

Carl Schmitt und Alexandre Kojève an der Schwelle zur Globalisierung

von Galin Tihanov

Alexandre Kojève (1902–1968) und Carl Schmitt (1888–1985) stammten aus recht unterschiedlichen Milieus, schlugen unterschiedliche Laufbahnen ein und positionierten sich an den beiden entgegengesetzten Polen zeitgenössischen politischen Denkens. Kojève inspirierte eine ganze Generation französischer Intellektueller, deren Sympathien und politische Aktivität zumeist der Linken galten. Schmitt hingegen wurde zu einer angesehenen, ja kanonisierten Figur in der konservativen Tradition sozialer und politischer Theorie in Deutschland, ein so einflußreicher wie bis heute umstrittener Denker. Beide aber werden neuerdings als bedeutende Vorgänger der europäischen Debatte um die Moderne gehandelt, die im letzten Drittel des 20. Jahrhundert mit großer Heftigkeit ausgebrochen ist. Schmidt wie Kojève stellten zunächst die Frage nach dem Selbst und dem Anderen in den Mittelpunkt ihres Nachdenkens über die Moderne, stießen aber bald auf die Notwendigkeit, in diesem Kontext auch die in den zwei Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg anbrechende Globalisierung zu berücksichtigen. Aus diesem Grund ist die Beschäftigung mit Schmitts und Kojèves Schriften zu Moderne und Globalisierung zwingend geboten, um ein tieferes Verständnis sowohl ihrer intellektuellen Entwicklung und ihrer Rolle für diese wichtigen frühen Debatten als auch der politischen und philosophischen Widersprüche zu erlangen, die die heraufziehende Globalisierung prägten.

Kojève und Schmitt begegneten sich wahrscheinlich nur einmal persönlich. Von 1955 bis zu ihrem Treffen 1957 in Deutschland führten sie einen lebhaften Briefwechsel. Danach nahm die Intensität ihres Gedankenaustausches ab, und der letzte erhalten gebliebene Brief ist – nach einer Lücke von zwei Jahren – auf den 4. April 1960 datiert. Die einundzwanzig Briefe umfassende Korrespondenz wurde erst 1998 von Piet Tommissen

Piet Tommissen: *Zweimal Kojève*, in Schmittiana, Bd VI, Berlin 1998.

im Rahmen einer Monographie zu Kojève veröffentlicht, nachdem sich akademische Aufsätze bereits auf einzelne Briefe berufen hatten

In dieser Studie werde ich zunächst die genauen Details ihrer Bekanntheit rekonstruieren, um dann die Hintergründe zu erläutern, vor denen dieser Dialog nicht nur möglich, sondern für Schmitt wie für Kojève wünschenswert wurde. Abschließend versuche ich eine prägnante vergleichende Analyse ihrer Strategien, die Moderne an der Schwelle zur Globalisierung zu theoretisieren.

Wie Schmitt selber zugibt, war ihm Kojève bis 1948 kein Begriff. Erst nach der Veröffentlichung seines 1947 erschienenen Hauptwerkes *Introduction à la lecture de Hegel* sei er auf ihn gestoßen. In Wirklichkeit muß ihm Kojèves Name schon vorher begegnet sein. Leo Strauss, der 1932 wichtige Anmerkungen zu Schmitts *Der Begriff des Politischen* geschrieben hatte, veröffentlichte 1938 sein Buch *The Political Philosophy of Hobbes* und kündigte darin an, gemeinsam mit Kojève „eine detaillierte Untersuchung der Verbindungen zwischen Hegel und Hobbes“ in Angriff nehmen zu wollen. Zu diesem Zeitpunkt arbeitete Schmitt seinerseits an einem Buch über Hegel, und man kann davon ausgehen, daß er von Strauss' und Kojèves Plänen wußte. Jedoch hatte Kojève sich damals als Philosoph noch keinen Namen gemacht, und so sollte es nicht verwundern, daß Schmitt ihn erst in den späten 1940er Jahren, nach der Veröffentlichung von Kojèves Vorlesungen zur „Phänomenologie des Geistes“, bewußt wahrnahm. Am 17. Oktober 1951 schrieb Schmitt einem seiner Schüler: „Die Entdeckung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* war ein ebenso ungeheures Erwachen wie jenes, das um 1905 mit der Entdeckung Hölderlins begann. Es ist schade, daß Ihnen die Zeit fehlt, Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris (Gallimard) 1950 zu lesen“. Armin Mohler, an den sich dieser höflich drängende Ratsschlag richtete, war damals Ernst Jüngers Privatsekretär und Schmitts enger Vertrauter, und offenkundig hatte Schmitt das Bedürfnis, ihm Kojèves bedeutendes Werk ans Herz zu legen.

