

2. Macht, Recht und Gewalt

Jede Gemeinschaft beruft sich als Gemeinschaft auf gewisse Regeln der Ordnung. Eine solche Gemeinschaft von Individuen sieht vor allem die Regelung der Ausübung von Gewalt gegeneinander als zentrale Achse ihrer Ordnung. Um das zu gewährleisten, braucht es eine Instanz, die, um diese Ordnung zu garantieren, ein mehr an Gewalt, bis hin zum Monopol, benötigt. Die Grundlage einer Akzeptanz solcher herrschaftlicher Gewalt liegt im angemessenen Umgang mit dieser; sie dient der Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung als fundamentaler Bedingung des Zusammenlebens.¹ Die Angemessenheit der Erfüllung dieser Aufgabe ist im modernen Staat in der rechtlichen Einfassung staatlichen Gewalthandelns grundgelegt. Das ist ein zentrales Element der Grundlage der Legitimität des modernen Staates.

Die in der Einleitung angeführten Gewaltakte wie etwa die totale Verfügung Israels über den Gaza-Streifen oder die Ausweisung von Roma aus Frankreich, verstoßen nun teilweise gegen eine bindende Rechtsordnung, teilweise gegen eine staatliche Selbstverpflichtung in nicht-bindenden Regelwerken. Diese staatlichen Gewaltakte sind also in manchen Fällen illegal; in allen Fällen erwecken diese Akte Zweifel über ihre Legitimität. Die politische Wirklichkeit entspricht also nicht dem unerschütterlichen idealen, rechtlichen und moralischen Bild des modernen Staates, das durch den Kontrast mit der Wirklichkeit nicht aufgeweicht wird und der Staatsgewalt nicht ihre Legitimität zu nehmen vermag. Das führt mit der Frage nach einer der politischen Wirklichkeit entsprechenden Charakteristik staatlichen Gewalthandelns zur Frage nach den Grundlagen staatlicher Macht und Legitimität. Der sich eröffnende Problemkomplex ist jener von Macht, Recht und Gewalt.

Nachdem das erste Kapitel einige formale Elemente zur Charakterisierung eines modernen Staates herausgearbeitet hat, nähert sich das zweite Kapitel einer

1 Matz, „Gewalt“, 1021.

theoretischen Erörterung des Problemkomplexes Macht, Recht und Gewalt und der Frage nach den Fundamenten einer politischen Gemeinschaft. Das Kapitel soll die theoretischen Grundlagen bereitstellen, um die formale Charakterisierung des modernen Staates mit der politischen Wirklichkeit staatlichen Handelns zu erklären und in Einklang zu bringen.

2.1 HISTORISCHE GRUNDLEGUNG DER MODERNEN PROBLEMSTELLUNG

Als entscheidend für die Grundlegung des modernen Verhältnisses von Recht und Gewalt kann die Zeit des Dichters der griechischen Antike, Hesiod (8. Jahrhundert v. Chr.) bis zum Athener Lyriker und Politiker Solon in der ersten Hälfte des 7. vorchristlichen Jahrhunderts gesehen werden. Hesiod ist der erste, der eine Unterscheidung trifft zwischen Recht (*dike*) und Gewalt (*bia*). Recht meint den menschlichen *nomos*, während *bia* der *nomos* des Tierreichs ist. Somit werden Recht und Gewalt einander entgegengesetzt. Die Welt des Menschen gründe nun auf dem *nomos*. Das macht die Welt der Menschen zu einer notwendig gewaltlosen. Ein Akt der Gewalt im Reich der Menschen stellt eine Missachtung des Rechts dar und einen originär nicht-menschlichen Akt. Ebenso sind es Streit (*eris*) und Maßlosigkeit (*hybris*), welche die natürliche Ordnung des Rechts stören und Unrecht setzen. *Eris* und *hybris* sind aber nur Abweichungen vom *nomos* und sind immer noch auf diesen bezogen: Bei einem Streit geht es noch um Recht, die *hybris* will lediglich im Recht sein. Gewalt ist schlichtweg die Negation des Rechts. Dennoch ist nicht alles Unrecht Gewalt.

Für Hesiod ist Gewalt nicht Unrecht per se: Wäre jedes Unrecht Gewalt, so wäre nicht erkennbar, dass Unrecht sich auf verschiedene Ursachen beziehen kann. Das würde verdecken, dass es verschiedene Arten von Unrecht gibt. Hesiod überschreitet diese Grenze noch nicht und sucht Gewalt nicht politisch zu legitimieren. Für Hesiod würde sich die absurde Frage nach dem Recht des Unrechts stellen. Hesiod geht noch nicht weit genug, um die Frage nach Gewalt als Recht zu stellen. Gerade das ist aber die zentrale Frage politischer Ordnung.

Aber bereits Solon überwindet diese für Hesiod nicht überschreitbare Grenze, indem er die Trennung von Gewalt und Recht aufweicht und Gewalt als rechtliches Mittel bezeichnet. Dennoch bleibt weiterhin *dike* das Prinzip menschlicher Ordnung, insofern die Gewalt ihr untergeordnet ist. Auf diese Weise verliert geistesgeschichtlich die Gewalt ihren Charakter als Antipode des Rechts: Gewalt wird als eine Notwendigkeit für die rechtliche Ordnung der Gemeinschaft gesehen, selbst wenn Gewalt weiterhin ein nicht-menschliches Element

bleibt. Das verhindert wiederum, dass Gewalt Gefahr läuft, zum Rechtsproblem zu werden. So ordnet Solon das Verhältnis von Macht, Recht und Gewalt für die folgenden Jahrhunderte.²

In den mittelalterlichen Reichen war die Herrschaftsausübung dank ihrer Verortung in einem ganz von Gott durchwirkten Kosmos für Kritik und Problemreflexionen kein greifbarer Gegenstand. Als dieser göttliche Kosmos mit dem Beginn der Neuzeit auseinander zu brechen beginnt, setzen erste Reflexionen über die Legitimation des Monarchen ein. Das drückt sich in der zuvor nicht vorhandenen Notwendigkeit aus, darauf hinzuweisen, dass die Macht des Fürsten sich von der göttlichen Macht ableite.³ Der Italiener Niccolò Machiavelli kann als ein Denker gelten, der auf diesen Aufbruch des von Gott durchdrungenen Kontinuums und die daraus folgende Notwendigkeit einer Legitimation von Herrschaft die konsequenteste Antwort gibt. Er erkennt die Herrschaftsbasis des göttlichen Willens als brüchig werdend und sucht jenseits eines göttlichen Referenten ein politisches Fundament zu formulieren, auf welchem Macht gegründet werden kann. Machiavelli ist also einer der ersten Denker seit dem europäischen Mittelalter, der erkennt, dass seine Welt durch „eine Reihe von Privationen bestimmt ist: sie ist a-religiös, a-moralisch und rechtsfrei“⁴.

Die scheinbare Skrupellosigkeit, mit der Machiavellis Fürst⁵ zu agieren angehalten ist, kann also als Konsequenz des beginnenden Aufbrechens bisheriger Fundamente gedeutet werden. Eine Politik ohne Gott als ihren universalen Referenten muss das unmittelbar Naheliegendste als ihr Mittel entdecken, die Gewalt:

„In dieser Welt ist die Gewalt nicht ein Bruch ewigen Rechts, ein Abfall von einer natürlichen Ordnung, Ausgeburt eines verbrecherischen Willens, sie beruht aber auch nicht – und da erst zeigt sich die Rechtlosigkeit dieser Welt in ihrer ganzen Abgründigkeit – auf einem Recht. Mit dieser Welt der Anomie und radikalen Vereinzelung ist vielmehr die natürliche Gewalt, ohne der Rechtfertigung zu bedürfen, ‚ins Recht‘ gesetzt, sobald in ihr politisch gehandelt werden soll.“⁶

Machiavellis Fürst steht nun in diesem nach-göttlichen Kontinuum, im noch anomischen Raum der Vor-Moderne. Somit stellen sich für Machiavelli die Fragen nach den Grenzen der Ausübung von Gewalt seitens des Souveräns nicht.

2 Matz, Politik und Gewalt, 66-69.

3 Ruby, Einführung in die politische Philosophie, 56-62.

4 Matz, Politik und Gewalt, 161.

5 Machiavelli, Der Fürst.

6 Matz, Politik und Gewalt, 162.

War schon ein göttlich legitimierter Souverän an derartige Grenzen nicht gebunden, so ist es der Fürst Machiavellis ebenso wenig. Was aber den Fürsten des Italieners vom göttlich legitimierten Fürsten unterscheidet, ist dessen nach einem Prinzip ausgerichtete Regierungsausübung. Dieses ist für Machiavelli das Prinzip des Machterhalts. So ist der Machterhalt der ausschließliche Referenzrahmen seines Handelns. Folgt man Machiavelli, so ist die Ordnung einer Gemeinschaft, welcher der Fürst vorsteht, ein Resultat seiner Macht, wobei sein Regierungshandeln stets dem Machterhalt als dessen Prinzip und Rationalität zu folgen hat.

Etwa ein Jahrhundert nach Niccolò Machiavelli findet man im theoretisch formulierten Naturzustand des englischen politischen Theoretikers Thomas Hobbes eine Analogie der von Machiavelli diagnostizierten anomischen Situation. Für Hobbes könne und müsse diese überwunden werden. Der Ausgangspunkt der Hobbesschen Argumentation ist der Naturzustand. Dieser Begriff des Naturzustandes entstammt der mittelalterlichen Theologie, der als vom Stand der Gnade unterschiedener Zustand gefasst ist. Der Naturzustand selbst ist zu unterscheiden in einen Stand der reinen und der gefallenen Natur. Hobbes hebt diese Scheidung in einem Zustand auf und negiert somit jegliches natürliche Maß für menschliche Handlungen. Hobbes ist also ein radikaler Realist und somit ebenso konsequent wie Machiavelli in seiner Zeitdiagnose.

Im Hobbesschen Naturzustand bestimmt das Eigeninteresse das Handeln sämtlicher in ihm lebenden Subjekte, was zur potentiellen Gegnerschaft aller Individuen führt. Hobbes geht es nun darum, diesen *bellum omnium contra omnes* in einen Zustand der geordneten Gewalt bzw. in den Zustand der Ordnung zu überführen; einen Zustand, in dem nicht jeder zu jedem Zeitpunkt damit rechnen muss, von seinem Handeln durch jeden anderen mit Gewalt eingeschränkt bzw. vernichtet zu werden.

Diese Suche nach Sicherheit und Frieden aus der Angst vor der in jedem Anderen omnipräsenten Gewalt entspringt einer allgemeinen Regel der Vernunft. So ist es schließlich ein Vernunftakt, der die Gemeinschaft im Naturzustand einen Vertrag schließen lässt, der all ihre Gewalt einem Souverän überträgt. Das ist sozusagen der Übergang von der Herrschaft der Gewalt zur Herrschaft des Rechts im *commonwealth* bzw. im Staat. Jegliche Gewalt, die vom Souverän sodann im Staat gesetzt wird, dient zum Erhalt dieser Ordnung und ist somit qualitativ unterschieden von Gewalt im Naturzustand, da diese Gewalt durch einen Akt der Vernunft übertragen bzw. überhaupt erst geschaffen wurde, gleich wie die Gemeinschaft, die von diesem Souverän regiert wird.⁷ Der Staat ist also wie jede andere Gemeinschaftsordnung mit ihren Regeln ein künstliches Produkt –

7 Hobbes, Leviathan, 116-126.

durch menschliche Kunst geschaffen. Hobbes zeichnet eine Analogie zur göttlichen Schöpfung. So sind alle Verträge des Staates seine Schöpfung: Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht; der Staat beschließt, ein Gesetz gelte, und es gilt.⁸

Der Politikwissenschaftler Ulrich Matz stellt die Frage nach der Begrenzung der Gewalt des Souveräns und erwähnt Andeutungen von Hobbes, dass die souveräne Ordnung auf die Ermöglichung des Genusses des Lebens ausgerichtet sei, was Gewalt im Sinne von *potestas* einschränke, Machtausübung also begrenze. Matz spielt diesen Gedanken so weit, bis er behauptet, die Hobbessche Theorie gefährde die von ihr gewonnene Rechtsordnung und mache schließlich die von Hobbes gewonnenen Kategorien von Politik und Staat obsolet.⁹ Nun übersieht Matz, dass der Hobbessche Souverän notwendigerweise gegen jeden Bürger Gewalt auszuüben berechtigt ist, selbst wenn er jedem seiner Bürger ein angenehmes Leben garantieren sollte. Immerhin hat er von jedem Individuum des Vertragsschlusses als einziges Individuum die Gewalt *contra omnes* übertragen bekommen. So ist Gewalt im anomischen Naturzustand von ihrer Qualität her zu unterscheiden von Gewalt im Staat, da letztere von den Bürgern zur Ausübung von Gewalt berechtigt wurde. Im Naturzustand wird Gewalt jenseits jeglicher Berechtigung ausgeübt.

Die logische Stärke der Hobbesschen Argumentation liegt gerade in der Rationalität des Vertragsschlusses. Somit übt der Souverän Gewalt, in welcher Stärke und in welchem Ausmaß auch immer, über alle seine Untertanen aus, um die beim Vertragsschluss geschaffene Ordnung der Gemeinschaft zu wahren und vor einem Rückfall in den Naturzustand zu bewahren. Das Ausmaß der souveränen Gewalt ist also potentiell unendlich. Gewalt ist im theoretischen Modell von Thomas Hobbes gewissermaßen die Grundlage der Gemeinschaftsbildung, die aber mittels rationalem Beschluss zu einer Rechtsordnung führt, welche die Gewaltausübung auf eine einzige Instanz beschränkt.

⁸ Ebd., 5-6.

⁹ Matz, Politik und Gewalt, 165-188.

2.2 ZWEI UNTERSCHIEDLICHE TRADITIONEN

Ziehen Hesiod und Solon die Grenze zwischen Recht und Gewalt, so sind es vor allem Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes, die eine breite Debatte über den Komplex Macht, Recht und Gewalt initiieren und damit modernes Denken über Politik überhaupt erst begründen. Auf diesem geistesgeschichtlichen Fundament haben sich, grob gesagt, zwei moderne Traditionen gebildet, wie das Verhältnis zwischen Gewalt auf der einen Seite, sowie Macht und Recht auf der anderen Seite, gesehen wird.

Die ältere Tradition eint der Grundgedanke von Thomas Hobbes, dass Gewalt im Staat gewissermaßen aufgehoben bzw. vertraglich gebunden ist. Macht wird somit in feste Strukturen gegossen. In rechtlicher Form gefasste Macht ersetzt die Ausübung der Souveränität mittels Gewalt – Macht und Gewalt sind nicht aufeinander verwiesen. Ausgehend von Hobbes festigt sich diese Denktradition über die politischen Schriften im Rahmen der Aufklärung von Kant, Locke, Rousseau bis ins 20. Jahrhundert und zur liberalen Theorie von John Rawls¹⁰. Die Theorie der Gerechtigkeit von Rawls bindet Macht an formal kodifizierte Gerechtigkeit. Die Bindung an diesen formalen Rahmen verschafft dem Souverän Legitimität in seiner Regierungsausübung. Die Legitimität des Souveräns hängt also an der Legalität seines Handelns. Im Kreis dieser liberalen Theorien finden sich vor allem analytische politische Theorien¹¹, aber auch die Diskursethik von Jürgen Habermas¹².

Eine etwas jüngere Gruppe von Theorien sieht Macht und Gewalt ebenso eher als ausschließend, denn als aufeinander verwiesen, fokussiert aber mehr auf Macht, als auf Recht. In ihren theoretischen Grundlagen ist diese Tradition jedoch völlig verschieden von den liberalistischen und analytischen Theorien. In diese Gruppe fallen etwa die Theorien des italienischen Philosophen Antonio Gramsci oder jene der deutschen Denkerin Hannah Arendt. Sowohl für Gramsci als auch für Arendt ist die Anwendung von Gewalt seitens des Souveräns gegen die Regierten ein Indiz für dessen schwindende Macht.

Gramsci nennt den Zustand unhinterfragter Macht einer Gruppe samt ihrer Ideen und Werte Hegemonie. Damit meint er eine Einheit zwischen Regierung und Regierten, die so weit geht, dass die Regierten die Werte und Ideen der Re-

10 In seiner Theorie der Gerechtigkeit formuliert Rawls eine moderne kontraktualistische Gesellschaftstheorie. Vgl. dazu Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit.

11 Vgl. hierzu etwa Green, The Authority of the State; Estlund, Democratic Authority; Gauthier, Morals by agreement.

12 Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik.

gierenden als ihre eigenen ansehen. Eine Gruppe, die nicht Hegemonie herstellen kann, kann niemals legitim Macht über Menschen ausüben. Ist diese Gruppe, die Souveränität über eine Gemeinschaft innehat, dazu gezwungen, mit Gewalt gegen die von ihr Regierten vorzugehen bzw. stellen die Regierten die Legitimität der Gewalt in Frage, so deutet das auf ein Schwinden der Hegemonie der Regierenden hin, was durch den Verlust der Unhinterfragtheit von Macht erst ermöglicht worden ist. Die hegemoniale Gruppe festigt durch Gewalt entweder wieder ihre Hegemonie oder es beginnt der Übergang zu einer anderen Hegemonie und die Machtübernahme einer anderen Gruppe. Zweifelhafte legitime Gewaltakte des Souveräns sind also mit dessen Macht nicht vereinbar.¹³

Auch Hannah Arendt trennt Macht und Gewalt. Sie begreift Macht als das Vermögen, sich mit mehreren zu einer Gruppe zusammenzuschließen. Dabei ist das Ausmaß an Macht von den Unterstützern abhängig. Gewalt ist ausschließlich instrumentell definiert und auf einen bestimmten Zweck ausgerichtet. Arendt behauptet, dass allen Gemeinwesen legitime Macht inhärent sei, wohingegen Gewalt zwar gerechtfertigt sein könne, jedoch niemals legitim. Macht sei der Gegensatz von Gewalt.¹⁴ Die Ausübung von Gewalt seitens eines Staates deutet also darauf hin, dass Macht schwindet: „Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überlässt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht.“¹⁵

Eine dieses Verhältnis von einerseits Gewalt, und Macht und Recht auf der anderen Seite umkehrende Tradition von Denkern, theoretisch aber Gramsci und Arendt näher stehender als etwa Rawls, begreift Gewalt nicht als etwas mit Macht und Recht Unvereinbares, sondern sieht Macht gar in ihrem Innersten auf Gewalt verwiesen. Diese Tradition kann sich auf Walter Benjamin, Carl Schmitt oder Giorgio Agamben berufen. Sie arbeiten die konstitutive Rolle der Gewalt für jegliche Macht- und Rechtsordnung heraus. Grundsätzlich gehen diese Denker in ihrer Argumentation also nicht von der prinzipiellen Unterschiedenheit von Macht und Gewalt aus, sondern eher von der semantischen Vereinigung ihrer ambivalenten Pole, *violencia* und *potencia*: Gewalt ist der Ausgangspunkt jedweder Macht- bzw. Gemeinschaftsordnung.

Der Liberalismus stellte seit jeher die Forderung nach Freiheit des Bürgers vor der Willkür staatlicher Gewalt in sein Zentrum. Als Fokus und Analyseraster hat der Liberalismus also den rechtlichen Rahmen, der das Verhältnis Bürger-

13 Gramsci, Zu Politik, Geschichte und Kultur, 251-257. Jones, Antonio Gramsci, 41-56.

14 Arendt, Macht und Gewalt, 53-57.

15 Ebd., 57.

Staatsgewalt regelt. Somit ist die Tradition der liberalen politischen Theorie, deren Gegenstand kodifizierte Gegebenheiten sind, notwendigerweise blind für Gewaltsamkeiten jenseits der Legalität und Legitimität seitens der souveränen Macht und somit für den Gegenstandsbereich dieser Arbeit, deren Gegenstandsbereiche auf die Sphäre des Rechts beschränkt sind.¹⁶ Auch die Tradition um Gramsci und Arendt ist für die Aufgabenstellung dieser Arbeit nicht geeignet, da das Auftreten der Gewaltakte, deren Legitimität zweifelhaft erscheint, sich nicht auf die Legitimität der Staatsgewalt auszuwirken scheint. Es ist gar gerade die Legitimität des modernen Staates und dessen unerschüttertes rechtliches und moralisches Idealbild, das in Kontrast gesetzt wird von den staatlich gesetzten Akten der Gewalt, wie die Gruppenausweisung von Roma aus Frankreich oder das totale Embargo der Bewohner des Gaza-Streifens. Dieses rechtliche und moralische Idealbild fußt zu einem großen Teil gerade auf diesen liberalen Theorien und Gedanken von den politischen Theorien der Aufklärer, welche aber keine adäquate Erklärung angesichts einer politischen Wirklichkeit staatlicher Gewaltakte anbieten können. Das führt zur Frage nach einem Fundament staatlicher Macht und Legitimität, das der politischen Wirklichkeit zu entsprechen vermag. Es ist nun eben jene Tradition um Benjamin, Schmitt und Agamben, welche eine Möglichkeit bietet, die politische Wirklichkeit mit einer Staatstheorie in Einklang zu bringen. Dieses Denken behauptet die Gleichzeitigkeit von Macht und Gewalt und deren inneren Zusammenhang.

Im Folgenden werden also nun zentrale Gedanken von Walter Benjamin, Carl Schmitt und Giorgio Agamben vorgestellt, die im Sinne der Problemstellung der Arbeit das Auftreten staatlicher Gewaltakte erklären können und theoretische Konsequenzen für eine Charakterisierung des modernen Staates ziehen lassen. Stellvertretend für den Ansatz von Agamben und Benjamin sei eine die-

16 Vgl. dazu etwa die Erwähnung der Vorzüge von Agambens Theorie zu liberalen und analytischen politischen Theorien vom Philosophen Johan Frederik Hartle: „Weitestgehend entschlüsselt sich Agambens Denken aus dem Gegensatz zu den hegemonialen Bündnissen aus analytischer Philosophie, Vernunftemphase und abstraktem Universalismus. Seine kritische Rechtstheorie enthält mit der Pointierung der Gewaltsamkeit des Souveräns schon auf den ersten Blick eine polemische Invektive gegen die Beschönigung der politischen Kategorien im Sinne des philosophischen Liberalismus. Wird die politische Souveränität dabei in ihrer Gewaltsamkeit pointiert, dann wird damit zentral die liberalistische Grundthese einer Aufhebung von Gewalt in Recht hinterfragt. Denn mit Souveränität ist immer zugleich totalitäre Staatlichkeit als auch die Latenz des Gewaltstaates im liberalen und demokratischen Staat gemeint.“ Hartle, *Der Philosoph an den Grenzen der Rechtsgemeinschaft*.

sen Gedanken präzisierende Passage aus einer Monographie über die Theorie Carl Schmitts zitiert:

„Carl Schmitts Lehre vom Politischen handelt von den Grenzen der Rationalität. Zielt die Staatsrechtslehre [und jegliche analytisch, positivistische Herangehensweise, Anm. d. Verf.] üblicherweise auf die Erkenntnis der Rationalität des Staates – dessen kodifiziertes Handeln nämlich –, so dient Schmitts Unterscheidung von Ordnung und Rechtsordnung der Erkenntnis, dass der Staat – jenseits der Kodifizierung und Normierung durch das Recht – existenziell und vitalistisch begründet und verankert ist.“¹⁷

2.3 WALTER BENJAMIN

Walter Benjamins theoretischer Beitrag für die Fragestellung der Arbeit gründet vorrangig in seinem 1921 verfassten Aufsatz *Kritik der Gewalt*, der durch seinen ausdrücklichen politischen Bezug eine besondere Stellung im Werk Benjamins einnimmt, in dem politische und soziale Implikationen ansonsten nicht direkt zur Sprache kommen. Erst spät, als Benjamins Werke bereits eine breite akademische Reichweite hatten, setzte in den späten 1970er-Jahren die Rezeption seiner *Kritik der Gewalt* ein.¹⁸ Um den Zugang zu diesem hermetischen Text etwas zu erleichtern, werden auch Passagen seines Textes *Geschichtsphilosophische Thesen* bzw. *Der Begriff der Geschichte*, wie der Text auch genannt wird, der 1940 von Benjamin unter dem Eindruck des Hitler-Stalin-Paktes verfasst wurde, um-

17 Adam, *Rekonstruktion des Politischen*, 2.

18 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 193. So etwa im 1979 von Günter Figal und Horst Folkers herausgegebenem Sammelband. Figal/Folkers, *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*. Dennoch nimmt Benjamins *Kritik der Gewalt* im Gegensatz zu seinen kunsttheoretischen und ästhetischen Schriften eine vergleichsweise weniger beachtete Stellung in seinem Gesamtwerk ein. So wird etwa im Standardwerk über die Frankfurter Schule von Rolf Wiggershaus bei einer Schilderung über die theoretische Tätigkeit Benjamins in den 1920er Jahren sein Text zur *Kritik der Gewalt* nicht einmal erwähnt. Vgl. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, 100-107. Jedoch findet besonders seit den 1990er-Jahren Benjamin als Denker über Gewalt und Recht im Anschluss an Derridas Buch *Gesetzeskraft* und Agambens *Homo sacer* mehr Beachtung. Vgl. dazu etwa den 1994 erschienenen Sammelband von Anselm Haverkamp, *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*. Dieser Band gibt auch einen Überblick über Benjamins Rezeption im angloamerikanischen Sprachraum.

rissen. Den Aufsatz *Kritik der Gewalt* verfasste Walter Benjamin nun also bereits im Jahre 1921, noch ganz im Zeichen des Schreckens des Ersten Weltkrieges. Spürten viele eine Zäsur erst mit dem Ende des Krieges, so verortete Benjamin diese schon zu Beginn des Krieges. Vor allem Ereignisse wie die deutsche Revolution, also die Abschaffung der Monarchie in Deutschland 1919 und die Begründung der Weimarer Republik, sowie die Oktoberrevolution in Russland stellten die Menschen innerhalb kürzester Zeit vor vollkommen veränderte Tatsachen. In dieser Zeitenwende lebte Walter Benjamin.

Den 1892 in Berlin in eine Familie des assimilierten Judentums geboren Walter Benjamin prägten die Bekanntschaften und intellektuellen Einflüsse von Theodor Adorno, Gershom Scholem oder etwa Bert Brecht.¹⁹ Mit Adorno teilt er das Anliegen, Theorie abseits der instrumentellen Vernunft zu treiben; einer Vernunft, der sie die Schrecken des jungen 20. Jahrhunderts überantworten. Dies sollte umso mehr nach dem Zweiten Weltkrieg gelten. Hieraus erklärt sich der nicht leicht zugängliche, stellenweise sehr hermetische Charakter der Schriften von Benjamin und Adorno. Der unorthodoxe Charakter ihrer Texte kostet Benjamin schließlich die Approbation seiner Habilitationsschrift. Adorno hatte ebenso große Probleme, setzte sich dank seiner Beharrlichkeit aber durch. Die Freundschaft mit dem Mathematiker und Philosophen Gershom Scholem, dem die Wiederentdeckung der jüdischen Mystik im 20. Jahrhundert angerechnet wird, wird der religiös-messianische Einfluss auf Benjamins Texten zugeschrieben, obwohl Benjamins Texte keinesfalls religiöse Erklärungen oder Ambitionen verfolgen – dazu ist Benjamin dann doch wieder zu sehr Marxist. Vielmehr stellt er die Religion in den Dienst eines konsequenten Materialismus. Er erklärt das auf seine Weise mit einem Bild:

„Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, dass er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzug erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe [...] saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhte. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man ‚historischen Materialismus‘ nennt. Sie kann es ohne weiteres mit je-

19 Für eine äußerst detaillierte Biografie, die einen sehr lebhaften zeitgeschichtlichen Kontext zu spannen weiß vgl. Fuld, Walter Benjamin.

dem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht blicken lassen [...]“²⁰ darf.

