

2. Ausnahmezustand und »Gesetzesform« bei Giorgio Agamben

2.1 Jenseits der Souveränität: Ausnahmezustand als Struktur

»Sie könnens so ausdrücken: Wo nichts am rechten Platz liegt, da ist Unordnung. Wo am rechten Platz nichts liegt, ist Ordnung.«
Kalle zu Ziffel in Brechts Flüchtlingsgesprächen.
(*Brecht 1967b*, 1390)

Im Mittelpunkt von Giorgio Agambens Homo-sacer-Projekt steht die Thematik der Ausnahme. Das Gesamtprojekt besteht aus vier Teilen, von denen der zweite und der vierte mehrere Bände umfassen. Am Anfang steht das erstmals 1995 erschienene Buch *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Den Abschluss des letzten Teils bildet das 2014 veröffentlichte Buch *Der Gebrauch der Körper*.¹ In Teil I des Projekts, dem Buch *Homo sacer*, exponiert Agamben die Grundzüge der Souveränität in Geschichte und Gegenwart. In Teil II, als dessen Hauptbestandteile die Bücher *Ausnahmezustand* (2003) und *Herrschaft und Herrlichkeit* (2007) gelten können, analysiert er das Phänomen der Souveränität unter dem Gesichtspunkt seiner Struktur. In Teil III, *Was von Auschwitz bleibt* (1998), untersucht er das Lager als denjenigen Ort, an dem das spezifische Faktum der Politik der Moderne paradigmatisch hervortritt: Es besteht Agamben zufolge darin, dass der Ausnahmezustand zur Regel geworden ist. Für ihn bedeutet dies, dass die souveräne Struktur und damit das Politische überhaupt zu ihrer äußersten Konsequenz und damit an die Grenzen ihres Funktionierens gelangt sind. In Teil IV, *Höchste Armut* und *Der Gebrauch der Körper*, arbeitet Agamben sein Modell einer politischen Alternative heraus: ein Leben, das von seiner politischen Form nicht getrennt werden

1 Die dazwischen liegenden Bände erschienen nicht in chronologischer Reihenfolge. 2015 erschien zudem auf Italienisch und Englisch unter dem Titel *Stasis. Civil War as a Political Paradigm* ein kürzeres Buch, das zwei im Jahr 2001 gehaltene Seminare enthält und als Teil II.2 veröffentlicht wurde. Ebenfalls als II.2 war zuvor schon *Herrschaft und Herrlichkeit* (2007) erschienen, so dass für den zweiten Teil die Zählung unklar bleibt.

kann. Ein solches Leben fasst er unter den Begriff der Lebens-Form.² Zu diesem Begriff gehört, dass die Politik jenseits jeder Beziehung zu denken ist; denn die Kategorie der Beziehung ist, so Agamben, mit der Struktur der Ausnahme untrennbar verbunden. Nur die Preisgabe dieser Kategorie kann daher die Untrennbarkeit von Leben und Form, die Agamben anstrebt, im Politischen garantieren.³

Bevor ich in eine eingehendere Rekonstruktion und Deutung von Agambens Theorie der Ausnahme einsteige, möchte ich einige einleitende Bemerkungen voranstellen, die den Rahmen seines Projekts abstecken und zugleich die Bedeutung kennzeichnen, die dem Nachdenken über Souveränität und Ausnahmezustand darin zukommt. Dieses Nachdenken erhält Kontur, wenn es mit Schmitts Überlegungen kontrastiert wird. Dies soll daher schon in diesen einleitenden Absätzen erfolgen.

Entscheidendes und entrechtetes Subjekt: Von Schmitt zu Agamben

Das Projekt Agambens zielt auf eine grundlegende Kritik der westlichen Politik. Diese Kritik ist grundlegend, weil sie sich auf die Grundlage westlicher Politik richtet, und sie ist grundlegend, weil sie diese Politik im Ganzen verwirft. Die beiden Aspekte hängen zusammen: Die westliche Politik ist als Ganze zu verwerfen, weil sie von Grund auf verwerflich ist. Sie beruht, so Agamben, auf der Herstellung eines Lebens, das seiner politischen Form beraubt ist: Die »*ursprüngliche Leistung der souveränen Macht*« (HS, 16, Hervorh. im Original) besteht darin, ein nacktes, folgenlos tötbares Leben zu produzieren. *Ursprünglich* ist diese Leistung, weil sich die souveräne Macht durch sie selbst hervorbringt. Insofern ist das nackte Leben ein notwendiges Seitenprodukt in der Selbstproduktion von Souveränität. Da die souveräne Macht auf dieser Produktionsleistung gründet, ist das tötbare Leben beides: »Fundament der Souveränität« (HS, 140) und zugleich ihr Erzeugnis. Ein folgenlos tötbares Leben ist ein absolut entrechtetes Leben. Darin besteht der Zusammenhang zum juristischen Ausnahmezustand. Er trennt die

- 2 Über Agambens verschiedene Hinweise zu einer »neuen Politik« (HS, 196) und über unterschiedliche Deutungen des damit verbundenen Begriffs der Lebens-Form vgl. Geulen 2009, 115–124.
- 3 Im Zusammenhang meiner Überlegungen, in denen die Struktur der Souveränität und ihre Verbindung mit dem Ausnahmezustand im Fokus stehen, sind von den früheren Werken des Projekts *Homo sacer* und *Ausnahmezustand*, von den jüngst veröffentlichten vor allem *Stasis* von Bedeutung. Mit dem *Homo-sacer*-Projekt sind allerdings auch Bücher und Aufsätze eng verknüpft, die nicht als Bestandteile gekennzeichnet sind. Wo diese für meine Fragestellung relevant sind, werde ich sie heranziehen, was im vorliegenden Kapitel vor allem *Signatura rerum. Zur Methode* (2008) betrifft.

Menschen von ihren Rechten und damit von ihrer politischen Form. Auf dieser entrechtenden Ausnahme beruht Agamben zufolge die westliche Politik seit ihren Anfängen bei den Griechen. Agambens Kritik westlicher Politik ist allerdings vor allem eine Kritik der westlichen Moderne, die bei ihm nicht wie bei Schmitt mit den Religionskriegen des 16. Jahrhunderts, sondern mit der Französischen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts beginnt. Die These, die Agamben belegen will, lautet: In der Moderne bildet das seiner Form beraubte, nackte Leben nicht nur die marginalisierte Voraussetzung, die den politischen Bereich eröffnet (nicht nur ein Nebenprodukt der Souveränität), sondern es füllt diesen Bereich vollständig aus. Der Bereich der Politik ist dabei wie bei Schmitt mit der Sphäre der Souveränität identisch. Die politische Aufgabe sieht Agamben deshalb darin, die Politik aus dem Rahmen der Souveränität, in den sie gebannt ist, herauszuführen. Das Ende der westlichen Politik ist zugleich das Ende der Souveränität.

Den Zusammenhang von Souveränität und Ausnahmezustand versteht Agamben anders als Schmitt. In meiner Auseinandersetzung mit Schmitt habe ich gezeigt, dass bei ihm die Durchbrechung des Normensystems, die ihm als Kennzeichen des Ausnahmezustands und damit der Souveränität gilt, die rechtsstaatliche Normalität, das heißt die verfassungsmäßige Normativität, viel tiefer durchdringt, als auf den ersten Blick ersichtlich ist. Die Durchbrechung des Normensystems gehört zu dessen Struktur. In der Tendenz bedeutet dies eine Ablösung der Souveränität von der personalen Entscheidung. Es ist dieser Punkt, an dem sich Schmitts Theorie der Souveränität selbst unterläuft, indem die grundlegende Entscheidung nicht im transzendierenden personalen Akt, sondern in der Verfassung selbst verortet wird. Ich entwickle in meiner Auseinandersetzung mit Agamben die These, dass es eben dieser Übergang von einem personalen zu einem strukturellen Denken der Souveränität ist, den Agamben in äußerster Weise radikalisiert. Dies hat zur Folge, dass das Verhältnis von Ausnahmezustand und Souveränität eine völlig andere Form als bei Schmitt annimmt. Für Schmitt zeigt sich in der souveränen Entscheidung über den Ausnahmezustand, dass das juristisch maßgebende Moment in dem liegt, was die Norm überschreitet und zugleich ermöglicht. Dieses der Norm gegenüber Transzendente nennt Schmitt Souveränität. Der Ausnahmezustand ist für ihn gleichsam der ›Beweis‹, dass die personale Entscheidung und damit Souveränität im Recht konstitutive Bedeutung haben.

Insofern nun Agamben die Souveränität gerade nicht von der Entscheidung her, sondern strukturell versteht, wäre zu erwarten, dass der Ausnahmezustand bei ihm eine untergeordnete oder gar keine Rolle spielt. Allerdings ist seine Theorie, mehr noch als eine Theorie der Souveränität, eine Theorie der Ausnahme. Die heuristische Funktion des Ausnahmezustands muss dann eine andere sein: Der Ausnahmezustand

macht hier nicht die souveräne Person sichtbar. Denn der Ausnahmezustand ist nicht das Produkt einer personalen Entscheidung, sondern die Produktion entpersonalisierten Lebens. In zwei Hinsichten besteht im Ausnahmezustand Subjektlosigkeit: erstens weil er nicht durch ein Subjekt bewirkt (erklärt) ist, zweitens weil er eine ent-subjektivierende Wirkung hat. Dadurch wird die von Schmitt aufgeworfene »Frage nach dem Subjekt der Souveränität« als »Frage nach der Souveränität überhaupt« (PT, 14) nicht obsolet. Vielmehr ist Agambens Theorie des Ausnahmezustands eine Theorie der Subjektivierung. Das in Frage stehende Subjekt ist dabei nicht der über dem Gesetz stehende Souverän, sondern das dem Gesetz unterworfenen Leben. Ins Zentrum stellt Agamben den politischen Prozess, in dem die Individuen vom Politischen getrennt und dadurch zu entsubjektivierten Subjekten werden. Seine Kritik der Moderne formuliert er als Kritik dieser modernen Subjektivierung.

In der Frage der Subjektivierung liegt die Verbindung zu Agambens Kritik der Menschenrechte: Was die Menschenrechte Agamben zufolge »schützen«, ist die entleerte Subjektivität, das nackte Leben, das im Ausnahmezustand produziert wird. Ausnahmezustand und Menschenrechte schließen sich so verstanden nicht gegenseitig aus, sondern stehen in einem Verhältnis der Komplizenschaft. Dieser Blick auf die Menschenrechte, die sich ihrem Selbstverständnis nach gegen Entrechtung richten, ist düster. Die Moderne erscheint als Verhängnis, das durch die Respektierung der Menschenrechte nicht abgewehrt, sondern vertieft wird.

In Agambens negativistischer Kritik gibt es allerdings zumindest eine positive Spur: Dem Politischen ist es nicht gelungen und kann es nie gelingen, ein nacktes, völlig entsubjektiviertes Leben »wirklich« hervorzu-bringen; immer bleibt ein Rest bestehen, der sich der Entsubjektivierung entzieht. Diese These entwickelt Agamben insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit den Lagern des Nationalsozialismus in seinem Buch *Was von Auschwitz bleibt*. Was bleibt, ist dieser nicht auszulöschende Rest an Subjekt, der sich vor allen Dingen in der Sprache manifestiert. Der Sprache eignet, wie bei Arendt, ein politischer Gehalt. Dass ein nacktes, politisch gehaltloses Leben produziert werden kann, erweist sich demnach trotz aller in den Lagern durchgeführter Versuche als Fiktion. Die Freilegung des fiktionalen Gehalts moderner Politik soll den Ausblick auf die Möglichkeit einer anderen Politik eröffnen.

Damit verbindet sich die theoretische Arbeit gegen eine zweite Fiktion: die Fiktion, dass zwischen dem Recht und dem Ausnahmezustand eine substanzielle Relation besteht. Die These, dass diese Relation im juristischen Sinn substanziell ist, steht im Kern von Schmitts Theorie des Rechts, gegen die Agamben sich folglich richtet. Nach Schmitt kann der Ausnahmezustand zum Recht gehören, weil das Recht mehr ist als nur Gesetze. Für Schmitt hat der Ausnahmezustand eine heuristische

Bedeutung, weil in ihm die Differenz zwischen Recht und Gesetz zur Geltung kommt. In Agambens Theorie des Ausnahmezustands wird gerade diese Differenz kassiert. Entfernt davon, das Andere des Gesetzes zu sein, ist die Struktur des Ausnahmezustands bei ihm vielmehr identisch mit der Struktur bzw. ›Form‹ des Gesetzes (*forma di legge*). Dass der Ausnahmezustand, wie Agamben behauptet, in der Moderne die Regel wird, ist vor diesem Hintergrund als vollständige Realisierung der Struktur des Gesetzes zu deuten: Der Ausnahmezustand ist die Form, die das Gesetz in der Moderne annimmt. Er ist in diesem wörtlichen Sinn von »Gesetz« der Nomos der Moderne. Denn dieses Gesetz, die Struktur des Ausnahmezustands, hat sich nach Agamben in die Subjekte eingeschrieben, sie vom Politischen getrennt und zu nacktem Leben gemacht. Das Gesetz ist im nackten Leben verkörpert und ebenso wie dieses eine Fiktion. Als das Gesetz der Moderne ist der Ausnahmezustand, anders als bei Schmitt, juristisch nicht ›substanziell‹, denn er steht in keiner substanziellen Verbindung zum Recht. Die Fiktion zu analysieren und ihre realen Konsequenzen zu unterbrechen, bildet für Agamben in einer solchen Moderne die zentrale philosophische und politische Aufgabe.

Der Fokus meiner Auseinandersetzung mit Agamben liegt auf der spezifischen Verschiebung, die seine Theorie des Ausnahmezustands gegenüber Schmitts Theorie des Rechts vornimmt. Zu dieser Verschiebung gehört erstens die Gleichsetzung von Recht und Gesetz. Darin liegt ein in eigentümlicher Weise »positivistischer« Zug dieser Verschiebung. Zu ihr gehört zweitens die Gleichsetzung des Gesetzes mit der faktischen Normalität. Darin ist diese Verschiebung nicht- oder sogar anti-positivistisch. Denn eine rechtspositivistische Beschränkung des Rechts auf Normen, wie sie etwa Kelsen vertrat, richtet sich gerade auf die scharfe Trennung des Rechts und damit der Normen vom Bereich der sozialen Wirklichkeit. In seiner Beschreibung der Moderne setzt Agamben also das Recht mit dem Gesetz und das Gesetz mit der Normalität gleich. Die politische Situation der Moderne, in der das Gesetz mit der faktischen Normalität identisch wird, ist der auf Dauer gestellte Ausnahmezustand. Mit Schmitts in den 1920er Jahren entwickelten Begriffen der Souveränität, des Ausnahmezustands und des Rechts ist diese Identifikation unvereinbar. Agambens zweifache Verschiebung gegenüber Schmitt lässt sich knapp so formulieren: Ging es Schmitt um eine Theorie der Rechtsform, entwickelt Agamben eine Theorie der Gesetzesform.

Der Wechsel von der Rechtsform zur Gesetzesform impliziert ein anderes Funktionieren des Ausnahmezustands, das heißt einen anderen Modus der Suspension. Bei Agamben entfällt die Rolle des Souveräns und die Suspension der gesetzlichen Ordnung erfolgt im Gesetz selbst: In der Suspension des Gesetzes besteht die reine Form des Gesetzes. (vgl. HS, 60–73) Der Modus der Suspension liegt so nicht in der Durchbrechung des gesetzlichen Funktionierens, sondern in der Funktionsweise

des Gesetzes selbst. Dieses Gesetz schreibt sich nicht ins System der Normen, sondern ins Leben der Individuen ein. Auch Agamben arbeitet mit einer girlandenartig ausladenden Kette von Gleichsetzungen. Diese weist aber in eine Schmitt entgegengesetzte Richtung. War es bei Schmitt die Kette ›Souveränität – substanziale Form des Rechts – Subjekt – Tat‹ so ist es bei Agamben jene von ›Souveränität – Gesetzesform – Entsubjektivierung – Passivität‹.

In diesem Wechsel vom Vorrecht des Souveräns zum entrechteten Leben manifestiert sich die Verschiebung von Agamben gegenüber Schmitt, die Verlagerung des Souveränitätsproblems von der Rechtsform zur Gesetzesform, am augenfälligsten. Deutlich wird dies an der Benennung zweier Buchkapitel, die in der Souveränitätstheorie von Schmitt und Agamben jeweils zentrale Bedeutung haben. Auf den Titel des zweiten Kapitels der *Politischen Theologie* habe ich im Zusammenhang mit dem Begriff der Form bei Schmitt bereits hingewiesen: Er lautet *Das Problem der Souveränität als Problem der Rechtsform und der Entscheidung*. Diesem Titel (und dem damit bezeichneten Kapitel) steht bei Agamben das vierte Kapitel des *Homo sacer* gegenüber: Es lautet schlicht *Forma di legge*. (Agamben 2005, 57) Was übersetzt »Gesetzesform« heißen müsste, ist in der deutschen Ausgabe allerdings mit »Rechtsform« (HS, 60) wiedergegeben, so dass die entscheidende Differenz zu Schmitt gerade nicht kenntlich wird.⁴ In diesem Kapitel zur Gesetzesform beschreibt Agamben das im Ausnahmezustand hervortretende Phänomen der Souveränität als eine Beziehung zwischen Gesetz und Leben.

Auch Schmitts Theorie der Souveränität bringt, wie ich im letzten Kapitel argumentiert habe, Gesetz und Leben in einen Zusammenhang: In der Durchbrechung des Systems der Gesetze liegt für Schmitt das Leben (i.S. der substanzialen Form) des Rechts. Das Leben, auf das Agamben fokussiert, ist dagegen nicht das, was das Gesetz verletzt, sondern das von ihm Verletzte. Es geht nicht um das Leben des Rechts, sondern um das straflos tötbare menschliche Leben. Die sich im Ausnahmezustand paradigmatisch aktualisierende Souveränität liegt bei Schmitt im Leben, das über das Gesetz triumphiert (in der Rechtsform), bei Agamben im Leben, das dem Gesetz vollständig preisgegeben und von ihm eingenommen ist (in der Gesetzesform). Bei Schmitt ist das Leben die Überschreitung des Gesetzes, bei Agamben ist das Gesetz die Zertretung des Lebens. Vom Gesetz ist das Leben hier aufgrund der Totalität der Unterwerfung

4 Der Übergang vom Recht zum Gesetz zeigt sich im italienischen Original am Übergang vom dritten Kapitel – *Potenza e diritto* (Agamben 2005, 46), *Potenz und Recht* (HS, 50) – zum vierten Kapitel – *Forma di legge, Gesetzesform*. In der deutschen Übersetzung steht dann innerhalb des Textes des vierten Kapitels für *forma di legge* (etwa Agamben 2005, 60 und 64) jeweils korrekt »Gesetzesform« (HS, 63 und 65).

nicht mehr verschieden, sondern es geht vielmehr ganz im Gesetz auf. Bedeutet ›Leben‹ für Schmitt dasjenige, was im Recht das Gesetz transzendiert, so verkörpert es für Agamben die absolute Immanenz des Gesetzes, auf das sich die menschliche Subjektivität zusammenschnürt. Ein solcherart desubjektiviertes Leben weist mit dem subjektivierenden Leben bei Schmitt jenseits des greifbaren Gegensatzes eine wichtige Übereinstimmung auf. Bei beiden bezeichnet ›Leben‹ eine politische Durchdringung des Rechts, in der Souveränität besteht.

Agamben sieht in dem seiner Rechte beraubten Leben nicht nur den Anfang des dadurch von Beginn an disqualifizierten Rechts, sondern auch den Beginn des Politischen: Das »erste Fundament der politischen Macht [ist] ein absolut tötbares Leben«. (HS, 98) Dieser von Agamben postulierte Beginn des Politischen bildet den Einsatzpunkt für meine nun folgende Rekonstruktion seiner Theorie der Ausnahme.

Naturalisierung und Politisierung: Die Tötbarmachung des Lebens

Das »dem Tod ausgesetzte Leben (das nackte oder heilige Leben)«, schreibt Agamben, »ist das ursprüngliche politische Element«. ⁵ (HS, 98, Hervorh. im Original; »l'elemento politico originario«, Agamben 2005, 98) Es ist die Bedingung dafür, dass das Politische überhaupt anfängt. Agamben bezeichnet dieses Leben durch eine Figur des römischen Rechts, den *homo sacer*. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass er »getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf« (HS, 18, Hervorh. im Original) und dadurch keiner menschlichen Ordnung mehr zugehört. Den *homo sacer* als Verkörperung nackten Lebens analysiert der zweite, mittlere Teil des gleichnamigen Buches *Homo sacer*. In diesem Mittelteil des Buches will Agamben klären, wie sich das von der Ordnung ausgestoßene und, als das Fundament dieser Ordnung, zugleich in sie eingeschlossene Leben begrifflich bestimmen lässt. Der davor stehende erste Teil des Buches befasst sich mit der Logik der Souveränität und der abschließende dritte Teil beschreibt das Lager als das biopolitische Paradigma der Moderne. Erläutert der erste Teil die

5 Es wurde mit Recht herausgestellt, dass Agambens Begriff des »nackten« Lebens (*nuda vita*) auf Benjamins Begriff des »bloßen« Lebens referiert (vgl. Benjamin 1977, 201); vgl. die Übersetzungsanmerkung von Hubert Thüring in HS, 199 sowie Lemke 2008, 90, Fn. 1 und Loick 2012, 217, Fn. 213. Der Kern der Parallele scheint mir nun allerdings nicht in der offenkundigen semantischen Nähe von ›Bloßheit‹ (Benjamin) und ›Nacktheit‹ (Agamben) zu liegen, sondern darin, dass Agamben das nackte Leben – wie Benjamin das bloße Leben – konstitutiv mit dem Konzept der »Heiligkeit des Lebens« verbindet. Zu Agambens Bestimmung des nackten als heiligem Leben vgl. weiter unten in diesem Kapitel.

Struktur der Souveränität als Struktur des Ausnahmezustands, thematisiert der dritte Teil das Lager als denjenigen Topos, in dem sich der Ausnahmezustand permanent materialisiert. Im Zentrum des Ausnahmezustands, und deshalb im Zentrum des Buches (im zweiten Teil), steht das nackte Leben als das ursprüngliche Element des Politischen. Die Theorie der Ausnahme tritt bei Agamben mit demselben Anspruch auf wie bei Schmitt: Sie ist zugleich eine Theorie des Politischen *und* des Rechts, denn beide diese Begriffe sind von der Ausnahme her zu verstehen. Bei Schmitt kommt es allerdings darauf an, dass die Ausnahme ein extremer Fall ist; nach Agamben hingegen ist sie die Normalität. Während Schmitts Theorie der Ausnahme auf einen affirmativen Begriff des Politischen führt, ist Agambens so entwickelter Begriff des Politischen negativ. Darauf verweist schon das Konzept des nackten Lebens, um das sein Ansatz zentriert ist. Um diesen Ansatz zu erschließen, muss klar sein, wie das nackte Leben zu verstehen ist: Es muss deutlich werden, wie die Tötbarkeit gedacht ist, in der die Nacktheit des Lebens besteht. Die Beschaffenheit der Tötbarkeit lässt sich am besten in einem Vergleich mit Hobbes und Schmitt erläutern. Denn auch bei diesen beiden Autoren steht die Tatsache der Tötbarkeit am Anfang oder an der Schwelle des Politischen: vor dieser Schwelle bei Hobbes, hinter dieser Schwelle bei Schmitt.

