

## **Dialektik der Feindaufklärung**

### **Wie Franz Neumann, Ernst Fraenkel und Leo Strauss mit den Augen des Westens sehen lernten**

Von Gerhard Scheit

(Aus: Bahamas Nr. 54, Winter 2008)

Für oder gegen den Westen – Carl Schmitt hat 1932 die Alternative benannt, als er konstatierte, daß die „Weimarer Verfassung *zwei* Verfassungen sind“, und der Zeitpunkt zwischen ihnen zu wählen nun gekommen sei: „Anerkennung substanzhafter Inhalte und Kräfte des deutschen Volkes oder Beibehaltung und Weiterführung der funktionalistischen Wertneutralität mit der Fiktion gleicher Chance für unterschiedslos alle Inhalte, Ziele und Strömungen“.<sup>1</sup> Dabei betrachtete er das Minimum an Freiheit, wie es „funktionalistische Wertneutralität“ dem einzelnen zugesteht, als fast schon erledigt, während die „Kräfte des Volks“ sich unübersehbar geltend machten: es sei ein „Faktum, daß gegenwärtig die plebiszitäre Legitimität als einziges, anerkanntes Rechtfertigungssystem übriggeblieben ist“. So bedürfe es jetzt einer sehr bedeutenden und seltenen Art von „Autorität“: „Sie kann verschiedenen Quellen entspringen: aus der Wirkung und dem Eindruck eines großen politischen Erfolges; aus den etwa noch vorhandenen Residuen einer vordemokratischen Zeit; oder aus dem politischen Ansehen einer nebendemokratischen Elite – von welcher die heutigen organisierten Parteien meistens nur ein Surrogat oder eine Karikatur sind.“<sup>2</sup> Allerdings unterschieden sich die „plebiszitären Methoden“ und „Fragestellungen“ der Linken dann doch soweit von denen der Rechten, daß es unter dem Eindruck des großen politischen Erfolges einer „Autorität“ wie Hitler bedurfte, die Schmitt einmal als Karikatur gegolten haben mag, um ausgerüstet mit den vorhandenen Residuen einer vordemokratischen Zeit und dem Vertrauen der nebendemokratischen Wirtschafts-Elite die Wendung gegen den Westen zu vollenden.

Vom Jenseits in die Freiheit

---

<sup>1</sup> Carl Schmitt: Legalität und Legitimität. [1932] 7. Aufl. Berlin 2005, S. 90f.

<sup>2</sup> Ebd. S. 87

Franz Neumann war vor 1933 ein geradezu typischer Vertreter des deutschen Jenseitsdenkens: Sein ausgeprägter Reformismus wollte sich nicht im Westen verorten und besaß keinen Begriff davon, was im Osten, in der Sowjetunion, geschah. So zog es ihn zur Politischen Theologie Carl Schmitts – wie hätte er sonst sein Leitbild einer „kollektiven Demokratie“, seine von Karl Renner, Otto Bauer und Hugo Sinzheimer übernommene politische Theorie in der Zuspitzung der Krise retten können, ohne mit der Verfassung der Weimarer Republik zu brechen.

Zustimmend teilte Neumann Schmitt selbst noch wenige Monate vor Hitlers Ernennung zum Reichskanzler mit, daß die „Substanz“ der Weimarer Verfassung „nicht die Ordnung eines bürgerlichen Rechtsstaates sein“ könne: „Ich glaube, daß wir uns darüber einig sein werden. Sie kann (...) nur eine auf Freiheit und Eigentum beruhende Ordnung sein, die aber getragen wird und aufrecht erhalten werden soll durch die Mitwirkung aller schaffenden Volkskreise.“<sup>3</sup> Worin sich Neumann mit Schmitt einig sein wollte, war offenbar eine Art demokratischer Faschismus oder libertärer Ständestaat – bei ihm mit besonderem Akzent auf den Stand der Gewerkschaften. Die Grundrechtsbestimmungen der Weimarer Verfassung enthielten „die Grundlage für den Aufbau eines sozialen Rechtsstaates, dessen Ziel die Verwirklichung der sozialen Freiheit ist. Soziale Freiheit bedeutet, daß die Arbeiterschaft ihr Arbeiterschicksal selbst bestimmen will (...).“<sup>4</sup> Beim Schicksal, d. h. beim Staat, aber soll es bleiben, nur möge der Souverän ein rechter Sozialdemokrat sein. Einer, der sich dazu verpflichtet, für die Arbeiterklasse zu sorgen, und in ihrem Interesse kapitalistische Verwertungsinteressen zu „zähmen“, denn auf die Kräfte des Marktes könne kein Verlaß mehr sein, da die Wirtschaft in ihre monopolistische und krisenhafte Phase übergegangen sei.

So wollte Neumann die Reichsverfassung verstanden wissen, wo es ja im Artikel 153 Absatz 3 deutlich genug hieß: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das gemeine Beste.“ Die Frage ist nur, was dieses Beste nun wäre, und wer genau darüber zu entscheiden hätte. Der diesbezügliche Unterschied zwischen Franz Neumann und Otto Kirchheimer, der in der linksakademischen Literatur gerne besonders betont wird, erweist sich gerade hier als verschwindend gering: Kirchheimer hatte damals lediglich einen beschleunigten Reformismus im Sinn, der ebenso notwendig auf Carl Schmitt aufbaute, nur daß er dabei die Weimarer Verfassung als „formale Spielregel“ begriff, „die der Mächtigere bei dem Fehlen einer höheren Instanz beliebig aufzuheben in

---

<sup>3</sup> Abgedruckt in: Rainer Erd (Hg.): Reform und Resignation. Gespräche über Franz L. Neumann. Frankfurt am Main 1985, S. 80

<sup>4</sup> Franz Neumann: Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung. [1930] In: ders.: Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954. Hg. v. Alfons Söllner. Frankfurt am Main 1978, S. 76-102

der Lage ist“.<sup>5</sup> Und diese höhere Instanz, die jenseits von Weimar zu bilden wäre, konnte nur ein neuer Staat sein, ein neuer Souverän.

Kirchheimer ließ damit einfach die Enttäuschung zu, die Neumann standhaft abwehrte – so wie eben jeder Linksozialist ein enttäuschter Reformist ist, und jeder Reformist ein ernüchterter Linkssozialist. Ebenfalls 1930 hatte Kirchheimer nämlich noch ganz ähnlich wie Neumann geschrieben, „daß die Beschränkung des Eigentums auf den individuellen Bereich“ nicht gegen den Sinn der Verfassung verstoße: „Aber nur wenn der Staat tätig Gebrauch macht von dieser neuen Sinngebung, wird er all jene Mächte in ihre Schranken weisen können, die auch hier wirksam daran arbeiten, die Gegenwart ewig an die Vergangenheit zu schmieden und gegen das Recht des Heute das Ewiggestrige, das erworbene Recht, auszuspielen.“<sup>6</sup>

Kirchheimers „Recht des Heute“ war nur eine andere Formulierung für Neumanns „kollektive Demokratie“ oder „soziale Freiheit“. Beide dachten dieses Recht sowenig wie Schmitt vom einzelnen Individuum aus. Das Kollektiv, das bei Schmitt Gemeinschaft hieß, war das Subjekt. Aber Freiheit ist immer und kann immer nur Freiheit des Individuums sein, so wie Freiheit des Kollektivs stets Umschreibung für die Unfreiheit des Individuums ist.

