecdotique des proverbes et des locutions proverbiales de la langue française: Avec des proverbes et des locutions proverbiales des autres langues*. Paris: P. Bertrand.
- Rasch, W. (2004). *Sovereignty and its discontents: on the primacy of conflict and the structure of the political*. London: Birkbeck Law Press.
- (2005). „Introduction: Carl Schmitt and the New World Order,“ in *The South Atlantic Quarterly*. Vol. 104. No. 2. S. 177-183.
- Raaflaub, K. A. (1995). „Einleitung und Bilanz: Kleisthenes, Ephialtes und die Begründung der Demokratie,“ in K. H. Kinzl(Hrsg.). *Demokratia: Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 1-54.
- (2005). „The Conflict of the Orders in Archaic Rome: A Comprehensive and Comparative Approach,“ in Ders.(Hrsg.). *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders*. Oxford[u.a.]: Blackwell. S. 1-46.
- (2009). „Conceptualizing and Theorizing Peace in Ancient Greece,“ in *Transactions of*

- the American Philological Association*. Vol. 139. No. 2. S. 225-250.
- (2011). „From City-State to Empire: Rome in Comparative Perspective,“ in J. P. Arnason & Ders.(Hrsg.). *The Roman Empire in Context: historical and comparative perspectives*. Malden, MA[u.a.]: Wiley-Blackwell. S. 39-66.
- Rancière, J. (1992). „Politics, Identification, and Subjectivization,“ in *October*. Vol. 61. S. 58-64.
- (1995). *On the Shores of Politics*. London: Verso.
- (2002). *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2004). „Who Is the Subject of the Rights of Man?,“ in *The South Atlantic Quarterly*. Vol. 103. No. 2/3. Spring/Summer. S. 297-310.
- (2008). *Zehn Thesen zur Politik*, Berlin: Diaphanes Verlag.
- (2010). „Does democracy mean something?,“ in Ders., S. Corcoran(Hrsg.). *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. New York: Continuum. S. 45-61.
- (2011a). „Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?,“ in Ch. Menke & F. Raimondi(Hrsg.). *Die Revolution der Menschenrechte: Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp. S. 474-490.
- (2011b). *Der Hass der Demokratie*. Berlin: August.
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raynal, G. Th. (1820). *Historie philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Paris: Amable Costes et Compagnie.
- Redslob, R. (1916). „Völkerrechtliche Ideen der französischen Revolution,“ in Mayer, Otto [gefeierte Person]: *Festgabe für Otto Mayer zum siebzigsten Geburtstag*. Tübingen: Mohr.
- Rein, G. A. (1961). „Zur Geschichte der völkerrechtlichen Trennungslinie zwischen Amerika und Europa,“ in Ders. *Europa und Übersee: Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Musterschmidt. S. 67-80.
- Remaud, O. (2004). *Les archives de l'humanité: Essai sur la philosophie de Vico*. Paris: Seuil.
- Renna, Th. (1979). „The idea of peace in the Augustinian tradition 400-1200,“ in *Augustinian Studies*. Vol 10. S. 105-111.
- Robinson, D. N. (1989). *Aristotle's Psychology*. New York: Columbia University Press.
- Rosen, F. (2003). *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. New York: Routledge.
- Rosenau, J. N. (1992). „Governance, Order, and Change in World Politics,“ in Ders. & E.-O. Czempiel(Hrsg.). *Governance Without Government: Order and Change in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 1-29.
- Rosenberger, V. (1992). *Bella et expeditiones: Die antike Terminologie der Kriege Roms*. Stuttgart: Franz Steiner.