Nun machen diese religiösen Motive Benjamins Texte nicht leichter, sondern erfordern eine genauere Hermeneutik seiner Texte. Die Bekanntschaft Benjamins mit Brecht brachte ihn dem Marxismus näher, obwohl er nie der KP beitreten sollte. Missfiel Adorno die Bekanntschaft Benjamins mit dem „Vulgärmarxisten“ Brecht, so hat dieser Einfluss dennoch eine interessante Verquickung revolutionärer Intentionen mit messianischen Motiven zur Folge. So auch im Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt*. Als Benjamin den Aufsatz verfasst, ist er durch die Lektüre von *Geist der Utopie* von Ernst Bloch beeinflusst. Dieser nimmt wie Benjamin die Metaphysik in den Dienst des Marxismus und spricht von der Menschheit im Stadium des „Noch-nicht“: Die Menschheit fühle noch einen gewissen Mangel, den sie zu überwinden trachte; sie ist im Zustand des „Noch-nicht-Habens“ – im Zustand des „noch-nicht“.²¹

Axel Honneth fasst die Problemstellung, auf welche Benjamins Kritik der Gewalt zu antworten sucht, vor dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen Ereignisse, folgendermaßen zusammen: „Welche Art von Legitimität durfte jene Gewalt beanspruchen, so lautete die zentrale Herausforderung für Rechtstheorie und politische Philosophie am Beginn der Weimarer Republik, die jenseits aller staatsrechtlichen Begründungszusammenhänge in den revolutionären Erhebungen zum Ausbruch gekommen war.“²² So war die Souveränität der Weimarer Republik über ihre gesamte Existenz, vor allem aber in ihrer turbulenten Anfangszeit nach Ende des „Großen Krieges“, als nicht nur Kommunisten und Nationalsozialisten nach der Macht langten, umstritten und umkämpft. Das führte immer wieder zu offenen Gewaltakten von revolutionären Gruppen und seitens der Exekutive der noch jungen Republik.²³ Die Republik im Anschluss an die Monarchie konfrontierte die auftretende Gewalt mit rigoroser Gegengewalt. Benjamins Kritik der Gewalt setzt beim systemischen Kontext der auftretenden Gewalt ein: der rechtspositivistischen Legitimation von Gewaltausübung.

20 Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen*, 78.

21 Bloch, *Geist der Utopie*.

22 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 193.

23 Für eine Darstellung der Probleme, mit denen die Weimarer Republik zu kämpfen hatte und trotz vieler Fortschritte aus dem monarchischen System heraus in eine Demokratie im Letzten doch scheiterte vgl. Büttner, Weimar; Möller, *Die Weimarer Republik*.

Die erste Hälfte des Aufsatzes beschäftigt sich also mit der Rolle der Gewalt in ihrem Verhältnis zum Recht, zunächst zum positivistisch grundgelegten Recht, um dann zu einer allgemeinen Kritik des Rechts zu gelangen. Die zweite Hälfte lotet die Möglichkeit einer marxistischen-revolutionären-messianischen Gewalt aus, welche im Stande ist, die herkömmlichen Institutionen des Rechts aufzulösen.²⁴ Die Idee, die Politik in den Dienst des Hervorbringens neuer Wert- und Moralordnung zu stellen, rührt wohl von Benjamins Beschäftigung mit Charles Péguy, George Sorel und Ernst Unger. Von diesen übernimmt er die Intention, Politik aus dem „Zweck-Mittel-Schema“ zu befreien.²⁵

2.3.1 Eine Kritik der Gewalt

Walter Benjamin eröffnet seinen Aufsatz mit der Behauptung, dass eine Kritik der Gewalt in ihrem Verhältnis zu Recht und Gerechtigkeit erfolgen muss. Damit hält Benjamin fest, dass sich jegliche Kritik von Gewalt nur auf deren Legalität oder Legitimität beziehen könne.

Er definiert Gewalt als jegliche Ursache, die in die „sittlichen Verhältnisse“ eingreift, die er Recht und Gerechtigkeit nennt.²⁶ Axel Honneth interpretiert Benjamins Gewaltbegriff als all das umfassend, was „mit zwingender Macht auf die Interaktionsverhältnisse der Menschen so einwirkt, dass diese moralisch in Mitleidenschaft gezogen werden“.²⁷ Gewalt stiftet also jegliche Gemeinschaftsordnung in einer gewissen Normativität. Diese Behauptung greift Benjamin etwas weiter unten wieder auf, um sie zu erläutern.

Benjamin stellt fest, dass jede Rechtsordnung einem elementaren Verhältnis von Zweck und Mittel unterliegt. Gewalt könne nur im Bereich der Mittel angesiedelt werden – als Mittel zu ungerechten und gerechten Zwecken. Eine Kritik der Gewalt müsse aber ein Kriterium der Mittel suchen. Das Naturrecht etwa rechtfertige jegliches Mittel, solange dieses gerechten Zwecken diene.²⁸ Im Gegensatz zum Naturrecht, welches das bestehende Recht nur in Bezug auf seine Zwecke kritisieren kann, kann positives Recht nur die Mittel kritisieren. Beide Denkschulen vertreten ähnliche Maximen: Für Naturrecht rechtfertigen gerechte Zwecke jegliche Mittel, für das positive Recht rechtfertigen die rechten Mittel die Zwecke. Somit vollendet Benjamin seinen ersten Gedankengang: Das Krite-

24 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 193.

25 Ebd.

26 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 29.

27 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 195.

28 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 30.

rium der Zwecke ist Gerechtigkeit, jenes der Mittel ist Rechtmäßigkeit. An diesem Punkt setzt Benjamin bereits einen kritischen Akzent und konstatiert: Im Recht gehe es nicht um Gerechtigkeit, sondern um bloße Übereinstimmung mit der Norm.²⁹

Somit kann Benjamin die Kernaufgabe seiner Kritik der Gewalt als Frage nach der rechtlichen Legitimation von Gewalt als Mittel formulieren – ein Axiom des Rechtspositivismus. Folglich kann eine Kritik der Gewalt nicht entlang naturrechtlicher Kriterien geschehen, da diese für die Sphäre der Mittel blind sind. Eine Kritik der Gewalt muss also beim positiven Recht zumindest ihren Ausgang nehmen. Benjamin nennt als positivistische Kriterien für Gewalt: sanktionierte Gewalt, nicht-sanktionierte Gewalt. Jedoch könne diese Unterscheidung nicht als Mittel einer Kritik der Gewalt dienen. „Denn in der Kritik der Gewalt kann deren positiv-rechtlicher Maßstab nicht seine Anwendung, sondern vielmehr nur seine Beurteilung erfahren.“³⁰

Benjamin stellt die Frage, was die Existenz eines Maßstabes für Gewalt bedeute. Wenn nun der alleinige Maßstab für Rechtmäßigkeit im positiven Recht jener von sanktionierter bzw. nicht-sanktionierter Gewalt ist, so muss „die Sphäre seiner Anwendung nach ihrem Wert kritisiert werden“³¹. Diese Unterscheidung weist also auf eine Geschichtlichkeit des Umgangs mit Gewalt hin. Um Gewalt also kritisieren zu können, darf nicht dieser Maßstab auf die Manifestationen von Gewalt angewandt werden. Vielmehr muss dieser Maßstab sanktionierte Gewalt/nicht-sanktionierte Gewalt kritisiert werden. Und dies muss im Rahmen einer Geschichtsphilosophie, wie Benjamin sagt, geschehen: Eine Kritik darf nicht die historisch gewachsenen Unterscheidungen oder Kriterien des zu kritisierenden Gegenstandsbereichs als ihr Mittel verwenden, sondern muss sich davon distanzieren, um sozusagen von außen Licht auf den Problembereich zu werfen.³²

Somit verortet Benjamin den Grund dieser sphärenspezifischen Unterscheidung in ihrer Geschichtlichkeit: Die Anerkennung der Rechtmäßigkeit von Zwecken müsse historisch begründet sein. Hier folgt Benjamins nächste Festlegung: Im Laufe der Geschichte bildeten sich gewisse Zwecke aus, die rechtlich erfasst wurden, und Zwecke, die vom Recht nie erfasst wurden. Rechtlich erfasste Zwecke nennt Benjamin Rechtzwecke, nicht erfasst Zwecke nennt er Naturzwecke.

29 Ebd., 29-31.

30 Ebd. 32.

31 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 33.

32 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 195.

Benjamin unterzieht nun zunächst die Unterscheidung von sanktionierter und nicht-sanktionierter Gewalt einer Bewertung, um diese rechtspositivistische Unterscheidung der legalen von der illegalen Gewalt auf ihre Kohärenz hin zu prüfen. Er sucht im Folgenden zu zeigen, dass diesem Kriterium ein Widerspruch innewohnt und folglich die Legitimation staatlicher Gewaltausübung selbst in Frage gestellt ist. Um diesen Weg zu beschreiten, folgt Benjamin einer Zweifelt, die für ihn jede positive Rechtsordnung charakterisiert: rechtsetzende sowie rechtserhaltende Gewalt.³³

2.3.2 Rechtsetzende Gewalt

Walter Benjamin behauptet, dass Naturzwecke, die mit Gewalt erstrebt werden können, von der Staatsgewalt tendenziell nicht zugelassen werden. Rechtszwecke tendieren gar dazu, die in der Rechtsordnung gewährten Räume von Naturzwecken einzunehmen, sobald Gewalt eine Rolle spielt, wie etwa bei der Erziehung. So formuliert Benjamin eine Maxime: „[A]lle Naturzwecke einzelner Personen müssen mit Rechtszwecken in Kollision geraten, wenn sie mit mehr oder minder großer Gewalt verfolgt werden.“³⁴ Recht tendiert also dazu, jegliches Verhalten zu umfassen, wenn Gewalt eine Rolle spielen könnte. Er geht noch einen Schritt weiter, wenn er sagt, eine Ordnung der Rechtszwecke, also eine Rechtsordnung, würde erst gar nicht bestehen können, wenn Naturzwecke mit Gewalt erstrebt werden dürfen.

Es scheint sich dabei um die Wahrung des Rechts an sich zu handeln: Gewalt, über die Einzelne verfügen, ist eine Gefahr für die Rechtsordnung. Gewalt außerhalb des Rechts wäre eine Bedrohung für das Recht durch die alleinige Tatsache, dass es nicht von diesem erfasst wäre. Eine interessante Behauptung Benjamins an dieser Stelle ist, dass Gewalt jenseits des Rechts jeder Rechtsordnung entgegenstehen müsse. Warum ist Gewalt so bedrohlich für das Recht? Benjamin will das an jenen Orten klären, an denen das Recht Gewalt zulässt.

Einen Ort der legalen Anwendung von Gewalt innerhalb einer Rechtsordnung sieht Benjamin im Arbeiterstreik. Die organisierte Arbeiterschaft als Rechtssubjekt hat also ein Recht auf Gewalt. Den Streik sieht Benjamin als Gewaltmittel, da das eigentliche Nicht-Handeln als Nicht-Arbeiten im eigentlichen Sinne Erpressung ist, da unter gewissen Bedingungen die Bereitschaft, die Arbeit wieder aufzunehmen, erklärt wird. Die Gewalt liegt also in den Bedingun-

33 Ebd., 195-200; Fuld, Walter Benjamin, 108-109.

34 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 34.

gen. Der Streik als Zwangsmittel zur Änderung gewisser Bedingungen ist also ein legales Mittel der Gewalt.

Nichts desto trotz geht der Staat oftmals mit Gewalt gegen die streikenden Arbeiter vor. Zwar sieht Benjamin hier einen Widerspruch in der Rechtslage, jedoch keinen logischen Widerspruch im Wesen des Rechts. Denn auch hier verbirgt sich die Furcht des Staates vor einer gewissen Funktion von Gewalt: Der erfolgreiche Streik zeigt, dass Gewalt mit der Durchsetzung gewisser Bedingungen der Arbeiter Rechtsverhältnisse ändern und schaffen kann – bei Erfüllung der Bedingungen der Arbeiter wird die rechtliche Ordnung geändert.³⁵ Die Ausübung von Gewalt ist also gesetzlich erlaubt, dennoch geht der Staat mit Gewalt dagegen vor. Die Rechtslage gestattet, was die Rechtslogik verbietet: den Streik, der neues Recht zu schaffen in der Lage ist. Ein Vorgehen gegen die legal Streikenden ist somit illegal, jedoch von der Rechtslogik geboten.³⁶

Als weiteren Ort, wo Gewalt im Rahmen einer Rechtsordnung gestattet ist, beschreibt Benjamin den Krieg bzw. das Kriegerrecht. Wie beim Streik wenden Rechtssubjekte rechtlich sanktionierte Gewalt an, deren Zwecke für die Rechtsgewalt Naturzwecke bleiben, da diese Zwecke drohen, mit ihren Rechtszwecken in Konflikt zu geraten durch die Schaffung neuen Rechts. Das rechtliche Regelwerk rund um die Kriegsführung bietet nun ebenso eine rechtlich sanktionierte Möglichkeit zur Gewaltanwendung. Beispielhaft manifestiert sich in der Friedenszeremonie die Sanktionierung des Sieges über den Verlierer und die damit einhergehende Anerkennung der neuen Verhältnisse als neues Recht. Kriegerische Gewalt als eine urbildliche Gewalt zur Erreichung von Naturzwecken hat also rechtsetzenden Charakter. „Der Staat aber fürchtet diese Gewalt schlechterdings als rechtsetzend, wie er sie als rechtsetzend anerkennen muss, wo auswärtige Mächte ihn dazu zwingen, das Recht zur Kriegsführung, Klassen, das Recht zum Streik ihnen zuzugestehen.“³⁷ Der Rechtsstaat muss also in bestimmten Fällen rechtlich die rechtsetzende Kraft von anderen Mächten anerkennen. Er kann sich der „faktischen Sanktionierung von Gewalt“ nicht widersetzen.³⁸

Gewalt hat also eine rechtsetzende Eigenschaft. Als solche ist sie eine „Gewalt, die ein Gemeinwesen entstehen lässt und Recht herstellt“³⁹. Mit der Sanktionierung von Gewalten, die der herrschenden positivistischen Rechtsordnung

35 Ebd. 35-38.

36 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 201.

37 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 39.

38 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 202.

39 Butler: Kritik, Zwang und das heilige Leben in Walter Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“, 20.

durch ihren rechtsetzenden Charakter entgegengesetzt sind, tendiert die Rechtsordnung zu ihrer Auflösung.⁴⁰ Das Zweck-Mittel-Schema, wie Benjamin sagt, führt sich selbst ad absurdum, weil die positivistische Rechtsordnung Mittel der Gewaltanwendung anerkennt, „deren Ausübung zur Setzung von systemsprennenden Rechtszwecken ermächtigt“⁴¹. Manche Rechtszwecke sind also dem System entgegengesetzte Mittel.⁴²

2.3.3 Rechtserhaltende Gewalt

Jede positivistische Rechtsordnung erfordert eine rechtserhaltende Gewalt, welche der Rechtsordnung immer wieder aufs Neue Geltung verschaffen muss. War die erste Funktion von Gewalt rechtsetzend, so ist die zweite rechtserhaltend. Diese Funktion wird mittels Androhung ausgeübt: Die „rechtserhaltende Gewalt ist eine drohende“⁴³. Die rechtserhaltende Gewalt soll also die Rechtsordnung durch Androhung von Strafe aufrechterhalten bzw. ihr Geltung verschaffen. Auch für die rechtserhaltende Gewalt will Benjamin zeigen, dass sich das Zweck-Mittel-Schema einer positiven Rechtsordnung nicht durchhalten lässt. Für die rechtsetzende Gewalt konnte er nachweisen, dass sich Zweck und Mittel ad absurdum führen, indem sie zur Auflösung der Rechtsordnung führen. Mit der rechtserhaltenden Gewalt kommt Benjamin nun zu Formen der Gewalt, die als Institutionen des positiven Rechts wesentlich legal sind.⁴⁴

Benjamin nennt die Todesstrafe als herausragendes Beispiel einer drohenden und rechtserhaltenden Gewalt. Immerhin droht diese mit dem Entzug des Fundamentalsten – dem Leben. Hier ortet Benjamin nun wieder einen logischen Widerspruch: In der „Ausübung der Gewalt über Leben und Tod“ bekräftigt sich das Recht selbst, anstatt es durch Androhung zu bewahren. Anstatt also Recht zu erhalten, schafft die Todesstrafe mit der Setzung von Gewalt Recht. Das lässt nach Benjamin den Schluss zu, dass die Androhung der Todesstrafe nur Kulisse

40 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 201-202.

41 Ebd., 202

42 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 39-42. Eine gute Textexegese liefert neben Honneth ebenso Rodolphe Gasché, Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion, 202-203.

43 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 42; Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 202.

44 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 40-41.

ist, hinter der sich ihr eigentlicher Zweck der Statuierung des Rechts verbirgt.⁴⁵ Darin sieht Benjamin wiederum eine Verdrehung des Zweck-Mittel-Schemas.⁴⁶

Eine weitere Verdrehung des Zweck-Mittel-Schemas des Rechts ortet Benjamin bei der Institution Polizei. Die Polizei sei zwar eine Gewalt, die mittels Verfügungsrecht zu Rechtszwecken agiere, diese aber zu einem Teil selbst setze mittels Ordnungsrecht. Somit wird in der Polizei die Trennung zwischen rechtserhaltender und rechtsetzender Gewalt aufgehoben. Die Polizei sei eine „gespenstische“ und „widernatürliche“ Gewalt, bemerkt Benjamin.⁴⁷ Er behauptet, dass die Zwecke des Staates sich gemäß der Logik der Sache nicht mit jenen der Polizeigewalt decken, denn die Polizei agiere gerade dort, wo die Rechtsordnung des Staates nicht hinreicht. Darin liege gerade der Grund ihrer Existenz. So schreitet die Polizei ein, wenn keine eindeutige Rechtslage vorliegt, jedoch aus Gründen der Rechtszwecke. Mit dem Setzen des Mittels von Gewalt zu Rechtszwecken wird die Polizei von der Exekutive zur Legislative: Sie schafft Recht. In der Polizei wird also die Trennung von rechtserhaltender und rechtschaffender Gewalt aufgehoben, was wiederum das Zweck-Mittel-Schema durchbricht: Anstatt Recht zu erhalten, setzt die Polizei aus Rechtszwecken neue Rechtszwecke mit dem Mittel der Gewalt.⁴⁸

45 Ebd., 43.

46 An diesem Punkt ist Benjamin vielleicht etwas zu tendenziös in seiner Argumentation, könnte die Androhung der Todesstrafe ja eigentlich auch Verschleierung ihres eigentlichen Zwecks, nämlich der Schaffung von Recht dienen. Vgl. Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 203.

47 Benjamins Ausdrucksweise „gespenstische“ und „widernatürliche“ Gewalt zeugt von einer gewissen Unmittelbarkeit des Eindrucks einiger wohl einprägsamer Gewaltaktionen der Weimarer Exekutive. Vgl. Axel Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 203. Werner Fuld etwa sieht darin nicht nur eine Schilderung alltäglicher Realität in der Weimarer Republik, sondern spitzt diese Aussage zu und sieht im heutigen voranschreitenden Abbau rechtsstaatlicher Grundrechte eine gegenwärtige Entsprechung zu Benjamins Diagnose über die Problematik der Exekutive in einem positivistisch fundierten Staat. Vgl. Fuld, Walter Benjamin, 110.

48 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 44-45. Doch hier, ebenso wie beim vorherigen Punkt über die Todesstrafe, die man auch als Verschleierung eines eigentlichen Zwecks ansehen könnte anstatt einer widersprüchlichen Verquickung von Zweck und Mittel, ist Benjamin bei der Systematisierung seiner Argumentation die Polizei betreffend in seiner Argumentation vielleicht zu schnell in eine bestimmte Richtung unterwegs. Vielleicht ist es tatsächlich ein zu lebhafter Nachhall von Erinnerungen an entgrenztes Handeln der Polizei, was darüber hinaus noch den eigentümlichen Aspekt er-

Benjamin hat nun also in dem bisherigen Teil seines Aufsatzes eine systemimmanente Kritik der Ordnung von Gemeinschaft nach rechtspositivistischen Kriterien des Umgangs mit Gewalt vorgelegt. Er hat argumentiert, dass jegliche rechtspositivistische Legitimierung von Gewalt nicht zu halten ist, da ihr eigenes Kriterium nicht konsistent ist. Staatliche Gewalt ist somit nicht nur nicht legitim, sondern deren Grundlage, die positivistisch fundierte Rechtsordnung, erzeugt notwendigerweise eine Dynamik, die ein permanentes Hin-und-Her von Gewalt und Gegen-Gewalt antreibt: Die Rechtsordnung erzeugt eine destruktive Dynamik. Walter Benjamin schließt den ersten Teil seines Aufsatzes ab, indem er konstatiert, dass eine auf Gewalt gegründete sittliche Ordnung bzw. Ordnung für eine Gemeinschaft vorerst scheitert.⁴⁹

2.3.4 Regelung menschlicher Interessen jenseits der Gewalt – Nicht auf Gewalt gegründete sittliche Verhältnisse

Jedwede Gewalt steht also in Beziehung zur inneren Problematik des Rechts. Axel Honneth präzisiert: „Das Rechtsverhältnis ist ein soziales Medium, das an seiner Aufgabe einer Vermittlung sozialer Gegensätze deswegen scheitert, weil es ihm im Rahmen des Zweck-Mittel-Schemas strukturell nicht gelingen kann, den Einsatz des ihm zur Verfügung stehenden Gewaltmittels deutlich und klar zu fixieren.“⁵⁰ Walter Benjamin stellt die Frage in den Raum, „ob es zur Regelung menschlicher Interessen keine anderen Mittel als gewaltsame gebe“.⁵¹ Worauf soll man eine Gemeinschaftsordnung begründen und wie soll man die Ordnung in einer Gemeinschaft erhalten, wenn Gewalt dazu nicht taugt?

Die Errichtung einer Ordnung jenseits der Gewalt erscheint aber ebenso problematisch, da beispielsweise schon „eine völlig gewaltlose Beilegung von Konflikten niemals auf einen Rechtsvertrag hinauslaufen kann“.⁵² Immerhin erlaube dieser Rechtsvertrag bereits beiden Teilnehmern die Anwendung von Gewalt unter gewissen Umständen. Darüber hinaus verweise der Ursprung jeglichen Vertrages immer schon auf Gewalt. Diese braucht nicht augenscheinlich zu sein, ist aber dennoch als sein Ursprung präsent. Und schwindet dieses Bewusst-

klären könnte, warum Benjamin sich keine demokratisch fundierten zivilen Kontrollinstanzen der Polizei für die Zukunft denken konnte. Vgl. Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 203.

49 Ebd., 203-204; Gasché, Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion, 203-204.

50 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 204.

51 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 45.

52 Ebd., 45.

sein „von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es“⁵³. Benjamin verweist hier auf die Parlamente, deren Ursprung in der revolutionären Kraft des Volkes oft nicht mehr bewusst ist. Das wirke sich im Besonderen auf die von diesen beschlossenen Gesetze aus, denen nicht mehr viel Kraft innewohnen würde.⁵⁴ Eine rein vertragliche Konfliktlösung jenseits der Gewalt zur Schaffung von Ordnung kann keine wirkliche Ordnung begründen. Denn schließlich ist es nur die Gewalt, die eine gewisse Normativität einer Ordnung von Gemeinschaft stiften kann.

Noch einmal fragt Benjamin, ob gewaltlose Konfliktlösung dennoch möglich sei. Er bejaht das für jene Fälle, „wo die Kultur des Herzens den Menschen reine Mittel der Übereinkunft an die Hand gegeben hat“⁵⁵. Den recht-mäßigen und rechts-widrigen Mitteln aller Art, die sich auf Gewalt gründen, stellt er reine, gewaltlose Mittel entgegen, deren subjektive Voraussetzungen etwa Herzenshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe oder Vertrauen wären. Konflikte könnten durchaus durch Unterredung gelöst werden, zumal Sprache also solche der Gewalt unzugänglich sei. Das erweise sich etwa daran, dass es kein Gesetz gäbe, dass Lüge unter Strafe stelle. Benjamin nimmt jedoch den Betrug aus, da dieser im Betrogenen Gewalt entfesseln könnte.⁵⁶ Jedenfalls sei Einigung möglich, ohne das Recht bemühen zu müssen.⁵⁷

Jedoch kann die Errichtung einer sittlichen Ordnung ohne Gewalt dennoch nicht geschehen. Walter Benjamin unterstreicht das: „Da [...] jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung menschlicher Aufgaben, ganz zu schweigen einer Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen, unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt, so nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle

53 Ebd., 46.

54 Ebd., 47. Walter Benjamins auf den ersten Blick irritierender Anti-Parlamentarismus schlägt zum einen in dieselbe Kerbe wie seine Kritik am Rechtspositivismus. Darüber hinaus ist seine Kritik am Parlamentarismus eine Kritik an den trägen, wenig effektiven politischen Institutionen der Weimarer Republik. Werner Fuld bezeichnet Benjamins Kritik am Parlamentarismus als seine „politische Kritik an der lauthals kompromisslerisch pazifistischen deutschen Regierung“, die nicht in der Lage wäre, Probleme einer Lösung zuzuführen. Die dem Publikationsjahr folgenden Jahre sollten Benjamins Diagnose bestätigen. Vgl. Fuld, Walter Benjamin, 111.

55 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 47.

56 Ebd., 48-50.

57 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 204.

Rechtstheorie ins Auge fasst.⁵⁸ Als das einzige, das eine Gemeinschaftsordnung stiften könne, führe der Weg selbst zu einer gerechten Gemeinschaftsordnung über Gewalt, jedoch eine Gewalt, die jenseits „aller Rechtstheorie“ liegen müsse, um so der von Benjamin beschriebenen pathologischen Dynamik eines Systems zu entkommen, in dem der Umgang mit Gewalt rechtlich geregelt ist. Schließlich hat Benjamin bereits zu Beginn seines Aufsatzes klargestellt, dass es dem Recht nicht um Gerechtigkeit gehe, sondern um Rechtsmäßigkeit.