Das war es, was Neumann auf seiner Flucht in den Westen sehr rasch lernte – und worin er sich zuletzt in allen wichtigen Fragen auch mit Kirchheimer treffen sollte, als sie sich beide im Umkreis des emigrierten Instituts für Sozialforschung wieder begegneten. Die „persönliche Freiheit“ in der bürgerlichen Gesellschaft begreift Neumann dabei weiterhin als die Form, in welcher der Zwang auftritt: „die Rechtsperson ist die ökonomische Charaktermaske des Eigentumsverhältnisses“; sie lasse „nichts davon ahnen, daß der Unternehmer über den Arbeiter verfügt“.<sup>7</sup> Nur wird sie von Neumann jetzt als Form überhaupt erst wahrgenommen, und das heißt: in ihrer Bedeutung fürs Individuum begriffen, als Bedingung seiner Unterwerfung unter den stummen Zwang der Verhältnisse wie der Emanzipation von unmittelbarer Unterdrückung. Sie genau in dieser Zwieschlächtigkeit und in diesem Widerspruch nicht zu sehen, mag als radikalere Kritik erscheinen – und ist in Wahrheit das Gegenteil: Übergang zur Barbarei, die das Individuum mit dem Kapitalverhältnis beseitigen, direkten Zugriff auf seinen Leib wieder gewinnen möchte. Dagegen ist Kritik durch Selbstreflexion gefeit: im Recht ist,

---

<sup>5</sup> Otto Kirchheimer: Weimar – und was dann? Analyse einer Verfassung. [1930] In: ders.: Politik und Verfassung, Frankfurt am Main 1964, S. 56

<sup>6</sup> Otto Kirchheimer: Eigentumsgarantie in Reichsverfassung und Rechtssprechung. [1930] In: ders.: Funktionen des Staats und der Verfassung. Zehn Analysen. Frankfurt am Main 1972, S. 27

<sup>7</sup> Franz Neumann: Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft. In: Zeitschrift für Sozialforschung 6/1937, S. 587

wie Horkheimer wenig später schrieb, das „Mittel der Herrschaft“ zu erkennen, das sich ihr entgegensetzt – „als die Reflexion, an der sie sich entlarvt.“<sup>8</sup>

Ebensowenig Zweifel besteht, daß die Form des Rechts eine verkehrte ist: „In einer Gesellschaft, die der Gewalt ihrem Prinzip nach nicht entraten kann, ist wahre Allgemeinheit nicht möglich“, schrieb Neumann.<sup>9</sup> Daß es wahre Allgemeinheit geben könnte, läßt sich allein in der Analyse der falschen aussprechen – diese Erkenntnis verband den ehemaligen Syndikus der Gewerkschaft nunmehr mit der Kritischen Theorie im Exil. Noch ehe Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* die Widersprüche der Vernunft entfalteten, entfaltete er schon die des Rechts: Es beinhalte „einmal das objektive Recht, d. h. das vom Souverän gesetzte oder jedenfalls der souveränen Gewalt zurechenbare Recht, zum anderen den Anspruch des Rechtssubjektes. Also einmal die Verneinung der Autonomie des Individuums und zugleich seine Bejahung.“<sup>10</sup> Dieser Gegensatz läßt sich nur festhalten, das zeigt Neumanns Analyse, wenn einerseits die Gewalt ebenso wie das Gesetz als konstitutiv für den Staat angesehen wird, andererseits vom einzelnen in seiner Vereinzelung, in seiner Abstraktheit, ausgegangen wird und nicht vom Kollektiv – und sei’s dem der Arbeiterklasse, das durch die Freiheit des Individuums hindurch ausgebeutet wird: die formale und negative Allgemeinheit des Gesetzes im Liberalismus ermögliche „nicht nur kapitalistische Berechenbarkeit, sondern garantiert ein Minimum an Freiheit, da die formale Freiheit zweiseitig ist und so auch den Schwachen wenigstens rechtliche Chancen einräumt.“<sup>11</sup>

### Behemoth und Doppelstaat

Gerade diese Chancen dem Individuum zu nehmen, darauf lief die politische Theologie Schmitts hinaus; darauf war einst auch sein eigener Begriff der kollektiven Demokratie angelegt, wie Neumann nun erkennen muß. Seine Selbstvorwürfe über die Treue zu SPD und Gewerkschaft – er räumte praktisch erst das Feld, als die SA im Mai 33 sein Büro stürmte – betreffen auch die theoretischen Schriften. Und zugleich dringt darin etwas vom namenlosen Schuldgefühl der Überlebenden durch, Neumann war jüdischer Herkunft: „zum hundertsten Male“ lege er sich „die Frage nach der Eigenart Deutschlands“ vor, „warum ich das Land so liebe und doch so verabscheue ... Vielleicht ist es ein Schuldgefühl, das ganz tief sitzt: Wie oft habe ich mir nach 1933 die Frage vorgelegt, wo meine

---

<sup>8</sup> Max Horkheimer: Die Rackets und der Geist. Aufzeichnungen und Entwürfe zur Dialektik der Aufklärung. In: Gesammelte Schriften Hg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid-Noerr. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 290

<sup>9</sup> Neumann, Der Funktionswandel des Gesetzes, S. 594

<sup>10</sup> Ebd. S. 542

<sup>11</sup> Ebd. S. 594

Verantwortlichkeit für den Nationalsozialismus eigentlich steckt. Denn ich glaube an kollektive Schuld - aber dann kann ich mich ja davon nicht ausnehmen ... Ich habe ja mit eigenen Augen gesehen, wie verlogen die SPD in den Monaten Juli 1932 bis Mai 1933 war (und nicht nur damals) und habe nichts gesagt. Wie feige die Gewerkschaftsbosse waren – und ich habe ihnen weiter gedient. Wie verlogen die Intellektuellen waren – und ich habe geschwiegen. Natürlich kann ich das rechtfertigen mit der Einheitsfront gegen den Nationalsozialismus, aber im Grunde war Angst vor der Isolierung dabei. Dabei hatte ich große Beispiele: Karl Kraus, Kurt Tucholsky. Und ich habe immer in der Theorie den sokratischen Standpunkt für richtig gehalten, daß der wahre Intellektuelle immer und gegenüber jedem politischen System ein Metöke, ein Fremder sein muß. So habe ich also mitgemacht bei dem Ausverkauf der Ideen der sogenannten deutschen Linken. Sicherlich ist mein Beitrag gering und der Politiker wird meine Haltung ironisch betrachten. Aber kann man den Verfall der SPD und den Aufstieg der Nationalsozialisten nur als politisches Problem betrachten? Waren da nicht moralische Entscheidungen zu treffen? Die habe ich zu spät und immer noch nicht radikal genug getroffen.“<sup>12</sup>

