Ingo Elbe

„Es ist nicht gut, daß der Mensch ohne Feind sei“[1]

Carl Schmitts faschistischer Begriff der ernsthaften Existenz

Carl Schmitts Denken richtet sich offensiv gegen die liberale politische Philosophie und gegen jede Perspektive, die eine solidarische Weltgesellschaft ohne Krieg anstrebt. Schmitt lehnt eine Begründung des Politischen vom Individuum her ab, fürchtet sich vor einer Welt ohne Kriege und stellt das Opfer des Einzelnen ins Zentrum seiner Betrachtungen, die durchgehend ein normatives Programm der „Bejahung des Natur[zu]standes“ (Strauss 2001, 235) zwischen irrational konzipierten Kollektiven enthalten. Hierbei spielt die Idee der ernsthaften menschlichen Existenz eine wesentliche Rolle. Im Folgenden sollen zunächst einige Bemerkungen zu Schmitts Begriff des Politischen gemacht und auf dessen deskriptive Unbrauchbarkeit hingewiesen werden (I), um anschließend sein noch fragwürdigeres normatives Anliegen herauszuarbeiten (II). Der Begriff des Ernstes wird sich dabei als normativer Kern seiner politischen Theorie erweisen. In einem weiteren Schritt (III) soll dieser Begriff mit der aufklärerischen Idee des Ernstes in Friedrich Schillers Schrift *Über Anmut und Würde* konfrontiert und schließlich sein Zusammenhang mit einer autoritär-masochistischen „emotionale[n] Matrix“ (Fromm 2000, 201) angedeutet werden.

I. Der deskriptive Gehalt des Begriffs des Politischen

Schmitts politisches Denken kann in zweifacher Weise als faschistisch bezeichnet werden. Zum einen verfolgt er das bonapartistische Programm[2] des Abbaus rechtsstaatlicher und parlamentarischer Hindernisse für eine antisozialistische Präsidial-, später Führerdiktatur mit Massenbasis (vgl. Schmitt 1985a, 360; 1994b, 125; 1995a, 77-80; 1996b, 143). Dieses Programm wird rechtstheoretisch in Form eines „substanzielle[n] Dezisionismus“ (Rottleuthner 1983, 20) artikuliert, den Ingeborg Maus als „Vorordnung eines […] auf freiem Ermessen […] basierenden Verwaltungsbereichs vor einem nur noch limitierte Bedeutung beanspruchenden rechtsstaatlichen Verfassungsbereich“ charakterisiert, wobei das freie Ermessen „als ‚Wertverwirklichung‘ definiert“ (Maus 1980, 76) werde.[3] Das bedeutet konkret, dass bestimmte exekutive Organe (Juristen, Reichspräsident, Reichskanzler etc.) eine vermeintliche ‚Verfassungssubstanz‘ entweder gegen den Wortlaut der Verfassung oder gegen legal erlassene parlamentarische Gesetze geltend machen. Bereits hier spielt der Ernstfall in Gestalt einer „blutige [n] Entscheidungsschlacht“ (Schmitt 2004b, 63) eine Rolle, da Schmitt meint, der sozialistischen Arbeiterbewegung nur noch mit einer autoritären Lösung gewachsen sein zu können. Den Liberalismus, wie er ihn versteht, lehnt er ab, weil dieser nicht willens sei, mit einer entsprechenden extralegalen Gewalt und Entschlossenheit

[1] Schmitt 1991a, 146. Dieser Text ist die erweiterte Version des 2014 in H. Wallat (Hg.), Gewalt und Moral, Unrast-Verlag Münster, erschienenen Aufsatzes „Der Zweck des Politischen“.

[2] Ausgangspunkt des von Karl Marx so genannten ‚Bonapartismus‘ ist das Problem moderner demokratischer Staaten, durch das allgemeine Stimmrecht „der Klasse, deren alte gesellschaftliche Macht sie sanktionier[en], der Bourgeoisie, […] die politischen Garantien dieser Macht“ zu entziehen (Marx 1971, 43). Glauben sich Teile des Bürgertums von sozialistischen Umtrieben gefährdet, so kann ein Verzicht auf parlamentarische Herrschaft zugunsten einer sich verselbständigenden Exekutive die Konsequenz sein, die gegen die Arbeiterbewegung vorgeht, aber zugleich eine gegenüber den Kapitalinteressen relativ eigenständige Dynamik annehmen kann, u.a. weil sie sich auf eine Bewegung mit Massenbasis stützt. Zum Begriff des Bonapartismus vgl. Marx 1960, 123, 154, 197f., Wippermann 1983. Zum Faschismus als Bonapartismus vgl. Wippermann 1997, 65ff., 114 sowie detailliert für die Endphase der Weimarer Republik Hoffmann 1996, 365-394, 408-410.

[3] Vgl. dazu bereits Ernst Fraenkels Doppelstaatsdiagnose von 1941 (dort u.a. direkt zu Schmitt: Fraenkel 1974, 88f., 96ff.).

den Kampf mit den Bewegungen der Linken aufzunehmen.[4] Dieser Aspekt wird bereits in der *Politischen Theologie* (1922) erkennbar, wenn Schmitt den gegenrevolutionären Kulturkritiker Donoso Cortes dafür lobt,

„[d]ie Bourgeoisie […] geradezu als eine ‚diskutierende Klasse' [zu definieren]. Damit ist sie gerichtet, denn darin liegt, daß sie der Entscheidung ausweichen will. Eine Klasse, die alle politische Aktivität ins Reden verlegt, in Presse und Parlament, ist einer Zeit sozialer Kämpfe nicht gewachsen." (Schmitt 2004b, 63f.)

Im Gegensatz zu traditionellen autoritären Ordnungsregimen reklamiert Schmitt seit 1923 den Demokratiebegriff von rechts und betrachtet die Programmatik der bonapartistischen Diktatur als Realisierung des ‚wahren' Volkswillens, der sich bezeichnenderweise nicht als Entscheidung des Bürgers an der Wahlurne, sondern als Akklamation auf Massenveranstaltungen oder als diffuse, durch „Methoden der psychotechnischen Behandlung großer Massen" (Schmitt 2003, 247) gebildete öffentliche Meinung artikuliere.[5] Diese Programmatik Schmitts soll hier nicht weiter verfolgt werden. Vielmehr soll der ebenfalls als faschistisch zu bezeichnende Gehalt des Schmittschen Denkens im Mittelpunkt stehen, der vor allem in seinem Werk zum *Begriff des Politischen* (1927/1932/1933) entwickelt wird.
„Der Begriff des Staates", schreibt Schmitt hier, „setzt den Begriff des Politischen voraus." (Schmitt 2002, 20) Das Politische werde durch die Unterscheidung von Freund und öffentlichem Feind (27) definiert. Diese Unterscheidung sei „selbständig", insofern sie nicht auf ökonomische (nützlich-schädlich, profitabel-unprofitabel), ethische (gut-böse) oder ästhetische Kriterien (schön-hässlich) zurückgeführt werden könne. Sie eröffne aber kein eigenes „Sachgebiet".[6] Stattdessen arbeitet Schmitt mit einem Intensitätsbegriff des Politischen, der auf die Freund-Feind-Bestimmung als „äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung" (27) von Menschengruppen rekurriert. Steigern sich Gegensätze aus einem Sachgebiet bis zur „Kampfgruppierung nach Freund oder Feind" (36), so erreichen sie Schmitt zufolge den politischen Intensitätsgrad. Die äußerste Intensität sei gleichbedeutend mit der Möglichkeit des kommunikativ nicht zu schlichtenden, bis zur physischen Auseinandersetzung gehenden Konflikts, der Möglichkeit der physischen Tötung und des Getötet-Werdens. Feind sei die stets „der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht" (29). Der Krieg wird damit zur „äußerste[n] Realisierung der Feindschaft" (33). Das Politische sei dabei aber nicht der Kampf selbst, sondern das durch dessen stets gegebene Möglichkeit bestimmte Verhalten (37).
Als Feind gilt „der andere, der Fremde", der „existenziell etwas anderes und Fremdes ist" (27). Dieses Anderssein beinhalte die Möglichkeit eines nicht objektiv beurteilbaren oder normierbaren Konfliktes aufgrund der „Negation der eigenen Art Existenz" durch diesen Fremden. Wer der andere ist und wann „das Anderssein des Fremden" die eigene Art der Existenz gefährdet, entscheide ausschließlich die souveräne politische Einheit selbst. „Die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen

[4] Vgl. Paxton 2006, 35: „Mit ihrer ökonomischen *laisser-faire*-Politik, ihrem Vertrauen auf offene Diskussion, ihrem schwachen Einfluss auf die Massenmeinung und ihrer Weigerung, Gewalt einzusetzen, waren die Liberalen in den Augen der Faschisten schuldhaft unfähige Wächter der Nation gegen den von den Sozialisten geführten Klassenkampf."

[5] Paxton zufolge „drückte sich für die Faschisten der Bürgerwille durch die Teilnahme an Massenveranstaltungen aus." (2006, 118) Permanente symbolpolitische Mobilisierung, „einfache Ja/Nein-Plebiszite" und systematische Ausnutzung von „neue[n] Techniken zur Kontrolle und Steuerung der ‚Nationalisierung der Massen'" (118) seien genuine Kennzeichen faschistischer Politik, vgl. auch ebd., 210, 242.

[6] In der Erstauflage von 1927 wird das Politische hingegen noch eng an den Staat angelehnt und als eigenes Sachgebiet, das der Außenpolitik, von der Möglichkeit des zwischenstaatlichen Krieges her, bestimmt, d.h. von der äußeren Souveränität, dem ius ad bellum, abgeleitet.

und zu urteilen ist hier nämlich nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben“ (27).
Der Souverän entscheidet also darüber, wann die äußerste Intensität, die extremste Möglichkeit, die seinsmäßige Negation – der „Ernstfall“ (39) – vorliegt. Der Feind ist dabei buchstäblich identitätsstiftend. Es ist, schreibt Schmitt, Sache „der hohen Politik […], den Feind zu bestimmen (was immer zugleich Selbstbestimmung ist)“ (Schmitt 1991a, 36 sowie 2006, 87f.). Feindschaft ist bei Schmitt aber nicht auf den außenpolitischen Konflikt beschränkt. Im Zuge der Herstellung politischer Einheit könne es auch eine innerstaatliche Feinderklärung geben. Der Feind werde damit tendenziell außerhalb des Gesetzes gestellt – für vogelfrei erklärt (Schmitt 2002, 47). Das geschehe nicht nur bei faktisch außerlegalem Handeln, sondern auch im Falle nur vermuteter staatsfeindlicher Gesinnung bei legalem Verhalten (46f.): „Den Ketzer“, so zitiert Schmitt zustimmend, „darf man auch dann nicht im Staate dulden, wenn er friedlich ist, denn Menschen wie Ketzer können gar nicht friedlich sein.“ (47)[7]

Die Definition des Politischen von der Freund-Feind-Unterscheidung her ist allerdings in höchstem Maße fragwürdig, wenn man sie als deskriptiven Beitrag versteht. Es ergeben sich gleich mehrere Probleme:
1) Schmitts These, „nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen“ (27) sei die Beurteilung von Freund und Feind möglich, wird 1933 erneut aufgegriffen und radikalisiert, indem er behauptet, die „Volks- und Rassenzugehörigkeit“ determiniere die Möglichkeit der Individuen zur Bewertung und Einschätzung jedweden Sachverhalts:

„Ein Artfremder mag sich noch so kritisch gebärden und noch so scharfsinnig bemühen, mag Bücher lesen und Bücher schreiben, er denkt und versteht anders, weil er anders geartet ist, und bleibt in jedem entscheidenden Gedankengang in den existenziellen Bedingungen seiner eigenen Art. Das ist die objektive Wirklichkeit der ‚Objektivität‘.“ (Schmitt 1934, 45)

Alles Recht sei „das Recht eines bestimmten Volkes“, das nur der verstehe, der „existenziell“ zu ihm gehöre (45). Dieser völkische Relativismus ist selbstwidersprüchlich – denn offenbar will die ‚artgerechte‘ Relativierung der Objektivität objektiv sein und dementiert damit genau das, was sie behauptet, nämlich die bloße Relativität allen Denkens – Schmitt selbst unterstellt im Zitat, dass es objektiv gültig sei, dass jeder „entscheidende[…] Gedankengang“ nur subjektiv gültig ist.[8]
Die Bedeutung des ‚existenziellen Teilhabens‘ orientiert sich möglicherweise an Heideggers Kritik an der kontemplativen Subjekt-Objekt-Anordnung einer ‚Ontologie der Vorhandenheit‘ und an seinem Ausgehen vom primären In-der-Welt-Sein (der Verwobenheit von Selbst und Welt). So stellt Heidegger fest, „daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert. [sic!] Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen“ (Heidegger 1993, 61), sondern ein Engagiert-sein in der Welt. Schmitt deutet dieses Engagement als Situiertheit in Freund-Feind-Gegensätzen. Heideggers Ansatz wird bei Schmitt also nicht nur zur These vom bloß kontextuell gültigen, polemischen Charakter aller *politischen* Begriffe,[9] sondern zur Behauptung des „Menschen als eines primär […] politischen und politisch-handelnden Wesens“ (Marcuse 1968, 47), die, wenn auch nicht