Die Korrespondenz mit Kojève selbst scheint im April 1953 von Iring Fetscher in die Wege geleitet worden zu sein, der auf Schmitts Wunsch mit dieser Bitte auf ihn zuzuging. Noch im selben Monat gab Kojève sein Einverständnis und gestattete Fetscher, seine Adresse an Schmitt weiterzugeben. Wie einem Brief vom 27. Mai 1953 zu entnehmen ist, betraute Fetscher mit diesem Auftrag Roman Schnur, der aktiv an der Herausgabe des *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* beteiligt war. Allerdings dauerte es eine Weile, bis der Briefwechsel initiiert wurde. 1955 hielt sich Schnur von Anfang März bis Ende August in Paris auf, wo er ein Habilitationstipendium innehatte; er behauptet, den Kontakt zwischen den beiden Männern nach seiner Rückkehr nach Deutschland vermittelt zu haben. Schnurs Erinnerung an diese Ereignisse scheint jedoch ungenau zu sein, denn der erste erhalten gebliebene Brief datiert vom 2. Mai 1955 und ist die Antwort auf einen verschollenen Brief Schmitts.

Am 16. Januar 1957 sprach Kojève durch Vermittlung Schmitts vor dem Rhein-Ruhr-Club in Düsseldorf zum Thema „Kolonialismus in europäischer Sicht“. Seine Ausführungen waren von großem Interesse für Schmitt, dessen Denken und Schreiben ebenfalls um die Frage der Geopolitik im herausziehenden Zeitalter des Postkolonialismus und der Globalisierung kreiste. Fest steht außerdem, daß Kojève sein Thema nicht nur in Absprache mit dem Vereinsvorstand wählte, sondern auch im Zuge seines Gedankenaustausches mit Schmitt über die gerade entstehende neue Weltordnung und die unmittelbar ersichtlichen räumlichen Aspekte der Politik, wie sie Schmitt in seinem Begriff vom *Nomos der Erde* konzipiert.

Bei aller gemeinsamen Begeisterung für Hobbes und der Bedeutung ihrer Diskussionen über Geschichte und Geopolitik Mitte der fünfziger Jahre – daß Kojève und Schmitt für eine kritische Analyse der Moderne so relevant sind, hat noch einen anderen wesentlichen Grund: ihr Interesse an der Dialektik zwischen dem Selbst und dem Anderen und Hegels Rolle in dieser Debatte. Erst auf der Basis ihres Verständnisses einer von dieser Dialektik in ihren verschiedenen Facetten geprägten Moderne können wir beider Auseinandersetzung mit der nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzenden Globalisierung würdigen.

Kojèves Hauptwerk ist Zeugnis einer idiosynkratisch marxistischen, mit existentialistischem Gedankengut angereicherten Interpretation He-

Dirk van Laak: *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin 1993.

Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, zuletzt Berlin 1997.