Aber Franz Neumann hat sie getroffen und mit einer Radikalität, die von Anfang an weit hinausreichte über den Antifaschismus der anderen Linken aus Deutschland. Indem er die Widersprüche des liberalen Staats herausarbeitet, faßt er den NS-Staat an der Wurzel – aber nicht so, daß beide in eins fallen könnten. Schließlich liegt der Anspruch, die persönliche Freiheit vom Kapitalverhältnis, dem sie doch ursächlich zugehört, auch wieder zu unterscheiden, seiner großangelegten Analyse des Nationalsozialismus im *Behemoth* zugrunde. Neumann wollte darin – gegen die damals am Institut für Sozialforschung vertretene Auffassung – beweisen, daß der Nationalsozialismus ein kapitalistischer Staat sei, geprägt von den Tendenzen der monopolkapitalistischen Phase. Aber wie es so geht mit dem Beweisen in der kritischen Theorie, die Durchführung bringt zugleich anderes zutage als das zu Beweisende: So gelangte Neumann, gegen seine eigentliche Intention, zur Erkenntnis, daß der Nationalsozialismus „kapitalistisch und antikapitalistisch zugleich“ sei: „Er ist autoritär und antiautoritär (...) er ist für und gegen das Privateigentum.“<sup>13</sup> So sehr Neumann sich auch mühte, diesen Doppelcharakter direkt aus der Ablösung des Konkurrenzkapitalismus durch den Monopolkapitalismus abzuleiten, der Blick auf die politischen Strukturen in Hitlerdeutschland, die

---

<sup>12</sup> Brief an Helge Pross von 1954. Zit. n. Helge Pross: Einleitung. In: Franz Neumann: Demokratischer Staat und autoritärer Staat. Studien zur politischen Theorie. Hg. v. Herbert Marcuse. Frankfurt am Main 1986, S. 12

<sup>13</sup> Franz Neumann: *Behemoth*. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944 [1942/1944]. Hg. v. Gert Schäfer. Frankfurt am Main 1998, S. 506f.

von allen anderen politischen Formen des Monopolkapitalismus, wie sie sich etwa in den USA entwickelten, abwichen, ließ eine solche Ableitung im Grunde nicht zu und erforderte, das Ineinander kapitalistischer und antikapitalistischer Formation zu verdeutlichen, und das hieß: die innere Dynamik des Vernichtungskrieges aufzuschließen.

Ernst Fraenkel, wie Neumann einst der deutschen Sozialdemokratie verpflichtet und sein Kompagnon im Berliner Anwaltsbüro, hatte mit dem *Doppelstaat* überhaupt die erste grundlegende Analyse des Nationalsozialismus vorgelegt – und Neumann nahm vielfältig auf die Studie des Freundes Bezug. Mit den Augen des Westens zu sehen, setzte nicht unbedingt die Erfahrung des Exils voraus: Fraenkel hatte die ursprünglichen Fassung noch in Deutschland geschrieben, ehe er 1938 auch in die USA flüchtete. Diese Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg ließen ihn bereits vom „Vernichtungskrieg gegen die deutschen Juden“<sup>14</sup> sprechen – ermöglicht vom „ewigen Ausnahmezustand“, der „Verfassung“ des Dritten Reichs. Um dafür die Begriffe zu finden, kontrastiert Fraenkel die neueste deutsche Entwicklung mit der frühen englischen, die in die konstitutionelle Monarchie mündete: so erfaßt er die potentielle Entgrenzung der Gewalt im NS-Staat.<sup>15</sup> Aber mit ihr wird das Politische selbst auch ein Anderes – und am prägnantesten hat das Karl Löwith schon 1935 in seiner Auseinandersetzung mit Carl Schmitt ausgedrückt: Nicht irgendeine gesellschaftliche Ordnung, sondern allein „die Bereitschaft zum Tod und zum Töten“ sei „oberste Instanz“ nationalsozialistischer Politik.<sup>16</sup>

Aus diesem „Begriff des Politischen“ ergibt sich der des „totalen Feinds“, der ebenfalls von Schmitt stammt und von Fraenkel zitiert wird: Richtig und sinnvoll sei es allein, wenn „eine vorherbestehende, unabänderliche, echte und totale Feindschaft zu dem Gottesurteil eines totalen Krieges führt“<sup>17</sup>. An den Führer kann nur tätig geglaubt werden – als praktische, täglich vorangetriebene Vernichtung derer, die als totaler Feind gekennzeichnet werden oder mit diesem kooperieren. Er wird erst dadurch total, daß er für immer ein ganz bestimmter, nicht austauschbarer ist: die Feindschaft muß „vorherbestehend“ und „unabänderlich“ sein, egal wie der Feind sich auch verhalten mag: er wird vernichtet. Nur dann ist es möglich, an die Erlösung in der Vernichtung zu glauben, wenn wenigstens dieser eine nicht austauschbar ist und zugleich die totale Austauschbarkeit verkörpert. Das aber ist die Logik des antisemitischen Wahns, deren Ungeheuerlichkeit zu groß war, als daß die leibhaftig davon

---

<sup>14</sup> Ernst Fraenkel: *Der Doppelstaat*. Hg. v. Alexander v. Brünneck. 2. Aufl. Hamburg 2001, S. 145

<sup>15</sup> Ebd. S. 122

<sup>16</sup> Karl Löwith: *Der okkasionelle Deizisionismus von C. Schmitt [1935]*. In: ders.: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert. Sämtliche Schriften Bd. 8*. Stuttgart 1984, S. 44

<sup>17</sup> Carl Schmitt, Carl: *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat [1937]*. In: ders.: *Frieden oder Pazifismus. Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik*. Hg. v. Günter Maschke. Berlin 2005, S. 485

Bedrohten sie begreifen konnten. Fraenkel versucht so diesen Zweck der politischen Zweckmäßigkeit nur als Beispiel für den Status einer Minderheit im Unrechtsstaat gelten zu lassen, aber die Formulierung vom „Vernichtungskrieg gegen die deutschen Juden“ geht darüber schon hinaus und stößt zum Kern dieses Politischen vor. Schließlich ist es auch die Lage der Juden, die seine begriffliche Konstruktion vom „Doppelstaat“ als eines stabilen, gleichsam ausgeglichenen Herrschaftszustandes am deutlichsten in Frage stellt: Wie er schon in der ersten Fassung indirekt einräumt, hält der „Normenstaat“ für die Juden gar keine Norm bereit,<sup>18</sup> er ist eben präzise die „Rechtssicherheit auf der Grundlage der Volksgemeinschaft“ (Göring).