[7] Die Idee einer Rechtlosstellung des Feindes hat im Zuge der Terrorismusbekämpfung Konjunktur. Vgl. schmittianische Staats- und Strafrechtler wie Günther Jakobs 2004 oder Otto Depenheuer 2008.
[8] Aber vielleicht soll diese objektiv gültige Einsicht ja selbst kein ‚entscheidender Gedankengang‘ sein. Schmitts unwissenschaftlicher, eben rein polemischer Sprach- und Denkbrei lässt immer noch ein Hintertürchen offen.
[9] „alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte [haben] einen *polemischen* Sinn“ (Schmitt 2002, 31).

konsequent,[10] zur Ablehnung jedes Gedankens an wissenschaftliche Objektivität und Distanznahme, an Rationalität schlechthin (vgl. ebd., 46) ausgearbeitet wird. Denken kann dann nur noch aus Freund-Feind-Antagonismen heraus und als auf diese hin funktionalisiert verstanden werden.[11]

2) Feindschaft bezieht sich auf eine „der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht" (29). Der Feind soll aber nicht privater und psychologischer Feind sein, er müsse nicht gehasst werden. Er soll öffentlicher Feind sein, „weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch [!] *öffentlich* wird." (29) Wie entstehen aber diese Gesamtheiten und ihr Bezug aufeinander? Wenn der Begriff des Staates den Begriff des Politischen voraussetzt, das Politische aber durch die Unterscheidung von Freund und öffentlichem Feind definiert ist, so stellt sich die Frage, welche Instanz, wenn nicht das Entscheidungsmonopol, die öffentliche Gewalt des Staates, die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Feind treffen soll. Es muss schon eine Instanz geben, die eine spezifische Menge von Personen („Gesamtheit") unter sich befasst und für sie verbindliche Entscheidungen trifft. Es existiert also die Tendenz zu einer zirkulären Definition des Staates aus dem Politischen und des Politischen aus dem Staat. „Schmitts Verständnis des Feindes als öffentlicher *hostis*", so stellt Christoph Schönberger fest, „bezieht seine Anschaulichkeit ursprünglich vom Krieg zwischen in Staaten geeinten Völkern und damit letztlich doch noch vom Staat her" (Schönberger 2003, 42). Der Staat ist also vorausgesetzt, um in sinnvoller Weise den öffentlichen Feind zu bestimmen.

3) Noch im Vorwort der 1963er Ausgabe des *Begriffs des Politischen* reklamiert Schmitt die Identität von Politischem und Staatlichem für die Epoche einer „klare[n] Begrenzung des Krieges" und „Relativierung der Feindschaft" (Schmitt 2002, 11) im ius publicum europaeum zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert. Dessen Unterscheidungen zwischen „Innen und Außen, Krieg und Frieden, […] Militär und Zivil, Neutralität oder Nicht-Neutralität" (11) werden also explizit unter den Begriff des Politischen subsumiert. Die von Schmitt mit dem Politischen verbundene Formel von der „Negation der eigenen Art Existenz", bzw. „seinsmäßigen Behauptung der eigenen Existenzform" (50) ist damit aber nicht zwangsläufig vereinbar und stellt keine zutreffende Beschreibung der Logik aller zwischenstaatlichen Kriege des 18. oder 19. Jahrhunderts dar. Diese waren, wie Bernd Ladwig feststellt, „von den dafür Verantwortlichen keineswegs als Negation der Negation ‚der eigenen Art Existenz' angezettelt worden, sondern, zum Beispiel, als Kampf um Schlesien oder um überseeische Kolonien." (Ladwig 2003, 59)[12] Die Formel verweist eher auf den totalen Krieg und auf den

---

[10] Vgl. Schmitt 1988, 47, wo er sich gegen die Übersetzung von Sitte mit Noos in Homers Odyssee wendet und statt dessen Nomos lesen will, denn: „Nous ist das Allgemein-Menschliche, das nicht nur vielen, sondern allen denkenden Menschen gemeinsam ist, während Einfriedung, Hegung und die sakrale Ortung, die in dem Wort Nomos liegt, gerade die einteilenden und unterscheidenden Ordnungen zum Ausdruck bringt".

[11] Im linksschmittianischen Diskurs der ‚radikalen Demokratie' existiert Vernunft nur noch als „Schleier" (Mouffe 2013, 106) vor der eigentlich partikularen, irrationalen, gewaltbegründeten Wirklichkeit. Chantal Mouffe betrachtet jede Form der Erkenntnis und jeden allgemeinen Wahrheitsanspruch als gewaltkonstituiert, als *bloßen* Ausschlussakt und Machteffekt (vgl. ebd., 101, 125f.) und formuliert damit letztlich eine *„politische Ontologie"*, eine *„allgemeine"* Gewalt- und Konflikttheorie „der Bedeutungsproduktion" (Marchart 2011, 213), die *alle* menschlichen Praktiken als politisch begreift. Es gibt dann allerdings bestenfalls noch pragmatische, aber keine epistemischen Gründe mehr, einer Aussage zuzustimmen (vgl. kritisch dazu: Boghossian 2013, 21). Demzufolge gibt es auch keine Möglichkeit, den Gegner zu überzeugen – dieser muss konvertieren (vgl. Mouffe 2013, 78, 104). Dieser relativistische Diskurs, der die Partikularität aller Diskurse feststellt, will aber offenbar keineswegs partikular sein, er erhebt gerade *den* Anspruch auf sprachspielübergreifende Erkenntnis, den er selbst leugnet. Das ist der übliche Selbstwiderspruch einer totalisierten Vernunftkritik bzw. eines relativistischen Sozialkonstruktivismus (vgl. dazu Nagel 1999, 24-27, 32f., 37-40 und Boghossian 2013, 58-62).

[12] Vgl. auch Krockow 1990, 105. Dass hier kein Hass auf den Feind im Spiel sein musste (vgl. Schmitt 2002, 29), leuchtet bei diesen Kriegen noch eher ein.

Vernichtungskrieg im 20. Jahrhundert.[13] Im Jahr 1937 spricht Schmitt denn auch offen aus, es sei „richtig und sinnvoll […], eine vorher bestehende, unabänderliche, echte und totale Feindschaft zu dem Gottesurteil eines totalen Krieges“ führen zu lassen (Schmitt 1994a, 273). Unter den Bedeutungen des ‚totalen‘ Krieges taucht explizit die Einwirkung auf den Feind mittels „rücksichtslosen Einsatzes vernichtender Kriegsmittel“ (268) und des Einziehens der Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten (270) auf. Völlig unklar bleibt also der Zusammenhang zwischen relativierter Feindschaft und ihrem doch vermeintlich politischen, dann aber auch existenziellen, um die „Negation der eigenen Art Existenz“ (2002, 27) kreisenden Charakter. „Etwas weniger Feindschaft“, so Hans Boldt, „die nicht mehr das Existentielle, sondern rechtliche Regeln und allgemein anerkannte Sitten als oberstes Gebot nimmt, ist mit der ursprünglichen Anlage der Theorie unvereinbar.“ „Was ist – wenn Feindschaft die Negation der eigenen Art des Seins bedeutet – eine ‚relativierte’ Negation?“ (Boldt 2005, 111,118)

4) In der *Theorie des Partisanen* im Jahr 1963 trennt Schmitt seinen Begriff des Politischen vom Staat ab, wobei der Begriff des Ernstes als Unterscheidungskriterium eine wichtige Rolle spielt. Die dabei vorgenommene Differenzierung zwischen konventionellem, wirklichem und absolutem Feind bewirkt allerdings keine Klärung des Feindbegriffs. Es bleibt unverständlich, wie die Kategorie des konventionellen Feindes mit dem Begriff des Politischen vereinbar sein soll: Schmitt zufolge ist der *konventionelle Feind* der Feind im gehegten europäischen Kabinettskrieg des 18. Jahrhunderts. Dieser erscheine im Vergleich zu den totalen Kriegen als „nicht viel mehr als ein Duell zwischen satisfaktionsfähigen Kavallieren“ (Schmitt 2006, 56).[14] Der Krieg werde hier gar so stark gehegt, „daß er als ein Spiel aufgefasst werden konnte“ (90). Schmitt hat also offenbar bemerkt, dass sein auf ‚Existenz‘behauptung fokussiertes Intensitätskriterium des Politischen für viele kriegerische Auseinandersetzungen nicht zutrifft.[15] Was im *Begriff des Politischen* ohne weiteres unter das Intensitätskriterium des Politischen fällt, der gehegte Krieg, wird in der *Theorie des Partisanen* zum bloßen Spiel – zu dem, wogegen sich, wie noch zu zeigen sein wird, Schmitts ganzes Ressentiment wendet. Nun soll erst der „spanische Partisan [...] den Ernst des Krieges wieder her[gestellt]“ haben (91), indem er einen ‚*wirklichen‘ Feind* bekämpfte und so aus einem unernsten einen ernsten, also existenziellen, „wirklichen Krieg“ (91) gemacht habe. Den irregulär kämpfenden Partisanen zeichnet Schmitt zufolge aus, dass er sich „die Entscheidung darüber vorbehält, wer der ‚wirkliche Feind’ ist“ (90). In der wirklichen Feindschaft finde der Partisan „den Sinn der Sache und den Sinn des Rechts“ im Gegensatz zur stumpfen oder untergegangenen Legalität des Gesetzes (92). Er sieht in ihm einen Statthalter des Politischen, der Entscheidung unter Bedingungen offizieller Entscheidungsohnmacht, dem Untergang des legalen Souveräns. Es fragt sich allerdings, ob das noch als öffentliche Feindbestimmung durchgeht. Ist der Partisan wirklich der Souverän? So stellt Marcus Llanque fest, dass der Partisan „nicht mehr in Ausführung einer öffentlichen Sache und als regulärer Soldat, sondern als Privatmann“ (Llanque 1990, 70) agiert. Dies widerspreche aber Schmitts These vom öffentlichen, nicht privaten Charakter der Feindbestimmung. Wichtig ist allerdings, dass der Partisan offenbar einen direkten Draht zur Legitimität, zu den von Schmitt proklamierten

[13] So zeigt Michael Wildt in seiner Studie über die Elite des Reichssicherheitshauptamts, einem Brückenkopf des NS-Vernichtungskrieges, dass diese sich bis ins Detail Schmitts Vokabular bedient. „Voller Einsatz, höchste Intensität“, so auch Hans Freyer 1929 auf einer Tagung von künftigen Mitgliedern dieser Funktionselite, zeichnet diese Generation aus. Man weiß, was das zu bedeuten hatte. Zu den Bezügen der RSHA-Mitglieder auf Schmitt vgl. Wildt 2008, 115-125, 136, 141f, 205, 210ff., 853.

[14] Vgl. auch Münkler 2010, 110-122 zur Entwicklung von der asymmetrischen Rechtfertigung des Krieges im bellum iustum-Paradigma des Mittelalters zur symmetrischen im Paradigma des „Duells oder Turniers“ (113) in der europäischen Völkerrechtsordnung.

[15] Natürlich ging es denjenigen, die sich für territoriale oder sonstige Interessen ihrer Herren töten und verstümmeln lassen mussten, *in der Situation* des Kampfes um ihre konkrete Existenz, den Gemeinwesen aber nicht unbedingt.