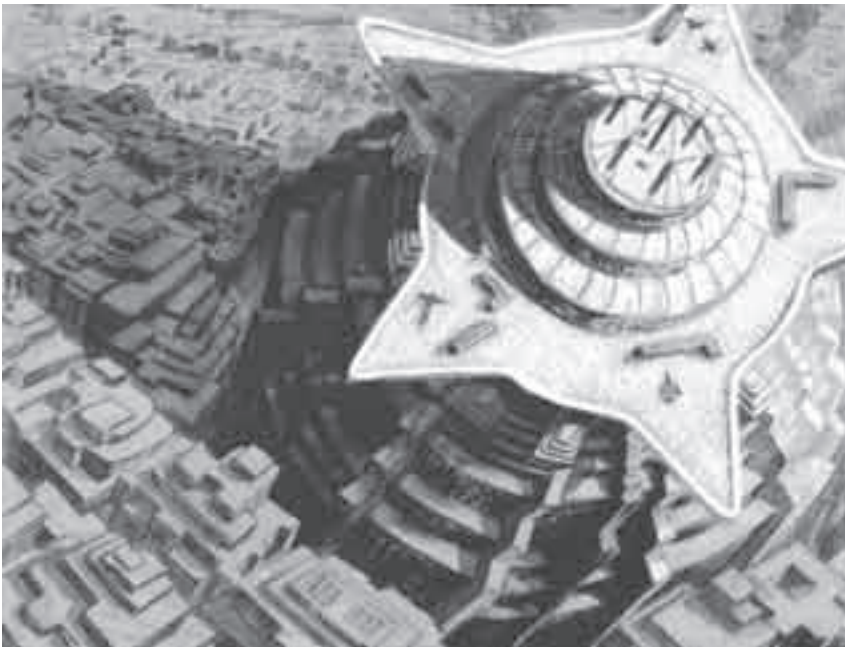
gels. Schon die Entstehung des Gegensatzes zwischen Herren und Sklaven wird als Ergebnis einer freien Entscheidung und in diesem Sinne als existentialistischer Akt dargestellt. Kojève postuliert zwar, daß der zukünftige Herr und der zukünftige Sklave die gleiche Freiheit haben, sich jeweils als solcher zu erschaffen, scheint diese Freiheit dann aber nur dem zukünftigen Sklaven zuzugestehen, der die Unterwerfung dem Tod vorzieht. Der künftige Herr muß eine völlig anders geartete Entscheidung treffen, nämlich ob er seinen Rivalen tötet oder verschont. Da beide um die Anerkennung des jeweils anderen kämpfen, muß der stärkere Gegner den schwächeren am Leben lassen, um als Sieger anerkannt zu werden. Statt dessen gilt es Kojève zufolge, den Gegner „dialektisch“ zu überwinden, indem er ihm „Leben und Bewußtsein läßt und lediglich seine Autonomie zerstört“. Man könnte Kojèves These poststrukturalistisch lesen und sagen, er stelle sich eine Urszene der menschlichen Geschichte vor, in der bis auf den Tod gekämpft wird, ohne daß am Ende Tote zurückbleiben. Damit die Geschichte weitergehen kann, muß dieselbe Urszene immer wieder von neuem durchgespielt werden, jedesmal mit demselben Ergebnis. An ihrem Ursprung, so insistiert Kojève, sei der Mensch immer entweder Herr oder Sklave. Die Geschichte ist zu Ende, „wenn der Unterschied, der Gegensatz zwischen Herren und Sklaven verschwindet“. Solange die Geschichte andauert, muß dieser Gegensatz stets unter Kontrolle gehalten werden, denn sollte einer der beiden sterben, wäre ihr Verhältnis zueinander aufgelöst.

Alexandre Kojève: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur „Phänomenologie des Geistes“*, Neuausgabe in Vorbereitung.

Da Hegels Geschichtsbild jedoch einen Punkt vorsieht, an dem der sich selbst genügende Geist die Geschichte ablöst, sagt Kojève mit einiger Berechtigung voraus, das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven müsse „letztlich in der ‚dialektischen Überwindung‘ beider enden“. Allerdings tut er Hegels Projekt wiederum unrecht, indem er behauptet, dieses Stadium könne nur durch das Handeln des Sklaven erreicht werden. Doch selbst wenn er die Geschichte als Ganzes als „Geschichte des arbeitenden Sklaven“ bezeichnet, läßt sich Kojèves Analyse nicht auf eine rein marxistische Sichtweise beschränken. Seine These ist weiter gefaßt und zeugt von größerer denkerischer Freiheit: Er geht nicht davon aus, daß Arbeit als solche den Menschen in seiner Entwicklung voranbringe, sondern sieht Herrschaft als „existentialistische Sackgasse“. Hat der Herr seinen Gegner einmal versklavt, wird ihm schnell klar, daß „er gekämpft und sein Leben riskiert hat für eine Anerkennung, die für ihn wertlos ist“. Der einzige, der ihn als Herr anerkennen kann, ist der Sklave, der ihm nicht mehr ist als ein Tier oder ein Ding. Aus diesem Grund wird der Herr nie zufrieden sein. Dennoch bleibt Herrschaft für ihn der höchste Wert, und er kann sich von dem Verlangen nach ihr nicht lösen. So ist er am Ende seiner Entwicklung angekommen: „er kann nicht über sich selbst hinaus, sich wandeln, sich weiterentwickeln ... Er kann getötet werden; verändern oder erziehen läßt er sich nicht“. Das Verlangen des Sklaven, Herr zu sein, ist dagegen weniger stark (sonst hätte er dafür auf Leben und Tod gekämpft); Sklave möchte er aber auch nicht bleiben: Er hatte sich nur in dieses Schicksal gefügt, um sein Leben zu retten. Also ist er an keine der beiden Daseinsformen gebunden. „Er ist zur Veränderung bereit; von seinem Wesen her ist er Veränderung, Wandel, ‚Erziehung‘“. Die Zukunft und die Geschichte gehören also nicht dem kriegerischen Herren, der entweder stirbt oder für immer mit sich selbst identisch bleibt, sondern dem arbeitenden Sklaven.

Günter Rohrmoser: *Zäsur. Wandel des Bewußtseins*, Stuttgart: Seewald, 1980.