- Rosenzweig, F. (1984). „Globus: Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre,“ in *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Dordrecht: M. Nijhoff. S. 313-368.
- Rousseau, J.-J. (1964a). *Du Contrat social ou Principes du droit politique*. in *Œuvres complètes*. Bd. III. Paris: Gallimard.
- (1964b). „Discours sur l’Economie politique,“ in *Œuvres complètes*. Bd. III. Paris: Gallimard. S. 239-278.
- Rupp, H. & O. Köhler. (1951). „Historia - Geschichte,“ in *Saeculum*. Bd. 2. S. 627-638.
- Russett, B. (1993). *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post – Cold War World*. Princeton: Princeton University Press.
- Sa’di, A. H. & Abu-Lughod, L. (2007). „Introduction: The Claims of Memory“, in Ders.(Hrsg.). *Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory*. New York: Columbia University Press. S. 1-24.
- Said, E. W. (1994). *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books.
- Salter, M. G. (2012). *Carl Schmitt: Law as Politics, Ideology and Strategic Myth*. New York: Routledge.
- Sapio, F. (2015). „Carl Schmitt in China,“ in *The China Story*. 7. Okt. 2015.  
<http://www.thechinastory.org/2015/10/carl-schmitt-in-china>
- Sartre, J.-P. (1963). „Ist der Existentialismus ein Humanismus?,“ in Ders. *Drei Essays*. Frankfurt am Main: Ullstein Bücher. S. 7-51.
- Schaap, A. (2011). „Enacting the right to have rights: Jacques Rancière’s critique of Hannah Arendt,“ in *European journal of Political Theory*. Vol. 10. No. 1. S. 22-45.
- Schaefer, H. (1932). *Staatsform und Politik: Untersuchungen zur griechischen Geschichte des 6. und 5. Jahrhunderts*. Leipzig: Dieterich.
- Schäfer, E. (1972). „Das Staatsschiff. Zur Präzision eines Topos,“ in P. Jehn(Hrsg.). *Toposforschung: eine Dokumentation*. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag. S. 259-292.
- Schechter, D. (2010). *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. New York: Continuum.
- Schell, J. (2006). „Introduction,“ in H. Arendt. *On Revolution*. New York: Penguin Books. S. xi-xxix.
- Scheuerman, W. E. (1997). „Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt’s Challenge to Carl Schmitt,“ in *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. Vol. X. No.1. S. 141-161.
- (1999). *Carl Schmitt: The End of Law*. Lanham[u.a.]: Rowman & Littlefield.
- (2006). „Carl Schmitt and the road to Abu Ghraib,“ in *Constellations*. Vol. 13. No. 1. S. 108-124.

- Schindler, D. (1985). „Bürgerkrieg,“ in Görres-Gesellschaft(Hrsg.). *Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*. Freiburg[u.a.]: Herder. S. 1050-1053.
- Schinkel, W. (2009). „Biophobia, state violence and the definition of violence,“ in R. Lippens & D. Crewe(Hrsg.). *Existentialist Criminology*. New York: Routledge-Cavendish. S. 70-93.
- (2010). *Aspects of Violence: A Critical Theory*. New York: Palgrave Macmillan.
- Schmaus, M. (1962). *Katholische Dogmatik: II, 1., Gott der Schöpfer*. München: Max Hueber.
- Schmidt-Glintzer, H., „Diagram (Tu) and Text (Wen): Mapping the Chinese World,“ in F.-H. Mutschler & A. Mittag(Hrsg.). *Conceiving the Empire: China and Rome Compared*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Schmitt, C. (1933a). „Der Neubau des Staats- und Verwaltungsrechts,“ in R. Schraut(Hrsg.). *Deutscher Juristentag. 1933: 4. Reichstagung des Bundes Nationalsozialistischer Deutscher Juristen e.V.* Berlin: Deutsche Rechts - u. Wirtschafts-Wiss. Verl.-Ges. S. 242-252.
- (1933b). *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg : Hanseatische Verlagsanstalt.
- (1938a). *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*. München: Duncker & Humblot.
- (1938b). *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- (1942). *Land und Meer*. Leipzig: Reclam.
- (1943). „Die Letzte Globale Linien,“ in *Marine Rundschau*. 48. Jg. Heft 8. S. 521-527.
- (1950) „Drei Stufen historischer Sinnggebung,“ in *Universitas: Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*. 5. Jg. Heft 8. S. 927-931
- (1950a). *Der Nomos der Erde: im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Köln: Greven.
- (1958). „Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff(1941),“ in Ders. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954: Materialien zu einer Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 375-385.
- (1964). *Die Diktatur: von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin: Duncker & Humblot.
- (1965). *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- (1968). *Legalität und Legitimität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- (1969). *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Duncker & Humblot.

- (1970). *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- (1975). *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- (1991). *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlin: Duncker und Humblot.
- (1994a). „Großraum gegen Universalismus,“ in Ders. *Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles; 1923-1939*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 335-343.
- (1994b). „Neutralität und Neutralisierungen,“ in *Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles; 1923-1939*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 309-334.
- (1994c). *Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber ; Gespräch über den neuen Raum*. Berlin: Akademie Verlag.
- (1995a) „Nomos – Nahme – Name,“ in Ders. *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 573-591.
- (1995b). „Beschleuniger wider willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre(1942),“ in *Staat, Grossraum, Nomos*. S. 431-440.
- (1995c). „Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte“ in *Staat, Grossraum, Nomos*. S. 269-371.
- (1995d). „Raum und Großraum im Völkerrecht,“ in *Staat, Grossraum, Nomos*. S. 234-268.
- (1996). *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- (2005). „Strukturwandel des Internationalen Rechts,“ in *Frieden oder Pazifismus?: Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 652-700.
- (2009). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitz, L. (1859). „Lustratio,“ in W. Smith(Hrsg.). *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Boston: Little, Brown and Company. S. 719.
- Schmitz, H.-G. (2010). „Die politische und die soziale Differenz: Überlegungen im Ausgang von Carl Schmitt, Chantal Mouffe, Paul Ricœur und Jacques Rancière,“ in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. Vol. 96. No. 2. S. 166-181.
- Schmuttermayr, G. (1973). „»Schöpfung aus dem Nichts« in 2 Makk 7, 28?: Zum Verhältnis von Position und Bedeutung,“ in *Biblische Zeitschrift*. Jg. 17. S. 203-228.
- Schnädelbach, H. (1986). „Was ist Neoaristotelismus?,“ in W. Kuhlmann(Hrsg.). *Moralität und*

*Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt am Main:  
Suhrkamp. S. 38-63.