‚substanzhaften' Werten einer Verfassung, schließlich zum Boden haben soll, weshalb ihm auch ein „tellurische[r]" (Schmitt 2006, 26) Charakter bescheinigt wird.[16] Der Partisan, schreibt Llanque, erkenne Schmitt zufolge „den Sinn des Rechts als Einheit von Ordnung und Ortung" (Llanque 1990, 76).[17] Eine Möglichkeit, dem Partisanen Souveränität, d.h. eine öffentliche, verbindliche Entscheidungsgewalt zuzusprechen, besteht demnach darin, ihn als Exponent einer relativ homogenen Weltanschauungsgemeinschaft zu betrachten, die ‚unterhalb' des formal bestehenden Staates existiert.
Der *absolute Feind* hingegen sei der Feind des von Schmitt befehdeten revolutionären, linken Partisanen, der aufgrund seiner ‚Motorisierung' (vgl. Schmitt 2006, 78) den Bezug zum Boden verliere und der wegen seiner universalistischen, humanitären Ausrichtung den Feind aus dem Menschengeschlecht ausscheide, keine Hegungen mehr kenne (vgl. 56, 91ff.). Wenn die Relativierung des wirklichen Feindes, die ihn immer noch vom absoluten Feind unterscheiden soll, vom defensiven Charakter des Partisanen herrührt, so wäre nun das Politische ausschließlich ein Verteidigungskrieg, der die eigenen Landesgrenzen nicht mehr überschreitet (vgl. 93), ‚ernster' ist als die Kabinettskriege der Vergangenheit, aber keinesfalls so intensiv wie ein Kampf gegen absolute Feinde. Solche Festlegungen widersprächen der relativistischen (bzw. dezisionistischen) Behauptung, dass das Vorliegen des Ernstfalls, die Definition von ‚Bedrohung der eigenen Art Existenz durch den Feind' – damit auch, worin die eigene Art Existenz besteht – ausschließlich bei den Beteiligten selbst liege und von keinem Dritten beurteilt oder gerichtet werden könne (Schmitt 2002, 50). Es widerspräche auch wieder der Formel von der höchsten Intensität – dem Partisanen wird ja sogar ein „intensiv politische[r] Charakter" (Schmitt 2006, 21) bescheinigt, was eigentlich schlecht möglich ist, wenn das Politische schon die *äußerste* Intensität der Trennung/Verbindung von Menschengruppen sein soll. Im Spätwerk wird aber nicht nur plötzlich der gehegte Kabinettskrieg als gar nicht die ‚eigene Art Existenz' betreffendes Spiel erkannt, sondern, wie in *Hamlet oder Hekuba*, scheinbar der Staat selbst mit dem Spiel gleichgesetzt (vgl. Schmitt 1985b, 43, 65f., 72), gegen das „der unkonstruierbare, nicht relativierbare [!] Ernst des tragischen Geschehens" (47) geltend gemacht wird – auch hier ist Hegung also nicht vorgesehen. So konstatiert Schmitt,

> „daß es zum Wesen der Tragik gehört, sich nicht in ein sekundäres System einbeziehen zu lassen, ebenso wie umgekehrt das sekundäre System ein Bereich von Spielregeln ist, die Einbrüche des tragischen Geschehens ausschließen" (71). „Vielleicht findet sich eines Tages ein Gesetzgeber der – den Zusammenhang von Spiel und Freiheit, Freiheit und Freizeit realisierend – die einfache Legaldefinition aufstellt: Spiel ist alles, was ein Mensch im Rahmen der ihm gesetzlich zustehenden Freizeit zu deren Ausfüllung oder Gestaltung unternimmt." (72)

Dass Schmitt Hans Freyers ‚sekundäres System' erwähnt, dessen Begriff für die Institutionen der ‚industriellen Gesellschaft' (vgl. Freyer 1955), verdeutlicht, dass er nicht den Staat generell, sondern den technisch-administrativen Apparat der ‚Industriegesellschaft' mit dem Spiel assoziiert – eine rechte Kritik der vermeintlich ‚verwalteten Welt': „Die Flucht vor der Freiheit", so Schmitt im *Glossarium*, „ist in concreto nichts anderes als die Flucht in die Technik." (Schmitt 1991a, 134) Hier wird Freiheit mit dem Politischen, also mit der (in der Regel heteronom vom Souverän vorgegebenen) Möglichkeit des Kampfes und Todes verknüpft, während Unfreiheit mit physischem Behagen und rationaler Planung per se assoziiert wird. Es geht Schmitt also keineswegs um den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie, sondern lediglich darum, zu welchem Zweck sich das Individuum in den Dienst

[16] Hier knüpft Schmitt an Motive der Partisanentheorie von Rolf Schroers aus dem Jahr 1961 an (vgl. Grünberger 1990, 53). Aber auch Ernst Jüngers Partisan aus dem Jahr 1951, genannt „Waldgänger", steht Pate, weist doch bereits dieser einen unmittelbaren Bezug zur Legitimität bzw. den „Quellen der Sittlichkeit" auf, wenn „alle Institutionen zweifelhaft oder sogar anrüchig werden" (Jünger 2014, 83).
[17] Der geschichtsphilosophische Hintergrund dieser Idee eines legitimen Rechts als Einheit von Ordnung und Ortung ist Schmitts esoterische „Nomos"theorie, vgl. Schmitt 1988.

nehmen lässt. In der Tat spielt aber, wie gezeigt, im Partisanenkonzept die Haltung des ehemals Souveränitätsunterworfenen eine Rolle, die man im *Begriff des Politischen* noch nicht erkennen kann – darf dieser sich der ‚falschen' bzw. ‚fremden' Souveränität doch nicht mehr fraglos unterwerfen, sondern muss seine eigene künftige Unterwerfung unter eine bodenbezogene, wahre Souveränität aktiv betreiben und vorbereiten. Das Freiheits- und Individualitätspathos ist reiner Schein.[18] Faschistischen Theoretikern wie Schmitt und seinen Schülern liegt nichts ferner, als die bürokratische Mentalität einer nüchternen Bedienung der Staatsapparatur. Immer wieder wird die Entwicklung des Staates zum bloßen Mechanismus, „große[n] Betrieb" (Schmitt 2004b, 69) oder „bürokratische[n] Apparaturstaat" (Forsthoff 1933, 11) unter dem „Gesetz der Zweckrationalität" (ebd.) als Verfallsgeschichte interpretiert. Diese ‚Kritik der instrumentellen Vernunft'[19] propagiert dagegen das engagierte politische Handeln im Geiste ‚substanzieller Werte', wenn nötig auch gegen die formal zuständigen Instanzen. Bereits 1914 spricht sich Schmitt denn auch gegen die „'Pflichtwichte[…]'" und deren „Unfähigkeit [sic!] in einer großen Sache aufzugehn" aus. Diese Bürokraten verwechselten das, „was hier Staat und Aufgabe genannt wird, mit der ‚vorgesetzten Behörde'" (Schmitt 2004a, 92).

Ein guter Kandidat für diese Reanimierung des „nicht relativierbare[n] Ernst[es]" des Tragischen bzw. des Politischen gegen die verhasste Sekurität und bürokratische Mentalität, ist also für den späten Schmitt der Partisan. Auch und gerade dieser eignet sich, wie Herfried Münkler betont, für eine existenzielle Kriegsauffassung, „in welcher der Krieg nicht als Mittel der Politik, sondern als Medium der Konstitution oder Transformation einer politischen Größe begriffen wird". Diese Figur sei mit dem „arbeitsame[n], strebsame[n], fast in allen Entschlüssen am Kosten-Nutzen-Kalkül orientierte[n] Bürger" (Münkler 2002, 106) nicht zu vereinbaren.

Schmitts deskriptiver Begriff des Politischen ist, wie hier nur angedeutet werden konnte, wirr und analytisch unbrauchbar. Doch mit den letzten Ausführungen befinden wir uns bereits mitten in Schmitts normativem Programm. Dieses soll nun näher betrachtet werden.

II. Der normative Gehalt des Begriffs des Politischen: Die Ermöglichung einer ernsthaften Existenz

Die Entscheidung über Krieg und Feind ist der „entscheidende […] Punkt des Politischen" (Schmitt 2002, 39). Die politische Gruppierung orientiert sich am „Ernstfall", ist für diesen die „*maßgebende*" Einheit und in diesem Sinne der Entscheidung über das Vorliegen des Ernstfalls „'souverän'" (39). Der Kriegsfall ist der Ausnahmefall, aber von diesem her bestimmt sich für Schmitt das Wesen des Politischen, das demgemäß eine Existenzform unter der beständigen Möglichkeit des Krieges ist. Staatliche Souveränität besteht also zunächst darin, „kraft eigener Entscheidung den Feind zu bestimmen und ihn zu bekämpfen" (45). Bemerkenswert ist, dass Schmitt hiermit ein höherrangiges „'Recht auf Selbsterhaltung'" (Schmitt 2003, 22) geltend macht, nämlich das Recht auf „Existenz [,][...] Unabhängigkeit [,] Freiheit" des Volkes, „wobei es kraft eigener Entscheidung bestimmt", worin diese bestehen

[18] Hinter diesem verbirgt sich, wie Erich Fromm darlegt, der rebellische Typus des autoritären Charakters, der „Abfall von einer Autorität unter Beibehaltung der autoritären Charakterstruktur mit ihren spezifischen Bedürfnissen und Befriedigungen". Die Ursache dieses Abfalls liegt darin, dass eine „bestehende Autorität ihre entscheidende Qualität einbüßt, nämlich die der absoluten Macht und Überlegenheit" (Fromm 1989, 184f.).

[19] Bereits 1916 entfaltet Schmitt dieses Motiv ausführlich in seinen Anmerkungen zu *Däublers „Nordlicht"*. Dort moniert er den „Betrieb, der den Einzelnen so vernichtet, daß er seine Aufhebung nicht einmal fühlt" [!!!] (Schmitt 1991b, 59), das ‚mechanische' „Zeitalter der Sekurität" (62), mit seinen „großartig funktionierende[n] Mittel[n] zu irgendeinem kläglichen oder sinnlosen Zweck" (59). Was hier als Kritik der verwalteten Welt anhebt, ist pures Ressentiment gegen Planung und irdisches Glück per se, die Furcht vor der Freiheit, die denjenigen ergreift, der keine transzendenten, ewigen, der Menschheit entzogenen Werte und Instanzen mehr erblicken und ihnen doch nicht entraten kann.

(Schmitt 2002, 46).[20] Indem das ius ad bellum das Entscheidungsmonopol des Staates über Krieg und Feind darstellt, beinhaltet es

„die Möglichkeit […] offen über das Leben von Menschen zu verfügen […] von Angehörigen des eigenen Volkes Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft zu verlangen, und auf der Feindesseite stehende Menschen zu töten“ (46). „Durch diese Macht über das physische Leben der Menschen erhebt sich die politische Gemeinschaft über jede andere Art von Gemeinschaft“ (48).

Verlange eine Kirche von ihren Angehörigen das Sterben für den Glauben, so nur ihres eigenen Seelenheils wegen. Beziehe sich die Einforderung der Todes- und Tötungsbereitschaft auf die Kirche als „weltliches Machtgebilde“, mutiere sie hingegen sofort „zu einer politischen Größe“ (48). Die diesseitige Ausrichtung der Todesbereitschaft, ihre verbindliche Einforderung von einer jenseits des Einzelnen liegenden, öffentlichen Instanz und der eigeninteressierte Motive auf öffentliche Belange hin überschreitende Inhalt scheinen also das Politische am politischen Verlangen des Staates zu sein. Die „Macht über das physische Leben der Menschen“ (48) erweist das Politische als „Status in einem absoluten Sinne“ und „relativiert und absorbiert alle anderen Statusverhältnisse“ (Schmitt 2003, 49). Die nachvollziehbarste Bedeutungsschicht des schillernden Begriffs des ‚Existenziellen‘ oder ‚Seinsmäßigen‘ ist hiermit freigelegt.

Die Frage nach dem Verhältnis von Sachgebieten und Autonomie des Politischen wird hier virulent, denn wofür eigentlich wird die Tötungs-/Todesbereitschaft verlangt? Einerseits behauptet Schmitt, dass jeder Gegensatz aus beliebigen Sachgebieten politisch werden könne, wenn er nur den höchsten Intensitätsgrad der Freund-Feind-Gruppierung erreiche (37f.). Das legt nahe, dass ökonomische Konkurrenz oder moralische Ablehnung in Krieg umschlagen können: Das wären Kriege um den Zugang zu Ressourcen oder zur Verhinderung der Vernichtung spezifischer Bevölkerungsteile eines anderen Staates (‚humanitäre Intervention‘), also Kriege *aus ökonomischen oder moralischen Gründen*. Das Politische wäre hier eine Steigerung der Gegensätze von Menschengruppen, „deren Motive religiöser, nationaler […], wirtschaftlicher oder anderer Art sein können“ (38), bis zur Tötungs- und Todesbereitschaft. Solche Motive lehnt Schmitt aber nur wenige Seiten später in aller Entschiedenheit ab. Jede Rechtfertigung von Todes- und Tötungsbereitschaft aus ökonomischen, religiösen oder ethischen Gründen sei „grauenhaft und verrückt“ (49). Ein aus solchen Gründen geführter Krieg sei „sinnwidrig“, weil sich aus den spezifischen Gegensätzen der Sachgebiete Feindschaft und Krieg nicht ableiten ließen (36). Der Krieg habe „keinen normativen, sondern nur einen existenziellen Sinn, und zwar in der Realität der Situation eines wirklichen Kampfes gegen einen wirklichen Feind“ (49).[21] Daher könne die Bestimmung des Feindes (wer ist zu bekämpfen?) und des Ernstfalls (wann tritt der Fall des Krieges ein?) sowie die Bestimmung der „eigenen Art Existenz“ (27) nicht moralisch oder ökonomisch oder durch sonst einen „Sachbereich“ bewerkstelligt werden. Sowohl die Existenzweise als auch die Bereitschaft, für deren Verteidigung zu töten, scheinen hier durch eine kriteriell leere Entscheidung[22] hervorgebrachte Gespenster. Sie sind „nur politisch

[20] Dieses vorpositive Recht wird aber bezeichnenderweise nicht aufs Individuum, sondern auf Herrschaftsverhältnisse bzw. politische Einheiten bezogen, vgl. Schmitt 2003, 22: „Was als politische Größe existiert, ist, juristisch betrachtet, wert, daß es existiert. Daher ist ihr ‚Recht auf Selbsterhaltung‘ die Voraussetzung aller weiteren Erörterungen“. Vgl. auch Schmitt 2004b, 18f.: „Im Ausnahmefall suspendiert der Staat das Recht, kraft eines Selbsterhaltungsrechtes, wie man sagt.“

[21] „Ein Krieg hat seinen Sinn nicht darin, daß er für Ideale oder Rechtsnormen, sondern darin, daß er gegen einen wirklichen Feind geführt wird“ (2002, 50f.).

