

Michel Foucault
Sexualität und Wahrheit

Erster Band

Michel Foucault
Der Wille zum Wissen

Übersetzt von
Ulrich Raulff und Walter Seitter

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
Histoire de la sexualité, 1: La volonté de savoir
© Editions Gallimard, 1976

Inhalt

Vorwort zur deutschen Ausgabe	7
I Wir Viktorianer	9
II Die Repressionsthese	25
1 Die Anreizung zu Diskursen	27
2 Die Einpflanzung von Perversionen	50
III Scientia sexualis	67
IV Das Dispositiv der Sexualität	95
1 Motiv	101
2 Methode	113
3 Bereich	125
4 Periodisierung	139
V Recht über den Tod und Macht zum Leben	159

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Foucault, Michel:
Sexualität und Wahrheit / Michel Foucault. –
[Taschenbuchausg.]. – Frankfurt am Main : Suhrkamp,
Einheitssacht.: Histoire de la sexualité <dt.>

[Taschenbuchausg.]
Bd. 1. Der Wille zum Wissen / übers. von Ulrich Raulff
und Walter Seitter. – 4. Aufl. – 1991
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 716)
ISBN 3-518-28316-2
NE: GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 716
Erste Auflage 1983
© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1977
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.
Satz und Druck: Wagner GmbH, Nördlingen
Printed in Germany
Urnschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Eines der charakteristischsten Privilegien der souveränen Macht war lange Zeit das Recht über Leben und Tod. Es leitete sich von der alten *patria potestas* her, die dem römischen Familienvater das Recht einräumte, über das Leben seiner Kinder wie über das seiner Sklaven zu »verfügen«: er hatte es ihnen »gegeben«, er konnte es ihnen wieder entziehen. Bei den klassischen Theoretikern ist das Recht über Leben und Tod schon erheblich abgeschwächt. Als Recht des Souveräns gegenüber seinen Untertanen darf es nicht mehr absolut und bedingungslos ausgeübt werden, sondern nur für den Fall, daß sich der Souverän in seiner Existenz bedroht sieht: ein Recht der Gegenwehr. Wird er von äußeren Feinden angegriffen, die ihn stürzen oder seine Rechte bestreiten wollen? Also kann er rechtens einen Krieg führen und von seinen Untertanen verlangen, daß sie an der Verteidigung des Staates teilnehmen. Ohne sich ihren Tod direkt vorzunehmen, kann er sie »in Gefahr des Lebens setzen«¹: in diesem Sinne übt er ihnen gegenüber ein indirektes Recht über Leben und Tod aus. Ist es aber einer von ihnen, der sich gegen ihn erhebt und seine Gesetze verletzt, so kann er über sein Leben eine direkte Macht ausüben: zur Strafe wird er ihn töten. So verstanden ist das Recht über Leben und Tod kein absolutes Privileg mehr: es ist bedingt durch die Verteidigung des Souveräns und seines Überlebens. Soll man darin mit Hobbes eine Übertragung jenes Rechtes auf den Fürsten sehen, das im Naturzustand jedem erlaubt, sein Leben auch um den Preis der Tötung anderer zu verteidigen? Oder handelt es sich

¹ Herr Samuel Freyherrn von Pufendorffs *Acht Buecher vom Natur- und Voelker-Rechte* (Frankfurt am Main 1711), Zweiter Teil, S. 739.

um ein spezifisches Recht, das erst mit der Entstehung des Souveräns als eines eigenartigen neuen Rechtswesens hervortritt? Auf jeden Fall ist das Recht über Leben und Tod sowohl in seiner modernen relativen und beschränkten Form wie auch in seiner alten absoluten Form ein asymmetrisches Recht. Der Souverän übt sein Recht über das Leben nur aus, indem er sein Recht zum Töten ausspielt – oder zurückhält. Er offenbart seine Macht über das Leben nur durch den Tod, den zu verlangen er imstande ist. Das sogenannte Recht »über Leben und Tod« ist in Wirklichkeit das Recht, sterben zu *machen* und leben zu *lassen*. Sein Symbol war ja das Schwert. Und vielleicht ist diese Rechtsform auf einen historischen Gesellschaftstyp zu beziehen, in dem sich die Macht wesentlich als Ausschöpfungsinstanz, als Ausbeutungsmechanismus, als Recht auf Aneignung von Reichtümern, als eine den Untertanen aufgezwungene Entziehung von Produkten, Gütern, Diensten, Arbeit und Blut vollzog. Die Macht war vor allem Zugriffsrecht auf die Dinge, die Zeiten, die Körper und schließlich das Leben; sie gipfelte in dem Vorrecht, sich des Lebens zu bemächtigen, um es auszulöschen. Nun hat das Abendland seit dem klassischen Zeital-

² »Man weiß aber wohl, daß in natürlichen Dingen auß Mischung vieler Dinge solche Eigenschaften entstehen, die keines derselben insonderheit gehabt: Und solchergestalt kan auch die Gesellschaft vieler Menschen ein Recht haben, was doch keiner insonderheit vor seine einzehle Persohn in solcher Form und Gestalt besitzet und welches hernach durch derer vereinigten Obrigkeit außgeuebet werden mag. So wird niemand sagen, daß ein einzelner Mensch berechtiget sey, sich selbstn Gesetze zu geben, wenn aber doch viele ihren Willen eines anderen seinem Willen unterwerfen, so bekommt dieser recht allen und jeden Gesetze vorzuschreiben. Gleichergestalt kan das Haupt eines sirtlichen Coerpers Macht haben, ein jegliches Glied zu straffen, ob gleich solch Recht keinem einzehlen Menschen sonst zugestanden.« Puffendorff, loc. cit., S. 754.

ter eine tiefgreifende Transformation dieser Machtmechanismen erlebt. Die »Abschöpfung« tendiert dazu, nicht mehr ihre Hauptform zu sein, sondern nur noch ein Element unter anderen Elementen, die an der Anreizung, Verstärkung, Kontrolle, Überwachung, Steigerung und Organisation der unterworfenen Kräfte arbeiten: diese Macht ist dazu bestimmt, Kräfte hervorzubringen, wachsen lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten. Nun verschiebt sich oder stützt sich jedenfalls das Recht über den Tod auf die Erfordernisse einer Macht, die das Leben verwaltet und bewirtschaftet, und ordnet sich diesen Erfordernissen unter. Der Tod, der auf dem Recht des Souveräns beruhte, sich zu verteidigen oder sich verteidigen zu lassen, wird nun zur banalen Kehrseite des Rechts, das der Gesellschaftskörper auf die Sicherung, Erhaltung oder Entwicklung seines Lebens geltend macht. Nie waren die Kriege blutiger als seit dem 19. Jahrhundert und niemals richteten die Regime – auch bei Wahrung aller Proportionen – vergleichbare Schlachtfeste unter ihren eigenen Bevölkerungen an. Aber diese ungeheure Todesmacht kann sich zum Teil gerade deswegen mit solchem Elan und Zynismus über alle Grenzen ausdehnen, weil sie ja nur das Komplement einer positiven »Lebensmacht« darstellt, die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren. Kriege werden nicht mehr im Namen eines Souveräns geführt, der zu verteidigen ist, sondern im Namen der Existenz aller. Man stellt ganze Völker auf, damit sie sich im Namen der Notwendigkeit ihres Lebens gegenseitig umbringen. Die Massaker sind vital geworden. Gerade als Verwalter des Lebens und Überlebens, der Körper und der Rasse, haben so viele Regierungen in so vielen Kriegen so viele Menschen töten lassen. Und in einer Rückwendung

schließt sich der Kreis: je mehr die Kriegstechnologie die Kriege auf den Weg der restlosen Vernichtung geführt hat, desto stärker ist die Entscheidung zur Erklärung wie zur Beendigung eines Krieges zur nackten Überlebensfrage geworden. Die atomare Situation ist heute der Endpunkt dieses Prozesses: die Macht, eine Bevölkerung dem allgemeinen Tod auszusetzen, ist die Kehrseite der Macht, einer anderen Bevölkerung ihr Überleben zu sichern. Das Prinzip »Töten um zu leben«, auf dem die Taktik der Gefechte beruhte, ist zum Prinzip der Strategie zwischen Staaten geworden: auf dem Spiel steht aber nicht mehr die juristische Existenz der Souveränität, sondern die biologische Existenz einer Bevölkerung. Wenn der Völkermord der Traum der modernen Mächte ist, so nicht aufgrund einer Wiederkehr des alten Rechts zum Töten, sondern eben weil sich die Macht auf der Ebene des Lebens, der Gattung, der Rasse und der Massenphänomene der Bevölkerung abspielt.

Ich hätte auch das Beispiel der Todesstrafe nehmen können, das auf einer anderen Ebene liegt. Sie war lange Zeit neben dem Krieg die zweite Spielart des Rechts des Schwertes: die Antwort des Souveräns auf die Verletzung seines Willens, seines Gesetzes, seiner Person. Immer seltener sind die geworden, die auf dem Schafott sterben – im Gegensatz zu denen, die in den Kriegen sterben. Aber aus ein und demselben Grunde sind diese zahlreicher geworden und jene weniger: Seit die Macht das Leben in seine Regie genommen hat, ist die Anwendung der Todesstrafe nicht durch humanitäre Gefühle, sondern durch die innere Existenzberechtigung der Macht und die Logik ihrer Ausübung immer mehr erschwert worden. Wie sollte eine Macht ihr höchstes Vorrecht in der Verhängung des Todes äußern, wenn ihre Hauptaufgabe darin besteht, das Leben zu sichern, zu verteidigen, zu stärken, zu mehren und zu

ordnen? Für eine solche Macht ist die Hinrichtung Schranke, Skandal und Widerspruch in einem. Darum konnte man die Todesstrafe nur beibehalten, indem man statt der Enormität des Verbrechens die Monstrosität und Unverbesserlichkeit des Verbrechers sowie den Schutz der Gesellschaft in den Vordergrund schob. Rechts tötet man diejenigen, die für die anderen eine Art biologische Gefahr darstellen.

Man könnte sagen, das alte Recht, sterben zu *machen* oder leben zu *lassen* wurde abgelöst von einer Macht, leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*. So erklärt sich vielleicht die Disqualifizierung des Todes, die heute im Absterben der ihn begleitenden Rituale zum Ausdruck kommt. Die Sorgfalt, mit der man dem Tode ausweicht, hängt weniger mit einer neuen Angst zusammen, die ihn für unsere Gesellschaften unerträglich macht, als vielmehr mit der Tatsache, daß sich die Machtprozeduren von ihm abgewendet haben. Mit dem Übergang von einer Welt zur anderen war der Tod die Ablösung einer irdischen Souveränität durch eine andere und ungleich mächtigere: der Prunk, der ihn umgab, war der einer politischen Zeremonie. Jetzt richtet die Macht ihre Zugriffe auf das Leben und seinen ganzen Ablauf; der Augenblick des Todes ist ihre Grenze und entzieht sich ihr; er wird zum geheimsten, zum »privatesten« Punkt der Existenz. Es ist nicht verwunderlich, daß der Selbstmord – der einst ein Verbrechen war, weil er das Recht über Leben und Tod, das allein dem Souverän (dem irdischen oder dem jenseitigen) zustand, an sich riß – eine der ersten Verhaltensweisen war, die im 19. Jahrhundert in das Feld der soziologischen Analyse gerieten. Er ließ am Rande und in den Ritzen der Macht über das Leben das individuelle und private Recht zum Sterben sichtbar werden. Dieses hartnäckige Sterbenwollen, das so fremd war und doch so regelmäßig und bestän-

dig auftrat und darum nicht durch individuelle Besonderheiten oder Zufälle zu erklären war, war eines der ersten Rätsel einer Gesellschaft, in der die politische Macht eben die Verwaltung des Lebens übernommen hatte.

Konkret hat sich die Macht zum Leben seit dem 17. Jahrhundert in zwei Hauptformen entwickelt, die keine Gegensätze bilden, sondern eher zwei durch ein Bündel von Zwischenbeziehungen verbundene Pole. Zuerst scheint sich der Pol gebildet zu haben, der um den Körper als Maschine zentriert ist. Seine Dressur, die Steigerung seiner Fähigkeiten, die Ausnutzung seiner Kräfte, das parallele Anwachsen seiner Nützlichkeit und seiner Gelehrigkeit, seine Integration in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme – geleistet haben all das die Machtprozeduren der *Disziplinen: politische Anatomie des menschlichen Körpers*. Der zweite Pol, der sich etwas später – um die Mitte des 18. Jahrhunderts – gebildet hat, hat sich um den Gattungskörper zentriert, der von der Mechanik des Lebenden durchkreuzt wird und den biologischen Prozessen zugrundeliegt. Die Fortpflanzung, die Geburten- und die Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit allen ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und *regulierender Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung*. Die Disziplinen des Körpers und die Regulierungen der Bevölkerung bilden die beiden Pole, um die herum sich die Macht zum Leben organisiert hat. Die Installation dieser großen doppelgesichtigen – anatomischen und biologischen, individualisierenden und spezifizierenden, auf Körperleistungen und Lebensprozesse bezogenen – Technologie charakterisiert eine Macht, deren höchste Funktion nicht mehr das Töten sondern die vollständige Durchsetzung des Lebens ist. Die alte Mächtigkeit des Todes, in der sich die Souveränität symbolisierte, wird

nun überdeckt durch die sorgfältige Verwaltung der Körper und die rechnerische Planung des Lebens. Im Laufe des klassischen Zeitalters entwickeln sich rasch die Disziplinen: Schulen, Internate, Kasernen, Fabriken. Auf dem Felde der politischen Praktiken und der ökonomischen Beobachtungen stellen sich die Probleme der Geburtenrate, der Lebensdauer, der öffentlichen Gesundheit, der Wanderung und Siedlung; verschiedenste Techniken zur Unterwerfung der Körper und zur Kontrolle der Bevölkerung schießen aus dem Boden und eröffnen die Ära einer »Bio-Macht«. Ihre beiden Entwicklungsstränge sind im 18. Jahrhundert noch deutlich unterschieden. Aufseiten der Disziplin handelt es sich um Institutionen wie die Armee oder die Schule; um Reflexionen über die Taktik, über das Lehrverhältnis, über die Erziehung, über die Ordnung der Gesellschaften; sie reichen von den rein militärischen Analysen des Marschalls von Sachsen bis zu den politischen Träumen Guiberts oder Servans. Aufseiten der Bevölkerungsregulierungen handelt es sich um die Demographie, um die Abschätzung des Verhältnisses zwischen Ressourcen und Einwohnern, um die Tabellierung der Reichtümer und ihrer Zirkulation, der Leben und ihrer wahrscheinlichen Dauer: Quesnay, Moheau, Süßmilch. Die Philosophie der »Ideologen« als Theorie der Idee, des Zeichens, der individuellen Entstehung der Empfindungen, aber auch der gesellschaftlichen Zusammensetzung der Interessen, die Ideologie als Lehre vom Lernen aber auch vom Vertrag und von der geregelten Formierung des Gesellschaftskörpers, bildet zweifellos den abstrakten Diskurs, in dem man diese beiden Machttechniken durch eine allgemeine Theorie zu vereinigen suchte. Tatsächlich vollzieht sich ihre Verknüpfung nicht auf dem Niveau eines spekulativen Diskurses, sondern in der Form konkreter Dispositionen, die die große Technologie der Macht im

19. Jahrhundert ausmachen werden. Eines von ihnen und eines der wichtigsten wird das Sexualitätsdispositiv sein.

Diese Bio-Macht war gewiß ein unerlässliches Element bei der Entwicklung des Kapitalismus, der ohne kontrollierte Einschaltung der Körper in die Produktionsapparate und ohne Anpassung der Bevölkerungsphänomene an die ökonomischen Prozesse nicht möglich gewesen wäre. Aber er hat noch mehr verlangt: das Wachsen der Körper und der Bevölkerungen, ihre Stärkung wie auch ihre Nutzbarkeit und Gelehrigkeit; er brauchte Machtmethoden, die geeignet waren, die Kräfte, die Fähigkeiten, das Leben im ganzen zu steigern, ohne deren Unterwerfung zu erschweren. Wenn die Entwicklung der großen Staatsapparate als *Machtinstitutionen* die Aufrechterhaltung der Produktionsverhältnisse ermöglicht hat, so haben die im 18. Jahrhundert entwickelten Ansätze zur politischen Anatomie und Biologie als *Machttechniken*, die auf allen Ebenen des Gesellschaftskörpers von den verschiedensten Institutionen (Familie und Armee, Schule und Polizei, Individualmedizin und öffentliche Verwaltung) eingesetzt wurden, auf dem Niveau der ökonomischen Prozesse und der sie tragenden Kräfte gewirkt. Sie haben auch durch ihr Einwirken auf die verschiedenen Kräfte und durch die Sicherung von Herrschaftsbeziehungen und Hegemonien als Faktoren der gesellschaftlichen Absonderung und Hierarchisierung gewirkt. Die Abstimmung der Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation, die Anpassung des Bevölkerungswachstums an die Expansion der Produktivkräfte und die Verteilung des Profits wurden auch die durch Ausübung der Bio-Macht in ihren vielfältigen Formen und Verfahren ermöglicht. Die Besetzung und Bewertung des lebenden Körpers, die Verwaltung und Verteilung seiner Kräfte waren unentbehrliche Voraussetzungen.