- Schneider, L. A. (1976). „National Essence and the New Intelligentsia,“ in Ch. Furth(Hrsg.). *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. S. 57-89.
- Schnur, R. (1963). „Weltfriedensidee und Weltbürgerkrieg 1791/92,“ in *Der Staat*. Bd. 2. S. 297-317.
- Schönberger, Ch. (2004). „Die Europäische Union als Bund: Zugleich ein Beitrag zur Verabschiedung des Staatenbund-Bundesstaat-Schemas,“ in *Archiv des öffentlichen Rechts*. Bd. 129. S. 81-120.
- Schrot, G. (1967). „Ekklesia,“ in *Der Kleine Pauly*. Bd. 2. Stuttgart: Druckenmüller. S. 222-224.
- Schurman, S. J. (1989). „Reuniting labour and learning: a holistic theory of work,“ in H. Leymann & H. Kornbluh(Hrsg.). *Socialization and learning at work: A new approach to the learning process in the workplace and society*. Aldershot: Avebury. S. 42-68.
- Schwarzenberger, G. (1943). „Jus Pacis Ac Belli?: Prolegomena to a Sociology of International Law,“ in *The American Journal of International Law*. Vol. 37. No. 3, S. 460-479.
- Shaw, M. N. (2008). *International Law*. Cambridge[u.a.]: Cambridge University Press.
- Seitz, J. S. (2002). *Hannah Arendts Kritik der politisch-philosophischen Tradition: unter Einbeziehung der französischen Literatur zu Hannah Arendt*. München: Herbert Utz.
- Sieyès, E. J. (1970). *Qu'est-ce que le Tiers état?*. Genève: Droz.
- Simon, E. (1988). *Eirene und Pax: Friedensgöttinnen in der Antike*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Singer, K. (1927). *Platon: Der Gründer*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- (1973). „Staat und Wirtschaft in Griechenland,“ in Ders. *The Idea of Conflict*. Tübingen: J.C.B. Mohr. S. 127-137.
- Singer, P. (1975). „The Right to Be Rich or Poor,“ in *The New York Review of Books*. Vol. 23. No. 2. S. 19-24.
- Skinner, Q. (1984). „The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives,“ in R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner(Hrsg.). *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 193-221.
- (1990). „The republican ideal of political liberty,“ in G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli(Hrsg.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 293-309.
- (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2008). *Hobbes and republican liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smerick, Ch. M. (2012). „No Other Place to Be: Globalization, Monotheism, and Salut in

- Nancy,“ in P. Gratton & M.-E. Morin(Hrsg.). *Jean-Luc Nancy and plural thinking: Expositions of world, ontology, politics, and sense*. New York: State University of New York Press. S. 27-42.
- Smith, M. E. G. (1998). *Early Modern Social Theory: Selected Interpretive Readings*. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Smyth, H. W. (1900). *Greek Melic Poets*. London: MacMillan and Co.
- Söllner, A., (1986). „Jenseits von Carl Schmitt: Wissenschaftsgeschichtliche Richtigstellungen zur politischen Theorie im Umkreis der »Frankfurter Schule«,“ in *Geschichte und Gesellschaft*. 12. Jg. Heft. 4. Theorieprobleme. S. 502-529.
- Sophokles. (2007) „Antigone,“ in *Dramen*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Sorel, G. (1969). *Über die Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spahn, P. (1980). „Oikos und Polis: Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos,“ in *Historische Zeitschrift*. Bd. 231. H. 3. S. 529-564.
- Spengler, O. (1979). *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: C. H. Beck.
- Spinoza, B. de. (2010). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hamburg: Felix Meiner.
- Spivak, G. Ch. (2004). „Terror: A Speech After 9-11,“ in *Boundary 2*. Vol. 31. No. 2. S. 81-111.
- Springborg, P. (1989). „Hannah Arendt and the Classical Republican Tradition“, in G. T. Kaplan & C. S. Kessler(Hrsg.). *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*. Wellington: Allen & Unwin. S. 9-17.
- Steiger, H. (1998). „Der Westfälische Frieden: Grundgesetz für Europa?,“ in H. Duchhardt(Hrsg.). *Der Westfälische Friede: Diplomatie, politische Zäsur, kulturelles Umfeld, Rezeptionsgeschichte*. München: R. Oldenbourg. S. 33-80.
- Stephano, H. (1954). „Στάσις,“ in Ders. *Thesaurus Graecae Linguae*. Vol. VIII: Σ – T. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. S. 659-664.
- Sternberger, D. (1990). „Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat,“ in Ders., *Schriften. Bd. X: Verfassungspatriotismus*. Frankfurt am Main: Insel. S. 232-300.
- Stevenson, J. (2003). „How Europe and America defend themselves,“ in *Foreign affairs*. Vol. 82. No. 2. S. 75-90.
- Steyn, J. (2004). „Guantanamo Bay: The Legal Black Hole,“ in *International and Comparative Law Quarterly*. Vol. 53. Iss. 1. S. 1-15.
- Stirk, P. (2004). „Carl Schmitt, the Law of Occupation, and the Iraq War,“ in *Constellations*. Vol. 11. No. 4. S. 527-536.
- Stoler, A. L. (1997). „Racial Histories and their Regimes of Truth,“ in *Political Power and Social*