Hobbes setzt beim gewaltsamen Tod an, der im vor- oder außer-politischen Zustand allen von allen droht und sie zur Gründung des Staates motiviert. Bei Schmitt dagegen hat der Tod, dessen Möglichkeit das Politische konstituiert, von Anfang an eine politische Bedeutung: Es handelt sich um den Tod durch den ›Feind‹ als den Angehörigen einer verfeindeten politischen Einheit. Mit der Möglichkeit dieses politischen Todes steht und fällt die Möglichkeit des Politischen. Denn die »spezifisch *politische* Spannung« (BdP, 33, Hervorh. im Original), welche die politische Einheit zusammenhält, speist sich nach Schmitt allein daraus, dass dieser Tod möglich ist. Dass dieser Tod politisch ist, heißt hier auch, dass es ein Tod *für* das Politische ist. Der Zweck des Politischen liegt anders als bei Hobbes nicht darin, den Tod der Einzelnen zu verhindern. Der Staat ist nicht das Mittel zum Zweck der Einzelnen, sondern die Einzelnen werden zu einem Mittel des Staates. Insofern sie ein solches Mittel sind, liegt ihr ›Zweck‹ darin, die Vernichtung der eigenen politischen Einheit abzuwehren.

Eben dieser Aspekt, dass der Staat ein tötbares Leben nicht schützt, sondern hervorbringt, wird von Agamben radikalisiert. Der Tod droht hier nicht durch einen äußeren Feind, sondern durch die souveräne Macht selbst, die sich durch die Produktion von Tötbarkeit konstituiert. Damit wird der Tod der Individuen, anders als in Schmitts Theorem des Politischen, nicht nur in Kauf genommen; an einem dem Tod ausgelieferten Leben hat die souveräne Macht vielmehr ein substantielles Interesse.

Darin allein liegt allerdings noch nicht der neue und merkwürdige Zug, den Agamben der Tötbarkeit zuschreibt. Denn dass sich Souveränität auf tötbares Leben stützt und durch dieses Leben möglich wird, stellt eine vertraute und historisch leicht zu plausibilisierende Einsicht dar. Nehmen wir ein Beispiel aus dem antiken Rom. Als Caesar 49 v. Chr. den Rubikon, der als Grenzfluss seine Provinz Gallia Cisalpina von Italien trennte, in Richtung Rom überschritt, war diese Überschreitung nicht deshalb in einem modernen Sinn *souverän*, weil sie gesetzte Grenzen durchbrach, sondern weil sie mit den ihm ergebenen Truppen erfolgte. Das Leben der Soldaten, die Caesar zur Unterwerfung Galliens eingesetzt hatte, bildete das Fundament seiner souveränen Macht. Allerdings in einem ganz anderen Sinn als in Agambens Theorie der Souveränität. Caesars Soldaten dienen *mittelbar* der Herstellung von Souveränität: Der Einsatz ihres Lebens ist das Mittel zur Eroberung Galliens und zum Sieg über den Rivalen Pompeius. Dies stellt die Grundlage dar für eine unbedingte Vormacht- und Vorrechtsstellung: für die Ernennung zum *dictator perpetuus*, zum Diktator auf Lebenszeit. Im Fall Caesars – oder vorsichtiger gesagt: in dieser Lesart des Falles – bildet das Leben der Soldaten das Material der Souveränität, das Caesar braucht, um in Rom Souverän zu werden. Das Leben der Soldaten aufs Spiel zu setzen, bildet das Mittel *zu* diesem Zweck und ist *von* diesem Zweck dadurch geschieden. In der Theorie Agambens stellt das Leben in einer anderen Weise das Fundament der Souveränität dar. Es kommt nicht als Mittel zum Zweck zum Einsatz, sondern stellt *unmittelbar* souveräne Macht her.

Diese Unmittelbarkeit ist im selben Sinn zu verstehen, in dem Benjamin sie der rechtsetzenden Gewalt zuschreibt. Alle rechtsetzende Gewalt – eigentlich das Mittel zum Zweck der Etablierung eines Rechtszustands – emanzipiert sich von diesem Zweck und verliert mit der Zweckgebundenheit ihren Charakter als Mittel: Sie bezweckt nicht mittelbar einen Zustand des Rechts, sondern will vielmehr *unmittelbar* sich selbst, ihre eigene Macht. (vgl. Benjamin 1977, 197f.) Ebenso ist bei Agamben das nackte Leben kein Mittel, das zur Förderung der souveränen Macht eingesetzt wird – etwa durch den Einsatz im Krieg oder in der ökonomischen Produktion. Es befördert die souveräne Macht *unmittelbar* dadurch, dass es als das hervorgebracht wird, was es ist: als nacktes Leben. Selbst wenn das Leben als Mittel gebraucht wird, sei es im Krieg oder zur Arbeit im Lager, liegt der Sinn gleichwohl nicht in diesem Einsatz als Mittel. Souveränität wird nicht dadurch hergestellt, dass Leben *eingesetzt* und als Einsatz aufs Spiel gesetzt wird, sondern dadurch, dass es als tötbares hergestellt wird. Das Leben ist nicht Rohstoff, sondern Produkt der Souveränität, die sich durch diese Produktion selbst hervorbringt. Insofern ist das nackte Leben »von der Warte der Souveränität aus gesehen das ursprüngliche politische Element«. (HS, 100) *Nur* von der Warte der Souveränität aus gesehen, ist das nackte, tötbare Leben »ursprünglich«;

die Tötbarkeit der Individuen bildet die Voraussetzung der Souveränität und steht somit am Ursprung des Politischen. *An sich* ist das nackte Leben keineswegs ursprünglich. Die Nacktheit ist nicht jene anfängliche, in der die Menschen geboren werden. Sie ist nicht unbeschriebenes Leben, sondern dem Leben eingeschrieben; nicht natürliche Blöße, sondern politische Bloßstellung.

Die Einschreibung der Nacktheit ins Leben gleicht einer *damnatio memoriae*: Ein römischer Kaiser wurde dadurch aus dem öffentlichen Gedächtnis getilgt, dass sein Name in Inschriften ausgemeißelt – und als solcher eingeschrieben wurde. Die Einschreibung der Nacktheit ins Leben erfolgt als solche *Entschriftung*. Gelöscht wird dabei der dem Leben zukommende politische Gehalt und das Leben so von allen Rechten getrennt. Wie die Hervorbringung nackten Lebens ist auch die *damnatio memoriae* keine Rückkehr zur Unbeschriebenheit, keine *annihilatio* im Sinn der Überführung in ein anfängliches Nichts: Die Spuren der Tilgung bleiben sichtbar und das Vergessen wird als solches erinnert. Die *damnatio* hat den Charakter eines Fluches, der die Existenz nicht auslöscht, sondern ihr anhaftet. Ebenso wird das nackte Leben gerade in seiner Vernichtbarkeit erhalten; es ist tötbar gemachtes, nicht einfach getötetes Leben. Dem erinnerten Vergessen der *damnatio memoriae* korrespondiert die am Leben gehaltene Tötbarkeit des *homo sacer*.

Auch diese römische Figur des *homo sacer*, die Agamben als Verkörperung des nackten Lebens gilt, ist Folge eines Fluchs: Es ist »der Ausdruck *sacer esto*« – »*sacer* soll er sein« bzw. »*sacer* sollst du sein« – der das Leben bloßstellt. (HS, 82, Hervorh. im Original) *Sacer*, »heilig« ist ein »menschliches Leben, das [straflos, J.H.] getötet, aber nicht geopfert werden kann«. (HS, 93) Der Fluch, die *sacratio*, konstituiert somit »eine doppelte Ausnahme, sowohl vom *ius humanum* als auch vom *ius divinum*«. (HS, 92, Hervorh. im Original) Aus dem menschlichen Recht ist dieses Leben herausgenommen, weil es getötet, aus dem göttlichen Recht, weil es nicht geopfert werden darf. In der *sacratio* sieht Agamben ein explanatorisches Potential, das ihn veranlasst, das nackte Leben, das bereits Arendt thematisiert hatte⁶, als *sacer*, als heilig zu deuten: »Heiligung« ist Entrechtung. Heilig ist das Leben, von dem das Recht eine Ausnahme macht, indem es ihm seine Rechte nimmt. Die Ausnahme hat damit zunächst einen topologischen Sinn: Das durch sie ausgenommene, nackte Leben steht außerhalb des Rechts. Doch meint »Ausnahme« nicht allein, wie es die Etymologie von lateinisch *exceptio* nahe legt, »herausgenommen«. (vgl. HS, 27) »Ausnahme« hat bei Agamben vielmehr auch den Sinn von *exenteratio*: Herauslösung dessen, was zum menschlichen Leben innerlich gehört. Herausgelöst ist nach Agamben der politische

6 Arendt spricht von einer »abstrakten Nacktheit« eines »Nichts-als-Menschseins«. (Arendt 2011a, 619f.)

Gehalt des Lebens. Mit der äußeren Ausschließung aus dem politischen Bereich ist die innere politische Entleerung verbunden. Agambens rhetorisch gestellte Frage, »ob die Struktur der Souveränität und die Struktur der *sacratio* nicht irgendwie verknüpft sind« (HS, 93, Hervorh. im Original), findet in der Ausnahme ihre Antwort. Mit der rhetorischen Frage verbindet sich eine Behauptung: Souveränität und *sacratio* sind gleichermaßen als Strukturen aufzufassen. Den Prozess, in dem nacktes Leben hervorgebracht wird, gilt es *strukturell* zu denken: als *prozessuale Struktur*, in der das Funktionieren der Ausnahme besteht, und zugleich als *strukturellen Prozess*, in dem sie sich in der Moderne ausdehnt und normalisiert.

Das nackte Leben, das aus der Ausnahme hervorgeht, ist bei Agamben *negativ* bestimmt durch die Nicht-Zugehörigkeit zum Recht und durch das daran geknüpfte Nicht-Innehaben politischer Qualitäten. Negativ verhält sich das nackte oder heilige Leben ferner zu zwei anderen Formen von Leben, die Agamben unter Rückgriff auf eine lexikalische Unterscheidung im Griechischen als *zoé* und *bíos* bezeichnet. Mit Verweis auf Aristoteles bringt er diese zwei Begriffe in einen semantischen Gegensatz: Auf der einen Seite steht die *zoé* als das einfache, natürlich reproduktive Leben und damit als Eigenschaft alles Lebendigen; auf der anderen Seite der *bíos* als die politisch qualifizierte Lebensform, die spezifisch dem Menschen zukommt.⁷ (vgl. HS, 111) Von beiden ist das nackte

- 7 Diese auf die griechische Lexik gestützte Unterscheidung im Lebensbegriff hat eine breite Rezeption gefunden. (vgl. etwa Große 2010, 7) Dass der lexikalischen Unterscheidung von *zoé* und *bíos* der semantische Gegensatz zwischen natürlichem Leben und politisch qualifizierter Lebensform entspricht, ist philologisch indes fraglich. Agambens These einer solchen begrifflichen Opposition lässt sich weder mit Blick auf Aristoteles, den Agamben als Hauptbeleg heranzieht, noch mit Blick auf den allgemeinen griechischen Sprachgebrauch erhärten. Für eine grundsätzliche Kritik an Agambens philologisch-historischer These vgl. Derrida 2015, 13. Sitzung, S. 472; für einen Widerlegungsversuch mit detailliertem Quellenbezug vgl. Finlayson 2010. In seiner Prüfung der Aristoteles-Lektüre Agambens gelangt Finlayson zu folgendem Ergebnis: »For Aristotle, *zōē* and *bios* are not a conceptual pair like *dynamis* and *energeia*, nor are they systematically linked in Greek philosophy and political culture, as, for example, *physis* and *nomos*. They are just two ordinary polysemous Greek nouns with a slightly different, partially overlapping range of meanings. Certainly, there is no opposition or mutual exclusion between the terms or their referents.« (Finlayson 2010, 109, s. auch 115) Mit der berechtigten philologisch-historischen Zurückweisung von Agambens These – seiner Behauptung eines terminologischen Gegensatzes im griechischen Lebensbegriff – ist der systematische Gehalt seines Arguments allerdings nicht erledigt. Das Argument ruht zwar auf der Unterscheidung von *zoé* und *bíos* auf, steht und fällt aber nicht mit deren philologischer Richtigkeit (ebenso wenig wie eine Theorie des Naturzustands

oder heilige Leben unterschieden. Es ist »weder politischer *bíos* noch natürliche *zoé*«, sondern »die Zone der Ununterscheidbarkeit, in der *bíos* und *zoé* sich wechselseitig einbeziehen und ausschließen und sich gerade dadurch konstituieren«. (HS, 100, ähnlich 119, Hervorh. im Original) Das nackte Leben stellt eine *spezifische Weise* dar, in der *bíos* und *zoé* sich miteinander ins Verhältnis setzen und sich gegenseitig umbestimmen oder vielmehr un-bestimmen: Der politisch qualifizierte *bíos* wird de-politisiert, die natürlich reproduktive *zoé* wird de-naturalisiert. Darin besteht die *negative* Beziehung, die das nackte Leben zu diesen beiden Formen des Lebens unterhält. Die Depolitisierung des *bíos* und die Denaturalisierung der *zoé* erfolgen in ein und demselben Prozess der Produktion nackten Lebens.

Es erscheint wie eine Aufforderung an die Rezeption, wenn Agamben in einem Text von 2014 formuliert: »It is important not to confuse bare life with natural life.« (Agamben 2014, 66) Auch in der Literatur selbst wird gegen Missverständnisse regelmäßig erinnert, dass Agamben das nackte Leben nicht mit dem natürlichen Leben gleichsetzt. Nach Thomas Lemke handelt es sich um »eine zugleich nachträgliche wie verhüllende Nacktheit«, welche »die gesellschaftlichen Markierungen und Symbolisierungen verdeckt«. (Lemke 2008, 91) Die Verhüllung sozialer und politischer Signifikanz stellt eine Depolitisierung dar, die Lemke als »politische Operation« ausweist. (ebd., 105) Dass das nackte Leben deswegen kein natürliches ist, weil es aus einem als politisch aufzufassenden Entzug politischer Qualitäten resultiert, hat auch Daniel Loick hervorgehoben:

»Das nackte Leben versteht Agamben dabei wohlgerne nicht als eine ursprüngliche biologische Größe, sondern als Resultat eines selbst politischen Prozesses, als Ergebnis der politischen Subtraktion der politischen Dimension des Lebens. Das nackte Leben ist Resultat einer Zerstörung des *bíos*, die den Menschen einer animalischen Existenz annähert; es ist die Nacktheit eines Lebens, von dem sich die Rechtsordnung zurückgezogen hat und das daher straffrei tödbar ist.« (Loick 2012, 218, Hervorh. im Original)

Ewa Ziarek, die ebenfalls den Unterschied zwischen biologischer *zoé* und nacktem Leben betont, sieht letzteres als »the remainder of the destroyed political *bios*« und damit ebenso als das Produkt einer Depolitisierung. (Ziarek 2008, 90, Hervorh. im Original) So richtig dieser von verschiedenen Autor_innen formulierte Hinweis ist, so wichtig scheint mir zugleich die Insistenz darauf, dass es sich dabei nur um die eine Seite des Prozesses handelt. Denn nacktes Leben ist nicht nur die

von dessen historischer Realität abhängt). Das Argument wird daher im Folgenden zu erwägen sein.

Depolitisierung des *bíos*, sondern auch eine Politisierung der *zoé*. (vgl. HS, 21) Es ist diese doppelte Struktur des Prozesses, die den »Kreuzpunkt zwischen dem juridisch-institutionellen Modell und dem biopolitischen Modell der Macht« bildet, für den sich Agamben interessiert. Wird der Prozess als Politisierung der *zoé* aufgefasst, rückt »*die Produktion eines biopolitischen Körpers*« (HS, 16, Hervorh. im Original) in den Vordergrund und damit die Verbindung zu den Forschungen Michel Foucaults. Wird die Produktion nackten Lebens hingegen als Depolitisierung des *bíos* behandelt, so kommt die absolute Entrechtung und politische Annullierung der einzelnen Individuen in den Blick, deren massenhaftes Auftreten in der Moderne insbesondere Arendt untersucht hat. Der »Kreuzpunkt« zwischen Biopolitischem und Juridischem liegt in der Koinzidenz dieser zwei Seiten im selben Prozess. Es handelt sich um einen durchwegs politischen Prozess, denn *politisch* ist sowohl die Depolitisierung des *bíos* als auch die Politisierung der *zoé*.

Ausnahmezustand als juristische Fiktion

Wie eingangs dieses Kapitels erwähnt, ist für Agamben (wie für Carl Schmitt) der politische Bereich souverän besetzt: Der politische Raum ist stets der »politische Raum der Souveränität«. (HS, 93) Allerdings erscheint Souveränität bei Agamben nicht als spezifisch neuzeitliches Phänomen, sondern ist gleichursprünglich mit der politischen Geschichte des Westens. Seine Theorie der Souveränität setzt bei diesen Anfängen an. Während etwa Kelsen in seinem Buch über *Das Problem der Souveränität* urteilte, die griechische und römische Antike habe zu einer Theorie der Souveränität nichts beigetragen (vgl. Kelsen 1981, 4), greift Agamben extensiv auf das griechische und mehr noch auf das römische Rechtsdenken zurück. So legt er der Struktur der Souveränität selbst die Figur des *homo sacer* zugrunde und erklärt das moderne Phänomen des Ausnahmezustands aus der römischen Institution des *iustitium*. (vgl. AZ, 52–63) Insofern sich Souveränität ihm zufolge durch den Bezug auf das Lebendige konstituiert, stellt sie ein biopolitisches Phänomen dar. Daher löst Biopolitik das Zeitalter der Souveränität nicht ab, sondern setzt es ein. Da die westliche Politik für Agamben, anders als nach Foucault (vgl. Foucault 2012, 134ff.), nicht erst seit dem 17. Jahrhundert, sondern seit Pindar im 5. Jahrhundert v. Chr. biopolitisch funktioniert, setzt seine Untersuchung der Souveränität an diesem Punkt an.⁸ Seit alters her, so Agamben, wird nacktes Leben aus dem Politischen ausgenommen und der politische Raum, als Struktur der Souveränität, dadurch etabliert:

8 Zur »Unentscheidbarkeit zwischen Politik und Biopolitik« vgl. HS, 196.

»In diesem Sinn ist die Biopolitik mindestens so alt wie die souveräne Ausnahme. Indem der moderne Staat das biologische Leben ins Zentrum seines Kalküls rückt, bringt er bloß das geheime Band wieder ans Licht, das die Macht an das nackte Leben bindet, und knüpft auf diese Weise (gemäß einer hartnäckigen Entsprechung zwischen Modernem und Archaischem, die man in den verschiedensten Bereichen antrifft) an das Unvordenkliche der *arcana imperii* an.« (HS, 16, Hervorh. im Original)

Die von Agamben hier nicht weiter erläuterte Referenz auf die *arcana imperii*, die ›Geheimnisse der Herrschaft‹, ist aufschlussreich.⁹ Zunächst deshalb, weil die *arcana imperii*, also die Lehre von den geheim auszuübenden Techniken der Herrschaftssicherung, als paradigmatisch für die von Agamben aufgerufene Entsprechung zwischen Archaischem und Modernem, Antikem und Neuzeitlichem, gelten können.¹⁰ Überliefert ist die Formel von Tacitus, der sie sowohl in den *Annalen* (Buch II, 36: *arcana imperii*) wie zu Beginn der *Historien* (Buch I, 4: *arcanum imperii*) gebraucht. Im Mittelalter geriet Tacitus samt seiner Formel in Vergessenheit, wurde aber insbesondere seit den 1570er Jahren rege rezipiert. Parallel zum Aufkommen des »Tacitismus« mit einem Schwung an Tacitus-Kommentaren entstand seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts eine breite *Arcana*-Literatur. (vgl. Stolleis 1990, 46f.) Wie der Begriff der Souveränität und derjenige der Staatsräson begleitet die Formel *arcana imperii* die Herausbildung des modernen Staats. Anders als die ersten beiden Begriffe schlagen die *arcana imperii* allerdings die Brücke zwischen Antike und Neuzeit, auf die es Agamben ankommt. Sie tun dies inhaltlich, denn der Sache nach geht es den frühneuzeitlichen *Arcana*-Autoren um dasselbe wie Tacitus: um die Kenntnisse, die ein Herrscher heranziehen kann, um seine Macht zu etablieren und zu erhalten. Zentrum der *Arcana*-Literatur bleibt (bis zu ihrem Ende Mitte des 17. Jahrhunderts) »die Frage nach den Mitteln der Politik, durch die Herrschaft begründet, befestigt und vermehrt werden könne«. (Stolleis 1990, 58) Schmitt, der betont, dass der moderne Staat »historisch aus einer politischen Sachtechnik entstanden« ist (D, 12), verweist auf »den einfachen

- 9 Von *arcanum imperii* spricht Agamben, wiederum ohne das Syntagma zu erläutern, auch in HS, 22 und AZ, 102.
- 10 Während das archaische Glied der von Agamben postulierten Entsprechung in einer symbolisch-rechtlichen Figur besteht (im *homo sacer*), liegt das moderne Glied in einer technischen Maschinerie (im Ausnahmezustand als dem »Funktionieren der Maschine«, AZ, 132). Eine solche Verbindung zwischen moderner Technik und archaischer Symbolik galt auch Benjamin als offensichtlich. So bemerkt er im *Passagen-Werk*: »Daß zwischen der Welt der modernen Technik und der archaischen Symbolwelt der Mythologie Korrespondenzen spielen, kann nur der gedankenlose Betrachter leugnen.« (Benjamin 1982, N 2 a, 1, S. 576)

technischen Sinn des Arcanum: es ist ein Fabrikationsgeheimnis« (D, 14). Wenn Agamben die *arcana imperii* zitiert, dann ist für ihn dieser Aspekt der *Fabrikation* nicht weniger wichtig als der des *Geheimnisses*. Mit ›Geheimnis‹ ist gemeint, dass nach Agamben Souveränität insofern eine *latente* Struktur darstellt, als nicht offen zutage liegt bzw. erst »wieder ans Licht« (HS, 16) rückt, dass sie im Modus des Ausnahmezustands funktioniert. Mit diesem Funktionieren verbindet sich der Aspekt der *Fabrikation*: Die souveräne Macht stellt sich dadurch her, dass sie nacktes Leben produziert.