2.3.5 Reine Gewalt

Gewalt ist als Mittel nun nicht legitimierbar, da diese notwendigerweise mit der beschriebenen Problematik des Rechts in Verbindung stehe. Gewalt als Mittel führt zu keinem konsistenten System, auf welches Legitimität sich gerechtfertigt beziehen könnte. Nichtsdestotrotz fragt Benjamin nach einer anderen Art von Gewalt, die nicht in diesen Problemkreis zu geraten droht. Diese Gewalt dürfte jedoch nicht im Bereich der Mittel zu verorten sein.⁵⁹

Hier führt Benjamin Aggression ins Spiel. Diese sei nicht mittelbare Gewalt, weil man auf nichts hinauswolle. „Sie ist nicht Mittel, sondern Manifestation.“⁶⁰ An dieser Stelle lässt er die instrumentelle Konzeption von Gewalt hinter sich, um zu einem expressivistischen Konzept überzugehen. Damit verlässt er sozusagen den Bereich einer immanenten Kritik des Rechts. Er geht also einen Schritt zurück, um aus größerer Entfernung die rechtliche Sphäre im Ganzen in seinen kritischen Fokus nehmen zu können.⁶¹

Doch auch im Bereich der expressiven Gewalt gibt es Manifestationen der Gewalt, die, auch wenn sie nicht Mittel sind, zu kritisieren sind. Der Mythos ist Ort einer solchen Gewalt. Dort ist Gewalt Manifestation der Götter.⁶² Die mythischen Gewalten sind „[n]icht Mittel ihrer Zwecke, kaum Manifestationen ihres Willens, am ersten Manifestationen ihres Daseins“⁶³. Die mythische Gewalt ist Manifestation des Zorns der Götter, der schicksalhaft über die Menschen kommt, sozusagen ohne deren bewusste Verfehlung. So ist Zorn gleichsam eine Machtdemonstration. Walter Benjamin führt diesen Gedanken weiter zu den Ur-

58 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 54.

59 Ebd., 54.

60 Ebd., 55.

61 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 206.

62 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 55.

63 Ebd., 55.

sprünge der Gemeinschaftsordnung und schließt: „Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt.“⁶⁴

Es ist das, was Benjamin mythische Gewalt nennt, das jedwedes Rechtsverhältnis überhaupt erst stiftet. Der Verweis auf den Primat der Gewalt als mythischen Ursprung des Rechts legt nun den Fokus auf den willkürlichen Charakter erster Rechtsetzung. Gesetztes Recht ist folglich kein organisches Produkt einer kulturellen Entwicklung rationaler Setzungen oder dergleichen, sondern in seinem Ursprung her in der mythischen Gewalt eine Manifestation von Macht. Sie ist schicksalhaft, weil sie in unsere Welt förmlich einbricht in einem Akt der Gewalt; schicksalhaft, weil sie eine Ordnung stiften, deren Grenzen des Erlaubten unsichtbar sind. So bricht beim Überschreiten dieser unsichtbaren Grenze das Schicksal ohne jede Vorahnung über den Menschen wie über den Helden im Mythos herein. Benjamin stellt sich also gegen jeglichen Versuch, die Setzung des Rechts rational zu rechtfertigen: Recht wird mit einem Macht- bzw. Gewaltakt gesetzt – Gemeinschaftsordnungen werden durch mythische Gewalt gestiftet, die über die Menschen auf einem Territorium hereinbricht wie das Schicksal über den Helden im Mythos.

Diese mythische Rechtsetzung betrifft auch das Staatsrecht, wenn es etwa um Grenzsetzung als einem Urphänomen rechtsetzender Gewalt geht. Werden Grenzen gesetzt, so werden Gegner aus dem vorhergehenden Krieg nicht vernichtet, sondern es werden gewisse Rechte zuerkannt – „dämonisch-zweideutig“ gleiche Rechte. Zwar handele es sich um eine für beide Parteien gleiche Grenzlinie, welche nicht überschritten werden dürfe. Diese ist dennoch eine Manifestation von Gewalt als Macht. Und eine gewisse mythische Zweideutigkeit bleibt in den Gesetzen erhalten. Mit dem Verweis auf den französischen Intellektuellen George Sorel⁶⁵ unterstreicht Benjamin seine Mutmaßung über eine dem Recht aufgrund dessen Ursprungs inhärente Ungleichheit: Früher war alles Recht, (Vor-)Recht der Mächtigen. „Das wird es bleiben, solange es besteht.“⁶⁶ Da Recht auf Macht verweist, wird es nie so etwas wie Gleichheit vor dem Recht bzw. in einer Gemeinschaft geben, sondern lediglich gleich starke Gewalten geben. „Benjamin describes the violent origins of law not to illustrate the necessity of force in establishing justice but in order to argue that law does not establish justice at all but is just the extension of an act of violence.“⁶⁷ Judith Butler drückt diesen Sachverhalt elegant aus, wenn sie sagt: „Das Recht des Rechts (die

64 Ebd., 57.

65 Sorel, Über die Gewalt.

66 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 58.

67 Pan, Against Biopolitics, 2.

Macht, die sich selbst in das Recht auflöst) ist eine Macht, die das Recht hervorbringt und ihre eigene Macht in das Recht selber investiert (und unterschlägt, das heißt, durch eine Unterschlagung ihre eigene Macht in das Recht selbst investiert).“⁶⁸

Benjamin weist noch auf einen anderen Aspekt des Ursprungs des Rechts betreffend hin und beschreibt eine Urzeit, als Gesetze ungeschrieben waren. „Der Mensch kann sie ahnungslos überschreiten und so der Sühne verfallen.“⁶⁹ Denn Eingriffe des ungeschriebenen Rechts seien nicht Strafe, sondern vielmehr Sühne. Diese trifft die Person nun gerade eben nicht zufällig, sondern schicksalhaft. Hierbei bezieht sich Benjamin auf Hermann Cohen und seine Gedanken zu antiken Schicksalsvorstellungen über unausweichliche Einsichten. Und unausweichlich kommt mit der mythischen Gewalt eine geschriebene Ordnung über einen Bereich, in dem diese zuvor nicht war. Der Mensch, über den die Ordnung kommt, läuft plötzlich Gefahr, eine Verfehlung gegen diese Ordnung zu begehen. Die persönliche Verfehlung wurzelt also nicht in einem Fehlverhalten dieses Menschen, sondern im Hervortritt der Ordnung, die jenes Verhalten als der Ordnung nicht entsprechend fasst. So kommt die Strafe schicksalhaft über den Menschen, da mit der Ordnung Grenzen in einem Bereich gezogen werden, in dem diese zuvor nicht waren.

Die „mythische Manifestation der unmittelbaren Gewalt [...] [ist] im tiefsten mit aller Rechtsgewalt identisch“⁷⁰. Das ist Benjamins Schlussfolgerung seiner Analyse zur Rechtsordnung einer Gemeinschaft: Jede Rechtsordnung ist in ihrem Kern zutiefst willkürlich, unegalitär und somit ungerecht. Ihre „Vernichtung [wird] damit zur Aufgabe“⁷¹, wie Benjamin dies pathetisch in Worte fasst.

Die mythische Gewalt als eine expressive Gewalt setzt also aus Macht heraus Recht. Sobald diese Rechtsordnung etabliert ist, „kann die Legitimität von Gewalt überhaupt nur noch mit Hilfe von instrumentellen Kriterien bewertet werden, was zur Konsequenz hat, dass jene sich permanent wiederholende Verkehrung der Mittel in Zwecke nicht mehr durchschaut werden kann, die aus der Machtbindung des Rechts folgt“⁷². Ist also erst einmal das Recht gestiftet, kann dessen ihm inhärente Ungerechtigkeit nicht mehr durchschaut werden. Recht hat sozusagen einen perfiden Charakter. Die interne Kritik des Rechts am Beispiel des positivistisch fundierten Rechts als Ausgangspunkt einer Kritik der Gewalt

68 Butler, Dekonstruktion und die Möglichkeit der Gerechtigkeit, 137.

69 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 58.

70 Ebd., 59.

71 Ebd., 59.

72 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 207.

weist eine innerrechtliche Gewaltdynamik auf, die nicht nur dem Recht als einer sittlichen Ordnung seine Legitimation nehme, sondern gar zu dessen Auflösung tendiere. Die externe Kritik des Systems rechtlich eingefasster Gewalt zeigt die ewige Ungleichheit vor jedem Recht aufgrund seines Ursprungs aus Macht. Diese beiden Kritikpunkte sind es, welche für Benjamin die Überwindung von Recht für eine Ordnung von Gemeinschaft zu einer Notwendigkeit machen. Den Ausweg aus diesem Bannkreis und den Weg in eine gerechte Ordnung soll die reine Gewalt weisen, die jene expressive Gewalt ist, die nicht die mythische Gewalt ist.⁷³

2.3.6 Göttliche Gewalt

Schließlich fließen Benjamins Messianismus sowie Gedanken von Georges Sorel in seine Argumentation ein.⁷⁴ So formuliert er eine weitere expressivistische und reine Gewalt, also eine ausschließlich im Bereich der Zwecke angesiedelte Gewalt: die göttliche Gewalt. Die göttliche Gewalt tritt nun der mythischen Gewalt entgegen. „Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal.“⁷⁵ Diese manifestiert sich also nicht in menschenvernichtenden Akten und kann eine Ordnung setzen, die keine zerstörerische Gewaltdynamik verankert und nicht Ungerechtigkeit in ihrem Innersten grundlegt wie eine durch mythische Gewalt gestiftete Gemeinschaft, in der Ordnung positiv-rechtlich fundiert ist.

Die göttliche Gewalt ist Manifestation des göttlichen Willens, dessen Intentionen gut und gerecht sind, im Gegensatz zur mythischen Gewalt, wo Gewalt Manifestation von Macht ist. So ist Macht also das Prinzip mythischer Rechtsetzung und Gerechtigkeit das Prinzip göttlicher Zwecksetzung. Als eine Gewalt, die vom Prinzip göttlicher Gerechtigkeit gelenkt ist, durchbricht die göttliche

73 Ebd., 207; Gasché, Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion, 205-206.

74 So umfassend Werner Fuld auch Benjamins Texte und deren lebensweltlichen Kontexte zu kennen scheint, so eigentümlich und gleichzeitig bezeichnend ist die Tatsache, dass seine Darstellung von Benjamins Kritik der Gewalt vor der Darstellung der göttlichen Gewalt abbricht. Dennoch, so notwendig Benjamins Messianismus zwar vor allem im Lichte seines Geschichtsverständnisses ist, umso einfacher und leichter zugänglich macht dessen Auslassen ein – wenn auch partielles – Verstehen des Textes. Vgl. Fuld, Walter Benjamin, 114.

75 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 59-60.

Gewalt den ewigen Kreislauf des Zweck-Mittel-Zusammenhangs durch die Zerstörung des ungerechten Rechts, die keine erneute Schaffung desselben nach sich zieht. Die göttliche Gewalt „achtet die Seele des Lebendigen“⁷⁶. Rechtlich verankerte Gerechtigkeit ist also immer auf die Zerstörung des reinen Lebens gerichtet; ist notwendigerweise blutig. Göttliche Gewalt ist gerecht, weil sie nicht vernichtet, sondern entsühnt, jenseits von Zwang und Leben-zerstörender Gewalt.⁷⁷ Der Lauf der Geschichte muss also aufgehalten bzw. abgebrochen werden durch das, was für Benjamin durch göttliche Gewalt geschehen kann. „So ist die göttlich genannte Gewalt, die den mythischen Umlauf von rechtsetzender und erhaltender Gewalt unterbrechen soll, selbst das Zitat eines Abbruchs der Geschichte, die die misslingende Aufklärung allein erhalten kann über den Rückfall hinaus, den sie als Aufklärung unweigerlich erleidet.“⁷⁸ Nur die göttliche Gewalt kann die Ungerechtigkeit reproduzierende Ordnung sprengen und eine gerechte Ordnung begründen.

Benjamin leitet nun zu innerweltlichen Erscheinungen göttlicher Gewalt über, eine Art säkularer göttlicher Gewalt, wenn er auf die Schilderungen über den proletarischen Generalstreik des Franzosen Georges Sorel verweist. Sorel mutmaßt in seiner Schrift *Über die Gewalt* über die Unzureichendheit rechtlicher Reformen, wenn es um die Schaffung einer gerechten Gemeinschaftsordnung geht. Vielmehr müsse die gesamte Rechtsordnung durch eine andere ersetzt werden, was im Generalstreik geschehen könne.⁷⁹

Zwar ist der Generalstreik selten gewaltfrei, jedoch als reines Mittel gewaltlos, da er den „Umsturz nicht veranlasst, sondern vollzieht“. Der Generalstreik ist zweckfrei als eine Handlung um ihrer selbst willen und somit von der Zweck-Mittel-Relation losgelöst. Im Gegensatz zum Streik zur Transformation politisch-sozialer Rahmenbedingungen ist der Generalstreik eine Niederlegung der Arbeit aus Gründen der Empörung – er ist reiner Vollzug und frei von jeglicher Instrumentalität. Der Generalstreik ist also kein Mittel zu sittlichen Zwecken, sondern selbst Ausdruck und Vollzug von Sittlichkeit. Der Generalstreik ist ein weltliches Pendant zur göttlichen Zerstörungsgewalt. So wird der Generalstreik ein Phänomen reiner Gewalt, in welcher der moralische Wille des Proletariats sich manifestiert.

Walter Benjamin parallelisiert gleichsam den Willen des Proletariats mit dem Willen Gottes im Hinblick auf dessen moralische Unbefangenheit. Nach Hon-

76 Birmingham: On Violence, Politics and Law, 7-8.

77 Ebd., 2.

78 Haverkamp, Kritik der Gewalt und die Möglichkeit von Gerechtigkeit, 32.

79 Sorel, *Über die Gewalt*, 134-175.

neth muss zum Verständnis auf Sorel zurückgegriffen werden, der an diesem Punkt von einer „authentisch, erhabenen Produzentenmoral“ spricht. Sorel verknüpft diesen Gedanken der Produzentenmoral mit Moral in Familie und Erziehung. Dies lässt eine Verbindung der Gedanken Benjamins zur Erziehung mit dem reinen, wohlwollenden Willen des Proletariats zu, der sich im Generalstreik manifestiert. Für Benjamin ist erzieherische Gewalt, wie die Schläge des Vaters, Ausdruck eines gerechten Zorns, eines Wohlwollens.⁸⁰ Mit der Erwähnung der erzieherischen Gewalt in Parallelisierung zu den göttlichen Geboten der jüdischen Bibel als Manifestation göttlicher Gewalt, die weniger als Gesetze, vielmehr für jeden einzelnen Fall als neu zu interpretierende Richtschnur zu sehen seien – beide Manifestationen gerechten Wohlwollens und erhabener Moral – deutet Benjamin an, woran eine sittliche Ordnung jenseits der aus mythischer Gewalt erwachsenden positiven Rechtsordnung sich zu orientieren hätte.

Im Gegensatz zur weit verbreiteten Darstellung göttlicher Gewalt als Manifestation eines rachsüchtigen Gottes, hinter bzw. um die man etwa vor allem im Christentum eine Reihe an Gewalt-gegründeten Zwangsmechanismen gebaut hat, verweist Benjamin auf dieses Gebot als interpretative Richtschnur.⁸¹ Auch Judith Butler unterstreicht in diesem Zusammenhang, dass das jüdische Recht nicht straforientiert sei:

„Das Gebot, das mit dem jüdischen Gott verbunden wird, steht hier vielmehr im Gegensatz zu Schuld und Strafe, es ersucht sogar die Entsöhnung von Schuld, die, laut Benjamin, ein spezifisches Erbe mythischer oder hellenischer Traditionen darstellt. [...] Gegen die Vorstellung von einem zwingenden und Schuld einflößenden Recht beruft Benjamin sich auf das Gebot als anordnendes nur derart, dass es einen individuellen Kampf mit dem ethischen Erlass einfordert. Es handelt sich um einen Imperativ, der nicht diktiert, sondern die Formen seiner Anwendbarkeit und die Möglichkeiten seiner Interpretation ebenso offen lässt wie die Bedingungen, unter denen man sich ihm verweigern kann.“⁸²

Die Revolution, die Benjamin hier andeutet, ist weniger auf eine Änderung der Produktionsverhältnisse und Kapitalbesitzungen ausgerichtet, als vielmehr auf eine „kulturelle Revolution, die das seit Jahrhunderten etablierte System der Rechtsverhältnisse insgesamt zum Einsturz bringen würde“⁸³.

80 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 205-208.

81 Vgl. hier auch wieder Gasché, Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion, 207-209.

82 Butler: Kritik, Zwang und das heilige Leben in Walter Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“, 23.

83 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, 209.

2.3.7 Heiligkeit des Lebens

Als ein Beispiel für göttliche Gewalt bzw. göttliches Recht, das jedoch eher wie ein Kommentar am Rande anmutet, denn als notwendiger Argumentationsschritt, bemerkt Walter Benjamin über die interpretative Anwendung des Gebotes „Du sollst nicht töten“, dass das bedingte Außerkraftsetzen des Tötungsverbotes zurück geht auf die Aussage über die Heiligkeit des Lebens. Dabei sei Leben nicht auf animalisches, vegetables oder menschliches beschränkt. Benjamin verweist auf eine Aussage über Notwehr, wo Glück und Gerechtigkeit dem bloßen Dasein an sich untergeordnet werden. Er merkt an, dass hinter dem Tötungsverbot nicht die Auswirkungen auf den Getöteten, sondern jene auf Gott selbst stehen. So ist sozusagen Gott der Referent des Gesetzes. Das führt dazu, dass Dasein höher zu werten ist als Glück und Gerechtigkeit, wenn es sich beim Dasein um das bloße Leben handelt, und noch gewaltig mehr, wenn es um den „unverrückbaren Aggregatzustand“ des Menschen geht. Das heißt, es ist im Angesicht des göttlichen Gebots eine größere Verfehlung, wenn der Mensch überhaupt nicht mehr ist, als, der gerechte Mensch sei noch nicht. Dennoch ist es dem Menschen unmöglich, jemals lediglich das bloße Leben zu sein. „So heilig der Mensch ist (oder auch dasjenige Leben in ihm, welches identisch in Erdenleben, Tod und Fortleben liegt), so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben.“⁸⁴

Diese eigenartig isoliert angeführten Gedanken schließen ab, ohne weitergedacht zu werden. Umso rätselhafter mutet Benjamins Vorschlag an, an genau jener Stelle weiterzudenken: „Dem Ursprung des Lebens nachzuforschen möchte sich verlohnen.“⁸⁵ Er schließt ab mit dem Hinweis, dass es eigentlich zu denken gibt, dass dasjenige, das das bloße Leben, das heiliggesprochen wird, im alten mythischen Denken der Träger der Verschuldung sei.⁸⁶

84 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, 62.

85 Ebd., 63.

86 Ebd., 63.

2.3.8 Gewalt und Recht im Angesicht des Angelus Novus

In seinen geschichtsphilosophischen Thesen interpretiert Walter Benjamin ein Bild von Paul Klee⁸⁷, den *Angelus Novus*:

„Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind weit aufgerissen, sein Mund steht offen, und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradies her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“⁸⁸

Die menschliche Geschichte und der in ihr geglaubte Fortschritt ist also nicht weniger als eine unaufhaltsame Abfolge katastrophischer Ereignisse, der nicht Einhalt geboten werden könne. Der Fortschritt, von dem wir glauben würden, er gestalte unsere Welt zum besseren, unterliegt selbst der Verfallstendenz. Somit verbirgt sich die Katastrophe hinter der Maske des Triumphes. Ein weitere Stelle aus demselben Text drückt das so aus: „Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, dass der ‚Ausnahmestand‘, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht.“

Auch in seiner Kritik der Gewalt sucht Walter Benjamin dem Recht den Schleier der Gerechtigkeit zu entreißen, um den inneren Zusammenhang von Gewalt und Recht zu offenbaren. Anstatt Gewalt verhindern zu können, gründe Recht überhaupt erst auf Gewalt und Recht. So sind davon auch scheinbar liberale und der Freiheit des Menschen nähere Institutionen wie das positive Recht gegen den Menschen gerichtet – sie sind tödlich. Es ist gerade der Gerechtigkeit aufgrund seiner vermeintlichen Neutralität verkündende Rechtspositivismus noch gefährlicher als andere offen ungerechte Systeme, da der Rechtspositivis-

87 Eine interessante Darstellung der Rolle des Klee-Bildes für Benjamins Denken gibt Gershom Scholem. Gleichzeitig gibt dieser Text auch Einblick in das Verhältnis Benjamins zur jüdischen Mystik, sowie Aufschluss über dessen persönliche Beziehung zu Scholem. Vgl. Scholem, Walter Benjamin und sein Engel, 87-138.

88 Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, 84-85.

mus dies eben verberge. Der hier zwischen den Zeilen mitschwingende politische Nihilismus äußert sich in einer Bemerkung Gerschom Scholems über seinen Freund Benjamin, die beide 1918-1919 ein sehr enges Verhältnis pflegten:

„Benjamins Haltung zur bürgerlichen Welt war von einer Bedenkenlosigkeit, die mich aufbrachte, und trug nihilistische Züge. Moralische Kategorien erkannte er nur in der Lebenssphäre, die er um sich aufgebaut hatte, und in der geistigen Welt an. [...] Benjamin erklärte, Menschen wie wir seien nur ihresgleichen verpflichtet, nicht aber den Regeln einer Gesellschaft, die wir verwürfen.“⁸⁹

Benjamins Absage an den Rechtspositivismus als gerechtes Fundament von Gesellschaft ist als Absage an jedwede Rechtsordnung zu verstehen: Gerechtigkeit sei nicht einmal im rechtspositivistisch fundierten Recht möglich. Kein Recht hat sozusagen die Berechtigung, ein moralisches Urteil zu sprechen, auch nicht das positive.⁹⁰ Denn im Ursprung ist es nur Gewalt, die Ordnung in einem Gemeinwesen stiften könne. So auch in der positivistischen Rechtsordnung, wo, wie in jedem anderen Recht, Ungerechtigkeit und Gewalt grundgelegt sind. Denn mythische Macht als pure Manifestation von Macht allein kann Recht setzen. Wirkliche Legitimität im Sinne einer wahrhaft gerechten Ordnung könne nur eine auf göttlicher Macht gebaute Ordnung haben, fernab jeder positivistischen Legalität.

2.4 CARL SCHMITT

„Schmitt repräsentiert den Extremismus der Zwischenkriegszeit: den deutschen Mangel an ‚Mitte und Maß‘“⁹¹, sagt der Politikwissenschaftler Reinhard Mehring über den Rechtstheoretiker Carl Schmitt. Von den einen hochverehrt aufgrund seiner scharfsinnigen theoretischen Analysen, von den anderen verachtet wegen starker anti-demokratischer und Totalitäts-legitimierender Tendenzen in seinem Werk, nimmt dieses einen wichtigen Platz in der Philosophie-, Rechts- und Politikwissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts ein, nicht zuletzt aufgrund des enormen Umfangs und der hohen Erscheinungsfrequenz von Schmitts Publikationen.

Mehr noch als Benjamins politische Aussagen sind Schmitts Werke vor dem Hintergrund der Weimarer Republik und der nationalsozialistischen Herrschaft

89 Scholem, Walter Benjamin, 70-71.

90 Haverkamp, Kritik der Gewalt und die Möglichkeit von Gerechtigkeit, 33.

91 Mehring, Carl Schmitt, 7.

in Deutschland zu lesen und zu verstehen – einer politisch turbulenten, chaotischen und instabilen Zeit. Es sind im Wesentlichen zwei Theoretiker, die mit ihren verfassungstheoretischen Schriften die Debatten um die Grundlagen der Weimarer Republik bestimmten: Carl Schmitt und dessen Antipode Hans Kelsen, der Rechtspositivist. Ist die Rechtsordnung für Kelsen vom Staat vollkommen autonom und Macht von diesem her hinreichend definiert – die Rechtsordnung ist souverän –, so ist es bei Carl Schmitt Macht, auf welcher sich eine Rechtsordnung begründet – Souveränität ruht auf vorrechtlichem Grund.⁹²

Carl Schmitt kommt vier Jahre vor Walter Benjamin, im Jahre 1888, in Plettdorf in Westfalen zur Welt. Er studiert Rechtswissenschaften in Berlin, München und Straßburg bis 1910, woraufhin fünf Jahre des Referendariats, der Vorbereitung auf den Staatsdienst folgen, bis Schmitt 1915 – wenig begeistert – bis 1918 zum Kriegsdienst eingezogen wird.

Die Zeit bis zur Ernennung Hitlers zum Reichskanzler sind für den Rechtsgelehrten bestimmt von seinem – vorrangig theoretischen – Kampf gegen die Weimarer Republik, die er als ein von den Siegermächten geschaffenes Gebilde ablehnt. Darüber hinaus war die parlamentarische Praxis der Weimarer Republik – wie in den Schilderungen über Walter Benjamin bereits angedeutet – nicht sehr effektiv, was anti-demokratische Positionen salonfähig machte. Die Art und Weise, wie Politik in der Weimarer Republik praktiziert wurde, führte zu Ressentiments gegenüber der Demokratie als Regierungsform. Hinzu kamen Ausnahmezustände, Putsch- und Revolutionsversuche – Gewalt war omnipräsent. Dabei war stets der ungerechte Friedensvertrag von Versailles im Blick, unter dem vor allem auch die einfache Bevölkerung zu leiden hatte.⁹³ All diese Umstände begründeten eine äußerst angespannte Situation, die viel Klärungsbedarf erzeugte und so eine rege theoretische Tätigkeit zu Gesellschafts- und Rechtsordnungen grundlegte. Diese turbulente Situation, der die Politik der Weimarer Republik nichts Stabilisierendes und Beruhigendes zu entgegen hatte, war letztlich auch ein bestimmender Faktor für das Scheitern der Republik im nationalsozialistischen Staat. So schreibt etwa Werner Fuld: „Es ist bequemer geworden, allein den Nazis die Zerstörung der Weimarer Republik anzulasten. In

92 Hebeisen, Souveränität in Frage gestellt, 25.

93 Einen sehr guten Überblick über die Ereignisse auf den Pariser Vorort-Konferenzen gibt etwa die Darstellung von Margaret MacMillan, Paris 1919. *Six Months That Changed the World*. Darin wird ein guter Überblick über die staatlichen und imperialistischen Interessen der Siegermächte gegeben, deren bedachtloses Agieren gravierende Folgen zeitigte.