Allgemeinheit des Gesetzes, Minimum an Freiheit

Neumann nun geht wie Fraenkel davon aus, daß es im Nationalsozialismus „ein Reich von Recht und Gesetz nicht gibt, obwohl Tausende von berechenbaren technischen Regeln vorhanden sind“<sup>19</sup>. Anders als Fraenkel kommt er jedoch zu dem Resultat, daß von einem Staat gar nicht mehr gesprochen werden kann, soweit ein solcher „begrifflich durch die Einheit der von ihm ausgeübten politischen Gewalt definiert“ werde. „Viel eher handelt es sich um eine Bande, deren Anführer ständig gezwungen sind, sich nach Streitigkeiten wieder zu vertragen.“<sup>20</sup> Die verschiedenen Gruppen, die im Dritten Reich Macht ausüben, einigen „sich informell auf eine bestimmte Politik“: Sodann bringen sie diese Politik „mit den ihnen zur Verfügung stehenden Apparaten zur Durchführung. Nach einem über allen Gruppen stehenden Staat besteht kein Bedürfnis (...).“<sup>21</sup> Keine der ‚Institutionen‘ besitzt die Macht schlechthin, „jede ist nur in dem Maße mächtig, wie sie sich mit einer großen Zahl anderer Institutionen im Gleichklang befindet. Das gestattet dem Führer auch, eine Gruppe gegen eine andere auszuspielen.“<sup>22</sup>

So weit Neumann in dieser „äußersten Formlosigkeit“ aber keine Schwäche, sondern „eine Stärke des Systems“ erkennen kann, wird auch erkennbar, daß „das ganze System die unaufhörliche aggressive Expansion notwendig bedingt“<sup>23</sup> – diese Expansion ist ihrerseits ebenso kapitalistisch wie antikapitalistisch: denn die Mittel für sie können unmöglich durch Handel mit anderen Staaten auf dem Weltmarkt erworben werden, „das läßt sich nicht mehr durch rein ökonomischen Tausch

---

<sup>18</sup> Ernst Fraenkel: „Der Urdoppelstaat“. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2. Hg. v. Alexander v. Brünneck. Baden-Baden 1999, S. 339f.

<sup>19</sup> Neumann, Behemoth, S. 541

<sup>20</sup> Ebd. S. 554

<sup>21</sup> Ebd. S. 542

<sup>22</sup> Ebd. S. 556

<sup>23</sup> Ebd. S. 546

bewerkstelligen, sondern nur noch mit Hilfe politischer Beherrschung, die jene Staaten in das deutsche Währungssystem eingliedert.“<sup>24</sup>

Daß jenes „ganze System“ jenen totalen Feind ebenso bedingt als voraussetzt, den sich der Nationalsozialismus in der „Gegenrasse“ des Judentums geschaffen hat, bleibt jedoch außerhalb des Horizonts dieser wohl wichtigsten Studie über den NS-Staat – und damit dessen Kern. Erst in einer Bemerkung der zweiten Auflage von 1944 tastet sich Neumann vor zu der Erkenntnis, daß die „Teilnahme an einem so ungeheuren Verbrechen wie der Ausrottung der Ostjuden (...) die deutsche Wehrmacht, das deutsche Beamtentum und breite Massen zu Mittätern und Helfern dieses Verbrechens“ mache und „es ihnen daher unmöglich“ sei, „das Naziboot zu verlassen“<sup>25</sup>.

Zu dieser Zeit war Neumann bereits Mitarbeiter des Office of Strategic Services. Die Feindaufklärung, die er hier betreiben konnte, hatte ihm fraglos solche Einsichten vermittelt, und für einige Zeit gehörte also die Arbeit für den US-Geheimdienst unmittelbar zur Entwicklung Kritischer Theorie. Sowenig die Waffen der Kritik der Kritik der Waffen entbehren können, so deutlich die Notwendigkeit, mit den Augen des Westens zu sehen, und nicht bloß von Liberalismus und Demokratie zu sprechen. Im Begriff des Westens sind nämlich die Grenzen des Liberalismus reflektiert: einer Gesellschaftsform, die der Gewalt nicht entraten kann, um wenigstens die beschränkte, formale und negative Allgemeinheit des Gesetzes, das Minimum an Freiheit, auf einem bestimmten Territorium durchzusetzen und aufrechtzuerhalten. Vom Westen auszugehen heißt nichts anderes, als diese Allgemeinheit und dieses Minimum stets konkret an die Macht und Vormacht bestimmter und zu bestimmender Staaten gebunden zu wissen. Wer sich dabei vom Westen aber wahre Freiheit und Allgemeinheit nicht abmarkten läßt, braucht ihn zum eigenen Erstaunen umso mehr.

In seinem Buch hat sich Neumann auf die symbolische Bedeutung der beiden Ungeheuer Leviathan und Behemoth bei Hobbes berufen: „Sein ‚Leviathan‘ ist die Analyse eines Staates, das heißt eines politischen Zwangssystems, in dem Reste der Herrschaft des Gesetzes und von individuellen Rechten noch gewahrt sind. Sein ‚Behemoth oder das lange Parlament‘, in dem er den englischen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts behandelt, schildert dagegen einen Unstaat, ein Chaos, einen Zustand der Gesetzlosigkeit, des Aufruhrs und der Anarchie.“ Im Unterschied zu Hobbes erwähnt Neumann ausdrücklich die Version der jüdischen Legende, wonach Behemoth und Leviathan „sich gegenseitig

---

<sup>24</sup> Ebd. S. 388

<sup>25</sup> Ebd. S. 583

umbringen. Dann ist der Tag der Gerechtigkeit gekommen.“<sup>26</sup> Dabei war Neumann nun wirklich an Mystik nicht interessiert und so stellte er sich das konkret wohl etwas anders vor: die Alliierten könnten durch ihren Sieg in Deutschland und nicht zuletzt auch unter Mitwirkung und Einflußnahme der Intellektuellen des Instituts für Sozialforschung im besiegten Deutschland zuallererst die Voraussetzungen wahrer Allgemeinheit schaffen, allein schon um ein Wiedererstarken des Nationalsozialismus, das Neumann lange nach der Kapitulation noch für möglich hielt, unmöglich zu machen.

Was stattdessen im Zuge der Blockkonfrontation in Deutschland geschah, oder besser: nicht geschah, machte es dann für Neumann selber nahezu unmöglich, den eigenen, in *Behemoth* gewonnenen Erkenntnissen gerecht zu werden – das heißt: endlich wahrzunehmen, daß die Vernichtung der Juden die Einheit bildete, die den „Unstaat“ bis zuletzt zusammengehalten hatte. Wie überhaupt die mit dem Kalten Krieg geschaffene Konstellation als Entpolitisierung in dem präzisen Sinn zu fassen wäre, daß die siegreichen Alliierten unfähig waren und sein wollten, endlich zu realisieren, was das für ein Feind war, über den sie gesiegt hatten.