Dass die Kenntnisse geheim bleiben, hat einen profanen Grund: Die Staatstechnik kann nur Erfolg haben, wenn die Objekte der Macht vom Wissen ausgeschlossen bleiben. Die Latenz der Struktur der Souveränität als eine Struktur des Ausnahmezustands freizulegen, formuliert Agamben als Anliegen seiner Theorie. Gegen Ende seines Buchs *Ausnahmezustand*, das zum zweiten Teil des Homo-sacer-Projekts gehört, schreibt er:

»Ziel dieser Untersuchung – angesichts der Dringlichkeit des Ausnahmezustands, ›in dem wir leben‹ –, war es, die Fiktion ans Licht zu bringen, die dieses *arcanum imperii* par excellence in unserer Zeit regiert. Was der Schrein der Macht in seinem Zentrum enthält, ist der Ausnahmezustand – aber dieser ist wesentlich ein leerer Raum, in dem sich menschliches Handeln ohne Bezug zum Recht mit einer Norm ohne Bezug zum Leben konfrontiert sieht.« (AZ, 102, Hervorh. im Original)

Mit *arcanum imperii* bezeichnet Agamben auch an dieser Stelle die souveräne *Struktur* des Ausnahmezustands. Das Geheimnis liegt in einer Fiktion, welche diese Struktur »regiert«. Fiktiv ist nach Agamben, wie erwähnt, die Verbindung, die der Ausnahmezustand zwischen Leben und Norm schafft. Fiktiv ist damit zugleich das nackte Leben, die Rechtsfigur des *homo sacer*, in dem sich diese Verbindung verkörpert. Die Fiktivität der Figur schmälert nicht ihre Wirkmächtigkeit.¹¹ Die Wirkungen der Fiktion sind real. Wenn Agamben von Fiktion spricht, so meint er, dass es »zwischen Leben und Norm keinerlei *substantielle* Verbindung gibt« (AZ, 102, Hervorh. J.H.; »articolazione sostanziale«, Agamben 2008, 111). Ebendies wird, so Agamben, in der souveränen Struktur verschleiert: Der Ausnahmezustand, der das nackte Leben als sein Produkt hervorbringt, erzeugt zugleich die Unmöglichkeit, zwischen Recht und Leben zu unterscheiden. Desto mehr gilt es nach Agamben auf der Differenz zu insistieren. Darin sieht er »die geduldige Arbeit, die diese Fiktion demaskiert und die dadurch trennt, was zu vereinen man vorgegeben hatte«. (AZ, 103) Das Fabrikationsgeheimnis offen zu legen, erscheint bei Agamben als kritische Praxis, um »das Funktionieren der Maschine

11 Den etymologischen Zusammenhang von Figur und Fiktion – beide zu lat. *ingere* – deutet Agamben in HS, 48 an.

zu unterbrechen« (AZ, 103) und die Produktion des nackten Lebens einzustellen, kurz: um mit dem Ausnahmezustand auch die Souveränität auszuschließen. Das *arcanum imperium* aufzudecken, darin stimmt Agamben mit der *Arcana*-Literatur überein, heißt, es zu deaktivieren.¹²

Dass der Ausnahmezustand als das *arcanum* der Moderne nur eine *scheinbare* Beziehung zum Recht unterhält und in Wirklichkeit bloß einen »rechtsleere[n] Raum« (HS, 48) öffnet, bildet eine weitere Parallele zur frühneuzeitlichen Idee der *arcana*. Denn bei diesen handelt es sich um Strategien und Techniken zur Förderung der Macht jenseits des Rechts. Dabei umgehen sie nicht nur die juristische Normierung, sondern auch das Postulat der Förderung des Allgemeinwohls (*salus publica*). Indem sie allein der Macht selbst dienen, unterscheiden sich die *arcana* vom Konzept der Staatsräson, das sich seit Mitte des 17. Jahrhunderts zu einer juristischen Disziplin entwickelte, die Rechtfertigungsgründe formulierte, »um zugunsten der Allgemeinheit individuelle Rechtspositionen aufzuheben« (Stolleis 1990, 58).¹³

Für Schmitt ist der Ausnahmezustand mit dem *arcanum* unvereinbar: Er ist nicht Geheimnis, sondern Offenbarung. Im Ausnahmezustand entwickelt die Macht jene »Tendenz zur Sichtbarkeit, Öffentlichkeit und Krönung«, die Schmitt dem Geheimnis gegenüber vorzog. (Schmitt 1995, 584) Wenn nun Agamben den Ausnahmezustand als *arcanum* versteht, verneint er neben der Sichtbarkeit der Souveränität noch eine zweite Behauptung Schmitts: Dass es sich beim Phänomen der Souveränität um eine *substantielle* Verbindung von (höchstem) Recht und (höchster) Macht, von *summa auctoritas* und *summa potestas* handelt. In der Gleichsetzung von *auctoritas* mit *potestas* hatte Schmitt die spezifische Leistung von Hobbes' Theorie der Souveränität gesehen. Anders als noch bei Bodin sei *auctoritas* bei

12 Eine weniger optimistische Sicht ergibt sich aus Arendts Position. Ihr zufolge beruht der Totalitarismus, zugleich aber die Krise, »in der wir heute alle und überall leben« (Arendt 2011a, 945 und 971), wesentlich auf einer Fiktion, die zur Wirklichkeit gemacht wird (vgl. Arendt 2011a, 810–813). Diese realisierte Fiktion ist gerade *kein* Geheimnis, sondern etabliert sich in aller Öffentlichkeit. Anknüpfend an Alexandre Koyré bringt Arendt die totalitären Bewegungen auf die Formel »Geheimgesellschaft ohne Geheimnis«. (Arendt 2011a, 790, Fn. 76) Die Entlarvung einer Fiktion, die gar nicht maskiert ist, erscheint aus dieser Perspektive nicht als geeignetes Mittel, um die Fiktion zu durchbrechen.

13 Sie unterscheiden sich dadurch auch von der Idee des »gemeinen Nutz«; vgl. dazu unten Kapitel 4.3. Schmitt verweist ebenfalls auf den nicht-normativen Charakter der *arcana imperii*, die von den *jura imperii* unterschieden werden (vgl. D, 15f.); die Differenz zwischen *arcana* und Staatsräson sieht er hingegen vor allem darin, dass der Begriff des politischen *arcanum* im Gegensatz zu denjenigen von Staatsräson und *salus publica* von moralischer Beeinflussung abgeschirmt blieb (vgl. D, 13).

Hobbes von vornherein »im Sinne von *summa potestas*« zu verstehen.¹⁴ (Lev, 68, Hervorh. im Original) Agamben zufolge bringt der Ausnahmezustand nicht deren substanziale Verbindung zum Ausdruck, sondern gründet in der »wesentlichen Fiktion« (»finzione essenziale«, Agamben 2008, 110), dass die *auctoritas* »noch in Beziehung zur Rechtsordnung steht«.¹⁵ (AZ, 101) *Auctoritas* bezeichne, so Agamben, die seit der Antike bestehende Vorstellung, dass die physische Person des Herrschers das Recht unmittelbar verkörpert, so dass die Beziehung zum Recht auch dann nicht abbricht, wenn er das Recht suspendiert. Das Recht, so die Fiktion der *auctoritas* nach Agamben, geht in das Leben des Herrschers ein und berechtigt jede seiner Machthandlungen. Diese Fiktion ist das Fundament der für

- 14 Vgl. dazu ebenso Schmitt 1996, 136f. und ÜDA, 23; zur Frage, ob die beiden Begriffe bereits bei Bodin »vermengt« sind, vgl. Quaritsch 1970, 42 ff. Die Unterscheidung selbst geht auf das römische Recht zurück: Während *potestas* die an ein Amt gebundene Befugnis meinte, bezieht sich *auctoritas* (so etwa in den *Res gestae* des Augustus) auf eine ›Autorität‹, die auch jenseits amtlicher Kompetenz zukommt, etwa aufgrund von Ansehen oder Vermögen. Vor allem der Begriff der *auctoritas* ist allerdings mehrdeutig und die genaue Unterscheidung daher schwierig. (vgl. Medicus 1964 sowie Bund 1972) Ähnlich wie Schmitt beschreibt Leo Strauss Hobbes' Identifikation von *potestas* und *auctoritas*: Der Staat sei bei Hobbes »sowohl die größte menschliche Macht als auch die höchste menschliche Autorität«. (Strauss 1977, 202) Arendt hat den Gedanken, dass der Staat auf der Vereinigung der beiden Prinzipien beruht, mit Blick auf die Amerikanische Revolution geäußert: Zur »Formierung eines Staates« seien die amerikanischen Revolutionäre des 18. Jahrhunderts nur imstande gewesen, weil sie *auctoritas* und *potestas* als verschieden zu erkennen und zugleich zu verbinden wussten. (Arendt 2011b, 231) Luhmann sieht die Verbindung der beiden Prinzipien – und zugleich das Verdecken, dass es sich um zwei verschiedene Prinzipien handelt – in der Frühen Neuzeit durch den Begriff der Souveränität, in der Spätmoderne hingegen durch den Begriff ›Rechtsstaat‹ gewährleistet. (vgl. Luhmann 1993, 407–417 sowie Luhmann 1987, 164–166) Gerade darauf, dass die Heterogenität der Verbindung im modernen Rechtsstaat ignoriert würde, richtet sich Schmitts Kritik. (vgl. dazu oben, Ende Kapitel 1.3)
- 15 Dass es sich um eine *wesentliche* Fiktion handelt, bedeutet, dass sie durchaus empirische Konsequenzen hat; dass sie *fiktiv* ist, heißt, dass sie (anders als Schmitt behauptet) keineswegs begrifflich notwendig ist. ›Wesentlich‹ steht bei Agamben insofern gerade im Unterschied zu ›substanzuell‹. Agamben ist daher so zu verstehen, dass er sich gegen Schmitts Behauptung wendet, in der Entscheidung über die Ausnahme zeige sich etwas ›substanzuell Rechtliches, d.h. etwas dem Recht *begrifflich* Zugehöriges. Agambens Rede von der »wesentlichen Fiktion« hat demnach einen ähnlichen Sinn wie Derridas »wesentliches Gespenst«, das jeder Entscheidung innewohne und auf deren Unentscheidbarkeit, d.h. auf das wesentlich Fiktive allen *faktischen* Entscheidens verweist. (vgl. Derrida 1991, 50f.)

Agamben nur *vermeintlichen* Rechtsfigur des Ausnahmezustands. Um das *arcanum* als Fiktion zu enthüllen, ist »[i]m Recht seine Nicht-Beziehung zum Leben und im Leben seine Nicht-Beziehung zum Recht offenbar« zu machen. (AZ, 103f.)

Für ein Verständnis, was dies bei Agamben heißt, sind zwei Schritte erforderlich. Zum einen ist zu klären, wie Agamben zufolge der Ausnahmezustand mit der *Normalität*, zum anderen, wie er mit der *Norm* identisch wird. Ersteres ist Gegenstand im folgenden Kapitel 2.2, letzteres in den Kapiteln 2.3 und 2.4, die meine Auseinandersetzung mit Agamben abschließen. Die bei Agamben zentrale Frage, in welcher Beziehung das Recht und das heißt für ihn: die Norm (vgl. AZ, 102) zum Leben steht, muss den Weg über diese beiden Schritte nehmen. Zum Abschluss des vorliegenden Kapitels, dessen Gegenstand die Bedeutung und Funktion des ›nackten Lebens‹ in Agambens Theorie des Ausnahmezustands ist, soll nun noch auf seine Methode hingewiesen werden, um die Frage zu klären, was bei ihm mit dem ›Ursprungscharakter‹ nackten Lebens gemeint ist.

Agambens ›paradigmatische‹ Methode

Bei Agamben heißt ein Phänomen ›paradigmatisch‹, wenn es einen bestimmten Bereich konstituiert und für diesen insofern ›ursprünglich‹ ist. Der Begriff des Ursprungs, wie er hier verwendet wird, lässt sich somit über denjenigen des Paradigmas erläutern. Am Begriff des Paradigmas unterstreicht Agamben den *relationalen* Charakter: Paradigmatizität haftet nicht dem Phänomen selbst an. Es ist *an sich* ebenso wenig paradigmatisch, wie es an sich ursprünglich ist. Kurz: Dass ein Phänomen paradigmatisch ist, hat nichts mit seiner ›Substanz‹ zu tun. Vielmehr referiert der Begriff des Paradigmas auf die Beziehung zwischen einem Phänomen und dem Kontext, den es etabliert. Aus diesem Kontext ragt das Paradigma nicht als etwas Allgemeines heraus, sondern ist ein Beispiel – ein Exempel und Exemplar – für die Phänomene dieses von ihm konstituierten Kontexts und damit ebenso partikular wie diese. Die Herausgehobenheit des Paradigmas besteht allein auf Ebene der Methode, ergibt sich also erst durch seine methodische Privilegierung. Methodisch bevorzugt werden die Paradigmen, weil sie den Bereich, den sie fundieren, in besonderer Weise intelligibel machen. Als Paradigma »im strengen Sinn des Wortes« gilt Agamben »ein einzelnes Objekt, das, gültig für alle anderen Objekte seiner Klasse, die Intelligibilität des Ensembles definiert, dem es zugehört und das es zugleich konstituiert.« (Agamben 2009, 20)

Die methodische Bedeutung des Paradigmas wirft für Agamben die Frage nach seinem epistemologischen Stellenwert auf. Anders als die Induktion, die vom Besonderen zum Allgemeinen schreitet, und anders als

die Deduktion, die vom Allgemeinen auf das Besondere schließt, schafft das Paradigma eine Beziehung zwischen Besonderheiten, *ohne* dafür die Ebene des Partikularen zu verlassen: Das Paradigma ist bestimmt durch eine »paradoxe Art der Bewegung, das Fortschreiten vom Partikularen zum Partikularen«. (ebd., 23) Indem dieses Verfahren keine Beziehung zwischen Partikularem und Universalem herstellt, operiert es nicht nur jenseits dieser Unterscheidung, sondern stellt »die dichotomische Opposition zwischen dem Partikularen und dem Universalen in Frage«. (ebd.) Das Paradigma ist nicht allein methodisch privilegiert, sondern selbst Methode, ein Verfahren. Das paradigmatische Verfahren funktioniert im Modus der Analogie, die sich eben dadurch auszeichnet, dass sie in Dichotomien eingreift, um in diesen die »substantielle Identität« ihrer polaren Spannung aufzulösen. Gegenüber den beiden Polen formiert sich das Paradigma als Drittes. (ebd., 24) Damit richtet es sich methodisch gegen die von Schmitt favorisierte zweigliedrige Antithese. (vgl. BdP, 68)

Als Paradigmen in diesem methodischen Sinn nennt Agamben für seine Arbeit unter anderen den Ausnahmezustand, das Konzentrationslager und den *homo sacer*. Bei diesen Paradigmen »geht es nicht um Hypothesen oder Versuche, die Moderne zu erklären durch ein Zurückführen auf einen ›Grund‹ oder historischen Ursprung. Vielmehr handelt es sich in all diesen Fällen [...] um Paradigmen, die darauf gerichtet sind, eine Serie von Phänomenen intelligibel zu machen, deren Herkunft aus dem Blickfeld des Historikers fast oder ganz verschwunden war.« (Agamben 2009, 37f.) Durch zwei Aspekte sind paradigmatische Phänomene somit gekennzeichnet: Erstens durch ihre konstitutive Funktion, zweitens durch ihren anti-dichotomischen Anspruch.

Um zu verdeutlichen, inwiefern Paradigmen, obschon sie für einen Kontext konstitutiv sind, *keinen* Ursprung im Sinne eines anfänglichen Moments markieren, greift Agamben auf Goethes Begriff des Urphänomens zurück. Das »*Urphänomen* als Paradigma« ist ein Bereich, »an dem die Analogie in perfektem Gleichgewicht lebt, jenseits der Opposition zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen«. In jedem Phänomen, so deutet Agamben Goethe, gilt es das Urphänomen auszumachen, das heißt seine »Fähigkeit, sich als Paradigma zu konstituieren«, und den Bereich, zu dem es gehört, exemplarisch ins Licht rücken zu lassen. (ebd., 36, Hervorh. im Original) Agambens Interpretation des Urphänomens steht in großer Nähe zu Benjamin, den Agamben an dieser Stelle nicht nennt. In seinem Buch *Ursprung des deutschen Trauerspiels* entfaltet Benjamin einen Begriff des »Ursprungsphänomens« (Benjamin 1978, 28), von dem er später, im *Passagen-Werk*, angibt, dass es sich um »eine strenge und zwingende Übertragung« des Goetheschen Begriffs des Urphänomens »aus dem Bereich der Natur in den der Geschichte« handle: »Ursprung – das ist der aus dem heidnischen Naturzusammenhänge in die jüdischen Zusammenhänge der Geschichte eingebrachte

Begriff des Urphänomens.«¹⁶ (Benjamin 1982, N 2 a, 4, S. 577) Dass es beim Ursprung nicht um etwas Anfängliches geht, ist der entscheidende Punkt, den Benjamin im *Trauerspiel*-Buch hinsichtlich seines Ursprung-Begriffs entwickelt:

»Ursprung, wiewohl durchaus historische Kategorie, hat mit Entstehung dennoch nichts gemein. Im Ursprung wird kein Werden des Entsprungenen, vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint. Der Ursprung steht im Fluß des Werdens als Strudel und reißt in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein.« (Benjamin 1978, 28)

Wenn Agamben das nackte Leben, den *homo sacer*, als ursprüngliches Moment des Politischen begreift, so ist es »ursprünglich« nicht allein im Sinne von konstitutiv. Ursprünglich ist das nackte Leben auch, insofern es dem Werden des Politischen entspringt: Als ein diesem Werden Entspringendes entfaltet der Ursprung auch eine zerstörerische Kraft; er reißt das Material, aus dem er entsteht, in den Prozess seines Entstehens hinein. Was das nackte Leben, welches das Politische zugleich fundiert und seinem Werden entspringt, in sich – in der Zone, die es darstellt – auflöst, ist, wie oben erläutert, die Dichotomie von *bíos* und *zoé*. Dem entspricht, dass Agamben an der Stelle im *Homo sacer*, an der er, ohne weitere Erläuterung und ohne namentlichen Bezug auf Benjamin oder Goethe, aber mit dem deutschen Begriff, das Leben nicht nur als »das originäre politische Element«, sondern auch als »das *Urphänomen* der Politik« und als Zone der Ununterschiedenheit von *bíos* und *zoé* bestimmt. (HS, 119, Hervorh. im Original)

Da die von Agamben als dichotomisch betrachtete Unterscheidung zwischen *bíos* und *zoé* durch das nackte Leben, welches das Politische konstituiert und ihm entspringt, gerade kassiert wird, ist klar, dass es *nicht* diese Unterscheidung sein kann, welche die Schmitt'sche Unterscheidung von Freund und Feind ersetzt. Agamben formuliert inkonsistent, wenn er schreibt: »Das fundamentale Kategorienpaar der abendländischen Politik ist nicht jene Freund/Feind-Unterscheidung, sondern diejenige von nacktem Leben/politischer Existenz, *zoé/bíos*, Ausschluß/Einschluß.« (HS, 18, Hervorh. im Original; ebenso auch im italien. Orig., Agamben 2005, 11) Die Unterscheidung Schmitts wird überhaupt nicht durch eine andere ersetzt. Denn fundamental für die westliche Politik ist nach Agamben gerade *nicht* eine Unterscheidung, sondern eine

16 Schon vor der Arbeit am *Trauerspiel*-Buch, das er zwischen 1923 und 1925 verfasst hat, bediente sich Benjamin des Begriffs des Urphänomens; so in dem im Winter 1920/21 entstandenen Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt*, in dem Benjamin bemerkt, dass im Bereich des Staatsrechts die Grenzsetzung »das Urphänomen rechtsetzender Gewalt überhaupt« darstellt. (Benjamin 1977, 198)

Struktur, welche dichotomisch gegebene Unterscheidungen (in sich hin) einreißt.¹⁷

Zu diesen Unterscheidungen zählt auch diejenige zwischen *homo sacer* und Souverän als den zwei Polen der politischen Ordnung. Den Ausnahmezustand denkt Agamben nicht als einen politischen Akt, in dem der Souverän nacktes Leben hervorbringt, sondern als eine sich selbst hervorbringende und sich selbst erhaltende Struktur. So stellt es sich zumindest dann dar, wenn man die radikale Konsequenz von Agambens Argument im Blick behält, anstatt manchen seiner griffigen, argumentativ aber nicht weiter eingeholten Formulierungen zu folgen. Dass es sich bei souveräner Macht und nacktem Leben nicht, wie der Untertitel von *Homo sacer* suggeriert, um zwei getrennte Pole handelt, wird bereits an der Figur der Selbsthervorbringung deutlich. Dass Agamben nun diese sich selbst produzierende Struktur nicht vom Souverän, sondern vom *homo sacer* her verstehen will, impliziert bereits der Obertitel – *Homo sacer* – des ersten Bandes des Projekts. Die Struktur reduziert sich bei Agamben auf diese Figur. Für die politische Sphäre ist daher der *homo sacer*, nicht der Souverän, ›paradigmatisch‹ im beschriebenen Sinn von ›konstitutiv‹. Auf welche Weise und in welcher Hinsicht sich durch die Tötarmachung des Lebens eine politische Sphäre bzw. eine souveräne Struktur konstituiert, wird von Agamben allerdings kaum adressiert. Das Fehlen einer Antwort in diesem Punkt macht die Beurteilung seines Ansatzes insgesamt sehr schwierig. Klar ist hingegen: Der Wegfall des Souveräns aus der Theorie der Souveränität ist bei ihm gleichbedeutend mit der Normalisierung des Ausnahmezustands. Denn mit dem Souverän entfällt nicht nur die Entscheidung, die den Ausnahmezustand erklärt, sondern auch jene, die ihn aufhebt. Die Normalität des Ausnahmezustands ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

2.2 Normalität und Ausnahme

Das Syntagma *homo sacer* ist titelgebend für Agambens Projekt und steht im Untertitel sämtlicher zu ihm zählender Schriften. Das Projekt selbst ist vom ersten Band an, *Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), als eine Untersuchung der westlichen Politik ausgewiesen, die Agamben zufolge seit ihren Anfängen in der griechischen Antike in der Kategorie der Souveränität funktioniert und nur in dieser Kategorie begriffen werden kann. Kern seines Projekts ist daher eine Theorie der Souveränität, in deren Fokus das nackte Leben steht, wie es die Figur des *homo sacer* verkörpert. Indem Agamben Souveränität und Ausnahmezustand als verknüpft begreift,

17 Klarer wird dieser Sachverhalt hingegen, wenn Agamben am Ende seines *Homo sacer* das gegenüber Schmitts Opposition von Freund und Feind ursprünglichere Moment als eine Struktur des Banns beschreibt. (vgl. HS, 120)

schließt er an die von Schmitt formulierte Souveränitätstheorie an, verschiebt den Blick allerdings von souveränen Instanzen und der Person des Souveräns auf die Subjekte, die der Souveränität unterworfen sind.¹⁸

Dies ist nun nicht so zu verstehen, dass *statt* des souveränen Subjekts die unterworfenen Subjekte zum Gegenstand der Theorie der Souveränität werden. Die Akzentverschiebung vom Souverän hin zum nackten Leben ist nicht bloß eine Verschiebung von einer Subjektgestalt zu einer anderen. Sie impliziert vor allem eine Umstellung von einem personalen zu einem strukturellen Verständnis der Souveränität. Der perspektivische Wechsel, der mit der Analyse des nackten Lebens eintritt, bedeutet nicht den Übergang von einer aktiven Deziision zu den davon passiv Betroffenen, von einem souveränen Unterwerfer zu den von ihm Unterworfenen. Vielmehr handelt es sich um den Nachweis, dass die Unterwerfung, in der die souveräne Macht besteht, eine Struktur darstellt und keine Entscheidung. Was Agamben am nackten Leben interessiert, sind nicht die einzelnen Subjekte, sondern die strukturelle Entrechtung: Dem entspricht, dass Agamben das nackte Leben in der vollkommen anonymisierten Figur des *homo sacer* thematisch werden lässt.

Agamben folgt Schmitt in der heuristischen Prämisse, dass der Ausnahmezustand das Wesen der Souveränität freilegt. Was sich dabei zeigt, ist allerdings nicht das Subjekt der Entscheidung, sondern die Struktur der Entrechtung. Die Entrechtung ist ›Ausnahme‹ im Sinn des *nomen actionis*: Ein Herausnehmen (lat. *exceptio* von *excipere*) des Lebens aus dem Bereich des Politischen. Die Heuristik der Ausnahme bei Agamben zeigt nicht nur etwas Anderes, sie funktioniert auch anders als bei Schmitt. Der Ausnahmezustand bringt nicht das Wesentliche der Normalität *in extremo* zum Ausdruck, sondern der Ausnahmezustand selbst ist diese Normalität. Er erhellt nicht nur die Normalität, sondern stellt sie dar: In der Moderne fällt der politische Raum mit dem ihn konstituierenden Paradigma in eins. Weil er dadurch mit dem Fundament, aus dem er sich konstituiert, identisch wird, kann er nicht mehr funktionieren.¹⁹ Und weil er mit der Normalität als ganzer

18 Die Abwendung von einem souveränen Subjekt zeigt sich bei Agamben im Besonderen im Bereich der Medizin und Biologie, in dem sich die Ausübung souveräner Macht innerhalb des biopolitischen Horizonts der Moderne konzentriert. (vgl. HS, 168 und 173) So bemerkt Thomas Lemke zu Recht: »Bei Agamben tauchen die souveränen Subjekte, die eigenverantwortlich und autonom Entscheidungen über Lebenswert und Unwert fällen, nur am Rand auf – etwa in den Figuren des Arztes oder des Wissenschaftlers, die sich heute ›in einem Niemandsland bewegen, in das einst nur der Souverän vorstoßen konnte‹«. (Lemke 2008, 103, das integrierte Agambenzitat findet sich in HS, 168)

19 Dass das seit dem Ersten Weltkrieg massenhaft hervorgebrachte nackte Leben und der dadurch zur Regel gewordene Ausnahmezustand die souveräne

zusammenfällt, kann er nur *zusammen mit dieser* überwunden werden. Dies ist die politische Konsequenz, die Agamben aus seiner Analyse der Moderne zieht.