[22] Der Linksschmittianismus der Gegenwart reproduziert dieses dezisionistische Denken des Politischen als grundloses und nicht zu begründendes Konfliktgeschehen, vgl. Mouffe 2013, 106 sowie Hetzel 2009, 236: „Das Politische gründet […] in seinem je konkreten Vollzug; es kennt darüber hinaus keine transzendentalen Bedingungen seiner Möglichkeit, keine ihm selbst vorgängigen Vernunft- oder Rechtsgründe. […] Das

sinnvoll“ (50) – das Politische ist aber wiederum die auf den Kriegsfall bezogene Unterscheidung von Freund und Feind.[23] Schmitt scheint hier schlicht den Krieg als Mittel für bestimmte inhaltliche Zwecke zu ignorieren. Der Feind wird zwar nur bekämpft, weil er ‚unsere Art der Existenz‘ bedroht – was das heißt kann Schmitt zufolge nur die politische Einheit selbst bestimmen. Wäre das aber so, dann könnte ‚der Westen‘ einen Krieg gegen ‚den Islamismus‘ führen, weil dieser seine moralischen und kulturellen Werte negiert, oder gegen ‚den Kommunismus‘, weil er seine Eigentumsordnung bedroht. Aber Schmitt leugnet dies nicht nur, er schreibt den Beteiligten plötzlich, ganz im Widerspruch zu seiner Feindtheorie aus der Beteiligtenperspektive, vor, Kriege nicht aus ökonomischen oder moralischen Gründen führen zu *dürfen*, nur aus politischen. Und damit wird die Bekämpfung des Feindes, wird das Verlangen von Todes- und Tötungsbereitschaft recht verstanden zum Selbstzweck.[24] Was Werner Konitzer zufolge „bei allen NS-Ideologen […] auftaucht“, trifft auch auf Schmitt zu: „die grundsätzliche und prinzipielle Bejahung des Krieges. Damit richten sie sich nicht nur gegen pazifistische Positionen, sondern gegen alle Positionen, für die Krieg überhaupt einer besonderen Begründung bedarf“ (Konitzer 2009, 102).[25]
Es ist daher kein Zufall, dass Schmitt sich schon früh für „irrationalistische Theorien unmittelbarer Gewaltanwendung“ (Schmitt 1996a, 77) interessiert und auf Georges Sorel rekurriert. Was ihn fasziniert, ist folgende Haltung:

„[D]ie diskutierende, transigierende, parlamentierende Verhandlung erscheint als ein Verrat am Mythus und an der großen Begeisterung, auf die alles ankommt. Dem merkantilen Bild von der Balance tritt ein anderes entgegen, die kriegerische Vorstellung einer blutigen, definitiven, vernichtenden Entscheidungsschlacht“ (81). „Die kriegerischen und heroischen Vorstellungen, die sich mit Kampf und Schlacht verbinden, werden von Sorel wieder ernst genommen als die wahren Impulse intensiven Lebens [...]. Was das menschliche Leben an Wert hat,

---

Politische ruht buchstäblich auf nichts“. Es ist bezeichnend, dass dieses politische Denken denn auch buchstäblich nichts zum Verständnis von Staat, Ökonomie und politischem Handeln beizutragen hat, mit Ausnahme der These, menschliches Handeln sei nicht durch eine Sachgebietslogik determiniert, die aber ins falsche Extrem der Aussage getrieben wird, es gebe keine historisch-spezifischen, für bestimmte Sozialformationen relativ stabilen, tiefenstrukturellen Bedingungen, die menschliches Handeln ermöglichen, begrenzen und motivieren. Das Zauberwort der ‚kontingenten‘ Ordnungen lässt hier jede sozialtheoretisch sinnvolle Unterscheidung verschwinden. Zur Kritik an Mouffe u.a. vgl. Wallat 2010.

[23] Mit Bezug auf die These, der Krieg sei „nicht Ziel und Zweck der Politik“ (Schmitt 2002, 34) versuchen Schmitt-Apologeten wie Böckenförde (1991, 345), die These vom „kriegerischen Kampf“ als „Ziel und Inhalt der Politik“ als „Mißverständnis“ abzutun. Wie gezeigt, geht es beim Politischen aber sehr wohl um die *Existenz unter der beständigen Möglichkeit des Krieges*. Der Krieg „muß“, schreibt Schmitt, „als reale Möglichkeit vorhanden bleiben“, damit „der Begriff des Feindes seinen Sinn hat“ (Schmitt 2002, 33), die Feindunterscheidung wiederum ist das Kriterium des Politischen (26) und Kriege *dürfen* zudem Schmitt zufolge nicht „für Ideale oder Rechtsnormen“ (50f.) geführt werden, dies wäre ja „grauenhaft und verrückt“ (49), sondern nur „politisch sinnvoll“ (50) sein, haben ihren Sinn also darin, dass sie „gegen einen wirklichen Feind“ (51) geführt werden. In der 3. Auflage des *Begriffs des Politischen* von 1933 und dem Artikel *Politik* aus dem Jahr 1936 weicht Schmitt scheinbar von dieser Sinngebung des Politischen ab. Im Gegensatz zur Auffassung eines „Nichts-als-Kriegertums“ im heroischen Realismus Ernst Jüngers, werde der Krieg der „*politischen* Ansicht“ gemäß „des Friedens wegen geführt“ (Schmitt 1995b, 137), bzw. zwecks „Herbeiführung von Herrschaft, Ordnung und Frieden“ (Schmitt 1933, 10). Aber auch hier darf man sich nicht in die Irre führen lassen, zeigt doch der Hinweis darauf, dass diese politische Ansicht auch der „auf den Frieden gerichteten […] Politik des Führers und Reichskanzlers Adolf Hitler zugrunde liegt“ (1995b, 137), die rein zeitbedingte, politstrategische Ausrichtung dieser Ausführungen. Schmitts Sätze sind genauso lügenhaft wie Hitlers ‚Friedenspolitik‘ Mitte der 30er Jahre. Dass Schmitt im „agonale[n] Prinzip“ Jüngers den Gegner nur als „‘Antagonist[en]‘, Gegenspieler [!] oder Gegenringer, nicht [als] Feind“ (1933, 10) auftreten sieht, deutet an, dass er in Jüngers Haltung offenbar ein gewisses Maß an romantischer Politik identifiziert, ihm hier zu sehr das den Krieg als Gelegenheit betrachtende Individuum im Mittelpunkt steht. Es zeigt sich, dass Schmitt ‚wirkliche‘ Feinde, nämliche Feinde des Politischen, bekämpfen will und nicht eine völlig inhaltslose Feindbestimmung im Auge hat.

[24] Das verkennen Joas/Knöbl 2008, 222, 224. Vgl. zum Selbstzweckbegriff Abschnitt III dieses Beitrags.

[25] Vgl. auch Sternhell u.a. 1999, 90f.: Hier ist „die Gewalt […] nicht nur Mittel zum Zweck, sondern ein Wert an sich“.

kommt nicht aus einem Räsonnement; es entsteht im Kriegszustande bei Menschen, die, von großen mythischen Bildern beseelt, am Kampfe teilnehmen“ (83).[26]

Hier verselbständigt sich ein Merkmal von Moral[27] – die Verpflichtung des Einzelnen, also die Möglichkeit eines Konfliktes mit dem Prinzip der unmittelbaren Selbstliebe – zu einer entleerten „*Erhabenheit*“ (Sorel 1981, 248) als Verherrlichung des Absehens von sich selbst und allen Nutzenerwägungen.[28] Wie bei Schmitt wird der Krieg dabei von Sorel zum Selbstzweck erkoren und es kommt keineswegs auf eine rational begründbare Richtigkeit oder Wahrheit des zur Gewalt motivierenden Mythos an. So verurteilt Sorel beispielsweise den ökonomisch motivierten Eroberungskrieg. Hier habe „[d]er Krieg […] seine Ziele nicht mehr in sich selbst“ (habe also keinen ‚politischen Sinn‘), gehe es doch einfach darum, sich „materielle Vorteile zu schaffen“ (196). Dem wird der Ruhmeskrieg gegenübergestellt, der „jegliche soziale Rücksicht der Rücksicht auf den Kampf unterordnet“ (197) (höchste Intensität) und „den Menschen, der sich ihm hingibt, an eine Stelle erhebt, die den gewöhnlichen Bedingungen des Lebens überlegen ist“ (195)[29] (Ernst vs. Spiel; Ausnahme vs. Normalität). Ebenfalls nimmt Schmitt Sorels „Bild [...] vom Bourgeois“ (Schmitt 1996a, 87) auf, einen ‚Mythos‘, der den Bourgeois als feigen, unkriegerischen Weichling beschreibt,[30] als Gegenbild zu allen Werten des faschistischen Irrationalismus.[31] Schmitt kritisiert lediglich die vermeintliche Halbherzigkeit, mit der Sorel seinen Angriff auf den Rationalismus durchführt. Er beziehe sich inkonsequenterweise noch auf die Begrifflichkeit der Klassentheorie von Marx, mit der dieser „seinem Gegner, dem Bourgeois, auf das ökonomische Gebiet gefolgt ist“ (86): „Amerikanische Finanzleute und russische Bolschewisten“, so Schmitts Variation eines antisemitischen Topos, „finden sich zusammen im Kampf für das ökonomische Denken […]. In dieser Bundesgenossenschaft steht auch Georges Sorel.“ (Schmitt 1925, 19) Dagegen könne nur die „Energie des Nationalen“ (Schmitt 1996a, 88) vor der Konsequenz einer nicht mehr zum bedingungslosen Kampf motivierenden „rationalistische[n] und mechanistische[n] Mythenlosigkeit“ (86) bewahren.[32]

---

[26] Ein fast wörtlicher Bezug auf Sorel 1981, 252: Die „hohen moralischen Überzeugungen“ „hängen keineswegs von Vernunfterwägungen oder von einer Erziehung des individuellen Willens ab; vielmehr stehen sie in Abhängigkeit von einem Kriegszustande, an dem die Menschen willig teilnehmen und der sich in scharf umrissenen Mythen ausdrückt“. Sorel bewegt sich dabei in dem (beabsichtigten) Zirkel, die Selbstüberwindung im Krieg/Kampf als Quelle der Erhabenheit zu betrachten, die wiederum nichts anderes als eine kriegerische Tugend ist; vgl. Sternhell u.a. 1999, 90.

[27] Schmitt spricht in diesem Zusammenhang auch immer wieder von ‚moralischer Entscheidung‘ (vgl. z.B. 2004b, 68f.). Zur faschistischen ‚Moral‘ vgl. Konitzer 2009, Gross 2010.

[28] Vgl. Sorel 1981, 249. Vgl. Sternhell u.a. (1999, 93), der Sorels Intention wie folgt zusammenfasst: „man muß alle Ideologien und politischen Tendenzen zerschlagen, die sich auf die Idee gründen, das Wohlergehen des einzelnen sei der Zweck jeder gesellschaftlichen Organisation.“ Vgl. auch Meuter 1994, 285: „Ernste Moral ist demnach totale Mobilmachung zu […] fremden Zwecken“.

[29] Vgl. Schmitt 2004b, 21: „In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“ Eine Begeisterung für das In-der-Welt-Sein im Kriegsfall im Gegensatz zum punktuellen Selbst, das einer zur leeren Abstraktion mutierten ‚Umwelt‘ gegenüberstehe, findet sich auch im Manifest *Der kommende Aufstand* (Unsichtbares Komitee 2010, 54): „Diejenigen, die […] einen Krieg […] bewohnen, haben keine ‚Umwelt‘, sie entwickeln sich in einer *Welt*, die von Gegenständen und Gefahren, von Freunden und Feinden, von Lebenspunkten und Todespunkten […] bevölkert wird“.