Es ist bekannt, wie oft man die Rolle einer asketischen

Moral im ersten Stadium des Kapitalismus betont hat. Was sich aber im 18. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Entwicklung des Kapitalismus in einigen Ländern des Okzidents abgespielt hat, ist ein anderes Phänomen von möglicherweise größerer Tragweite als jene neue Moral, die den Körper zu disqualifizieren schien. Es war nichts geringeres als der Eintritt des Lebens in die Geschichte – der Eintritt der Phänomene, die dem Leben der menschlichen Gattung eigen sind, in die Ordnung des Wissens und der Macht, in das Feld der politischen Techniken. Es geht hier nicht um die Behauptung, daß es damit zum ersten Kontakt zwischen dem Leben und der Geschichte gekommen sei. Im Gegenteil, der Druck des Biologischen auf das Historische war Jahrtausende hindurch äußerst stark; die Seuche und der Hunger bildeten die beiden dramatischen Formen dieses Verhältnisses, das unter dem Zeichen des Todes stand. Der Kreislaufprozeß der ökonomischen und vor allem landwirtschaftlichen Entwicklung des 18. Jahrhunderts und die Steigerung der Produktivität und der Ressourcen, die noch rascher vor sich ging als das von ihr begünstigte Bevölkerungswachstum, milderten jene elementaren Bedrohungen: das Zeitalter der verheerenden Hunger- und Pestkatastrophen ist – von einigen verspäteten Ausnahmen abgesehen – im großen und ganzen vor der Französischen Revolution zu Ende. Der Tod hört auf, dem Leben ständig auf den Fersen zu sein. Gleichzeitig trugen die Entwicklung der Kenntnisse über das Leben im allgemeinen, die Verbesserungen der landwirtschaftlichen Techniken, die Beobachtungen und Messungen am Leben und Überleben der Menschen zu dieser Lockerung bei: eine relative Herrschaft über das Leben beseitigte einige der Drohungen des Todes. In dem von ihnen gewonnenen und forthin organisierten und ausgeweiteten Spielraum nehmen Macht- und Wissensverfahren die Prozesse des Lebens in ihre Hand,

um sie zu kontrollieren und zu modifizieren. Der abendländische Mensch lernt allmählich, was es ist, eine lebende Spezies in einer lebenden Welt zu sein, einen Körper zu haben sowie Existenzbedingungen, Lebenserwartungen, eine individuelle und kollektive Gesundheit, die man modifizieren, und einen Raum, in dem man sie optimal verteilen kann. Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen. Die Tatsache des Lebens ist nicht mehr der unzugängliche Unterbau, der nur von Zeit zu Zeit, im Zufall und in der Schicksalhaftigkeit des Todes ans Licht kommt. Sie wird zum Teil von der Kontrolle des Wissens und vom Eingriff der Macht erfaßt. Diese hat es nun nicht mehr bloß mit Rechtssubjekten zu tun, die im äußersten Fall durch den Tod unterworfen werden, sondern mit Lebewesen, deren Erfassung sich auf dem Niveau des Lebens halten muß. Anstelle der Drohung mit dem Mord ist es nun die Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft. Kann man als »Biogeschichte« jene Pressionen bezeichnen, unter denen sich die Bewegungen des Lebens und die Prozesse der Gesellschaft überlagern, so müßte man von »Bio-Politik« sprechen, um den Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle und die Verwandlung des Macht-Wissens in einen Transformationsagenten des menschlichen Lebens zu bezeichnen. Natürlich ist es nicht so, daß das Leben in die es beherrschenden und verwaltenden Techniken völlig integriert worden wäre – es entzieht sich ihnen ständig. Außerhalb der abendländischen Welt herrscht der Hunger in einem größeren Ausmaß als je zuvor; und die biologischen Gefährdungen der Gattung sind vielleicht größer, auf jeden Fall ernster als vor der Geburt der Mikrobiologie. Aber die »biologische Modernitätsschwelle« einer Gesellschaft liegt dort, wo es in ihren politischen Strategien um die Existenz der Gattung

selber geht. Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.

Es ist nicht nötig, hier auf den Bruch einzugehen, der im Zusammenhang damit in der Ordnung des wissenschaftlichen Diskurses eintrat, oder darauf, wie die doppelte Problematik des Lebens und des Menschen die Ordnung der klassischen Episteme durchkreuzt und neuverteilt hat. Wenn sich die Frage des Menschen – in seiner Eigenart als Lebewesen und in seiner Eigenart gegenüber den Lebewesen – gestellt hat, so liegt der Grund dafür in dem neuen Verhältnis zwischen der Geschichte und dem Leben: in der Doppelstellung des Lebens zum einen außerhalb der Gesellschaft als ihr biologisches Umfeld und zum andern innerhalb der menschlichen Geschichtlichkeit, von deren Wissens- und Machttechniken sie durchdrungen wird. Ebensowenig ist hier auf die Expansion der politischen Technologien einzugehen, die von nun an den Körper, die Gesundheit, die Ernährung, das Wohnen, die Lebensbedingungen und den gesamten Raum der Existenz besetzen.

Eine andere Folge dieser Entwicklung der Bio-Macht ist die wachsende Bedeutung, die das Funktionieren der Norm auf Kosten des juristischen Systems des Gesetzes gewinnt. Das Gesetz kann nicht unbewaffnet sein und seine hervorragendste Waffe ist der Tod. Denen, die es übertreten, antwortet es in letzter Instanz mit dieser absoluten Drohung. Hinter dem Gesetz steht immer das Schwert. Eine Macht aber, die das Leben zu sichern hat, bedarf fortlaufender, regulierender und korrigierender Mechanismen. Es geht nicht mehr darum, auf dem Feld der Souveränität den Tod auszuspielen, sondern das Lebende in einem Bereich von Wert und Nutzen zu organisieren.

Eine solche Macht muß eher qualifizieren, messen, abschätzen, abstufen, als sich in einem Ausbruch manifestieren. Statt die Grenzlinie zu ziehen, die die gehorsamen Untertanen von den Feinden des Souveräns scheidet, richtet sie die Subjekte an der Norm aus, indem sie sie um diese herum anordnet. Ich will damit nicht sagen, daß sich das Gesetz auflöst oder daß die Institutionen der Justiz verschwinden, sondern daß das Gesetz immer mehr als Norm funktioniert, und die Justiz sich immer mehr in ein Kontinuum von Apparaten (Gesundheits-, Verwaltungsapparaten), die hauptsächlich regulierend wirken, integriert. Eine Normalisierungsgesellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie. Verglichen mit den Gesellschaften vor dem 18. Jahrhundert befinden wir uns jetzt in einer Phase, in der das Rechtliche im Rückgang ist. Lassen wir uns nicht täuschen durch die Einführung geschriebener Verfassungen auf der ganzen Welt seit der Französischen Revolution, durch die zahllosen und ständig novellierten Gesetzbücher, durch eine unaufhörliche und lärmende Gesetzgebungstätigkeit: das alles sind Formen, die eine wesentlich normalisierende Macht annehmbar machen.

Und gegen diese Macht, die im 19. Jahrhundert noch neu war, haben sich die Widerstand leistenden Kräfte gerade auf das berufen, was durch diese Macht in Amt und Würden eingesetzt wird: auf das Leben und den Menschen als Lebewesen. Seit dem vergangenen Jahrhundert werden die großen Kämpfe, die das allgemeine Machtsystem in Frage stellen, nicht mehr um eine Rückkehr zu den alten Rechten oder um einen Traum vom Kreislauf der Zeiten oder von einem goldenen Zeitalter ausgetragen. Man wartet nicht mehr auf den Kaiser der Armen oder auf das Königreich der letzten Tage oder auch nur auf die Wiederherstellung uralter Gerechtigkeiten. Was man verlangt

und worauf man zielt, das ist das Leben verstanden als Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse, konkretes Wesen des Menschen, Entfaltung seiner Anlagen und Fülle des Möglichen. Egal ob Utopie oder nicht: es handelt sich jedenfalls um einen wirklichen Kampf, in dem das Leben als politisches Thema gewissermaßen beim Wort genommen und gegen das System gewendet wird, das seine Kontrolle übernommen hat. Weit mehr als das Recht ist das Leben zum Gegenstand der politischen Kämpfe geworden, auch wenn sich diese in Rechtsansprüchen artikulieren. Das »Recht« auf das Leben, auf den Körper, auf die Gesundheit, auf das Glück, auf die Befriedigung der Bedürfnisse, das »Recht« auf die Wiedergewinnung alles dessen, was man ist oder sein kann – jenseits aller Unterdrückungen und »Entfremdungen«, dieses für das klassische Rechtssystem so unverständliche »Recht« war die politische Antwort auf all die neuen Machprozeduren, die ihrerseits auch nicht mehr auf dem traditionellen Recht der Souveränität beruhen.

Vor diesem Hintergrund wird die Bedeutung verständlich, die der Sex in den politischen Auseinandersetzungen gewonnen hat. Er bildet das Scharnier zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens. Einerseits gehört er zu den Disziplinen des Körpers: Dressur, Intensivierung und Verteilung der Kräfte, Abstimmung und Ökonomie der Energien. Andererseits hängt er aufgrund seiner Globalwirkungen mit den Bevölkerungsregulierungen zusammen. Er fügt sich gleichzeitig in beide Register ein: er gibt Anlaß zu unendlich kleinen Überwachungen, zu Kontrollen aller Augenblicke, zu äußerst gewissenhaften Raumordnungen, zu endlosen medizinischen oder psychologischen Prüfungen: zu einer ganzen Mikro-Macht über den Körper. Er gibt aber auch

Anlaß zu umfassenden Maßnahmen, zu statistischen Schätzungen, zu Eingriffen in ganze Gruppen oder in den gesamten Gesellschaftskörper. Der Sex eröffnet den Zugang sowohl zum Leben des Körpers wie zum Leben der Gattung. Er dient als Matrix der Disziplinen und als Prinzip der Regulierungen. Darum wird die Sexualität im 19. Jahrhundert bis ins kleinste Detail der Existenzen hinein verfolgt; man lauert ihr in den Verhaltensweisen auf und jagt nach ihr in den Träumen; man vermutet sie in den geringsten Verrücktheiten und verfolgt sie bis in die ersten Jahre der Kindheit zurück; sie wird zur Chiffre der Individualität: das, was zugleich ihre Analyse erlaubt und ihre Dressur ermöglicht. Sie wird aber auch zum Thema politischer Operationen, ökonomischer Eingriffe (durch Förderung oder Einschränkung der Fortpflanzung), ideologischer Kampagnen, die die Moral oder das Verantwortungsgefühl heben sollen: man macht die Sexualität zum Dynamometer einer Gesellschaft, der sowohl ihre politische Energie wie ihre biologische Kraft anzeigt. Zwischen den beiden Polen dieser Technologie staffelt sich eine ganze Serie verschiedener Taktiken, die in wechselnder Proportion das Ziel der Körperdisziplin mit dem der Bevölkerungsregulierung kombinieren.

Daher die Bedeutung der vier großen Angriffsfrenten, an denen die Politik des Sexes seit zwei Jahrhunderten im Vormarsch ist. Jede von ihnen verbindet auf ihre Weise die Disziplinartechniken mit den Regulierungsverfahren. Die beiden ersten haben sich auf die Erfordernisse der Regulierung gestützt (Arterhaltung, Nachkommenschaft, kollektive Gesundheit), um Wirkungen auf dem Niveau der Disziplin zu erzielen. Die Sexualisierung des Kindes vollzog sich in Form einer Kampagne für die Gesundheit der Rasse (die frühreife Sexualität ist vom 18. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts als eine epidemische Gefahr hingestellt worden,

die nicht nur die künftige Gesundheit der Erwachsenen sondern auch die Zukunft der Gesellschaft und der gesamten Art bedroht). Die Hysterisierung der Frauen, die zu einer sorgfältigen Medizinisierung ihres Körpers und ihres Sexes führte, berief sich auf die Verantwortung, die die Frauen für die Gesundheit ihrer Kinder, für den Bestand der Familie und das Heil der Gesellschaft tragen. Umgekehrt läuft das Verhältnis bei der Geburtenkontrolle und bei der Psychiatisierung der Perversen: hier waren die Eingriffe regulierender Natur, mußten sich aber auf die Notwendigkeit der individuellen Disziplinen und Dressuren stützen. Allgemein wird also der Sex am Kreuzungspunkt von »Körper« und »Bevölkerung« zur zentralen Zielscheibe für eine Macht, deren Organisation eher auf der Verwaltung des Lebens als auf der Drohung mit dem Tode beruht. Lange Zeit war das Blut ein wichtiges Element in den Mechanismen, Manifestationen und Ritualen der Macht. Für eine Gesellschaft, in der die Allianzsysteme, die politische Form der Souveränität, die Differenzierung in Stände und Ränge sowie der Wert der Abstammungen vorherrschend sind, in der der Hunger, die Seuchen, die Gewalttätigkeiten den Tod in dauernde und unmittelbare Nähe rücken – in einer solchen Gesellschaft stellt das Blut einen der wesentlichen Werte dar. Sein Wert liegt in seiner instrumentellen Rolle (Blut vergießen können), in seinem Funktionieren innerhalb der Ordnung der Zeichen (ein bestimmtes Blut haben, vom selben Blut sein, bereitwillig sein Blut wagen) und auch in seiner Gefährlichkeit (es ist leicht zu vergießen, und droht zu versiegen, es vermischt sich nur allzu leicht und verdirbt im Nu). Gesellschaft des Blutes oder richtiger des »Geblütes«: im Ruhm des Krieges und in der Angst vor dem Hunger, im Triumph des Todes, in der Souveränität des Schwertes; der Scharfrichter und der Martern spricht die Macht *durch* das

Blut hindurch, das eine *Realität mit Symbolfunktion* ist. Wir hingegen leben in einer Gesellschaft des »Sexes« oder vielmehr der »Sexualität«: die Mechanismen der Macht zielen auf den Körper, auf das Leben und seine Expansion, auf die Erhaltung, Ertüchtigung, Ermächtigung oder Nutzbarmachung der ganzen Art ab. Wenn es um Gesundheit, Fortpflanzung, Rasse, Zukunft der Art, Lebenskraft des Gesellschaftskörpers geht, spricht die Macht von der Sexualität und *zu* der Sexualität, die nicht Mal oder Symbol ist sondern Gegenstand und Zielscheibe. Und ihre Bedeutung beruht weniger auf ihrer Seltenheit oder Ungesichertheit als vielmehr auf ihrer aufdringlichen und heimtückischen Gegenwart, auf der Tatsache, daß sie überall gleichzeitig entfacht und gefürchtet wird. Die Macht ruft sie auf den Plan und setzt sie als expansiven Sinn ein, den sie immer wieder unter Kontrolle bringen muß, damit er ihr nicht entwischt. Die Sexualität ist ein *Effekt mit Sinnwert*. Ich will nicht sagen, daß die Ablösung des Blutes durch den Sex für sich allein von den Transformationen Rechenschaft ablegt, die die Schwelle unserer Modernität markieren. Es geht mir nicht darum, die Seele zweier Zivilisationen oder das Organisationsprinzip zweier Kulturen zum Ausdruck zu bringen. Ich suche nach den Gründen, aus denen die Sexualität in unserer zeitgenössischen Gesellschaft fortwährend hervorgerufen wird – anstatt unterdrückt zu werden. Es sind die neuen im Laufe des klassischen Zeitalters entwickelten und im 19. Jahrhundert voll eingesetzten Machtprozeduren, die unsere Gesellschaften von einer *Symbolik des Blutes* zu einer *Analytik der Sexualität* haben übergehen lassen. Es ist leicht zu sehen, daß das Blut auf der Seite des Gesetzes, des Todes, der Überschreitung, des Symbolischen und der Souveränität steht; die Sexualität hingegen gehört zur Norm, zum Wissen, zum Leben, zum Sinn, zu den Disziplinen und Regulierungen.

Sade und die ersten Eugeniker sind die Zeitgenossen dieses Übergangs vom »Geblüt« zur »Sexualität«. Während jedoch die ersten Träume von der Vervollkommnung der Art das gesamte Problem des Blutes in eine Zwangsbe-wirtschaftung des Sexes umschlagen lassen (Kunst der Bestimmung der guten Ehen, Herbeiführung der gewünschten Fruchtbarkeiten, Sicherung der Gesundheit und Langlebigkeit der Kinder), während also die neue Rassenidee die aristokratischen Besonderheiten des Blutes auszulöschen trachtet und die kontrollierbaren Effekte des Sexes beizubehalten trachtet, versetzt Sade die erschöpfende Analyse des Sexes wieder in die Exzeßmechanismen der Souveränitätsmacht und in die alten Zauber des Blutes zurück. Lang und breit strömt das Blut durch die Lust – Blut der Marrer und der absoluten Macht, Blut des Standes, das man in sich achtet und doch in den Zeremonien des Vätermordes und der »Blutschande« feierlich fließen läßt, Blut des Volkes, das man nach Lust und Laune vergießt, weil, was in seinen Adern fließt, nicht einmal den Namen verdient. Der Sex ist bei Sade ohne Norm, ohne innere aus seiner Natur fließende Regel, doch ist er dem schrankenlosen Gesetz einer Macht unterworfen, die nur ihr eigenes Gesetz kennt. Wenn sich diese Macht die Ordnung sorgfältig disziplinierter Fortsetzungen gemäß der Abfolge der Tage auferlegt, so ist diese Übung nur der reinste Gipfel einer einzigen und nackten Souveränität: schrankenloses Recht der allmächtigen Monstrosität. Das Blut hat den Sex wieder aufgesaugt.