Zum Verständnis dieser Epistemologie der Umkehrung und Theatralik ist es unerlässlich zu wissen, daß in Kojèves Geschichtsbild die bürgerliche Gesellschaft geprägt ist von den Beziehungen zwischen herrenlosen Sklaven und Herren, denen die Sklaven abhanden gekommen sind. In der bürgerlichen Gesellschaft, die bei Hegel wie bei Kojève auf das frühe Christentum zurückgeht, „ist der Gegensatz zwischen Herrschaft und Sklaverei ‚überwunden‘. Und zwar nicht etwa, weil die Sklaven die wahren Herren wären. Tatsächlich werden sie eins in einer Pseudo-Herrschaft, die tatsächlich eine Pseudo-Sklaverei ist, eine Sklaverei ohne Herren“. Die bürgerliche Welt baut demnach auf dem Grundsatz der Pseudo-Veränderung auf, der gerade soviel Raum läßt, daß der Status quo gedeihen kann. Die bürgerliche Gesellschaft ist die endgültige Bestätigung einer Umkehrung ohne Umsturz; in ihr setzt sich der „Kampf auf Leben und Tod“, bei dem keine Toten zurückbleiben, unendlich fort; Identitäten werden



Architektur des Post-histoire – Entwurf für den Film „Metropolis“, 1925/26

theatralisch gewechselt, indem der Herr zum Sklaven seines eigenen Besitztums wird und der Sklave zwar aus der Sklaverei befreit, ohne jedoch zum Herren aufzusteigen.

Bei Schmitt findet Kojèves Gegensatz zwischen Herren und Sklaven seine Entsprechung in der Freund-Feind-Dialektik. Beide Paare sind Variationen eines zentralen Themas der Moderne, nämlich des Problems der Grenzen zwischen Selbst und Anderem. Die philosophischen Grundlagen der Moderne ausführlich darzulegen, würde an dieser Stelle zu weit führen. Nur soviel soll vorausgesetzt werden: Die Logik der Moderne beruht auf der Akzeptanz eines unveränderlichen stabilen Kern-Selbst, das sich allerdings gegenüber anderen, ja gegenüber der Andersheit als solcher bewähren und mit ihr zu koexistieren lernen muß. Die essentialistischen Vorannahmen des modernen Projektes der Kultivierung und Erziehung des Selbst sind in den letzten vierzig Jahren von vielen Seiten der Kritik unterzogen worden. Die Schlüsselfrage lautet: Wie verhält sich das Projekt der Moderne mit seinem unerschütterlichen Glauben an eine zeitlose menschliche Essenz und deren Fähigkeit, sich mit (der eigenen) Andersheit zu arrangieren, zu der Dynamik geschichtlichen Wandels? Ebendieses Rätsel bestimmt die theoretische Auseinandersetzung mit dem Projekt der Moderne.

Auch Schmitts Deutung des Gegensatzes zwischen Freund und Feind setzt voraus, daß der Feind kein persönlicher ist, sondern ein Staatsfeind, dessen Feindschaft sich aus einer bestimmten Konstellation der Machtbeziehungen in der Welt oder in einer Gesellschaft ergibt.

Wie inzwischen weidlich bekannt ist, rückte Schmitt in den 1930er Jahren von diesem statischen Begriff des Politischen ab, so daß auch die Identifikation des Feindes nicht mehr unbedingt Aufgabe des Staates war. Freund und Feind befreiten sich Schritt für Schritt aus der öffentlichen Sphäre, mit der Folge, daß die Unterscheidung an Stabilität verlor und dabei an Bedeutung gewann.

Bei der Erstveröffentlichung seiner Hauptschrift *Der Begriff des Politischen* 1927 behandelte Schmitts Erörterung das Politische als einen eigenen „Bereich“ des Gesellschaftslebens, später kam er zu der Ansicht, das Politische sei eine so diffuse wie allgegenwärtige Präsenz, die von äußerstem Konflikt gekennzeichnet sei. Mit anderen Worten, alles ließ sich mit Hilfe des Gegensatzes zwischen Freund und Feind definieren, denn alles – Wirtschaft, Kultur, Ideologie, Recht – konnte Schauplatz des Politischen werden, sobald der Konflikt in dem jeweiligen Bereich höchste Intensität erreichte. Das Politische ist somit kein gesonderter Bereich des Gesellschaftslebens mehr, sondern eine universelle Daseinsform, für die die radikale Intensität des Konfliktes kennzeichnend ist. Der politische Gegensatz, so Schmitt, „ist der intensivste und äußerste Gegensatz und jede Gegensätzlichkeit ist um so politischer, je mehr sie sich dem äußersten Punkte, der Freund-Feindgruppierung, nähert“.

Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, zuletzt Berlin 2002.