*Theory*. Vol. 11. S. 183-206.

- Stoll, H. W. (1890-1894). „Κράτος und Βία,“ in W. H. Roscher(Hrsg.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Bd. II. Abt. I: I – K. Leipzig: B. G. Teubner. S. 1411.
- Strabon, (2003). *Strabons Geographika*, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2005). *Strabons Geographika*, Bd. 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Strachan, H. (2007). „Clausewitz and the Dialectics of War,“ in Ders. & A. Herberg-Rothe(Hrsg.). *Clausewitz in the Twenty-First Century*. Oxford: Oxford University Press. S. 14-44.
- Strauss, L. (1956). *Naturrecht und Geschichte*. Stuttgart: Koehler.
- (1970). „The Oeconomicus,“ in *Xenophon's Socratic discourse: an interpretation of the Oeconomicus*. Ithaca: Cornell University Press. S. 1-80.
- Supan, A. (1906). *Die territoriale Entwicklung der europäischen Kolonien: Mit einem kolonialgeschichtlichen Atlas von 12 Karten und 40 Kärchen im Text*. Gotha: Justus Perthes.
- Susen, S. (2015). *The 'Postmodern Turn' in the Social Sciences*. New York: Palgrave Macmillan.
- Swift, L. J. (1983). *The early fathers on war and military service*. Wilmington, Del.: Glazier.
- Tan, K.-C. (2006). „The Duty to Protect,“ in T. Nardin & M. S. Williams. 2006. *Humanitarian intervention*. New York: New York University Press. S. 84-116.
- Tarcov, N. (2005). „Tyranny from Plato to Locke,“ in T. Koivukoski & D. E. Tabachnick(Hrsg.), *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*, Lanham[u.a.]: Rowman & Littlefield, 2005. S. 123-140.
- Taubes, J. (1987). „Carl Schmitt: ein Apokalyptiker der Gegenrevolution,“ in Ders. *Ad Carl Schmitt: gegenstrebige Fügung*. Berlin: Merve.
- Taylor, Ch. (1979). „What's Wrong with Negative Liberty,“ in A. Ryan(Hrsg.). *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press. S. 175-193.
- (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1999). *Hegel*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Tesón, F. R. (2005). „Ending Tyranny in Iraq,“ in *Ethics & International Affairs*. Vol. 19. Iss. 2. S. 1-20.
- Thiessen. Ch. (2011). „Emancipatory Peacebuilding: Critical Responses to (Neo)Liberal Trends,“ in Th. Matyók, J. Senehi & S. Byrne(Hrsg.). *Critical Issues in Peace and Conflict Studies: Theory, Practice, and Pedagogy*. Lanham[u.a.]: Rowman & Littlefield. S. 115-140.