[30] Vgl. auch seine Ausführungen zu Hegels „polemisch-politischer Definition des Bourgeois“, „der die Sphäre des risikolos-Privaten nicht verlassen will“, die Sicherheit des Genusses seiner privaten Güter anstrebt und sich darin „als einzelner gegen das Ganze verhält“. Der Bourgeois sei ein Mensch, der den Staat für seine egoistischen Geschäfte instrumentalisiert, aber „der Gefahr eines gewaltsamen Todes entnommen bleiben will“ (Schmitt 2002, 62).

[31] Schmitt teilt diese Werte, bewahrt aber meist den für ihn charakteristischen pseudosachlichen Stil. Zu den Idealen des Faschismus vgl. Sternhell u.a. 1999, 17-22, 24-27.

[32] Sternhell u.a. (1999, 103ff., 107) zeigen allerdings, dass dieser Marx-Bezug Sorels von Anfang an mit einer irrationalistischen Fundamentalrevision verbunden war, die am Klassenkampf nur den Kampf schätzte, am Kapitalismus nur einen Mythos vom transigenten Bürger kritisierte und letztlich in den Nationalismus gemündet

Genau das ist also der Clou des Schmittschen Begriffs des Politischen: das faschistische „'l'art pour l'art auf politischem Gebiete'" (Schmitt 1994b, 125), ein „Ästhetizismus […] des Ernstfalls" (Bürger 1986, 174). Dieser, so Friedrich Balke, habe den Anspruch der totalen Erfassung des Menschen „unter den Bedingungen einer hochgradig arbeitsteilig organsierten Gesellschaft" durch zeitweilige „Suspension aller alltäglichen (‚bürgerlichen') Lebensvollzüge" mittels einer „Orientierung des Menschen an der Möglichkeit des eigenen Untergangs" (Balke 1990, 49). Im Gegensatz zum Spiel in Schillers Sinne, das den Menschen ebenfalls total erfasse,[33] aber, wie Schmitt meint, dabei existenziell „entproblematisier[e]" (Schmitt 1985b, 50), womit es „die grundsätzliche Negation des Ernstfalles" darstelle (42), könne Schmitt nur eine ‚Ästhetik des Ernstes' tolerieren.[34] Balke resümiert, Schmitt könne „den Wunsch ‚gespaltener' Subjekte nach imaginärer Retotalisierung nur dann akzeptieren, wenn er eine Intensität entfaltet, die auch noch das zentrale Axiom neuzeitlicher Anthropologie seit Hobbes außer Kraft setzt, das den Menschen ein schlechterdings nicht zu relativierendes Interesse an ihrer conservatio unterstellt." (Balke 1990, 50)[35]

Wie Leo Strauss bereits 1932 festgestellt hat, zeichnet sich Schmitts Darstellung ‚entpolitisierender' Tendenzen dabei durch eine eigentümliche Inkonsistenz aus. Einerseits räume er wenigstens die Möglichkeit ein, dass „die Unterscheidung von Freund und Feind auch der bloßen Eventualität nach auf[hören]", es eine „politikreine" Welt geben könne (Schmitt 2002, 54, auch 35f., 56; ebenso 1925, 34, 47). „Ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird", schreibt Schmitt, „weiß ich nicht. Vorläufig ist er nicht da." (Schmitt 2002, 54) Zum anderen werfe er der liberalen Idee einer Herrschaft des Gesetzes ebenso wie einer „humanitäre[n] Moral" (Strauss 2001, 235) vor, mit ihrer Idee einer geeinten Menschheit, mit universalistischen Normen und der Idee des gerechten Krieges, dem Politischen nicht entkommen, ja es lediglich ins Barbarische steigern zu können (vgl. Schmitt 2002, 55; 1925, 24, 44, 48).[36] „Nun könnte", wie Strauss konstatiert, „das

---

habe. Damit folgten Sorel und seine Schüler dem Schmittschen Wink, weil sie bemerkten: „Dieses Proletariat […] erwies sich als ebenso dem Utilitarismus verfallen wie die Bourgeoisie." (103)

[33] Schiller diagnostiziert „das Opfer ihrer [der Menschen] Totalität" im Zuge der modernen klassengespaltenen, arbeitsteiligen Gesellschaft und konstatiert, es müsse „bey uns stehen, diese Totalität in unsrer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen." (Schiller 2006b, 28) Es sei „*nur* das Spiel", das den Menschen wieder „vollständig macht" (61), d.h. theoretische und praktische Vernunft sowie Sinnlichkeit in Harmonie vereint: „der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist *nur da ganz Mensch, wo er spielt*" (62f.). Am Spiel hebt Schiller hervor, dass es „weder subjektiv noch objektiv zufällig ist, und doch weder äußerlich noch innerlich nöthigt" (60). Es ist demnach dem materiellen oder moralischen Zwang genauso enthoben, wie der „nichtige[n] Lust" (63); es neutralisiert die groben sinnlichen Notwendigkeiten und Bedürfnisse, ohne einer logischen oder moralischen Nötigung zu unterliegen (zu Schillers Begriff des Spiels vgl. Matuschek 2009, 180-186, 193ff., 202, 211f.). Schmitt wendet sich explizit gegen diese Idee: „Erst im Spiel wird der Mensch zum Menschen; hier findet er sich aus der Selbstentfremdung zu seiner eigenen Würde. An der Hand einer solchen Philosophie muß das Spiel dem Ernst überlegen werden." Der Ernst werde so „zum tierischen Ernst", „'dreckichte Wirklichkeit'" (Schmitt 1985b, 49), während er doch für Schmitt gerade den Menschen ausmachender Zweck ist. Es wäre interessant, der Frage nachzuspüren, inwiefern Schmitt hier partiell in der Tradition der Ablehnung des Spiels als eitles Blendwerk steht, die von Platon über Aristoteles bis hin zu Rousseau reicht. Allerdings sind deren Konzepte des Ernstes allesamt substanzieller als das Schmittsche, das unnötiges Leid per se in den Rang des Ernstes erhebt.

[34] Mit dieser Ästhetik-Diagnose ist nicht gemeint, dass Schmitt politische Phänomene nach ästhetischen Kriterien beurteilt, z.B. eine Bombenexplosion als ‚schön' beschreibt. In diesem Sinne ist Schmitt gewiss keine Ästhetisierung vorzuwerfen (vgl. auch Schmitt 2002, 27). Vielmehr finden sich bei ihm bestimmte Analogien zu ästhetischen Phänomenen. Zu verschiedenen Bedeutungsschichten einer Ästhetisierung des Politischen vgl. Jay 1993, 121ff.

[35] Vgl. auch Marcuse 2004, 223: Im „heroische[n] Kult des Staates" und der nationalen „Erhebung" werde das „Individuum […] völlig geopfert" und „soll jetzt in der Größe des Volkes das Glück des einzelnen verschwinden."

[36] Schmitt behauptet, die Kriegsfeindschaft oder die universalistische Idee eines gerechten Krieges im Namen der Menschheit führe zur Entmenschlichung des Feindes und zu einem totalen Vernichtungskrieg bis zur „äußersten Unmenschlichkeit" (2002, 55, vgl. auch 1925, 44). Kriege im Namen der Menschheit hätten daher

Politische nicht bedroht sein, wenn es, wie Schmitt an einer Reihe von Stellen behauptet, schlechterdings unentrinnbar wäre.“ (Strauss 2001, 229) Schmitt diagnostiziere also nicht bloß die Schicksalhaftigkeit des Politischen, seine Furcht vor der Möglichkeit einer entpolitisierten Welt offenbare sein Denken als „Eintreten für das bedrohte Politische, eine *Bejahung* des Politischen.“ (229) „Die Bejahung des Politischen“ aber sei „die Bejahung des Naturstandes.“ (235) Schmitt hält Strauss zufolge die entpolitisierte Welt nicht für unmöglich, er „verabscheut“ (232) sie, habe einen „*Ekel*“ (233) vor ihr. Tatsächlich zieht Schmitt immer wieder zu Felde gegen bürgerliche Sekurität (Schmitt 2002, 62), gegen „vielleicht interessante [...] Konkurrenzen und Intrigen aller Art“ (35f.), gegen „Unterhaltung“ (54), „Konsum“ (83), „*Spiel*“ (120) und „gemütliche[n] Bildungsgenuß“ (Schmitt 1985b, 49), gegen ein „paradiesische[s] Diesseits unmittelbaren, natürlichen Lebens und problemloser ‚Leib'haftigkeit“ (Schmitt 2004b, 68), gegen die „nichtssagende Gleichheit“, ja „schlimmste[…] Formlosigkeit[…]“ des Kosmopolitismus (Schmitt 1996a, 17) und „Verhandeln, abwartende Halbheit“, die „die blutige Entscheidungsschlacht“ „in parlamentarische Debatte verwandelt“, „durch eine ewige Diskussion ewig suspendieren“ will (Schmitt 2004b, 67). Dagegen wolle er den „Ernst des menschlichen Lebens“ (Strauss 2001, 233) bewahren, der mit der „spezifisch *politische[n]* Spannung“, dem „Ernstfall“ (Schmitt 2002, 35), verbunden sei. Die einzige „*Garantie* dagegen, daß die Welt nicht eine Welt der Unterhaltung wird, sind Politik und Staat“ (Strauss 2001, 233) und damit die Möglichkeit des Krieges.[37] In der Ausgabe des *Begriffs* von 1963 bestätigt Schmitt Strauss‘ Diagnose eines Hasses aufs Behagen, auf den Hedonismus und das individuelle Glück:

> Strauss „legt […] den Finger auf das Wort *Unterhaltung*. Mit Recht. […] Heute würde ich *Spiel* sagen, um den Gegenbegriff zu *Ernst* (den Leo Strauß richtig erkannt hat) mit mehr Prägnanz zum Ausdruck zu bringen. […] In meinem Verlegenheitswort ‚Unterhaltung‘ sind aber auch Bezugnahmen auf Sport, Freizeitgestaltung und die neuen Phänomene einer ‚Überflußgesellschaft‘ verborgen“ (Schmitt 2002, 120).

Der normative Kern des Begriffs des Politischen ist damit freigelegt.

III. Der humanistische und der faschistische Begriff des Ernstes

Wie sehr Schmitts Sinnstiftungsversuch des Krieges aufklärerischem Denken entgegengesetzt ist und wie sehr der Diskurs des Opfers sich hier verändert, zeigt ein Vergleich mit Friedrich Schillers Begriff des Ernstes. Schiller unterscheidet Anmut und Würde als Ausdrucksformen des menschlichen Geistes: Anmut wird verstanden als Ausdruck einer „schönen Seele“, in der

---

einen „besonders intensiven politischen Sinn“ (2002, 55). Diese Behauptung, die auch im gegenwärtigen Linksschmittianismus vertreten wird (vgl. Hetzel 2009, 177, 182; 2010, 240f., 243 und Mouffe 2013, 66, 101) ist unhaltbar: a) Schmitt nimmt damit gerade einen universalistischen Begriff von Menschheit in Anspruch. Welchen Sinn soll sonst der Begriff der Unmenschlichkeit haben? b) Es ist nicht einsichtig, dass die Bekämpfung von Verbrechen gegen die ‚Menschheit‘ (verstanden als allen Menschen gleichermaßen zukommender Anspruch auf Achtung ihrer Würde) den Anspruch auch der in dieser Weise als ‚Feinde der Menschheit‘ Definierten auf menschliche Würde leugnet. Gefordert wird von ihnen vielmehr die Aufgabe der *exklusiven* Beanspruchung bestimmter Rechte. c) Schmitt ignoriert, dass universalistische Kriegslegitimationen auch eine „gewaltlimitierende Funktion“ (Münkler 2002, 208) aufweisen können, die Totaldenunziation und abstrakte Negation universeller Normen dagegen regelmäßig zu einer Gewaltenthemmung führt, wie sie im zweiten Weltkrieg seitens der Deutschen vollzogen wurde. Schließlich war es eine Ideologie des selbstbewussten Partikularismus, für den Schmitt plädiert, mit dem die deutsche Seite den Krieg als Vernichtungskrieg geplant und durchgeführt hat. d) Es stellt sich hier wieder die Frage, was es bedeuten soll, universalistisch begründete Kriege hätten einen „besonders intensiven politischen Sinn“, wenn das Politische schon den „äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung“ (2002, 27) von Gruppen darstellt.