Wie Agamben den Ausnahmezustand als Struktur konzipiert, lässt sich anhand seiner Deutung von Schmitts Theorie herausarbeiten. Agamben geht von Schmitts Bemerkung aus, der Souverän »steht außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr«. (PT, 14) Er gibt dieser *positionalen* Bestimmung des Souveräns eine *strukturelle* Wendung: »*Außerhalb der Rechtsordnung zu stehen und doch zu ihr zu gehören*: das ist die topologische Struktur des Ausnahmezustands, und insofern der Souverän, der über die Ausnahme entscheidet, in seinem Sein durch diese Struktur logisch bestimmt ist, kann er auch durch das Oxymoron einer *Ekstase-Zugehörigkeit* charakterisiert werden.« (AZ, 45, Hervorh. im Original) Der Souverän ist durch die Struktur bestimmt, statt souverän über sie zu bestimmen. Zugleich inner- wie außerhalb der Rechtsordnung zu stehen, kann allerdings nur dann das Strukturmerkmal des Ausnahmezustands sein, wenn es auf beide Pole der Struktur zutrifft, auf den Souverän *und* das nackte Leben: Agambens Buch *Homo sacer* versucht dies nachzuweisen. Die Entrechtung des nackten Lebens ist nicht nur dessen Ausschluss aus dem Recht, sondern auch die Weise, in der es vom Recht unterworfen und eingeschlossen wird. Dieser paradox anmutende Zusammenhang von Ausschluss und Einschluss lässt sich mit Blick auf Luhmann erläutern. Der absoluten Exklusion entspricht begrifflich das Höchstmaß an Integration (nicht: Inklusion): »Wenn man Integration definiert als Einschränkung der Freiheitsgrade der integrierten Teile, dann sieht man sofort, daß gerade der Exklusionsbereich *hochintegriert* funktioniert.« (Luhmann 1993, 584, Hervorh. im Original) Je vollständiger das nackte Leben aus dem Bereich des Rechts und der rechtlich garantierten Freiheiten ausgeschlossen ist, desto massiver sein Einschluss. Die Gleichzeitigkeit von »Ausschluß und Einschluß, Außen und Innen« (HS, 19) ist somit kein Alleinstellungsmerkmal des Souveräns. Sie folgt nicht aus seiner Entscheidung, sondern ist das Merkmal einer Struktur.

In Agambens Argument kommt es zu einer *translatio imperii* zwischen Souverän und Struktur: Die Sonderstellung, zugleich in- und außerhalb der Rechtsordnung zu stehen, wird dem Souverän abverlangt und geht auf die Struktur über, welcher der Souverän nur noch zugehört, statt sie hervorzubringen. Das für Schmitt zentrale, »immer von neuem wiederholte *Quis iudicabit, wer entscheidet?*«²⁰ (Schmitt 1965, 64, Hervorh. im Original) ist in Agambens Ansatz weitgehend ausgeklammert. Nicht

Logik nicht mehr funktionieren lässt, merkt Agamben knapp in HS, 48 und 140f. sowie in AZ, 70 und 101f. an.

20 Schmitt sieht in der Insistenz auf dieser Frage, die »formal, nicht material« ist (Schmitt 1965, 65), die entscheidende Leistung Hobbes' für die

weil er über den Ausnahmezustand entscheidet, sondern weil er strukturell oder wie Agamben formuliert: ›topologisch‹ in ihn einbegriffen ist, befindet sich der Souverän zugleich inner- wie außerhalb der Rechtsordnung. »An den beiden äußersten Grenzen der Ordnung«, so Agamben, »stellen der Souverän und der *homo sacer* zwei symmetrische Figuren dar, die dieselbe Struktur haben«. (HS, 94, Hervorh. im Original) Sie haben dieselbe Struktur, weil sie an derselben Struktur Anteil haben. Geprägt wird diese Struktur bei Agamben gerade nicht durch das ›Vorrecht‹ des Souveräns, sondern durch ein zweifelhaftes ›Privileg‹ des nackten Lebens: »Dem nackten Leben kommt in der abendländischen Politik das einzigartige *Privileg*²¹ zu, das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet.« (HS, 17, Hervorh. J.H.)

Der *homo sacer* gibt Agambens Projekt den Namen, weil sich in ihm und nicht im Souverän die Struktur des Ausnahmezustands paradigmatisch verkörpert. Daraus folgt bei Agamben, dass sich weniger der *homo sacer* am Paradigma des souveränen Subjekts orientiert, als vielmehr der Souverän am Paradigma des *homo sacer*. In Agambens Projekt erscheint der *homo sacer* in zwei Hinsichten, von denen fraglich ist, wie sie sich zueinander verhalten: Zum einen bildet der *homo sacer* einen der beiden Pole einer Struktur, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie der Rechtsordnung zugleich innerlich wie äußerlich ist. Zum anderen ist der *homo sacer* selbst die ›paradigmatische‹ Verkörperung dieser Struktur, indem er (allein) sie konstituiert. Die Spannung zwischen diesen beiden Aspekten lässt sich erklären, wenn ein prozessuales Verständnis zugrunde gelegt wird: Je stärker die Souveränität zur Struktur wird, desto mehr verliert sie ihre zweipolige Form, denn desto mehr tritt der entscheidende Souverän zurück, so dass sich Souveränität einseitig auf das Moment nackten Lebens reduziert. Diese Einseitigkeit oder Homogenität der Struktur kennzeichnet Agamben zufolge, wie ich noch zeigen werde, die Moderne.

Souveränität als Struktur

In einem ersten Schritt ist die Struktur allerdings noch in ihrer Zweipoligkeit zu betrachten. In dieser Perspektive haben die beiden Pole, *homo*

praktische Philosophie. Die Leistung besteht eben darin, die Relevanz des souveränen Subjekts für eine Theorie des Politischen offen zu legen. Zum »unaufhörliche[n] *Quis iudicabit?*« bei Hobbes vgl. auch Schmitts anlässlich der Neuauflage von 1963 beigefügten Hinweis zu Hobbes in BdP, 113.

21 Der Begriff des Privilegs findet sich auch im italienischen Original: »La nuda vita ha, nella politica occidentale, questo singolare privilegio, di essere cioè sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini.« (Agamben 2005, 10)

sacer und Souverän, dieselbe Struktur – jene des Ausnahmezustands, des Zugleichseins von Innen und Außen –, verkörpern diese Struktur aber in verschiedener Weise: Beim Souverän handelt es sich um die *einfache* Suspension der Rechtsordnung, Beim *homo sacer* um einen *zweifachen* Ausschluss: Dass er nicht geopfert werden darf, schließt ihn aus dem göttlichen Recht, dass er straflos getötet werden kann, aus dem menschlichen Recht aus. (vgl. HS, 91f.) Weil die römisch-rechtliche Figur des *homo sacer* die einschließende Ausschließung, auf der die politische Gemeinschaft beruht, unüberbietbar zum Ausdruck bringt, erscheint sie als Paradigma für das nackte Leben *überhaupt*.

Souverän und *homo sacer* verkörpern nicht nur jeweils die souveräne Struktur, sie sind in dieser Struktur auch miteinander verknüpft. Hierbei handelt es sich um ein doppeltes Verknüpfungsverhältnis. Als einander entgegengesetzte Pole einer Struktur stehen sie zum einen in einem Verhältnis der *Korrelation*: »Souverän ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen potentiell *homines sacri* sind, und *homo sacer* ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen als Souveräne handeln.« (HS, 94, Hervorh. im Original) Zum andern und zugleich sieht Agamben ein Verhältnis der *Kongruenz*. Denn er bestimmt den *homo sacer* wie den Souverän *im selben Sinn* als heiliges oder nacktes Leben. Die gleichzeitige Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit ist bei beiden dieselbe, selbst wenn sie sich in je anderer Weise ergibt: Was »den *homo sacer* und den Souverän zu *einem einzigen* Paradigma vereint, ist der Umstand, daß wir uns jedesmal vor einem nackten Leben befinden«. (HS, 110, zweite Hervorh. J.H.) Der Ausnahmezustand ist damit keine Struktur, in der sich souveräne Macht einerseits und nacktes Leben andererseits gegenüberstehen, sondern eine Relation von nacktem Leben und nacktem Leben.

Deshalb ist der Souverän nicht souveräner als der *homo sacer*. Da aber souverän nur die Figur sein kann, die allein souverän ist, sind sie nicht in gleichem Maß, sondern beide gar nicht souverän.²² Das Attribut der Souveränität kommt allein der Struktur zu, in der sie stehen: »*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.*« (HS, 93, Hervorh. im Original) In diese souveräne Sphäre eingeschlossen zu sein, heißt ihre Struktur lebendig, als Leben zu verkörpern. Ihrer Struktur nach ist die souveräne Sphäre flüssig, denn das heilige Leben, das als Ausgeschlossenes in sie eingeschlossen ist, fluktuiert zwischen den Polen des Souveräns und des *homo sacer*. Im Fall des *homo sacer* entsteht das nackte Leben durch einen Entzug, durch die Subtraktion jeder

22 Dass es in einem Territorium nur *eine* souveräne Instanz geben kann, ist ein Grundsatz der klassischen Souveränitätstheorie; vgl. dazu etwa Heller 1992, 21f.

politischen Qualität. Im Fall der höchsten Macht (des Souveräns) wird das heilige Leben »in die Person selbst, welche die Macht innehat«, aufgenommen. (HS, 110) Im *homo sacer* erwächst heiliges Leben durch eine *Subtraktion*, im Souverän tritt es in einer *Addition* hinzu.

In beiden Fällen handelt es sich beim heiligen Leben, das zwischen diesen beiden Polen fluktuiert, um ein Leben, das »sozusagen den Tod überlebt hat« (ebd.), und damit um einen Rest. Beim *homo sacer* kommt dieser Rest Leben einem im Grunde schon toten Menschen zu. Am deutlichsten arbeitet Agamben dies an der modernen Erscheinung des *homo sacer* heraus, am sogenannten »Muselmann« des Konzentrationslagers, der »Grenz-Gestalt« und »wahre[n] Chiffre von Auschwitz«. (vgl. Agamben 2003b, 47, 54 und 71) Weil diese Gefangenen des Lagers aller Rechte, »die wir gewöhnlich mit der menschlichen Existenz verbinden, beraubt und dennoch biologisch noch am Leben sind, halten sie sich in einer Grenzzone zwischen Leben und Tod« auf (HS, 168), wo sie »einen neuen lebenden Toten«, »einen neuen *homo sacer* [uomo sacro]« konstituieren (HS, 140, Hervorh. im Original). Bei der Person des Souveräns, die mit der Normalisierung des Ausnahmezustands in der Moderne zunehmend zurücktritt, zeigt sich der Rest Leben im Moment, in dem er stirbt. Hier wird das heilige Leben im Tod als ein Überschuss freigesetzt, der auf den Nachfolger übergeht. (vgl. HS, 111) Dem *homo sacer* als lebendem Toten entspricht der Souverän als ein toter Lebendiger.

In beiden Fällen, ob in der einen oder anderen Richtung, ist das heilige Leben definiert »durch sein Eintreten in eine engste Symbiose mit dem Tod«. (HS, 109) Der Tod hat damit wie für Schmitt auch bei Agamben eine grundlegende Funktion. Hier konstituiert er allerdings nicht die politische Einheit (den Staat) als eine am Leben zu haltende und den Tod bekämpfende Instanz. Vielmehr geht der Tod bei Agamben in die Struktur des Politischen und damit der Souveränität selbst ein: Die Struktur der Souveränität besteht aus einem sich mit dem Tod »symbiotisch« verbindenden Leben. Bei Hobbes dient das Politische dem Leben der Einzelnen und schließt ihren gewaltsamen Tod aus. Bei Schmitt dient der gewaltsame Tod der Einzelnen dem Leben des Politischen und ist von diesem gefordert. Bei Agamben ist das Politische oder die Souveränität demgegenüber eine Struktur, in der das Leben in keinem Gegensatz zum Tod steht, sondern die gerade durch das Eintreten des Todes ins Leben bestimmt ist. »Ausnahmezustand« bedeutet bei Agamben den Zustand, in dem eine solche Struktur vollständig verwirklicht ist.

Agambens Strukturtheorie des Ausnahmezustands lässt auch einen Schluss auf das Verhältnis der beiden Bücher *Homo sacer* und *Ausnahmezustand* innerhalb des gesamten Projekts zu. In *Homo sacer* liegt der Schwerpunkt darauf, dass die Struktur der Ausnahme den politischen Raum *seit jeher* fundiert; in *Ausnahmezustand* steht im Vordergrund,

dass die Struktur den politischen Raum *in der Moderne* in seiner ganzen Breite durchzieht. Dies soll im Folgenden exponiert werden.

In *Homo sacer* schreibt Agamben in Anknüpfung an Schmitt, bei der souveränen Ausnahme gehe es »zuallererst um die Schaffung und Bestimmung des Raumes selbst, in dem die juristisch-politische Ordnung überhaupt gelten kann.« (HS, 29) Der Ausnahmezustand stellt damit nicht nur das zugrundeliegende Prinzip, sondern das Prinzip der Gründung selbst dar. (vgl. ebd.) Gründung bedeutet hier jedoch kein anfängliches Fundament, sondern ein fortwährendes Fundieren; die Konstitution des politischen Zustands ist nicht als initialer Austritt aus dem Naturzustand zu verstehen. Als Gründung meint der Ausnahmezustand auch weniger ein konkret-juristisches Institut als vielmehr die »Ausnahmebeziehung« (vgl. HS, 28f. und 39), in der nacktes Leben aus dem politischen Raum herausgenommen wird und ihn eben dadurch eröffnet.²³ Weil es die politische Sphäre fundiert, steht das nackte oder heilige Leben im Zentrum des Buches.

Dagegen tritt es im Buch *Ausnahmezustand* deutlich zurück. Die Struktur des Ausnahmezustands kommt hier unter einem anderen Gesichtspunkt in Betracht. Ausgangspunkt ist die Normalisierung des Ausnahmezustands (*stato di eccezione*), der terminologisch nicht als Beziehung, sondern als »kohärentes Ensemble von rechtlichen Phänomenen« gefasst wird; dazu zählt Agamben neben dem deutschen Begriff des Ausnahmezustands auch denjenigen des Notstands sowie die Begriffe *decreti di urgenza*, *stato di assedio*, *état de siège*, *martial law* und *emergency powers*. (vgl. AZ, 10) Der Ausnahmezustand erscheint hier nicht als Struktur, die den politischen Raum fundiert, sondern die ihn ausfüllt. So verstanden ist der Ausnahmezustand die Struktur der Moderne.

Leben, das unmittelbar politisch ist: Die Wende zur Moderne

In der Lektüre von Agamben liegt eine der größten Schwierigkeiten darin, genau zu verstehen, was die Moderne von der Vormoderne unterscheidet. Dass es in der Frage des Ausnahmezustands eine fundamentale Epochendifferenz gibt, steht im Widerspruch zu Agambens Behauptung einer biopolitischen Kontinuität seit Pindar – einer Kontinuität hinsichtlich der Exklusion des nackten Lebens und damit der Struktur des Ausnahmezustands. Trifft diese Kontinuitätsbehauptung zu, die Agamben in eine Gegenposition zu Schmitt wie zu Foucault rückt, dann kann die Moderne nicht durch einen Bruch von ihrer Vergangenheit getrennt sein.

23 Dem entspricht, dass Agamben in *Homo sacer* vorwiegend von der Struktur der Ausnahme – *struttura dell'eccezione* (Agamben 2005, 10) – und weniger von der Struktur des Ausnahmezustands spricht.

In diesem Sinn schreibt Agamben denn auch wie erwähnt, der moderne Staat, der »das biologische Leben ins Zentrum seines Kalküls rückt«, bringe »bloß das geheime Band wieder ans Licht, das die Macht an das nackte Leben bindet«. (HS, 16) Auf der anderen Seite bestimmt Agamben den modernen Zeitpunkt, an dem der Staat entscheidet, »das biologische Leben der Nation seinem direkten Aufgabenbereich zu unterstellen«, als einen »Bruch des alten *nomos*«. (Agamben 2006, 41, Hervorh. im Original) Der Bruch manifestiert sich im Aufkommen der Konzentrationslager seit dem Ende des vorletzten Jahrhunderts: Das, »*was wir Lager nennen, ist dieser Bruch.*« (ebd., 42, Hervorh. im Original) Er öffnet »den politischen Raum der Moderne« als einen neuen Zeitraum, der die Kontinuität unterbricht. (ebd., 41) Die Unterbrechung der Kontinuität stellt Agamben explizit mit der Normalisierung des Ausnahmezustands in Zusammenhang: »*Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt.*« (ebd., 38, Hervorh. im Original) Der Übertritt des Ausnahmezustands in die Regel zeigt sich nicht nur am Phänomen des Lagers, sondern auch in der Ausweitung der Exekutivgewalt durch Übertragung legislativer Kompetenzen. Diese Ausweitung beginnt mit dem Ersten Weltkrieg und damit in derselben Periode wie das Aufkommen der Lager. (vgl. AZ, 14 und 49)

Die Vermutung liegt zunächst nahe, dass das Buch *Ausnahmezustand* die Struktur des Ausnahmezustands von der Seite eben dieses souveränen Regierens her untersucht. In diese Richtung weist auch das erste Kapitel, das mit *Der Ausnahmezustand als Paradigma des Regierens* betitelt ist und in dem Agamben exponiert:

»Angesichts der unaufhaltsamen Steigerung dessen, was als ›weltweiter Bürgerkrieg‹ bestimmt worden ist, erweist sich der Ausnahmezustand in der Politik der Gegenwart immer mehr als das herrschende Paradigma des Regierens. Diese Verschiebung von einer ausnahmsweise ergriffenen provisorischen Maßnahme zu einer Technik des Regierens droht die Struktur und den Sinn der traditionellen Unterscheidung der Verfassungsformen radikal zu verändern – und hat es tatsächlich schon merklich getan. Der Ausnahmezustand erweist sich in dieser Hinsicht als eine Schwelle der Unbestimmtheit zwischen Demokratie und Absolutismus.« (AZ, 9)

In dem, was folgt, zielt Agambens Untersuchung allerdings weniger auf die weltweite Breite als in die historische Tiefe. Es geht weniger um die Explikation souverän-exekutiven Regierens im permanenten Ausnahmezustand als vielmehr um die Einlassung dieses Regierens in die Struktur, die zu erläutern er in *Homo sacer* angesetzt hat. Dass es beim Ausnahmezustand nicht um den Souverän geht, der über ihn entscheidet, macht Agamben auch hier früh deutlich: »Der Ausnahmezustand ist kein Sonderrecht (wie das Kriegsrecht), sondern er bestimmt, indem er die

Rechtsordnung suspendiert, deren Schwelle oder Grenzbegriff.« (AZ, 11) Als »Grenzbegriff« bezeichnet Agamben – anders als Schmitt in den ersten Sätzen der *Politischen Theologie* (PT, 14) – gerade nicht den Begriff der Souveränität; und der Nachdruck darauf, dass es sich beim Ausnahmezustand in der Moderne um ein Paradigma des Regierens handelt, verbindet sich nicht mit einem Fokus auf souverän-exekutive Instanzen. Dem *homo sacer* als »Protagonist« (HS, 18) des gleichnamigen Buches entspricht in *Ausnahmezustand* nicht der Souverän. Denn Souveräne treten in dem Maß zurück, in dem sich der Ausnahmezustand normalisiert. Das Buch *Ausnahmezustand* handelt von dieser Normalisierung. In einem normalisierten Ausnahmezustand wird die ›Leistung‹, die der Souverän erbrachte, von der politischen Struktur selbst übernommen. Diese Leistung besteht im politischen Akt der Entrechtung, der als ausdrücklicher Akt entfallen kann, wenn das Leben schon von Beginn an entrechtet ist. Eine Möglichkeit, durch die das geschieht, besteht in der Zuordnung des Lebens zu einer Rasse. Wird das Leben mit dem Begriff der Rasse unmittelbar politisch (bzw. seiner politischen Qualitäten beraubt), tritt die ›Leistung‹ oder der Akt der Souveräne zurück. Die Normalisierung der Ausnahme geht dann mit der Verdrängung des Souveräns einher. Agamben exponiert dies bereits in einem Kapitel von *Homo sacer*, das den Titel *Politik, d.h. die Gestaltung des Lebens der Völker* trägt und den Nationalsozialismus als biopolitisches Regime untersucht. Über das Zur-Regel-Werden der Ausnahme schreibt Agamben hier:

»Es ist gleichsam, wie wenn das nackte Leben des *homo sacer*, auf dessen Absonderung sich die souveräne Macht gründete, jetzt explizit und unmittelbar politisch wird, indem es sich selbst als Aufgabe annimmt. Das ist aber gerade das Kennzeichen der biopolitischen Wende der Moderne, mithin der Bedingung, in der wir uns noch immer befinden. [...] Im Ausnahmezustand, der zur Regel geworden ist, verkehrt sich das Leben des *homo sacer*, der das Gegenstück des Souveräns war, in eine Existenz, auf welche die Macht keinerlei Zugriff mehr zu haben scheint.« (HS, 162, Hervorh. im Original)

Die biopolitische Wende besteht darin, dass das Leben nicht mehr zum nackten gemacht wird, indem eine souveräne Macht es absondert und dadurch hervorbringt. Stattdessen ist es *unmittelbar* ein nacktes und insofern politisches Leben geworden. Explizit zum Ausdruck kommt dies in der biopolitischen Begrifflichkeit des Naziregimes, besonders im Begriff der Rasse. Dieser bezeichnet unvermittelt etwas Politisches: eine Gruppe, deren angebliche *biologische* Homogenität die Volksgemeinschaft als *politische* Gemeinschaft konstituiert. (vgl. HS, 155–157) ›Rasse‹ impliziert ›Volkszugehörigkeit‹ im politischen Sinn, wobei von

Geburt an, nämlich ›rassisch‹ feststeht, wer zum politischen Volk dazugehört und wer zu exkludieren ist.

Die biopolitische Bedingung der Moderne liegt demnach in einem Apriori des Politischen; weil das biologische Leben immer schon politisch ist, entzieht es sich der Politisierung: Was abgetrennt von allen politischen Rechten geboren wird, kann nicht mehr abgesondert werden. Daraus ergibt sich als souveränitätstheoretische Konsequenz die Marginalisierung der Souveränität. Denn nur durch die *absondernde* Produktion nackten Lebens, nur durch diese *Tat*, brachte sich Souveränität hervor. Reproduziert sich nacktes Leben von selbst, entfällt mit der souveränen Tat auch die souveräne Instanz. Insofern allein nacktes Leben zurückbleibt, dominiert es nun die politische Sphäre: In dem Maß, in dem sich der Ausnahmezustand normalisiert, »setzt sich das nackte Leben [...] im Staat frei«. (HS, 19) Vom Rand der Ordnung rückt es in deren Mitte und füllt den politischen Raum aus. In eigentümlicher Weise nimmt es dadurch den Ort des Souveräns ein.

In diesem Licht erscheint bei Agamben der Prozess, »der im großen und ganzen mit der Geburt der modernen Demokratie zusammenfällt, in der sich der Mensch als Lebewesen nicht mehr als *Objekt*, sondern als *Subjekt* der politischen Macht präsentiert«. (ebd., Hervorh. im Original) Der Demokratiebegriff, der hier fällt, hat nichts Jubilatorisches und bleibt ohne Emphase. Die Freisetzung des nackten Lebens bedeutet, auch wenn Agamben die Wörter »befreien« und »Befreiung« (*liberare, liberazione*, Agamben 2005, 12f.) verwendet, gleichwohl das Gegenteil. ›Freisetzung‹ des nackten Lebens ist seine Expansion im politischen Raum, nicht die Entledigung seiner Nacktheit.