Wirklichkeit lag der Keim des Untergangs bereits in ihren Anfängen, als die falschen Männer in den falschen Ämtern falsche Entscheidungen trafen.“⁹⁴

Bereits mit seinem 1921 erschienenen Werk *Die Diktatur*⁹⁵ deutet Schmitt seinen theoretischen Standpunkt gegenüber den politischen Problemen seiner Zeit an. Schmitt thematisiert darin das Potential der Diktatur, durch vorübergehende Ausnahmebefugnisse eine gestörte Ordnung wieder herzustellen. Dieses Werk ist es dann auch, dem er den Ruf an die Universität Bonn verdankt, wo er für eine Reihe von – teilweise später sehr einflussreichen – Studenten unterschiedlichster politischer Gesinnung ein sehr anregender Lehrer und Förderer ist. Hierbei sind etwa der sozialistische Verfassungstheoretiker Otto Kirchheimer oder der Politologe Franz Neumann zu nennen.⁹⁶

Wie in seinem Anfangswerk angedeutet, sieht Schmitt in einer starken Ordnungsmacht eine Bedingung von Ordnung. „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus“⁹⁷, heißt es im programmatischen Anfangssatz von Schmitts Monografie *Der Begriff des Politischen* von 1932. Schmitts Schrift antwortet auf die Frage Staat, Nation oder Kirche als maßgebende Ordnungsmacht einer Gemeinschaft mit dem Primat des Politischen, das er als äußersten Assoziations- und Dissoziationsgrad der Freund-Feind-Relation beschreibt. Die maßgebende politische Einheit ist diejenige, die die politischen Kräfte zu ordnen vermag.⁹⁸

So erklärt sich auch Schmitts Unterstützung des Nationalsozialismus und der Führerdiktatur. Als bei der juristischen Legitimierung der nationalsozialistisch-diktatorischen Umgestaltung der Weimarer Republik maßgebender Jurist steigt er als Rechtswissenschaftler schnell auf, wobei er jedoch bereits um 1936 in Ungnade fällt und seinen nunmehrigen Berliner Lehrstuhl aufgeben muss. Es sind wahrscheinlich Machtintrigen, denen der politisch ambitionierte Carl Schmitt zum Opfer fällt⁹⁹, was ihn nicht daran hindert, weiterhin zu publizieren und Vor-

94 Fuld, Walter Benjamin, 115.

95 Schmitt, *Die Diktatur*.

96 Einflussreich wurden vor allem die politologischen Analysen des nationalsozialistischen Staates von Kirchheimer, Neumann, aber auch des Schmitt-Schülers Fraenkel: Kirchheimer, *Politische Justiz*; Neumann, *Behemoth*; Fraenkel, *Der Doppelstaat*.

97 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 20.

98 Mehring, Carl Schmitt, 7-26.

99 Schmitt wurden den Nationalsozialismus diskreditierende Aussagen vorgeworfen, die ihm laut Reinhard Mehring von Neidern untergeschoben wurden. Nach dem Zweiten Weltkrieg nutzte Schmitt diese Aussagen in apologetischer Absicht. Vgl. Mehring, Carl Schmitt, 72-77. Für Helmut Quaritsch etwa ist Carl Schmitt Opfer seiner ehrba-

träge zu halten. Nach 1945 ist Schmitt durch seine führende akademische Position während der NS-Zeit für jedes akademische Amt diskreditiert, was dem in den Nürnberger Prozessen angeklagten, aber sofort freigesprochenen Juristen nach dem Krieg ohne weiteres bewusst war. Er zieht sich in seine Geburtsstadt Plettendorf zurück und baut sich ein reges akademisches Netzwerk auf. So kann Carl Schmitt auch nach Kriegsende bis zu seinem Tod in hohem Alter im Jahre 1988 noch eine gewisse Wirkung entfalten.¹⁰⁰

Carl Schmitts Denken ist stark interdisziplinär ausgerichtet und vereint Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie, Geschichtswissenschaft und Politologie. „Es ist Rechtswissenschaft im strengen Sinn, es ist Geisteswissenschaft, dann wieder Sozialwissenschaft, gelegentlich auch Theologie. Carl Schmitt ist Staatsrechtler, aber ebenso Kulturkritiker und Geschichtsphilosoph gewesen.“¹⁰¹ Als Kritiker des rechtlichen Positivismus und Normativismus der Weimarer Republik, die maßgeblich von Gerhard Anschütz und Hans Kelsen geprägt sind, sucht Schmitt die Rahmenbedingungen bzw. vorrechtlichen Geltungsbestimmungen des Rechts und somit von Souveränität zu formulieren. Schmitt in der Vorbemerkung zur zweiten Auflage der *Politischen Theologie* von 1933 selbst dazu:

„Der so genannte Positivismus und Normativismus der deutschen Staatsrechtslehre der Wilhelminischen und der Weimarer Zeit ist nur ein degenerierter – weil statt auf ein Naturrecht oder Vernunftrecht begründeter, an bloß faktisch ‚geltende‘ Normen angehängter – daher in sich widerspruchsvoller Normativismus, vermischt mit einem Positivismus, der nur ein rechtsblinder, an die ‚normative Kraft des Faktischen‘ statt an eine echte Entscheidung sich haltender, degenerierter Dezisionismus war. Die gestaltlose und gestaltungsunfähige Mischung war keinem ernststen staats- und verfassungsrechtlichen Problem gewachsen.“¹⁰²

Ob eine Zäsur des Schmittschen Denkens im Jahre 1933, dem Jahr der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler und der Ernennung Schmitts zum Rechtsrat von

ren Auffassung, die für das NS-Regime nicht mehr tragbar war. So sagt er: „Sein etatistisch-juristisches Denken passte nicht in die von Volk und Rasse beherrschte Gedankenwelt des Nationalsozialismus, die jetzt – in Theorie und Praxis – immer schärfer aus dem ‚nationalen‘ Rahmen der Jahre 1933/34 hervortrat.“ Quaritsch, Positionen und Begriffe Carl Schmitts, 14.

100 Mehring, Carl Schmitt, 60-109.

101 Quaritsch, Positionen und Begriffe Carl Schmitts, 9.

102 Schmitt, Der Begriff des Politischen, 8.

Görings Gnaden gesetzt werden kann oder nicht, soll nicht weiter Gegenstand der Abhandlung sein.¹⁰³ Für die Klärung der Fragestellung dieses Kapitels, das keine Gesamtschau des Schmittschen Wirkens leisten kann, werden zwei seiner zentralen Werke herangezogen und im Lichte einiger Interpretatoren zu begreifen versucht: die *Politische Theologie* von 1922 sowie *Der Begriff des Politischen* von 1933. Schmitts theoretische Anstrengungen bis 1933 kreisen vor allem um die Verfassung der Weimarer Republik. Seine Analysen und Diagnosen über die „politischen Geltungsvoraussetzungen des Rechts“ antworten – wie bereits erwähnt – auf die politischen Probleme der Weimarer Republik. Seine frühe Schrift *Politische Theologie* umreißt diesen Problemkomplex Ordnung, Souveränität und Recht.¹⁰⁴ Dabei entbindet er Moral von Recht bzw. Legitimität von Legalität. Eine besondere Rolle für die Gedankengebäude des Rechtstheoretikers spielt dabei der Ausnahmezustand. „Die Dialektik von Normal- und Ausnahmezustand ist ein zentrales Thema des Schmitt’schen Denkens.“¹⁰⁵ So auch in seinem zentralen Text, der die Grundthemen von Schmitt bereits absteckt und erörtert, seiner politischen Theologie, deren Argumentationen im Folgenden angeführt

103 Mehring, Schmitt 126. Mehring würdigt den hohen analytischen Wert von Schmitts Schriften vor 1933. So mag der leichtfertig abwertende Kommentar des Rechtstheoretikers Michael Hebeisen sehr kurzgegriffen wirken: „[D]ie instrumentale Plünderung der Geistesgeschichte zu politischen Zwecken wie die Anknüpfung an die fin-de-siècle-Stimmung des geschichtlichen Niedergangs, lässt die Schmittsche Staatslehre in großem Maße zeitbedingt erscheinen und schmälert ihre aktuelle Bedeutung beträchtlich.“ Vgl. Michael W. Hebeisen, *Souveränität in Frage gestellt*, 339. Angesichts der hohen Rezeption des Schmittschen Werks und seines breiten Einflusses auf Theoretiker unterschiedlichster politischer Einstellungen wie etwa Jürgen Habermas, Ernst Wolfgang Böckenförde oder Giorgio Agamben erübrigt sich die Frage nach der Relevanz des Wirkens von Carl Schmitt. Aufgabe dieser Darstellung kann jedoch hier weder eine Apologie von Carl Schmitt noch eine Ursachensuche für Abwertungen der theoretischen Qualität seiner Schriften sein. Dennoch sei angemerkt, dass die Bemerkung über die abnehmende Bedeutung des Schmittschen Werkes der Behauptung seiner Aktualität in der selbigen Monographie von Hebeisen weiter hinten entgegen stehen: „Dass die politische Theorie Schmitts dennoch eine gewisse Aktualität verspricht, mag daher rühren, dass die bürgerliche Rechtssicherheit für die heutige postmoderne Gesellschaft mittels des positivistisch interpretierten Gesetzes erneut in Frage gestellt erscheint.“ Hebeisen, *Souveränität in Frage gestellt*, 380.

104 Mehring, Carl Schmitt, 110-145.

105 Ebd., 132.

werden. Dennoch führt er in *Der Begriff des Politischen* wichtige Modifikationen seiner Theorie ein, weshalb diese hier ebenso beschrieben werden sollen.

Carl Schmitt polarisiert als Person und als Theoretiker. Das ist sicherlich in seiner theoretischen Affinität zu diktatorischen Staatsformen und seinen offenen Sympathiebekundungen des Hitler-Regimes begründet. Ist man jedoch im Stande, seine Theorie als solche wertfrei als reine theoretische Erläuterung über normative Grundlagen von Macht – die sie trotz ihrer Anlassbedingtheit zweifelfrei ist – sehen zu können, so wird man sich dennoch nicht der einen oder anderen düsteren Assoziation der Schmittschen Theorie mit seiner persönlichen Rolle während der Zeit des Nationalsozialismus erwehren können.¹⁰⁶

Die politischen Umstände, auf welchen Carl Schmitts Denken beruht, mögen heute andere sein, als zu Zeiten der Weimarer Republik. So wird man wohl kaum etwa den Staaten Mittel- und Westeuropas mangelnde Souveränität über ihr Staatsterritorium vorwerfen können. Doch Schmitts Gedanken über die normativen Grundlagen menschlicher (Rechts-)Ordnungen werden äußerst relevant, wenn das idealistische Gebilde positivistischer Rechtstheorien und analytischer Rechtsphilosophie der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht mehr entspricht und Fragen nach den Grenzen und der Geltung der Rechtsordnung sich ergeben, welche – außer als Feststellung einer gegebenen Nicht-Übereinstimmung – nicht in den Fokus von idealistischen Theorien kommen. „Die Differenz zwischen mit Geltung versehener Normativität und gesellschaftlicher Faktizität scheint zusehends zu schwinden und wirft damit Fragen nach materialen, unverzichtbaren

106 Eine regelrechte Lobeshymne auf die Genialität von Carl Schmitt findet sich etwa bei Helmut Quaritsch, der sich zu folgenden pathetischen Äußerungen über Schmitt hinreißen lässt: „[A]ls Rechtstheoretiker hat er beachtliche, als Verfassungs- und Völkerrechtshistoriker bedeutende Monographien geschrieben, seine staatsrechtlichen Schriften zum Verfassungsrecht der Weimarer Republik gehören zum Besten, was in diesem Jahrhundert aus deutscher Juristenfeder gekommen ist“. Vgl. Quaritsch, Positionen und Begriffe Carl Schmitts, 12. Der Rechtsphilosoph Hasso Hoffmann beispielsweise bemerkt, bei der Erstellung seiner Dissertation über das Werk Carl Schmitts, deren Publikation als erste umfassende Gesamtschau des Schmittschen Werkes aufgenommen worden ist, bewusst den persönlichen Abstand zu Carl Schmitt gehalten zu haben, um nicht, wie andere, wie er behauptet, dem charmanten subjektiven Eindruck durch die Person Carl Schmitt zu erliegen. Vgl. Hasso Hoffmann, Legitimität gegen Legalität, IX. Eine Verteidigung der Person Schmitt angesichts seiner Rolle im Nationalsozialismus liefert Joseph Bendersky, der laut Hasso Hoffmann einen intensiveren persönlichen Kontakt mit Schmitt gepflegt habe. Vgl. Bendersky, Carl Schmitt.

normativen Werten auf.“¹⁰⁷ So können Schmitts Schriften durchaus etwas zur Klärung beitragen, wenn es um die staatliche Legitimität und Gewalt geht.

Um die Argumentationsweise von Carl Schmitt etwas einsichtiger zu machen, wird die folgende Darstellung, wie auch schon jene über Benjamins *Kritik der Gewalt*, sich nahe am Text orientieren. Der daran anschließende Teil über den Begriff des Politischen erfolgt als Modifikation des Grundgedankens der politischen Theologie etwas überblickshafter.

2.4.1 Definition der Souveränität

„Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“¹⁰⁸ So lautet der programmatische erste Satz der *Politischen Theologie* von Carl Schmitt, der bereits die Vorentscheidung trifft, das staatsrechtliche Phänomen des Ausnahmezustandes in den Souveränitätsbegriff mit hinein zu nehmen. Schmitt trennt den Ausnahmezustand vom Normalfall als ein qualitativ verschiedenes Phänomen. Würde man Souveränität am Normalzustand gründen, so erlösche Souveränität im Ausnahmefall, was nicht sein dürfe. Für Schmitt ist eine Definition der Souveränität über den Ausnahmezustand also aus systematischen und rechtslogischen Gründen notwendig: Eine generelle Norm wie ein Rechtssatz könne eine absolute Ausnahme nicht erfassen. Und umgekehrt: Eine generelle Norm kann eine Entscheidung, wie jene über den Ausnahmezustand, nicht begründen.

Was Schmitt hier tut, ist im Grunde genommen die Unterschiedenheit von Macht und Recht herauszustreichen, aber nicht, um diese Elemente voneinander zu trennen, sondern um die innere Verwiesenheit des Rechts auf die Macht zu demonstrieren. Er führt also eine Trennung zwischen Macht und Recht ein, um sogleich ein beide in der Souveränität vereinendes Konstitutivum zu nennen. Der Weg zur Ausnahme ist über die Entscheidung gegeben. „Die Entscheidung über die Ausnahme ist nämlich im eminenten Sinn Entscheidung.“¹⁰⁹ Die Entschei-

107 Hebeisen, Souveränität in Frage gestellt, 380. Eine äußerst negative Bewertung erfährt das Werk Carl Schmitts bei Klaus-Michael Kodalle, der von jedem Gedanken Schmitts regelrecht angewidert wirkt. So ist bereits der erste Satz seiner Monographie über die Lehre Schmitts programmatisch: „Eine politische Theologie, welche die Privatisierung der Religion zu überwinden trachtet, sich eine genaue Bestimmung ihres Begriffs des Politischen jedoch versagt, kann grundsätzlich nicht taugen.“ Kodalle, Politik als Macht und Mythos, 9.

108 Schmitt, Politische Theologie, 13.

109 Ebd., 13.

dung vereine also Macht und Recht und hat selbstständige juristische Bedeutung, wie er betont.

Carl Schmitt nennt die klassische Definition der Souveränität von Bodin als höchste, nicht ableitbare Herrschermacht¹¹⁰ eine durchaus hinreichende, jedoch nur solange, bis sich die Frage stellt, „wer im Konfliktfall entscheidet“¹¹¹. Nun sei die Ausnahme in der Rechtsordnung nicht näher beschrieben und auch lediglich als Zustand der äußersten Not des Staates fassbar. Es drängt sich die Frage nach einer greifbaren Beschreibung der Ausnahme auf. Über das Recht führt jedoch kein Weg zur Ausnahme: Es könne weder der genaue Umstand für ein Inkrafttreten des Ausnahmezustandes angegeben werden, noch könne dieser inhaltlich umrissen werden. Das verschiebt die Frage nach der Souveränität zur Frage nach dem Subjekt der Souveränität. Immerhin kann die Verfassung die personellen Handlungskompetenzen für den Ausnahmezustand regeln. Da dieses Handeln keiner Kontrolle unterworfen ist – sämtliche Verhaltensrahmen wurden in der Ausnahme aufgehoben –, aber dennoch auf eine Person begrenzt ist, liegt die Entscheidung über den Ausnahmezustand und die inhaltliche Gestaltung desselben bei genau dieser. „Er [der Souverän] steht außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann.“¹¹²

Schmitt fühlt seine Argumentation in den Bemühungen der Rechtspositivisten Krabbe und Kelsen bestätigt, die diese Kompetenz des Souveräns im Ausnahmefall rechtsstaatlich einzudämmen suchen. Für Schmitt ist dieses Unternehmen jedoch vor allem für jeden konsequenten Rechtspositivisten eine unlösbare Aufgabe. Denn die Gestaltung, Einschränkung oder Abschaffung des Ausnahmezustandes kann alleine aus logischen Gründen schon keine Sache der Rechtswissenschaft sein, sondern muss eine philosophische bzw. geschichtsphilosophische oder metaphysische sein. Die Selbstbeschränkung auf die Sphäre des Rechts, welche im Ausnahmezustand aufgehoben ist, wird jedem Vertreter einer „reinen Rechtslehre“ zum Verhängnis, wie Schmitt spitz bemerkt.

Schmitt sieht in der Rechts- und Geistesgeschichte keinen Denker, der den Souveränitäts-Begriff von Jean Bodin überwunden hätte. Der deutsche Jurist vermutet aber bei Bodin selbst schon den Keim für dessen Überschreitung: Die

110 Der genaue Wortlaut bei Bodin in der deutschen Übersetzung lautet: „Der Begriff der Souveränität beinhaltet die absolute und dauernde Gewalt eines Staates, die im Lateinischen majestas heißt. [...] Souveränität bedeutet höchste Befehlsgewalt.“ Bodin, *Der Staat*, 19.

111 Schmitt, *Politische Theologie*, 13.

112 Ebd., 14.

Bindung der Souveränität als höchste Macht an den Ausnahmefall. Immerhin ist die Frage, um die Bodins Erörterungen immer wieder kreist, die nach der Bindung des Souveräns an die Gesetze und dessen Verpflichtung gegenüber den Ständen. Die Wirksamkeit dieser Bindung gründet in der naturrechtlichen Notwendigkeit des Haltens von Versprechen. Bodin meint nun, dass diese Bindung aber nur so lange besteht, als dies im Interesse des Volkes liegt, um im Falle dringlicher Notwendigkeit aufgelöst werden zu können. Die Feststellung über die Gegebenheit jener Bedingungen für die natürlichen Bindungen obliegt dem Fürsten. Carl Schmitt sieht damit bereits bei Bodin das für ihn selbst zentrale Moment der Dezision in den Begriff der Souveränität mit hinein genommen. Denn diese Entscheidung, auch wenn sie im Sinne des Wohls des Volkes ist, könne nicht dem Volk selbst obliegen, was für Schmitt ein widersinniger Akt wäre: In einem Fall wäre der Fürst der Souverän, im anderen das Volk. So sieht der Deutsche in Bodin bereits einen Vordenker seines Souveränitätsbegriffs, dessen entscheidendes Merkmal die Befugnis ist, geltendes Recht aufzuheben.¹¹³

Carl Schmitt findet für seinen dezisionistisch fundierten Souveränitätsbegriff auch bei naturrechtlichen Denkern des 17. Jahrhunderts Kronzeugen. So sei etwa auch bei Puffendorf Souveränität in der Entscheidung über die Ausnahme fundiert. Für Schmitt ist klar, dass jede Ordnung auf einer Entscheidung begründet sein müsse. Als Beispiel führt er Streitigkeiten zwischen Parteien an, worüber schließlich auch der Staat entscheide und somit über die öffentliche Ordnung und Sicherheit bestimme. „Auch die Rechtsordnung, wie jede Ordnung, beruht auf einer Entscheidung und nicht auf einer Norm.“¹¹⁴

Jede Frage nach der Souveränität sei im letzten immer die Frage nach dem Subjekt der Souveränität und damit nach der konkreten Anwendung des Begriffs auf einen Tatbestand. Schmitt ortet seit dem 16. Jahrhundert Debatten von Juristen über Souveränitätsbefugnisse, wobei es genauer um die Regelung von unregelten Zuständigkeiten gehe und die Frage nach unbegrenzter Macht.

Selbst jegliche zeitliche Begrenzung von Befugnissen für den Ausnahmefall oder die Einführung gegenseitiger Befugniskontrollen würden Schmitts Frage nach dem eigentlichen Souverän bzw. dem Eigentlichen der Souveränität nicht beseitigen, sondern bloß verschieben. Denn egal, welche rechtlichen Rahmen gesetzt werden, im Fall des äußersten Notstandes, im Ausnahmezustand, wäre es keinem rechtlichen Mittel möglich, die Situation zu fassen, da mit der rechtlichen Ordnung der Zuständigkeitsbereich für jede Regelung aufgehoben werde.

113 Ebd., 14ff.

114 Ebd., 16.

Der Ausnahmezustand ist nun zwar von der Rechtsordnung vollkommen unterschieden, jedoch selbst wiederum eine Ordnung. Dasjenige Element, das sowohl in der Rechtsordnung als auch im Ausnahmezustand existiere, das ist die Dezision. Sie ist an keine Ordnung gebunden – sie ist absolut. Für den Staat ergibt sich eine paradoxe Situation: Der Staat kann mittels eines Rechtes, eines so genannten Selbsterhaltungsrechtes, das Recht aufheben. Der Staat suspendiert also rechtlich das Recht.¹¹⁵ Die Schmittsche Lösung dieses Paradoxons liegt in der Dezision. Im Begriff der Rechts-Ordnung finden sich zwei zentrale Elemente: Dezision und Recht. Das Verhältnis zwischen diesen beiden ist dergestalt, dass im Normalfall die Dezision von verschwindend geringer Relevanz ist, im Ausnahmefall die Dezision absolut ist, und die Norm vollkommen ausgelöscht.

Die Ausnahme ist für Schmitt von großer juristischer Bedeutung, selbst wenn diese sich jeglicher rechtlichen Fassbarkeit entzieht. Denn es ist die Ausnahme, in welcher durch die Verabsolutierung der Dezision diese als ein juristisches Formelement in absoluter Reinheit in Erscheinung bringt. In absoluter Gestalt besteht seiner Ansicht nach der Ausnahmezustand wiederum genau dann, „wenn erst die Situation geschaffen werden muss, in der Rechtssätze gelten können“.¹¹⁶ Schmitt erklärt das folgendermaßen: Eine allgemeine Norm setzt eine normale Gestaltung von Verhältnissen voraus, auf die die Norm angewandt werden kann, um so die Verhältnisse zu regeln. „Die Norm braucht ein homogenes Medium.“¹¹⁷ Anders gesagt, eine Norm ist nicht auf Chaos anwendbar. So muss eine Ordnung durch die Dezision hergestellt werden, um die Situation für die Anwendbarkeit der Normen erst zu schaffen. Nur auf der Grundlage von Ordnung sei eine Rechtsordnung erst schaffbar.

Diese Situation kann nun der Souverän schaffen, als derjenige, der die Befugnis zu dieser Entscheidung hat. Konsequenterweise heiße das für die juristische Definition von staatlicher Souveränität ein Abrücken von der Formulierung als Zwangs- und Herrschaftsmonopol, und der Hinwendung zur begrifflichen Erfassung als Entscheidungsmonopol. Im Ausnahmefall erweise sich also mit der Dezision das Wesen der Souveränität, indem die Entscheidung ihre Selbstständigkeit demonstriert; ihre existenzielle Selbstständigkeit sowie ihre Selbstständigkeit als Grundlage jeglichen Rechts.

Carl Schmitt konstatiert im politisch relativ stabilen 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert des Rationalismus, ein Schwinden des Bewusstseins über die Bedeutung des Ausnahmezustandes. So würden etwa Locke und Kant den Aus-

115 Ebd., 16ff.

116 Ebd., 19.

117 Ebd., 19.

nahmefall vollkommen aus ihren Rechtserörterungen ausklammern. In seiner Gegenwart ortet Schmitt eine Polarisierung des Interesses gegenüber dem Notrecht: einem lebhaften Interesse stehe eine ausgeprägte Ignoranz gegenüber. Diese Ignoranz schreibt er – wie könnte es anders sein – Hans Kelsen zu. Für Schmitt ist der Ausnahmezustand allein schon aus dem Grund von entscheidender Relevanz für das Recht, da er gewissermaßen die Absurdität repräsentiere, dass eine Ordnung sich selbst aufheben kann. Auch stelle der Ausnahmezustand ein juristisches Problem dar, sei er doch definitiv von der Anarchie unterschieden. Eine rein rechtliche Behandlung des Ausnahmezustandes, wie es die Intention der Rechtspositivisten ist, scheitere jedenfalls alleine schon aus den simplen logischen Gründen der Unmöglichkeit der Erhaltung von Rechtsregeln im Zustand der Ausnahme, die dieser per definitionem bereits aufgehoben hat. Jegliche Bestrebung der rechtlichen Fassbarkeit des Ausnahmezustandes sei also notwendigerweise ein vollkommen absurdes Unternehmen.¹¹⁸

Auch wenn man entgegen könnte, dass die Sphäre jenseits des Rechts dieses nicht zu interessieren habe, so müsse es dennoch die „Philosophie des konkreten Lebens“ interessieren. Das Phänomen des Ausnahmezustandes ist also alleine schon als teilweise paradoxes Phänomen von philosophischer Relevanz. Schmitt meint, gerade der Philosophie müsse die Ausnahme interessant erscheinen, da sie aus dem Nichts einen Kontrast zum Normalen einführt und das Normale überhaupt erst begründen könne: Die Ausnahme beweist die Regel; „die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme“¹¹⁹.

2.4.2 Das Problem der Souveränität als Problem der Rechtsform und der Entscheidung

Dieses Kapitel bereitet das nächstfolgende Kapitel über die politische Theologie Carl Schmitts vor. In beiden Kapiteln geht er den Ursprüngen von Theorien bzw. deren ideellen Entsprechungen nach. Das, worauf Schmitt eigentlich hinaus will, ist mehr als das bloße Aufzeigen von praktischen bzw. lebensweltlichen Entsprechungen von Theorien. Vielmehr erörtert Schmitt damit die Geltungsbedingungen von theoretischen Gebilden und somit auch des Rechts. Verbleibt dieses Kapitel bei einer Diagnose der Unmöglichkeit der Geltung einer rechtspositivistisch begründeten Rechtsordnung, die lediglich auf sich selbst verwiesen ist, so geht das nächste darüber hinaus, um eine Fundierung des Rechts jenseits von diesem zu ermitteln.

118 Ebd., 19f.

119 Ebd., 21.

Carl Schmitt sieht vor allem den Begriff der Souveränität als den am meisten von den je aktuellen Interessen abhängigen. Er sieht ihn seit seiner Prägung durch Bodin eine Dogmengeschichte durchlaufen, die eher politische Verhältnisse widerspiegeln, anstatt eine sich vertiefende begriffliche Charakterisierung mit sich zu bringen.¹²⁰ Immerhin sei Bodins Definition der Souveränität diejenige, die im Laufe der Jahrhunderte stets wiederholt worden ist: „Souveränität ist höchste, rechtlich unabhängige, nicht abgeleitete Macht.“¹²¹

Schmitt meint nun, diese Definition sei zu breit und treffe auf zu viele Bereiche zu, um als adäquat gelten zu können. Mehr noch sei sie „unbrauchbar“ und „wertlos“, da sie „unendlich vieldeutig“ sei. Alleine der Ausdruck „höchste Macht“ könne keine Referenz haben in der faktischen Lebenswelt – sie existiere schon gar nicht in der politischen Welt: Macht habe für Recht keine Bedeutung. Schmitt ortet das Grundproblem in der Verbindung zwischen faktischer und rechtlich höchster Macht. Die Aufgabe ist eine juristische Definition, die nicht tautologisch ist und das Wesentliche festhalten kann.