[37] „Politisch-sein“, so Strauss, „heißt ausgerichtet-sein auf den ‚Ernstfall'. Daher ist die Bejahung des Politischen als solchen die Bejahung des Kampfes als solchen“. Es gehe Schmitt um die „Gespanntheit zu *gleichgültig welcher* Entscheidung“ (ebd., 236), solange sie eine auf die Möglichkeit von Kampf und Krieg bezogene sei.

sittliche Pflicht – für Schiller nichts anderes als der kategorische Imperativ Kants – und Neigung harmonisch verbunden sind und die Affekte die „Leitung des Willens“ übernehmen können, ohne Gefahr zu laufen, mit den Forderungen der Pflicht „im Widerspruch zu stehen.“ (Schiller 2006a, 111) Die schöne Seele bezeichnet also eine habitualisierte Form der Moralität, die „de[n] ganze[n] Charakter“ umfasst und phänomenal als Anmut erscheint,[38] weil Sinnlichkeit der Moral hier nicht unterworfen, sondern mit ihr „*versöhnt[…]*“ (107) ist. Der anmutige Mensch „ist einig mit sich selbst“, hat ein Bedürfnis, das Richtige zu tun, seine Moralität äußert sich als „Leichtigkeit“ (102) und trägt Züge „des Spiels“ (105). Schiller betrachtet diese Harmonie von Pflicht und Neigung als anzustrebendes Ideal und selber wiederum als natürliche „Verpflichtung“, die einfach aus dem Charakter des Menschen als vernünftiges Sinnenwesen resultiere (107). Er ist sich allerdings bewusst, dass dieses Ideal aufgrund der Naturbedingtheit, Leidensfähigkeit und Endlichkeit menschlicher Existenz nicht vollständig zu realisieren ist (vgl. 113): „Die Gesetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Gesetzgebung der Vernunft aus Prinzipien in Streit geraten, wenn der Trieb zu seiner Befriedigung eine Handlung fordert, die dem moralischen Grundsatz zuwiderläuft.“ (116) In diesem Fall „kann sich die Sittlichkeit des Charakters nicht anders als durch Widerstand offenbaren“ (118), und unter den Ansprüchen sittlicher Pflichten „wird sich die Sinnlichkeit in einem Zustand des Zwangs und der Unterdrückung befinden, da besonders, wo sie ein schmerzhaftes Opfer bringt.“ (123) Nun geht „die schöne Seele […] ins Heroische über“, wirkt die reine „*Geistesfreiheit*“ (119), deren Erscheinungsform als Würde, moralische Größe oder Erhabenheit bezeichnet wird. Schiller resümiert: „Wo also die sittliche Pflicht eine Handlung gebietet, die das Sinnliche notwendig leiden macht, da ist Ernst und kein Spiel, […] da kann also nicht Anmut, sondern Würde der Ausdruck sein.“ (124)
Ungeachtet der scheinbaren Naturalisierung dieses Konflikts („Naturtrieb“ vs. Pflicht) impliziert Schillers Idee der Würde eine Unterscheidung in unausweichliche Konflikte zwischen Pflicht und Neigung und unsinnige Konflikte. Denn, so Schiller, Würde könne phänomenal mit Härte verwechselt werden, die sich dadurch auszeichne, sinnliche Ansprüche des Individuums nicht den Imperativen der Sittlichkeit, sondern einem anderen verborgenen sinnlichen Bestimmungsgrund zu opfern:

„Würde allein beweist zwar überall, wo wir sie antreffen, eine gewisse Einschränkung der Begierden und Neigungen. Ob es aber nicht vielmehr Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) sei, was wir für Beherrschung halten, und ob es wirklich moralische Selbsttätigkeit und nicht vielmehr Übergewicht eines andern Affektes, also absichtliche Anspannung sei, was den Ausbruch des gegenwärtigen im Zaume hält, das kann nur die damit verbundene Anmut außer Zweifel setzen.“ (126)[39] Die „falsche Würde […] ist nicht bloß streng gegen die widerstrebende, sondern hart gegen die unterwürfige Natur und sucht ihre lächerliche Größe in der Unterjochung und, wo dies nicht anders gehen will, in Verbergung derselben.“ (134)

Es ist frappierend, wie Schiller hier das Ideal der Härte, der (An-)Spannung, des verkehrt Heroischen, des Hasses aufs Materielle und Individuelle, die „lächerliche Größe“[40] des Beharrens auf einem sinnlosen Opfer antizipiert, die 140 Jahre später im faschistischen Wertekanon nicht nur eines Carl Schmitt vertreten wird. Die Gegensätze sind damit klar: Bei

[38] „In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung.“ (Schiller 2006a, 111) Schiller bleibt allerdings ganz Kantianer, wenn er feststellt, „daß der Anteil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmäßigkeit dieser Handlung nichts beweist. (106)

[39] Die Probleme, die mit Schillers Versuch verbunden sind, ein sinnliches Kriterium für die Unterscheidung moralischer von unmoralischen Handlungen im pflichtethischen Sinn anzugeben, sollen uns hier nicht weiter beschäftigen.

[40] Vgl. auch Schiller 2006a, 123: „Da die Würde ein Ausdruck des Widerstandes ist, den der selbständige Geist dem Naturtriebe leistet, dieser also als eine Gewalt muß angesehen werden, welche Widerstand nötig macht, so ist sie da, wo keine solche Gewalt zu bekämpfen ist, lächerlich, und wo keine solche Gewalt zu bekämpfen sein *sollte*, verächtlich.“

Schiller ist der Ernst des Lebens stets bezogen aufs moralische Gesetz des kategorischen Imperativs und dessen Geltendmachung gegen nicht harmonisierte oder harmonisierbare Affekte. Ernst ist hier aber kein Selbstzweck oder etwas Anzustrebendes, sondern Ausdruck nichtversöhnter Konflikte, die als solche nichts Gutes sind. Das Ideal bleibt die Versöhnung oder Vermittlung von Empirie/Besonderem und moralischem Gesetz/Allgemeinem. Für Schmitt hingegen ist Ernst als solcher der höchste Wert, und zwar Ernst im Sinne der tragischen[41] Betätigung des Individuums im Konflikt- und Ausnahmefall. Die Opferung des Sinnlichen/Besonderen für das Allgemeine/die politische Einheit ist Zweck, der wiederum aus einem gesellschaftlich konstituierten sinnlichen Motiv heraus entsteht, wie noch erläutert werden soll. Das Allgemeine ist bei Schmitt nicht mehr das moralische Gesetz, sondern die kontingente politische, also potentiell einen Feind bekämpfende Einheit. Bereits in *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1914) begründete Schmitt ein Ethos der überpositiven, nicht bloß positivrechtlichen Verpflichtung der Einzelnen „unter Streichung […] der persönlichen Entfaltung ebenso wie aller vernünftigen Kriterien“ (Otten 1995, 42) der Verpflichtung, die „in der *Forderung* an das Individuum“ auftritt, „die eigene subjektiv-empirische Wirklichkeit zu negieren“ (43). Das Individuum gewinnt Schmitt zufolge Bedeutung und verdient Achtung ausschließlich durch Hingabe an eine heteronom vorgegebene, inhaltlich nahezu beliebige Aufgabe. Nicht ganz beliebig, denn sie müsse wenigstens die Eigenschaft aufweisen, keinem individuellen menschlichen Bedürfnis zu dienen, das mit materiellen Interessen, Sekurität oder Selbstentfaltung verbunden ist – „die empirischen Zufälligkeiten [des] […] persönlichen Lebens“ (Schmitt 2004a, 93) oder die „Hochschätzung des Konkreten und Materiellen“ (90) sind Schmitt ebenso verhasst wie „Menschen, die neben der Erfüllung ihrer Pflicht außerdem noch etwas bedeuten wollen.“ (90)[42] Pflicht ist hier nicht die Kantische Nötigung, die uns das vernünftige moralische Gesetz auferlegt. Es geht vielmehr *prinzipiell* gegen die kreatürlichen Bedürfnisse, gegen das Einzelne, gegen die Lust. Zweck ist dabei das Absehen von der Individualität an sich geworden – ein klassisches Zeichen des Masochismus[43] und eine mit Schiller schlicht als „verächtliche Härte“ zu identifizierende Haltung.

Schmitt verwirft mit der These, es gebe „keinen rationalen Zweck, [...] kein noch so schönes soziales Ideal [...], die es rechtfertigen könnte[n], daß Menschen sich gegenseitig dafür töten“ (Schmitt 2002, 49f.), also keineswegs den Krieg. Er lehnt lediglich jede normative Rechtfertigung von Kriegen aus anderen als politischen Gründen ab.[44] Damit besteht zugleich auch keine Möglichkeit mehr, einen Krieg aus Unrentabilität oder moralischer Verwerflichkeit zu unterlassen. Wie Karl Löwith resümiert,

---

[41] Vgl. dazu vor allem *Hamlet oder Hekuba* (1985b, 40ff., 46).

[42] Schmitt wird allerdings in dieser Phase aus „Hochschätzung des Konkreten und Materiellen“ (2004a, 90), sprich: aus Furcht vor dem Fronteinsatz, kurzfristig zum ‚Staatskritiker‘. So finden sich in seinen Tagebüchern 1915 folgende Einträge: „Ich war wahnsinnig vor Wut über die Preußen, den Militarismus, hätte die ostentativsten Befehlsverweigerungen begehen können. Wie scheußlich, als Individuum in einem solchen Gefängnis zu sitzen.“ (Schmitt 2005, 77) „Deutschland wird das Land der Gerechtigkeit, der Vernichtung des Einzelnen, es verwirklicht genau das, was ich in meinem Buch über den Staat als Ideal des Staates aufgestellt habe.“ (24) Reinhard Mehring paraphrasiert: „Der Anti-Individualismus des Frühwerks erscheint als negative Utopie“ (Mehring 2009, 77).

[43] Vgl. Fromm 2000, 114. Günter Meuter bezeichnet dies als „asketische Ethik des selbstvernichtenden Selbstseins im Dienst einer transsubjektiven Größe“ (Meuter 2000, 20).

[44] Frappant sind die Übereinstimmungen mit anderen Autoren des heroischen Realismus, wie Friedrich Georg Jünger, der schreibt: „der Krieg ist kein sittliches Phänomen; es gibt keine ethische Kategorie, in der er untergebracht werden könnte […], das macht ihn für das heroische Bewußtsein, welches in ihm sein Element und Schicksal ehrt, erst bedeutsam. […] Der geborene Krieger“ ist „von der Schicksalhaftigkeit des Krieges ganz und gar durchdrungen.“ (Jünger 1930, 63)

„bleibt als Wozu der Entscheidung nur übrig der jedes Sachgebiet übersteigende und es in Frage stellende Krieg, d.h. die Bereitschaft zum Nichts, welches der Tod ist, verstanden als Opfer des Lebens an einem Staat, dessen eigene Voraussetzung schon das Entscheidend-Politische ist.“ (Löwith 1984, 44)

Man könnte nun einwenden, es bleibe doch die „eigene[…] Art Existenz“ (Schmitt 2002, 27), ihre Bedrohung und Behauptung. Die Formulierung muss aber zur Leerformel erstarren, wenn von allen jenseits des Krieges liegenden normativen oder evaluativen Elementen abgesehen wird, also von allem, was eine *Art* (und Weise) von Existenz bestimmen könnte. Bernd Ladwig zufolge ist Schmitts Existenzbegriff daher „eine zeittypische Floskel zur Bemäntelung kriterialer Nacktheit“. Wenn sie einen angebbaren Sinn haben solle, dann verweise sie auf „Standards der Rechtfertigung“ (Ladwig 2003, 56), auf Inhalte wie den Wert des Überlebens einer Gruppe, der territorialen Integrität eines Staates, der nationalen Autonomie usf. Schmitt konfundiere schlicht die normengeleitete Entscheidung *zum* Krieg mit der situativen Entscheidung und Feinderfahrung *im* Krieg: Der Soldat müsse „damit rechnen […], als Feind bekämpft zu werden“ (57), ohne dass diese Möglichkeit auf seine Überzeugungen oder Intentionen Rücksicht nähme, ohne dass er von den ebenfalls in der Kampfsituation stehenden Feinden als „moralischer Scheusal oder als möglicher Konkurrent“ betrachtet werde, „sondern einfach, weil er als Kämpfender kenntlich ist.“ (58) Betont wird also die relative Ohnmacht der Kombattanten angesichts des Kugelhagels oder „unter dem Eindruck von Streubomben“ (58). Um das Leben unter der Drohung, in eine solche Situation zu geraten, geht es Schmitt.[45] Man könnte auch spekulieren, ob bei ihm die völkerrechtliche Symmetrisierung des Krieges in Europa seit dem 17. Jahrhundert zur Idee der normativ nicht begründbaren Kriegführung mutiert. In der Symmetrisierung der Kriegführung wird die Idee des gerechten Krieges zurückgedrängt: „Staaten durften sich nun, ohne weitere Prüfung von Gründen und Ansprüchen durch einen Dritten, den Krieg erklären“ (Münkler 2010, 114). Wenn die normativen Kriegsgründe als völkerrechtlich nicht mehr relevant erachtet wurden, bedeutet das aber nicht, dass keine normativen Gründe mehr vorlagen. Zwar erinnert Schmitt zu Recht an die Tatsache, dass Staaten von ihren Bürgern Todes- und Tötungsbereitschaft verlangen können, solange es ein „Pluriversum“ (Schmitt 2002, 54) von politischen Einheiten gibt. Diese wenig spektakuläre Einsicht nutzt Schmitt aber, um selbst ein normatives Programm zu verfolgen – die weitgehende Entkopplung der Legitimation von Politischem und Staat von allen nichtbellizistischen Motiven. Er überschreitet damit die im liberalen Staatsdenken noch vorhandene „Rationalitätsgrenze“ (Pauly/Heiß 2010, 156) für Opfer- und Tötungsbereitschaft, indem er die politische Einheit nicht auf wechselseitige Kooperationsvorteile egoistischer Warenbesitzer oder auf die Realisierung im kantischen Sinne moralitätskonformer sozialer Verhältnisse rückbezieht, sondern sie zur „höhere[n] und gesteigerte[n], intensivere[n] Art Sein“ (Schmitt 2003, 210) verklärt. Eine politische Einheit ist es dann erklärtermaßen wert zu existieren, weil sie existiert (vgl. Schmitt 2003, 22) und sie ist dadurch definiert, die Möglichkeit des Krieges aufrecht zu erhalten – diese Möglichkeit ist für Schmitt in sich sinnvoll und darf nicht auf andere Gründe reduziert werden.[46] Hier wird eine weitere Bedeutung von ‚existenziell‘ erkennbar: Es wird verstanden als durch sich selbst legitimiertes Sein, bzw. als behauptete Einheit von Sein und Sollen (vgl. auch besonders krass und mit esoterischer ‚Mutter-Erde‘- und ‚Boden‘rhetorik in Schmitt 1988, 13-51).[47]