Die biopolitische Wende scheint darin zu liegen, dass eine aus zwei Polen – souveräne Macht und nacktes Leben – konstituierte Struktur von einer Seite her ausgefüllt wird: Der Souverän, der seinerseits, wie oben dargelegt, eine Form nackten Lebens ist, überlässt das Feld dem *homo sacer*, so dass diese Figur mit der souveränen Struktur identisch wird. Es fällt schwer, die Widersprüche in Agambens Narrativ der Geschichte der Souveränität aufzulösen. Auf der einen Seite konstatiert er eine Kontinuität westlicher Souveränität spätestens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr.: Bereits bei Pindar war das Gesetz, der *nómos* selbst, König. Das heißt, schon in frühklassischer Zeit lag die Herrschaft nicht in den Händen eines Souveräns. Auf der anderen Seite sieht Agamben in der Moderne einen Wendepunkt, den er, hierin ähnlich wie Foucault, als einen Rückzug der Figur des Souveräns beschreibt. Der Widerspruch besteht darin, dass ein Souverän zurücktritt, den es auch davor, wie Agamben mit Pindar zu zeigen scheint, nicht gegeben hat. Ausräumen lässt sich dieser bei Agamben bestehende Widerspruch nicht. Am kohärentesten erscheint es, Agamben so zu verstehen, dass sich mit der Moderne eine bestehende souveräne Struktur intensiviert und dass dies

durch den Rückgang der Handlungsmacht eines personalen Souveräns erfolgt.

Wie aber geschieht dies? Wird die Struktur dadurch, dass das agentielle Moment souveränen Entscheidens angeblich ganz entfällt (vgl. HS, 162), noch ›struktureller‹ und dadurch als Struktur souverän? Oder bedeutet im Gegenteil das Verschwinden der souveränen Instanz, dass von Souveränität im strengen Sinn nicht mehr gesprochen werden kann? Agamben tendiert in *Ausnahmezustand*, mehr noch als in *Homo sacer*, zur zweiten Option. Dass sich die Souveränität in einer Struktur auflöst, bedeutet allerdings nicht die Entmächtigung, sondern die Entfesselung dieser Struktur. Für diese Entfesselung verwendet Agamben den Begriff der »Rechtsmaschine« (AZ, 46). Diese ist, wenn der Ausnahmezustand zur Regel wird, in einem zweifachen Sinn nicht mehr zu halten: Weil sie nicht mehr zum Stillstand gebracht werden kann und weil sie nicht mehr tragbar ist. Ist der Ausnahmezustand regulär, »transformiert sich das politisch-rechtliche System in eine tödliche Maschine«. (AZ, 102) Im Ausnahmezustand bricht nicht das Leben durch die Kruste erstarrter Mechanik (Schmitt), sondern die Mechanik geht durch und die Maschine läuft weiter, ohne weiterhin zu funktionieren: Der Mechanismus wird überlastet, wenn nacktes Leben in einem Maß hervorgebracht wird, in dem es den politischen Raum vollkommen einnimmt, statt ihn bloß zu ermöglichen. In einem ähnlichen Sinn, in dem Benjamin schreibt: »man stellt sich nicht vor eine Turbine und übergießt sie mit Maschinenöl. Man spritzt ein wenig davon in verborgene Nieten und Fugen, die man kennen muß.« (Benjamin 1955, 8) Die Produktion nackten Lebens in der Gegenwart erscheint bei Agamben als ein solches Übergießen der souveränen Maschine mit Öl.

In seinem Buch *Ausnahmezustand* geht es um den Modus dieses Nicht-mehr-Funktionierens einer Struktur, *nicht aber* um ein Paradigma souveränen Regierens – oder doch nur insofern, als es sich dabei um ein *souveränes* Regieren handelt, in dem die Souveränität ausgestrichen ist und nur noch die Macht der Struktur bleibt. Mit der Normalisierung des Ausnahmezustands, mit seinem Zur-Regel-Werden, ist daher nicht die steigende Häufigkeit gemeint, in der er erklärt wird. Es geht nicht um die Zunahme politischer Entscheidungsakte, in denen sich die Exekutive legislativer Kompetenzen bemächtigt. Mit anderen Worten: Das Regulärwerden des Ausnahmezustands ist kein quantitatives Phänomen und mit seiner steigenden Anwendung auch dann nicht zu verwechseln, wenn diese damit einhergeht. Vielmehr hat die Regularisierung des Ausnahmezustands mit der Struktur selbst zu tun: Nicht die Extension der Anwendung, sondern die Intensivierung der Struktur führt zur Normalisierung, die Agamben im *Ausnahmezustand*-Buch beschreibt.

Um dies zu erläutern, ist sinnvoll, begrifflich zwischen einer Regularisierung und einer Normalisierung der Ausnahme zu unterscheiden. Dass

sich der Ausnahmezustand *normalisiert*, soll heißen, dass sein Vorliegen normal wird und hat insofern einen *allein* quantitativen Sinn. Dass er sich *regularisiert*, nicht nur zur Gewohnheit, sondern zur Regel wird, hat dagegen auch einen qualitativen Sinn und bezieht sich auf die innere Struktur des Gesetzes, nicht auf dessen zunehmende Aussetzung. Diese Regularisierung des Ausnahmezustands, sein Zur-Regel-Werden, soll im Folgenden in Betracht kommen. Es geht dann nicht länger darum, dass der Ausnahmezustand häufiger wird, sondern dass er mit dem Gesetz (der Regel, der Norm) identisch wird. Die biopolitische Wende nach Agamben ist als solche Regularisierung des Ausnahmezustands zu verstehen, genauer: als eine Normalisierung, die sich durch Regularisierung vollzieht.

2.3 Gesetz und Ausnahme: Zu Agambens Theorie der Normativität

Bereits in *Homo sacer* hatte Agamben den Ausnahmezustand in direkter Absetzung zu Schmitt beschrieben: »Es geht hier nicht nur, wie Schmitt zu meinen scheint, um den Einfall des ›wirklichen Lebens‹, das in der Ausnahme ›die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik‹ durchbricht« [PT, 21], sondern um etwas, das die innerste Natur des Gesetzes betrifft.« (HS, 36) Im Ausnahmezustand manifestiert sich nach Agamben nicht die Differenz zum Gesetz, sondern das Gesetz selbst. Leben und Gesetz bilden daher, anders als bei Schmitt, keine Gegensätze, sondern stehen in einer engen Verbindung. Diese Verbindung von Gesetz und Leben erschließt sich nicht nur im Unterschied zu Schmitt, sondern muss auch und zunächst in der Differenz in den Blick kommen, die sie gegenüber Foucault bedeutet.

Foucault sieht in Biopolitik und Souveränität zwei verschiedene Modelle der Macht. Souveränität ist Macht über den Tod: die Macht, sterben zu machen; Biopolitik ist Macht über das Leben: die Macht, leben zu machen. (vgl. Foucault 2012, 132–135) Seit dem 17. Jahrhundert tritt zur Souveränität zunehmend Biopolitik als neues Modell der Macht: In die juristische Funktionsweise der Souveränität dringen die Mechanismen und Techniken der Biopolitik ein und greifen Raum. Darin liegt nach Foucault die biopolitische Wende der Moderne. Agamben betrachtet demgegenüber Biopolitik und Souveränität nicht als zwei verschiedene Modelle der Macht; die Macht, sterben zu machen, und die Macht, leben zu machen, sind bei ihm nicht getrennt.²⁴ Die Macht,

24 Den Grund für die unterschiedliche Auffassung der Biopolitik und ihres Verhältnisses zur Souveränität bei Foucault und Agamben sieht Maria Muhle in deren verschiedenen Begriffen des Lebens. (vgl. Muhle 2013, 46–50)

nacktes Leben hervorzubringen, ist die Weise, in der sich sterben machen und leben machen verbinden. Es ist die Weise, in der Biopolitik und Souveränität von Anfang an, d.h. für Agamben seit der griechischen Antike, zusammenhängen.²⁵ Agambens These lautet, dass die Politik des Westens seit jeher Biopolitik ist. Denn sie konstituiert sich seit ihrem Beginn durch den Bezug auf das menschliche Leben: Die souveräne Macht (und damit die politische Sphäre) entsteht dadurch, dass sie menschliche Individuen entrechtet; jedes Machtzentrum etabliert sich, indem Leben marginalisiert wird. Wenn Biopolitik das Prinzip ist, nach dem Souveränität funktioniert, entfällt eine weitere Trennung, die für Foucault konstitutiv ist: die Trennung zwischen einer Macht, die juristisch organisiert ist, und einer Macht, die durch rechtlich nicht normierte Techniken funktioniert.

Eine biopolitische Wende, wie Foucault sie feststellt, kann es aus Agambens Sicht nicht geben. Denn diese Wende beruht auf Unterscheidungen, die Agamben nicht teilt. Die beiden Modelle der Macht, die Foucault analytisch trennt und die historisch in unterschiedlicher Intensität auftauchen, sind bei Agamben nicht verschieden. Auch Agamben führt allerdings, wie gesehen, die Moderne auf eine biopolitische Wende zurück. Vor diesem Hintergrund ist klar, dass sie einen ganz anderen Charakter haben muss als bei Foucault: Es handelt sich nicht um eine Verdrängung des bisherigen Machtmodells, sondern um seine Vertiefung. Diese Vertiefung setzt mit der Französischen Revolution im 18. Jahrhundert ein. Für Agamben ist es kein Zufall, wie ich noch erläutern werde, dass die Normalisierung des Ausnahmezustands und die Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte in Frankreich in denselben Zeitraum fallen. Ihren eigentlichen Umschlagspunkt erfährt die biopolitische Wende der Moderne allerdings im Totalitarismus des 20. Jahrhunderts: Im nackten Leben, das sich in den Gefangenen der Konzentrations- und Vernichtungslager verkörpert, schreibt sich der Ausnahmezustand als ›Gesetz‹ ein.

Darin, dass der Ausnahmezustand mit dem Gesetz zusammenfällt, besteht zugleich seine Normalisierung: Der Ausnahmezustand wird zur

25 Es trifft daher zu, dass sich Biopolitik bei Agamben mit Thanatopolitik verbindet (vgl. HS, 130), wobei sich letztere nicht auf bloße Tötung, sondern auf das Tötbarmachen: auf die Etablierung einer folgenlosen Tötbarkeit des Lebens bezieht. Den thanatopolitischen Zug von Agambens biopolitischer Theorie und den damit verbundenen Fokus auf eine juristisch begriffene Souveränität kritisiert Lemke. (vgl. Lemke 2008, 104 sowie 99) Dass Agamben – ebenfalls aufgrund seiner Fixierung auf juristische Souveränität – den notwendigen Bezug der Biopolitik auf eine sich erst in der Moderne herausbildende Bevölkerung nicht berücksichtigt und eine gegenüber Foucault enthistorisierende Analyse vorgelegt hat, ist Gegenstand der Kritik Deuber-Mankowskys. (vgl. Deuber-Mankowsky 2002)

Normalität, weil er zur Norm wird; die Normalisierung erfolgt im Modus der *Regularisierung*.

Dies heißt für Agamben nicht, dass der Ausnahmezustand davor in einem Gegensatz zur Norm stand. Auch von dieser rechtlichen Seite betrachtet, erscheint die biopolitische Wende der Moderne nicht als Umbruch, sondern als Vertiefung dessen, was bereits wirksam war. In einer Interpretation von Pindars Fragment 169 versucht Agamben zu zeigen, dass dem Gesetz von alters her eine souveräne Struktur, die Struktur des Ausnahmezustands eignet. (vgl. HS, 37–43) Diese Struktur wird in der Moderne vollständig realisiert: Sie wird mit der faktischen Wirklichkeit identisch. Die Normalisierung des Ausnahmezustands besteht nach Agamben gerade nicht in der Außer-Kraft-Setzung, sondern in der Verwirklichung des Gesetzes. Die Struktur des Gesetzes wird dadurch »vertieft«, dass sie sich ins Leben einschreibt. Unklar bleibt dabei allerdings, wie sich dies jenseits der Erfahrungen äußert, welche die Gefangenen der Konzentrationslager durchlitten. Denn dass wir mit der Normalisierung der Ausnahme ausnahmslos alle zu *homines sacri* geworden sind, ist Agambens These. Vor ihrer Infragestellung gilt es sie zu rekonstruieren.

Agamben sieht in Pindar den ersten Theoretiker der Souveränität und versteht dessen Theorie als eine Theorie des Gesetzes. In der Frage nach dem souveränen Gesetz liegt für Agamben die Frage nach der Souveränität überhaupt. Auch die Beziehung zwischen Souverän und nacktem Leben, in der Souveränität besteht, erscheint als eine innere Angelegenheit des Gesetzes: Das Gesetz hat die Struktur dieser bipolaren Beziehung. Diese innergesetzliche Beziehung scheint nun, ähnlich wie das Normensystem nach Schmitt, zunächst etwas dem Gesetz gegenüber Heterogenes zu enthalten: Den Souverän, der (und insofern er) das Gesetz suspendiert. Bereits Schmitt hatte jedoch, wie ich gezeigt habe, die Durchbrechung als Bestandteil und innere Möglichkeitsbedingung der Normativität ausgewiesen. Dieser Zug, dass die »Leistung« des Souveräns innerhalb des Normativen absorbiert wird, erfährt bei Agamben eine Radikalisierung in zwei Hinsichten. Bei Schmitt ist die Leistung, die vom System der Normen übernommen wird, nicht »souverän« im starken Sinn: Die Selbstdurchbrechung des Normativen bedeutet nicht dessen Suspension, sondern dessen Konstitution. Agamben hingegen versteht diese souveräne Leistung in einem radikal Schmitt'schen (und damit nicht in Schmitts) Sinn: Das Gesetz hat eine Struktur, die sich selbst *suspendiert*. Darin besteht die erste Radikalisierung. Die zweite Radikalisierung liegt darin, dass Agamben diese Selbstdurchbrechung des Normativen nicht als innere Heterogenität versteht. Während Schmitt darauf insistierte, dass das System der Normen ein von den Gesetzen verschiedenes und in dieser Verschiedenheit konstitutives Moment der Entscheidung enthält, beschreibt Agamben die Suspension des Gesetzes selbst als gesetzlich, nämlich als die Struktur des Gesetzes, der Norm selbst.

Die Suspension des Gesetzes durch sich selbst impliziert keine Heterogenität, sondern bedeutet hier Homogenität des Normativen. Nicht nur die Rolle des personalen Souveräns, sondern auch das Moment der Entscheidung wird dadurch vollständig zurückgenommen. Aufgrund dieser restlosen Rücknahme eines selbständigen Moments der Entscheidung hat das Gesetz selbst die Struktur der Suspension: Der Ausnahmezustand ist dann die Regel nicht nur im Sinn der Normalität, sondern der Norm. Die Norm hat die Souveränität vollständig absorbiert. Die Differenz, welche die Souveränität gegenüber dem suspendierten Gesetz bedeutete, besteht hier nicht mehr.

Gesetz ohne Gehalt: Das iustitium als Paradigma der Ausnahme

Die Frage, ob die Struktur des Gesetzes (die Struktur des Ausnahmezustands), wenn sie sich vollends verwirklicht hat, von Souveränität erfüllt oder entleert ist, nimmt bei Agamben die folgende Form an: Ist der *Ausnahmezustand* ein pleromatischer oder ein kenomatischer Zustand? Seine ganze Argumentation im Buch über den Ausnahmezustand zielt auf den Nachweis, dass letzteres zutrifft. Pleromatisch verstanden, wäre der Ausnahmezustand eine Machtfülle: die ›Vollmacht‹ (*pleins pouvoirs*) des Souveräns. Als solche Machtfülle erscheint der Ausnahmezustand, so Agamben, wenn er wie bei Schmitt mit der Diktatur in Verbindung gebracht wird. (vgl. AZ, 12 und 58f.)

Diesem pleromatischen Bild tritt Agamben entgegen, indem er den Ausnahmezustand nicht von der römischen Diktatur her versteht, sondern ihn »wieder in seinem genealogisch authentischen« Paradigma des römischen Rechts, dem *iustitium* verortet. Dann nämlich erweise sich der Ausnahmezustand »als kenomatischer Zustand, Leere und Stillstand des Rechts.« (AZ, 59) Das *iustitium* bedeute nicht nur das Suspendieren der Justiz, sondern das Anhalten des Rechts im Ganzen: »*ius stat*«. (AZ, 52, Hervorh. im Original) Wird der Ausnahmezustand vom *iustitium* statt von der Diktatur her verstanden, erscheint er, folgt man Agamben, unter umgekehrten Vorzeichen: Offenbart die Diktatur nach Schmitt ein *summum ius*: ein höchstes Recht und zugleich ein Höchstmaß an Recht, bewirkt das *iustitium* nach Agamben eine Suspendierung »des Rechts als solchem« (ebd.).

Da Agamben seine Deutung des Ausnahmezustands auf eine historische Grundlage stellt, ist zumindest in einem ersten Schritt auch eine historische Beurteilung erforderlich. In seiner Beschreibung des *iustitium* stützt sich Agamben hauptsächlich auf die klassische, auch heute noch zitierte Studie Adolph Nissens über *Das Justitium* (Nissen 1877). Von Nissen übernimmt er auch die für ihn zentrale These, dass es sich beim *iustitium* um einen Stillstand des Rechts schlechthin gehandelt habe.

Gegen Nissen hat Wolfgang Kunkel eingewandt, dass sich bei ihm für diese These »kein ernsthaftes Argument« finde und sie sich auch nicht mit Blick auf die Quellenlage belegen lasse; Kunkel zufolge war das *iustitium* deshalb »an und für sich betrachtet, kein Ausnahmezustand, der die Verfassung und die Rechte der Bürger außer Kraft treten ließ, sondern eben nur eine Suspension der Justiz, die mit anderen Einschränkungen des geschäftlichen Verkehrs einherzugehen pflegte«. (Kunkel 1995, 226) Kunkel nennt hier »die Schließung der Staatskasse und der Verkaufs- und Wechslerbuden am Forum oder auch in der ganzen Stadt, ferner das Verbot öffentlicher Auktionen«. (ebd.) Auch Gregory Golden stellt in seiner relativ jungen Studie über Krisenmanagement in der römischen Republik hinsichtlich des *iustitiums* die Einstellung des öffentlichen Geschäftslebens an erste Stelle: »A *iustitium* was a complete cessation of public business, preventing all government activities not related to war.« (Golden 2013, 87) Neben der Suspension der Justiz und der öffentlichen Geschäfte nennt auch er die Unterbrechung der privaten Wirtschaft: »a complete ban on private business«. (ebd.) Doch ebenso wie Kunkel, und anders als Agamben, adressiert auch er das *iustitium* nicht als Stillstand des Rechts überhaupt.

Fraglich an Agambens Beschreibung ist zudem die enge Verbindung von *senatus consultum ultimum* (»äußerster Beschluss des Senats«), *tumultus* und *iustitium*: Das »*senatus consultum* stützte sich auf einen Erlaß, der den *tumultus* (d.h. den Notstand in Rom infolge eines äußeren Kriegs, eines Aufstands oder eines Bürgerkriegs) erklärte und der für gewöhnlich die Ausrufung eines *Iustitiums* nach sich zog (*iustitium edicere* oder *indicere*).« (AZ, 52, Hervorh. im Original) Am Senatsbeschluss interessiert Agamben im Zusammenhang mit dem Ausnahmezustand das Adjektiv *ultimus* (»äußerster«), das »bei den Forschern nicht die gebotene Beachtung« gefunden habe. (AZ, 57) Dazu ist einerseits zu bemerken, dass das sogenannte *senatus consultum ultimum* (*SC ultimum*) eine relativ späte Erfindung ist, die erst im letzten Jahrhundert der römischen Republik erfolgte. (vgl. Golden 2013, 104) Das Institut des *tumultus* existierte dagegen bereits seit der frühen Republik und konnte entsprechend unabhängig von einem *SC ultimum* erfolgen. (vgl. ebd., 43) Wichtiger noch ist aber, dass ein einfacher Grund dagegen spricht, im *SC ultimum* überhaupt ein Instrument des Ausnahmezustands zu sehen: »unlike the *tumultus* declaration or *iustitium* edict, the *SC ultimum* did not and could not stop the normal legal process from functioning«. (ebd., 108) Der Beschluss war unter einem rechtlichen Gesichtspunkt insofern »überflüssig« (*superfluous*), als die Magistrate auch ohne ihn befugt waren, die in einer schweren inneren Krise erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen; dieser Befugnis konnte der Senat keine zusätzlichen Kompetenzen hinzufügen. (vgl. ebd., 148) Die Funktion des *SC ultimum* lag hauptsächlich darin, öffentlich einen

Notfall zu signalisieren und Magistraten, die das gesetzte Recht überschritten, eine *politische* Deckung (*political cover*) für ihr Handeln zu geben. (vgl. ebd.) Vor diesem Hintergrund schließt Golden, das *SC ultimum* sei »in terms of the law [...] not actually a formal declaration of a state of emergency, as a *tumultus* or a *iustitium* certainly was.« (ebd., 149, Hervorh. im Original) Was den Zusammenhang der letzteren beiden betrifft, so war die Erklärung des *tumultus* immer mit einem *iustitium* verbunden, während das Edikt des *iustitiums*, was in zwei Fällen belegt ist, auch ohne *tumultus* ergehen konnte. (vgl. ebd., 89) Der *tumultus* bezeichnet eine militärische Bedrohungssituation, die entweder in der Nachbarschaft Roms oder an den Grenzen zu Gallien oder durch einen Sklavenaufstand drohte. Weil der *tumultus* gefährlicher war als ein normaler Krieg (*bellum*), ist klar, dass er mit dem *iustitium* einherging, dessen Funktion die Beschränkung aller Aktivitäten auf den militärischen Einsatz war. Interessant ist hingegen, dass das *iustitium* rechtstechnisch auch ohne eine solche Bedrohungslage, ohne *tumultus* erklärt werden konnte. Dagegen folgt Agamben Nissen darin, *iustitium*, *tumultus* und *SC ultimum* »systematisch zusammenhängend« zu interpretieren: »Das *consultum* unterstellt den *tumultus*, und der *tumultus* ist der einzige Grund für das *iustitium*.« (AZ, 57) Vor dem Hintergrund der aktuelleren Forschung ist dieser behauptete Zusammenhang schwer zu halten. Doch müssen die historischen Korrekturen an Agamben nicht zwingend gegen seine systematische These ausgelegt werden. Dass das *senatus consultum ultimum* keine rechtliche Befugnis, sondern nur politische Deckung verleiht, kann als Hinweis auf die bloß *fiktive* Verbindung des Ausnahmezustands ans Recht genommen werden. Dass es das *iustitium* auch ohne *tumultus* gibt, kann auf die inhaltliche Unbestimmtheit, das heißt das *kenomatische* Moment des Ausnahmezustands deuten. Auf eben dieses kenomatische Moment ist Agambens Interesse am *iustitium* systematisch bezogen. (vgl. AZ, 62f.) Das systematische Argument gilt es nach diesen historischen Bemerkungen wieder in den Blick zu nehmen.

Auch wenn Agamben sich bewusst ist, dass das *iustitium* per Edikt durch einen Konsuln oder Diktator erklärt wurde (vgl. AZ, 52 und 58), betrachtet er es nicht als Ausdruck einer souveränen Tat. Am *iustitium* wie am Ausnahmezustand überhaupt interessiert ihn weniger »die mangelnde Gewaltenteilung, auf der immer wieder insistiert wird« (AZ, 49) und in der sich eine Machtfülle, die *pleins pouvoirs* eines Souveräns manifestiert. Wenn *iustitium* »die technische Bezeichnung für Ausnahmezustand« (AZ, 78) darstellt, so kommt der Ausnahmezustand gerade *nicht* als ein »Paradigma des Regierens« (AZ, 9) in Betracht, wie es der Beginn des Buches nahelegt. Denn nicht in der exekutiven Fülle, sondern in der Leere sieht Agamben das Spezifische des Ausnahmezustands. Dass das *iustitium* »ein Rechtsvakuum« (AZ, 12) darstellt, das

die rechtlichen Bestimmungen und damit die Differenz des Rechtlichen und Nicht-Rechtlichen aufhebt, ist der Punkt, auf den es Agamben ankommt.