- Thomas von Aquin, (1959). *Die deutsche Thomas-Ausgabe: vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica*. 17 A: II 23-33. Heidelberg[u.a.]: Kerle[u.a.].
- (1966). *Die deutsche Thomas-Ausgabe: vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica*. 17 B: II 34-56. Heidelberg[u.a.]: Kerle[u.a.].
- (1974). *Summe gegen die Heiden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Thompson W. R. & R. Tucker. (1997). „A Tale of Two Democratic Peace Critiques,“ in *The Journal of Conflict Resolution*. Vol. 41. No. 3. S. 428-454.
- Thukydides. (1993). *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*. München: Artemis.
- Tiedemann, R. (1982). „Einleitung des Herausgebers,“ in W. Benjamin. *Gesammelte Schriften*. Bd. V. 1. Teil. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 9-41.
- Tod, M. N. (1913). *International Arbitration amongst the Greeks*. Oxford: Clarendon Press.
- Toscano, A. (2008). „Carl Schmitt in Beijing: partisanship, geopolitics and the demolition of the Eurocentric world,“ in *Postcolonial Studies*. Vol. 11. No. 4. S. 417-433.
- Toulmin, S. (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tömmel, T. N. (2013). *Wille und Passion: Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Traverso, E. (2003). *The origins of Nazi violence*. New York: The New Press.
- Trier, J. (1942). „Zaun und Mannring,“ in den *Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*. Heft 66. S. 232-264.
- Troyer, L. (2003). „Counterterrorism: Sovereignty, Law, Subjectivity,“ in *Critical Asian Studies*. Vol. 35. No. 2. S. 259-276.
- Tsao, R. T. (2002). „Arendt against Athens: Rereading *The Human Condition*,“ in *Political Theory*. Vol. 30. No. 1. S. 97-123.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London: J. Murray.
- Uehlinger, Ch. (1999). „Leviathan,“ in K. van der Toorn, B. Becking & P. W. van der Horst(Hrsg.). *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Leiden[u.a.]: Brill. S. 511-515.
- Ulmen, G. L. (1987). „American Imperialism and International Law: Carl Schmitt on the US in World Affairs,“ in *Telos*. No. 72. S. 43-71.
- (2003). „Translator’s Introduction,“ in C. Schmitt. *The Nomos of the Earth*. New York: Telos. S. 9-34.
- (2007). „Partisan warfare, terrorism and the problem of a new nomos of the earth,“ in L. Odysseos & F. Petito(Hrsg.). *The International Political Thought of Carl Schmitt*:

*Terror, liberal war and the crisis of global order.* New York[u.a.]: Routledge. S. 97-106.

Urmson, J. O. (1988). *Aristotle's Ethics.* Oxford: Blackwell.

Van Creveld, M. (1998). *Die Zukunft des Krieges.* München: Gerling Akademie Verlag.

Vattimo, G. (1990). *Das Ende der Moderne.* Stuttgart: Reclam.

Varshney, A. (2001). „Ethnic conflict and civil society: India and beyond,“ in *World Politics.* Vol. 53. No. 3. S. 362-398.

Vasquez, J. A. (2009). *The War Puzzle Revisited.* Cambridge: Cambridge University Press.

Venn, C. (2002). „Altered States: Post-Enlightenment Cosmopolitanism and Transmodern Socialities,“ in *Theory, Culture, and Society.* Vol. 19. No. 1-2. S. 65-80.

Vera, K. B. (2011). „From Papal Bull to Racial Rule: Indians of the Americas, Race, and the Foundations of International Law,“ in *California Western International Law Journal.* Vol. 42. No. 2. S. 453-472.

Verene, D. P. (1971). „Hegel's account of War,“ in Z. A. Pelczynski(Hrsg.). *Hegel's Political Philosophy: Problems and perspectives, a collection of new essays.* Cambridge: Cambridge University Press. S. 168-180.

Vermeule, A. (2009). „Our Schmittian Administrative Law,“ in *Harvard Law Review.* Vol. 122. No. 4. S. 1095-1149.

Vernant, J.-P. (1968). „Introduction,“ in J.-P. Vernant(Hrsg.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne.* Paris: Mouton. S. 9-30.

Vico, G. (1990). *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker.* Bd. 2. Hamburg: Felix Miner Verlag.

Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political.* Princeton: Princeton University Press.

(1999). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt.* Princeton: Princeton University Press.

Vinx, L. (2015). „Introduction,“ in Ders.(Hrsg.). *The guardian of the constitution : Hans Kelsen and Carl Schmitt on the limits of constitutional law.* Cambridge : Cambridge University Press. S. 1-21.

Viroli, M. (2002). *Republicanism.* New York: Hill and Wang.

(2010). *Machiavelli's God.* Princeton: Princeton University Press.

Vlastos, G. (1947). „Equality and Justice in Early Greek Cosmologies,“ in *Classical Philology.* Vol. 42. No. 3. S. 156-178.

(1953). „Isonomia,“ in *The American Journal of Philology.* Vol. 74. No. 4. S. 337-366.

Voegelin, E. (1998). *History of political ideas: Vol. 4, Renaissance and reformation.*