Atombombenexplosion

Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, zuletzt Berlin 2004.

den Menschen nicht nur als gefährlich bezeichnet – eine Feststellung, die ihm Hobbes in die Feder diktiert haben dürfte –, sondern auch als dynamisch. Statt dieses letztere Merkmal aber einer genaueren Prüfung zu unterziehen, zählt Schmitt die dynamische Natur des Menschen lieber, indem er ihn in die stabileren, wenngleich genauso beweglichen und kontingenten Kollektive gesellschaftlicher Gruppen oder Nationen einschreibt. Beiden spricht er das einzig dem Staat zustehende Recht ab, Krieg zu führen. Keine andere Einheit innerhalb der Gesellschaft könne den Feind bestimmen, und keine andere Einheit dürfe die Mittel haben, einen bewaffneten Kampf gegen diesen Feind zu führen. Konkurrierende gesellschaftliche Gruppen, politische Verbindungen und Parteien könnten innerhalb des Staates existieren, solange sie die bestehende politische und rechtliche Ordnung nicht ernsthaft gefährden. Täten sie dies, müsse der Staat sich entscheiden, sie als *Staatsfeind* zu betrachten, insbesondere wenn sie ihren Ungehorsam auf die Spitze treiben. Schmitt geht es hierbei um Gruppen, die das bestehende System zu zerstören suchen oder in ihren Konflikten mit anderen Gruppen die ganze Nation in inneren Aufruhr versetzen. Werden innere Freund-Feind-Gegensätze jedoch so intensiv, daß sie zu bewaffnetem Konflikt führen, wäre der Staat nicht länger die entscheidende politische Einheit. Ergebnis wäre ein Bürgerkrieg, in dem jede Gruppe ihrerseits Freund-Feind-Unterscheidungen träge und das Überleben des Staates auf der Kippe stünde. So kann die Freund-Feind-Unterscheidung entweder in Kriegen zwischen Nationalstaaten oder in Bürgerkriegen innerhalb eines Nationalstaates zutage treten. Sollte diese Unterscheidung verschwinden, würde das politische Leben insgesamt verschwinden.

Je mehr sich Schmitt zurückzog, weil er im Zuge der nationalsozialistischen Kampagne gegen ihn (1936) und erst recht der Entnazifizierung nach dem Krieg erkennen mußte, daß er es nie zu einer Stellung mit echter politischer Macht bringen würde, desto stärker veränderte sich seine Deutung der Freund-Feind-Beziehung. Seinem Glauben an die unbedingte Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen beiden blieb Schmitt treu, aber er wurde sich zunehmend der Schwierigkeit bewußt, den Feind in

Der Feind muß nicht moralisch böse oder ästhetisch häßlich sein, doch er ist „der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen als Feind, daß er in einem besonders intensiven Sinne *existentiell* etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind ...“. Genauso wie Kojèves Herr und Sklave setzt also auch Schmitts Gegensatzpaar eine gewisse existentialistische Vorstellung von der menschlichen Natur voraus. Schmitts Freund-Feind-Dialektik entspringt einer bestimmten philosophischen Anthropologie. Etwas brüsk, aber ohne ihm Zwang anzutun, könnte man sagen, Schmitts Unterscheidung geht von einer bösen Ur-Natur des Menschen aus. Alle echten politischen Theorien, schreibt er, setzen voraus, daß der Mensch böse ist, „das heißt als keineswegs unproblematisches, sondern ‚gefährliches‘ und dynamisches Wesen“ zu betrachten ist. Dementsprechend ist Feindschaft die Grundlage politischen Lebens.

Man beachte, daß Schmitt

einer Welt ausfindig zu machen, die von Bündnissen und „Großräumen“ – mehr zu diesem Begriff später – anstatt von übersichtlicheren Nationalstaaten beherrscht wird. In einer 1969 geführten und 1970 als *Gespräch über den Partisanen* veröffentlichten Konversation mit Joachim Schickel analysiert Schmitt den Partisanenkrieg hauptsächlich in Kolonialgebieten und folgert, anders als die Armee des Nationalstaates sei der Partisanenkrieger irregulär, hypermobil, lokal und eben deshalb überall. Der Partisan sei schwieriger zu erkennen und daher schwieriger zu bekämpfen. Als Feind in neuer Gestalt künde er von einem Zeitalter der anbrechenden Globalisierung, in dem der traditionelle Freund-Feind-Gegensatz spektraler werde, ohne deshalb weniger antagonistisch zu sein.