Wenngleich die Analytik der Sexualität und die Symbolik des Blutes zwei wohlunterschiedenen Machtregimen angehören, sind sie (ebensowenig wie die Machtsysteme selber) doch nicht ohne Überlappungen, Wechselwirkungen und Echos aufeinander gefolgt. Das Walten von Blut

und Gesetz spukt seit fast zwei Jahrhunderten in der Verwaltung der Sexualität herum. Zwei dieser Interferenzen verdienen besondere Beachtung: die eine aufgrund ihrer historischen Bedeutung, die andere wegen der theoretischen Probleme, die sie aufwirft. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist es dazu gekommen, daß die Thematik des Blutes beschworen wird, um den in den Sexualitätsdispositiven wirkenden Typ politischer Macht mit einer geschichtlichen Mächtigkeit zu unterlegen. An diesem Punkt formiert sich der Rassismus – der moderne, staatliche, biologisierende Rassismus: eine ganze Politik der Bevölkerung, der Familie, der Ehe, der Erziehung, der gesellschaftlichen Hierarchisierung, des Eigentums und eine lange Reihe ständiger Eingriffe, in den Körper, in das Verhalten, in die Gesundheit, in das Alltagsleben haben ihre Färbung und ihre Rechtfertigung aus der mythologischen Sorge um die Reinheit des Blutes und den Triumph der Rasse empfangen. Der Nazismus war zweifellos die naivste und eben deshalb die heimtückischste Verwicklung der Phantasmen des Blutes mit den Paroxysmen der Disziplinarmacht. Eine eugenische Reglementierung der Gesellschaft, die unter dem Deckmantel einer unbeschränkten Durchstaatlichung die Mikro-Mächte ausweitete und intensivierte, verband sich mit einem träumerischen Schwärmen von einem höheren Blut, das sowohl den systematischen Völkermord an anderen wie auch die Bereitschaft zur totalen Selbstaufopferung einschloß. Und die Gesellschaft hat es gewollt, daß die hitlerische Sexualpolitik eine lächerliche Episode geblieben ist, während sich der Mythos vom Blut in das größte Massaker verwandelte, dessen sich die Menschen bis heute erinnern können. Auf dem Gegenpol läßt sich ebenfalls seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die theoretische Bemühung verfolgen, die Thematik der Sexualität wieder in das System des Gesetzes,

der symbolischen Ordnung und der Souveränität einzuschreiben. Es macht die politische Ehre der Psychoanalyse – oder zumindest ihres konsistenten Kernes – aus, daß sie von Anfang an (d. h. seit ihrem Bruch mit der Neuro-Psychiatrie der Entartung) dem unaufhaltsamen Expansionismus der Machtmechanismen, die den Alltag der Sexualität zu kontrollieren und zu verwalten vorgaben, mißtrauisch gegenüberstand. In Reaktion auf den zeitgenössischen Aufstieg des Rassismus bemühte sich Freud, der Sexualität das Gesetz zugrundezulegen – das Gesetz der Allianz, das Gesetz der verbotenen Blutschande, das Gesetz des Vater-Souveräns. Um das Begehren sollte wieder die ganze alte Ordnung der Macht zusammengerufen werden. Dem verdankt es die Psychoanalyse, daß sie sich – im wesentlichen und mit wenigen Ausnahmen – in theoretischer und praktischer Gegnerschaft zum Faschismus befand. Aber diese Position der Psychoanalyse war an eine bestimmte historische Konjunktur gebunden. Und nichts vermag zu verhindern, daß das Denken der Ordnung des Sexuellen in den Begriffen des Gesetzes, des Todes, des Blutes und der Souveränität – wie sehr man sich auch auf Sade und Bataille als Bürgen für »Subversion« berufen mag – letztlich nur eine nostalgische Rückwendung in die Geschichte ist. Man muß das Sexualitätsdispositiv von den Machttechniken her denken, die ihm zeitgenössisch sind.

Man wird mir entgegenhalten, daß ich einem eher hastigen als radikalen Historismus ver falle; daß ich zugunsten einiger vielleicht variabler, gewiß zerbrechlicher, zweitrangiger und oberflächlicher Phänomene die biologisch solide Existenz der sexuellen Funktionen umgehe; daß ich von der Sexualität spreche, als gäbe es den Sex nicht. Und zu Recht könnte man sagen: »Sie erheben den Anspruch, haargenau die Prozesse zu analysieren, durch die der Kör-

per der Frauen, das Leben der Kinder, die Familienbeziehungen und ein weites Netz von gesellschaftlichen Verhältnissen sexualisiert worden sind. Sie wollen den großen Aufstieg der sexuellen Besorgnis seit dem 18. Jahrhundert beschreiben sowie unsere wachsende Versessenheit, überall den Sex zu vermuten. Gut, nehmen wir an, daß die Machtmechanismen tatsächlich immer mehr dazu eingesetzt worden sind, die Sexualität auf den Plan zu rufen und aufzureizen als sie zu unterdrücken. Aber sie sind doch dem, wovon Sie sich zweifellos absetzen wollten, sehr nahe geblieben; im Grunde zeigen Sie Phänomene der Streuung, Verankerung, Fixierung der Sexualität auf, versuchen Sie, die Organisation von »erogenen Zonen« am Gesellschaftskörper sichtbar zu machen; vielleicht übertragen Sie nur Mechanismen, die die Psychoanalyse auf der Ebene des Individuums feststellen könnte, auf globale und diffuse Prozesse. Aber im Gegensatz zur Psychoanalyse übersehen Sie das, wovon diese Sexualisierung ausgehen konnte – nämlich den Sex. Vor Freud suchte man die Sexualität möglichst eng zu lokalisieren: im Sex, in seinen Fortpflanzungsfunktionen, in seinen unmittelbaren anatomischen Plazierungen; man beschränkte sich auf ein biologisches Minimum: Organ, Instinkt, Finalität. Die Position, die Sie einnehmen, ist das seitenverkehrte Spiegelbild dazu: für Sie gibt es nur Effekte ohne Basis, Verzweigungen ohne Wurzel, eine Sexualität ohne Sex. Wieder mal eine Kastration.«

An dieser Stelle muß man zwei Fragen auseinanderhalten. Zum einen: bedeutet die Analyse der Sexualität als »politisches Dispositiv« notwendigerweise die Ausschaltung des Körpers, der Anatomie, des Biologischen, des Funktionellen? Diese erste Frage kann man, wie ich glaube, mit nein beantworten. Ziel dieser Untersuchung ist es jedenfalls, zu zeigen, wie sich Machtdispositive direkt an den Körper schalten – an Körper, Funktionen, physiologi-

sche Prozesse, Empfindungen, Lüste. Weit entfernt von jeder Ausradierung des Körpers geht es darum, ihn in einer Analyse sichtbar zu machen, in der das Biologische und das Historische nicht wie im Evolutionismus der alten Soziologen aufeinander folgen, sondern sich in einer Komplexität verschränken, die im gleichen Maße wächst, wie sich die modernen Lebens-Macht-Technologien entwickeln. Also nicht eine »Geschichte der Mentalitäten«, die an den Körpern nur die Art und Weise in Rechnung stellt, in der man sie wahrgenommen und ihnen Sinn und Wert verliehen hat. Sondern eine »Geschichte der Körper« und der Art und Weise, in der man das Materielle und Lebendigste an ihnen eingesetzt und besetzt hat.

Ganz anders die zweite Frage: wird hier auf eine andere Materialität Bezug genommen als die des Sexes und ist es nicht paradox, eine Geschichte der Sexualität auf dem Niveau der Körper schreiben zu wollen, ohne daß vom Sex nur im geringsten die Rede sein soll? Zielt denn nicht die durch die Sexualität hindurchwirkende Macht in erster Linie auf jenes Element des Wirklichen, das der »Sex« ist – der Sex im allgemeinen? Daß die Sexualität gegenüber der Macht kein äußerer und von ihr erst zu bezwingender Bereich ist, daß sie vielmehr Effekt und Instrument ihrer Dispositionen ist – das mag noch hingehen. Aber ist nicht der Sex gegenüber der Macht das »Andere« – und gleichzeitig für die Sexualität der Brennpunkt ihrer Wirkungen?

Nun ist es gerade diese Idee *des* Sexes, die man nicht ungeprüft hinnehmen kann. Ist »der Sex« der wirkliche Ankerpunkt, der die Manifestationen »der Sexualität« trägt – oder ist er eine komplexe Idee, die sich historisch innerhalb des Sexualitätsdispositivs gebildet hat? Auf jeden Fall läßt sich zeigen, wie sich diese Idee »des Sexes« durch die verschiedenen Machtstrategien hindurch gebildet hat und welche Rolle sie ihnen gespielt hat.

Im Verlauf der großen Entwicklungslinien des Sexualitätsdispositivs wird seit dem 19. Jahrhundert diese Idee herausgearbeitet, daß es noch etwas anderes gibt als Körper, Organe, somatische Lokalisierungen, Funktionen, anatomisch-physiologische Systeme, Empfindungen, Lüste; etwas anderes und darüber hinaus etwas, was seine inneren Eigenschaften und seine eigenen Gesetze hat: den »Sex«. Im Prozeß der Hysterisierung der Frau wurde der »Sex« dreifach definiert: als das, was dem Mann und der Frau gemeinsam ist; oder als das, was in erster Linie dem Mann gehört und was der Frau folglich fehlt; aber auch als das, was für sich allein den Körper der Frau ausmacht, indem es ihn gänzlich den Fortpflanzungsfunktionen unterwirft und den daraus folgenden Störungen; die Hysterie ist in dieser Strategie das Spiel des Sexes als das »eine« und das »andere«, das Ganze und der Teil, Grund und Mangel. In der Sexualisierung der Kindheit entwickelt sich die Idee eines Sexes, der anwesend (aufgrund der Anatomie) und abwesend (unter dem Gesichtspunkt der Physiologie) ist, vorhanden im Hinblick auf seine Aktivität und fehlend in bezug auf seinen Fortpflanzungszweck, aktuell in seinen Manifestationen, aber verborgen in seinen Wirkungen, deren pathologische Tragweite erst später an den Tag kommen wird; und wenn beim Erwachsenen noch der Sex des Kindes gegenwärtig ist, so in Form einer geheimen Kausalität, die den Sex des Erwachsenen zu vernichten droht (eines der Dogmen der Medizin des 18. und 19. Jahrhunderts war die Annahme, daß die Frühreife des Sexes später zu Sterilität, Impotenz, Frigidität, Unfähigkeit zur Lustempfindung, Unempfindlichkeit der Sinne führt); mit der Sexualisierung des Kindes hat man die Idee eines von Anwesenheit und Abwesenheit, Verborgenheit und Offenbarung geprägten Sexes geschaffen; die Masturbation mit samt den ihr zugeschriebenen Folgen genießt das Vorrecht,

dieses Spiel von Präsenz und Absenz, von Manifestem und Verstecktem besonders deutlich zu machen. In der Psychiatisierung der Perversionen wurde der Sex auf biologische Funktionen und auf einen anatomisch-physiologischen Apparat bezogen, die ihm seinen »Sinn«, d. h. seine Finalität geben; er wird aber auch auf einen Trieb bezogen, der in seiner eigenen Entwicklung in seinen möglichen Objektivierungen das Auftreten perverser Verhaltensweisen möglich und ihre Genese erkennbar macht; so wird der »Sex« durch eine Verflechtung von Funktion und Trieb, von Finalität und Zeichenbedeutung definiert und als solche manifestiert er sich nirgends besser als in der Modell-Perversion des »Fetischismus«, der zumindest seit 1877 den Leitfaden zur Analyse aller anderen Abweichungen abgeben hat, weil man an seiner Triebfixierung auf ein Objekt gleichzeitig das historische Verhalten und die biologische Unangemessenheit ablesen konnte. In der Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens schließlich wird der Sex zwischen ein Realitätsgesetz (dessen unmittelbarste und schroffste Form die ökonomischen Zwänge sind) und eine Lustökonomie gestellt, die jenes Gesetz immer zu umgehen sucht, sofern sie es überhaupt zur Kenntnis nimmt; der berühmteste »Betrug«, der »coitus interruptus«, stellt den Punkt dar, an dem die Instanz der Realität dazu zwingt, der Lust ein Ende zu setzen, und die Lust trotz der ihr von der Realität vorgeschriebenen Ökonomie auch noch zum Zug kommt. Es ist also das Sexualitätsdispositiv, das in seinen verschiedenen Strategien diese Idee des »Sexes« installiert; in der Hysterie, in der Onanie, im Fetischismus und im coitus interruptus konstituiert die Sexualität den Sex als ein Spiel zwischen dem Ganzen und dem Teil, dem Grund und dem Mangel, der Abwesenheit und der Anwesenheit, der Ausschreitung und der Schwäche, der Funktion und dem Trieb, der Finalität und dem

Sinn, der Realität und der Lust. Auf diese Weise hat sich Zug um Zug das Rüstzeug zu einer allgemeinen Theorie des Sexes formiert.

Die solchermaßen gezeugte Theorie hat innerhalb des Sexualitätsdispositivs bestimmte Funktionen übernommen, die sie unentbehrlich gemacht haben. Drei davon waren besonders wichtig. Einmal hat es der Begriff »Sex« möglich gemacht, anatomische Elemente, biologische Funktionen, Verhaltensweisen, Empfindungen und Lüste in einer künstlichen Einheit zusammenzufassen und diese fiktive Einheit als ursächliches Prinzip, als allgegenwärtigen Sinn und allerorts zu entschlüsselndes Geheimnis funktionieren zu lassen: der Sex als einziger Signifikant und als universales Signifikat. Indem sich der Sex darüber hinaus einheitlich als Anatomie und als Mangel, als Funktion und als Latenz, als Trieb und als Sinn ausgab, konnte er zur Berührungslinie zwischen einem Wissen von der menschlichen Sexualität und den biologischen Wissenschaften von der Fortpflanzung werden; aufgrund dieser Nachbarschaft konnte sich jenes Wissen, obwohl es diesen Wissenschaften außer einigen vagen Analogien und etlichen transplantierten Begriffen nichts Reelles entlieh, eine Garantie für »Wissenschaftlichkeit« borgen; und gleichzeitig wurden gewisse Inhalte der Biologie und der Physiologie zu Normalitätsprinzipien für die menschliche Sexualität. Schließlich hat der Begriff des Sexes eine wichtige Wendung ermöglicht: er erlaubt die Vorstellung von den Beziehungen der Macht zur Sexualität umzukehren, so daß diese nicht in ihrer wesenhaften und positiven Beziehung zur Macht erscheint, sondern als verankert in einer eigenartigen und selbständigen und von der Macht bedrohten Instanz; solchermaßen gestattet die Idee »des Sexes« gerade das auszublenden, was die Macht »macht«; gestattet sie es, die Macht nur als Gesetz und Verbot zu denken. Der

Sex, diese Instanz, die uns zu beherrschen scheint, dieses Geheimnis, das allem, was wir sind, zugrundezuliegen scheint, dieser Punkt, der uns fasziniert durch die Macht, die er offenbart, und durch den Sinn, den er verbirgt, von dem wir erwarten, daß er uns offenbart, was wir sind, und uns befreit, was uns definiert – der Sex ist doch nur ein idealer Punkt, der vom Sexualitätsdispositiv und seinem Funktionieren notwendig gemacht wird. Gehen wir ab von der Vorstellung, daß der Sex eine autonome Instanz ist, die dann an ihrer Berührungsfläche mit der Macht auch noch die vielfältigen Effekte der Sexualität hervorbringt. Der Sex ist das spekulativste, das idealste, das innerlichste Element in einem Sexualitätsdispositiv, das die Macht in ihren Zugriffen auf die Körper, ihre Materialität, ihre Kräfte, ihre Energien, ihre Empfindungen, ihre Lüste organisiert.

Man könnte hinzufügen, daß »der Sex« noch eine weitere Funktion erfüllt, die die anderen durchkreuzt und stützt. Diese Rolle ist eher praktischer als theoretischer Natur. Jeder Mensch soll nämlich durch den vom Sexualitätsdispositiv fixierten imaginären Punkt Zugang zu seiner Selbsterkennung haben (weil er zugleich das verborgene Element und das sinnproduzierende Prinzip ist), zur Totalität seines Körpers (weil er ein wirklicher und bedrohter Teil davon ist und überdies sein Ganzes symbolisch darstellt), zu seiner Identität (weil er an die Kraft eines Triebes die Einzigkeit einer Geschichte knüpft). Aufgrund einer Wende, die sich zweifellos schon seit langem, schon seit der christlichen Seelsorge des Fleisches eingeschlichen hat, haben wir es jetzt so weit gebracht, daß wir unsere Selbsterkennung von dem erwarten, was Jahrhunderte hindurch als Wahnsinn betrachtet wurde, daß wir die Fülle unseres Körpers bei dem suchen, was lange Zeit sein Stigma und seine Wunde war, daß wir unsere Identität dort vermuten, wo man nur dunkles namenloses Drängen wahrnahm.