- Columbia[u.a.]: University of Missouri Press.
- (2004). „Cycle Theory and Disintegration,“ in Ders., W. Petropulos & G. Weiss(Hrsg.). *The collected works of Eric Voegelin. Vol. 33. The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985.* Columbia [u.a.]: University of Missouri Press. S. 41-52.
- Vollrath, E. (1995). „Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States – and Looks Back to Germany,“ in P. G. Kielmansegg, H. Mewes & E. Glaser-Schmidt(Hrsg.). *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought After World War II.* Cambridge: Cambridge University Press. S. 45-60.
- (1996). „Revolution und Konstitution als republikanische Grundmotive bei Hannah Arendt,“ in B. Baule(Hrsg.). *Hannah Arendt und die Berliner Republik: Fragen an das vereinigte Deutschland.* Berlin: Aufbau. S. 130-150.
- Vukovich, D. F. (2012). *China and Orientalism: Western knowledge production and the P.R.C.* New York[u.a.]: Routledge.
- Wacquant, L. (2009). *Punishing the Poor: The neoliberal Government of social Insecurity.* Durham: Duke University Press.
- Wagner, F. (1969). *Das Bild der frühen Ökonomik.* Salzburg[u.a.]: Stifterbibliothek.
- Wallerstein, I. (1986). *Das moderne Weltsystem: kapitalistische Landwirtschaft und die Entstehung der europäischen Weltwirtschaft im 16. Jahrhundert.* Frankfurt am Main: Syndikat.
- Walter, E. V. (1964). „Power and Violence,“ in *The American Political Science Review.* Vol. 58. No. 2. S. 350-360.
- Walzer, M. (2006). *Just and Unjust Wars: A moral argument with historical illustrations.* New York: Basic Book.
- Wang, H. (1998). „Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity,“ in *Social Text.* No. 55. Intellectual Politics in Post-Tiananmen China(Summer. 1998). S. 9-44.
- (2006). „Depoliticized Politics, From East to West,“ in *New Left Review.* Vol. 41. S. 29-45.
- (2007). „The Politics of Imagining Asia: Empires, Nations, Regional and Global Orders,“ in *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus.* Vol. 5. Iss. 4. S. 1-37.
- (2010). „The »Tibet Issue« Between East and West,“ in *Chinese Sociology and Anthropology.* Vol. 42. No. 4. S. 7-30.
- (2011a). „Trans-systemic Society and Regional Perspective in Chinese Studies,“ in *boundary 2: an international journal of literature and culture.* Vol. 38. No. 1. S.165-201.

- (2011b). „The »Tibetan Question« East and West: Orientalism, Regional Ethnic Autonomy, and the Politics of Dignity,“ in Ders. *The politics of imagining Asia*. Cambridge: Harvard University Press. S. 136-227.
- (2014). *China from Empire to Nation-State*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wang, S. (1991). „建立强有力的民主国家(Building a strong democratic state),“ in 當代中國研究中心論文(*Papers on the center for modern china*). No. 4. S. 1-36.
- (2003). „The Problem of State Weakness,“ in *Journal of Democracy*. Vol. 14. No. 1. S. 36-42.
- Wang, S. & A. Hu. (2001). *The Chinese Economy in Crisis: State Capacity and Tax Reform*. New York: ME Sharpe.
- Waters, M. (1995). *Globalization*. London: Routledge.
- Weber, M. (1926). *Politik als Beruf*. Berlin: Duncker & Humblot.
- (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- (2011). *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland: Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Wegner, B. (2000). *Wie Kriege entstehen: zum historischen Hintergrund von Staatenkonflikten*. Paderborn: F. Schöningh.
- Weil, S. (1986). „The Iliad or the Poem of Force,“ in Dies., S. Miles(Hrsg.). *Simone Weil: An Anthology*. New York: Grove Press.
- Weiler, J. H. H. (1995a). „Does Europe Need a Constitution? Demos, Telos and the German Maastricht Decision,“ in *European Law Journal*. Vol. 1. No. 3. S. 219-258.
- (1995b). „The State »über alles«: Demos, Telos and the German Maastricht Decision,“ in O. Due, M. Lutter & J. Schwarze(Hrsg.). *Festschrift für Ulrich Everling*. Baden-Baden: Nomos. Bd. 2. S. 1651-1688.
- (1999a). „To be a European Citizen – Eros and Civilization,“ in Ders. *The Constitution of Europe: »Do the new clothes have an emperor?« and other essays on European Integration*. Cambridge: Cambridge University Press. S.324-357.
- (1999b). „Introduction: »We will do, and hearken«,“ in Ders. *The Constitution of Europe: »Do the new clothes have an emperor?« and other essays on European Integration*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 3-9
- (2002). „A Constitution for Europe? Some Hard Choices,“ in *Journal of Common Market Studies*. Vol. 40. No. 4. S. 563-80.
- Weinberg, A. K. (1958). *Manifest destiny: A study of nationalist expansionism in American history*. Gloucester: Peter Smith.
- Weinstein, W. L. (1965). „The Concept of Liberty in nineteenth century English political

thought,“ in *Political Studies*. Vol. 13. Iss. 2. S. 145-163.