---

[45] Auch Jünger gewinnt aus dieser Situation seinen „Maßstab“ einer intrinsischen Sinnerfülltheit des Krieges: „Hier ist der Maßstab, der Gültigkeit besitzt: die Haltung des Menschen in der Schlacht, die das Urverhältnis einer schicksalhaft gerichteten Ordnung ist“ (Jünger 1930, 62).

[46] Vgl. Hofmann, der feststellt, „daß Schmitt in seinem existenziellen Begriff des Krieges das sachliche ‚Wofür‘ des Kampfes eliminiert hat.“ (Hofmann 2002, 156)

[47] Herbert Marcuse (1968, 29) sieht hierin einen Versuch, „eine rational nicht mehr zu rechtfertigende Gesellschaft durch irrationale Mächte zu rechtfertigen“. Gehe dem Bürgertum das Vertrauen in seine rationalen Staats- und Eigentumslegitimationen aus, so ersetze eben ‚die Existenz’ jedes Argument. Marcuse betont auch die Transformationsleistung des politischen Existenzialismus Schmitts (und Heideggers), die darin bestehe, die

Wenn der politische Sinn überhaupt noch auf das Individuum rückbezogen wird – und das muss er, schließlich sind es Individuen mit bestimmten Motivationen, die Krieg führen oder führen lassen, selbst in dem merkwürdigen Sinne von Schmitt –, dann steht er im Rahmen eines Opferungs- und Sinngebungsprozesses, der in faschistischen Bewegungen und Verlautbarungen anzutreffen ist. Die Idee des Opfers hat dabei zwei Bedeutungsebenen: a) eine *allgemeine*, auf der das Individuum vor seiner als Isolation und Ohnmacht erfahrenen gesellschaftlichen Situation flieht und Befriedigung im Aufgehen in einem die Qualitäten der Macht, Größe und affektiven Verbundenheit aufweisenden Kollektiv erfährt. Hier spielt auch ästhetisierte Politik eine Rolle, in der der Einzelne die Zugehörigkeit zum Kollektiv sinnlich erfährt und anschaulich gemacht bekommt; und b) eine *besondere*, in der das Individuum in der noch gesteigerten Situation des Kampfes für dieses Kollektiv, in der Bejahung des heteronomen Zwangs eine Pseudoaktivität und ein intensives Selbstgefühl entfaltet. Die allgemeine Bedeutungsebene (a), die bereits in Schillers Idee vom „Übergewicht eines […] Affektes" im Fall der Härte erahnt wurde, wird in der Theorie des autoritären Charakters bestätigt, die Erich Fromm seit den 1930er Jahren entwickelte. Er weist die gesellschaftlich konstituierte autoritär-masochistische Bedürfnisstruktur auf, die hinter der faschistischen Verherrlichung von nationaler Größe, Krieg und Opfer stehe. Die faschistische Idee des Ernstes ist demnach Resultat eines erfolglosen Fluchtversuchs der Individuen vor einer in ihren Ursachen unbegriffenen Situation gesellschaftlich konstituierter Ohnmacht und einer als bloße Prekarität erfahrenen Privatautonomie – eine Flucht, die zur masochistischen Unterordnung unter eine irrationale, Schutz und unverlierbare Teilhabe an kollektiver Macht versprechende Autorität führe[48] und zugleich innere Konflikte und Krisenursachen in

---

auf der „unüberholbaren personalen ‚Jemeinigkeit'" gegründete „Einzelexistenz"[47] (51) durch ein ‚jeunsriges' politisches Kollektiv zu ersetzen, das „unter keine außerhalb seiner selbst liegende Norm gestellt werden kann", woraus folge, „daß man über einen existenziellen Sachverhalt überhaupt nicht als ‚unparteiischer Dritter' denken, urteilen und entscheiden kann." (44) So versucht Schmitt in der Tat, seine These von der Rechtfertigungsunbedürftigkeit politischer Einheit durch eine Analogie zum Individuum zu plausibilisieren: Die politische Einheit sei so wenig einer Legitimation ihrer Existenz bedürftig, „wie in der Sphäre des Privatrechts der einzelne lebende Mensch seine Existenz normativ begründen müßte oder könnte." (Schmitt 2003, 89). Eine nichtnatürliche Herrschaftseinheit wird dabei schlicht mit einem lebendigen Individuum auf eine Stufe gestellt: Die Analogie „schlägt […] insofern fehl", schreibt Matthias Kaufmann (1988, 295), „als mit der Existenz einer staatlichen Herrschaftsordnung die (begründungsbedürftige) Forderung nach Gehorsam verbunden ist, was für die Existenz des Individuums nicht gilt." Margit Kraft-Fuchs (1930, 530) moniert schließlich den Kryptonormativismus dieser Art von „Naturrechtslehre", die letztlich nichts anderes darstelle als eine „Theorie des Rechts des Stärkeren, die naturrechtliche Machttheorie." (538) Warum Schmitt ausgerechnet die politische Einheit mit der Sein-Sollen-Identität versehe, also durch bloße Existenz legitimiere, bleibe unerfindlich. Theoretiker wie Schmitt, so Kraft-Fuchs, „sollten wenigstens die Frage beantworten, warum sie mit ihren Schlüssen aus dem Sein auf ein Sollen immer dann aufhören, wenn ihnen das Sein nicht mehr angenehm, und folglich seine Existenz auch nicht erstrebenswert erscheint." (531)

[48] Michael Großheim liefert eine ähnliche Deutung des politischen Existentialismus als Versuch einer spezifisch politischen Bewältigung von als Haltlosigkeit und Last erfahrener individueller Freiheit: „Am Anfang", so Großheim, „steht die Erfahrung radikalisierter personaler Emanzipation" (1999, 157) – allerdings, wie zu ergänzen ist, einer, die den Bezug zur Welt und zu den anderen Mensch bloß kappt, einen „'Schrecken vor der Leere'" erzeugt. Der politische Existenzialismus (von Schmitt, Jünger, Heidegger u.a.) reagiere mit der „Sehnsucht nach Härte und Schwere […][,] nach Geborgenheit in einem Gehäuse (Gemeinschaft, Staat, Nation etc.)." (152) nach einer unmittelbaren, „nicht distanzierbaren" (136) Verbundenheit und Ergriffenheit. Diese müssen unverrückbar und total sein. (vgl. 154) Eine die subjektive Willkür übersteigende, bindende ‚Sache', ‚Aufgabe' oder das objektive, undiskutierbare Kriterium für das eigene Handeln, werden dabei aber Großheim zufolge vom Subjekt willkürlich gewählt, weil es eben kein Kriterium zwanglos zwingender, vernünftiger Art mehr angeben kann und auch nicht mehr naiv im Glauben an irrationale Mächte steht. Daher die eigentümliche Inhaltsleere all der verbindlichen Substanzen, Werte, Mythen, Normen, Seinsgründe, Glaubenssätze usf., die beschworen werden. „Der angestrengte Wille zur Bindung" ist demnach ein wesentliches Kennzeichen des politischen Existentialismus: „Das Problem liegt sozusagen in dem Satz ‚ich *will* mich binden lassen' oder ‚ich *will* gebunden werden'." (155) Schmitt versucht dieses Dilemma zu kaschieren, indem nur der Souverän diese

projektiver Weise auf innere und äußere Feinde projiziere.[49] Durch die Art, wie diese politische Einheit zustande kommt und sich erhält, ist also zugleich die Ewigkeit der Feindschaft gesichert. Dass bei dieser Projektion, wie auch bei Schmitt der Fall, die Juden eine zentrale Rolle als ‚wahre Feinde' spielen,[50] soll nicht unerwähnt bleiben. Armin Steil bestätigt diese Diagnose und betont dabei auch die besondere Bedeutungsebene (b). Er charakterisiert einen Grundzug der faschistischen Ideologie als „imaginäre Aufhebung" der „ökonomische[n], politische[n] und kulturelle[n] Vereinzelung" (Steil 1984, 13) der Individuen im Kapitalismus, dessen Zwecke sich vollends von den Bedürfnissen der Einzelnen emanzipiert hätten.[51] Das Imaginäre stelle die

„zugleich fiktive und doch real erlebte und gelebte Präsenz des Sinns inmitten der Sinnlosigkeit, [...] gelebte Autonomie in unveränderten Verhältnissen der Fremdbestimmtheit [dar], [...] erlebte Identität der Zwecksetzungen und Bedürfnisse mit den entfremdeten gesellschaftlichen Formen, in denen sie zugleich kompensatorische Verwirklichungsmöglichkeiten finden" (21).

Eine wichtige Rolle spielten dabei „Rituale[...] und Praxisformen, in denen die fiktive Sinnwelt als unmittelbar präsent erlebt wird" (21).[52] Real erlebt wird eine fiktive, weil die sozialen Widersprüche und Krisen nicht aufhebende, harmonische Gemeinschaft und eine fiktive, weil keine rationale Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen erlaubende, Handlungsfähigkeit. Eine Moral des ‚Ernstes' und der ‚Erhabenheit' als Bejahung von Askese, Selbstüberwindung und -opferung, ihre Ästhetisierung von harter Arbeit und Kampf gelten dabei als Kern faschistischer imaginärer Sinnproduktion:

„In den Bereichen der Arbeit und vor allen des Krieges schafft sich der Faschismus seine eigene ‚künstliche Welt', in der die Erfahrung der Selbstbestimmung möglich ist – allerdings nur in der Form negativer Selbstbestimmung. Die *harte*, entbehrungsreiche Arbeit und – noch mehr – die Todesgefahr im Krieg stellen die Individuen vor die Entscheidung zur *Selbstüberwindung* und *Selbstopferung*" (47f.).[53]

Es bleibt hier leider kein Raum, dies ausführlicher zu erläutern. Es konnte lediglich gezeigt werden, dass der faschistische Begriff des Ernstes den normativen Kern des Schmittschen Begriffs des Politischen darstellt. So ungeheuerlich es klingt, allein die Möglichkeit des Tötens und Getötetwerdens für ein homogenes Kollektiv verleiht der menschlichen Existenz dieser Weltanschauung zufolge einen ernsthaften und damit sinnvollen Charakter. Nichts

---

Substanz bestimmen können soll, an die er vermeintlich selbst gebunden ist und seine Untertanen bindet. Für den Untertanen ist damit die Wahl ausgeschlossen. Der vom Souverän ausgerufene Ausnahmezustand und „das Auftauchen des Feindes", so Großheim, sind „Gelegenheiten, in denen plötzlich auftretende personale Regression die Tendenz zur endlosen personalen Emanzipation aufhebt und dem Subjekt wieder ein unverfügbares und damit gefestigtes Sosein verschafft" (162f.).

[49] Vgl. dazu Fromm 1989 und 2000; Adorno 1993 und 2001, Rensmann 1998, Elbe 2014.

[50] Auch bei Schmitt ist das der Fall: Der „Jude ist der wahre Feind." (Schmitt 1991a, 18); vgl. Gross 2005.