Daher die Bedeutung, die wir ihm beimessen, die ehrfürchtige Angst, mit der wir ihn umgeben, die Sorgfalt, mit der wir uns um seine Erkenntnis bemühen. Daher die Tatsache, daß er im Laufe der Jahrhunderte wichtiger geworden ist als unsere Seele, wichtiger beinahe als unser Leben; daher erscheinen uns alle Rätsel der Welt so leicht im Vergleich zu diesem Geheimnis, das in jedem von uns so winzig ist, und doch seiner Dichte wegen schwerer wiegt als jedes andere. Der faustische Pakt, dessen Versuchung uns das Sexualitätsdispositiv ins Herz geschrieben hat, lautet: tausche das ganze Leben gegen den Sex, gegen die Wahrheit und die Souveränität des Sexes. Der Sex ist den Tod wohl wert. In diesem – rein historischen Sinn – ist der Sex heute vom Todestrieb durchkreuzt. Als das Abendland vor langer Zeit die Liebe entdeckte, hat es ihr einen Preis zugesprochen, der hoch genug war, den Tod wertzumachen. Heute beansprucht der Sex diese Gleichwertigkeit, diese höchste von allen. Und während das Sexualitätsdispositiv den Techniken der Macht erlaubt, das Leben zu besetzen, übt der von diesem Dispositiv fingierte Fixpunkt des Sexes auf jeden einzelnen eine solche Faszination aus, daß man das Donnerrollen des Todes darin hören mag. Mit der Schaffung dieses imaginären Elementes »Sex« hat das Sexualitätsdispositiv eines seiner wesentlichsten inneren Funktionsprinzipien zustrandegebracht: das Begehren nach Sex: ihn zu haben, zu ihm Zugang zu haben, ihn zu entdecken, ihn zu befreien, ihn diskursiv zu artikulieren, seine Wahrheit zu formulieren. Das Sexualitätsdispositiv hat »den Sex« als begehrenswert konstituiert. Und dieser »Begehrens-Wert« des Sexes bindet jeden von uns an den Befehl, ihn zu erkennen, sein Gesetz und seine Macht an den Tag zu bringen. Dieser Begehrens-Wert macht uns glauben, daß wir die Rechte unseres Sexes gegen alle Macht behaupten, während er uns in Wirklichkeit an das Sexual-

tätsdispositiv kettet, das aus unserer Tiefe wie eine Spiegelung, in der wir uns zu erkennen meinen, den schwarzen Blitz des Sexes hat auffahren lassen.

»Alles ist Sex«, sagt Kate in der *Gefiederten Schlange*, »alles ist Sex. Wie schön kann der Sex sein, wenn ein Mann ihn mächtig und heilig hält und wenn er die Welt erfüllt. Er ist wie die Sonne, die euch überschwemmt und euch mit ihrem Licht durchdringt.«

Es geht also nicht an, eine Geschichte der Sexualität an die Instanz des Sexes zu binden. Vielmehr ist zu zeigen, wie »der Sex« von der Sexualität historisch abhängig ist. Es geht nicht an, den Sex auf die Seite der Wirklichkeit und die Sexualität auf die Seite der verworrenen Ideen und Illusionen zu stellen; die Sexualität ist eine sehr wirkliche historische Figur, die zu ihrem Funktionieren ein spekulatives Element braucht und auf den Plan gerufen hat: den Begriff des Sexes. Glauben wir nicht, daß man zur Macht nein sagt, indem man zum Sex ja sagt; man folgt damit vielmehr dem Lauf des allgemeinen Sexualitätsdispositivs. Man muß sich von der Instanz des Sexes frei machen, will man die Mechanismen der Sexualität taktisch umkehren, um die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen. Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren sein, sondern die Körper und die Lüste.

»Es hat so viel Aktivität in der Vergangenheit gegeben«, sagte D. H. Lawrence, »insbesondere sexuelle Aktivität, eine so monotone und ermüdende Wiederholung ohne eine entsprechende Entwicklung im Denken und Verstehen. Gegenwärtig ist es unsere Aufgabe, die Sexualität zu verstehen. Heute ist das voll bewußte Verstehen des sexuellen Triebes wichtiger als der sexuelle Akt.«

Vielleicht wird man sich eines Tages wundern. Man wird Mühe haben zu verstehen, daß eine der Entwicklung gewaltiger Produktions- und Destruktionsapparate verschiebene Zivilisation noch die Zeit und die unendliche Geduld gefunden hat, sich mit einer solchen Beklemmung zu fragen, was es mit dem Sex auf sich habe. Man wird vielleicht lächeln, wenn man sich daran erinnert, daß die Menschen, die wir gewesen sind, da eine Wahrheit zu finden glaubten, die mindestens ebenso kostbar sein sollte, wie diejenige, nach der sie schon die Erde, die Sterne und die reinen Formen ihres Denkens befragt hatten. Man wird überrascht sein von der Hartnäckigkeit, mit der wir so getan haben, als müßten wir die Sexualität ihrer Nacht entreißen – eine Sexualität, die unsere Diskurse, unsere Gewohnheiten, unsere Institutionen, unsere Vorschriften, unsere Wissen am helllichten Tag produziert und immer wieder lautstark hochgespielt haben. Und man wird sich fragen, warum wir so sehr danach verlangt haben, ausgerechnet das vom Gesetz des Schweigens zu befreien, was unsere lärmendste Beschäftigung war. Vielleicht wird der Lärm in der Rückschau übertrieben erscheinen, seltsamer aber noch unsere Hartnäckigkeit, darin nur Redeverbot und Schweigenmüssen vernehmen zu können. Man wird sich fragen, was uns denn so anmaßend gemacht hat, daß wir uns das Verdienst zugeschrieben haben, gegen eine tausendjährige Moral als erste dem Sex die Bedeutung zuerkannt zu haben, die wir für die seine halten, und wie wir uns rühmen konnten, uns endlich im 20. Jahrhundert von einer Zeit langer und harter Repression befreit zu haben – von einer durch die Imperative der bürgerlichen Ökonomie verlängerten, umgebogenen, knausrig und kleinlich ausgenutzten christlichen Askese. Und wo wir heute die Geschichte einer mühsam beseitigten Zensur sehen, wird man vielleicht den jahrhundertelangen Auf-

stieg eines komplexen Dispositivs erkennen, das uns dazu disponiert hat, vom Sex zu reden, ihm unsere Aufmerksamkeit und unsere Sorge zu widmen, an die Souveränität seines Gesetzes zu glauben, wo wir doch in Wirklichkeit durch die Machtmechanismen der Sexualität geschleust werden.

Man wird sich über den Vorwurf des Pansexualismus lustig machen, den man Freud und der Psychoanalyse einmal gemacht hat. Aber als die Blinden werden weniger diejenigen dastehen, die den Vorwurf ausgesprochen haben, als vielmehr diejenigen, die ihn mit einer Handbewegung abgewiesen haben, so als drückte er nur die Ängstlichkeit einer altjüngferlichen Prüderie aus. Letzten Endes wurden jene nur von einem Prozeß überrascht, der seit langem eingesetzt hatte und von dem sie nicht gesehen hatten, daß er sie bereits an allen Ecken und Enden umgab; sie schrieben einzig dem bösen Genius Freuds zu, was von langer Hand vorbereitet war; sie irrten sich hinsichtlich der Installierung eines umfassenden Sexualitätsdispositivs in unserer Gesellschaft nur im Datum. Die zweiten hingegen haben sich über die Natur des Prozesses geirrt; sie haben geglaubt, daß Freud in einer plötzlichen Wendung endlich dem Sex wieder gab, was ihm gebührte und so lange verweigert worden war; sie haben nicht gesehen, daß Freud von seinem guten Geist an einen entscheidenden Punkt innerhalb der seit dem 18. Jahrhundert operierenden Wissens- und Machtstrategien gestellt worden war; und daß er mit einer bewundernswerten Effizienz, die der großen geistlichen Seelenführer der klassischen Epoche würdig gewesen wäre, der jahrhundertalten Einschärfung zur Erkennung und Diskursivierung des Sexes neuen Auftrieb gab. Man erinnert oft an die zahllosen Prozeduren, mit denen uns das alte Christentum den Körper verabscheuenswert gemacht haben soll. Aber denken wir doch

ein bißchen an all die Hinterlistigkeiten, mit denen man uns seit Jahrhunderten den Sex liebenswert, seine Erkenntnis begehrenswert und alles, was sich davon sagen läßt, kostbar macht; mit denen man uns zur Entfaltung all unserer Geschicklichkeiten aufreizt, um ihn zu erwischen, und mit denen man uns an die Pflicht bindet, ihm die Wahrheit zu entlocken; mit denen man uns Schuld einredet, weil wir ihn so lange verkannt haben. Über diese Listen sollten wir uns heute wundern. Und träumen müssen wir davon, daß man vielleicht eines Tages, in einer anderen Ökonomie der Körper und der Lüste, nicht mehr recht verstehen wird, wie es den Hinterhältigkeiten der Sexualität und der ihr Dispositiv stützenden Macht gelingen konnte, uns dieser kargen Alleinherrschaft des Sexes zu unterwerfen; wie es ihnen gelingen konnte, uns an die endlose Aufgabe zu binden, sein Geheimnis zu zwingen und diesem Schatten die wahrsten Geständnisse abzurufen.

Ironie dieses Dispositivs: es macht uns glauben, daß es darin um unsere »Befreiung« geht.

Erbschaft unserer Zeit
Vorträge über den Wissensstand der Epoche
Band 16

Im Auftrag des *Einstein Forums*
herausgegeben von Gary Smith und Rüdiger Zill

Giorgio Agamben Homo sacer

*Die souveräne Macht
und das nackte Leben*

Aus dem Italienischen
von Hubert Thüring

In *Homo sacer* stellt Giorgio Agamben im Anschluß an Foucault und als philosophische Korrektur von dessen Konzept der Biopolitik die These auf, daß diese, indem sie den Menschen auf einen biologischen Nullwert zurückzuführen versucht, das *nackte Leben* zum eigentlichen Subjekt der Moderne macht. Im archaischen römischen Recht wurde das nackte Leben von der Figur des *homo sacer* verkörpert: Zwar durfte er straflos getötet, nicht aber geopfert werden, was auch seine Tötung sinnlos und ihn gleichsam unberührbar machte (woraus sich der Doppelsinn von *sacer* als »verflucht« und »heilig« ableitet). Der *homo sacer* markiert die Grenze zwischen dem nackten und dem rechtlich eingekleideten Leben. Er steht für das rechtlich ungeschützte, nur dem Souverän verfügbare Leben und charakterisiert so die Souveränität als solche.

Ausgehend von Carl Schmitts Souveränitätskonzept und im Umweg über historische Stationen der politischen Kulturgeschichte kommt Agamben zu einer Analyse des Konzentrationslagers als »*nómos* der Moderne«, wo Recht und Tat, Regel und Ausnahme, Leben und Tod ununterscheidbar werden. In den zwischen Leben und Tod stehenden Häftlingen, aber auch in den Flüchtlingen von heute sieht er massenhaft realgewordene Verkörperungen des *homo sacer* und des nackten Lebens. Die philosophische Begründung dessen, daß diese Möglichkeit keineswegs nur historisch ist, hat eine Diskussion entfacht, die weit über Italien und Europa hinausreicht.

Suhrkamp

Inhalt

<i>Einleitung</i>	II
<i>Erster Teil</i>	
Logik der Souveränität	
1. Das Paradox der Souveränität	25
2. Nomos basileus	41
3. Potenz und Recht	50
4. Rechtsform	60
<i>Schwelle</i>	74
<i>Zweiter Teil</i>	
Homo sacer	
1. Homo sacer	81
2. Die Ambivalenz des Heiligen	85
3. Das heilige Leben	91
4. Vitae necisque potestas	97
5. Souveräner Körper und heiliger Körper	101
6. Der Bann und der Wolf	114
<i>Schwelle</i>	122
<i>Dritter Teil</i>	
Das Lager als biopolitisches Paradigma der Moderne	
1. Die Politisierung des Lebens	127
2. Die Menschenrechte und die Biopolitik	135
3. Lebensunwertes Leben	145
4. »Politik, d. h. die Gestaltung des Lebens der Völker« ..	153
5. VP	163
6. Politisierung des Todes	169
7. Das Lager als <i>nomos</i> der Moderne	175
<i>Schwelle</i>	190
<i>Anmerkungen zur Übersetzung und zur Zitierweise</i>	199
<i>Bibliographie</i>	201
<i>Personenregister</i>	209

Homo sacer

Die souveräne Macht und das nackte Leben

I

»Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen.«

Friedrich Carl von Savigny

»Ita in iure civitatis, civiumque officis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandum apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur.«¹

Thomas Hobbes

I »Ebenso muß bei der Ermittlung des Rechtes des Staates und der Pflichten der Bürger der Staat zwar nicht aufgelöst, aber doch gleichsam als aufgelöst betrachtet werden, d. h., es muß richtig erkannt werden, wie die menschliche Natur geartet ist, wieweit sie zur Bildung des Staates geeignet ist oder nicht, und wie die Menschen sich zusammen tun müssen, wenn sie eine Einheit werden wollen.« (Hobbes I, S. 79 f.)

Einleitung

Die Griechen kannten für das, was wir mit dem Begriff *Leben* ausdrücken, kein Einzelwort. Sie gebrauchten zwei Begriffe, die morphologisch und semantisch verschieden sind, auch wenn man sie auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen kann: *zōē* meinte die einfache Tatsache des Lebens, die allen Lebewesen gemein ist (Tieren, Menschen und Göttern), *bíos* dagegen bezeichnete die Form oder Art und Weise des Lebens, die einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist. Wenn Platon im *Philebos* drei Lebensarten anführt und Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* das kontemplative Leben des Philosophen (*bíos theōrētikós*) vom Leben der Lust und des Vergnügens (*bíos apolaustikós*) und vom politischen Leben (*bíos politikós*) unterscheidet, hätten sie niemals den Begriff *zōē* gebrauchen können (dem bezeichnenderweise im Griechischen die Pluralform fehlt); und zwar aus dem einfachen Grund, weil es beiden in keiner Weise um das natürliche Leben, sondern um ein qualifiziertes Leben, um eine besondere Lebensweise zu tun war. Aristoteles kann sehr wohl von einer *zōē aristē kai aidios*, einem höheren und ewigen Leben sprechen (Met. 1072b, 28), aber nur, um die nicht banale Tatsache herauszustreichen, daß auch Gott ein Lebewesen ist (so wie er sich im selben Kontext des Begriffs *zōē* bedient, um in ebensowenig trivialer Weise den Akt des Denkens zu bestimmen); von einer *zōē politiké* der Athener Bürger zu sprechen hätte jedoch keinen Sinn ergeben. Nicht daß der Antike die Idee nicht vertraut gewesen wäre, daß das natürliche Leben, die einfache *zōē* als solche, an sich ein Gut sei; Aristoteles drückt dieses Bewußtsein in einem Abschnitt der *Politik* sogar mit unübertrefflicher Klarheit aus. Nachdem er daran erinnert hat, daß der Zweck des Gemeinwesens sei, dem Guten gemäß zu leben, sagt er:

»Und das [dem Guten gemäß zu leben] ist nun besonders das Ziel, sowohl für alle in Gemeinschaft als auch voneinander getrennt. Sie kommen aber auch bloß um des Lebens willen zusammen, und sie verfügen zusammen über eine politische Gemeinschaft. Vielleicht liegt nämlich schon ein Teil des Guten im Leben allein an sich [*kata tò zēn autò mónon*]. Wenn die Beschwerflichkeiten des Lebens nicht zu sehr über-

handnehmen [*κατὰ τὸν βίον*], so ist es klar, daß viele Menschen in ihrem Verlangen nach Leben [*ζωή*] reichlich Not ertragen, als gäbe es in diesem ein gewisses Glücksgefühl [*εὐβημερία*: schöner Tag] und eine natürliche Annehmlichkeit.« (Pol. 1278b, 23-30)

In der antiken Welt ist das einfache natürliche Leben jedoch aus der *pólis* im eigentlichen Sinn ausgeschlossen und als rein reproduktives Leben strikt auf den Bereich des *oîkos* eingeschränkt (1252a, 26-32). Am Anfang seiner *Politik* verwendet Aristoteles alle Sorgfalt darauf, den *oikonomos* (Kopf eines häuslichen Unternehmens) und den *despótes* (Familienoberhaupt), die sich um die Fortpflanzung und Erhaltung des Lebens kümmern, vom Politiker zu unterscheiden, und verspottet diejenigen, die glauben, es handle sich um einen quantitativen Unterschied und nicht um einen Unterschied in der Art. Und wo er den Zweck der Gemeinschaft bestimmt – eine Stelle (1252b, 30), die für die abendländische Tradition kanonisch bleiben sollte –, tut er dies gerade, indem er die einfache Tatsache des Lebens (*tò zên*) gegen das politisch qualifizierte Leben abgrenzt (*tò eû zên*): *gimomênê mèn oîn tò zên bêneken, oûsa de tò eû zên*, »entstanden um des Lebens willen, aber bestehend um des guten Lebens willen« (in der lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, die sowohl Thomas von Aquin wie Marsilius von Padua vor sich hatten: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*).