- Welwei, K.-W. (1998). *Die griechische Polis: Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Wheeler, E. L. (1987). „Ephorus and the Prohibition of Missiles,“ in *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 117. S. 157-182.
- White, N. P. (2002). *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Wieruszowski, H. (1965). *Vom Imperium zum nationalen Königtum: vergleichende Studien über die publizistischen Kämpfe Kaiser Friedrichs II. und König Philipps des Schönen mit der Kurie*. Aalen: Scientia-Verlag.
- Williams, D. & Young, T. (1994). „Governance, the World Bank and Liberal Theory,“ in *Political Studies*. Vol. 42. Iss. 1. S. 84-100.
- Wilson, R. A. (2005). „Human Rights in the »War on Terror«,“ in Ders.(Hrsg.). *Human Rights in the »War on Terror«*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, W. (2002). *Selected Addresses and Public Papers of Woodrow Wilson*. Honolulu: University Press of the Pacific.
- Wimmer, A., L.-E. Cederman & B. Min. (2009). „Ethnic Politics and Armed Conflict: A Configurational Analysis of a New Global Data Set,“ in *American Sociological Review*. Vol. 74. No. 2. S. 316-337.
- Wirsching, A. (1999). *Vom Weltkrieg zum Bürgerkrieg?: politischer Extremismus in Deutschland und Frankreich 1918-1933/39: Berlin und Paris im Vergleich*. München: Oldenbourg.
- Wiseman, T. P. (2010). „The Two-Headed State: How Romans Explained Civil War,“ in B. W. Breed, C. Damon & A. Rossi(Hrsg.). *Citizens of discord: Rome and its civil wars*. Oxford: Oxford University Press. S. 25-44.
- Wolff, H. J. (1944). „Marriage Law and Family Organization in Ancient Athens: A Study in the Interrelation of Public and Private Law in the Greek City,“ in *Traditio*. Vol. 2. S. 43-96.
- Wolin, R. (2001). *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press.
- Wolin, S. S. (2008). *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton[u.a.]: Princeton University Press.
- Woodling, M. (2010). „Marginal Life: The Production of the Undocumented and (il)legality at the U.S.-Mexican Border,“ in S. Biswas & S. Nair(Hrsg.). *International Relations and States of Exception: Margins, Peripheries, and Excluded Bodies*. London: Routledge. S. 140-160.

- Wright, Q. (1942). *A Study of War*. Vol. II. Chicago[u.a.]: The University of Chicago Press.
- (1953). „Law And Politics in The World Community,“ in G. A. Lipsky(Hrsg.). *Law and Politics in the World Community*. Berkeley: University of California Press.
- Wyduckel, D. (1979). *Princeps Legibus Solutus: Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Xenophon. (1959). „Oeconomicus,“ in *Memorabilia and Oeconomicus*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press[u.a.]. S. 361-525.
- Xu, Y. (2003). „The Debates Between Liberalism and the New Left in China Since the 1990s,“ in *Contemporary Chinese Thought*. Vol. 34. No. 3. S. 6-17.
- Xu, J. (2004). „The fate of an enlightenment: Twenty years in the Chinese intellectual sphere(1978-98),“ in E. Gu & M. Goldman(Hrsg.). *Chinese intellectuals between state and market*. New York[u.a.]: Routledge. S. 183-203.
- Yang, T.-B. (2005). *Platon in der philosophischen Geschichte des Problem des Nichts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Why Arendt matters*. New Haven: Yale University Press.
- Yunis, H. (1996). *Taming Democracy: Models of political Rhetoric in classical Athens*. Ithaca[u.a.]: Cornell University Press.
- Zacharia, K. (2008). „Herodotus’ Four Markers of Greek Identity,“ in Dies.(Hrsg.). *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Aldershot: Ashgate. S. 21-36
- Zehnpfennig, B. (1997). *Platon zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Zheng, Q. (2012). „Carl Schmitt in China,“ in *Telos*. Vol. 160, S. 29-52.
- (2013). „Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Issue of Political Legitimacy in China,“ in *American Foreign Policy Interests*. Vol. 35. No. 5. S. 254-264.
- (2016). *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition*. New York: Palgrave Macmillan.
- Zhou, L. (2009). „The Most Fashionable and the Most Relevant: A Review of Contemporary Chinese Political Philosophy,“ in *Diogenes*. Vol. 56. No. 1. S. 128-137.
- Zielonka, J. (2006). *Europe as Empire: The Nature of the Enlarged European Union*. Oxford: Oxford University Press.
- (2011). „Empire,“ in B. Badie, D. Berg-Schlosser & L. Morlino(Hrsg.). *International Encyclopedia of Political Science*. London[u.a.]: SAGE Publications. S. 770-773.
- Zizek, S. (1999). „Carl Schmitt in the Age of Post-Politics,“ in Ch. Mouffe(Hrsg.). *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso. S. 18-37.
- (2001). *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- (2002). „From Homo sucker to Homo sacer,“ in Ders., *Welcome to the Desert of the Real!: Five Essays on September 11 and Related Dates*. New York[u.a.]: Verso. S. 83-111.
- (2006). „Against the Populist Temptation,“ in *Critical Inquiry*. Vol. 32. No. 3. S. 551-574.