Nun folgen lange Erörterungen über die Unhaltbarkeit der rechtspositivistischen Position von Kelsen, deren Begriff von Souveränität aus der Reinheit der rechtlichen Norm gewonnen wird.¹²² Für Kelsen könne der Staat juristisch betrachtet nur ein rein juristisches Gebilde sein, das normative Geltung qua Recht besitze. Der Staat ist sozusagen die Rechtsordnung, könne jedoch nicht dessen Quelle oder Urheber sein. Die Rechtsordnung bzw. der Staat wird damit ein System innerer Verweise und Zuordnungen. Die höchste Kompetenz im Staat liegt in der Einheit dieser Ordnung selbst – die souveräne Ordnung. Der Staat ist also ein immer wieder auf und in sich selbst verweisender Komplex: „[D]er Grund für die Geltung einer Norm kann wiederum nur eine Norm sein; der Staat ist daher für die juristische Betrachtung identisch mit seiner Verfassung, das heißt mit der einheitlichen Grundnorm.“¹²³ Schmitt sucht vielmehr nach einem Geltungsgrund der Rechtsordnung, die nun keinesfalls in sich selbst liegen könne, wird ja die Rechtsordnung im Ausnahmezustand aufgehoben.

Weiters sei es absurd, das Recht zum Souverän zu erheben statt den Staat. So gehe etwa der Rechtswissenschaftler Krabbe so weit, nicht mehr von einer personellen Herrschaft, sondern von einer geistigen Herrschaft von Normen zu sprechen. Die Grundlage der Geltung dieser Rechtsordnung sei sodann das „Rechtsgefühl“ des Volkes, welches das Volk diese Regeln freiwillig befolgen

120 Ebd., 25.

121 Ebd., 26.

122 Ebd., 26.

123 Ebd., 27.

lässt. Man erkennt schon die Richtung, in die Schmitts Argumentation steuert, nämlich die Geltung von Rechtsnormen personal rückzubinden.

Beim Juristen Wolzendorff ortet Schmitt sodann einen für ihn entscheidenden Punkt: Den Begriff der Form im substantiellen Sinn. Der Staat ist als Machtgarant und Hüter der Ordnung eben mehr als der klassisch positivistische Feststeller von Rechtsideen bzw. dem Willen des Volkes. Die Rechtsform beinhaltet die Rechtsidee sowie die Notwendigkeit ihrer Anwendung bzw. Umsetzung. Die technische Form etwa ist die zweckdienliche Präzisierung, die subjektive Form, wie etwa bei einem militärischen Befehl. Nun gründen rechtspositivistische Theorien ihren Souveränitätsbegriff auf der Voraussetzung der reinen Objektivität.¹²⁴

Für Schmitt ist ohne eine subjektive Entscheidung keine Rechtsnorm aus einem Rechtsgedanken abzuleiten. Ohne Entscheidung sei also kein juristischer Schluss möglich, da kein rechtlicher Wert sich von alleine aus einer Rechtsidee ergibt. Ist die Entscheidung einmal getroffen, so wird sie von dem ihr vorangegangenen Rechtsinhalt unabhängig, womit ihr ein eigener Rechtswert zukommt. Nun ist es so, dass das Moment der Entscheidung dem Inhalt hinzugefügt wird und somit etwas vollkommen Neues geschaffen wird. Darüber hinaus entsteht die Entscheidung, obwohl auf einem Inhalt beruhend, sozusagen aus dem Nichts. So kann Schmitt behaupten, dass es schließlich die Dezision ist, welche der Norm erst die rechtliche Kraft verleiht. Die Dezision als rechtliches Element in Reinform ist es nun auch, die im rechtlichen Alltag wirksam ist.

Mit diesen Erläuterungen kann Schmitt also nicht nur die für ihn eminente Bedeutung der Dezision für die Rechtsordnung als Ganze unterstreichen, sondern auch ihre Bedeutung für die alltagsrechtliche Praxis. Gleichzeitig kann er den Rechtspositivisten Inkonsequenz in ihren zentralen Thesen vorwerfen und jeglichen abstrakten Volkswillen, der als Rechtsidee hinter der Souveränität des Gesetzes in all seiner Abstraktheit steht, als inkonsequent entlarven. Es ist nicht das allgemeine Gesetz, das herrscht und auf dem Volkswillen begründet ist. Eine abstrakte Rechtsidee verschaffe keinem Gesetz Geltung. Schmitt verortet die Geltungsvoraussetzung des Rechts – wenig überraschend – in der Entscheidung.

Carl Schmitt macht mit Thomas Hobbes einen Kronzeugen für seine dezisionistische Fundierung der Souveränität ausfindig. So stelle auch Hobbes die Entscheidung über die geltende Ordnung. Auch dieser lehne die Forderung nach der Überordnung der geistigen über die staatliche Gewalt ab. Das Subjekt der Entscheidung ist also unabhängig von deren Inhalt.¹²⁵ „Es kommt für die Wirklich-

124 Ebd., 28-35.

125 Ebd., 36-40.

keit des Rechtslebens darauf an, wer entscheidet.“¹²⁶ So heißt es bei Hobbes: „auctoritas, non veritas facit legem“¹²⁷.

In den vorangegangenen zwei Abschnitten führte Carl Schmitt mit der souveränen Entscheidung ein für seine Rechtslehre entscheidendes Moment ein. Dieses stellt er Hans Kelsens positivistischer Rechtslehre entgegen, deren Rechtsordnung auf ihrer Kohärenz und auf einer Norm selbst fußt.¹²⁸ Mit der Entscheidung als Geltungsgrund bzw. Stiftungsursache der Rechtsordnung führt er eine von der Rechtsordnung selbst qualitativ unterschiedene Ebene ein, die eine Referenz der Rechtsordnung auf etwas außerhalb ihrer selbst ermöglicht. Die Setzung dieses Unterschieds basiert auf Macht, und „Souveränität bezeichnet die Einbruchsstelle des Machtvollen in das Recht“¹²⁹. Die souveräne Entscheidung ist sozusagen die *pouvoir constituant*, die die Rechtsordnung konstituierende Macht, während die Rechtsordnung selbst – in der ebenso auf den französischen Revolutionspolitiker Abbé Sieyès zurück gehenden Terminologie – die *pouvoir constitué* ist, die konstituierte Macht.

2.4.3 Politische Theologie

Carl Schmitt behauptet nun, dass die Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte Ausläufer theologischer Begriffe seien, nicht allein aufgrund ihrer historischen Entwicklung, sondern ebenso erkennbar an Analogien wie der göttlichen Allmacht zum allmächtigen weltlichen Gesetzgeber bzw. der rechtlichen Struktur.¹³⁰ Derartige Analogien würden sich bei Theoretikern aller politischen Strömungen finden, von konservativen Staatsphilosophen der französischen Gegenrevolution wie etwa Bonald, de Maistre oder Donoso Cortes, wie auch bei Leibniz¹³¹ oder gar Kelsen und John Stuart Mill.¹³²

126 Ebd., 40.

127 Die deutsche Übersetzung dieser Passage schwächt den Fokus der Autorität etwas ab: „[A]ber nicht durch Wahrheit, sondern durch öffentliche Bestätigung wird etwas zum Gesetz“. Hobbes, *Leviathan*, 234-235.

128 Hebeisen, *Souveränität in Frage gestellt*, 368.

129 Ebd., 368.

130 Schmitt, *Politische Theologie*, 43.

131 Die Tradition der Ähnlichkeit von Rechtswissenschaft und Theologie kann als von Leibniz begründet gelten. Vgl. Adam, *Rekonstruktion des Politischen*, 3.

132 Schmitt, *Politische Theologie*, 44-49.

Was Schmitt vorschwebt, ist die „letzte, radikal systematische Struktur“¹³³ der Begriffe ausfindig zu machen und diese Struktur mit der „begrifflichen Verarbeitung der sozialen Struktur einer bestimmten Epoche zu vergleichen“¹³⁴. Diese Suche nach Entsprechungen unternimmt Schmitt aber nicht ohne Grund, sondern mit dem Ziel, seinem dezisionistisch fundierten Souveränitätsbegriff eine entsprechende metaphysische Struktur als Referenz und Geltungsgrundlage voranzustellen.¹³⁵

Die Notwendigkeit, die Carl Schmitt in der Suche nach einer entsprechenden metaphysischen Struktur sieht, die seinem dezisionistisch fundierten Konzept von Souveränität entspricht, mag verwundern. Doch dieser Gedanke ist kein so abwegiger: Ausgerechnet sein Antipode Hans Kelsen argumentiert sehr ähnlich, wenn er seine Entscheidung für die Demokratie mit seiner Entscheidung für eine relativistische Weltanschauung begründet.¹³⁶

Schmitt führt nun weitere Analogien politischer Souveränitätsmodelle mit metaphysischen Vorstellungen an. Die Vorstellung Gottes als Person etwa liege der Hobbesschen Sichtweise vom Staat als einer künstlichen Person zugrunde. Carl Schmitt sieht hinter dem Hobbesschen Anthropomorphismus eine juristische Notwendigkeit, die sich aus der notwendigen Entsprechung der theologischen mit der rechtswissenschaftlichen Struktur ergibt. Die fortschreitende Durchdringung des politischen Denkens durch die Naturwissenschaft führe schließlich zur Identifikation der Geltung des Rechts mit jener von Naturgesetzen. Der von Jean-Jacques Rousseau beschriebene Souverän hingegen entspräche dem rationalistischen Philosophengott des cartesianischen Systems und der metaphysischen Vorstellung der prästabilierten Harmonie von Leibniz, die ihr politisches Pendant im *volonte général* von Rousseau finde.

Der Übergang vom Personell-Individuellen zum Allgemeinen drückt sich im Übergang von der Souveränität in Person zur Souveränität des Volkes aus, wodurch ebenso der Dezisionismus des Souveränitätsbegriffs von Hobbes verloren geht.¹³⁷ „Die Einheit, die ein Volk darstellt, hat nicht diesen dezisionistischen Charakter; sie ist eine organische Einheit, und mit dem Nationalbewusstsein entstehen die Vorstellungen vom organischen Staatsganzen.“¹³⁸ Somit wird auch die Analogie etwas verkennbarer. Schmitt meint nun, dass Kelsen nur aus eben je-

133 Ebd., 50.

134 Ebd., 50.

135 Ebd., 51.

136 Mehring, Carl Schmitt, 28-29.

137 Schmitt, Politische Theologie, 52.

138 Ebd., 53.

nen Gründen die Demokratie als unpersönliche Subjektivität fassen kann.¹³⁹ Mit dem Übergang zum Allgemeinen geht aber nicht nur die metaphysische Struktur des Hobbesschen Dezisionismus verloren, sondern auch jene der dezisionistischen Verankerung des Souveränitätsbegriffs von Carl Schmitt. Schmitt äußert seine Intentionen so gut wie nie bewusst in seinen Texten. Seine Aussagen stecken zwischen den Zeilen.

Ob es also offensichtlich sei oder nicht, die Regierungsform gründe immer schon auf einer spezifischen metaphysischen Struktur, selbst wenn diese Struktur einen säkularisierenden Prozess durchlaufen hat. „Seit 1848 ist die Staatsrechtslehre positiv und verbirgt gewöhnlich hinter diesem Wort ihre Verlegenheit, oder aber sie gründet in den verschiedensten Umschreibungen alle Gewalt auf den *pouvoir constituant* des Volkes, das heißt: an die Stelle des monarchistischen tritt der demokratische Legitimitätsgedanke.“¹⁴⁰ Schmitt würdigt den Denker Donoso Cortes, der anlässlich der Revolution 1848 das endgültige Ende des Royalismus festgestellt hat und als einzige Alternative die Diktatur offenließ, denn „*auctoritas, non veritas facit legem*“.¹⁴¹ So deutet Schmitt seine Sympathien für die diktatorische Option an, in der er die Notwendigkeit der dezisionistischen Fundierung von Souveränität gegeben sieht.

2.4.4 Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution

Auch in diesem letzten Kapitel spricht Schmitt weder seine Intentionen klar aus, noch zieht er ein Fazit aus dem Bisherigen. Auf den ersten Blick wirkt also die Schilderung der Theorien katholischer reaktionärer Staatsphilosophen wie De Maistre, Bonald und Donoso, die zwischen 1789 und 1848 schrieben, etwas schleierhaft. Jedoch deutet sich hier nicht nur nochmals Schmitts Sympathie für die diktatorische Option unausgesprochen an, sondern legt auch Schmitts Präferenz für ein theistisches metaphysisches Weltbild als metaphysischer Entsprechung einer Regierung nahe, deren Fundament seiner dezisionistischen Konzeption von Souveränität entspricht.¹⁴²

139 Ebd., 52-54.

140 Schmitt, Politische Theologie, 55.

141 Ebd., 55.

142 Diese unausgesprochene Entscheidung für den Theismus als Geltungsgrundlage bestätigen sämtliche Autoren, die über Schmitt schreiben. Vgl. dazu etwa Mehring, Carl Schmitt, 28. Die Notwendigkeit einer normativen Stärkung der Fundamente des Staates auf einer anderen Ebene ist eine höchst aktuelle Fragestellung, u.a. im Anschluss an den Ausspruch von Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Der freiheitliche, sä-

Schmitt sieht als Grundlage der Gedanken der gegenrevolutionären Theoretiker eine diesen gemeinsame Diagnose des Heraufziehens eines Entscheidungshorizonts des „Entweder-Oder“. Für jene Denker legt diese Entscheidung die Option für die Diktatur nahe. Als Gegner der in der Tradition der Aufklärung und der autonomen Ratio stehenden Revolutionäre suchen die Gegenrevolutionäre den Aktivismus durch die Entgegenstellung von Begriffen wie Tradition zu bremsen und jeglichen naturalistischen Vernunftbegriff moralisch zu diffamieren.

Auch wenn Schmitt die Gegenrevolutionäre zu kritisieren scheint – „der extreme Traditionalismus [bedeute] [...] eine irrationalistische Ablehnung jeder intellektuell bewussten Entscheidung“¹⁴³ –, so kohäriert deren ebenso Entscheidungs-fundiertes Souveränitätsdenken mit jenem von Schmitt. Bei De Maistre ist Souveränität schlichtweg Entscheidung. Weiters liege die Wertigkeit eines Staates in seiner Fähigkeit begründet, Entscheidung zu treffen, wohingegen jene der Kirche darin bestehe, die letzte, unanzweifelbare Entscheidung zu verkörpern. Nun korreliere die unfehlbare Ordnung der Kirche mit der staatlichen Ordnung: „Jede Souveränität handelt, als wäre sie unfehlbar, jede Regierung ist absolut“¹⁴⁴. Weiters schreibt De Maistre der Obrigkeit einen wesentlich positiven moralischen Wert zu, was darin gründet, dass die Existenz der Obrigkeit gleichsam eine Entscheidung bedeutet und alleine schon deren Faktum jeglichen Inhalt unterordnet. Obrigkeit und Souveränität bedeuten Unfehlbarkeit, da es per Defini-

kularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“. Vgl. Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, 60. So hat etwa Jürgen Habermas auf die Notwendigkeit der Erhaltung bzw. Stärkung des normativen Fundaments des säkularen demokratischen Staates hingewiesen, der selbst auf den Grundlagen der abendländischen Aufklärung beruht. Vgl. Jürgen Habermas, Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. Auch streicht Habermas in Kantischer Tradition das Christentum als Quelle der Aufklärung als normativen Ursprung der Aufklärung heraus und somit auch die normative Kraft des Christentums für die Grundlagen des säkularen modernen Staates. Vgl. Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Im Rahmen einer Einladung der Bayrischen Akademie der Wissenschaften gemeinsam mit Joseph Ratzinger im Jahre 2004 bemerkt Habermas, ganz ähnlich wie der spätere Papst, dass die christliche Religion den modernen Staat zu stärken vermag. Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. So musste sich Habermas vom streitbaren Hans Albert den Vorwurf gefallen lassen, die Aufklärung im Namen des Glaubens zu verraten. Vgl. Albert, Joseph Ratzingers Rettung des Christentums, 104.

143 Schmitt, Politische Theologie, 59.

144 Ebd., 60.

tion keine höhere Instanz geben könne, die einen Irrtum feststellt und folglich auch keinen Ankläger.

Donoso etwa diskreditiert neben der moralischen Unzulänglichkeit und Verwerflichkeit der durch die Erbsünde belasteten menschlichen Natur die Unfähigkeit der Machthaber. Anstatt die Initiative zur Entscheidung zu ergreifen, gäbe sich die herrschende Klasse mit Diskussionen zufrieden. So findet sich die liberale Bourgeoisie mit Zwischenlösungen ab:

„Sie will „einen Gott, aber er soll nicht aktiv werden können; sie will einen Monarchen, aber er soll ohnmächtig sein; sie verlangt Freiheit und Gleichheit und trotzdem Beschränkung des Wahlrechts auf die besitzenden Klassen, um Bildung und Besitz den nötigen Einfluss auf die Gesetzgebung zu sichern, als ob Bildung und Besitz ein Recht gäben, arme und ungebildete Menschen zu unterdrücken; sie schafft die Aristokratie des Blutes und der Familie ab und lässt doch die unverschämte Herrschaft der Geldaristokratie zu, die dümmste und ordinärste Form einer Aristokratie; sie will weder die Souveränität des Königs noch die des Volkes.“¹⁴⁵

Die liberale Bourgeoisie wisse also nicht, was sie wolle. Auch wenn Schmitt sich von Donosos extremen Formulierungen abgrenzt, so zieht er bei den Argumenten alle Register und führt gar Marx und Engels mit ihrer Kritik gegen den Liberalismus ins Feld. Hinter dem immer wiederkehrenden Grundtenor von Schmitts Referenzen verbirgt sich wohl auch Schmitts Vorwurf eines starken Willkür-Elements im Liberalismus, der Entscheidungen durch seine breite Streuung im Volk nicht nur wegschiebe, sondern auflöse. So muss der Liberalismus als Ideologie dem Schmittschen entscheidungsbasierten Souveränitätskonzept entgegenstehen.

Carl Schmitt prognostiziert für seine Gegenwart eine Tendenz zum Kampf gegen das Politische. Dabei suchen Wirtschaft und Technokratie die Politik zu bestimmen. So löse sich das Politische in der Ökonomie und der fachlichen Organisation auf. Schmitt sieht dadurch den Kern der politischen Idee gefährdet, der Entscheidung. Ein Weg zur Stärkung des Entscheidungs-Moments geht über die Theorien der Gegenrevolutionäre wie von Donoso Cortes, der den Moment der Entscheidung derart stark betont, dass er schließlich gar alles andere verschlinge.¹⁴⁶

So wird in der Diktatur der Staat auf das Moment der Entscheidung reduziert. Wenn Schmitt sodann die Behauptung von Gegenrevolutionären sowie von

145 Ebd., 64.

146 Ebd., 59-69.

Anarchisten anführt, dass jede Regierung notwendigerweise Diktatur sei, so bedeutet das nicht weniger als eine – wenn auch nicht ausgesprochene – Aussage von Schmitt, dass jegliche Regierung das Moment der Entscheidung wahren müsse, ohne welches keine Souveränität bestehen könne. Das ist das normative Fazit der Schmittschen Argumentation. Das optionale Fazit, das Schmitt nahelegt, ist die eine Möglichkeit der notwendigen Bewahrung der Entscheidung in der Regierungsform der Diktatur.

Durch die souveräne Entscheidung über den Ausnahmezustand hat sich der Souverän als solcher konstituiert, dadurch, dass er mit seiner Entscheidung eine vom Normal- und Ausnahmezustand unterschiedene Ebene geschaffen hat, die sich sowohl auf Normal- als auch auf Ausnahmezustand beziehen und somit der einzig wirkliche Ort der Souveränität sein könne. Um die in der souveränen Entscheidung grundlegende Ordnung zu wahren, ist mit dem Erhalt des Moments der Entscheidung das Politische zu wahren. Die Politische Theologie sucht mit einer metaphysischen Entsprechung für ihr dezisionistisches Souveränitätsmodell eine Quelle der Stärkung des Politischen, woher diese sozusagen beseelt werden kann. In dieser metaphysischen Entsprechung ist die Geltungskraft der Rechtsordnung begründet. Schmitt deutet seine Präferenz für das christlich-theistische Weltbild an. Schmitt-Kenner sind sich einig, wenn sie behaupten, dass für Schmitt Gott eine rechts- und staatstheoretische Notwendigkeit ist. „Salopp gesagt: Wenn es Gott nicht gibt, muss man ihn um der staatlichen Autorität willen erfinden.“¹⁴⁷

Diese Entweder-Oder-Entscheidung, welche die von Schmitt angeführten Theoretiker der Gegen-Revolution herbeinahn sehen, die eine definitive Entscheidung erfordert, begegnet im unumgänglichen Entweder-Oder der Offenbarung wieder; einer Entscheidung, der man sich nicht entziehen kann.¹⁴⁸ So macht auch der Bezug auf die Notwendigkeit der Entscheidung diese erforderliche metaphysische Entsprechung verständlich. Ein Blick auf Schmitts frühere Schriften bringt einen ergänzenden Gedanken dieser notwendigen Fiktion zum Vorschein: die Rechtsidee. Diese ist eine dezisionäre Stiftung durch den Souverän. Nachdem die Rechtsordnung nach ihrem begründenden Akt der Dezision, wo Macht und Recht noch zusammenfallen, autonom existiert, referiert das Recht in seiner autonomen Geltung auf diese Rechtsidee.¹⁴⁹ Die Rechtsidee wäre demnach eine Art Quelle, die das Recht nach seiner Stiftung sozusagen beseelt. Sowohl Recht als auch Rechtsidee gehen aber beide aus dem Machtakt der Dezision hervor.

147 Mehring, Carl Schmitt, 30.

148 Ebd., 109-110.

149 Ebd., 30-31.

2.4.5 Der Begriff des Politischen

Erörtert die *Politische Theologie* von Schmitt noch eine metaphysische Quelle für das Politische, so stellt *Der Begriff des Politischen* das Politische auf ein säkulares Fundament, von dem her es seine Geltungskraft beziehen könne und von wo das Recht gleichsam „beseelt“ werde.¹⁵⁰ Die politische Theologie findet im Begriff des Politischen sozusagen eine „anthropologische Fundierung“¹⁵¹.

„Worum es Schmitt zuerst und zuletzt geht, ist nicht die Selbstständigkeit des Politischen, sondern dessen Maßgeblichkeit.“¹⁵² Nur von daher lässt sich der programmatische erste Satz seiner Schrift *Der Begriff des Politischen* verstehen: „Der Begriff des Politischen ist jenem des Staates vorgeordnet.“ Schmitt will also die seinsmäßige Eigenständigkeit des Politischen, wie er sagt, nicht um der begrifflichen Präzisierung alleine herausarbeiten, sondern um ihre Autonomie im existentiellen Sinn herauszustellen. Egal nun, um welche Regierungsform es sich handelt, ob ein Reich oder eine Stadt regiert wird, die maßgebliche Einheit ist immer das Politische. Die politische Einheit widersetzt sich jeglicher Fragmentierung menschlichen Lebens.

Das Kriterium des Politischen, wie Schmitt bereits zu Beginn seiner Ausführungen über den Begriff des Politischen festhält, beruht auf der Unterscheidung zwischen Freund und Feind, frei von jeder moralischen oder ästhetischen Konnotation. Schmitt geht es um ein ursprüngliches Kriterium, d.h. ein Kriterium, das alleine, ohne die Heranziehung anderer näherer Beschreibungen, das Politische ausreichend definieren könne. Das Freund-Feind-Kriterium ist sozusagen das Proprium des Politischen. Diese Freund-Feind-Scheidung offenbart sich im äußersten Notfall im höchsten Grade seiner Dissoziation.¹⁵³ Dieser äußerste Notfall herrscht im politischen Ausnahmezustand, wo diese Grenze sichtbar wird. Ganz analog zur Offenbarung der Entscheidung als maßgebliches juristisches Element in der Ausnahme. Das Entweder-Oder der Entscheidung des Menschen im Angesicht der Offenbarung entspricht der unabwendbaren Entscheidung über Freund und Feind im Ernstfall.¹⁵⁴

150 Adam, *Rekonstruktion des Politischen*, 47-66.

151 Ebd., 47.

152 Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, 57.

153 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 20-37. Für eine Kritik der Haltbarkeit von Schmitts Freund-Feind-Scheidung als Grundlage von Gemeinschaft vgl. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos*, 25-33.

154 Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, 58-59. Heinrich Meier kommt das Verdienst zu, in diesem Kontext auf die religiösen Voraussetzungen von Schmitts Freund-Feind-

Die politische Einheit ist aber nicht maßgebend, weil sie souverän wäre, sondern insofern sie politisch ist, was sich im Lichte des Ernstfalles erweist.¹⁵⁵ Gegnerschaften innerhalb einer politischen Gemeinschaft wie in jener des Staates gibt es zahlreiche, etwa parteipolitische. Vielmehr ist es das Politische als maßgebende Einheit, das die Substanz des Gemeinwesens wäre. Wenn der Staat also nun diese maßgebende politische Einheit monopolisiert hat, dann verhindern die zahlreichen in Gegnerschaft zueinander stehenden Gruppen nicht, dass der Staat in den Krieg zieht, sondern sie sind es, die mitziehen. Diese maßgebende politische Einheit konstituiert sich im Ernstfall:

„Politisch ist [...] immer die Gruppierung, die sich am Ernstfall orientiert. Sie ist deshalb immer die maßgebende menschliche Gruppierung, die politische Einheit infolgedessen immer, wenn sie überhaupt vorhanden ist, die maßgebende Einheit und ‚souverän‘ in dem Sinne, dass die Entscheidung über den maßgebenden Fall, auch wenn das der Ausnahmefall ist, begriffsnotwendig immer bei ihr stehen muss.“¹⁵⁶

Nachdem das Politische von nichts anderem als der fundamentalen Freund-Feind-Scheidung abhängig ist, ist es als Gemeinschafts-ordnendes Kriterium von jeglichen historischen, ästhetischen oder moralischen Werten unabhängig.¹⁵⁷ Das Politische wird so zur Grundlage einer primordialen Gemeinschaft, deren konstitutives Kriterium die Entscheidung ist. Im Angesicht des Feindes erkennt sie sich gewissermaßen selbst als Einheit und konstituiert sich als eine solche. Diese durch die Entscheidung entstandene Einheit kann folglich auch keine normative sein, sondern nur eine existenzielle. Sie ist sozusagen der kleinste gemeinsame Nenner einer Gesellschaft.¹⁵⁸ Es sei noch Schmitts spätere Präzisierung seines Feind-Begriffs erwähnt, wenn er sich in seiner Schrift *Ex Captivitate Salus* auf seinen Freund, den Dichter, Däubler beruft und den Feind als „unsere eigene Frage als Gestalt“¹⁵⁹ bezeichnet. Somit wird der Feind existentiell notwendig für die eigene Erkenntnis. „In dieser [Freund-Feind-]Erkenntnis konstituiert sich die

Scheidung in der christlichen Erbsündelehre hingewiesen zu haben, an der ein negatives Menschenbild hängt. Vgl. dazu Beneyto, Politische Theologie als Politische Theorie, 92-93.