Es stimmt, daß an einer sehr berühmten Stelle desselben Werkes der Mensch als *politikon zôon* definiert wird (1253a, 4); hier aber (abgesehen davon, daß in der attischen Prosa das Verb *biônai* kaum im Präsens gebraucht wird) ist »politisch« nicht ein Attribut des Lebewesens als solches, sondern eine spezifische Differenz zur Bestimmung der Gattung *zôon*. (Im übrigen wird unmittelbar danach die menschliche Politik von derjenigen der anderen Lebewesen unterschieden, weil sie durch einen sprachgebundenen Zusatz an Politizität auf einer Gemeinschaft von Gutem und Bösem, Gerechtem und Ungerechtem und nicht einfach nur von Lust- und Schmerzvollem gegründet ist).

Auf diese Bestimmung bezieht sich Michel Foucault, wenn er am Schluß von *Der Wille zum Wissen* den Prozeß zusammenfaßt, aufgrund dessen man auf der Schwelle zur Moderne das natürliche Leben in die Mechanismen und Kalküle der Staatsmacht einzubeziehen beginnt und sich die Politik in *Biopolitik*

verwandelt: »Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.« (Foucault I, S. 171)

Foucault zufolge liegt die »biologische Modernitätsschwelle« einer Gesellschaft« dort, wo die Gattung und das Individuum als einfacher lebender Körper zum Einsatz ihrer politischen Strategie werden. Im Brennpunkt seiner Vorlesungen am *Collège de France* steht von 1977 an der Übergang vom »Territorialstaat« zum »Bevölkerungsstaat« und damit die schwindelerregend wachsende Bedeutung des biologischen Lebens und der Volksgesundheit für die souveräne Macht, die sich zunehmend in eine »Regierung der Menschen« verwandelt (Foucault 2, S. 719). Daraus ergibt sich eine gewisse Animalisierung des Menschen, die durch die ausgeklügeltsten politischen Techniken ins Werk gesetzt wird. Gleichzeitig mit der Ausbreitung der Möglichkeiten der Human- und Sozialwissenschaften entsteht nun auch die Möglichkeit, das Leben sowohl zu schützen wie auch seinen Holocaust zu autorisieren. Von dieser Seite her betrachtet wären insbesondere die Entwicklung und der Triumph des Kapitalismus ohne die disziplinarische Kontrolle nicht möglich gewesen, welche die neue Biomacht ausgeübt hat; mittels einer Reihe geeigneter Technologien schuf sie gewissermaßen die »gelehrigen Körper«, deren sie bedurfte.

Auf der anderen Seite hat Hannah Arendt in *The Human Condition*¹ bereits Ende der fünfziger Jahre (also fast zwanzig Jahre vor *Der Wille zum Wissen*) den Prozeß analysiert, der den *homo laborans* und mit ihm das biologische Leben zunehmend ins Zentrum der politischen Bühne der Moderne rückt. Sogar die Veränderung und den Niedergang des öffentlichen Raumes hat Hannah Arendt auf diesen Vorrang des natürlichen Lebens vor dem politischen Handeln zurückgeführt. Daß ihre Forschungen praktisch ohne Nachfolge geblieben sind und Foucault sein biopolitisches Feld ohne Bezug auf sie hat eröffnen können, zeugt von den Schwierigkeiten und den Widerständen, die das Denken in diesem Bereich zu gewärtigen hatte. Und ge-

¹ Deutsche Ausgabe unter dem Titel *Vita activa oder Vom tätigen Leben*; der auch im Original genannte Titel der amerikanischen Ausgabe (1959) entspricht dem referierten Inhalt thematisch besser.

rade diesen Schwierigkeiten ist wahrscheinlich sowohl die sonderbare Tatsache geschuldet, daß Hannah Arendt in *The Human Condition* keinerlei Anschlüsse an die tiefgehenden Analysen herstellt, die sie zuvor der totalitären Macht gewidmet hat (und in denen jegliche biopolitische Perspektive fehlt), als auch der ebenfalls merkwürdige Umstand, daß Foucault seine Untersuchungen nie auf das Feld schlechthin der modernen Biopolitik verlegt hat: das Konzentrationslager und die Struktur der großen totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts.

Der Tod hat Foucault daran gehindert, alle Implikationen des Konzepts der Biopolitik zu entfalten und die Richtung anzudeuten, in der er die Untersuchung vertieft hätte. Doch das Eintreten der *zôé* in die Sphäre der *poïsis*, die Politisierung des nackten Lebens als solches bildet auf jeden Fall das entscheidende Ereignis der Moderne und markiert eine radikale Transformation der klassischen politisch-philosophischen Kategorien. Es ist sogar wahrscheinlich, daß es, wenn die Politik heute eine fortwährende Finsternis zu durchqueren scheint, genau daran liegt, daß sie versäumt hat, es mit diesem Gründungsereignis der Moderne aufzunehmen. Die »Rätsel« (Furet, S. 7), die unser Jahrhundert dem historischen Verstehen aufgegeben hat und die ihre Aktualität behaupten (der Nazismus ist davon bloß das beunruhigendste), wird man nur auf dem Boden – demjenigen der Biopolitik – lösen können, auf dem sie gewachsen sind. Nur in einem biopolitischen Horizont wird man entscheiden können, ob die Kategorien, auf deren Opposition sich die moderne Politik gegründet hat (rechts/links, privat/öffentlich, Absolutismus/Demokratie etc.), die nun aber immer mehr verschwimmen und heute in eine eigentliche Zone der Ununterscheidbarkeit geraten, endgültig aufzugeben sind oder ob sie womöglich die Bedeutung wiedergewinnen können, die sie gerade in jenem Horizont zeitweilig verloren haben. Und nur eine Reflexion, die ausgehend von Foucaults und Walter Benjamins Ansätzen die Beziehung zwischen nacktem Leben und Politik thematisch befragt – eine Beziehung, die im geheimen auch die schönbar am weitesten entfernten Ideologien regiert –, wird das Politische aus seiner Verborgenheit heraus- und das Denken zu seiner praktischen Aufgabe zurückführen.

Eine der konstantesten Ausrichtungen von Foucaults Arbeit ist die verschiedene Abkehr von den traditionellen Zugangsweisen zum Machtproblem, weg von den juristisch-institutionellen Modellen (die Definition der Souveränität, die Theorie des Staates) in Richtung einer vorbehaltlosen Analyse der konkreten Weisen, in denen die Macht selbst den Körper der Subjekte und ihre Lebensformen durchdringt. In den letzten Jahren, wie das etwa ein an der Universität von Vermont gehaltenes Seminar zeigt, scheint diese Analyse zwei gesonderte Forschungsrichtungen einzuschlagen: auf der einen Seite das Studium der *politischen Techniken* (wie die Polizeiwissenschaft), mit denen der Staat die Sorge um das natürliche Leben der Individuen übernimmt und in sich integriert; auf der anderen Seite das Studium der *Technologien des Selbst*, mittels deren sich der Subjektivierungsprozeß vollzieht, der die Individuen dazu bringt, sich an die eigene Identität und zugleich an eine äußere Kontrollmacht zu binden. Es ist offensichtlich, daß diese beiden Linien (sie folgen übrigens zwei seit Beginn von Foucaults Arbeit vorhandenen Tendenzen) sich an mehreren Punkten verknüpfen und auf ein gemeinsames Zentrum verweisen. In einer seiner letzten Schriften stellt Foucault fest, daß der moderne westliche Staat in einem bislang unerreichten Maß subjektive Techniken der Individualisierung und objektive Prozeduren der Totalisierung integriert hat; er spricht von einem eigentlichen »politischen *double bind*«, das die gleichzeitige Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstrukturen bildet« (Foucault 3, S. 229-232).

Der Punkt, in dem diese beiden Aspekte konvergieren, ist in seinen Forschungen dennoch seltsam unbeleuchtet geblieben, so daß man bemerkt hat, er habe sich einer einheitlichen Theorie der Macht konsequent verweigert. Doch wenn Foucault den traditionellen Zugang zum Machtproblem von juristischen (»was legitimiert die Macht?«) oder institutionellen (»was ist der Staat?«) Modellen her ablehnt und vorschlägt, sich »von der theoretischen Privilegierung des Gesetzes und der Souveränität« zu lösen (Foucault 1, S. 111) und eine Analytik der Macht aufzubauen, deren Modell und Code nicht mehr das Recht ist, wo im Körper der Macht befindet sich dann jene Zone der Ununterscheidbarkeit (oder wenigstens der Schnittpunkt), in der sich die Techniken der Individualisierung und die Prozeduren

der Totalisierung berühren? Gibt es, allgemeiner gesagt, ein einheitliches Zentrum, in dem das »double bind« seinen Ort hat? Daß es in der Genese der Macht einen subjektiven Aspekt gibt, war bereits im Begriff der *servitude volontaire* von La Boétie implizit enthalten; doch welches ist der Punkt, in dem die freiwillige Knechtschaft der einzelnen mit der objektiven Macht kommuniziert? Ist es möglich, daß man sich in einem so entscheidenden Bereich mit psychologischen Erklärungen begnügt wie jener (gewiß nicht reizlosen), die eine Parallele zwischen äußeren und inneren Neurosen zieht? Und ist es angesichts von Phänomenen wie der Medien-Spektakel-Macht, die heute überall den politischen Raum verwandelt, überhaupt noch legitim oder auch nur möglich, subjektive Technologien und politische Techniken auseinanderzuhalten?

Obwohl eine solche Ausrichtung in Foucaults Forschungen logisch impliziert zu sein scheint, bleibt sie ein blinder Fleck im Gesichtsfeld des Forschers oder eine Art Fluchtpunkt, der sich unendlich entzieht, auf den die verschiedenen Perspektivlinien seiner Untersuchungen (und allgemeiner die ganze abendländische Reflexion über die Macht) zulaufen, ohne ihn je erreichen zu können.

Die vorliegende Untersuchung betrifft genau diesen verlorenen Kreuzpunkt zwischen dem juristisch-institutionellen Modell und dem biopolitischen Modell der Macht. Und was sie als eine der wahrscheinlichen Folgerungen hat festhalten müssen, besteht genau darin, daß die beiden Analysen nicht getrennt werden können und daß die Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich den ursprünglichen – wenn auch verborgenen – Kern der souveränen Macht bildet. *Man kann sogar sagen, daß die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist.* In diesem Sinn ist die Biopolitik mindestens so alt wie die souveräne Annahme. 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 *arcanæ imperii* an.

Wenn das zutrifft, dann muß man die aristotelische Defini-

tion der *pólis* in der Opposition von leben (*zên*) und gut leben (*eû zên*) mit erneuter Aufmerksamkeit betrachten. Tatsächlich vollzieht die Opposition im selben Zug eine Einbeziehung des ersten in das zweite, des nackten Lebens in das politisch qualifizierte Leben. In der aristotelischen Definition gilt es nicht nur, wie das bis anhin geschehen ist, den Sinn, die Modi und die möglichen Einteilungen des »guten Lebens« als *télos* des Politischen zu untersuchen; vielmehr ist es notwendig, sich zu fragen, warum die abendländische Politik sich vor allem über eine Ausschließung (die im selben Zug eine Einbeziehung ist) des nackten Lebens begründet. Welcher Art ist die Beziehung von Politik und Leben, wenn das Leben sich als das darbietet, was durch eine Ausschließung eingeschlossen werden muß?

Die Struktur der Ausnahme, die wir im ersten Teil dieses Buches nachgezeichnet haben, scheint in dieser Perspektive konstant mit der abendländischen Politik zu sein. Foucaults Feststellung, der Mensch sei Aristoteles zufolge »ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist«, muß konsequent integriert werden, und zwar in dem Sinn, daß gerade die Bedeutung dieses »auch« problematisch ist. Die eigentümliche Formel »Enstanden um des Lebens willen, aber bestehend um des guten Lebens willen« kann nicht nur als Einbeziehung der Zeugung (*gignóménē*) in das Sein (*oûsa*), sondern auch als eine einschließende Ausschließung (eine *exceptio*) der *zôē* aus der *pólis* gelesen werden, beinahe als ob die Politik der Ort wäre, an dem sich das Leben in gutes Leben verwandeln muß, und als ob das, was politisiert werden muß, immer schon das nackte Leben wäre. Dem nackten Leben kommt in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg zu, das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet.

Es ist also kein Zufall, wenn ein Abschnitt der *Politik* den eigentlichen Ort der *pólis* im Übergang von der Stimme zur Sprache ansiedelt. Das Band zwischen nacktem Leben und Politik ist dasselbe, das auch die metaphysische Definition des Menschen als »Lebewesen, das über die Sprache verfügt« in der Verbindung zwischen *phônē* und *lógos* sucht:

»Über die Sprache aber verfügt allein von den Lebewesen der Mensch. Die Stimme nun bedeutet schon ein Anzeichen von Leid und Freud, daher strebt sie auch den anderen Lebewesen zu Gebote; ihre Natur ist nämlich bis dahin gelangt, daß sie über Wahrnehmung von Leid und

Freud verfügen und das den anderen auch anzeigen können. Doch die Sprache ist da, um das Nützliche und das Schädliche klarzulegen und in der Folge davon das Gerechte und das Ungerechte. Denn das ist im Gegensatz zu den anderen Lebewesen den Menschen eigentümlich, daß nur sie allein über die Wahrnehmung des Guten und des Schlechten, des Gerechten und des Ungerechten und anderer solcher Begriffe verfügen. Und die Gemeinschaft mit diesen Begriffen schafft Haus und Staat.« (1253a, 10-18)

Die Frage: »In welcher Weise verfügt das Lebewesen über die Sprache?« entspricht genau der Frage: »In welcher Weise bewohnt das nackte Leben die *pólis*?« Das Lebewesen verfügt über den *lógos*, indem es in ihm die eigene Stimme aufhebt und bewahrt, so wie es die *pólis* bewohnt, indem es das eigene nackte Leben in ihr ausgenommen sein läßt. Die Politik erweist sich demnach als im eigentlichen Sinn fundamentale Struktur der abendländischen Metaphysik, insofern sie die Schwelle besetzt, auf der sich die Verbindung zwischen Lebewesen und Sprache vollzieht. Die »Politisierung« des nackten Lebens ist die Aufgabe schlechthin der Metaphysik, in der über die Menschheit und den lebenden Menschen entschieden wird; und wenn die Moderne diese Aufgabe annimmt, tut sie nichts anderes, als der wesentlichen Struktur der metaphysischen Tradition ihre Treue zu bekunden. Das fundamentale Kategorienpaar der abendländischen Politik ist nicht jene Freund/Feind-Unterscheidung, sondern diejenige von nacktem Leben/politischer Existenz, *zōē/bios*, Ausschluß/Einschluß. Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält.

Der Protagonist dieses Buches ist das nackte Leben, das heißt das Leben des *homo sacer*, der *getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf*, und dessen bedeutende Funktion in der modernen Politik wir zu erweisen beabsichtigen. Eine obskure Figur des archaischen römischen Rechts, in der das menschliche Leben einzig in der Form ihrer Ausschließung in die Ordnung!

1 »Ordinamento« meint im Unterschied zu »ordine« (auch »Befehl«) die »politisch-rechtliche Ordnung«, wie der Begriff in dem von Carl Schmitt geprägten Zusammenhang in der Folge gebraucht wird; zur Verdeutlichung steht hier bisweilen »Rechtsordnung«.

eingeschlossen wird, liefert also den Schlüssel, dank dessen nicht nur die heiligen Texte der Souveränität, sondern allgemeiner noch die Kodices der politischen Macht selbst ihre *arcanum* enthüllen. Aber zugleich stellt uns diese vielleicht älteste Bedeutung des Begriffs *sacer* vor das Rätsel einer Figur des Heiligen diesseits oder jenseits des Religiösen, die das erste Paradigma des politischen Raumes im Abendland bildet. Die Foucaultsche These muß mithin berichtigt oder wenigstens ergänzt werden: Was die moderne Politik auszeichnet, ist nicht so sehr die an sich uralte Einschließung der *zōē* in die *pólis* noch einfach die Tatsache, daß das Leben als solches zu einem vorrangigen Gegenstand der Berechnungen und Voraussicht der staatlichen Macht wird; entscheidend ist vielmehr, daß das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt, im Gleichschritt mit dem Prozeß, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird, immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und auf diesem Weg Ausschluß und Einschluß, Außen und Innen, *zōē* und *bios*, Recht und Faktum in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit geraten. Der Ausnahmezustand, in dem das nackte Leben zugleich von der Ordnung ausgeschlossen und von ihr erfaßt wurde, schuf gerade in seiner Abgetrenntheit das verborgene Fundament, auf dem das ganze politische System ruhte. Wenn seine Grenzen bis ins Unbestimmte ver schwimmen, dann setzt sich das nackte Leben, das ihn bewohnte, im Staat frei und wird zum Subjekt und Objekt der Konflikte der politischen Ordnung, dem einzigen Ort sowohl der Organisation der staatlichen Macht als auch der Emanzipation von ihr. Es scheint ganz so, als ob im Gleichschritt mit dem Prozeß der Disziplinierung, durch den die Staatsmacht den Menschen als Lebewesen zu seinem eigenen spezifischen Objekt erhebt, ein weiterer Prozeß in Gang gekommen wäre, 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. Diese Prozesse, die einander in vielem entgegengesetzt sind und (wenigstens scheinbar) in hartem Konflikt stehen, stimmen jedoch in der Tatsache überein, daß in beiden das nackte Leben des Staatsbürgers, der neue biopolitische Körper der Menschheit, auf dem Spiel steht.