## Zusammenfassung

In der vorliegenden Dissertation geht es um die Wiederherstellung der Politik als Erscheinung. Die politischen Ideen versuchen die Politik wiederherzustellen, gegen die weltweite Instabilität von Terrorismus, Anti-Terror-Krieg, Immigration, Bürgerkrieg in der Weltperipherie, Wiedererstarben des Nationalismus in Europa und den USA, usw. Die Politik ist der Telos, der aus den freien Erscheinungen, d. h. Meinungsäußerung, Debatte und Diskussion zwischen Menschen entsteht. Die Politik als Telos hat kein übergeordnetes Ziel und besteht nur um ihrer selbst willen. Der Selbstzweck des Telos erklärt sich mit Aristoteles' Begriff von *energeia* (ἐνέργεια) – der Verwirklichungsprozess des Telos ist eine *Erscheinung*, die keinem übergeordneten Zweck folgt. Die Politik als Erscheinung hat allerdings ihre ursprüngliche Stelle als Telos verloren. Wir behaupten, dass die Politik vom neuzeitlichen Historizismus zum Mittel der Geschichte instrumentalisiert wird. Der Historizismus beginnt mit der Geschichtsphilosophie Hegels, deren Glaube an den idealen Zustand von Freiheit die Politik als Mittel in der Zweck-Mittel-Kategorie einsetzt. Der Historizismus zeigt sich gegenwärtig in zwei Formen: einmal ist dies der Neo-Liberalismus mit dem Ziel der Expansion des Weltmarkts, andererseits die alternative Vorstellung von Volkssouveränität. Die neo-liberale Rationalität erklärt mit dem Begriff der negativen Freiheit die Individualisierung und Privatisierung der Gemeinschaft als Befreiung des Menschen aus der neuzeitlichen Metaerzählung. Auf der anderen Seite stellt die sogenannte Carl Schmitt-Renaissance den alternativen Historizismus vor. Gegen den aktuellen Homogenisierungsprozess der Welt in den freien Markt versucht die Schmitt-Renaissance die Vitalisierung von Politik und Demokratie mit der Souveränität aus dem unabhängigen Volkswillen; hier wird die Erscheinung des Demos als historisches Ideal gegen den wirtschaftlichen Universalismus begründet. Wir hingegen weisen in dieser Arbeit die Politiklehre Hannah Arendts als Alternative zum Historizismus aus. Mit der Untersuchung der antiken Politik bestätigt Arendt erneut die Entstehung der Politik aus der Handlung, die als Erscheinung und Äußerung die Pluralität der Menschen beweist. Der Handlung zwischen Menschen sind jeweils zwei Faktoren der politischen Politik immanent – Spontaneität und Isonomie. Während der Historizismus mit der Dichotomie zwischen Frieden und Krieg, zwischen Zentrum und Peripherie den Krieg und die Mobilisierung der Menschen legitimiert, institutionalisiert die menschliche Fähigkeit von Spontaneität und Isonomie den exzeptionellen Raum der Politik in Form der republikanischen Föderation, um die Pluralität der Menschen und schließlich die Politik als Erscheinung zu sichern.

## Summary

The purpose of this dissertation is to clarify the restoration of the politics as appearance. The political thoughts are trying to restore politics, against the global instability with terrorism, anti-terrorist war, immigration, civil war in the world periphery, rising nationalism in Europe and the US, etc. Politics is the telos, which emerges from free appearances, that is, speech, debate, and discussion between people. Politics as telos has no higher aim, and exists only for its own sake. The self-purpose of the telos is explained by Aristotle's concept of *energeia* (ἐνέργεια), whose process of realization is an *appearing*, which does not follow a superordinate purpose. However, politics as appearing has lost its original status of the telos. We maintain that the politics is instrumentalized as a means of history by the modern historicism. Historicism begins with Hegel's philosophy of history, whose belief in the ideal state of freedom puts politics as a means into the end-means category. Historicism is currently embodied in two forms; One is the neo-liberalism for the expansion of the world market and the other is the alternative concept of democratic sovereignty. The neo-liberal rationality, with the concept of negative freedom, explains the individualization and the privatization of the community as the liberation of man from the modern meta-narrative. On the other hand, the so-called Carl Schmitt-renaissance introduces alternative historicism. Against the current homogenization of the world in the free market, the Schmitt-renaissance tries to revitalize politics and democracy with the sovereignty of the independent national will; the appearing of the demos is justified as a historical ideal against economic universalism. We present the political doctrine of Hannah Arendt as an alternative to historicism. With the study of ancient politics, she reaffirms the emergence of politics from action, which as appearing and speech proves the plurality of humans. Two factors of political politics are inherent in the action between human beings - spontaneity and isonomy. While historicism, with the dichotomy between peace and war, between the center and the periphery, legitimates the war and the mobilization of human beings, the human capacity of spontaneity and isonomy institutionalizes the exceptional realm of politics in the form of a republican federation, to ensure the plurality of humans and finally the politics as appearing.

## **Curriculum Vitae**

Der Lebenslauf ist in der Online-Version  
aus Gründen des Datenschutzes nicht enthalten.