Neumann drohte in dieser Situation wieder zurückzufallen in den Reformismus aus der Zeit vor 1933. Aber die Erfahrungen und die Erkenntnisse, die er gemacht hatte, ließen sich nicht mehr zurücknehmen. Seine neuen Schriften zeigen deutlich eine innere Hilflosigkeit, so vor allem der großangelegte Essay über „Angst und Politik“, der gleichwohl bemerkenswerte Fragen enthält. Freunde und Kollegen berichten von Resignation in den letzten Jahren seines Lebens: „Wir hatten das Gefühl, daß er an einem toten Punkt angelangt war und nicht wußte, wie er ihn überwinden sollte. Er schien an seiner Theoriearbeit zu verzweifeln.“ Er habe geäußert, „daß Theorie für ihn nicht mehr im Hegelschen Sinn Theorie der Entwicklung der Menschheit zur Freiheit sein könne (...) Entfiel dieses Moment, dann war der Lebensnerv seines theoretischen Arbeitens getroffen.“ Sein Sohn, der als Straßenmaler in San Francisco lebt, sagt über ihn: „He was defeated“.<sup>27</sup>

Das Schwert der Gerechtigkeit

“Perhaps a time will come when Heidegger will be remembered mainly because, without him, Leo Strauss would not have been who he was and became.”<sup>28</sup> So äußerte sich Emil Fackenheim einmal über die frühen Jahre von Leo Strauss. Er hätte statt Heidegger auch Carl Schmitt nennen können, der

---

<sup>26</sup> Ebd. S. 16

<sup>27</sup> Vgl. Rainer Erd (Hg.), *Reform und Resignation*, S. 26, 214, 12.

<sup>28</sup> Emil Fackenheim: *German Philosophy and Jewish Thought*. Toronto 1992, S. 298

dem Zweiunddreißigjährigen einst mit einem Gutachten zu einem Rockefeller-Stipendium über Hobbes verhalf.

Strauss hatte die Weimarer Republik, wie er später schrieb, als „das traurige Schauspiel einer Gerechtigkeit ohne Schwert“ empfunden.<sup>29</sup> Daß dieses traurige Schauspiel aber vor allem die Juden bedrohte, bestärkte Strauss umso mehr in seinem schon früh und im Geist von Herzl und Jabotinsky begonnenen Engagement für den Zionismus.

Dabei drängte sich ihm die Frage auf, woher denn diese Ohnmacht des Liberalismus kam – und das war es, was ihn früh zur Auseinandersetzung mit Carl Schmitt trieb. Noch bevor der Nationalsozialismus an der Macht war, konnte er am Begriff des Politischen von Schmitt ablesen, daß ein Liberalismus jenseits des Westens und im Widerspruch zu ihm, nur deutsche Ideologie sein kann; daß die stets beschränkte, negative Gerechtigkeit sich immer auf das Schwert zu stützen habe, und dieses Schwert einen Ort haben muß, der sich präzise angeben läßt. Er zitiert von den Sprüchen der Väter aus der Mischna: „Wäre nicht die Furcht vor der Regierung, würden die Menschen einander lebendig verschlingen.“<sup>30</sup> Furcht heißt, etwas Bestimmtes fürchten, in der Weimarer Republik aber herrschte Angst – und diese Angst zur Politik zu machen, waren Heidegger und Schmitt schließlich angetreten: also zu bestimmen, wer der totale Feind ist, der lebendig zu verschlingen ist. *Sein und Zeit* und der *Begriff des Politischen* begnügten sich allerdings noch damit, vom „Sein zum Tode“ und der „Todesbereitschaft“ zu sprechen. Es war aber so, daß Strauss schon da genau zuzuhören wußte, genauer als Neumann und Kirchheimer. Er schrieb zwar 1932 nicht minder respektvoll an Schmitt, daß dessen Interesse an seinen eigenen Hobbes-Studien die „ehrvollste und verbindlichste Bestätigung meiner wissenschaftlichen Arbeit darstellt, die mir je zuteil geworden ist und die ich mir überhaupt denken kann“<sup>31</sup>. Schmitt verdankte er die Erkenntnis, daß der Liberalismus das „Politische negiert; er hat es damit aber nicht aus der Welt geschafft, sondern nur verdeckt; er hat dazu geführt, daß vermittels einer antipolitischen Redeweise – Politik getrieben wird.“<sup>32</sup> Für Strauss jedoch bedeutete die Negation des Politischen von vornherein etwas Anderes: im selben Maß, in dem er begriff, daß der Antisemitismus eine solche antipolitische Redeweise sein konnte, mit der Politik im Liberalismus getrieben werden konnte, wollte er das Politische durch den Zionismus zurückgewinnen.

<sup>29</sup> Leo Strauss: Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Vorwort zur amerikanischen Ausgabe [1965/68]. Gesammelte Schriften. Hg. v. Heinrich Meier. Bd. 2. 2. Aufl. Stuttgart-Weimar: 2001, 5f.

<sup>30</sup> Ebd. S. 40

<sup>31</sup> Brief an Carl Schmitt, 13. 3. 1932. In: Heinrich Meier: Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“. Stuttgart - Weimar 1998, S. 131

<sup>32</sup> Leo Strauss: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen [1932]. Gesammelte Werke. Bd. 3. Stuttgart-Weimar 2001, S. 218

Das ergab sich aus allen seinen Erfahrungen, als er 1931, schon einige Jahre Mitarbeiter an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, über die Möglichkeit einer Habilitation an einer deutschen Universität nachdachte: „Bei der schändlichen Nationalisierung aller guten Dinge, und so auch der Wissenschaft, ist die Tatsache nicht gleichgültig, daß ich, vor die Frage gestellt: welcher Nation ich sei, antworten würde: Jude, und *nicht* Deutscher. Ich könnte bei einer etwaigen Habilitation darüber keine Unklarheit lassen, und das würde die Schwierigkeit, welche die Habilitation eines Juden an sich schon hat, noch vermehren.“<sup>33</sup>

Der Zionismus war die Wahrheit von Staat und Gesellschaft des Liberalismus – daraus folgte für Strauss die Notwendigkeit, kein Deutscher mehr zu sein, d. h. die Nürnberger Gesetze nicht abzuwarten. 1944 wurde Strauss dann Staatsbürger der USA; er besuchte Deutschland nach 1945 ein einziges Mal. „Strauss’s attitude to Zionism is defined by an awareness of what must be learned from modern Jewish history: that it provides the best demonstration, a living proof, of the necessary and hence permanent limits of liberalism.” Aber die Grenzen des Liberalismus zu erkennen, bedeutet nicht, ihn preiszugeben: “Certainly Strauss’s turn to Zionism did not amount to a simple rejection of modern Western liberal democracy. Strauss never ceased to regard it as still the best modern political option available to Jews, even in Israel.”<sup>34</sup> Strauss war also, ehe er überhaupt Deutschland verließ, schon im Westen angelangt, ähnlich wie sein Freund Gershom Scholem: der Zionismus hatte sie auf schnellstem Weg dorthin gebracht.<sup>35</sup>