Demnach kennzeichnet sich die moderne Demokratie gegen-

über der antiken dadurch, daß sie von Anfang an als eine Einforderung und Freisetzung der *zōē* erscheint, daß sie unablässig versucht, das nackte Leben selbst in Lebensform zu verwandeln und sozusagen den *bíos* der *zōē* zu finden. Daher rührt auch die spezifische Aporie, die darin besteht, die Freiheit und Glückseligkeit der Menschen am selben Ort – dem »nackten Leben« – ins Spiel bringen zu wollen, der doch ihre Verknächtung bezeichneter. Hinter dem langen antagonistischen Prozeß, der zur Anerkennung der Menschenrechte und der formalen Freiheiten führt, steht noch einmal der Körper des *homo sacer* [uomo sacro] mit seinem souveränen Doppel, seinem nicht opferbaren, jedoch tötbaren Leben. Diese Aporie ins Bewußtsein zu heben, bedeutet nicht, die Errungenschaften und Anstrengungen der Demokratie zu entwerten, sondern ein für allemal verstehen zu wollen, warum sie in dem Moment, da sie endgültig über ihre Gegner zu triumphieren und den Gipfel erreicht zu haben schien, sich wider alles Erwarten als unfähig erwies, jene *zōē* vor einem nie dagewesenen Ruin zu bewahren, zu deren Befreiung und Glückseligkeit sie alle ihre Kräfte aufgeboren hatte. Der Niedergang der modernen Demokratie und ihre zunehmende Konvergenz mit den totalitären Staaten in den postdemokratischen Spektakel-Gesellschaften (was sich bereits mit Alexis de Tocqueville abzeichnet und in den Analysen Guy Debords klar zutage tritt) finden ihre Wurzel vielleicht in dieser Aporie, die den Beginn der Demokratie markiert und sie zu einer geheimen Komplizenschaft mit ihrem erbittertesten Feind zwingt. Unsere Politik kennt heute keinen anderen Wert (und folglich keinen anderen Unwert) als das Leben, und solange die Widersprüche, die sich daraus ergeben, nicht gelöst sind, werden Nazismus und Faschismus, welche die Entscheidung über das nackte Leben zum höchsten politischen Kriterium erhoben haben, bedrohlich aktuell bleiben. Der Zeugenschaft von Robert Antelme zufolge bestand die Lektion, welche die Konzentrationslager ihren Insassen beigebracht hatten, darin: »Sobald das eigentliche Menschsein in Frage gestellt wird, stellt sich ein fast biologischer Anspruch auf Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung ein.« (Antelme, S. 10)

Die These von einer innersten Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus (die wir hier, wenn auch mit aller Vorsicht, aufstellen müssen) ist offensichtlich keine historiographi-

sche These (übrigens ebenso wenig wie Leo Strauss' These von einer geheimen Konvergenz zwischen Liberalismus und Kommunismus, was ihr Endziel angeht), die der Ausräumung und Einebnung der enormen Unterschiede, die ihre Geschichte und ihre Gegnerschaft kennzeichnen, Vorschub leisten soll. Trotzdem muß auf der historisch-philosophischen Ebene, die ihr eigen ist, an der These entschieden festgehalten werden; denn sie allein erlaubt es, uns angesichts der neuen Realitäten und der unvorhergesehenen Konvergenzen dieses Jahrtausendendes zu orientieren und das Feld für jene neue Politik frei zu machen, die im wesentlichen noch zu erfinden bleibt.

Indem Aristoteles im oben zitierten Abschnitt den »schönen Tag« (*eubhēmeria*) des einfachen Lebens den »Beschwerlichkeiten« des politischen *bíos* entgegensetzte, gab er der Aporie, die der abendländischen Politik zugrunde liegt, ihre vielleicht schönste Ausformulierung. Die vierundzwanzig Jahrhunderte, die seither verfloßen sind, haben keine anderen als vorläufige und unwirksame Lösungen gebracht. Es ist der Politik in der Ausführung des metaphysischen Auftrags, der sie zunehmend die Form einer Biopolitik hat annehmen lassen, nicht gelungen, die Verbindung herzustellen, die den Bruch zwischen *zōē* und *bíos*, zwischen Stimme und Sprache hätte überwinden sollen. Das nackte Leben bleibt in diesem Bruch in der Form der Ausnahme eingefaßt, das heißt als etwas, das nur durch eine Ausschließung eingeschlossen wird. Wie ist es möglich, die »natürliche Annehmlichkeit« der *zōē* zu »politisieren«? Und vor allem: Bedarf die *zōē* wirklich der Politisierung, oder ist das Politische etwa bereits als ihr wertvollster Kern in ihr enthalten? Die Biopolitik des modernen Totalitarismus auf der einen, die Massengesellschaft des Konsums und des Hedonismus auf der anderen Seite geben gewiß, jede auf ihre Art, eine Antwort auf diese Fragen. Doch solange keine völlig neue – das heißt nicht mehr auf die *exceptio* des nackten Lebens gegründete – Politik da ist, wird jede Theorie und jede Praxis in einer Sackgasse steckenbleiben, und der »schöne Tag« des Lebens wird das politische Bürgerrecht nur über Blut und Tod erlangen oder in der vollkommenen Sinnlosigkeit, zu der es die Spektakel-Gesellschaft verdammt.

Carl Schmitts Definition der Souveränität (»Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet«; Schmitt 1, S. 13) ist,

Erster Teil

Logik der Souveränität

noch bevor man begriffen hätte, wovon sie wirklich handelt, zu einem Gemeinplatz geworden. Es ist nicht weniger als der Grenzbezug der Staats- und Rechtslehre, die in ihm (da jeder Grenzbezug die Grenze zwischen zwei Begriffen ist) an die Sphäre des Lebens anstößt und sich mit ihr vermischt. Solange der Horizont der Staatlichkeit den weitesten Kreis des Gemeinschaftslebens bildete und die politischen, religiösen, juristischen und ökonomischen Lehren, die ihn stützten, noch Bestand hatten, konnte diese »äußerste Sphäre« (ebd.) nicht wirklich ans Licht kommen. Das Problem der Souveränität war damals darauf beschränkt, zu bestimmen, wer innerhalb der Ordnung mit gewissen Machtbefugnissen ausgestattet wurde, ohne daß die Schwelle der Ordnung selbst je in Frage gestellt wurde. Heute, da die großen staatlichen Strukturen in einen Prozeß der Auflösung geraten sind und der Notstand, wie das Benjamin vorausahnte, zur Regel geworden ist, wird es Zeit, das Problem der Grenzen und der originären Struktur der Staatlichkeit erneut und in einer neuen Perspektive aufzuwerfen. Denn die Unzulänglichkeit der anarchischen und marxistischen Kritik des Staates bestand genau darin, diese Struktur nicht einmal erahnt und deshalb das *arcanum imperii* voreilig beiseite geschoben zu haben, wie wenn es außerhalb der Simulakren und der Ideologien, die ihm zur Rechtfertigung beigelegt wurden, keinen Bestand hätte. Der Kampf gegen einen Feind, dessen Struktur einem unbekannt bleibt, endet früher oder später damit, daß man sich mit ihm identifiziert. Und die Theorie des Staates (und besonders des Ausnahmezustandes, das heißt die Diktatur des Proletariats als Übergangsphase zu einer staatslosen Gesellschaft) ist gerade die Klippe, an der die Revolutionen unseres Jahrhunderts gescheitert sind.

Dieses Buch, das anfänglich als Antwort auf die blutige Mystifikation einer neuen globalen Ordnung konzipiert worden war, mußte sich indes Problemen stellen – zuvorderst der Heiligkeit des Lebens –, mit denen es nicht gerechnet hatte. Aber im Verlauf der Untersuchung ist klar geworden, daß in einem derartigen Bereich keiner der Begriffe, welche die Humanwissenschaften (von der Jurisprudenz bis zur Anthropologie) zu definieren glaubten oder als evident voraussetzten, als verbürgt anzunehmen ist und daß viele dieser Begriffe – in der Dringlichkeit der Katastrophe – einer rückhaltlosen Revision bedürftig sind.

1. Das Paradox der Souveränität

1.1. Das Paradox der Souveränität drückt sich so aus: »Der Souverän steht zugleich außerhalb und innerhalb der Rechtsordnung.« Wenn derjenige souverän ist, dem die Rechtsordnung die Macht zuerkennt, den Ausnahmezustand auszurufen und auf diese Weise die geltende Ordnung aufzuheben, dann »steht« er in der Tat »außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann« (Schmitt I, S. 14). Die Präzisierung »zugleich« ist mitnichten trivial: Der Souverän, der die legale Macht innehat, die Geltung des Rechts aufzuheben, setzt sich legal außerhalb des Rechts. Das bedeutet, daß das Paradox auch so formuliert werden kann: »Das Recht ist außerhalb seiner selbst«, oder: »Ich, der Souverän, der ich außerhalb des Rechts stehe, erkläre, daß es kein Außerhalb des Rechts gibt.«

Es lohnt sich, über die dem Paradox implizite Topologie nachzudenken, denn erst wenn seine Struktur einmal begriffen ist, wird klar, in welchem Maß die Souveränität die Grenze (im doppelten Sinn von Ende und Anfang) der Rechtsordnung bezeichnet. Schmitt stellt diese Struktur als die Struktur der Ausnahme dar:

»Die Ausnahme ist das nicht Subsumierbare; sie entzieht sich der generellen Fassung, aber gleichzeitig offenbart sie ein spezifisch-juristisches Formelement, die Dezision, in absoluter Reinheit. In seiner absoluten Reinheit ist der Ausnahmefall dann eingetreten, wenn erst die Situation geschaffen werden muß, in der Rechtssätze gelten können. Jede generelle Norm verlangt eine normale Gestaltung der Lebensverhältnisse, auf welche sie tatbestandmäßig Anwendung finden soll und die sie ihrer normativen Regelung unterwirft. Die Norm braucht ein homogenes Medium. Diese faktische Normalität ist nicht bloß eine »äußere Voraussetzung«, die der Jurist ignorieren kann; sie gehört vielmehr zu ihrer immanenten Geltung. Es gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre. Die Ordnung muß hergestellt sein, damit die Rechtsordnung einen Sinn hat. Es muß eine normale Situation geschaffen werden, und souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand tatsächlich herrscht. Alles Recht ist Situationsrecht. Der Souverän schafft und garantiert die Situation als

Ganzes in ihrer Totalität. Er hat das Monopol dieser letzten Entscheidung. Darin liegt das Wesen der staatlichen Souveränität, die also richtigerweise nicht als Zwangs- oder Herrschaftsmonopol, sondern als Entscheidungsmonopol juristisch zu definieren ist, wobei das Wort »Entscheidung« in dem noch weiter zu entwickelnden allgemeinen Sinne gebraucht wird. Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondert sich die Entscheidung von der Rechtsnorm, und (um es paradox zu formulieren) die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht.

[...] Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. [...] Ein protestantischer Theologe, der bewiesen hat, welcher vitalen Interessen die theologische Reflexion auch im 19. Jahrhundert fähig sein kann, hat es gesagt: »Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst. Und wenn man das Allgemeine richtig studieren will, braucht man sich nur nach einer wirklichen Ausnahme umzusehen. Sie legt alles viel deutlicher an den Tag als das Allgemeine selbst. Auf die Länge wird man des ewigen Geredes vom Allgemeinen überdrüssig; es gibt Ausnahmen. Kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären. Gewöhnlich merkt man die Schwierigkeit nicht, weil man das Allgemeine nicht einmal mit Leidenschaft, sondern mit einer bequemeren Oberflächlichkeit denkt. Die Ausnahme dagegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft.« (Schmitt 1, S. 19-21)

Es ist kein Zufall, daß Schmitt für seine Definition der Ausnahme sich auf das Werk eines Theologen beruft (der niemand anderes ist als Søren Kierkegaard). Zwar hatte Giambattista Vico die Vorrangigkeit der Ausnahme in nicht allzu unähnlicher Weise als »letzte Konfiguration der Fakten« bestimmt (»Indidem iurisprudentia non censetur, qui beata memoria ius theticum sive summum et generale regularum tenet; sed qui acri iudicio videt in causis ultimas factorum peristases seu circumstantias, quae aequitatem sive exceptionem, quibus lege universalis existant, promereant«¹; *De antiquissima*, Kap. II); doch gibt es im

1 »Daher wird die Rechtswissenschaft nicht von dem betrieben, der mittels eines geeigneten Gedächtnisses das positive Recht oder die allgemeinen Regeln des Gesetzes meistert, sondern eher von einem, der mit scharfem Urteil die Fälle betrachtet und die letzten Sachverhalte oder Umstände der Tatsachen zuerkennet, die Billigkeit oder eine Ausnahme von der allgemeinen Regel verdienen.«

Bereich der Rechtswissenschaften keine Theorie der Ausnahme, welche dieser einen solch hohen Rang zuspricht. Denn was Schmitt zufolge mit der souveränen Ausnahme in Frage steht, ist die Bedingung der Möglichkeit selbst der Gültigkeit der Rechtsnorm und mit ihr der Sinn der Staatsautorität. Durch den Ausnahmezustand »schafft und garantiert« der Souverän »die Situation«, deren das Recht für seine eigene Geltung bedarf. Doch was ist das für eine »Situation«? Welches ist ihre Struktur, wenn sie bloß in der Aufhebung der Norm besteht?

N Vicos Opposition zwischen positivem Recht (*ius theoretum*) und Ausnahme drückt die besondere Stellung der Ausnahme gut aus. Sie ist ein Element im Recht, das über das positive Recht in Form seiner Aufhebung hinausgeht. Sie verhält sich zum positiven Recht, wie sich die negative zur positiven Theologie verhält. Während diese Gott bestimmte Eigenschaften prädiiziert, negiert und suspendiert die negative (oder mythische) Theologie mit ihrem »weder ... noch ...« die Attribution jeglicher Prädikate. Letztere befindet sich dennoch nicht außerhalb der Theologie, sondern funktioniert bei näherem Hinsehen wie das Prinzip, das die Möglichkeit von etwas wie Theologie im Allgemeinen begründet. Nur deshalb, weil die Göttlichkeit negativ als das vorausgesetzt worden ist, was außerhalb jedes möglichen Prädikats Bestand hat, kann sie Subjekt einer Prädikation werden. Und analog dazu kann das positive Recht den Normalfall nur deshalb als Bereich seiner eigenen Gültigkeit bestimmen, weil die Gültigkeit des positiven Rechts im Ausnahmezustand suspendiert ist.

1.2. Die Ausnahme ist eine Art der Ausschließung. Sie ist ein Einzelfall, der aus der generellen Norm ausgeschlossen ist. Doch was die Ausnahme eigentlich kennzeichnet, ist der Umstand, daß das, was ausgeschlossen wird, deswegen nicht völlig ohne Beziehung zur Norm ist; sie bleibt im Gegenteil mit ihr in der Form der Aufhebung verbunden. *Die Norm wendet sich auf die Ausnahme an, indem sie sich von ihr abwendet, sich von ihr zurückzieht*. Der Ausnahmezustand ist also nicht das der Ordnung vorausgehende Chaos, sondern die Situation, die aus ihrer Aufhebung hervorgeht. In diesem Sinn ist die Ausnahme wirklich, der Etymologie gemäß, *herausgenommen* (*exceptum* < *excapere*) und nicht einfach nur ausgeschlossen.

Daß die juristisch-politische Ordnung die Struktur einer Einschließung dessen hat, was zugleich ausgeschlossen wird, ist oft bemerkt worden. Die »Souveränität«, so schreiben Gilles De-

leuze und Félix Guattari, »herrscht nur über das, was sie verinnerlichen [...] kann« (Deleuze und Guattari, S. 494); und im Zusammenhang mit der »großen Gefangenschaft« (*le grand enfermement*), die Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* beschrieben hat, spricht Maurice Blanchot vom Versuch der Gesellschaft, das »Außen einzuschließen« (*enfermer le dehors*), das heißt eine »Innerlichkeit der Erwartung oder der Ausnahme« einzurichten. Erfährt das System eine Überschreitung, dann verinnerlicht es das, was es überschreitet, mittels eines Verbots; auf diese Weise »bezeichnet es sich als außerhalb seiner selbst« (Blanchot, S. 292). Die Ausnahme, welche die Struktur der Souveränität definiert, ist jedoch noch komplexer. Hier wird das, was draußen ist, nicht einfach mittels eines Verbots oder einer Internierung eingeschlossen, sondern indem die Gültigkeit der Ordnung aufgehoben wird, das heißt indem zugelassen wird, daß sich die Ordnung von der Ausnahme zurückzieht, sie verläßt.¹ Es ist nicht die Ausnahme, die sich der Regel entzieht, es ist die Regel, die, indem sie sich aufhebt, der Ausnahme stattgibt; und die Regel setzt sich als Regel, indem sie mit der Ausnahme in Beziehung bleibt. Die besondere »Kraft« des Gesetzes rührt von dieser Fähigkeit her, mit einem Außen in Beziehung zu bleiben. Die äußerste Form der Beziehung, die etwas einzig durch seine Ausschließung einschließt, nennen wir *Ausnahme-Beziehung*.