Anders als Kojève sah Schmitt kein Ende der Geschichte voraus, ja die bloße Vorstellung erschien ihm schrecklich und quälend. Daher rührt Schmitts Furcht vor der Dialektik und sein zwiespältiges Verhältnis zu Hegel, dem er einerseits als Staatstheoretiker tiefen Respekt entgegenbrachte; andererseits empfand Schmitt Hegels starken Drang nach einem Ende des politischen Konfliktes regelrecht als deprimierend. Das Ende der Geschichte in der absoluten Vervollkommnung des Geistes – diese Vorstellung war Schmitt fremd, und er lehnte sie bis zuletzt ab.

Daß Hegels Bedeutung für eine politische Philosophie, die von der Freund-Feind-Unterscheidung ausgeht, zu den wichtigsten Streitfragen in Schmitts Briefwechsel mit Kojève zählt, sollte also nicht überraschen. Am 14. Dezember 1955 fragte Schmitt Kojève nach der wahren Bedeutung des Feindbegriffs in Hegels *Phänomenologie*: „Kann es bei Hegel überhaupt einen Feind geben, wenn er, der Feind, doch entweder ein notwendiges Übergangsstadium der Verneinung oder aber nichtig und ohne Substanz ist?“. Auf diese dramatisch formulierte, fast schon rhetorische Frage antwortet Kojève am 4. Januar 1956 mit dem zu erwartenden Gleichmut: „Kann es bei Hegel überhaupt einen Feind geben?“ fragen Sie. Wie immer: ja und nein. *Ja* – insofern und *solange* als es einen Kampf um Anerkennung, das heißt *Geschichte* gibt. Die Weltgeschichte ist die Geschichte der *Feindschaft* zwischen Menschen ... *Nein* – insofern als und sobald Geschichte (= Kampf um Anerkennung) in absolutes Wissen ‚sublatiert‘ wird“.

So schält sich heraus, daß für Kojève wie für Schmitt eine Theorie der Moderne vor allem die Frage nach dem ontologischen Status des Selbst gegenüber dem Anderen wenn nicht klären, so doch stellen mußte. Herr und Sklave, Freund und Feind stellen zwei unterschiedliche Entwürfe dar, diese grundlegende Beziehung zum Ausdruck zu bringen. Beide sind als binäre Oppositionen konstruiert, so modifiziert, bedingt und elastisch sie auch formuliert wurden. Darin dem philosophischen Diskurs der klassischen Moderne verhaftet, scheinen sie doch die für die Spätmoderne so typische Unmöglichkeit der späten Moderne zu reflektieren, ein absolutes und autonomes Selbst zu behaupten. Statt dessen wird das Selbst entweder im Akt des Verlangens nach den Verlangen des Anderen gebildet, oder es entsteht durch den selbst-entfremdenden Akt des Denkens, in dem das Denken selbst Andersheit als Teil des Selbst implantiert. Aus ebendiesem Grund kann keines der Elemente des Herr-Sklave- oder Freund-Feind-Gegensatzes wiederum als *das* Selbst identifiziert oder behauptet werden. In gegenseitiger Abhängigkeit werden sie voneinander angezogen.

Der wichtigste Unterschied zwischen den beiden Entwürfen jedoch scheint mir der folgende zu sein. In Kojèves Gegensatz kann die Spannung zwischen den beiden Elementen in der Geschichte gelöst werden, indem der Herr und der Sklave letztendlich als Verlierer und Gewinner identifiziert werden, denen ein unterschiedliches moralisches Potential anhaftet. Für Schmitts Entwurf gilt dies nicht. Anders als der Konflikt zwischen Herren und Sklaven beruht die Spannung zwischen Freund und Feind nicht auf der Annahme ihrer dialektischen Verkehrung und Aufhebung im Fluß der Geschichte, noch sind die Begriffe in irgendeiner Weise moralisch aufgeladen. Die Konfiguration politischer Freund- und Feindschaft erweist sich als weitaus flexibler, der Gegensatz zwischen beiden weitaus weniger geschichtsphilosophisch oder moralisch entscheidbar.

Ebendieser Unentscheidbarkeit des Freund-Feind-Gegensatzes verdankt sich Schmitts radikal anderer Umgang mit der anbrechenden Globalisierung in der Folge des Zweiten Weltkriegs. Für Kojève scheint die Globalisierung die natürliche Folge der Konvergenz der beiden Blöcke

Joachim Schickel: *Gespräche mit Carl Schmitt*, zuletzt Berlin 1993.

Carl Schmitt: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, zuletzt Berlin 1997.

im Kalten Krieg zu sein; mit seinem unerschütterlichen Sinn für Ironie schrieb er Schmitt am 11. Juli 1955: „Molotows Cowboyhut ist für mich ein Symbol der Zukunft“.