Nicht auf der souveränen Exekutive anstelle der Gesetze, sondern auf der leeren, unsouveränen Struktur des Gesetzes liegt das Gewicht; mit diesem Gesetz und seiner Leerheit kommt der Ausnahmezustand zur Deckung. ›Gesetz‹ erscheint bei Agamben als dialektischer Begriff: Vollständig entfaltet, schlägt die souveräne Struktur des Gesetzes (des Ausnahmezustands) ins Unsouveräne um. Der Umschlag erfolgt im selben Schritt, in dem der Ausnahmezustand nicht mehr ausnahmsweise in souveräner Entscheidung ausgerufen wird, sondern die unerklärte Regel ist. Die biopolitische Wende der Moderne, wie Agamben sie beschreibt, erfolgt in diesem dialektischen Umschlag und damit in einem Verlust der Souveränität, der nicht Befreiung, sondern die Vertiefung einer unterdrückenden Struktur bedeutet.

Dass dieser Umschlag nicht als Abkehr, sondern als Realisierung des ›Ursprünglichen‹ zu verstehen ist, lässt sich wiederum anhand Benjamins geschichtsphilosophischer These von »der Dialektik, die dem Ursprung beiwohnt«, erläutern. (Benjamin 1978, 28) Dialektik bedeutet Bewegung. Diese führt dabei nicht vom Ursprung als einem unverfälschten Anfang weg. Die Dialektik des Ursprungs impliziert keine Entfremdung, sondern gerade die Verwirklichung der »Ursprungsidee« (ebd.) als eines seit Beginn vorhandenen ursprünglichen Elements: Ursprung ist bei Benjamin eine dialektische Kategorie entelegischen Einschlags. Es handelt sich um die eigentümliche ›Wiederherstellung‹ eines bislang noch nie erreichten ›ursprünglichen‹ Zustandes. Ursprung ist, was von Anfang an noch aussteht.²⁶ Das Zur-Regel-Werden des Ausnahmezustands ist bei Agamben in diesem Sinn zu deuten: als erstmalige Vollendung der ursprünglichen Struktur des Gesetzes. Dass die Struktur in eine sie realisierende Bewegung gerät und zur Vollendung kommt, ist durch die Dialektik gegeben, die dem Ursprung, wie Benjamin sagt, ›beiwohnt‹.

So lässt sich die geschichtsphilosophische Notwendigkeit erklären, mit der Agamben die Erfüllung bzw. Entleerung der Moderne denkt: Hat das Gesetz, wie Agamben postuliert, die Struktur des Ausnahmezustands, dann ist die Regularisierung der Ausnahme und damit der dialektische Umschlag des Rechts in eine haltlose Maschine, ›ursprünglich‹ und damit unvermeidlich ins Recht eingeschrieben. Agambens wiederholte Rede von der ›Maschine‹ des Rechts (AZ, 46, 70 und 102) ist

26 Über das Ursprungsphänomen, zu dem Agambens Paradigmenbegriff eine große Nähe aufweist (vgl. oben, Kapitel 2.1), schreibt Benjamin: »In jedem Ursprungsphänomen bestimmt sich die Gestalt, unter welcher immer wieder eine Idee mit der geschichtlichen Welt sich auseinandersetzt, bis sie in der Totalität ihrer Geschichte vollendet daliegt.« (Benjamin 1978, 28)

keine uneigentlich gemeinte Rhetorik: Die Dialektik des Gesetzes, die dem Recht ›ursprünglich‹ zugrunde liegt, hält das Recht fortwährend in Bewegung. Diese Dialektik betrifft auch das Problem der Souveränität: Die Vervollendung der souveränen Struktur bedeutet zugleich das Ende der Souveränität. Davon zeugt das Bild der entfesselten Rechtsmaschine, aus der jede souveräne Lenkung entfernt ist. Das Bild der Maschine evoziert die größtmögliche Distanz zu einem Schmitt'schen Begriff der Souveränität, der den ›lebendigen‹ Durchbruch maschineller Mechanik meint. Schmitt drückte den Gegensatz von Normalität und Ausnahmezustand in der Antinomie von Maschine und Leben aus. Agamben hingegen beschreibt die Regularisierung des Ausnahmezustands als einen dialektischen Übergang von einer funktionierenden Maschine (vgl. AZ, 46) zu einer Maschine im letalen »Leerlauf« (vgl. Agamben 2003a, 88). Bei Schmitt steht der Ausnahmezustand in Opposition zur Maschine; in dieser Opposition (im Durchbrechen) offenbart sich die Souveränität in Gestalt des Souveräns. Bei Agamben hingegen transzendiert der Ausnahmezustand die Maschine in keinem Moment: In der Vormoderne ist der Ausnahmezustand immanenter Bestandteil des maschinellen Funktionierens, in der Moderne wird er mit ihrem Nicht-Funktionieren identisch. Souveränität im anti-maschinellen Sinn Schmitts liegt weder im vormodernen noch im modernen Fall vor; die souveräne Struktur des Gesetzes schlägt nicht bloß in Unsouveränität um, sondern *war nie* souverän.

›*Nomos*‹ als Identität von Recht und Gesetz

Wenn Agamben im *Homo sacer* von der souveränen Struktur des Gesetzes spricht, setzt er das Attribut »souverän« in relativierende Anführungszeichen: »Die ›souveräne‹ Struktur des Gesetzes [...] hat die Form des Ausnahmezustandes«. (HS, 37) Gerade *weil* sie die Form des Ausnahmezustands hat, kann die Struktur des Gesetzes nicht im eigentlichen Sinn souverän sein. Zumindest dann, wenn der Ausnahmezustand als Struktur und nicht als personale Entscheidung gedacht wird. Dadurch wird das souveräne Moment überhaupt geschwächt. Was folgt, ist ein Primat des Ausnahmezustands vor der Souveränität und letztlich ein Ausnahmezustand *ohne* Souveränität. Eben diese Schlussfolgerung sieht Agamben bereits bei Schmitt angelegt:

»Der Rang wie das Paradoxe des Schmittschen Souveränitätsbegriffs leiten sich, wie wir gesehen haben, vom Ausnahmezustand her, nicht umgekehrt. Und es ist sicherlich kein Zufall, daß Schmitt zuerst in dem Buch von 1921 [in *Die Diktatur*, J.H.] und in Artikeln davor die Theorie und Praxis des Ausnahmezustands umrissen hat, und erst im zweiten Schritt

seine Theorie der Souveränität in der *Politischen Theologie*.« (AZ, 45f., Hervorh. im Original)

In der *Politischen Theologie* verlagert sich der Akzent ohnehin nur »dem Anschein nach«, so Agamben, »von der Definition des Ausnahmezustands auf die der Souveränität«. (AZ, 42) Dass »sich die Theorie des Ausnahmezustands in der *Politischen Theologie* als Lehre von der Souveränität *präsentieren lässt*« (AZ, 45, zweite Hervorh. J.H.), bedeutet, dass es sich nicht um eine solche handelt. Folgt man Agamben, hat Schmitt ein spezifisches Interesse, wenn er den Ausnahmezustand in die Lehre der Souveränität einrückt: Durch den Souverän lässt sich der Ausnahmezustand insofern in die Rechtsordnung integrieren, als die souveräne Entscheidung juristischen Charakter hat. (vgl. AZ, 45f.)

Agambens Lesart von Schmitt verbindet zwei Thesen. Die erste These besteht darin, dass Schmitt in Souveränität und Ausnahmezustand zwei voneinander getrennte Problemfelder sieht. Die zweite These besagt, dass Schmitts Interesse in erster Linie dem Problem des Ausnahmezustands gilt und er zur Lehre der Souveränität nur greift, um dieses Problem dadurch zu lösen, dass er es in der Rechtsordnung verankert. Die These der Trennung von Souveränität und Ausnahmezustand ist mit der These eines theoretischen Vorrangs des letzteren verknüpft. Gegen diese Trennungsthese spricht, dass Schmitt bereits im Buch zur *Diktatur* – das Agamben zufolge eine Theorie des Ausnahmezustands und nicht der Souveränität entwickelt – »das juristische Grundproblem der Staatslehre« in der »Frage nach der Souveränität« verortet. (D, 191) Die Fragen von Ausnahmezustand und Souveränität erscheinen hier ebenso verknüpft wie in der im Folgejahr (1922) veröffentlichten *Politischen Theologie*. Trotz dieser Verknüpfung ist allerdings ein Primat des einen vor dem anderen Element denkbar.

Blicken wir zurück: Das primäre Problem liegt für Schmitt im Nachweis, dass das Recht einen genuin politischen Charakter hat, der darin liegt, dass das Recht nicht im Gesetz aufgeht. Der Nachweis erfolgt über die Definition der Entscheidung als der Form des Rechts. Von der Norm hebt sich diese Entscheidung dadurch ab, dass sie ein irreduzibel personales Moment enthält. In der Person des Souveräns liegt dieses Moment in gesteigerter Form vor. Sichtbar tritt es in der Deziision über den Ausnahmezustand hervor, in dem das Personale seine Überlegenheit über das rein Normative demonstriert. Der Ausnahmezustand hat die heuristische Funktion, die rechtliche Leistung des Souveräns gegenüber dem rein Gesetzlichen ins Licht zu rücken. Vorrang hat bei Schmitt die Differenz von Recht und Gesetz. Diese Differenz herauszuarbeiten ist der Zweck seiner Souveränitätstheorie, die sich, so Schmitt, auf dem Feld des Ausnahmezustands bevorzugt entwickeln lässt. Dem Ausnahmezustand kommt demnach kein Vorrang zu, sondern die Funktion, die Differenz

von Recht und Gesetz, die im Kern des juristischen Begriffs der Souveränität (und des Rechts überhaupt) steht, zu ›enthüllen‹.

Demgegenüber steht im Kern von Agambens auf den Ausnahmezustand fokussierender Theorie die Nivellierung eben dieser Differenz. Während Agamben im Übrigen auf die explizite Benennung von Ununterscheidbarkeiten drängt – außen und innen, *zoé* und *bíos*, Recht und Faktum oder Recht und Leben –, bleibt die Indifferenz von Recht und Gesetz unausgesprochen. Anders als Recht und Leben oder außen und innen ist die Ununterscheidbarkeit oder vielmehr Ununterschiedenheit von Recht und Gesetz nicht das Ergebnis eines Prozesses, eines Zusammenfallens, sondern besteht seit jeher. Beim Recht geht es für Agamben daher von Anfang an um das Gesetz. Für Agamben ist diese Identität ebenso wichtig wie die entsprechende Differenz bei Schmitt. Bei Schmitt besteht Souveränität in der ›gelebten‹ Differenz von Recht und Gesetz – im rechtlichen Durchbrechen des Gesetzes. Umgekehrt wird Agambens Version der Souveränitätstheorie – eine Theorie der Souveränität, in der das souveräne Moment zugleich ausgestrichen wird – durch die Gleichsetzung von Recht und Gesetz ermöglicht.

Die zentrale Verschiebung Agambens gegenüber Schmitt besteht in dieser Gleichsetzung. Im Detail geht es um zwei Umschaltungen, die sich im Medium der Übersetzung vollziehen und dem von Schmitt überkommenen Rechtsbegriff eine völlig andere Richtung geben. ›Übersetzung‹ ist wörtlich gemeint: als Übertragung des Vokabulars von einer Sprache in die andere. Präziser ist, im einen Fall von einer Nicht-Übersetzung, im anderen Fall von einer Neu-Übersetzung zu sprechen. Die Nicht-Übersetzung umgeht die in Schmitts Rechtsbegriff eingezogene Differenz von Recht und Gesetz. Die Neu-Übersetzung betrifft den griechischen Terminus *nómos*, durch den Schmitt diese Differenz markiert. Ihren Sinn erhält die Neu-Übersetzung nur in Verbindung mit der Nicht-Übersetzung, die den Unterschied zwischen einem dezisionistischen und einem gesetzlich-normativen Rechtsbegriff kassiert. Ich werde diese Nicht-Übersetzung daher zuerst erläutern.

Entgegen seiner sonst auffälligen philologischen Insistenz überträgt Agamben Schmitts Differenz im Rechtsbegriff nicht ins Italienische. Deutlich wird dies in seiner Übersetzung einer der Schlüsselstellen der *Politischen Theologie*, die ich hier noch einmal im Original zitiere: »Weil der Ausnahmezustand immer noch etwas anderes ist als eine Anarchie und ein Chaos, besteht im juristischen Sinne immer noch eine Ordnung, wenn auch keine Rechtsordnung.« (PT, 18) Wie gezeigt, ist die Stelle nur scheinbar paradox: »Rechtsordnung« meint hier »Verfassung«; die Suspension der Verfassung betrifft nicht die juristische Ordnung im Ganzen, sondern nur ihren normativen Teil. Dass die *juristische* Ordnung in der *normativen* Rechtsordnung nicht aufgeht (denn auf Normen lässt

sich das Recht nicht reduzieren), wird in Agambens Übersetzung getilgt. Ich zitiere auch sie im Original:

» Lo stato di eccezione è sempre qualcosa di diverso dall'anarchia e dal caos e, in senso giuridico, in esso esiste ancora un ordine, anche se non un ordine giuridico« (Schmitt, 1922, pp. 18 sg.).« (Agamben 2008, 45)

Erst dadurch, dass Agamben *ordine giuridico* – ›juristische Ordnung‹ (über)setzt, wo bei Schmitt ›Rechtsordnung‹ steht, wird die Aussage paradox. Denn es heißt dann: Im juristischen Sinn (*in senso giuridico*) besteht noch eine Ordnung, wenn auch keine juristische Ordnung (*non un ordine giuridico*). Was unter einer Ordnung im juristischen Sinn, die keine juristische Ordnung ist, zu verstehen sei, bleibt unklar. Mit dieser Frage brauchen sich die Leser_innen der deutschen Ausgabe von Agambens Buch allerdings auch nicht zu beschäftigen. Da in der Übersetzung ins Deutsche Schmitt nach dem deutschen Originaltext zitiert ist, schlägt Agambens Nicht-Übersetzung der Differenz und die daraus folgende Gleichsetzung des juristischen mit dem normativ-gesetzlichen Rechtsbegriff nicht durch. Allerdings gelangt die Nicht-Übersetzung der Unterscheidung an einer anderen Stelle vom italienischen Text in die deutsche Ausgabe und damit in die von Schmitt geprägte Begrifflichkeit zurück. Es handelt sich um den Satz: »Questa [la *Teologia politica*, J.H.] rappresenta indubbiamente il tentativo di ancorare senza riserve lo stato di eccezione all'ordine giuridico; [...].« (Agamben 2008, 48) Dafür formuliert die deutsche Übersetzung: »Bei dieser [Schmitts *Politischer Theologie*, J.H.] handelt es sich zweifellos um den Versuch, den Ausnahmezustand in der Rechtsordnung zu verankern«. (AZ, 46) Mit Blick auf Schmitts Begrifflichkeit an der zitierten Stelle mutet diese Feststellung sonderbar an. Ist es doch gerade die Rechtsordnung, die im Ausnahmezustand, der ihre Aussetzung bedeutet, nicht mehr besteht. Der Ausnahmezustand erhält bei Schmitt einen Platz in der juristischen Ordnung, nicht aber in der von ihm suspendierten Rechtsordnung. Darin, dass der Ausnahmezustand »in der geltenden Rechtsordnung« nicht umschrieben werden kann (PT, 13f.), liegt gerade der Grund, weshalb in ihm die Entscheidung als »spezifisch-juristisches Formelement« hervortreten kann (PT, 19). Die souveräne Deziision, auf die Schmitt zielt, setzt voraus, dass sich der Ausnahmezustand *nicht* in der Rechtsordnung verankern lässt. Hier ergibt sich die Irritation zunächst für die Leser_innen der deutschen Ausgabe, nämlich dadurch, dass *ordine giuridico* – ›juristische Ordnung‹ in der deutschen Übersetzung durch ›Rechtsordnung‹ wiedergegeben ist. Doch nachdem Agamben ›Rechtsordnung‹ mit *ordine giuridico* übersetzt hat, ist die umgekehrte Wiedergabe von *ordine giuridico* mit ›Rechtsordnung‹ nur folgerichtig. Als Folge von Agambens Nicht-Übersetzung der begrifflichen Differenz entfällt der

von Schmitt als ›juristisch‹ markierte Rechtsbegriff und es bleibt nur die gesetzliche Seite des Rechts: Die Rechtsordnung verstanden als System der Normen. Weggeknickt ist mit der ›spezifisch-juristischen‹ Seite das Moment der Entscheidung, auf das Schmitts Souveränitätstheorie aufbaut.

Schmitts Begriff des Juristischen, der bei Agamben Kontur verliert, ist kein Gegenbegriff zu ›Recht‹ und meint nichts anderes als dieser. Vielmehr soll die Rede vom ›Spezifisch-Juristischen‹ etwas am Recht selbst kenntlich machen: Die Tatsache, dass der Raum des Rechts sich auf den Bereich der Normen nicht reduzieren lässt. Vom Gesetzespositivismus vereinnahmt, vermag der Begriff ›Recht‹ dies nach Schmitt nicht mehr von sich aus zu leisten; dass selbst Schmitt mit ›Rechtsordnung‹ auch die Normenordnung bezeichnet, legt davon Zeugnis ab. Eben darum muss der Begriff des Juristischen einspringen: ›Juristisch‹ kommt von lateinisch *ius* und ist von *lex*, vom Gesetzlich-Normativen, deutlich verschieden. Doch scheint es, als habe sich auch im Begriff des Juristischen die Differenz zur Norm abgenutzt. Es ist, als müsste noch ein Begriff aus dem Griechischen beispringen, um *ius* und *lex*, Recht und Gesetz, wie eine eingeschobene Schraubenfeder am Zusammenfall zu hindern: Der Terminus *nómos* ist bei Schmitt der Name für einen Abstand und für das Beharren auf einer Differenz.

Es ist die Unterscheidung zwischen Recht und Gesetz, die Agamben durch seine Neu-Übersetzung des Begriffs *nómos* einebnet. Um diese Neu-Übersetzung, die zur Nicht-Übersetzung hinzutritt, verständlich zu machen, muss zunächst wiederum Schmitts Begrifflichkeit vor Augen stehen. Wie der Begriff des Juristischen insistiert der Begriff *nómos* darauf, dass er nicht dasselbe meint wie die Norm. Am deutlichsten gelangt dies in einem an Jacob Taubes gerichteten Brief vom 29.11.1977 zum Ausdruck. Darin schreibt Schmitt: »Bei mir ist das eine *spezifisch* juristische Begabung. Mit anderen Worten: ich vermag *Nomos* und *Norm* zu unterscheiden, eine fundamentale, konstituierende Unterscheidung, deren sich der heutige juristische Positivismus durch Selbstverstümmelung selber beraubt hat.« (in Blumenberg und Schmitt 2007, 154, Hervorh. im Original) Der Positivismus, so meint Schmitt, schneidet sich selbst ab, weil er die *Setzung*, die in seinem Begriff liegt, auf das *Gesetzte* (die Norm) reduziert. Dagegen setzt Schmitt den Begriff des *nómos* an, dem er 1959 unter dem Titel *Nomos – Name – Name* einen eigenen Aufsatz gewidmet hat.²⁷ (Schmitt 1995) Auch hier schreibt Schmitt dem Begriff *nómos* eine »konstituierende Kraft« zu, die sich in »ordnungsbegründenden Vorgängen« manifestiert und

27 Vgl. auch das vierte Corollarium *Über die Bedeutung des Wortes Nomos* in der neun Jahre zuvor (1950) erschienenen Schrift *Der Nomos der Erde*; Schmitt 1997, 36–48.

über das bereits Konstituierte, die schon gesetzten Gesetze hinausgeht. (Schmitt 1995, 577f.)

Doch selbst dem Begriff des *nómos* ist der Unterschied zur Norm nicht inhärent. Ist die Ordnung einmal begründet, tendiert er »erst zu Brauch und Sitte, dann zu Satzung und Gesetz« zu werden. »Nomos«, so Schmitt in Anknüpfung an den Klassischen Philologen Ernst Risch, »wird ein Ersatzwort für Thesmos«. (ebd., 578) Wird *nómos* mit *thesmós* synonym, wird eine andere Gegenüberstellung aktuell: jene von *nómos* und *phýsis*. Diese Unterscheidung der Sophisten verbindet Schmitt zugleich mit dem Positivismus seit dem 19. Jahrhundert.²⁸ Er sieht damit bereits in der Antike den Punkt erreicht, den er in seiner Gegenwart wiederfindet und insbesondere an der *Rechtslehre* Kelsens kritisiert, nämlich die scharfe Trennung von Sollen und Sein und damit die Entfernung des Rechtsbegriffs vom Faktischen, von Subjekt und Entscheidung: »Das Objekthafte der Nomie wird jetzt benutzt, um die unpersönlich geltende Norm über alles Persönliche zu erheben.« (ebd.) Nach Schmitt wurde dieses wortgeschichtliche Verhängnis schon in der Antike besiegelt – durch ein »Übersetzungsproblem« vom Griechischen ins Lateinische. Da die entsprechende Passage bei Schmitt ins Zentrum der Übersetzungsfrage bei Agamben führt, zitiere ich sie hier im Ganzen:

»Cicero hat das griechische Wort Nomos mit Lex übersetzt. Lex gehört ganz in das Begriffsfeld des römischen Rechts. Aber die Auswirkungen dieser Verquickung mit einem römisch-rechtlichen Begriff halten bis auf den heutigen Tag an. Ein Kenner ersten Ranges, der spanische Romanist Alvaro d'Ors, hat mit Recht erklärt, die Übersetzung von Nomos durch Lex gehöre zu den schwersten Belastungen unserer occidentalen Begriffs- und Sprachkultur.«²⁹ (ebd., 578f.)

Agamben ist Ciceronianer, denn eben die Übersetzung von *nómos* durch *lex* (bzw. *legge*) legt er seiner souveränitätstheoretischen Analyse zugrunde. Sie bringt jene Unpersönlichkeit mit sich, die Schmitt kritisierte. Und sie führt zur Auflösung eben jener Souveränität, die Schmitt um jeden Preis bewahren wollte, da sie allein die Existenz des Politischen – des ›Lebens‹ in seinem Verständnis des Begriffs – garantieren könne. Agambens Gleichsetzung von *nómos* und *lex* und die damit verbundene Entsouveränisierung des Rechts unterscheidet sich allerdings deutlich von jenen Positionen, die Schmitt 1950 als »gesetzespositivistische

28 Zur Synthese der Sophisten und modernen Positivisten bei Schmitt vgl. Schmitt 1997, 40 und Schmitt 1995, 580.

29 Die Kritik an der ciceronischen Übersetzung äußert Schmitt wiederholt; vgl. Schmitt 1958c, 502 und Schmitt 1958a, 427.

Verwirrung« (Schmitt 1997, 38) seiner Zeit abtat.³⁰ Im Positivismus, wie Schmitt ihn, angefangen bei der ersten Sophistik, spätestens aber bei Cicero, versteht, bedeutet die Entsouveränisierung des Rechts eine Ausschaltung des Machtmoments. Bei Agamben hingegen bedeutet die Ausschaltung der Souveränität nicht die Ausschaltung der Macht, sondern ihre Entfesselung.