Die Trennung von der deutschen Ideologie erfolgte aber noch auf einem anderen Gebiet – und das auch bereits vor 1933. Es war nicht zuletzt Carl Schmitt gewesen, der die Aufmerksamkeit des jungen Strauss auf Hobbes gelenkt hatte. Von ihm ließ sich lernen, daß „die reale Möglichkeit der physischen Tötung“ von Menschen durch Menschen das Politische konstituiere. Der Liberalismus, „geborgen und gefangen in einer Welt der Kultur“, vergesse jedoch, so Strauss, „das Fundament der Kultur, den Naturzustand, d. h. die menschliche Natur in ihrer Gefährlichkeit und Gefährdetheit. Schmitt geht wider den Liberalismus auf dessen Urheber, auf Hobbes, zurück, um in Hobbes’ ausdrücklicher

---

<sup>33</sup> Brief an Gerhard Krüger, 23. 5. 1931. Gesammelte Schriften, Bd. 3, S. 386

<sup>34</sup> Kenneth Hart Green: Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker. In: Leo Strauss: Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Hg. v. Kenneth Hart Green. New York 1997, S. 30

<sup>35</sup> Durch Moses Mendelssohn und Hermann Cohen lernte Strauss das Judentum als „Religion der Vernunft“ zu begreifen, und das erklärte vielfach die beispiellose Affinität des Judentums zu westlich orientierter Politik, die dann Strauss auch noch gegenüber der Bürgerrechtsbewegung der Schwarzen auszusprechen sich nicht scheute: „they have to appeal to principles which were not their own, their ancestors’ in Africa, but which they learned from their oppressors. This is not an altogether negligible difference, which should be stated by someone who does not want to beat around the bush.” Leo Strauss: Why We Remain Jews. In: ders.: Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity, S. 317

Negation des Naturzustandes die Wurzel des Liberalismus zu treffen.“<sup>36</sup> Indem Strauss die Argumentation von Schmitt dabei genau verfolgt, vermag er den ganzen Gegensatz zu Hobbes' politischer Theorie erst zu ermessen – und dürfte dabei selbst Schmitt über dessen eigene Theorie ein wenig aufgeklärt haben.<sup>37</sup>

Das Böse um des Bösen willen

Strauss entdeckt in Hobbes, der doch als Apologet der absolutistischen Monarchie verschrien war, den Begründer des Liberalismus. Dieser englische Staatsphilosoph des 17. Jahrhunderts habe jeden seiner politischen Gedanken darauf ausgerichtet, den gewaltsamen, vor allem den martervollen Tod des einzelnen zu verhindern, denn dieser Tod sei das größte Übel. „Das Recht auf Sicherung des nackten Lebens, in dem das Naturrecht des Hobbes beschlossen ist, hat vollständig den Charakter eines unveräußerlichen Menschenrechts, d. h. eines dem Staat vorangehenden, seinen Zweck und seine Grenzen bestimmenden Anspruchs der einzelnen.“ Er unterscheide sich „vom ausgebildeten Liberalismus nur dadurch und allerdings dadurch, daß er weiß und sieht, wogegen das liberale, zivilisatorische Ideal durchzukämpfen ist: nicht bloß gegen verderbte Einrichtungen, gegen den bösen Willen einer herrschenden Schicht, sondern gegen die natürliche Bosheit des Menschen (...).“<sup>38</sup>

Dabei ist Strauss weit davon entfernt, diese anthropologisierende Auffassung selbst noch zu reflektieren: er interessiert sich gar nicht dafür, daß es sich um eine Projektion handeln könnte; will nicht wahrhaben, daß darin bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse, die durch die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals geschaffen worden sind, als ewigmenschliche Substanz phantasiert werden. Aber die Genauigkeit, mit welcher Strauss die Argumentation im *Leviathan* nachzeichnet, gibt gerade das zu erkennen: daß bei dem Krieg aller gegen alle, bei dem Zustand, in dem der Mensch dem Menschen ein Wolf ist, es eben nicht um Wölfe im Rudel geht, sondern um Warenbesitzer auf dem Markt bzw. um Staaten auf dem Schlachtfeld oder am Konferenztisch. In der Art und Weise, wie Hobbes den Naturzustand bestimmt, erkennt Strauss damit auch schon den zentralen Unterschied zu Schmitt. Während dessen Polemik gegen den Liberalismus auch die Darstellung des Naturzustands zuinnerst prägt, erweist sich Hobbes umgekehrt in der bloßen Beschreibung des Naturzustands schon als Begründer des Liberalismus: „Für Hobbes ist er der Stand des Krieges von Individuen – für

---

<sup>36</sup> Strauss, Anmerkungen zu Carl Schmitt, S. 225

<sup>37</sup> Spuren davon finden sich jedenfalls in der Schrift *Leviathan* von 1938, in der sich der mittlerweile zum Staatstheoretiker des Dritten Reichs Avancierte nicht nur deutlich von Hobbes absetzt, sondern die jüdischen Denker, die sich auf Hobbes berufen, offen antisemitisch attackiert.

<sup>38</sup> Strauss, Anmerkungen zu Carl Schmitt, S. 224f.

Schmitt ist er der Stand des Krieges von Gruppen (insbesondere von Völkern).“ Und es gehört nach Schmitt zum Wesen des politischen Verbandes, daß er „von Angehörigen des eigenen Volkes Todesbereitschaft (...) verlangen“ kann. Indem Strauss genau dieses Stelle aus dem *Begriff des Politischen* zitiert, wirft er auch das schärfste Licht auf Hobbes, der immer nur einen „bedingten Gehorsam“ verlange, „nämlich einen Gehorsam, der mit der Rettung und Erhaltung des Lebens dieses einzelnen nicht in Widerspruch steht; denn die Sicherung des Lebens ist der letzte Grund des Staates.“<sup>39</sup>