Unter diesen neuen Umständen läßt sich die Welt nicht länger in koloniale Scheiben zerteilen; der zivilisierte Westen hat den Kampf um Gebietserwerb angeblich hinter sich gelassen und den Prozeß der politischen Entkolonialisierung als unvermeidliche Folge der zunehmenden Homogenisierung einer am Ende der Geschichte angekommenen Welt hingenommen.

Kojèves Glaube, daß dieses Ende unvermeidlich sei, beruht auf der Erkenntnis, daß das wichtigste politische Instrument, der Staat, tot ist. Über den Untergang des Staates waren sich Schmitt und Kojève völlig einig: „Es ist vorbei mit dem ‚Staat‘, das ist wahr; dieser sterbliche Gott ist tot, und daran kann man nichts ändern“, schrieb ein resignierter Schmitt 1955 an Kojève. Schmitt aber schloß daraus nicht, daß das Ende der Geschichte bevorstand – ganz im Gegenteil. In Rückbesinnung auf den Begriff des Großraums, den er bereits 1938 auszuarbeiten begann, behauptete er, die bipolare Struktur der Welt werde am Ende durch eine Rückkehr zu echtem politischem Pluralismus überwunden, der auf der Existenz einer Vielzahl lebensfähiger Großräume beruhte. Diese These, die Schmitt nach dem Zweiten Weltkrieg in einer Reihe von Aufsätzen entwickelte, findet ihre ausgereifteste Formulierung 1955 in seinem Beitrag zur Festschrift für Ernst Jünger. Dort führt er den Dualismus zwischen Westen und Osten, Kapitalismus und Kommunismus auf die ursprüngliche Trennung zwischen Land und Meer zurück. In diesem Text, Schmitts wahrscheinlich bestem geosophischem Aufsatz der Nachkriegszeit, bemühte er sich nach Kräften, die Konturen einer Welt zu skizzieren, die nicht länger zwischen den beiden Supermächten aufgerieben wird, sondern sich polyzentrisch entwickelt. Träger des Politischen ist nicht mehr der Nationalstaat, nicht einmal mehr der Staat als Supermacht, sondern die wiedererstandenen Großräume, die frühzeitig unter dem Schutt des Krieges begraben worden waren. In dem oben zitierten Brief an Kojève erläuterte Schmitt, die Konkurrenz zwischen diesen Großräumen werde für eine „sinnvolle Feindschaft“ sorgen, die eine dauerhafte „Geschichtsfähigkeit“ gewährleiste. Nicht einmal die globale Reichweite des technologischen Fortschritts, so fügte Schmitt später hinzu, könne völlig mit der Feindschaft aufräumen. Technologie, behauptete er im selben Tonfall, wie er die damaligen deutschen Debatten zu diesem Thema kennzeichnete, verschiebe den Ursprung der Feindschaft von Krieg und politischer Konkurrenz auf das Verhältnis des Menschen zur Umwelt: Wenn die Menschen die außerordentlichen Kräfte der Technologie gegenüber der Erde anwenden, werden sie sich schließlich selbst zum Feind.

Als Kojève also im Januar 1957 in Düsseldorf eintraf, um seinen Vortrag zu halten, war er sich dieser grundsätzlichen Diskrepanz in der Frage, ob die Geschichte zu Ende sei, nur allzusehr bewußt. In seinem Düsseldorfer Vortrag formulierte Kojève den Gedanken eines „gebenden Kapitalismus“, der heute investiert, um die gefährlichen Exzesse des wirtschaftlichen Kolonialismus in der Gegenwart zu vermeiden und für morgen einen Absatzmarkt zu schaffen. Arme Kunden, so warnte er, seien „schlechte Kunden und sogar gefährliche Kunden“. Kojèves eigentliches Interesse galt dem Problem, wie die Praktiken des wirtschaftlichen Kolonialismus, die den Untergang des politischen Kolonialismus unübersehbar überlebten, zu „zivilisieren“ und akzeptabler zu gestalten seien. Eine Lösung suchte er im fordistischen Kapitalismus-Modell, dem es gelungen war, so meinte Kojève, das Proletariat mittels eines höheren Lebensstandards zu befrieden. Auf ähnliche Weise müsse der Kapitalismus nun in der Dritten Welt einen wirtschaftlichen Kolonialismus mit menschlichem Antlitz errichten. Den Mehrwert, den die rechte Hand nimmt, sollte die linke Hand zurückgeben oder besser gesagt, investieren. Das Zeitalter des „Nehmens“ sei vorüber, an seine Stelle trete eine Politik der wirtschaftlichen Linderung, die der Westen als einziges Zentrum der Weltmacht ausführen müsse. Es ist interessant zu beobachten, wie Kojève nach dem richtigen Wort für die neue „gebende“ Form des Kapitalismus sucht. Postkolonialismus wäre ein hoher Favorit gewesen. Doch auch ohne einen geeigneten Begriff erklärt er den „gebenden“ Kapitalismus feierlich zum „Gesetz der Erde von heute ... Nomos der westlichen Erde“. *Nomos der Erde* war natürlich eine