155 Meier, Die Lehre Carl Schmitts, 62-65.

156 Schmitt, Der Begriff des Politischen, 39.

157 Hebeisen, Souveränität in Frage gestellt, 47.

158 Adam, Rekonstruktion des Politischen, 61-63.

159 Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 90.

politische Einheit, indem sie Selbstbewusstsein entwickelt.“¹⁶⁰ Und ein souveräner Staat ist also diese vom Staat monopolisierte politische Einheit.¹⁶¹

Brauchte das Politische der Politischen Theologie noch eine metaphysische Referenz für seine Geltung, so findet *Der Begriff des Politischen* einen säkularen Anknüpfungspunkt. Das Politische ist eben nicht ausschließlich die personale Substanz des Gemeinwesens, sie ist auch – wie schon in der *Politischen Theologie* – die Quelle der Geltung der (Rechts-)Ordnung; sie ist der Ort, von dem her das Recht beseelt wird. So ersetzt die Gemeinschaft, die sich durch die Freund-Feind-Scheidung konstituiert hat, den christlichen Gott als Rechtsidee.¹⁶² Im *Begriff des Politischen* kommt das Politische nun also zu seiner „anthropologischen Fundierung“¹⁶³. Nachdem das zweite Kapitel in *Der Begriff des Politischen* mit dem Titel „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“¹⁶⁴ den fortschreitenden Prozess der ideologischen Neutralisierung behandelt, der zum großen Teil ein Prozess der Säkularisierung ist, der im Zeitalter der Technik aufgeht, kann es kaum im Sinne von Carl Schmitt sein, weiterhin einen metaphysischen Referenzpunkt für das Politische zu fordern. Vielmehr benötigt er einen von zeitlichen, kulturellen und ästhetischen Kriterien unabhängigen Referenzpunkt.¹⁶⁵

Die Einheit dieser primordialen menschlichen Gemeinschaft basiert also auf der Entscheidung des Entweder-Oder im Konfliktfall. Somit ist das Fundament der Referenten der Rechtsordnung ebenso ein dezisionistisches.¹⁶⁶ Diese Einheit beruht folglich, wenn diese nicht natürlich gegeben ist, auf der Dissoziation, da es die Gegnerschaft ist, jene von außen, die das Innen als das nicht zur Gegner-

160 Adam, *Rekonstruktion des Politischen*, 63.

161 Hebeisen, *Souveränität in Frage gestellt*, 340; Beneyto, *Politische Theologie als Politische Theorie*, 90-91.

162 Adam, *Rekonstruktion des Politischen*, 47-66.

163 Ebd., 47.

164 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 79-95.

165 In seinen Texten nach 1945 führt Schmitt den Begriff des Nomos ein, der als eine Art mythischer, naturphilosophischer Ugrund fungiert und den Begriff des Politischen ersetzt. Vgl. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Fraglich ist, ob der Verzicht auf einen metaphysischen Referenten der Schmittschen Rechtsordnung nicht zu viel an Legitimität nimmt und die säkulare Entsprechung im Politischen oder im Nomos ausreichend normative Kraft zu stiften vermag. Vgl. Hebeisen, *Souveränität in Frage gestellt*, 350-352.

166 Ebd., 350.

schaft willige konstituiert.¹⁶⁷ Es wurzeln also sowohl Souveränität als auch die Legitimation und der Geltungsreferent der von dieser gestifteten Rechtsordnung in der Entscheidung, welche die grundlegende politische Gemeinschaft konstituiert, deren Rechtsordnung der Souverän in der Entscheidung mit der Entscheidung über die Ausnahme grundlegt.

Für die Souveränitätslehre Carl Schmitts bedeutet das – nochmals zusammengefasst –, dass die souveräne Entscheidung über den Ausnahmezustand einen homogenen Zustand der Ordnung einzuführen in der Lage ist, auf der Recht begründet werden kann – die Rechts-Ordnung. Die souveräne Entscheidung ist also die *pouvoir constituant* der Rechtsordnung. Diese schafft eine Ebene, auf der die Rechtsordnung überhaupt erst stehen kann. Die normative Kraft der Normen – die Beseelung des Rechts – speist sich aus der Referenz auf den säkularisierten metaphysischen Referenten, das Politische, das die jeglicher politischer Gemeinschaft vorausgehende so genannte Ur-Gemeinschaft darstellt, die sich aus der Abgrenzung gegenüber Anderen im Bedrohungsfall bzw. Ausnahmezustand konstituiert. Durchaus könnte man die Entscheidung über den Ausnahmezustand zeitlich der Freund-Feind-Entscheidung zuordnen, wenn man – durchaus berechtigterweise – den Ausnahmezustand als den Kriegsfall versteht, der dann gleichsam zu einer „Apokalypse der Gemeinschaft“ wird – die Entdeckung der Gemeinschaft als solche.

2.4.6 Legitimität vor Legalität

Der Grundgedanke des Schmittschen Denkens ist ähnlich den vorangegangenen Gedanken Walter Benjamins die Trennung von Legalität und Legitimität. Als drohendes Beispiel lähmender Legalität hat er die uneffektive Regierungspraxis der Weimarer Republik vor Augen, wo aus der Selbstlähmung des Rechtssystems – die Legalität wendet sich gegen sich selbst – Legitimität nicht mehr garantiert werden kann. Eine Verfassung, deren Legalität gegen ihre Durchsetzung steht, verliert ihre Legitimität.

Souveränität und somit Legitimität gründen auf dem Element der Entscheidung über den Ausnahmezustand. Im Ausnahmezustand steht die Entscheidung sozusagen in einem homogenen, weil leeren Raum. Diese Entscheidung ist der Punkt, an dem Macht und Recht zusammenkommen – eine Art juristischer *Big Bang*, wo Materie und Energie noch eins sind. Dieser Machtpunkt der Entscheidung ist sodann das Fundament, auf dem eine Rechtsordnung stehen kann. Legitimität ist in diesem Machtfundament grundgelegt. Somit steht Legitimität vor

167 Meuter, Zum Begriff der Transzendenz bei Carl Schmitt, 490.

der Legalität. Die Geltung der Rechtsnormen gründet auf diesem Machtfundament, welches allein Souveränität garantieren kann.

Bei Schmitt ist das Recht vollkommen auf Macht gebaut. Einmal auf dieses Machtfundament gesetzt, gewinnt Recht seine Geltung durch die Referenz auf das Politische, die grundlegende Gemeinschaft. Nach Schmitt könne also Souveränität gar nicht anders als durch die Entscheidung zustande kommen, die Entscheidung über den Ausnahmezustand sowie die maßgebende durch die Freund-Feind-Scheidung entstandene Gemeinschaft.

2.5 GIORGIO AGAMBEN

„Agamben verhandelt Tagesnachrichten mit der gleichen intellektuellen Intensität wie archaische Rechtstexte, mittelalterliche Darstellungen, Erzählungen Kafkas oder einen Essay Walter Benjamins. Seine passionierte Intensität kümmert sich wenig um Gattungen, Disziplinen oder Epochenschwellen.“¹⁶⁸ Giorgio Agamben interpretiert aktuelle Geschehnisse vor einem theoretischen Hintergrund, der neben Autoren wie Walter Benjamin auf Michel Foucault, Martin Heidegger, Carl Schmitt, oder auch Kunstwissenschaftler wie Aby Warburg, Linguisten und Historikern gründet. Die Verbindungen, die Agamben dabei zu knüpfen versteht, machen ihn zu einem kritischen Intellektuellen, der die Philosophie als diagnostisches Werkzeug in einer aufklärerischen Rolle zu nutzen versteht.

Dabei ist der 1942 geborene Italiener eigentlich studierter Jurist, verfasst aber seine Abschlussarbeit über Simone Weil, lernt noch persönlich von Martin Heidegger im Rahmen eines Seminars und beschäftigt sich mit Linguistik, Poetik und Philologie. Später gibt er die italienische Gesamtausgabe der Schriften von Walter Benjamin heraus. Sein Beschäftigungsfeld zwischen Kunst, Recht, Politik und Philosophie spiegelt sich in seinem intellektuellen Bekanntenkreis, der von Pier Pasolini, Ingeborg Bachmann über Hannah Arendt und Jacques Derrida oder Jean-François Lyotard zu Antonio Negri reicht. Heute lehrt er an der *Università di Venezia*, am *Collège International de Philosophie* in Paris sowie an der *European Graduate School* in Saas-Fe in der Schweiz.

Die Philosophin Eva Geulen vergleicht Agamben in seinem methodischen Vorgehen mit dem Typus des Jägers von Walter Benjamin, der im Gestrüpp der Jahrhunderte an Schriftstücken nach Evidenzen jagt, die seine Thesen untermauern. Darin gleicht er wieder einem Juristen, wenn er wie ein Anwalt im Rahmen

168 Geulen, Giorgio Agamben, 14.

eines Prozesses Argumente für seine These aufbietet. „Aus entlegensten Gebieten bezieht Agamben das Material für seine Argumente; Obskuritäten der Rechtsgeschichte, theologische Arkana, jüdische Kabbala, naturwissenschaftliche und medizinhistorische Details, Philosophie, Kunst und Literatur aus Antike, Mittelalter und Neuzeit bezeugen eine in ihrer Fülle und Weitläufigkeit fast anachronistisch anmutende Gelehrsamkeit.“¹⁶⁹

Sein im Jahr 1995 erschienenes Werk *Homo sacer*¹⁷⁰ erhöht seine Popularität schlagartig, womit auch die Rezeption seiner Schriften steigt.¹⁷¹ Im *Homo sacer* formuliert Agamben seine These über die Politisierung des Lebens als Grundlage souveräner Macht mittels der Figur des *homo sacer* oder des Paradigmas des Lagers. Beide stellen aus ihrem Kontext losgelöste strukturelle Analogien dar, deren rechtslogische Basis je dieselbe ist. Agamben sagt:

„I am not a historian. I work with paradigms. A paradigm is something like an example, an exemplar, a historically singular phenomenon. As it was with the panopticon for Foucault, so is the *Homo Sacer* or the Muselmann or the state of exception for me. And then I use this paradigm to construct a large group of phenomena and in order to understand an historical structure.“¹⁷²

Diese in seinen Schriften geschaffenen Figuren und Paradigmen sind es, denen Agamben mittels geistes- und kulturgeschichtlich aufgespürten philologischen Materials Leben einzuhauchen sucht, um ihnen Relevanz für gegenwärtige Politik zu ermöglichen.¹⁷³ So auch mittels seines Paradigmas des Lagers, das sich zu einem großen Teil auf die Konzentrationslager der Nationalsozialisten beruft.

169 Geulen, Giorgio Agamben, 21. Agambens Gebrauch einer Menge an scheinbar wild durch alle Denkschulen und Wissenschaften gehenden Texten mag auch von seinen Forschungen am *Warburg Institute* in London rühren, an welchem er sich erstmals 1974 für ein Jahr zu Forschungszwecken aufhielt. Die in jener Institutsbibliothek enthaltenen Bücher sind nach einer besonderen, von Aby Warburg als „Gesetz des guten Nachbars“ genannten, Art angeordnet. Dabei sollen einander physisch berührende Bücher ebenso theoretisch miteinander korrespondieren. Vgl. de la Durantaye, Giorgio Agamben, xviii-xix.

170 Auf Deutsch erst 2002 erschienen, erschien der *Homo Sacer* bereits 1995 in seiner italienischen Originalfassung, 1998 dessen englische Übersetzung.

171 Witte, Vorwort, 7.

172 Raulff, Interview with Giorgio Agamben, 610.

173 Eine Kritik an der Unhaltbarkeit von Agambens Methode gibt etwa Philippe Mesnard in *The Political Philosophy of Giorgio Agamben*.

Zwar muss er auf diese Weise zwangsweise Kritik ernten, bleibt dadurch aber gerade seiner – durchaus provokativen¹⁷⁴ – Methode treu. Darüber hinaus gibt ihm der Erfolg Recht, wenn er das Paradigma des Lagers ohne weitere Adaptationen sechs Jahre nachdem er dieses im *Homo sacer* formuliert hat, auf das US-Internierungslager auf Guantanamo anwenden kann.¹⁷⁵

Giorgio Agamben reiht sich geistesgeschichtlich ganz klar in die von Friedrich Nietzsche grundgelegte und vom französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus belebte Tradition ein, die man als Kulturphilosophie bezeichnet.¹⁷⁶ Dabei wird als Wirklichkeits-konstituierende Ebene jene der Kultur angenommen, die aus Symbolen besteht, welche Zeichen und Bezeichnetes vereinen, Faktum und Bedeutung.¹⁷⁷ Agamben ergreift für Walter Benjamin Partei, der seine Methode gegen die Forderung von Adorno verteidigte, eine größere Affinität zum dialektischen Materialismus in seiner theoretischen Vorgehensweise erkennen lassen zu müssen, und bezeichnet Benjamins Methode als einen Materia-

174 Sowohl Eva Geulen als auch Duranataye sind sich einig, dass Agambens Entscheidung für das am KZ angelehnte Lager als ein Paradigma durchaus im provokativen Sinne zu sehen ist, die totale Verfügbarkeit des Menschen durch das Gesetz und die durchaus brutalen Tendenzen moderner Staaten, mit Menschen zu verfahren, auf etwas breitenwirksamere Weise zu kritisieren. Vgl. Geulen, Giorgio Agamben, 112; de la Durantaye, Giorgio Agamben, 213-214. Dominick LaCapra etwa sieht zwar eine provokative Geste in der Wahl des Paradigmas des Konzentrationslagers als jenes abendländischer Politik, aber eher eine zum Vorteil von Agamben als Intellektuellem, als im Sinne der Sache. So müsse Agamben als ein zu einem bedeutenden Denker der Kritischen Theorie aufgestiegener Intellektueller derartige markante Thesen bringen, um die Signifikanz seiner Bedeutung als Theoretiker zu beweisen. LaCapra, „Approaching Limit Events: Sitting Agamben.“, zit. nach de la Durantaye, Giorgio Agamben, 214.

175 Giorgio Agamben, Ausnahmezustand. Auf die Frage, inwiefern Agamben die nazistischen Konzentrationslager mit den US-Lagern auf Guantanamo vergleichen könne, antwortet dieser: „I spoke rather of the prisoners in Guantánamo, and their situation is legally-speaking actually comparable with those in the Nazi camps. The detainees of Guantanamo do not have the status of Prisoners of War, they have absolutely no legal status. They are subject now only to raw power; they have no legal existence. In the Nazi camps, the Jews had to be first fully ‘denationalised’ and stripped of all the citizenship rights remaining after Nuremberg, after which they were also erased as legal subjects“. Raulff, Interview with Giorgio Agamben, 610.

176 Geulen, Giorgio Agamben, 22-23; Marchart, Die politische Differenz, 223-224.

177 Geulen, Giorgio Agamben, 24-25.

lismus, der jegliche Trennung von Überbau und Unterbau unterlassen müsse, weil dessen Gegenstand die Praxis „in ihrer ursprünglichen Kohäsion“ sei, die er Monade, im Leibnizschen Sinne unzerlegbare Substanz nennt. Und die Philologie gewährleiste die Einheit der Monade.¹⁷⁸

Philologie und Etymologie, sind für Agamben zentrale Mittel, die einen Zugang zu den ursprünglichen Orten ermöglichen, an dem Geschehen bewahrt wird. Von diesen ursprünglichen Orten holt er diese historischen Elemente in unseren eigenen Erfahrungskontext, um „den Gegenstand zu beleben und aus der mythischen Starre der Philologie zu wecken“¹⁷⁹. So entfaltet sich Agambens Methode zwischen den Polen des geronnenen historischen Ereignisses und der Konkretheit der eigenen Situation.¹⁸⁰ Dabei geht er den Weg von Michel Foucault, wenn er die Historie in den Dienst des Verständnisses der eigenen Situation stellt und seine Vorgehensweise analog zu jener des französischen Philosophen eine Archäologie nennt.¹⁸¹ Agamben sagt: „Ich glaube, dass die Geschichte oder besser: das, was Foucault die Archäologie der eigenen Kultur genannt hat, der einzige Weg ist, zur Gegenwart zu kommen.“¹⁸²

178 Agamben, Kindheit und Geschichte, 170-171; Murray, Giorgio Agamben, 1-3,11.

179 Agamben, Kindheit und Geschichte, 171.

180 Witte, Über einige Motive bei Giorgio Agamben, 25-29. Eine besonders elaborierte Darstellung der Methodik Agambens findet man bei Alex Murray, Giorgio Agamben, 22-32. Paul Ricoeur etwa nutzt diese Spanne zwischen Autor und Rezipient im Sinne seiner existentiellen Hermeneutik zum besseren Verständnis des Autors, um dieses auf das Selbstverständnis des Rezipienten anzuwenden, der sich selbst in dieser Spannung aus vergangenem fremden Selbst und eigenem Selbst selbst finden und begreifen könne. Zielen Foucault und Agamben also auf das im Text geronnene Verständnis der Zeit in seiner Relevanz für ihre Gegenwart, so sucht Ricoeur das im Text geronnene Selbst des Autors in seiner Relevanz für sein Selbst. Vgl. Ricoeur, Hermeneutik und Strukturalismus, 22-30.

181 Einen äußerst elaborierten und gleichzeitig straffen Überblick über Agambens Methode als einer Archäologie gibt Alex Murray in seiner Routledge-Einführung zu Agamben. Vgl. Murray, Giorgio Agamben, 22-32.

182 Aguigah/Person, „Der Papst ist ein weltlicher Priester“. Michel Foucault beschreibt seine Methode der Archäologie in sehr ausführlicher Weise in seinem Werk *Archäologie des Wissens*. Vgl. Foucault, Archäologie des Wissens. In seinem Werk *Überwachen und Strafen* schreibt Foucault selbst über das Anliegen seines theoretischen Schaffens: „Nun, ich habe nicht vor, die Geschichte der Vergangenheit in die Begriffe der Gegenwart zu fassen. Wohl aber ist es meine Absicht, die Geschichte der Gegenwart zu schreiben.“ Foucault, Überwachen und Strafen, 43.

Giorgio Agambens staatsphilosophischer Grundtenor lautet in etwa: Rechtsordnung und Legitimität gründen auf Gewalt. Oder, anders gesagt: „Unter dem bösen Blick Agambens zeigen der Staat und die Rechtsordnung unserer heutigen Industrieländer ihre dunkle Kehrseite, die Basis von Gewalt, auf die ihre Autorität zurückgeht.“¹⁸³ Die Figur der totalen Abhängigkeit ist der in ewige Menschen- und Gottesferne verbannte *homo sacer*.¹⁸⁴

Im Folgenden soll vorrangig Agambens staatsphilosophisch relevantes Hauptwerk *Homo sacer* vorgestellt werden, wobei einige Querverweise aus anderen Werken ergänzt werden.

2.5.1 Der souveräne Bann als originäre politische Beziehung

„[W]elches ist der Punkt, in dem die freiwillige Knechtschaft der einzelnen mit der objektiven Macht kommuniziert?“¹⁸⁵, ist die zu Beginn des *Homo sacer* gestellte Frage nach dem Kreuzungspunkt zwischen der juridisch-institutionellen Macht und den regierten Subjekten. Agamben sucht also das Fundament rechtlich eingefasster Macht zu ergründen – die Grundlagen staatlicher Souveränität.¹⁸⁶

Agambens argumentativer Weg führt über die Entscheidung für den Souveränitätsbegriff von Carl Schmitt, wenn er das „Paradox der Souveränität“ formuliert:¹⁸⁷ Der Souverän steht zugleich außerhalb und innerhalb der Rechtsordnung.

183 Witte, Über einige Motive bei Giorgio Agamben, 23.

184 Für Eva Geulen bleibt im Zusammenhang mit der Figur des *homo sacer* dennoch eine gewisse Unentschiedenheit, ob es sich dabei um eine historische oder eine philosophische Figur handle. Vgl. Geulen, Giorgio Agamben, 29.

185 Agamben, *Homo sacer*, 16.

186 Ebd., 15-16.

187 Diese vielleicht etwas vorschnelle Entscheidung für den Souveränitätsbegriff von Carl Schmitt mag verwundern und bietet sicherlich Raum für Kritik, jedoch liegt darin gerade die Stärke von Agambens Theorie gegenüber jeder auf den Rahmen des positiven Rechts fokussierenden liberalistischen oder analytischen Theorie der Souveränität, welche für Sachverhalte jenseits einer rechtlichen Grundlage blind sind. Somit übernimmt Agamben die Schmittsche Argumentation über die Notwendigkeit für eine Theorie der Souveränität, so weit vor jeder Rechtsordnung anzusetzen, sodass auch Zustände, in denen das Recht aufgehoben wird oder keine Geltung hat, miteingeschlossen werden können, was angesichts rechtlicher Grauzonen im Rahmen des amerikanischen *War on Terror* etwa oder menschlicher Missstände vor den Außengrenzen der Europäischen Union sinnvoll erscheint.

Bei Schmitt führt das zur paradoxen Möglichkeit der legalen Außer-Kraft-Setzung des Rechts. Agamben betont den topologischen Aspekt dieser Definition, wenn er auf die Bedeutung des Wortes „zugleich“ verweist und das von der Schmittschen Formulierung ausgehende Paradox etwas umformuliert: Das Recht hat einen rechtlich zugänglichen Ort außerhalb seiner selbst.

Mit Schmitts Souveränitätsbegriff übernimmt Agamben die Fundamentalität des Ausnahmezustandes für den Normalfall als Geltungsgrundlage der Rechtsordnung. Souveränität bedarf also der Fundierung im Ausnahmezustand. Agamben geht insofern über Schmitt hinaus, als er diese Situation des Ausnahmezustandes, wo die Geltung des Rechts grundgelegt ist, mit der Frage nach deren Struktur näher zu ergründen sucht.¹⁸⁸

Agamben führt die Schmittsche Darstellung der Ausnahme nun weiter aus, indem er diese als eine Ausschließung aus der allgemeinen Norm bezeichnet, die gerade durch die Form der Aufhebung zur Norm in Beziehung steht. „Die Norm wendet sich auf die Ausnahme an, indem sie sich von ihr abwendet, sich von ihr zurückzieht.“¹⁸⁹ Der Ausnahmezustand ist kein Chaos, sondern der aus der Aufhebung der Norm geschaffene Zustand: Die Norm ist nicht ausgeschlossen, sondern herausgenommen. Das heißt, es ist nicht die Ausnahme, die sich der Regel entzieht, sondern die Regel, die sich der Ausnahme entzieht. Und gerade durch diese von ihr geschaffene Beziehung zur Ausnahme, setzt sich die Regel als Regel. Schließlich kann Agamben seinen ersten wichtigen Schluss formulieren: „Die besondere ‚Kraft‘ des Gesetzes rührt von der Fähigkeit her, mit einem Außen in Beziehung zu bleiben.“ Die Referenz des Gesetzes auf ein Außen verleiht diesem Geltung. Der Ausnahmezustand ist für Agamben der äußerste Grad dieser Einschließung durch seine Ausschließung.

Der Ausnahmezustand ist nun nicht klar einzuordnen, denn er ist weder ein faktischer, weil er eine bloße Aufhebung der Norm ist, noch ist er ein rechtlicher Zustand, weil das Recht aufgehoben wurde; er ist vielmehr eine ununterscheidbare Schwelle zwischen Beidem. Dazu bemerkt Agamben mit Carl Schmitt, dass die souveräne Entscheidung nicht Recht zu haben brauche, um dieses zu schaffen. Die souveräne Ausnahme, also die Entscheidung des Souveräns über den Ausnahmezustand, schafft keine Normen oder legt Grenzen für diese fest. Die souveräne Ausnahme ist viel ursprünglicher, denn sie zieht erst diese Schwelle, die ein Innen und ein Außen überhaupt schafft, das zueinander in Beziehung treten kann. Im Ausnahmezustand als Schwelle zur Ordnung kann eine Unterscheidung in Bezug auf Recht oder Gerechtigkeit keinen Sinn machen. Die souveräne

188 Agamben, *Homo sacer*, 25-27.

189 Ebd., 27.

Ausnahme schafft mit ihrer Grenzziehung überhaupt erst einen Raum, in dem Normen gelten können und Gerechtigkeit einen Referenzpunkt haben kann.¹⁹⁰

„Die Ausnahmebeziehung führt so einfach die originäre formale Struktur der Rechtsbeziehung vor. Die souveräne Entscheidung über die Ausnahme ist in diesem Sinn die originäre politisch-juridische Struktur, von der aus das, was in der Ordnung ausgeschlossen und das, was aus ihr ausgeschlossen ist, erst seine Bedeutung gewinnt.“¹⁹¹

Agamben vergleicht die Notwendigkeit der Ausnahme für die Norm mit dem semiotischen Double *langue* und *parole*: die *langue* muss ganz unabhängig von ihrem Vollzug, der *parole*, gelten. Analog dazu setze die Norm einen Zustand voraus, in dem jeder aktuelle Bezug von ihr aufgehoben sei. Dem folgend bezeichnet Agamben die Ausnahme als Voraussetzung der Referenz der Norm bzw. des Rechts. Die Struktur einer solchen Beziehung, wie jene zwischen Norm und Ausnahme, finde sich auch in der Mengenlehre oder der Grammatik, bei der Mengen oder Regeln sich in Bezug zu ihren ausgeschlossenen Elementen oder grammatikalischen Ausnahmen konstituieren.¹⁹² So formuliert Giorgio Agamben: Die souveräne Ausnahme ist „dasjenige, was nicht in das Ganze eingeschlossen werden kann, zu dem sie gehört, und nicht zu der Menge gehören kann, in die sie schon immer eingeschlossen ist“¹⁹³.

Die souveräne Entscheidung schreibt dem Nomos¹⁹⁴ sozusagen eine Äußerlichkeit ein, die diesem erst Geltung verschaffen kann – die Äußerlichkeit „be-seelt“ bzw. belebt den Nomos. Das Leben, auf welches das Recht sich bezieht – Recht wendet sich immer auf Leben an¹⁹⁵ –, kann folglich auch nur durch seine

190 Ebd., 27-30.

191 Ebd., 29.

192 Ebd., 30-36.

193 Ebd., 35.

194 Agamben übernimmt den Nomos-Begriff von Carl Schmitt, der diesen bereits als einen räumlichen Begriff jenseits von nationalstaatlichen Grenzen fasst, womit er als universale Grundlage und Geltungsquelle jeglicher Rechtsordnung dienen kann. Somit beschreibt der Nomos-Begriff die Vorbedingungen jeglicher Rechtsordnung, noch vor ihrer Einbeziehung in eine politische Gemeinschaft mit fest umrissenen Grenzen. Vgl. dazu Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*.