Das Besondere der Situation, die im Ausnahmezustand geschaffen wird, besteht nun darin, daß sie weder als faktische noch als rechtliche Situation bestimmt werden kann, sondern dazwischen eine paradoxe Schwelle der Ununterschiedenheit errichtet. Faktisch ist sie deshalb nicht, weil sie nur durch die Aufhebung der Norm geschaffen wird; aber aus demselben Grund ist sie ebensowenig ein juristischer Tatbestand, auch wenn sie die Möglichkeit der Geltung des Rechts eröffnet. Dies ist der letzte Sinn des Paradoxes, das Schmitt formuliert, wenn er schreibt, daß die souveräne Entscheidung, »um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht«. Denn bei der souveränen Ausnahme geht es nicht so sehr darum, eine Überschreitung zu kontrollieren oder zu neutralisieren, als vielmehr und zual-

1 Zur Übersetzung von »abbandonare« (verlassen) und Begriffsfeld vgl. hier und später die grundsätzliche Anmerkung am Ende des Bandes.

lererst um die Schaffung und Bestimmung des Raumes selbst, in dem die juristisch-politische Ordnung überhaupt gelten kann. Sie ist in diesem Sinn die fundamentale »Ortung«,¹ die sich nicht darauf beschränkt, zwischen dem, was außen, und dem, was innen ist, zwischen normaler Situation und Chaos zu unterscheiden; sie zieht dazwischen eine Schwelle (den Ausnahmezustand), von der aus Innen und Außen in jene komplexen topologischen Beziehungen treten, welche die Gültigkeit der Rechtsordnung ermöglichen.

Die »Ordnung des Raumes«, in der für Schmitt der souveräne »Nomos« besteht, ist jedoch nicht nur »Landnahme«,² Festlegung einer juristischen »Ordnung« und einer territorialen »Ortung«,³ sondern vor allem »Einnahme des Außen«, Ausnahme.⁴

N Da es »keine Ordnung [gibt], die auf ein Chaos anwendbar wäre«, muß dieses zuerst durch Schaffung einer Zone der Ununterschiedenheit zwischen Innen und Außen, Chaos und normaler Situation, das heißt des Ausnahmezustandes, eingeschlossen werden. Denn eine Norm muß, um sich auf etwas beziehen zu können, das voraussetzen, was außerhalb der Beziehung ist (das Beziehungslose), und trotzdem auf diese Weise eine Beziehung damit herstellen. Die Ausnahmebeziehung führt so einfach die originäre formale Struktur der Rechtsbeziehung vor. Die souveräne Entscheidung über die Ausnahme ist in diesem Sinn die originäre politisch-juristische Struktur, von der aus das, was in der Ordnung eingeschlossen und das, was aus ihr ausgeschlossen ist, erst seine Bedeutung gewinnt. In seiner archetypischen Form ist der Ausnahmezustand das Prinzip jeglicher juristischen Lokalisierung; denn nur in ihm öffnet sich der Raum, in dem die Festlegung einer gewissen Ordnung und eines bestimmten Territoriums erstmals möglich wird. Als solcher ist er aber wesentlich unlokalisierbar (auch wenn ihm von Mal zu Mal definierte räumliche Grenzen zugewiesen werden können).

Der Nexus von Ortung⁵ und Ordnung,⁶ der den »Nomos der Erde« konstituiert (Schmitt 2, S. 48), ist mithin noch komplexer, als ihn Schmitt beschreibt; es wohnt ihm eine fundamentale Doppeldeutigkeit inne, eine nicht zu lokalisierende Zone der Ununterschiedenheit oder der Ausnahme, die als Prinzip der unendlichen Verschiebung letzten Endes gegen

1 Im Original deutsch beigefügt.

2 Im Original deutsch hinter »presa della terra« beigefügt.

3 Im Original deutsch hinter (ordine) »guridico« und »territoriale« beigefügt.

4 Im Original deutsch hinter »presa del fuori, eccezione« beigefügt.

5 Im Original deutsch hinter »localizzazione« beigefügt.

6 Im Original deutsch hinter »ordinamento« beigefügt.

ihn selbst agiert. Eine der Thesen dieser Untersuchung ist die, daß gerade der Ausnahmezustand als fundamentale politische Struktur in unserer Zeit immer mehr in den Vordergrund rückt und letztlich zur Regel zu werden droht. Als man in unserer Zeit versucht hat, diesem Unlokalisierbaren eine dauerhafte sichtbare Lokalisierung zu verleihen, kam das Konzentrationslager heraus. Das Lager, und nicht das Gefängnis, ist der Raum, der dieser originären Struktur des Nomos entspricht. Das zeigt unter anderem die Tatsache, daß das Strafvollzugsrecht nicht außerhalb der normalen Rechtsordnung liegt, sondern bloß einen besonderen Bereich des Strafrechts bildet, während die juristische Konstellation, unter der das Lager steht, das Kriegsrecht und der Belagerungszustand ist, wie wir noch sehen werden. Deshalb ist es nicht möglich, die Analyse des Lagers in jene Bahnen einzuschreiben, die Foucault von *Wahnsinn und Geisteskrankheit* bis *Überwachen und Strafen* gezogen hat. Das Lager als absoluter Ausnahmezustand ist topologisch verschieden von einem einfachen Haftraum. Und in diesem Ausnahmezustand zerreißt der Nexus zwischen Ordnung und Ordnung, der die Krise des alten »Nomos der Erde« geprägt hat, endgültig.

1.3. Die Gültigkeit einer Rechtsnorm stimmt nicht mit ihrer Anwendung auf den einzelnen Fall, etwa in einem Prozeß oder im Vollzug, überein; im Gegenteil muß die Norm, gerade weil sie allgemein ist, unabhängig vom Einzelfall gelten. Hier zeigt die Sphäre des Rechts ihre Wesensnähe zu jener der Sprache. So wie ein Wort im tatsächlichen Vollzug der Rede die Macht, einen Ausschnitt der Wirklichkeit zu bezeichnen, nur insofern erlangt, als es auch, wenn es selbst nicht bezeichnet, Bedeutung hat (das heißt als *langue* im Unterschied zu *parole*, als Wort in seinem schieren lexikalischen Bestand, unabhängig von seinem konkreten Einsatz in der Rede), so kann auch eine Norm sich nur deshalb auf einen Einzelfall beziehen, weil sie in der souveränen Ausnahme als reine Potenz gilt, in der Aufhebung jeglichen aktuellen Bezugs. Und so wie die Sprache das Nichtsprachliche als dasjenige voraussetzt, mit dem sie in virtueller Beziehung bleiben muß (in Form einer *langue*, oder genauer eines grammatikalischen Spiels, einer Rede, deren aktuelle Bezeichnung unbestimmt in der Schwebe gehalten wird), um es dann im Vollzug der Rede bezeichnen zu können, so setzt das Gesetz das Nichtrechtliche (zum Beispiel die schiere Gewalt als Naturzustand) als das voraus, womit sie im Ausnahmezustand potentiell verbunden bleibt. *Die souveräne Ausnahme (als Zone der Ununterschiedenheit zwischen Natur und Recht) ist die Vor-*

aussetzung der juridischen Referenz in der Form ihrer Aufhebung. In jeder Norm, die etwas gebietet oder verbietet (zum Beispiel in der Norm, die den Mord verbietet) ist als vorausgesetzte Ausnahme die reine und unsanktionierbare Figur des Tatbestandes eingeschrieben, der im Normalfall die Normübertretung erfüllt (wie, im nämlichen Beispiel, die Tötung eines Menschen nicht als natürliche Gewalt, sondern als souveräne Gewalt im Ausnahmezustand).

N Hegel war der erste, der diese voraussetzende Struktur der Sprache bis ins Innerste verstanden hat; aufgrund dieser Struktur ist die Sprache zugleich außerhalb und innerhalb ihrer selbst, und das Unmittelbare (das Nichtsprachliche) stellt sich als nichts anderes als eine Voraussetzung der Sprache heraus. »Das vollkommene Element«, schreibt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*, »worin die Innerlichkeit ebenso äußerlich als die Äußerlichkeit innerlich ist, ist [...] die Sprache« (Hegel, S. 528f.). Wie nur die souveräne Entscheidung über den Ausnahmezustand den Raum gibt, in dem die Grenzen zwischen dem Innen und dem Außen gezogen und bestimmte Normen bestimmten Gebieten zugewiesen werden können, so teilt nur die Sprache als reine Potenz der Bezeichnung, indem sie sich aus jedem konkreten Redevollzug zurückzieht, das Sprachliche vom Nichtsprachlichen und erlaubt, den bezeichnenden Reden Bereiche zu öffnen, in denen bestimmten Worten bestimmte Bedeutungen entsprechen. Die Sprache ist der Souverän, der in einem permanenten Ausnahmezustand erklärt, daß es kein Außerhalb der Sprache gibt, daß Sprache stets jenseits ihrer selbst ist. Die eigentümliche Struktur des Rechts hat ihr Fundament in dieser voraussetzenden Struktur der menschlichen Sprache. Sie formuliert das Band der einschließenden Ausschließung, dem ein Ding aufgrund der Tatsache, in der Sprache zu sein, genannt zu werden, unterworfen ist. Sprechen ist in diesem Sinn immer *ius dicere*.

1.4. Aus dieser Perspektive steht die Ausnahme in einer symmetrischen Position zum Beispiel und bildet ein System mit ihm. Ausnahme und Beispiel sind die beiden Modi, mittels deren eine Menge die eigene Kohärenz herzustellen und zu erhalten sucht. Doch während die Ausnahme, wie wir gesehen haben, eine *einschließende Ausschließung* ist (also dazu dient, das einzuschließen, was ausgestoßen wird), funktioniert das Beispiel als *ausschließende Einschließung*. Man nehme den Fall des grammatikalischen Exempels (Milner, S. 176): Das Paradox besteht hier darin, daß eine einzelne Aussage, die sich in nichts von den anderen Fällen ihrer Art unterscheidet, von diesen gerade insofern isoliert wird, als es zu ihnen gehört. Wenn man als Bei-

spiel eines performativen Sprechakts das Syntagma »Ich liebe dich« ausspricht, kann es einerseits nicht wie in einem normalen Kontext verstanden werden, andererseits aber muß es wie eine reale Aussage behandelt werden, um als Beispiel fungieren zu können. Was das Exempel zeigt, ist seine Zugehörigkeit zu einer Klasse, aber genau darum fällt es im selben Moment, da es diese zur Schau stellt, als exemplarischer Fall aus ihr heraus (im Fall eines linguistischen Syntagmas zeigt es das eigene Bedeuten und hebt auf diese Weise die Bedeutung auf). Wenn man nun fragt, ob die Regel auf das Beispiel angewandt wird, so ist die Antwort nicht einfach, denn man wendet die Regel nur auf das Beispiel als Normalfall an, und eben nicht als Beispiel. Das Beispiel ist aus dem Normalfall nicht deshalb ausgeschlossen, weil es nicht dazugehört, sondern weil es seine Zugehörigkeit zur Schau stellt. Es ist tatsächlich *paradeigma* im etymologischen Wortsinn, das, was »sich daneben zeigt«; eine Klasse kann alles beinhalten, nur nicht das eigene Paradigma.

Der Mechanismus der Ausnahme ist anders. Während das Beispiel von der Menge insofern ausgeschlossen wird, als es dazugehört, ist die Ausnahme gerade deswegen in den Normalfall eingeschlossen, weil sie nicht dazugehört. Und so wie die Zugehörigkeit zu einer Klasse nur durch ein Beispiel erwiesen werden kann, das heißt außerhalb der Klasse, so kann die Nichtzugehörigkeit nur in ihrem Innern erwiesen werden, das heißt mit einer Ausnahme. In jedem Fall (das zeigt der Disput zwischen Anomalisten und Analogisten unter den antiken Grammatikern) sind Ausnahme und Beispiel korrelierte Begriffe, die letztlich ununterscheidbar werden und jedesmal ins Spiel kommen, wenn es darum geht, den Sinn selbst der Zugehörigkeit der einzelnen, den Sinn ihrer Gemeinschaftsbildung zu definieren. So komplex gestaltet sich, in jedem logischen wie in jedem sozialen System, das Verhältnis zwischen dem Drinnen und dem Draußen, zwischen Fremdheit und Vertrautheit.

N Die *exceptio* des römischen Prozeßrechts gibt diese besondere Struktur der Ausnahme gut zu erkennen. Sie ist ein Verteidigungsinstrument des Beklagten, das bei einem Urteil die Schlüsseligkeit der vom Kläger geltend gemachten Gründe neutralisieren kann, falls die normale Anwendung des *ius civile* sich als ungerechtfertigt herausstellen sollte. Die Römer sahen darin eine Form der gegen die Anwendung des *ius civile* gerichteten Ausschließung (Dig. 44.1.2, Ulp. 74: »Exceptio dicta est quasi

quaedam exclusio, quae opponi actioni solet ad excludendum id, quod in intentionem condemnationemve deductum est«¹). In diesem Sinn ist die *exceptio* nicht vollständig außerhalb der Rechts, sondern manifestiert einen Widerstreit zwischen zwei juristischen Erfordernissen, der im römischen Recht auf die Gegenüberstellung zwischen *ius civile* und *ius honorarium* verweist, das heißt das vom Prator eingeführte Recht mit dem Zweck, die exzessive Allgemeinheit der zivilrechtlichen Normen zu mäßigen.

Der technische Ausdruck verleiht der *exceptio* den Charakter einer negativen Bedingungsklausel, welche die Prozeßformel zwischen die *intentione* und die *condemnatio* einfügt und mittels deren die Verurteilung des Beklagten von der Nichtexistenz der von ihm zur Verteidigung vorgebrachten Tatsache abhängt (zum Beispiel: *si in ea re nihil malo A. Agerii factum sit neque fiat*,² das heißt, wenn es keinen Vorsatz gab). Auf diese Weise ist der Ausnahmefall aus der Anwendung des *ius civile* ausgeschlossen, ohne daß allerdings die Zugehörigkeit des Sachverhaltes zum normativen Tatbestand in Frage gestellt wäre. Die souveräne Ausnahme geht darüber hinaus: Sie verschiebt den Widerstreit zwischen zwei juristischen Erfordernissen in ein Grenzverhältnis zwischen dem, was innerhalb, und dem, was außerhalb des Rechts ist.

Es mag unangemessen erscheinen, die Struktur der souveränen Macht angesichts der Grausamkeit ihrer faktischen Implikationen mittels zweier harmloser grammatikalischer Kategorien zu definieren. Dennoch gibt es einen Fall, in dem der Entscheidungscharakter des linguistischen Beispiels und seine Grenzverschmelzung mit der Ausnahme eine offenkundige Implikation mit der Macht über Leben und Tod aufweisen. Es handelt sich um die Episode im Buch der Richter 12,6, in der die Gileaditer die flüchtenden Ephraimiten, die sich über den Jordan in Sicherheit zu bringen versuchen, dadurch erkennen, daß sie von ihnen verlangen, das Wort »Schibboleth« zu sagen, das die Ephraimiten aber als »Sibboleth« aussprechen (»Dicebant ei Galaaditae: numquid Ephrataeus es? Quo dicente: non sum, interrogabat eum: dic ergo Scibbolet, quod interpretatur spica. Qui respondebat: sibbolet, eadem littera spicam exprimere non valens. Statimque apprehensum ingulabant in ipso Jordanis transitu«). Im Schibboleth vermischen sich Beispiel und Ausnahme: Es ist eine beispielhafte Ausnahme oder ein Beispiel, das als Ausnahme gilt. (Es wundert daher nicht, daß man im Ausnahmezustand gerne auf exemplarische Strafen zurückgreift.)

- 1 »Ausnahme heißt eigentlich gewissermaßen eine Ausschließung, die gewöhnlich einer Klage entgegeng gehalten wird, um das auszuschließen, was Gegenstand der klägerischen Forderung und der Verurteilung ist.«
- 2 »Wenn in dieser Angelegenheit in Folge von Arglist des Aulus Agerius weder etwas geschehen ist noch geschieht«.

1.5. In der Mengenlehre unterscheidet man zwischen Zugehörigkeit und Einschließung. Eine Einschließung liegt vor, wenn ein Glied in dem Sinn Teil einer Menge ist, daß alle ihre Glieder Teil der Menge sind (man sagt dann, daß b eine Untermenge von a ist, und schreibt: $b \subset a$). Aber ein Glied kann auch zu einer Menge gehören, ohne in sie eingeschlossen zu sein (die Zugehörigkeit als Grundbegriff der Mengenlehre, lautet: $b \in a$), oder umgekehrt eingeschlossen sein, ohne dazuzugehören. Alain Badiou hat diese Unterscheidung entwickelt, um sie in politische Begriffe zu übersetzen. Er läßt die Zugehörigkeit der Präsentation und die Einschließung der Repräsentation (Re-Präsentation) entsprechen. So kann man sagen, daß ein Glied zu einer Situation *dazugehört*, wenn es als ein Glied präsentiert und gezählt wird (in politischen Begriffen sind das die einzelnen Individuen, insofern sie zu einer Gesellschaft gehören). Daß ein Glied in eine Situation *eingeschlossen* ist, sagt man hingegen, wenn es in der Metastruktur (dem Staat) repräsentiert wird, in der die Struktur der Situation ihrerseits als ein Glied gezählt wird (das sind die Individuen, insofern sie vom Staat in Klassen neu gefaßt werden, zum Beispiel als »Wähler«). Badiou definiert ein Glied dann als *normal*, wenn es zugleich präsentiert und repräsentiert wird (das heißt dazugehört und eingeschlossen ist), als *Exkreszenz*¹ dagegen ein Glied, das repräsentiert, aber nicht präsentiert wird (also in eine Situation eingeschlossen ist, jedoch nicht dazugehört), als *singular* schließlich ein Glied, das präsentiert, aber nicht repräsentiert wird (das dazugehört, ohne eingeschlossen zu sein) (Badiou, S. 95-115).