Carl Schmitt: *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*, zuletzt Berlin 1991.

unmißverständliche Anspielung auf Schmitts bekanntes Buch von 1950 und insofern ein weiteres Indiz für die andauernde Auseinandersetzung zwischen den beiden Männern. Schmitts Erwiderung erfolgte im Herbst desselben Jahres (1957), als er seine *Verfassungsrechtlichen Aufsätze* zur Veröffentlichung vorbereitete. In diese Sammlung nahm Schmitt auch den Aufsatz *Nehmen/Teilen/Weiden* (1953) auf, den Kojève seinem Brief vom 2. Mai 1955 zufolge im Jahr seines Erscheinens gelesen hatte. Diesem Text fügte Schmitt nun eine Entgegnung auf Kojèves Theorie des „gebenden Kapitalismus“ an. Nur Gott, schloß er, könne geben, ohne vorher zu nehmen.

Daß Gott als schlußendliche Widerlegung einer Doktrin beschworen wird, die Schmitt für falsch und gefährlich hielt, zeigt, wie wichtig ihm diese Debatte war. Auf der Basis eines tiefen gegenseitigen Respekts, einer Begeisterung für Hegel und der Einigkeit über den unaufhaltsamen Untergang des Staates in der Nachkriegspolitik entwarfen Kojève und Schmitt eigene Vorstellungen der Moderne und nicht miteinander zu versöhnende Vorhersagen für die Welt, die entstünde, sobald der Eiserne Vorhang aufgezogen würde. Beide verorteten sich als Denker der Moderne, doch nur Kojève begrüßte die Globalisierung als eine unvermeidliche Entwicklung, die Anlaß zur Freude statt zur Trauer gibt. Schmitt blieb zumeist mißtrauisch gegenüber der Vorstellung einer homogenisierten Welt. Für ihn war sie die beunruhigende Konsequenz der schwindenden Macht der Menschheit, gegen die Neutralisierungsprozesse anzukämpfen, die das Politische genauso unweigerlich zurückdrängen wie die existentiellen Risiken gesellschaftlichen Handelns.

ISBN 3-902475-01-3

Caspar von Schrenck-Notzing
**CHARAKTER-
WÄSCHE**
Die Re-education der Deutschen und ihre bleibenden Auswirkungen
Erweiterte Neuausgabe, 328 Seiten, Hardcover
€ 19,90 / sfr 33,50



Der Autor hat das Standardwerk zur Geschichte der Amerikanischen Umerziehung geschrieben. Seit mehr als 30 Jahren hat es zahlreiche Auflagen erfahren. Jetzt liegt eine aktualisierte und stark erweiterte Neuausgabe vor, die die Auswirkungen der Re-education bis in die Gegenwart beschreibt: Wer etwas über die Entstehung und die Entwicklung der bundesdeutschen Mentalität wissen will, kommt an diesem Buch nicht vorbei.

ISBN 3-902475-00-5

Paul Edward Gottfried
**MULTIKULTURALIS-
MUS UND DIE POLI-
TIK DER SCHULD**
Unterwegs zum
manipulativen Staat?
218 Seiten, Hardcover
€ 19,90 / sfr 33,50



In seinem neuen, hier in deutscher Übersetzung vorgelegten Werk richtet sich die Aufmerksamkeit des US-Politikwissenschaftlers Paul Gottfried auf die Transformation des Charakters heutiger Verwaltungsstaaten. Nicht mehr der Ausbau von Sozialleistungen stünde heute auf der politischen Agenda, sondern der Versuch, Einfluß auf das Bewußtsein der Bürger zu nehmen. Hiermit in Verbindung steht eine Schuld-Rhetorik, die unter anderem dazu führt, daß sich weiße Europäer und US-Amerikaner von ihren kulturellen und ethnischen Wurzeln zu entfremden beginnen. Diese Entwicklung bereitet der staatlich propagierten „multikulturellen Gesellschaft“ den Weg, die alle Traditionen zu kapfen droht, auf denen westliche Nationalstaaten einmal fußen.



ARES VERLAG

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung oder gleich direkt im Versand über:
„Bücherquelle“, Hofgasse 5, A-8011 Graz, Tel. +43/316/82 16 36, Fax +43/316/83 56 12
E-Mail: stocker-verlag@stocker-verlag.com