195 Hier nimmt Agamben einen Schluss vorweg, den er Foucault und eigentlich erst etwas weiter hinten dem Hinweis von Walter Benjamin zuschreibt, nämlich, dass Leben und Recht in einer Beziehung stehen und das Recht sich immer schon auf das Leben anwende. Spricht Agamben zunächst noch von Politik als immer schon auf

Beziehung der ausschließenden Einschließung Gegenstand des Rechts sein. Interessant ist der Gedanke Agambens, dass das geflügelte Wort, die Regel lebe von der Ausnahme, in jedem ihrer Teile wörtlich genommen werden muss. So lebt das Recht gleichsam vom Leben, das es durch Ausschluss an sich gebunden hat. „In diesem Sinn hat das Recht ‚kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst‘“¹⁹⁶, zitiert Agamben Savigny. Es ist die souveräne Entscheidung, die jedes Mal aufs Neue diese Grenze zwischen Ausschluss und Einschluss, zwischen *nomos* und *physis*, Recht und Natur, neu zieht, „wo das Leben in ursprünglicher Weise im Recht ausgenommen wird“¹⁹⁷. Um sich also auf das Leben zu beziehen, hat das Recht das Leben in seinem Innersten eingeschlossen, dadurch dass es ausgeschlossen wurde.¹⁹⁸ Das Recht wendet sich auf das Leben an, indem es sich abwendet. Gleichwohl steckt in diesem Zitat von Savigny, dass das Leben das Sub-stans bzw. die Substanz des Rechts ist, dasjenige, worauf das Recht „stehe“ bzw. das Fundament sei, ohne welches das immaterielle Recht sich nicht manifestieren könnte.

Die Ausnahme ist also die originäre Struktur der Souveränität. In der Form der Ausnahme bezieht sich das Gesetz auf das Leben, um es durch Aufhebung in sich einzuschließen. Agamben nennt diese Beziehung in Anlehnung an den französischen Philosophen Jean-Luc Nancy Bann: Die Potenz, sich in der Abwendung anzuwenden. Der Verbannte wird durch den Bann nicht der Nicht-Beachtung überantwortet, sondern er wird vom Gesetz verlassen; „ausgesetzt auf der Schwelle, wo Leben und Recht, Außen und Innen verschwimmen“¹⁹⁹. Denn schließlich kann das Leben nicht jenseits jeglicher Beziehung zum Gesetz sein. „Die originäre Beziehung des Gesetzes mit dem Leben ist nicht die Anwendung, sondern die Verlassenheit.“²⁰⁰

das Leben bezogen – jegliche Politik sei Biopolitik –, so ersetzt dann Recht bzw. die Rechtsordnung die Sphäre der Politik als grundlegendere Ebene. Will eine (Rechts-) Ordnung gelten, so also Agambens These, muss sie sich auf Leben anwenden. Vgl. dazu Kapitel 2.5.4 dieser Arbeit.

196 Agamben, *Homo sacer*, 37-38

197 Ebd., 38.

198 Ebd., 36-38.

199 Ebd., 39.

200 Ebd., 39.

2.5.2 Nomos jenseits von Recht und Gerechtigkeit

Agamben beginnt seine Erörterungen über die Souveränität des Gesetzes bzw. über rechtlich gefasste Macht, indem er diese ein „dunkles“ und „doppeldeutiges“ Phänomen nennt. Als maßgebende und älteste Formulierung zitiert er den Dichter Pindar:²⁰¹

„Nomos, der König aller
Sterblicher wie Unsterblichen,
Lenkt, Recht setzend, das Gewaltsamste
mit höchster Hand. Ich beweise es
durch Herakles' Taten.“

Dieser dunkle Zusammenhang ergebe sich aus einem für das griechische Altertum erfolgten Tabubruch der Vereinigung von *bia*, Gewalt, mit *dike*, Recht bzw. Gerechtigkeit, im Nomos. Pindar überschreitet also eine Grenze, die Hesiod und Solon niemals überschreiten konnten, da beide Begriffe einander antithetisch gegenüber standen. Macht ist demnach seit Pindar erst die paradoxe Vereinigung von Gewalt und Recht bzw. Recht. Konnte sich Hesiod noch gar keine Beziehung zwischen Gewalt und Recht vorstellen, so konnte Solon das bereits. Bei Pindar werden beide Begriffe im Nomos vereinigt und dadurch ununterscheidbar.²⁰² Nach Agamben macht das Pindar zum Vater der modernen Souveränität: „Der Souverän ist der Punkt der Ununterschiedenheit zwischen Gewalt und Recht, die Schwelle, auf der Gewalt in Recht und Recht in Gewalt übergeht.“²⁰³

Das Gegensatzpaar von Gewalt und Recht wurde vor allem im Rahmen von Debatten um *physis* und *nomos* tangiert, wobei es vorrangig den Sophisten zuzuschreiben ist, dass die Gegenüberstellung von Natur und Gesetz in der abendländischen Geistesgeschichte derart beständig war, sodass Hobbes den Naturzustand dem *commonwealth* gegenüberstellen konnte. Dennoch hält sich der Naturzustand weiterhin im Souverän und dessen *ius contra omnes*. Der Souverän hat sich also den Naturzustand einverleibt und wird so zur Schwelle der Ununterscheidbarkeit zwischen Natur und Kultur. In dieser Ununterscheidbarkeit begegnet wiederum das Spezifische der Gewalt der Souveränität.²⁰⁴

201 Zit. nach Ebd., 41.

202 Ebd., 41-43.

203 Ebd., 42.

204 Ebd., 44-49.

2.5.3 Die Autonomie der konstituierenden Gewalt

Agamben greift ein von Walter Benjamin bereits geäußertes Problem von rechtlich gefasster Souveränität auf, wenn er die schwer fassbare Unterschiedenheit zwischen konstituierender Gewalt, konstituierter Gewalt und souveräner Macht anführt, welche selbst in einer Zone zwischen beiden Gewalt zu verorten ist.²⁰⁵ Der italienische Philosoph insistiert nun auf die Notwendigkeit, um die Grundlage der souveränen Macht fassen zu können, die konstituierende Macht als eine von der souveränen Macht unterschiedene begreifen zu müssen. Agamben sieht als hinter diese Frage stehendes Problem jenes der Konstitution von Potenz.

Das veranlasst Agamben dazu, das Verhältnis konstituierende Gewalt-konstituierte Gewalt mit jenem von Potenz und Akt zu parallelisieren.²⁰⁶ Scheint die Potenz als dem Akt bloß Vorausgehendes, etwas jenem Untergeordnetes zu sein, so betont Aristoteles die vollkommene Autonomie der Potenz, die unabhängig von ihrer Realisierung bestehe. Diese müsse gar nicht zum Akt übergehen. Insofern ist diese nach Aristoteles auch eine Potenz, nicht zu sein. Existierende Potenz ist nun Potenz, die sich nicht im Akt realisieren muss, wie etwa ein Schreiber, der gerade nicht schreibt. Das Verhältnis zum Akt ist also eines der Aufhebung der Potenz. „[S]ie vermag die eigene Impotenz souverän“, wie Agamben sagt. Dass der Schreiber also nicht schreibt, heißt nicht, dass seine Fähigkeit zu schreiben nicht existiert.²⁰⁷ In einem Akt sich zu realisieren vermag die Potenz erst dann, wenn sie ihre Potenz, nicht zu sein, ablegt. Durch das Abstreifen ihrer Impotenz zerstört sich die Potenz aber nicht, sondern erfüllt sich gar erst. In *De anima* bezeichnet Aristoteles dieses Phänomen als „Gabe [der Potenz] an sich selbst und an den Akt“²⁰⁸.

In dieser aristotelischen Fassung der Potenz sieht Agamben das Paradigma abendländischer Souveränität grundgelegt, das souveräne Sein ohne Vorhergehendes zu begründen in der Lage ist. Ein souveräner Akt wäre demnach eine durch das Ablegen der Potenz, nicht zu sein, sich selbst erfüllende Potenz. Potenz und Akt sind bei Aristoteles also beide souveräne Fundamente des Seins,

205 Für Rad Borislavov geht die Intention Agambens für das gesamte Homo Sacer-Projekt auf Benjamin zurück: Agamben beziehe sich stark auf die These über die destruktive Tendenz einer dem Recht inhärenten ungerechten und Gewaltdurchdrungenen Dynamik, die er seiner Idee der Potentialität des Rechts zugrunde lege. Vgl. Borislavov, *Agamben, Ontology, and Constituent Power*, 173-174.

206 Agamben, *Homo sacer*, 50-55.

207 de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 7.

208 Aristoteles, *De anima*, 417b, 2-16, zit. nach Agamben, 57.

die nichts weiter voraussetzen. „Die Souveränität ist immer doppelt, weil das Sein sich selbst aufhebt, indem es als Potenz mit sich selbst in der Beziehung des Banns [...] verbunden bleibt, um sich dann als absoluter Akt zu verwirklichen (der mithin nichts weiter voraussetzt als die eigene Potenz).“²⁰⁹ So ist letztlich eine sich selbst erfüllende Potenz vom Akt schwer zu unterscheiden. Agamben ortet mit der Konstituierung der Potenz als Potenz, nicht zu sein, die Bann-Beziehung bereits in den aristotelischen Fundamenten des Seins. Somit konnte dies auch gleichsam zur Grundlage jeder politischen Macht werden.²¹⁰

Mit einer Schilderung von Franz Kafkas Text *Vor dem Gesetz* bemerkt Agamben, dass die reine Form des Gesetzes am stärksten ist, wo sie nichts vorschreibt und nicht mehr als reiner Bann ist – Geltung ohne Bedeutung, wie Gershom Scholem dies in einem Brief an Benjamin auf den Begriff bringt; ein geltendes Gesetz, das aber nichts bedeutet. Immanuel Kant beschreibt ein unter diesem geltenden Gesetz ohne Bedeutung gebotenes Verhalten als „Achtung“ vor der Willkür des Formalen. „[D]as Leben unter einem Gesetz, das gilt, ohne zu bedeuten, gleicht dem Leben im Ausnahmezustand, in dem die unschuldigste Geste und die kleinste Vergesslichkeit die extremsten Konsequenzen haben können.“²¹¹ So ist die reine Potenz des Gesetzes vom Leben nicht unterscheidbar.²¹²

209 Agamben, *Homo sacer*, 57-58.

210 Ebd., 55-59. Leland de la Durantaye nennt Agambens Konzept von Potentialität, das im Hintergrund der weiteren Erläuterungen über den Bann, den Ausnahmezustand und das nackte Leben steht, als den ureigenen Gedanken Agambens, der sich als zentrales Motiv durch alle seine weiteren Schriften zieht. „As with Plato’s *eidōs*, Aristotle’s *energeia*, Aquina’s *esse*, Descartes’ *cogito*, Heidegger’s *Ereignis*, and many similar terms, the first challenge to understanding Agamben’s idea of potentiality stems from its very centrality.” de la Durantaye, Giorgio Agamben, 4. Erstmals führt Agamben den hinter diesem Konzept der Potenzialität stehenden Grundgedanken einer in ihrer Positivität gegebenen Negativität in einem seiner früheren Werke mit dem Titel *Sprache und Tod* näher aus. Vgl. Agamben, *Sprache und Tod*.

211 Agamben, *Homo sacer*, 63.

212 Ebd., 60-66. Walter Benjamin spricht in Verbindung mit einer Kafka-Interpretation von der möglichen Existenz eines Buches, das man nicht lesen könne, weil die Kundigkeit der Schrift nicht gegeben sei – es ist sozusagen der Schlüssel zum Buch verloren gegangen. Ein solches Buch sei das bloße Leben. Benjamin hält dem unter der Perspektive der Umkehr die Interpretation der Texte Kafkas entgegen, die zu einer Umwandlung des Lebens in Schrift drängen würden, um sozusagen die Maske vom Ausnahmezustand, in dem wir leben, zu reißen und den wirklichen herbeizuführen. Der Ausnahmezustand, in dem wir leben, wäre der verdeckte Ausnahmezustand, wo

Dieses Gesetz ohne Inhalt schließlich ist die Struktur des Banns, welche topologisch gesehen die Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Recht und Leben markiert – den Ausnahmezustand.²¹³ Agamben fasst diese Gedanken folgendermaßen zusammen: „The state of exception establishes a hidden but fundamental relationship between law and the absence of law. It is a void, a blank and this empty space is constitutive of the legal system.“²¹⁴ Recht gründet also auf der gleichzeitigen Abwesenheit von Recht. So kann Agamben feststellen, dass die Gleichzeitigkeit von Verrechtlichung und Entrechtung nicht nur kein Widerspruch ist, sondern in innerer Beziehung zueinander steht.

Für Agamben ähnlich wie für Walter Benjamin muss dieser Zustand des in Bann lebenden Lebens sichtbar gemacht werden, um ihn zu überwinden – der virtuelle Ausnahmezustand muss zum wirklichen Ausnahmezustand werden. Von dem her ist Agambens Geschichtsverständnis ähnlich düster wie jenes von Benjamin, zumal bei Agamben, genau wie bei Benjamin, Gewalt und Ungerech-

rein das leere Gesetz gelte, das permanente Achtung vor der Willkür des Gesetzes geböte. Dieser wäre der virtuelle Ausnahmezustand, wie Agamben ihn nennt, der das „nackte Leben“, wie Agamben erstmals einführt, noch vor sich bestehen lasse. Im wirklichen Ausnahmezustand trete dem Gesetz ein Leben entgegen, das sich vollständig in Gesetz verwandelt habe. Somit tritt dem nicht verstehbaren weil unentschlüsselbaren Gesetz ein vollkommen erkennbares Gesetz entgegen, worin sich das Leben als Schrift manifestiert hat. Hier löst sich die Bannbeziehung zwischen Gesetz und nacktem Leben. Vgl. Agamben, *Homo sacer*, 65-69.

- 213 Ebd., 69-73. Agamben unterstützt seine Argumentation mit Gedanken des Franzosen Jean-Luc Nancy. Auch dieser thematisiert ein Gesetz ohne Geltung, das von der Struktur der Verlassenheit bestimmt sei. Es ist gar die gesamte Geschichte des Abendlandes als eine „Epoche der Verlassenheit“ zu begreifen; eine Verlassenheit im Sinne einer Überlassenheit an den souveränen Bann. Alles verbleibt so im Rahmen des Gesetzes, sodass ein Ausbruch nicht möglich ist – man ist schlicht unter das Gesetz verbannt. Der Italiener kritisiert Nancy ob dessen Resignation der Unüberwindbarkeit des Gesetzes ohne Bedeutung, der auf diese Weise bloß die ontologischen Strukturen des Paradoxes der Souveränität reproduzieren würde. „[N]ur, wenn es gelingt, das Sein der Verlassenheit jenseits jeder Idee von Gesetz (auch in der leeren Form einer Geltung ohne Bedeutung) zu denken, werden wir aus dem Paradox der Souveränität heraustreten in Richtung einer von jeglichem Bann losgelösten Politik“. Diesen Bann zu überwinden und die Auflösung der Potenz des Gesetzes in seiner Selbstaufwendung stellt Agamben das Kommen des Messias zur Seite. Vgl. Agamben, *Homo sacer*, 70.

- 214 Raulff, *An Interview with Giorgio Agamben*, 609.

tigkeit im innersten Wesen des Rechts verankert sind.²¹⁵ Und ebenso analog zu Benjamin liegen Agambens Wege aus der allumfassenden Dunkelheit des Rechts zu einer neuen Art von Recht in einer Art Messianismus. Agamben spricht aber eher vage von der Notwendigkeit, Recht jenseits von Potentialität zu denken.²¹⁶ So macht er das Problem des Rechts zum metaphysischen Problem der Ontologie der Potentialität.²¹⁷ Eine Erörterung über eine Gemeinschaftsordnung jenseits eines bannenden Rechts versucht Agamben in seiner Schrift *Die kommende Gemeinschaft*.²¹⁸

Es ist nun darüber hinaus zum einen Benjamins Hinweis über das bloße Leben als ursprünglichen Träger der Verschuldung, der Agamben auf die innere Verwiesenheit des Rechts auf das Leben aufmerksam macht, zum anderen entdeckt Agamben bei Benjamin eine weitere Spur des Zusammenhangs zwischen Leben und Recht in der von Benjamin konstatierten Eigentümlichkeit der Rede-weise von der Heiligkeit des Lebens. Benjamin selbst stellt bloß die Frage nach der Eigentümlichkeit der Bezeichnung des „bloßen Lebens“ als heilig in den Raum, fährt aber nicht fort, diese zu erörtern. Das unternimmt Agamben.²¹⁹

215 Bei Walter Benjamin war es die göttliche Gewalt, die mit der Ent-Setzung des Rechts den wirklichen Ausnahmezustand herbeizuführen in der Lage ist, indem sie die Bann-Beziehung des Rechts auflöst. Vgl. Benjamin, *Kritik der Gewalt*, 59-60.

216 Agamben dazu selbst: „Ich habe mich oft gefragt, wie man mit dem Recht umgehen muss. Ich bin aber sehr skeptisch gegenüber der schlichten Forderung, das Recht abzuschaffen, wie man sie in manchen revolutionären Strömungen und sogar in manchen religiösen Tendenzen antrifft. Wäre es nicht die beste Strategie, uns mit dem Dispositiv des Rechts zu konfrontieren – und zu versuchen, einen neuen möglichen Gebrauch des Rechts zu erfinden? Mit anderen Worten: Können wir mit dem Recht spielen?“ Aguigah/Person, „Der Papst ist ein weltlicher Priester“.

217 Borislavov, *Agamben, Ontology, and Constituent Power*, 175.

218 Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*. Dabei versucht Agamben Gemeinschaft nicht-substantiell zu denken und Zusammengehörigkeit zu dieser nicht durch ihre Beziehung zu dieser zu definieren, sondern die Beziehungen der Gemeinschaftsmitglieder zueinander. Vgl. Murray, *Giorgio Agamben*, 50-54.

219 Agamben, *Homo sacer*, 74-78; Borsò, *Benjamin – Agamben*, 37. Eva Geulen stellt die Motivation Agambens, den Menschen ins Zentrum seines Denkens zu stellen, in Zusammenhang mit seinen Forschungen in der Bibliothek des *Warburg Institutes* und die in Warburgs Wirken sich andeutenden Ansätze einer neuen Wissenschaft vom Menschen, die einen neuen Begriff vom Menschen erfordern würden. Nach Geulen würde Agamben diese notwendige Aufgabe eines Neudenkens des Begriffs vom Menschen in seinem Werk aufnehmen. Dies sei die eine Seite von Agambens

2.5.4 Homo sacer

Nachdem Giorgio Agamben also den Bann als Struktur der Souveränität formuliert hat, sucht er nun das Innere der Souveränität zu ergründen, dasjenige, das gebannt wird, um Souveränität zu begründen, indem er den Hinweisen von Benjamin über das bloße Leben als ursprünglichem Träger der Verschuldung und die Eigentümlichkeit der „Heiligkeit“ des Lebens folgt. Agamben findet dazu ein Textfragment aus dem alten römischen Recht, das der römische Schriftsteller Sextus Pompeius Festus in seiner Sammlung zitiert:

„Sacer aber ist derjenige, den das Volk wegen eines Delikts angeklagt hat; und es ist nicht erlaubt, ihn zu opfern; wer ihn jedoch umbringt, wird nicht wegen Mordes verurteilt; denn im ersten tribunischen Gesetz ist festgelegt: ‚Wenn einer denjenigen umbringt, der aufgrund eines Plebiszits *sacer* ist, dann wird er nicht als Mörder betrachtet‘. Daher pflegt man einen schlechten und unreinen Menschen *sacer* zu nennen.“²²⁰

Auf den ersten Blick bietet sich eine Paradoxie dar, die auch geistesgeschichtlich als eine solche aufgenommen wurde: eine heilig erklärte Person ist tötbar, aber nicht durch rituelle Opferformen. Die Frage ist die nach der Begründung der Heiligkeit dieses *homo sacer*. Selbst römischen Autoren wie etwa Macrobius erschließt sich der dunkle Zusammenhang zwischen der Heiligkeit und der Tötbarkeit nicht. Erhellte man den Zusammenhang der Tötbarkeit des Heiligen, so bleibt das Opferverbot nicht erklärbar, oder umgekehrt:

„Wenn der *homo sacer* unrein (Fowler: tabu) oder im Besitz der Götter war, wie konnte ihn dann jedermann umbringen, ohne sich zu beflecken oder ein Sakrileg zu begehen? Und wenn er andererseits wirkliche Opfer eines archaischen *sacrificium* oder eines Todesurteils war, warum war es dann nicht *fas* [dt. sittlich, Anm. d. Autors], ihn in vorgeschriebener Form zu Tode zu bringen?“²²¹

Forschungsinteresse. Die andere Seite wies ihm nach Geulen die Historisierung des Menschen gemäß der Methode Foucaults und seines geistigen Mentors Georges Canguilhem, die Agamben schließlich den weiten Weg bis in die griechische und römische Antike führen würde. Vgl. Geulen, Giorgio Agamben, 27-28. Vgl. dazu ebenso das eigens auf diese Weise benannte Kapitel *A General Science of the Human* in Durantayes Agamben Monographie. de la Durantaye, Giorgio Agamben, 56-80.

220 Sextus Pompeius Festus, De sign. Verb., zit. nach Agamben, Homo sacer, 81.

221 Agamben, Homo sacer, 83.

Agamben äußert die Vermutung, dass dieser Kreuzungspunkt der zulässigen Tötung und verbotenen Opferung außerhalb des göttlichen sowie des menschlichen Rechts liegen könnte. Das bringt ihn dazu, die *sacratio*, die Heiligung, als Phänomen zu ergründen, das mit der originären politischen Struktur in Zusammenhang stehen könnte.

Agamben vermutet die schwierige Zugänglichkeit einer Erklärung der Ambivalenz des Heiligen in einer religiösen Überfrachtung und sucht eine ursprünglichere Bedeutung des *homo sacer*. Er setzt zunächst bei der *sacratio* an, die sowohl Strafflosigkeit bei Tötung sowie den Ausschluss vom Opfer bedeute. Die Heiligung des *homo sacer* lasse diesen nicht etwa aus dem *ius humanum* ins *ius divinum* übergehen, sondern setze diesen aus der Sphäre des *ius humanum*, ohne dass dieser ins *ius divinum* übergeht. Gleichzeitig könne kein an ihm gesetzter Tötungsakt ein sakraler Akt sein – eine rituelle Opferung. Der *homo sacer* ist also sowohl aus dem *ius divinum* als auch aus dem *ius humanum* ausgeschlossen – er ist durch diesen doppelten Ausschluss doppelt eingeschlossen. In der Beziehung der Tötbarkeit ist der *homo sacer* in die menschliche Gemeinschaft eingeschlossen, in der Form der Nicht-Opferbarkeit steht er mit der Gottheit in Beziehung.²²² „Das Leben, das nicht geopfert werden kann und dennoch getötet werden darf, ist das heilige Leben.“²²³

Der *homo sacer* ist also von doppelter Seite der Gewalt ausgeliefert. Der *homo sacer* ist kein Teil der Gemeinschaft mehr, in diesem Sinne ist er tötbar, weil das Gemeinschaftsrecht ihn nicht mehr schützt, und er ist nicht opferbar, weil er als Nicht-Teil der Gemeinschaft keinen Wert für dessen Gottheit hat. Jegliche sein bloßes Leben (*zoe*) spezifizierende Lebenseigenschaft (*bios*)²²⁴ wurde ihm mit dem Ausschluss aus der Gemeinschaft geraubt, für die er bloß noch reines Lebewesen, nacktes Leben, ist. Durch diesen Ausschluss hat die Gemeinschaft

222 Ebd., 81-92.

223 Ebd., 92.

224 Agamben eröffnet sein Buch bereits mit einer Ausführung über griechische Entsprechungen des Begriffs „Leben“ im Altertum: *zoe* und *bios*. In der *polis*, war die *zoe*, das bloße, natürliche und unbestimmte Leben, ausgeschlossen. Die *polis* war der einzige Ort, an dem eine bestimmte, dem Menschen angemessene Art von Leben möglich sei, ein bestimmter *bios*: der *bios politikos* – die *polis* war der Ort des politischen Lebens. Nur in der *polis* war das gute Leben möglich, zu welchem der Mensch bestimmt war. Das antike Gemeinwesen gründete also auf dem Ausschluss der *zoe* aus der *polis* bzw. der Politisierung der *zoe*. Vgl. Agamben, *Homo sacer*, 11-12.

diesen *homo sacer* sozusagen produziert.²²⁵ Und der Ort, an dem er sich befindet, ist eine Sphäre jenseits jener der sanktionierten menschlichen und göttlichen Gewalt. Durch die (Her-)Ausnahme des *homo sacer* aus der Gemeinschaft, wird sozusagen der Grenzbereich des Ausnahmezustandes konstituiert: Die souveräne Entscheidung hebt Recht auf und schließt das nackte Leben in diesen herausgenommen Bereich ein – den Ausnahmezustand. Der *homo sacer*, der im Ausnahmezustand verortet ist, „stellt die ursprüngliche Figur des in Bann genommenen Lebens dar und bewahrt das Gedächtnis der ursprünglichen Ausschließung, mittels deren sich die politische Dimension konstituiert hat“²²⁶. Und weiter: „Souverän ist die Sphäre, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren, und heilig, das heißt tötbar, aber nicht opferbar, ist das Leben, das in diese Sphäre eingeschlossen ist.“²²⁷ Der *homo sacer* ist also dieses gebannte Leben und somit das Fundament souveräner Macht. Die Schaffung des nackten Lebens ist die Grund-legende Leistung des Souveräns – politische Souveränität konstituiert sich durch die souveräne Ausnahme des nackten Lebens, das als gebanntes Leben jene Struktur ist, in welcher Recht sich auf Leben anwendet.²²⁸

Der Souverän und der *homo sacer* stellen also die beiden entgegengesetzten Pole des politischen Konstitutivums in einer Gemeinschaft dar, die den grundlegenden und ursprünglichen politischen Raum abstecken, der sowohl den religiösen als auch den profanen Bereich durch Abgrenzung überhaupt erst schafft. Die Heiligungsformel „*sacer esto*“ ist also die Bannformel als souveräne Entscheidung über die Herausnahme des *homo sacer* und somit die Konstituierung von Souveränität in einer Sphäre des Rechts, welche die andere Seite der Ausnahme ist, die durch die Beziehung des Banns in Verbindung stehen. Der ursprüngliche Ort, an dem Souveränität steht, also Recht sich auf Leben anwendet, ist der durch die doppelte Ausnahme geschaffene Ort, in welchem die dunkle Figur des *homo sacer* dadurch, dass sie dorthin verbannt ist, eingeschlossen ist.²²⁹

225 de la Durantaye, Giorgio Agamben, 207.