Agamben beschreibt das Recht wie die Positivisten vom unpersönlichen Gesetz her, beschreitet damit aber keinen positivistischen Weg. Der Punkt, an dem Agamben sich vom Positivismus trennt, lässt sich wiederum mit Blick auf den Einwand verdeutlichen, den Schmitt gegen das positivistische *nómos*-Verständnis formuliert. Wenn es Schmitt richtig erscheint, »Nomos *nicht* mit *Gesetz* oder ›Regelung‹ oder ›Norm‹ oder mit irgendwelchen ähnlichen Ausdrücken zu verdeutschen« (Schmitt 1997, 39, Hervorh. im Original), so deshalb, weil dies verstellt, dass es sich bei dem Wort um ein *nomen actionis* handelt, das von *némein* (nehmen, teilen, weiden) kommt und somit auf einen Akteur verweist. (vgl. Schmitt 1958c, 490 und 492 sowie Schmitt 1995, 581) Unter den verschiedenen Vorgängen, die das Wort *nómos* bezeichnet, kommt dem ›Nehmen‹ nach Schmitt der Primat zu: in der Antike der Landnahme, auf welcher der Zusammenhang von Ordnung und Ordnung beruht; seit der Frühen Neuzeit der Seenahme; ab dem 19. Jahrhundert der Industrienahme sowie im 20. Jahrhundert der Luft- und Raumnahme. (vgl. Schmitt 1997, 39f. sowie Schmitt 1995, 582f.) Jede ›Nahme‹ sei, so Schmitt, auf einen Namen angewiesen, unter dem sie sich vollzieht. Hinter jedem Namen aber stehe eine konkrete Person, die das Moment der Macht oder des Lebens garantiert. Denn niemals ›*lebt* der menschliche Nomos ohne Archie und Kratie«. (Schmitt 1995, 584, Hervorh. J.H.)

Im Positivismus des 19. und 20. Jahrhunderts wie bei Agamben wird der Name, das heißt das herrschende Subjekt, die souveräne Person, der Inhaber der Macht, gestrichen. Bei Agamben liegt dann keine Kratie vor, keine Macht *durch jemanden*, die oder der sie ergreift; wohl aber eine Archie – eine Macht »vom Ursprung her«. ³¹ Diese Archie funktioniert

30 Schmitt schreibt: »Das bisherige wissenschaftliche Gespräch über den Nomos ist dadurch verwirrt, daß die meisten Juristen immer noch die Sprache des späten, positivistischen 19. Jahrhunderts sprechen, während die Philosophen und Philologen – was man ihnen nicht verdenken kann – den Begriffen der Juristen folgen. Das schlimmste Kreuz ihres Vocabulariums aber ist das Wort *Gesetz*. Durch die Verwendung dieses Unglückswortes werden Termini, Begriffe und Begriffsantithesen unserer heutigen, völlig zersetzten Lage in die Erörterung des echten und ursprünglichen Wortes ›Nomos‹ hineinprojiziert.« (Schmitt 1997, 41, Hervorh. im Original)

31 Mit der Unterscheidung von Archie und Kratie knüpft Schmitt an den Theologen Erich Przywara an, dessen Begriff des *nómos* den Ausgangspunkt für den Aufsatz *Nomos – Nahme – Name* bildet. (vgl. Schmitt 1995, 574)

bei Agamben als ›Bann‹. Auch hier liegt dem *nómos* ein *nomen actionis* zugrunde. Dem Nehmen entspricht hier, gleichsam als Gegenstück, das Verlassen:

»Die originäre Beziehung des Gesetzes mit dem Leben ist nicht die Anwendung, sondern die Verlassenheit [l'Abbandono]. Die unüberbietbare Potenz des *nómos*, seine originäre ›Gesetzeskraft‹, besteht darin, daß er das Leben in seinem Bann hält, indem er es verläßt. Diese Struktur des Banns gilt es hier zu verstehen, um sie gegebenenfalls erneut in Frage zu stellen.« (HS, 39, Hervorh. im Original)

L'Abbandono, auch im Original mit Majuskel geschrieben (Agamben 2005, 34), bezeichnet auf Italienisch sowohl das Verlassen wie die Verlassenheit. Eindeutig ist hingegen: Die Beziehung des Gesetzes zum Leben ist ein Akt, ein Beziehen im Vollzug. Das Gesetz bezieht sich auf das Leben, indem es sich zurückzieht und das Leben in seiner Verlassenheit allein läßt. Anwesend ist das Gesetz nur durch seine Abwesenheit. Die Ausnahme, den Ausschluss des Lebens aus dem Gesetz, versteht Agamben als Entzug des Gesetzes. Das Leben wird nicht vor die Tür des Gesetzes gestellt, sondern das Gesetz stiehlt sich aus dem Raum des Lebens heraus. Weil der Entzug des Gesetzes den Verlust aller Rechte bedeutet, wird das Leben nicht los- oder gar freigelassen, sondern bleibt im Bann und dadurch eingeschlossen in die Gewalt des Rechts, das in dieser Struktur des Gesetzes besteht. Der Ausschluss und die damit verbundene Nacktheit des Lebens ist der Modus seines Einschlusses: »Die äußerste Form der Beziehung, die etwas einzig durch seine Ausschließung einschließt, nennen wir *Ausnahme-Beziehung*.« (HS, 28, Hervorh. im Original) Diese Form der Beziehung bringt Agamben unter den Begriff des Banns:

»Die Ausnahmebeziehung ist eine Beziehung des Banns. Tatsächlich ist der Verbannte ja nicht einfach außerhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern von ihm *verlassen* [abbandonato], das heißt ausgestellt und ausgesetzt auf der Schwelle, wo Leben und Recht, Außen und Innen verschwimmen.« (HS, 39, Hervorh. im Original)

Mit dem Rückzug des Gesetzes verschwindet auch die Grenze des Gesetzes und die Möglichkeit, es zu übertreten: »Deshalb kann auch das Paradox der Souveränität die Form annehmen: ›Es gibt kein Außerhalb des Gesetzes.‹« (ebd.) Das Gesetz schließt alles ein. Nicht nur das nackte Leben, sondern auch den Souverän, der nun nicht mehr aus der Rechtsordnung heraustreten und über das Gesetz verfügen kann (das heißt, seine Souveränität verliert). Der Bann ist für Agamben die Form, in der

das personale Moment des souveränen Subjekts vollständig in Struktur aufgeht: An die Stelle des Souveräns tritt die Struktur des Gesetzes. In der Unüberschreitbarkeit des Gesetzes liegt seine Totalität. Eine politische Situation, in der ein totales Gesetz gilt, ist totalitär. Als Totalität, das heißt Unüberschreitbarkeit des Gesetzes, hat Hannah Arendt das »Wesen totalitärer Herrschaft«, den Terror, beschrieben. (Arendt 2011a, 954) Der Terror legt »ein eisernes Band« um die Menschen, das diese so stabilisiert, »daß jede freie, unvorhersehbare Handlung ausgeschlossen wird«. Und Arendt fährt fort: »Terror in diesem Sinne ist gleichsam das ›Gesetz‹, das nicht mehr übertreten werden kann.« (ebd., 955) Terror schließt aus, dass irgendjemand *anders* handeln – und damit, dass *überhaupt* gehandelt werden kann. Das totale Gesetz bildet, wie das Konzentrationslager zeigt, die Grundlage eines Systems, »in dem alle Menschen gleichermaßen überflüssig werden«, auch die totalen Machthaber, die »von ihrer eigenen Überflüssigkeit genauso überzeugt [sind] wie von der aller anderen«. (ebd., 942) Souveräne Personen verlieren sich im totalen Gesetz, das sie verkörpern.

Dies folgt aus der Struktur des Gesetzes, das alles einschließt und dadurch nur eines ausschließt: Die Möglichkeit eines Souveräns, der immer eine Transzendenz gegenüber dem Gesetz bedeutet, über das er verfügt. Es besteht dann bloß eine »leere Form der Souveränität« (HS, 71). Von der Souveränität hat sie zwar nur noch den Namen, ihre ›Macht‹ wird aber desto fataler, je mehr das souveräne Moment der Entscheidung fehlt. Steht nichts mehr außerhalb des Gesetzes, besteht das Recht allein im Zusammenfall von *phýsis*, dem lebendigen menschlichen Körper, und *nómos*, dem Gesetz. (vgl. HS, 38, 48, 119 sowie 64–66) Da Agamben *nómos* nicht als Gegenbegriff zu *phýsis*, sondern als deren Koinzidenz bestimmt, lässt er sich trotz der Gleichsetzung von *nómos* und *legge* nicht in die sophistisch-positivistische Linie einordnen, die Schmitt seit Cicero aufspannt.³² Für Agambens Theorie des Ausnahmezustands ist der Begriff des *nómos* entscheidend. Die Theorie zielt auf ein Verständnis zeitgenössischer Politik; es geht um die Frage, wie das Politische in der Moderne funktioniert. Wenn Agamben das Lager als den *nómos* der Moderne einführt, ist dies wörtlich gemeint: Das Funktionieren der Moderne erfolgt in einem *nómos*, einem Gesetz. Durch seine Gleichsetzung

32 Wenn Schmitt sich ebenfalls »gegen die Auseinanderreißung von Nomos und Physis« aussprach und dabei einen »konservative[n] Mann wie Sophokles« auf seiner Seite wusste, so deshalb, weil er dies für eine künstliche Trennung von Sein und Sollen hielt, die dazu führen muss, dass der *nómos* »nichts als Thesis«, eine bloße Setzung wird, bei der sich eine rohe Faktizität den Anschein reiner Normativität gibt. (Schmitt 1995, 578) Die Einheit von *nómos* und *phýsis* verleiht dem Recht bei Schmitt dagegen die königliche Würde eines lebendigen, personal-körperhaften Souveräns und damit eine Legitimität, welche bloße Legalität, so Schmitt, nicht aufbringen kann.

des Ausnahmezustands mit dem Gesetz nimmt Agamben den Aspekt der Souveränität, den Schmitt in seiner Theorie der Ausnahme hervorgehoben hatte, ganz zurück. Den Ausnahmezustand als Gesetz zu denken, bedeutet, ihn nicht im Rahmen einer Entscheidung, sondern als Struktur zu verstehen. Dabei handelt es sich nicht um eine rechtliche Struktur unter anderen, sondern um die Struktur des Rechts überhaupt. Zu dieser These kann Agamben von Schmitt aus nur dadurch gelangen, dass er die bei Schmitt wichtigste juristische Differenz, jene zwischen Recht und Gesetz, aufhebt. Wenn das Recht nichts anderes enthält als das Gesetz und dieses strukturell mit der Ausnahme identisch ist, so liegt im Ausnahmezustand die Logik, nach der das Recht funktioniert. Unter umgekehrten Voraussetzungen führt Agamben von hier aus Schmitts zentrale These weiter: die These, dass das Recht mit der Politik (dem politischen ›Leben‹) in einer Verbindung steht. Während Schmitt diese Verbindung als ›substantiell‹ affirmiert, weist Agamben sie als ›fiktiv‹ zurück. Diese Zurückweisung erfolgt durch seine Deutung des Gesetzes (des *nómos* der Ausnahme) als Bann, was nun in einem nächsten Schritt näher zu erläutern ist.

2.4 Leben, Form, Immanenz: Die Einheit des Gesetzes

Um den Zusammenhang von *nómos* und Bann deutlich zu machen, muss zunächst die spezifische Bedeutung erschlossen werden, die Agamben dem Begriff des *nómos* in Auseinandersetzung mit der Tradition gibt. Diese Tradition beginnt mit dem als Fragment 169 katalogisierten Gedicht Pindars über den *nómos basileús*, nach dem Agamben das zweite Kapitel (*Nómos basileus*) seines *Homo sacer* benennt. Die Frage ist hier weniger, wie Agamben dieses Gedicht interpretiert, sondern wie er sich zur Interpretation verhält, die Schmitt vorgelegt hat. Bei Schmitt hat dieses Fragment einen zentralen Stellenwert, weil er daran eine Personalisierung des Rechts festmacht, die über jedes Gesetz hinausgeht und die ihm zufolge den Vorrang der Legitimität über die Legalität begründet. Diese Personalisierung zeigt sich bereits in Schmitts Inhaltsangabe des Gedichts: Pindar spreche hier »vom *Nomos Basileus*, vom *Nomos* als König« (Schmitt 1997, 42, Hervorh. im Original); Schmitt zieht die substantivische Übersetzung der adjektivischen (das ›königliche Gesetz‹) vor. Wie auch immer Pindars Text rekonstruiert wird³³, er ist insoweit

33 Agamben stützt sich auf die Rekonstruktion August Boeckhs, aber auch die Rekonstruktionen von Bruno Snell und Herwig Maehler weichen an den entscheidenden Stellen nicht ab; vgl. Snell 1964, 123 und Maehler 1989, 133. Dagegen ist die griechische Umschrift in der deutschen Ausgabe von *Homo sacer* (vgl. HS, 41) fehlerhaft aus dem italienischen Original

philologisch gesichert, als es sich um eine Verbindung von Rechtsetzung und Gewalt handelt. Diese Verbindung zeichnet den *nómos ho pánton basileús* aus, den *nómos* als Lenker aller, der Sterblichen wie der Unsterblichen. Eben dies folgert das lyrische Ich (*tekmaíromai*) aus Herakles' Taten: aus dem Raub der Rinderherde des dreileibigen Geryon und der Herbeischaffung der Rosse des Diomedes. Ein Akzent liegt darauf, dass Herakles die Tiere nicht gekauft (*apriátas*) und damit nicht gesetzmäßig erworben hat. Das Recht wird gerade durch diese Überschreitung gesetzt: Der *nómos* erklärt das Gewaltsamste (*tò biaiótaton*) für rechtens. Schmitt interessiert sich nicht für die Rosse und erwähnt nur den Rinderraub, der ihm als Beleg für die rechtliche ›Nahme‹ erscheint. Indem Herakles die Rinder »nimmt«, schafft er Recht; die Nahme (der Nomos) verwandelt Gewalt in Recht. Das ist der Sinn des vielerörterten Pindar-Fragments vom Nomos-Basileus.« (Schmitt 1995, 578) Auch in *Der Nomos der Erde* schreibt Schmitt, der mythische Ordnungstifter Herakles habe, »trotz aller Gewaltsamkeit der Tat, Recht geschaffen.« (Schmitt 1997, 42)

Wie Schmitt sieht auch Agamben in Pindar den »ersten großen Denker der Souveränität«. (HS, 42) Während Schmitt betont, dass der *nómos* trotz der Gewalt Recht schafft oder gar Gewalt in Recht ›verwandelt‹, unterstreicht Agamben, dass im *nómos* das Recht sich mit Gewalt vermengt und von ihr nicht zu trennen ist: Bei Pindar »ist der souveräne *nómos* dasjenige Prinzip, das Recht und Gewalt, indem es sie verbindet, in die Ununterscheidbarkeit drängt.« (HS, 42, Hervorh. im Original) Das Recht wächst nicht aus Gewalt empor, um sich dann von ihr zu trennen; vielmehr sinkt das Recht ab in Gewalt. Das ist hier die erste Differenz zwischen Agamben und Schmitt, mit der eine zweite einhergeht. Der *nómos*, den Schmitt mit einer Tat (der Nahme der Rinder) und mit einer Person (dem Namen des Herakles) verbunden hat, wird bei Agamben zu einem allgemeinen und damit unpersönlichen Prinzip: »il *nómos* *souvrano* è il *principio*« – der souveräne *nómos* ist das Prinzip. (Agamben 2005, 37, Hervorh. im Original) Dem entspricht, dass Agamben, obzwar er den *Nómos basileus* in den Titel stellt, die Rezitation des griechischen Gedichts abbricht, bevor es zur Tat des Rinderraubs kommt, und dass er später den Diebstahl nur beiläufig erwähnt. Um die recht-schaffende *Tat* geht es Agamben in seinem Kapitel gerade nicht. Dem entspricht weiter, dass Agamben die Verbindung von Recht und Gewalt (*diritto e violenza*, ebd., 37) dadurch erläutert, dass er eben das tut, was Schmitt von Hölderlins Übersetzung sagt: »daß er das Wort Nomos im Deutschen mit ›Gesetz‹ wiedergibt

übernommen (Agamben 2005, 36): statt *hypertátaí cheirí* muss es *hypertáta* (im griechischen Originaltext mit Iota subscriptum beim letzten Alpha) *cheirí*: »mit höchster Hand« heißen.

und auf den Irrweg dieses Unglückswortes lenkt«. (Schmitt 1997, 42) Beim Fragment 169 von Pindar, so Agamben in den ersten Zeilen seines Kapitels *Nómos basileus*, handle es sich um die älteste überlieferte Formulierung des Prinzips der »Souveränität des Gesetzes« (HS, 41) – *la sovranità della legge* (Agamben 2005, 36). Schmitts Einwand gegen eine solche Feststellung ist Agamben bekannt; er zitiert die Stelle über den Irrweg des Unglückswortes aus dem *Nomos der Erde* zwei Seiten weiter, hält allerdings nur fest, Schmitt missverstehe »hier die Absicht des Dichters [Hölderlins, J.H.] völlig«. (HS, 43) In seiner Erklärung, weshalb dies so ist, schreibt Agamben, Schmitt habe im *nómos basileús* ein Prinzip gesehen, das höher stehe als das einfache Recht: *semplice diritto*. (Agamben 2005, 39) Um die Absicht Schmitts wiederzugeben, hätte er *legge* statt *diritto* schreiben müssen. Denn im Unterschied zum Gesetz (*lex, legge*) bezeichnet *nómos* gerade das »einfache« Recht, nämlich die simple und zugleich, wie Schmitt glaubt, legitimitätsstiftende Nahme durch eine konkrete Person.³⁴ An die Stelle dieser Person setzt Agamben nun das Gesetz als Bann.

Form des Gesetzes: Materie ohne Inhalt

Seine Definition des Banns übernimmt Agamben von Gershom Scholems Interpretation der Rolle des Gesetzes in Kafkas Prozess. (vgl. HS, 61) Scholem formuliert seine Interpretation in einem Brief an Benjamin vom 20. September 1934. Ausgangspunkt ist dabei die von Scholem gefundene Formel eines »Nichts der Offenbarung«. Darunter versteht er einen

»Stand, in dem sie [die Offenbarung, J.H.] bedeutungsleer erscheint, in dem sie zwar noch sich behauptet, in dem sie *gilt*, aber nicht *bedeutet*. Wo der Reichtum der Bedeutung wegfällt und das Erscheinende, wie auf

- 34 Angesichts dieser »Legitimität« durch Eroberung tritt die Idee einer auf Konsens beruhenden Gesellschaft in den Hintergrund. Ich habe bereits erwähnt, dass Schmitt in seiner Hobbes-Lektüre das Moment des Vertrags relativiert (vgl. Lev, 51f.) oder ganz unerwähnt lässt (vgl. Schmitt 2006, 23f.). Bei Agamben dagegen wird die theoretische Funktion des Vertrags nicht still übergangen, sondern explizit zurückgewiesen. So fordert er in *Homo sacer*: »Sämtliche Vorstellungen vom originären politischen Akt als Vertrag oder Übereinkunft, der den Wechsel von der Natur zum Staat eindeutig und endgültig markieren würde, sind rückhaltlos zu verabschieden.« Die Rekonstruktion Hobbes' »in Begriffen des *Vertrags* anstatt des *Banns*«, bezeichnet er als »Mißdeutung des Hobbesschen Mythologems«. (HS, 119, Hervorh. im Original) Entsprechend streicht Agamben den Begriff des Vertrags aus dem theoretischen Vokabular. Dabei betont er, anders als Schmitt, gerade nicht die Rolle des Souveräns, sondern lenkt den Blick auf das verlassene Leben.

einen Nullpunkt eigenen Gehalts reduziert, dennoch nicht verschwindet (und die Offenbarung ist etwas Erscheinendes), da tritt sein Nichts hervor. Es versteht sich, daß im Sinn der Religion dies ein Grenzfall ist, von dem sehr fraglich bleibt, ob er realiter vollziehbar ist.« (Benjamin und Scholem 1980, 175, Hervorh. im Original)

Agamben schließt von diesem Grenzfall der Religion auf den Grenzfall des Rechts: Der Ausnahmezustand bezeichnet einen ›Stand‹ des Gesetzes, in dem es gilt, ohne zu bedeuten. (vgl. HS, 61f.) Damit ist der Ausnahmezustand nach Agamben eine Situation des Banns, denn »die Struktur des souveränen Banns« ist eben »die eines Gesetzes, das *gilt*, aber nicht *bedeutet*«. (HS, 62, Hervorh. im Original) Einem Gesetz, das sich ohne Inhalt erhält, entspricht ein Leben, das von ihm verlassen gleichwohl in es eingeschlossen wird: Gerade weil sich das Gesetz einer spezifischen (Be)Deutung entzieht, ist seine Wirkung umfassend. Ein entleertes Gesetz, seine »bloße Form« (HS, 65), die inhaltlich »nichts vorschreibt« (HS, 69; ähnlich 60), nimmt das Leben in sich auf. Weil sich das Gesetz nicht auf bestimmte Aspekte beschränkt, die es reguliert, sondern auf das Leben total ausgreift, fällt dieses mit dem Gesetz und seiner Leere zusammen. Dem leeren Gesetz entspricht ein politisch entleertes Leben ohne Rechte. Anders als bei Schmitt ist das Gesetz nicht Materie oder Inhalt des Rechts, sondern ganz ohne Inhalt und insofern bloße Form; nicht im Sinne der Formierung, sondern eines leeren Gefäßes, welches das Leben einfängt.

Wenn Geltung ohne Bedeutung »eine Erhaltung der reinen Form des Gesetzes jenseits seines Gehaltes« (HS, 64) darstellt, stellt sich die Frage, wie sich das Gesetz entleert, das heißt seinen Gehalt verliert. Agamben macht klar, dass sich das Gesetz entzieht, indem es sich aufhebt und dadurch »der Ausnahme stattgibt«. (HS, 28) Die Aufhebung des Gesetzes ist anders als bei Schmitt keine Überschreitung des Gesetzes, denn damit läge der Fokus auf dem Subjekt der Überschreitung: Wer das Gesetz transzendiert, ist Souverän. Für Agamben handelt es sich bei der Aufhebung dagegen um die anonymere Form einer Nicht-Vollziehung des Gesetzes. (vgl. AZ, 61) Dem Akt der Überschreitung steht die Passivität des Nicht-Vollziehens gegenüber. Das Gesetz ruht, der Bann ist der gebannte Stillstand des Gesetzes. (vgl. AZ, 52 und 59) Das Gesetz entzieht sich, indem es nicht greift und gerade dadurch das ganze Leben erfasst.

Das Ergreifen des Lebens durch das Nicht-Greifen des Gesetzes, das Agamben postuliert, wird besser verständlich, wenn in Betracht kommt, dass der Rückzug des Gesetzes eine zweite Seite hat: Der Geltung ohne Bedeutung – einem Gesetz, das nicht angewandt wird – korrespondiert eine reine Anwendung, der nicht die Geltung, aber die Kraft des Gesetzes zukommt. Agamben beschreibt diese Zweiseitigkeit als das Ergebnis einer Trennung, bei der »die Gesetzeskraft aus dem Gesetz herausgelöst

wird«. (AZ, 49) Geltung und Kraft treten einander äußerlich gegenüber. Auf der einen Seite steht die leere Form eines Gesetzes, das »außer Kraft« ist und nicht mehr angewandt wird, obgleich es noch gilt, da es nur aufgehoben, nicht abgeschafft ist. Auf der anderen Seite steht die Kraft, die jenseits der Form des Gesetzes, aus der sie herausgetreten ist, zur Anwendung kommt.