[51] Das bemerkt und affirmiert Schmitt bereits in seiner Frühschrift über den *Wert des Staates*, vgl. 2004a, 90f.: Der Kapitalist, der Produktion um der Produktion willen betreibe, dem „an seinen persönlichen Bedürfnissen nichts, an der Vermehrung seines Kapitals alles gelegen" sei, sei „groß und imponierend", als Luxuskonsument und „Genießer" hingegen sei er „lächerlich oder widerwärtig" (91).

[52] Vgl. Steil 1984, 165: Der Faschismus ermögliche nicht nur in seinen Massenaufmärschen und Totenkulten „[d]as sinnliche, unmittelbare Erlebnis der Volksgemeinschaft". Walter Benjamin (1992, 44) spricht in diesem Zusammenhang 1936 von der „*Ästhetisierung der Politik, welche der Faschismus betreibt*". Dass die Massen hier „zu ihrem Ausdruck (beileibe nicht zu ihrem Recht) kommen", wie Benjamin meint (42), weist darauf hin, dass sie „an der Staats*darstellung*" mitwirken, von der „Staats*führung* (in der Perspektive des Staatsabbaus)", also von kollektiver Handlungsfähigkeit, aber ausgeschlossen bleiben (Behrens 1980, 106).

[53] Vgl. auch Arendt 1998, 710f., die das Fronterlebnis als „Erfahrung einer ständigen, zerstörerischen Aktivität im Rahmen einer durch keine Aktion abzuwehrenden Fatalität" beschreibt. Die weltanschaulichen Bewältigungsversuche von „Tod, Schmerz, Angst, Verstümmelung, der mörderischen Gleichheit und der völligen Bedeutungslosigkeit des einzelnen" im Ersten Weltkrieg rückt auch Michael Wildt in den Blick (vgl. Wildt 2008, 848).

widert Schmitt offenbar mehr an, als das Beharren auf Glücksansprüchen des Individuums gegen eine vollends nichtlegitimierbar gewordene Welt politischer und ökonomischer Strukturen: „Die, deren reale Ohnmacht andauert, ertragen das Bessere nicht einmal als Schein.“ (Adorno 1993, 23)[54]

Literatur

Adorno, Theodor W. (1993) [1959]: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche 1959-1969. 14. Aufl. Frankfurt/M.
Ders. (2001) [1950]: Studien zum autoritären Charakter, 4. Aufl. Frankfurt/M.
Arendt, Hannah (1998) [1951]: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 6. Aufl. München.
Balke, Friedrich (1990): Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts. In: Hans-Georg Flickinger (Hg.): Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff, Weinheim.
Behrens, Manfred (1980): Ideologische Anordnung und Präsentation der Volksgemeinschaft am 1. Mai 1933. In: Projekt Ideologie-Theorie (Hg.): Faschismus und Ideologie 1, Berlin.
Benjamin, Walter (1992) [1936]: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, 19. Aufl. Frankfurt/M.
Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts. In: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/M.
Boghossian, Paul (2013) [2006]: Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Frankfurt/M.
Boldt, Hans (2005): Über Carl Schmitts „Begriff des Politischen“. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft, 15. Jg., Heft 1.
Bürger, Peter (1986): Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik. In: Christa Bürger (Hg.): „Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht“, Frankfurt/M.
Depenheuer, Otto (2008): Selbstbehauptung des Rechtsstaates, 2. Aufl. Paderborn.
Elbe, Ingo (2014): Triebökonomie der Zerstörung. Kritische Theorie über die emotionale Matrix der Judenvernichtung. In: Marc Jacobsen/Dirk Lehmann/Florian Röhrbein (Hg.): Kritische Theorie und Emanzipation, Würzburg (i.V.).
Forsthoff, Ernst (1933): Der totale Staat, Hamburg.
Fraenkel, Ernst (1974) [1941]: Der Doppelstaat, Frankfurt/M./Köln.
Freyer, Hans (1955): Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart.
Fromm, Erich (1989) [1936]: Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil. In: Ders.: Gesamtausgabe Bd. 1, München.
Ders. (2000) [1941]: Die Furcht vor der Freiheit, 8. Aufl., München.
Gross, Raphael (2005): Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M.
Ders. (2010): Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral, Frankfurt/M.
Großheim, Michael (1999): Politischer Existenzialismus. Versuch einer Begriffsbestimmung. In: G. Meuter/H. R. Otten (Hg.): Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert, Würzburg.
Grünberger, Hans (1990): Die Kippfigur des Partisanen. Zur politischen Anthropologie von Rolf Schroers. In: Herfried Münkler (Hg.): Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt, Opladen, S. 42-60.

[54] Mit ‚Ohnmacht‘ soll die grundlegende gesellschaftliche Situation der Akteure, ihre Subsumiertheit unter den verselbständigten Kapitalprozess, bezeichnet werden. Keineswegs soll damit die Verantwortung faschistischer Täter geleugnet werden.

Heidegger, Martin (1993) [1927]: Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen.
Hetzel, Andreas (2009): Der Staat im Diskurs der radikalen Demokratie. In: Michael Hirsch/Rüdiger Voigt (Hg.): Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken, Stuttgart.
Ders. (2010): Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie. In: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.): Das Politische und die Politik, Frankfurt/M.
Hoffmann, Jürgen (1996): Politisches Handeln und gesellschaftliche Struktur. Grundzüge der deutschen Gesellschaftsgeschichte. Vom Feudalsystem bis zur Vereinigung der beiden deutschen Staaten 1990. Dreizehn Vorlesungen, Münster.
Hofmann, Hasso (2002): Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts. 4. Aufl. mit einer neuen Einleitung, Berlin.
Jakobs, Günther (2004): Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht. In: HRRS – Online-Zeitschrift für Höchstrichterliche Rechtsprechung im Strafrecht, Heft 3.
Jay, Martin (1993): Hannah Arendt und die ‚Ideologie des Ästhetischen'. Oder: Die Ästhetisierung des Politischen. In: P. Kemper (Hg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt/M.
Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2008): Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie, Frankfurt/M.
Jünger, Ernst (2014) [1951]: Der Waldgang, Stuttgart.
Jünger, Friedrich Georg (1930): Krieg und Krieger. In: Ernst Jünger (Hg.): Krieg und Krieger, Berlin.
Kaufmann, Matthias (1988): Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre, Freiburg.
Konitzer, Werner (2009): Moral oder „Moral"? Einige Überlegungen zum Thema „Moral und Nationalsozialismus". In: Fritz Bauer Institut (Hg.): Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen, Frankfurt/M.
Kraft-Fuchs, Margit (1930): Prinzipielle Bemerkungen zu Carl Schmitts Verfassungslehre. In: Zeitschrift für öffentliches Recht 9.
Krockow, Christian v. (1990) [1958]: Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Frankfurt/M./New York.
Ladwig, Bernd (2003): „Die Unterscheidung von Freund und Feind als Kriterium des Politischen." In: Reinhard Mehring (Hg.): Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen – Ein kooperativer Kommentar, Berlin.
Llanque, Marcus (1990): Ein Träger des Politischen nach dem Ende der Staatlichkeit: Der Partisan in Carl Schmitts politischer Theorie. In: Herfried Münkler (Hg.): Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt, Opladen.
Löwith, Karl (1984) [1935]: Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt. In: Ders.: Sämtliche Schriften Bd.1, Stuttgart.
Marchart, Oliver (2011) [2010]: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. 2. Aufl., Frankfurt/M.
Marcuse, Herbert (1968) [1934]: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: Ders.: Kultur und Gesellschaft 1. 8. Aufl., Frankfurt/M.
Ders. (2004) [1934]: Über den affirmativen Charakter der Kultur. In: Ders.: Schriften Bd. 3, Springe.
Marx, Karl (1971) [1850]: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850. In: MEW 7. 4. Aufl. Berlin.
Ders. (1960) [1852/69]: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEW 8, Berlin.
Matuschek, Stefan (2009): Kommentar. In: Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Frankfurt/M.
Maus, Ingeborg (1980): Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Bedeutung der Theorie Carl Schmitts. 2. erw. Aufl. München.

Mehring, Reinhard (2009): Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie, München.
Meuter, Günter (1994): Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit, Berlin.
Ders. (2000): Carl Schmitts „nomos basileus“ oder: Der Wille des Führers ist Gesetz. Über den Versuch, die konkrete Ordnung als Erlösung vom Übel des Positivismus zu denken, München-Neubiberg.
Mouffe, Chantal (2013) [2000]: Das demokratische Paradox, durchges. Nachauflage, Wien/Berlin.
Münkler, Herfried (2002): Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion, Weilerswist.
Ders. (2010): Die neuen Kriege. 4. Aufl. Hamburg.
Nagel, Thomas (1999) [1997]: Das letzte Wort. Stuttgart.
Otten, Henrique Ricardo (1995): Der Sinn der Einheit im Recht. Grundpositionen Carl Schmitts, Gustav Radbruchs und Hans Kelsens. In: Andreas Göbel/Dirk v. Laak/Ingeborg Villinger (Hg.): Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren, Berlin.
Pauly, Walter/Heiß, Gunter (2010): Kritische Skizzen zu Staat, Verfassung und Souveränität. In: Samuel Salzborn/Rüdiger Voigt (Hg.): Souveränität. Theoretische und ideengeschichtliche Reflexionen, Stuttgart.
Paxton, Robert (2006) [2004]: Anatomie des Faschismus, München.
Rensmann, Lars (1998): Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität, Berlin-Hamburg.
Rottleuthner, Hubert (1983): Substanzieller Dezisionismus. Zur Funktion der Rechtsphilosophie im Nationalsozialismus. In: Ders. (Hg.): Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus. ARSP-Beiheft 18, Wiesbaden.
Schiller, Friedrich (2006a) [1793]: Über Anmut und Würde, Stuttgart.
Ders. (2006b) [1795]: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Stuttgart.
Schmitt, Carl (1925) [1923]: Römischer Katholizismus und politische Form, München.
Ders. (1933): Der Begriff des Politischen, 3. Aufl. Hamburg.
Ders. (1934): Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit. 2. Aufl. Hamburg.
Ders. (1985a) [1933]: Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland. In: Ders.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924-1954, 3. Aufl. Berlin.
Ders. (1985b) [1956]: Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel, Stuttgart.
Ders. (1988) [1950]: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. 3. Aufl. Berlin.
Ders. (1991a) [1945/47]: Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Berlin.
Ders. (1991b) [1916]: Theodor Däublers „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes, Berlin.
Ders. (1994a) [1937]: Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat. Ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. 3. Aufl. Berlin.
Ders. (1994b) [1929]: Wesen und Werden des faschistischen Staates. In: Ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. 3. Aufl. Berlin.
Ders. (1995a) [1932]: Starker Staat und gesunde Wirtschaft. In: Ders.: Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, Berlin.
Ders. (1995b) [1936]: Politik. In: Ders.: Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, Berlin.
Ders. (1996a) [1923]: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 8. Aufl. Berlin.
Ders. (1996b) [1931]: Der Hüter der Verfassung. 4. Aufl. Berlin.

Ders. (2002) [1932]: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Aufl. 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Berlin.
Ders. (2003) [1928]: Verfassungslehre. 10. Aufl. Berlin.
Ders. (2004a) [1914]: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. 2. Aufl. Berlin.
Ders. (2004b) [1922]: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 8. Aufl. Berlin.
Ders. (2005) [1915]: Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien. Berlin.
Ders. (2006) [1963]: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. 6. Aufl. Berlin.
Schönberger, Christoph (2003): „Staatlich und Politisch“. Der Begriff des Staates im *Begriff des Politischen*. In: Reinhard Mehring (Hg.): Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen – Ein kooperativer Kommentar, Berlin.
Sorel, Georges (1981) [1906]: Über die Gewalt, Frankfurt/M.
Sternhell, Zeev/Sznajder, Mario/Asheri, Maia (1999) [1989]: Die Entstehung der faschistischen Ideologie. Von Sorel zu Mussolini, Hamburg.
Strauss, Leo (2001) [1932]: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften, Stuttgart/Weimar.
Steil, Armin (1984): Die imaginäre Revolte. Untersuchungen zur faschistischen Ideologie und ihrer theoretischen Vorbereitung, Marburg.
Unsichtbares Komitee (2010) [2007]: Der kommende Aufstand. 4. Aufl. Hamburg.
Wallat, Hendrik (2010): Politica perennis. Zur politischen Philosophie des Postmarxismus. In: Devi Dumbadze/Ingo Elbe/ Sven Ellmers (Hg.): Kritik der politischen Philosophie. Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat II, Münster.
Wildt, Michael (2008) [2002]: Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes. 2. Aufl. Hamburg.
Wippermann, Wolfgang (1983): Die Bonapartismustheorie von Marx und Engels, Stuttgart.
Ders. (1997): Faschismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute. 7. überarb. Aufl. Darmstadt.