In seinem zweiten Brief an Schmitt aus dem Jahr 1932 deutet sich darum bereits eine grundsätzliche Kritik an. Strauss dringt darauf, zwischen „Autoritarismus“ und „Nationalismus“ zu unterscheiden, fast als wollte er Schmitt für einen, gegen den Nationalsozialismus gerichteten, neuen Konservatismus gewinnen: „Das letzte Fundament der Rechten ist der Satz von der natürlichen Bosheit des Menschen; weil der Mensch von Natur böse ist, darum braucht er Herrschaft. Herrschaft ist aber nur herzustellen, d. h. Menschen sind nur zu einigen in einer Einheit gegen – gegen andere Menschen. Die Abschließungstendenz (und damit die Freund-Feind-Gruppierung der Menschheit) ist mit der menschlichen Natur gegeben; sie ist in diesem Sinn das Schicksal.“ Soweit ist Strauss mit Schmitt einer Meinung, was er aber zugleich spürt, ist das Bestreben bei Schmitt, diese Bedingung staatlicher Herrschaft als deren Zweck zu inthronisieren: „Aber das so verstandene Politische ist nicht das konstitutive Prinzip des Staates, der ‚Ordnung‘, sondern nur die Bedingung des Staates. Dieses Rangverhältnis von Politischem und Staat tritt nun allerdings, wie ich glaube, in Ihrer Schrift nicht genügend hervor.“<sup>40</sup> So vorsichtig die Kritik an dem akademischen Förderer formuliert ist, bezeichnet sie doch den entscheidenden Punkt, an dem es keine Gemeinsamkeit mehr geben kann: Strauss hat bemerkt, daß die Umdeutung von Hobbes, die Schmitt vornimmt, auf den äußersten Gegensatz hinausläuft, weil sie die „Todes- und Tötungsbereitschaft“ zum höchsten Sinn des Staates macht – und dabei die Unterscheidung von Freund und Feind als Verhältnis von Gruppen und Völkern, nicht von Individuen und Staaten begreift.

Etwas hatte besonders das Mißtrauen von Strauss geweckt und ließ ihn schon 1932 Schlimmes ahnen: Schmitt spreche „von der nicht moralisch zu verstehenden ‚Bosheit‘ mit einer unverkennbaren

---

<sup>39</sup> Ebd. S. 223f.; ganz ähnlich Neumann, der bei Hobbes' Staatsbegriff „die Erhaltung und Verteidigung des menschlichen Lebens“ hervorhebt und von einem „freilich nur individuell gewährten Gehorsamsverweigerungsrecht“ spricht: „Der Akzent liegt, wie die Zeit es erforderte, auf der Souveränität, der gesetzlosen Gewalt, der Forderung nach einer von den kämpfenden Gruppen unabhängigen Staatsgewalt. Aber die Freiheit ist, wenn auch schwach, betont.“ (Der Funktionswandel des Gesetzes, 544f.)

<sup>40</sup> Brief an Schmitt, 4. 9. 1932. In: Meier, Carl Schmitt, S. 133

*Sympathie*. Diese Sympathie ist aber gar nichts anderes als die Bewunderung der animalischen Kraft“. Ihre Unangemessenheit zeige sich „unmittelbar darin, daß das, *was* bewundert wird, keineswegs als ein Vorzug, sondern als ein Mangel, eine Bedürftigkeit (nämlich als Herrschaftsbedürftigkeit)“ gelten muß: „Die als Herrschaftsbedürftigkeit entdeckte Gefährlichkeit des Menschen kann angemessen nur als moralische Schlechtigkeit verstanden werden. Als solche muß sie zwar anerkannt, kann sie aber nicht bejaht werden. Welchen Sinn hat dann aber die Bejahung des Politischen?“<sup>41</sup>

Die Bejahung des Politischen bei Schmitt ist, wie Strauss erkennt, „die Bejahung des Naturstandes. Schmitt stellt die Bejahung des Naturstandes der Hobbesschen Verneinung entgegen. Der Naturstand ist der *status belli* schlechthin.“ Die Bejahung des Politischen als solches „ist die Bejahung des Kampfes als solchen, ganz gleichgültig, *wofür* gekämpft wird“. In dieser Gleichgültigkeit und Neutralität erkennt Strauss nun einen „Liberalismus mit umgekehrten Vorzeichen“.<sup>42</sup> Schmitt gewinne gar keinen Horizont jenseits des Liberalismus, von dem aus allein der Liberalismus selber gerettet werden könnte – was natürlich auch gar nicht im Sinn dieses deutschen Ideologen liegen kann, der darüber aber damals sich noch einigermaßen bedeckt hielt. Der Politikbegriff, wie Schmitt ihn definiert, drehe nur die Vorzeichen des Liberalismus um. Was sich bei Strauss in der bloßen philosophischen Exegese andeutet, sollte durch die Analyse des NS-Staats bei Neumann bis ins letzte soziologische Detail bestätigt werden: daß der nationalsozialistische Staat, der sich als total-einheitlich propagierte, in Wahrheit „pluralistisch war. Die politische Willensbildung stellte sich her durch die planlose Konkurrenz mächtigster sozialer Cliques (...) Die Gesellschaft, unfähig, in freier Bewegung länger sich zu reproduzieren, bricht auseinander in diffuse barbarische Vielheit, das Gegenteil jener versöhnten Vielfalt, die allein ein menschenwürdiger Zustand wäre.“<sup>43</sup> Auf diesen menschenwürdigen Zustand verweist der Liberalismus als sein Versprechen im selben Maß, als er zugleich immer auch die Möglichkeit dafür bietet, die barbarische Vielheit des Vernichtungsstaats zu realisieren.

Zusammengehalten wird das Zerfallende aber durch den totalen Feind, wie ihn Schmitt bestimmt hat und das Dritte Reich in die Tat umsetzt. Gerade dieses Singuläre des NS-Staats auszusprechen, wovor Neumann ebenso wie Adorno, Horkheimer wie Marcuse zurückschreckten, zeigte sich Strauss schließlich imstande: der Nationalsozialismus war „das einzige Regime, das es jemals gegeben hat -, welches kein anderes klares Prinzip besaß als einen mörderischen Haß auf die Juden, denn ‚arisch‘

---

<sup>41</sup> Strauss, Anmerkungen zu Carl Schmitt, S. 232

<sup>42</sup> Ebd. S. 235ff.

<sup>43</sup> Theodor W. Adorno: Franz Neumann zum Gedächtnis. Gesammelte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1997, Bd. 20, S. 702

hatte keine andere klare Bedeutung als ‚nichtjüdisch‘.<sup>44</sup> Auf dieser Grundlage konnte einer seiner Schüler, Fackenheim, dann 1970 schreiben: “Even actual cases of genocide, however, still differ from the Nazi holocaust in at least two respects. Whole peoples have been killed for ‘rational’ (however horrifying) ends such as power, territory, wealth, and in any case supposed or actual self-interest. No such end was served by the Nazi murder of the Jewish people. (...) It was annihilation for the sake of annihilation, murder for the sake of murder, evil for the sake of evil.”<sup>45</sup>

### Maimonides in Amerika

Diese Katastrophe des Politischen vor Augen suchte Strauss schließlich eine Position, die im Liberalismus nicht aufging, aber dessen Rettung möglich machen sollte – einen Horizont, wie ihn auch Hobbes zur „Grundlegung des Liberalismus“ benötigt hatte<sup>46</sup>. Aber anders als Hobbes wollte Strauss die „Bosheit“ der Menschen nicht als natürlich, nicht als „unschuldige Bosheit“, verstanden wissen, und so gelangte er zur jüdischen Theologie, insbesondere dem vormodernen jüdischen Philosophen Maimonides, und zu den griechischen Philosophen der Polis.