226 Agamben, *Homo sacer*, 93.

227 Ebd., 93.

228 Ebd., 92-94.

229 Als eine dem *homo sacer* analoge Figur nennt Agamben den *wargus* aus dem altgermanischen Recht, der als Friedloser, Wolfsmensch oder Waldgänger auftritt. Zentral für das altgermanische Recht ist der Frieden. Der zum Wohle des Friedens Ausgeschlossene wurde also zum Friedlosen gemacht. Er war vogelfrei und galt als Toter. Ähnlich dem Werwolf, der halb Mensch, halb Tier ist, ist auch der Wolfsmensch im Bereich der Ununterscheidbarkeit zwischen Natur und Staat, *physis* und

Giorgio Agamben fügt nun die vorangegangenen Argumentationsschritte zusammen, um bereits Angedeutetes in aller Klarheit zu formulieren: Das atemporeale Gründungsereignis bzw. das Fundament des Staates liegt in der Entscheidung über den Ausnahmezustand, welche Souveränität durch ihren Bezug auf das nackte Leben des *homo sacer* begründet und diesen im Ausnahmezustand als einer ununterscheidbaren Zone zwischen Natur und Kultur gebannt hält – im Bann, der die ursprüngliche Form ist, in der sich das Recht auf das Leben bezieht. Derjenige, der bannt, ist also der Souverän; dasjenige, das gebannt wird, ist das nackte Leben. Für Agamben ist diese Zone die im Ausnahmezustand ausgenommene Zone der Ununterscheidbarkeit, wo das tötbare und nicht opferbare Leben in Bann gehalten wird, die ursprünglichste politische Beziehung, ursprünglicher als die Freund-Feind-Scheidung von Carl Schmitt.²³⁰

„Der Bann ist im strengen Sinn anziehende und abstoßende Kraft, welche die beiden Pole der souveränen Ausnahme verbindet: das nackte Leben und die Macht, den *homo sacer* und den Souverän. Nur deswegen kann der Bann sowohl das Banner der Souveränität [...] als auch den Ausschluss aus der Gemeinschaft bedeuten.“²³¹

nomos, und wieder: zwischen Ausschließung und Einschließung – er wohnt in zwei Welten gleichzeitig, ohne zu einer zu gehören.

Hier bringt Agamben den Naturzustand von Hobbes ins Spiel, der dem Staat nicht zeitlich vorgeordnet sei, sondern ein diesem innewohnendes Prinzip: Der *wargus* begegnet dem Hobbesschen *lupus*. „Er ist nicht einfach *fera bestia* und natürliches Leben, sondern vielmehr eine Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen dem Menschlichen und dem Tierischen, Werwolf eben, Mensch, der sich in einen Wolf verwandelt, und Wolf, der zu einem Menschen wird: Er ist ein Verbannter, *homo sacer*.“ Agamben, *Homo sacer*, 116. Das lässt eine Parallelisierung des Hobbesschen Naturzustandes mit dem Ausnahmezustand zu: Im Naturzustand ist jeder dem anderen nacktes Leben bzw. *homo sacer*. Und dieser Schwellenbereich, der weder Gemeinschaft noch Natur ist, ist der Ort der Souveränität. Kein Gesellschaftsvertrag oder keine menschlichen Grundrechte bilden das Fundament des Politischen, sondern nur das nackte Leben. „Die souveräne Gewalt gründet in Wahrheit nicht auf einem Vertrag, sie gründet in der ausschließenden Einschließung des nackten Lebens in den Staat.“ Agamben, *Homo sacer*, 117. Das vom Paradigma des *homo sacer* bezeichnete nackte Leben ist also der Referent souveräner Macht, während der Werwolf selbst der Hobbessche Souverän ist, der in sich selbst Naturzustand und Staat vereint.

230 Agamben, *Homo sacer*, 118-121.

231 Ebd., 120-121.

Mit dem nackten Leben ist also der *homo sacer* immer schon der Referent politischer Macht. Dem folgend wäre etwa der Holocaust kein geschichtlicher Ausreißer oder die Pervertierung bisheriger Politik, sondern als Vollzug von auf Leben gegründeter Politik – Biopolitik – eine bloß demaskierte Form von Politik. Giorgio Agamben führt seine Souveränitätstheorie also an einen Ort jenseits der klassischen Souveränitätslehren, insofern für den Souverän von Agamben nicht das Leben der Menschen als Staatsbürger relevant ist, sondern das Leben der Menschen als Lebewesen.²³²

2.5.5 Menschenrechte, Demokratie und totalitäre Regime im selben Zeichen der Biopolitik

Eine Grundaussage von Agamben ist, dass die Politisierung des Lebens ein Kalkül von Macht ist. Hier kann er sich auf Michel Foucault berufen, der im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* schreibt: „Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.“²³³ Für Agamben ist dies auch gleichsam der Schlüssel zum Verständnis des Aufkommens der totalitären Staaten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.²³⁴

232 Geulen, Giorgio Agamben, 59.

233 Foucault, *Der Wille zum Wissen*, 170.

234 Agamben, *Homo sacer*, 127-128. Des Öfteren betont Agamben, wie stark sein Denken von Michel Foucault beeinflusst ist. Auch wenn sich Agamben und Foucault in mancherlei Hinsicht theoretisch nahe kommen, so trennen sie auch viele Dinge. So wirft etwa Agamben Foucault vor, sein Paradigma der Biopolitik nicht auf die totalitären und faschistischen Staaten des 20. Jahrhunderts bezogen zu haben. Hierbei muss man jedoch feststellen, dass Totalitarismen im 20. Jahrhundert schlichtweg nie das unmittelbare Forschungsobjekt Foucaults waren. Auch hat Biopolitik beim Franzosen nicht jenen umfassenden und alles bestimmenden Charakter wie bei Agamben: Die Thematik der Biopolitik kam bei Foucault vielmehr am Rande seiner Forschung auf, als er sich in der Zeit zwischen 1976 und 1979 von den Disziplinierungstechniken zu den Selbsttechniken der Subjekte hin orientierte. Vgl. etwa Foucault, *Überwachen und Strafen*; ders., *Der Wille zum Wissen*; ders., *Der Gebrauch der Lüste*. Diese Umorientierung Foucaults zeigt sich etwa im Rahmen seiner am *Collège de France* gehaltenen Vorlesungen aus dem Jahre 1978, als er das Paradigma der Biomacht zugunsten des Paradigmas der *Gouvernementalität* fallen lässt. Vor allem findet sich hier ein Hinweis, wie Foucault Mikro- und Makropraktiken

So stützte etwa Karl Löwith diese Schlussfolgerung, wenn er die „Politisierung des Lebens“ als Grundlage der totalitären Regime beschreibt. Löwith bringt diese Entwicklung in Verbindung mit der Demokratie: Die Mitbestimmung der Politik durch alle habe umgeschlagen in eine Politisierung aller bis in deren private Bereiche. Sieht Löwith die Entwicklung zum Totalitarismus als plötzlichen Umschlag, so ist für Agamben diese Entwicklung eine schleichende im „Strom der Biopolitik, der das Leben des *homo sacer* mit sich trägt“²³⁵. Immerhin bedeute jedes vom Staat erkämpfte Recht zum Schutz des Menschen ein weiteres Einschreiben des Lebens in die staatliche Ordnung. Das Leben liefert sich sozusagen an die souveräne Macht aus. In diesem Sinn verfügt der totalitäre Staat in gleichem Maße über das Leben seiner Bürger wie der demokratische Staat. Aus diesem Grund konnten und können totalitäre Staaten und demokratische Staaten so schnell ineinander übergehen.²³⁶ Der Germanist und Philosoph Bernd Witte bemerkt dazu: „Nach der Vorherrschaft des Faschismus im Europa der 30er Jahre, nach Auschwitz ist nichts so verdächtig wie das, was sich als Normalität gibt.“²³⁷

Dementsprechend findet Agamben eine erste politische Referenz auf das nackte Leben in der modernen Grundlage der Demokratie, im britischen *Habeas corpus* von 1679, der sich schlichtweg auf den *corpus* beziehe, im Gegensatz zur *Magna charta* von 1215, die sich noch „an die freien Menschen“ wende. Man stellte also nicht *bios*, sondern die unbestimmte *zoe* gegen den Absolutismus, die man damit gleichzeitig dem souveränen Bann überantwortete. „Das ist die Stärke und zugleich der innerste Widerspruch der modernen Demokratie: Sie schafft das heilige Leben nicht ab, sondern zersplittert es, verstreut es in jedem einzelnen Körper, um es zum Einsatz in den politischen Konflikten zu machen.“²³⁸ So

der Macht im Subjekt vereint hat, weshalb Agamben Foucault kaum vorwerfen kann, den Schnittpunkt der Mikro- und Makrotechniken nie gesucht zu haben. Vgl. Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Gleichzeitig wirft Agamben Hannah Arendt vor, in ihren Untersuchungen der totalitären Staaten, die biopolitische Perspektive nicht entdeckt zu haben. Auch für Arendt dürfte das Forschungsinteresse nicht jenen Fokus von Agamben gehabt haben. Agambens Vorwürfe sind wohl eher als Hommage an beide für ihn sehr zentraler Denken zu lesen, denn als ernsthafte Kritik, um das von ihm adaptierte und konzipierte Paradigma der Biopolitik in seiner Relevanz einzuführen.

235 Agamben, *Homo sacer*, 129.

236 Ebd., 128-131.

237 Witte, Über einige Motive bei Giorgio Agamben, 24.

238 Agamben, *Homo sacer*, 132.

wird das heilige Leben Träger der Menschenrechte und Träger der Freiheit in dem Maße, in dem es der souveränen Macht unterworfen ist.²³⁹

Agamben kann also behaupten: „Die Erklärung der Menschenrechte stellt die originäre Figur der Einschreibung des natürlichen Lebens in die juristisch-politische Ordnung des Nationalstaats dar.“²⁴⁰ Im Zuge der Säkularisierung hat sich sozusagen der Staat durch die Bindung der Menschenrechte an den nationalen Souverän des menschlichen Lebens bemächtigt, um einst göttlich gegründete politische Macht auf ein weltliches Fundament zu stellen – königliche Souveränität wird zu nationaler Souveränität. So spreche nicht zufällig bereits die erste Erklärung der Menschenrechte von 1789 im Zuge der Französischen Revolution das natürliche Leben an, um dieses mit dem Element der Geburt dem Bürger einzuschreiben. So wird der Untertan zum Bürger durch Geburt – der *natio* – und zum säkularen Träger säkularer Souveränität. Mit dieser ersten Erklärung der Menschenrechte im Rahmen der ersten säkularen Gründung eines politischen Gemeinwesens in Frankreich bannt eine sich neu konstituierende Souveränität das nackte Leben. Erst die Flüchtlingsbewegung nach dem Ersten Weltkrieg hat mit dem Scheitern der Garantierung der Menschenrechte auf nationaler Ebene diese biopolitische Verbindung zwischen Nationalstaat und Menschenrechten offenbart.

Dieser Konnex von Menschenrechten und säkularer Souveränität erklärt ebenso das im Rahmen der Französischen Revolution aufgekommene Phänomen der Unterteilung der Rechte in aktive und passive. Nach Sieyès sind die passiven Rechte jene, die die Gemeinschaft wahren muss, und die aktiven Rechte jene, auf welchen die Gemeinschaft gründet. Alle Einwohner hätten nun passive Rechte als passive Bürger, nur einige seien aktive Bürger. So seien etwa Kinder, Frauen oder Ausländer passive Bürger, die nicht an öffentlichen Einrichtungen mitwirken dürften. Dem folgend sind diese keine vollwertigen Bürger. Agamben findet die Erklärung in der Notwendigkeit der modernen Biopolitik, die Schwelle zwischen Einschluss und Ausschluss, Draußen und Drinnen fortwährend neu zu ziehen. Ist das Fundament der Souveränität einmal auf dem nackten Leben gebaut, so muss diese Schwelle stets neu gezogen werden, um heiliges Leben abzusondern – wenn alles eingeschlossen wurde, muss ein neues Außen konstituiert werden, auf welches das Recht in seiner Geltung referieren kann. Und wenn ein Gemeinwesen das nackte Leben vollkommen miteinbezogen hat, muss die Grenze außerhalb der Gemeinschaft neu gezogen werden, „um einen neuen lebenden Toten zu bezeichnen, einen neuen *homo sacer*“.

239 Ebd., 131-134.

240 Ebd., 136.

Die souveräne Macht konstituiert sich als eine solche, wenn sie über alles Leben auf dem von ihr beanspruchten Territorium verfügt, wozu sie permanent nacktes Leben produzieren muss; sie muss permanent Leben aus dem Bereich ihrer Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen halten. Über beide Bereiche verfügt die souveräne Macht. Und an der Grenze zwischen Rechtsgemeinschaft und Ausnahmezustand steht die souveräne Macht. Gibt es schließlich kein Außen mehr, wenn jedes – ursprünglich nackte – Leben in die Rechtsgemeinschaft eingeschlossen worden ist, so muss die souveräne Macht die Grenze zwischen Innen und Außen immer wieder neu ziehen. Um die souveräne Macht zu erhalten, muss die souveräne Entscheidung über diese Grenzziehung permanent erfolgen – die Grenze muss fortwährend neu gezogen werden; die Grenze „zwischen dem Menschen als Gegenstand oder Subjekt des Rechts (in seiner Eigenschaft als Staatsbürger, Untertan, Gesetzgeber) und dem Menschen als (bloßem) Lebewesen“²⁴¹.

Im Flüchtling zeigt sich das nackte Leben auf der politischen Bühne, deren Grundlage es ist. Der Flüchtling steht für den Abstand zwischen Geburt und Nation, der den auf menschenrechtlichen Grundlagen gebauten säkularen Staat demaskiert, sagt Agamben. Es geschieht also im Zuge des Ersten Weltkrieges, dass große Wanderbewegungen stattfinden. Menschen tauchen jenseits des Souveränitätsbereichs auf. Nationale Souveränität gründete auf einer Totalität an Rechtssubjekten. Nun erweist sich der Flüchtling im fremden Souveränitätsbereich als bar jeden rechtlichen Schutzes in einer Häufigkeit, dass diese das Konzept von nationaler Souveränität, basierend auf Geburt und Nation, in Frage stellt. Das meint Agamben mit der Verschiebung der Parameter politischer Macht von Geburt und Volk. Gleichzeitig werden in vielen Staaten zahlreiche Regelungen und Richtlinien eingeführt, welche die Entbürgerung von Staatsbürgern möglich machte. Diese Entwicklung geht von Frankreich über Belgien, Österreich bis hin zu den Nürnberger Gesetzen zum „Schutz des deutschen Blutes“. Das Kalkül nationaler Souveränität lässt also die Geburt als Markierung der Grenze zwischen Rechtsgemeinschaft und Außen, dem Menschen als politischem Subjekt und als nacktes Leben hinter sich und zieht von nun an diese Grenze permanent neu nach anderweitigen Kriterien, wie etwa zum „Schutz des deutschen Blutes“. Dieses Phänomen der permanenten Neuziehung jener Grenze zeigt sich also in der aufgekommenen Praxis der Entbürgerung.²⁴²

241 Geulen, Giorgio Agamben, 60.

242 Agamben, Homo sacer, 135-144.

2.5.6 Das Lager als *nómos* der Moderne

Im Jahr 1920 findet sich erstmals der Begriff „lebensunwertes Leben“ in einem von mehreren deutschen Wissenschaftlern verfassten Text. Damit tritt die biopolitische Struktur unmaskiert zutage und offenbart ihre Macht, über Wert oder Unwert von Leben zu entscheiden.²⁴³ Es wird also eine Grenze gezogen, jenseits derer Leben tötbar ist – der *homo sacer* erscheint. „Jede Gesellschaft legt diese Grenze fest, jede Gesellschaft – auch die modernste – entscheidet darüber, welches ihre *homines sacri* [...] sind.“²⁴⁴ Für Agamben scheint es gar möglich, dass diese Grenze durch jeden einzelnen Bürger moderner Nationalstaaten gehe, und das nackte Leben nicht an einem bestimmten Ort eingegrenzt sei, sondern jedem biologischen Körper innewohne.²⁴⁵ Nach Agamben war der Hintergrund von Hitlers Euthanasieprogramm eine „Einübung der souveränen Macht in die Entscheidungsgewalt über das nackte Leben“.²⁴⁶

Ein 1942 vom deutschen Institut in Paris publizierter Text mit dem Titel *Etat et santé* bringt die biopolitische Fundierung der Macht unverschleiert zum Ausdruck, wenn darin etwa vom „biologischen Körper der Nation“ die Rede ist. Dabei komme dem Arzt die wichtige Rolle zu, sich um die Volksgesundheit zu sorgen, die neben dem Kapital einen wichtigen Wert der Nation darstelle. „[A]lle Politik des nationalsozialistischen Staates [dient] dem Leben des Volkes“.²⁴⁷ Der auf dem gebannten Leben gegründete Staat kann die Gestaltung und Schaffung eines Volkskörpers durch den Ausschluss von Menschen als nacktem Leben zu seiner Aufgabe machen.²⁴⁸ „Das Fundament des Totalitarismus unseres Jahrhun-

243 Mit der Deklaration von unwertem Leben einhergehende wissenschaftliche Versuche an Menschen finden nicht etwa nur im Deutschland des Nationalsozialismus statt, sondern in vielen anderen modernen Staaten auch. So fanden etwa in den 1920er-Jahren viele Versuche an Häftlingen in den USA statt. In all diesen Fällen sind die Versuchspersonen Insassen eines Lagers gleich, „in das einzutreten den endgültigen Ausschluss aus der politischen Gemeinschaft bedeutete“. Agamben, *Homo sacer*, 168. Sie wurden aller ihrer Recht beraubt und zu *homines sacri* gemacht; zu einem tötbaren Leben, dessen Tötung kein Delikt darstellt – zu einem bloßen Körper. Vgl. Agamben, *Homo sacer*, 163-168.

244 Ebd., 148.

245 Ebd., 145-152.

246 Ebd., 151.

247 von Verschuer, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, 5, zit. nach Agamben, *Homo sacer*, 156.

248 Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 153-162.

derts liegt in dieser dynamischen Identität von Leben und Politik, ohne die er unverstanden bleibt²⁴⁹, konstatiert Agamben.

Auch die Konzentrationslager der Nationalsozialisten entsprechen nun diesem neuen Kalkül der modernen Politik, Menschen nach gewissen Kriterien aus der Rechtsgemeinschaft auszuschließen und diese als nacktes Leben einzuschließen. Agamben macht das Lager zum topologischen Paradigma moderner Politik, zum „nomós des politischen Raumes“²⁵⁰. Dementsprechend treten Konzentrationslager bereits Ende des 19. Jahrhunderts im Rahmen von Ausnahmezuständen in den Kolonialkriegen der Spanier auf Kuba, sowie bei den Engländern zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Südafrika auf. Die Errichtung dieser Lager beruht auf Kriegsrecht und dem Ausnahmezustand. Die rechtliche Grundlage der nationalsozialistischen Konzentrationslager war die Schutzhaft – eine preußische präventive Polizeimaßnahme, um die Staatssicherheit zu wahren. Diese Maßnahme war an das Vorliegen des Ausnahmezustandes gebunden und setzte darüber hinaus individuelle Grundrechte außer Kraft, um diesen Rechtssatz gegen die eigene Zivilbevölkerung anwenden zu können. Die nationalsozialistische Gesetzgebung knüpfte an jenes Gesetz aus der Weimarer Republik an, hob diese individuellen Grundrechte dauerhaft auf und entfernte zudem den Ausnahmezustand aus dem Gesetzestext. „Der Ausnahmezustand ist damit nicht mehr auf eine äußere und vorläufige Situation faktischer Gefahr bezogen und tendiert dazu, mit der Norm selbst verwechselt zu werden.“²⁵¹ Die Reichsjuristen sprachen in diesem Zusammenhang von einem gewollten Ausnahmezustand, der dauerhaft wurde.

Für Agamben ist die Verbindung des Ausnahmezustandes mit dem Lager von eminenter Bedeutung. Denn wird der Ausnahmezustand schließlich dauerhaft, so löst sich das Lager aus der Ausschließlichkeit des Ausnahmezustandes: „Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt.“²⁵² Aufgrund der Schutzhaft in Verbindung mit der Perma-

249 Ebd., 157.

250 Ebd. 175. Oliver Marchart kritisiert am Vorgehen Agambens, dass dieser das Paradigma des Lagers am Beispiel des nazistischen Konzentrationslager gewinne, dieses sodann soweit formalisiere, um es auf sämtliche andere Lager(-artige) Kontexte anzuwenden. Dabei unterscheide Agamben dann nicht die unterschiedlichen Arten der Lager voneinander. Schließlich sei das Paradigma des Lagers so breit und leer, dass es schlichtweg alles zu subsumieren in der Lage sei. Vgl. Marchart, Die politische Differenz, 228.

251 Agamben, Homo sacer, 177.

252 Ebd., 177.

nent-Setzung des Ausnahmezustandes und der dauerhaften Aufhebung individueller Schutzrechte manifestiert sich das Lager als eine dauerhafte Einrichtung jenseits des Raumes des geltenden Rechts und der in diesen eingebundenen Rechtssubjekte.

Das Lager ist ein Ausnahmeraum; ein Raum, der aus der normalen Rechtsordnung gewollt herausgenommen wird. Im Lager wird der Ausnahmezustand sozusagen normal realisiert. Inmitten des Bereichs, über den der Staat Souveränität ausübt, wird ein Raum aus der Rechtsordnung herausgenommen – Recht wird darin aufgehoben. Der Raum des Rechts koexistiert somit mit dem Raum des aufgehobenen Rechts. Dabei offenbart die Souveränität ihre „innerste Struktur des Banns“ und entscheidet über den Ausnahmezustand, indem über die faktische Situation der Bedrohung entschieden wird: Es vermischen sich gleichsam Recht und Faktum – ein Raum wird rechtlich aus dem Recht gestellt: „[D]emnach ist jede Frage nach der Legalität oder Illegalität dessen, was dort geschieht, schlicht sinnlos“²⁵³. Alles, was der Souverän im Lager tut, geschieht jenseits des Rechts, denn im Lager gibt es keine Rechtsordnung, entlang derer der Souverän zu agieren hätte. Nur vor dem Hintergrund des Lagers als Raum gewordenem Ausnahmezustand lässt sich die Tatsache nachvollziehen, dass im Lager schlichtweg alles möglich ist. „Wer das Lager betrat, bewegte sich in einer Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Außen und Innen, Ausnahme und Regel, Zulässigem und Unzulässigem, in welcher die Begriffe selbst von subjektivem Recht und rechtlichem Schutz keinen Sinn mehr hatten[...]“²⁵⁴

Im Lager sind die Insassen dem reinen Bann des Gesetzes ohne Bedeutung – Gesetz ist aufgehoben, nicht abgeschafft – unterworfen und vollkommen dem Verhalten ihrer Aufseher ausgeliefert. Das Lager ist reiner biopolitischer Raum; die Insassen des Lagers sind das manifestierte nackte Leben, dessen Fassbarkeit auf einer Schwelle zwischen Faktum und Recht liegt. So ist auch der nationalsozialistische Rassenbegriff, der dem biopolitischen Subjekt zugrunde liegt, durch die souveräne Entscheidung gesetzt – mit Macht gesetzt, der sich im Unbestimmten zwischen Faktum und Recht, Leben und Politik ansiedelt. Schließlich produziert das Lager den biopolitischen Körper der Deutschen durch die Absonderung des jüdischen Körpers. Das Lager ist überall dort, wo sich der Ausnahmezustand materialisiert und nacktes Leben und Recht ununterscheidbar werden – unabhängig von den Vorkommnissen oder der Gestaltung des Raumes.

Agamben hält die Ambiguität des Wortes Volk fest, die sowohl das Volk als politisches Subjekt bezeichne, sowie das gemeine, niedere Volk. Diese Ambigui-

253 Ebd., 179.

254 Ebd., 179-180.

tät drücke demnach einen immer schon die Gesellschaft durchziehenden Bruch aus, der sich beispielsweise im Klassenkampf manifestiere. Der italienische Philosoph nennt nun den Nazismus den konsequentesten Versuch, diese Spaltung zu überwinden. Das Volk erzeugt also bei der permanenten Neukonstituierung seiner selbst als politisches Subjekt in seinem Inneren das nackte Leben.²⁵⁵ Agamben paraphrasiert Freud und sagt: „Wo ein Volk ist, wird nacktes Leben sein“²⁵⁶.

2.5.7 Die Gleichzeitigkeit von Legitimität und dem Ort jenseits von Legitimität

Die souveräne Entscheidung konstituiert Souveränität durch die permanente Ziehung der Grenze zwischen einem Außen und einem Innen. Das Innen, der Bereich der Legitimität und Legalität, der Raum der Ordnung, gründet auf seiner topologischen Kehrseite, dem Bereich des aufgehobenen Rechts und dem Ort jenseits jedweder Form von Legitimität, dem Ausnahmezustand, in dem die Individuen im Zustand der permanenten Achtung vor der reinen Potenz des Gesetzes ohne Inhalt verharren. So führt die von Agamben diagnostizierte Tendenz, der gleichzeitigen Verrechtlichung und Entrechtlichung zu keinem Widerspruch, da beides in unterschiedlichen Räumen geschieht, jedoch gleichzeitig und nebeneinander.²⁵⁷

Der vom Souverän als legitimatorische und substantielle Geltungsgrundlage seiner (Rechts-)Ordnung notwendigerweise konstituierte Raum des aufgehobenen Gesetzes ist ein von rechtlosen Individuen bewohnter Raum, die der Souveränität vollends ausgeliefert sind – ihre einzige Beziehung zu diesem ist, dass sie von jeglichem Recht verlassen sind; die Bewohner des Raumes der Rechtsordnung sind die politischen Subjekte, die Staatsbürger. Die Figur des *homo sacer* als Figur des ursprünglich vom Recht verlassenen beziehungsweise gebannten Lebens, die Figur einer rechtlichen Logik, ist das dunkle Geheimnis der Existenz des Staatsbürgers. Die *homines sacri* werden etwa von KZ-Insassen, Häftlingen im US-Internierungslager auf Guantanamo oder von Flüchtlingen vor und auf Lampedusa verkörpert. In jenen offenbart sich die Grundlage der modernen Politik: direkte und unvermittelte Gewalt jenseits jeglicher Einschränkung als Grundlage von Souveränität. Jeder Staat muss *homines sacri* sozusagen produzieren, und jeder Staat muss immer wieder neue *homines sacri* produzieren – die Grenze zwischen Außen und Innen muss immer wieder neu gezogen werden. Im

255 Ebd., 175-189.

256 Ebd., 189.

257 Raulff, Interview with Giorgio Agamben, 612.

Angesicht des *homo sacer* als Bewohner des Ausnahmezustandes macht auch die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht schlichtweg keinen Sinn mehr. Das einzige Ordnungsprinzip hier ist das Faktische – Macht.