Eben diese Trennung bildet nach Agamben »technisch gesehen« – *da un punto di vista tecnico* (Agamben 2008, 51) – »das Spezifische« des Ausnahmezustands: »Der Ausnahmezustand definiert einen Zustand des Gesetzes, in dem die Norm zwar gilt, aber nicht angewandt wird (weil sie keine ›Kraft‹ hat), und auf der anderen Seite Handlungen, die nicht den Stellenwert von Gesetzen haben, deren ›Kraft‹ gewinnen.« (AZ, 49) Diese schreibt Agamben als Gesetzeskraft aus. Die Spaltung des Gesetzes, die Entzweiung seiner Einheit, betrifft weniger die Elemente von Form und Inhalt als diejenigen von Form und Kraft. Der Ausnahmezustand bezeichnet die Zone, in der sich das Gesetz »spaltet in reine Geltung ohne Anwendung (Gesetzesform) und reine Anwendung ohne Geltung: *Gesetzeskraft*.« (AZ, 73, Hervorh. im Original) Die Bedeutung (Gehalt), der das Gesetz auf der einen Seite (der Seite der Form) entledigt wird, taucht auf der anderen Seite (der Seite der Kraft) nicht wieder auf. Der Ausnahmezustand ist damit nicht nur Spaltung zweier Elemente des Gesetzes – der Austritt der Kraft aus der Form des Gesetzes –, sondern der damit verbundene Verlust von Bedeutung oder Inhalt im Recht.

Bedeutung kann das Gesetz nach Agamben nur dort haben, wo sein Inhalt angewandt wird. *Reine* Anwendung hat hingegen keine Bedeutung, weil hier kein Inhalt, kein geltendes Gesetz umgesetzt wird. Gerade in der Bedeutungslosigkeit, die keineswegs Folgenlosigkeit ist, liegt die Drastik dieser reinen, von jedem Gesetzesinhalt freien ›Anwendung‹. Die Handlungen, die im Ausnahmezustand ausgeführt werden, sind gesetzlich absolut unbestimmt. Agamben zeigt dies anhand des *ius titiums*, das er als Archetypus des modernen Ausnahmezustands einführt. (vgl. AZ, 52) Taten, die während eines *ius titiums* begangen werden, sind »jeder rechtlichen Bestimmung radikal entzogen«. (AZ, 61) Hier hat jede Handlung die Form der Nicht-Vollziehung: »Wer während eines Justitiums handelt – könnte man sagen, wenn man menschlichen Handlungen um jeden Preis einen Namen geben will, die sich unter Bedingungen der Anomie abspielen –, der vollzieht das Gesetz nicht, noch überschreitet er es, sondern *nicht-vollzieht* es.« (ebd., Hervorh. im Original) Da im *ius titium* anders als in der Diktatur *keine* neue Magistratur mit außerordentlichen Befugnissen geschaffen wird, ist dieses rechtlich unbestimmte Handeln kein Privileg eines Souveräns. (vgl. AZ, 55 und 58) Auch im modernen Ausnahmezustand ist Agamben zufolge das rechtlich (genauer: gesetzlich) bedeutungslose und deshalb keiner Beurteilung und keinem Urteil zugängliche Handeln nicht dem Souverän vorbehalten. In

der Lesart Agambens haben alle ›demokratisch‹ an der Nicht-Vollziehung teil: Alle sind sie in diesem Sinne souverän, denn *homo sacer* ist ›derjenige, dem gegenüber alle Menschen als Souveräne handeln‹. (HS, 94) Dass dadurch virtuell alle Menschen (und auch die Bürger_innen) *homines sacri* sind (vgl. HS, 121, 124 und 180), ist davon die Kehrseite.

Für die Bestimmung des Banns als Verlassenheit bezieht sich Agamben auf das Kapitel *L'être abandonné* in Jean-Luc Nancys *L'impératif catégorique*.³⁵ (vgl. HS, 39 und 69) Hier findet sich der entscheidende Gedanke der Anwendung im Modus des Entzugs: »La loi de l'abandon veut que la loi s'applique en se retirant.« – »Das Gesetz des Verlassens will, dass das Gesetz sich anwendet, indem es sich zurückzieht.« (Nancy 1983, 150, Übers. J.H.) Der zentrale Aspekt liegt auch bei Nancy darin, dass das Verlassen des Gesetzes das totale Eingehen des gebannten Lebens in das Gesetz bedeutet. Das Leben erscheint nicht partiell unter einem bestimmten Gesetz, sondern als ganzes unter dem Gesetz als solchem: »sous la loi comme telle et en totalité«. Das gebannte Leben, das absolut unter dem Gesetz erscheint, bleibt außerhalb der Rechtsprechung, weil es von dieser nicht mehr beurteilt werden kann; dazu müsste es ihr äußerlich sein: »Livré à l'absolu de la loi, le banni est aussi bien abandonné au-dehors de toute sa juridiction.«³⁶ (ebd., 149f.) Alles andere als eine Äußerlichkeit des Gesetzes ist das gebannte Leben vielmehr die Materie, in der sich die Struktur des Gesetzes manifestiert; allein im gebannten Leben hat diese Struktur Wirklichkeit. Die Form des Gesetzes und die Kraft des Nicht-Vollziehens richten sich beide auf das Leben als auf ihre Materie. Indem es zur Materie wird, verliert das Leben seinen politischen Gehalt, den bereits Arendt in der Fähigkeit gesehen hatte, nach seinem Handeln beurteilt zu werden.

Die Verlassenheit, schreibt Nancy weiter, kann nicht anders, als das Gesetz zu achten. (»L'abandon respecte la loi, il ne peut faire autrement.«) Sie kann nicht anders, weil sie nichts anderes ist: Sie ist das Gesetz. (»Il ne peut faire autrement« veut dire: il ne peut être autrement, il n'est pas autrement.«, ebd., 150) Die Struktur des Gesetzes ist das gesetzverlassene Leben. Insofern scheint es angemessen, nicht von Verbannung und verbanntem Leben, sondern von Gebanntheit und gebanntem Leben zu sprechen. Denn in ›Gebanntheit‹ liegt nicht nur der Hinweis, dass ein Stillstand des Rechts eingetreten ist, sondern ebenso, dass das davon betroffene Leben nicht aus dem Bannkreis verstoßen und insofern

35 Nancy hat die etymologische Verbindung zwischen ›Bann‹ und ›verlassen‹ in den Fokus gerückt, die für Agambens Konzeption der Struktur des Gesetzes maßgebend ist. Auch Nancys Referenzpunkte sind dabei das Gesetz (*la loi*) und die souveräne Macht (*le pouvoir souverain*). (vgl. Nancy 1983, 149f.)

36 In deutscher Wiedergabe zitiert in HS, 69: »Dem Absoluten des Gesetzes ausgeliefert, ist der Verbannte außerhalb jeder Rechtsprechung gelassen.«

entlassen wurde, sondern diesseits des Banns festgehalten wird. Mit der reinen Form des Gesetzes ist der Bann identisch: Er ist das preisgebende Leben und damit die Weise, in der sich die Preisgabe ins Leben einschreibt und es als nackte Materie konstituiert. Bei der Bann-Beziehung handelt es sich nicht um eine Beziehung zwischen zweien, da die beiden Glieder nicht getrennt vorliegen und daher nicht verbunden werden können. Vielmehr handelt es sich allein um das nackte Leben, das in der Spaltung von Form und Kraft des Gesetzes nur mit sich selbst, seiner Materie, in Beziehung tritt. Die Kritik kann sich daher nicht auf einen Souverän als das Andere des nackten Lebens richten, der dieses hervorbringt. Sie muss vielmehr das nackte Leben selbst betreffen, das heißt die Vorstellung, dass es so etwas wie nacktes Leben wirklich, in ›substanzieller‹ Weise gibt.

Immanenz des Gesetzes und die Bedeutung des Lagers

Mit Recht hat Thomas Khurana bemerkt, dass das Buch *Homo sacer* eine »Strukturtheorie des Politischen« vorschläge. (Khurana 2002, 123) Die Struktur besteht darin, dass das Gesetz sich vom Leben abwendet, es durch dieses Verlassen entblößt und in dieser Entblößung einschließt; die Einschließung ins Gesetz erfolgt als Auslieferung ans Gesetz durch den Entzug seines Schutzes. Agambens These, dass es sich bei der Souveränität um eine politische Struktur handelt, wird im Verlauf des *Homo sacer* – sowohl des Buchs wie des Projekts im Ganzen – zunehmend vertieft. Die Vertiefung dieser These bedeutet unweigerlich ihre Revision: Je konsequenter die Logik der Souveränität *strukturell* gedacht wird, desto weniger *souverän* kann sie erscheinen. Souveränität bedeutet, dass es etwas gibt, das im Gesetz nicht aufgeht, ihm äußerlich bleibt und es überschreiten kann; ebenso wie eine Anwendung des Gesetzes einen Gegenstand, Lebensverhältnisse, voraussetzt, die dem Gesetz äußerlich sind und reguliert werden können. Beides, die Souveränität und die Lebensverhältnisse (das Leben selbst), ist bei Agamben dem Gesetz immanent. In dieser absoluten Immanenz besteht hier die Struktur des Politischen als eine Struktur der Ausnahme. Dass der Ausnahmezustand selbst Inbegriff und Materialisierung dieser Struktur ist, beschreibt Agamben in *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Was die Struktur der Ausnahme kennzeichnet, ist nach Agamben nicht das Fehlen des Gesetzes, sondern das Fehlen eines Außerhalb des Gesetzes. Der Ausnahmezustand ist ein Zustand, in dem das Gesetz absolut immanent ist, weil es nichts Äußeres zulässt:

»Wenn das Gesetz im Ausnahmezustand nur in Form der eigenen Aufhebung in Kraft ist und sich nur in der Abwendung anwendet, dann schließt

das Gesetz sozusagen das ein, was es aus seinem Bereich verstößt –, oder, wenn man so will, es gibt kein Außerhalb des Gesetzes mehr. Das Gesetz erreicht also im Zustand der souveränen Selbstaufhebung die äußerste Grenze seiner Geltung und fällt mit der Wirklichkeit selbst zusammen, indem es in Form der Ausnahme sein Außerhalb einschließt.« (Agamben 2012a, 119)

Die ›soveräne Selbstaufhebung‹ muss hier auch die Selbstaufhebung der Souveränität bedeuten. Je mehr das Gesetz mit dem nackten Leben als der Wirklichkeit zusammenfällt, desto mehr tritt das souveräne Moment der Entscheidung zurück. Das biopolitische Zeitalter der Moderne, in dem das nackte Leben ins Zentrum des Staates rückt, hat die Auflösung des Souveräns *zur Voraussetzung*. Damit entfällt »die Entscheidung über das nackte Leben, in der die Souveränität bestand«. (HS, 130) Am deutlichsten wird dies in Agambens Auseinandersetzung mit dem Lager als dem »Paradigma des politischen Raumes der Moderne«. (HS, 131)

Es gilt an dieser Stelle die Bedeutung von Agambens Paradigmenbegriff in Erinnerung zu rufen. Ein Paradigma ist nicht einfach ein Beispiel für den Zustand der Welt im Ganzen. Daher ist nicht gemeint, die moderne Welt sei insgesamt ein (oder so etwas wie ein) Konzentrationslager.³⁷ Ein Paradigma ist aber auch kein Idealtypus im Sinne Webers, gewonnen »durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte [...] zu einem in sich einheitlichen Gedankengebilde«. (Weber 1988, 191) Während ein Idealtypus (etwa der Idealtypus des mittelalterlichen Handwerkers oder der antiken *pólis*) eine Idee ist, die in dieser idealen Form historisch niemals realisiert war, ist das Paradigma durchaus ein Objekt in der Wirklichkeit. Es ist ein reales Objekt, von dem her ein größerer historischer Kontext intelligibel wird, zu dem es gehört und für den es konstitutiv ist. (vgl. Agamben 2009, 20f.) Das Lager steht nicht dafür, was die moderne Welt im Gesamten ist, sondern wie sie politisch funktioniert (und sich konstituiert). Dabei steht der Name ›Auschwitz‹ bei Agamben für das Lager schlechthin, da hier Konzentrationslager und Vernichtungslager zusammenfielen. (vgl. WvAb, 44)

In Agambens Schilderung funktioniert das Lager anonym. Dabei handelt es sich nicht um die Anonymität von Befehlsketten, auf welche die Angeklagten in NS-Prozessen verwiesen, um ihre Unverantwortung darzulegen; wie etwa Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz zwischen 1940 und 1943, der angab, seine Befehle von Adolf Eichmann erhalten zu haben, der sich wiederum auf seine Funktion als ein bloß ausführendes Organ berief. (vgl. Gilbert 2001, 448–450) In der Beschreibung Agambens liegt die Anonymität nicht darin, dass in dieser Funktion

37 Dies wurde mehrfach mit Recht vermerkt, so etwa von Marchart 2005, 105 und Lemke 2008, 95f.

jeder andere auch so gehandelt hätte, sondern beruht darauf, dass *keine Funktion* mehr da ist, in der jemand handelt. Nicht nur souveränes Handeln, sondern jedes Handeln ist hier verschwunden. Damit lassen sich, so Agamben, keine politischen Subjektpositionen mehr unterscheiden. Im Lager sieht er entsprechend einen Raum, in dem »das menschliche Leben jegliche zuweisbare biopolitische Identität überschreitet«. (WvAb, 75)

Wenn Agamben den systematischen Kern seiner Theorie des Ausnahmezustands im Fehlen des Handelns veranschlagt, hat er diese Theorie in den direkten Gegensatz zu jener Schmitts gebracht. Denn dass Handeln im Recht möglich und dass das Recht daher politisch ist, steht im Zentrum von Schmitts Theorie. Vor diesem Hintergrund und im Hinblick auf den zweiten Teil des Buches gilt es die Auseinandersetzung mit Schmitt und Agamben in einigen Überlegungen systematisch auszuwerten.

Zwischenbetrachtung: Theorie der juristischen Form nach Schmitt und Agamben

Die Stoßrichtung von Agambens Theorie der Ausnahme tritt konturiert nur hervor, wenn sie in den Verschiebungen in Betracht kommt, die sie gegenüber Schmitt bedeutet. Diese Verschiebungen habe ich im Vorangehenden im Detail analysiert. Sie sollen hier in ihren wichtigsten Zügen noch einmal genannt werden, um vor diesem Hintergrund den systematischen Ertrag zu formulieren, der im Hinblick auf den zweiten Teil des Buches leitend ist.

Wie Schmitt entwickelt auch Agamben in Auseinandersetzung mit dem Ausnahmezustand eine Theorie der juristischen Form. Doch während Schmitt sie als eine Theorie der *Rechtsform* vorbringt, um die Differenz zwischen Recht und Gesetz als Kennzeichen des Juristischen auszuweisen, geht es Agamben um eine Theorie der *Gesetzesform*, wobei der Begriff des Rechts mit jenem des Gesetzes gleichgesetzt wird. Dies hat eine gegensätzliche Beurteilung des Ausnahmezustands zur Folge: Zeigt sich nach Schmitt im Ausnahmezustand, dass das spezifisch Juristische in einer transzendierenden *Durchbrechung* des Gesetzes liegt, ist der Ausnahmezustand nach Agamben die absolute *Immanenz* des Gesetzes. Der jeweiligen Sicht auf den Ausnahmezustand entspricht eine je verschiedene Perspektive auf das Juristische, auf den Rechtscharakter oder das Rechtliche des Rechts. Eben darin liegt bei beiden die heuristische Funktion des Ausnahmezustands: Der von Schmitt in Auseinandersetzung mit dem Ausnahmezustand entwickelte Begriff der ›substanziellen‹ Form des Rechts bildet den Mittelpunkt einer Rechtstheorie, welche die innere Heterogenität des Rechts betont. Agambens Begriff der ›fiktiven‹

Form des Gesetzes steht demgegenüber im Zentrum einer Theorie, welche die Homogenität des Rechts behauptet, die daraus resultiert, dass dem Recht eine ihm fremde Umwelt fehlt, auf die es sich beziehen könnte. Es ist schwer, für diese radikale Stoßrichtung von Agambens Theorie die Belege in der Wirklichkeit zu finden, die sie zu beschreiben sucht. Dass Agambens Thesen empirisch ungesättigt bleiben und seine genealogische Methode enthistorisierende Kontinuitäten herstellt, wurde denn auch vielfach und mit Recht kritisiert.

Aufschlussreicher als eine Wiederholung dieser Kritik ist es aber, Agambens Theorie in systematischer Hinsicht zu betrachten und sie weniger als eine Theorie der Moderne denn als eine Theorie der Normativität zu behandeln. In dieser Perspektive zeigt sich, dass Agambens Ansatz keine bloße Entgegensetzung gegen Schmitt bedeutet. Mit Schmitt verbindet ihn vielmehr die These, dass die spezifisch rechtliche Normativität in ihrem Zusammenhang mit dem Politischen liegt. Beide entwickeln eine Theorie der Normativität, in der die Beziehung zum Politischen das Normative grundlegend bestimmt.

Schmitt hat, in seiner *Verfassungslehre*, die politische Durchbrechung des Normativen als die Weise beschrieben, in der rechtliche Normativität normalerweise funktioniert. Anders als eine oberflächlichere Lektüre Schmitts nahe legen könnte, besteht das Recht Schmitt zufolge nicht aus zwei Teilen, die einander äußerlich sind. Denn das *politische* Moment des Rechts durchbricht das *normative* nicht von außen, sondern innerlich; bei der Transzendenz der Rechtsform handelt es sich um eine immanente Transzendenz. In dieser für sie konstitutiven Immanenz zeigt sich die ›substanzielle‹ Form des Rechts allerdings, wie ich argumentiert habe, gerade nicht im Ausnahmezustand, sondern im normalen Funktionieren des Rechts, das heißt in der Normalität rechtlicher Normativität: nicht in der Suspension, sondern in der Geltung der Verfassung. Der politische Charakter, der das Recht kennzeichnet, liegt auch in seinem normativen Teil. Weil das politische ›Leben‹ des Rechts dem Normativen selbst zukommt, kann Schmitts Heuristik der Ausnahme, anders als seine *Verfassungslehre*, diesen Punkt nicht erhellen.

Eben die Hinwendung zum normalen Funktionieren rechtlicher Normativität bildet systematisch den Ausgangspunkt von Agambens Theorie. Agamben geht nun aber gerade nicht so vor, dass er *statt* des Ausnahmezustands die Normalität des Rechts analysiert, sondern dass er den Ausnahmezustand als dessen Normalität versteht. Er verbindet dabei ein Moment des Ausnahmezustands, nämlich die Entrechtung, mit einem Moment der Normalität, nämlich der Abwesenheit einer exzeptionellen Entscheidung. Den Ausnahmezustand als Normalität zu verstehen, bedeutet demnach, ihn als Entrechtung ohne Entscheidung aufzufassen. Erfolgt die Entrechtung nicht durch die Entscheidung, welche die Norm suspendiert, dann besteht sie, so Agamben, in der Norm selbst: in ihrem

selbst-suspendierenden Charakter. An die Stelle der Selbstdurchbrechung der Normativität bei Schmitt tritt bei Agamben die Selbstsuspension des Gesetzes. Doch während bei Schmitt die normative Selbstdurchbrechung die Form darstellt, die jenseits der Ausnahme besteht, impliziert nach Agamben die Selbstsuspension des Gesetzes seine Identität mit dem Ausnahmezustand.

Aufgrund der Selbstdurchbrechung bzw. Selbstsuspension der Normativität eignet dieser jeweils ein intrinsisch politischer Zug. Doch ist die spezifische Politizität des Normativen bei Schmitt und bei Agamben sehr unterschiedlich, ja konträr zu verstehen. Nach Schmitt liegt das Politische des Rechts in einem (entscheidungsmäßigen) Moment des Handelns, bei Agamben fällt das Recht mit dem Politischen gerade dort zusammen, wo kein Handeln mehr möglich ist. Agambens Theorie der Gesetzesform (des Ausnahmezustands) ist aus diesem Grund – weil jedes Handeln fehlt – keine Theorie der Souveränität. Doch auch bei Schmitt ist das Handeln, wo es nicht die Ausnahme erklärt, sondern die Normalität des Normativen konstituiert, keineswegs ›soverän‹. Weder Schmitts Theorie der Rechtsform noch Agambens Theorie der Gesetzesform sind demnach systematisch auf Souveränität bezogen. Die Differenz zwischen beiden liegt darin, dass bei Schmitt der politische Zug der Normativität durch das (nicht-souveräne, das heißt die Norm nicht vernichtende) Handeln gegeben ist, während für Agamben die Politizität des Rechts in der Passivierung menschlichen Lebens liegt.

Damit nimmt auch die bei Schmitt zentrale Beziehung zwischen juristischer Form und Leben bei Agamben eine sehr verschiedene Ausprägung an. Für Schmitt ist die Form des Rechts lebendig, da sie die reine Normativität transzendiert, indem sie sich in grundlegenden Entscheidungen auf die zu regulierenden Lebensverhältnisse, das gesellschaftliche Leben der Menschen richtet. Demgegenüber fällt für Agamben die Form des Gesetzes mit dem menschlichen Leben zusammen. Das Gesetz richtet sich hier nicht auf das Leben als *äußere* Materie der Regulierung. Vielmehr realisiert sich die Form des Gesetzes in einem auf bloße Materie reduzierten menschlichen Leben. Diese lebendige Materie ist der Form des Gesetzes nicht äußerlich, sondern mit ihr identisch. Darin besteht die Immanenz von Agambens Theorie des Gesetzes und der Grund, warum es sich bei dieser zugleich um eine Theorie des Ausnahmezustands handelt.

In der Kritik an Agamben ist vor allem auf zwei Punkte das Gewicht zu legen: erstens auf seine Nicht-Unterscheidung von Recht und Gesetz und damit auf die Reduktion von ersterem auf letzteres; zweitens darauf, dass in seiner Theorie das für das moderne Recht konstitutive Moment des Handelns außer Betracht gerät. Um den politischen Charakter des modernen Rechts adäquat zu beschreiben, ist gerade die Tatsache in den Mittelpunkt zu stellen, dass sich dieses Recht durch die Möglichkeit eines spezifischen, rechtsförmigen Handelns auszeichnet. Aufschlussreich

ist hingegen Agambens allgemeinere These, dass die Normalität die Ausnahme in spezifischer Weise enthält und dass sich Ausnahmezustand und Normalzustand nicht äußerlich gegenüberstehen. Diese These ergibt sich, wie gezeigt, daraus, dass Agamben den Schmitt'schen Gedanken der Selbstdurchbrechung des Normativen in radikaler Weise fortführt. Doch statt wie in Schmitts heterogenitätstheoretischem Ansatz die Normalität vom Ausnahmezustand vollständig zu trennen, setzt Agamben in seiner homogenitätstheoretischen Analyse die Normalität mit dem Ausnahmezustand in eins. Beide Ansätze führen an der Frage vorbei, inwiefern die normative Normalität des Rechts mit dem Ausnahmezustand, als ihrem Anderen, in Verbindung steht.

Diese Frage steht im Zentrum des folgenden, zweiten Teils des Buchs. Die normative Normalität moderner, demokratisch-rechtsstaatlicher Rechtsordnungen hat ihre grundlegendste Verankerung in den Grund- und Menschenrechten, denen ein zentraler Stellenwert in zahlreichen nationalstaatlichen Verfassungen und in internationalen Verträgen zukommt. Das Interesse richtet sich in den folgenden Kapiteln eben darauf, inwiefern die Menschenrechte, als normative Grundlage rechtlicher Normalität, das Moment ihrer Aussetzung, die Rechtsfigur des Ausnahmezustands, in sich aufgenommen haben und verhandeln. Diese Frage ist in zweierlei Hinsicht entscheidend für eine Theorie rechtlicher Normativität, die das Politische als deren Teil versteht. Erstens weil der Ausnahmezustand, wie gesehen, eine politische Intervention oder Durchdringung des Rechts bedeutet, zweitens weil die Menschenrechte selbst einen spezifisch politischen Gehalt und Anspruch haben. In der Normativität der Menschenrechte kreuzen sich damit zwei politische Linien: ihre eigene und jene der Ausnahme. Beide Linien zeichnen sich durch ihren Bezug zum Handeln aus. Den inneren Konflikt dieses zweifachen Handelns am Grund rechtlicher Normativität gilt es genauer zu erörtern.