Unmittelbar sind so gar keine Rückschlüsse auf die Politik der Gegenwart zu gewinnen, dafür sorgt schon die exegetische Methodik dieses Denkens, die sich strikt auf die Deutung der Texte von Spinoza und Hobbes, Platon und Aristoteles konzentriert – und sich doch den Erfahrungen der Gegenwart verdankt. Darin ist Leo Strauss vielleicht nur Scholem vergleichbar, daß er als bloßer Historiker der überlieferten philosophischen, politischen oder theologischen Argumentation - durch deren genaue, die Widersprüche akzentuierende Interpretation - die Philosophie des Judentums entwickelt. Leise, aber stetig und unversöhnlich polemisiert Strauss gegen politische Theologie und Existentialontologie der Deutschen, während etwa Jacob Taubes oder Emmanuel Levinas gerade in der Form ihrer Fragen, die sie im großen Stil aufwerfen, Schmitt und Heidegger verhaftet bleiben.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Strauss, Die Religionskritik Spinozas, S. 8

<sup>45</sup> Emil L. Fackenheim: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York 1970, S. 69f.

<sup>46</sup> Strauss, Anmerkungen zu Carl Schmitt, S. 238

<sup>47</sup> Levinas formulierte 1934 eine Kritik des Liberalismus, die nicht weit von Strauss entfernt scheint (Totalität und Totalitarismus. In: ders.: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Hg. v. Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Zürich-Berlin 2007, S. 73ff.). Aber letztlich fügte er dem „Hirten des Seins“, wie Heidegger nach 1945 den Menschen bestimmte, bloß einen zweiten hinzu und beteiligte sich an der Verdrängung all dessen, was den Staat konstituiert: Es sei „nicht unwichtig zu wissen – und dies ist vielleicht die europäische Erfahrung des zwanzigsten Jahrhunderts –, ob der egalitäre und gerechte Staat, in dem der Europäer seine Erfüllung findet – und den es einzurichten und vor allem zu bewahren gilt –, aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht – oder aus der irreduziblen Verantwortung des einen für den anderen und ob er die Einzigkeit des Angesichts und die Liebe ignorieren kann.“ (Frieden und Nähe. In: ebd. S. 149) Ähnlich wird bei Taubes der Gegensatz zwischen Hobbes und Schmitt aus der Welt geschafft: Gegen beide beruft auch er sich auf die Liebe, Inbegriff verinnerlichter Erlösung, und verliert dadurch jeden Begriff von Souveränität (vgl. *Der Preis des Messianismus*. Hg. v. Elettra Stimilli. Würzburg 2006, S. 51, 170f.).

Zugleich klärt Strauss in erstaunlicher Nähe zu Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* über den Widerspruch der Moderne auf: in dem Maße, „wie die systematische Anstrengung zu gelingen scheint, den Menschen von allen nichtmenschlichen Bindungen vollständig zu befreien, wächst der Zweifel, ob das Ziel nicht phantastisch ist – ob der Mensch nicht in dem Maße kleiner und elender geworden ist, wie die systematische Zivilisation fortschreitet“<sup>48</sup>. So erstaunt es wenig, daß er mit einer der *Dialektik der Aufklärung* verwandten Denkfigur die Lage des Judentums bestimmt: „The Jewish people and their fate are the living witness for the absence of redemption. This, one could say, is the meaning of the chosen people; the Jews are chosen to prove the absence of redemption.“<sup>49</sup> Auch Strauss spricht von der „Selbsterstörung der Vernunft“, aber er fragt sich, ob sie „nicht das unvermeidliche Ergebnis des modernen Rationalismus im Unterschied zum vormodernen Rationalismus, insbesondere zum jüdisch-mittelalterlichen Rationalismus und seinem klassischen (Aristotelischen und Platonischen) Fundament war“<sup>50</sup>. Darin wiederum gleicht er Hannah Arendt, daß er sich emphatisch auf vormodernen Rationalismus und die Freiheit der antiken Polis bezieht und standhaft ignoriert, worin die Notwendigkeit bestehen sollte, darüber hinauszugehen und damit die Triebfeder der Moderne zur Sprache zu bringen: das Kapitalverhältnis interessiert ihn so wenig wie die antike Sklaverei. Im Unterschied zu Arendt, die sich vom Zionismus abwandte und zur jüdischen Religion Distanz hielt, braucht es für Strauss „Athen und Jerusalem“, um in der Moderne nicht den Verstand zu verlieren: Beide zusammen gelten ihm erst als die Einheit des Westens, die nicht preisgegeben werden darf. Darauf gründete bis zuletzt sein Zionismus und die richtige Einschätzung des Nationalsozialismus, die ihn auch vor totalitarismustheoretischen Gleichsetzungen bewahren konnte. Er hielt nicht zuletzt daran fest, „daß der Kommunismus nicht zu dem geworden ist, was der Nationalsozialismus immer war, zum Gefangenen einer antijüdischen Ideologie, aber er macht von antijüdischen Maßnahmen in einer prinzipienlosen Art und Weise Gebrauch, wann und wo sie als zweckdienlich erscheinen.“<sup>51</sup>

In manchem wäre zu wünschen, daß die Schüler von Leo Strauss, die heute vielfach die neokonservativen Kreise der US-Politik bilden, besser aufgepaßt hätten. Es bleibt dennoch erstaunlich, daß jemand, der eigentlich sein ganzes Leben nur Hobbes und Maimonides, Aristoteles und Platon interpretiert hat, überhaupt zum Bezugspunkt des Neokonservatismus werden konnte. Strauss konnte

---

<sup>48</sup> Strauss, Die Religionskritik Spinozas, S. 52

<sup>49</sup> Strauss, Why We Remain Jews, S. 327

<sup>50</sup> Strauss, Die Religionskritik Spinozas, S. 53f.

<sup>51</sup> Ebd. S. 14

es, nicht weil er, wie ein interessiertes Mißverständnis lautet, die Lehre von Carl Schmitt fortsetzte und ins Amerikanische übersetzte, sondern weil er mit ihr am entscheidenden Punkt gebrochen hatte und nicht mehr bereit war, im Jenseits von West und Ost zu denken. Wer seine Texte liest, kann Schritt für Schritt lernen, daß der Westen nur ein Begriff für den Versuch ist, die Vernunft - innerhalb der Unvernunft des Ganzen - nicht zu verlieren und sie auch mit den Mitteln politischer Gewalt zu verteidigen.