Was wird aus der souveränen Ausnahme in diesem Schema? Auf den ersten Blick könnte man denken, daß sie im dritten Fall enthalten ist und somit eine Form der Zugehörigkeit ohne Einschließung darstellt. Und so verhält es sich bestimmt aus Badiou's Sicht. Aber die Eigentümlichkeit des souveränen Anspruchs besteht eben darin, daß er sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich von ihr abwendet, daß er das einschließt, was außerhalb seiner liegt. Die souveräne Ausnahme ist mithin die Figur, in der die Singularität als solche repräsentiert ist, das heißt, insofern sie unrepräsentierbar ist. Was auf keinen Fall eingeschlossen werden kann, wird in der Form der Ausnahme eingeschlossen. Sie

1 Auswuchs, Wucherung; vor allem medizinisch gebraucht.

fügt in Badiou's Schema eine vierte Figur ein, eine Schwelle der Ununterschiedenheit zwischen Exkreszenz (Repräsentation ohne Präsentation) und Singularität (Präsentation ohne Repräsentation), eine Art von paradoxer Einschließung der Zugehörigkeit selbst. Sie ist *dasjenige, was nicht in das Ganze eingeschlossen werden kann, zu dem sie gehört, und nicht zu der Menge gehören kann, in die sie schon immer eingeschlossen ist*. Was in dieser Grenzfigur hervortritt, ist die radikale Krise jeglicher Möglichkeit, deutlich zwischen Zugehörigkeit und Einschließung, zwischen dem, was draußen, und dem, was drinnen ist, zwischen Ausnahme und Norm zu unterscheiden.

N Badiou's Denken ist so gesehen ein rigoroses Denken der Ausnahme. Tatsächlich entspricht seine zentrale Kategorie, das Ereignis, auch der Struktur der Ausnahme. Er bestimmt das Ereignis als Element einer Situation derart, daß seine Zugehörigkeit zu ihr in der Perspektive der Situation selbst unentscheidbar ist. Darum erscheint dem Staat das Ereignis zwangsläufig als Exkreszenz. Darüber hinaus kennzeichnet das Verhältnis zwischen Zugehörigkeit und Einschließung nach Badiou eine fundamentale Inadäquatheit, aufgrund deren die Einschließung die Zugehörigkeit immer überschreitet (Theorem des Überschreitungspunktes). Die Ausnahme drückt gerade diese Unmöglichkeit eines Systems aus, die Einschließung mit der Zugehörigkeit in Übereinstimmung zu bringen, alle ihre Teile auf eine Einheit zu reduzieren.

Unter dem Blickwinkel der Sprache kann man die Einschließung der Bedeutung und die Zugehörigkeit der Denotation zuordnen. Dem Theorem des Überschreitungspunktes entspricht dann die Tatsache, daß ein Wort immer mehr Bedeutung birgt, als es im Akt der Denotation bezeichnen kann, daß es über die Denotation hinaus einen uneinholbaren Überschuß an Bedeutung gibt. Genau um diesen Überschuß geht es in Claude Lévi-Strauss' Theorie von der konstitutiven Überschreitung des Signifikanten gegenüber dem Signifikat (»Zwischen beiden besteht immer eine Inadäquatheit, die nur für den göttlichen Verstand auflösbar ist und die daraus resultiert, daß es einen Überfluß von Signifikanten gibt im Verhältnis zu den Signifikaten, welche es besetzen kann«; Lévi-Strauss, S. 39) und in Emile Benvenistes Lehre von der irreduziblen Opposition zwischen Semiotischem und Semantischem. Unser gegenwärtiges Denken sieht sich in allen Bereichen mit der Struktur der Ausnahme konfrontiert. Die Behauptung der Souveränität der Sprache bestünde dann im Versuch, die Bedeutung mit der Denotation zur Deckung zu bringen, da zwischen eine Zone der Ununterschiedenheit einzurichten, in der die Sprache mit ihren *denotata* in Beziehung bleibt, indem sie sie verläßt [abandonandoli], indem sie sich, von ihnen in eine reine *langue* (den lingu-

stischen »Ausnahmезustand«) zurückzieht. Das tut die Dekonstruktion, wenn sie die Unentscheidbarkeiten in der unendlichen Überschreitung über jede effektive Möglichkeit des Signifikats stellt.

1.6. Deshalb nimmt die Souveränität bei Schmitt die Form einer Entscheidung über die Ausnahme an. Die Entscheidung ist hier nicht Ausdruck des Willens eines Subjekts, das allen anderen hierarchisch übergeordnet ist, sondern stellt die Einschreibung der Außerlichkeit in den Körper des *nómos* dar, die ihn beseelt und ihm Sinn verleiht. Der Souverän entscheidet nicht über das Zulässige und das Unzulässige, sondern über die ursprüngliche Einbeziehung des Lebewesens in die Sphäre des Rechts oder, mit Schmitts Worten, in die »normale Gestaltung der Lebensverhältnisse«, deren das Gesetz bedarf. Die Entscheidung betrifft weder eine *quaestio iuris* noch eine *quaestio facti*, sondern die Beziehung selbst zwischen Rechtlichem und Faktischem. 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« (Schmitt I, S. 21), sondern um etwas, das die innerste Natur des Gesetzes betrifft. Das Recht besitzt normativen Charakter, es ist nicht deswegen »Norm« (im eigentlichen Sinn von »Winkelmaß«), weil es befiehlt oder vorschreibt, sondern insofern es vor allem den Bereich der eigenen Referenz im wirklichen Leben schafft und diese Referenz *normalisieren* muß. Die originäre Struktur der Norm ist aus diesem Grund – insofern sie also die Bedingungen der Referenz festlegt und zugleich voraussetzt – stets folgender Typs: »Wenn (realer Sachverhalt, e. g.: *si membrum rupsit*), dann (juristische Konsequenz, e. g.: *talio esto*)«¹ hier wird ein Faktum durch seine Ausschließung in die Rechtsordnung eingeschlossen, und die Überschreitung scheint dem zulässigen Fall vorauszu gehen und ihn zu bestimmen. Wenn das Recht ursprünglich die Form einer *lex talionis* (*talio* geht vielleicht auf *talio* zurück: »die Sache als solche«) hat, dann bedeutet das, daß die Rechtsordnung nicht einfach mit der Sanktion einer Überschreitung steht, sondern sich eher mittels der Wiederholung derselben Handlung ohne jede Sanktion konstituiert, das

1. *Si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto.* »Wenn er einem ein Glied bricht und sich nicht mit ihm vergleicht, soll ihm das gleiche geschehen« (Duod. tab. ap. Fest.).

heißt als Ausnahmefall. Dieser ist keine Bestrafung der ersten Handlung, sondern vollzieht die Einschließung in die Rechtsordnung, setzt die Gewalt als ursprüngliche Rechtshandlung (*permittit enim lex parem vindictam*,¹ Festus 496, 15).

Die Chiffre dieser Hereinnahme des Lebens ins Recht ist nicht die Sanktion (die keineswegs ein ausschließliches Merkmal der Rechtsnorm ist), sondern die Schuld (nicht in dem technischen Sinn, die sie als Begriff im Strafrecht hat, sondern im ursprünglichen Sinn eines In-der-Schuld-Seins: *in culpa esse*); das bedeutet eben, durch eine Ausschließung eingeschlossen zu werden, mit etwas in Beziehung zu stehen, wovon man ausgeschlossen ist oder das man nicht vollständig annehmen kann. *Die Schuld bezieht sich nicht auf die Überschreitung, das heißt auf die Bestimmung des Zulässigen oder Unzulässigen, sondern auf die reine Geltung des Gesetzes, auf den einfachen Umstand, daß sich das Gesetz auf etwas bezieht.* Dies ist auch der letzte Grund der – jeder Moral fremden – juristischen Maxime, daß Unwissenheit nicht vor Strafe schützt. Diese Unmöglichkeit zu entscheiden, ob die Schuld die Norm begründet oder die Norm die Schuld setzt, wirft ein klares Licht auf die Ununterscheidbarkeit zwischen Außen und Innen, Leben und Recht, welche die souveräne Entscheidung über die Ausnahme kennzeichnet. Die »soveräne« Struktur des Gesetzes, seine eigentümliche und ursprüngliche »Kraft«, hat die Form des Ausnahmезustandes, in dem Faktum und Recht ununterscheidbar sind (und dennoch darüber entschieden werden muß). Das Leben, das auf diese Weise ob-ligat gemacht, ins Recht einbezogen ist, kann dies letztlich nur durch die Voraussetzung seiner einschließenden Ausschließung, nur in der *exceptio* sein. Es gibt da eine Grenzfigur des Lebens, eine Schwelle, wo sich das Leben zugleich außerhalb und innerhalb der Rechtsordnung befindet, und diese Schwelle ist der Ort der Souveränität.

Deshalb muß die Behauptung, daß »die Regel [...] überhaupt nur von der Ausnahme« »lebt«, buchstäblich genommen werden. Das Recht lebt von nichts anderem als dem Leben, das es durch die einschließende Ausschließung der *exceptio* in sich hineinnehmen vermag: Es nährt sich davon und ist ohne es toter Buchstabe. In diesem Sinn hat das Recht »kein Dasein für sich,

1. »Denn das Gesetz erlaubt gleichwertige Rache.«

sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst« (Savigny). Die souveräne Entscheidung zieht und erneuert von Mal zu Mal diese Schwelle der Ununterschiedenheit zwischen Außen und Innen, Ausschließung und Einschließung, *nómos* und *physis*, wo das Leben in ursprünglicher Weise *im*! Recht angenommen wird. Ihre Entscheidung ist die Position eines Unentscheidbaren.

N Es ist kein Zufall, daß die erste Arbeit Schmitts ganz der Definition des rechtlichen Begriffs der Schuld gewidmet ist. Was an dieser Stelle die sofort auffällt, ist die Unterschiedenheit, mit welcher der Verfasser jede technisch-formale Definition des Schuldbegriffs ablehnt, um ihn dagegen mit Ausdrücken zu charakterisieren, die auf den ersten Blick eher moralisch als juristisch erscheinen. Denn die Schuld ist (entgegen dem alten rechtlichen Sprichwort, das ironisch behauptet, es gebe »keine Schuld ohne Norm«) vornehmlich ein »Vorgang des Innenlebens«, das heißt etwas wesentlich »Innersubjektives« (Schmitt 3, S. 18-28); man kann es als wahren »bösen Willen« qualifizieren, der »in der den Zwecken des Rechtes nicht entsprechenden Zwecksetzung« besteht (ebd., S. 92).

Es läßt sich nicht sagen, ob Benjamin diesen Text kannte, als er *Schicksal und Charakter* und *Zur Kritik der Gewalt* schrieb; unbestreitbar ist jedoch, daß seine Definition der Schuld als ursprünglicher Rechtsbegriff, der ungebührlich auf die ethisch-religiöse Sphäre übertragen wurde, mit Schmitts Auffassung genau übereinstimmt – auch wenn sie entschlossen eine andere Richtung einschlägt. Denn Benjamin geht es gerade darum, die Stufe der dämonischen Existenz, deren Residuum das Recht ist, zu überwinden und den Menschen von der Schuld zu befreien (was nichts anderes als die Einschreibung des natürlichen Lebens in die Ordnung des Rechts und des Schicksals ist). Dagegen steht im Mittelpunkt von Schmitts Einforderung des rechtlichen Charakters und der zentralen Bedeutung der Schuld nicht die Freiheit des ethischen Menschen, sondern lediglich die zügelnde Kraft einer souveränen Macht (*katéchon*), welche die Herrschaft des Antichristen bestenfalls hinauszögern kann.

Eine analoge Konvergenz liegt bezüglich des Charakters vor. Schmitt unterscheidet wie Benjamin klar zwischen Schuld und Charakter (der »Begriff der Strafschuld«, schreibt er, »hat es also mit einem operari, nicht mit einem esse zu tun«, ebd., S. 46). Bei Benjamin stellt sich aber gerade dieses Element (der Charakter als das, was sich jedem bewußten Willen entzieht) als das Prinzip vor, das den Menschen von der Schuld zu erlösen und seine natürliche Unschuld zu erweisen vermag.

1 Hervorhebung durch den Übersetzer.

1.7. Wenn die Ausnahme die Struktur der Souveränität ist, dann ist die Souveränität weder ein ausschließlich politischer noch ein ausschließlich juridischer Begriff, weder eine dem Gesetz äußerliche Potenz (Schmitt) noch die höchste Norm der Rechtsordnung (Hans Kelsen): Sie ist die originäre Struktur, in der sich das Gesetz auf das Leben bezieht und es durch die eigene Aufhebung in sich einschließt. Diese Potenz (im eigentlichen Sinn der aristotelischen *dynamis*, die immer auch *dynamis mē ενεργείν* ist, die Potenz, nicht zum Akt überzugehen) des Gesetzes, sich im eigenen Entzug zu unterhalten, sich in der Abwendung anzuzuwenden, nennen wir, einem Hinweis von Jean-Luc Nancy folgend, *Bann* (das alte germanische Wort bezeichnet sowohl den Ausschluß aus der Gemeinschaft als auch den Befehl und das Banner des Souveräns). 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. Von ihm läßt sich in einem buchstäblichen Sinn nicht sagen, ob er außerhalb oder innerhalb der Ordnung ist (aus diesem Grund bedeuten im Italienischen »in bando, a bandono« ursprünglich »der Gnade überlassen, ausgeliefert« [alla mercé di] sowie »aus freien Stücken, freiwillig« [a proprio talento], und »bandito« meint sowohl »ausgeschlossen, verbannt« als auch »für alle offen, frei«, etwa in den Wendungen »mensa bandita«, »öffentlich, reich gedeckter Tisch«, und »a redina bandita«, »mit losgelassenen Zügeln«). Deshalb kann auch das Paradox der Souveränität die Form annehmen: »Es gibt kein Außerhalb des Gesetzes«. *Die originäre Beziehung des Gesetzes mit dem Leben ist nicht die Anwen-* *dung, sondern die Verlassenheit* [*Abbandono*]. Die unüberbittbare 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.

N Der Bann ist eine Beziehungsform. Doch um was für eine Beziehung handelt es sich eigentlich, wenn sie keinen positiven Inhalt hat und sich die Glieder gegenseitig auszuschließen (und zugleich einzuschließen) scheinen? Welche Gesetzesform drückt sich darin aus? Der Bann ist

die reine Form des Sich-auf-etwas-Beziehens im allgemeinen, das heißt die einfache Setzung einer Beziehung mit dem Beziehungslosen. In diesem Sinn ist sie mit der Grenzform der Beziehung identisch. Eine Kritik des Banns muß also notwendigerweise die Beziehungsform selbst zum Problem erheben und fragen, ob das Politische nicht vielleicht jenseits der Beziehung, das heißt nicht mehr in der Form eines Verhältnisses gedacht werden kann.

2. Nomos basileus

2.1. Der Grundsatz, nach dem die Souveränität zum Gesetz gehört und der von unserer heutigen Auffassung von Demokratie und Rechtsstaat nicht zu trennen zu sein scheint, räumt das Paradox der Souveränität keineswegs aus, sondern treibt es im Gegenteil auf die Spitze. Seit der ältesten überlieferten Formulierung dieses Grundsatzes, dem Fragment 169 von Pindar, ist die Souveränität des Gesetzes in einer derart dunklen und doppeldeutigen Dimension angesiedelt, daß man diesbezüglich mit gutem Grund von einem »Rätsel« gesprochen hat (Ehrenberg, S. 119). Hier also der Text des Fragments in der Rekonstruktion Boeckhs:

*Nómos ho pántōn basileús
thnatōn te kai athanátōn
ágei dikaiōn tò biaiótatōn
hypertátai cheiri tekmaíromai
érgoisin Hērakléos.¹*

Das Rätsel besteht nicht so sehr darin, daß mehrere Interpretationen des Fragments möglich sind; entscheidend ist vielmehr, daß der Dichter – daran läßt der Bezug auf Herakles' Diebstahl keinen Zweifel – die Souveränität des *nómos* durch eine Rechtfertigung der Gewalt bestimmt. Die Bedeutung des Fragments klärt sich also nur, wenn man begreift, daß es in seinem Zentrum eine skandalöse Zusammenfügung jener beiden antithetischen Prinzipien schlechthin birgt, welche für die Griechen *Bía* und *Dikē*, Gewalt und Gerechtigkeit, sind. *Nómos* ist die Macht, die »mit höchster Hand« die paradoxe Vereinigung der beiden Genkräfte bewerkstelligt (wenn man in diesem Sinn unter »Rätsel« die aristotelische Definition von *áinigma* als »Verbindung von Gegensätzen« versteht, so enthält das Fragment wirklich ein Rätsel).

1 »Nomos, der König aller / Sterblichen wie Unsterblichen, / lenkt, Recht setzend, das Gewaltsamste / mit höchster Hand. Ich beweise es / durch Herakles' Taten.« Der Text ist umstritten.

Wenn man im Fragment 24 von Solon *krátei nómos* lesen muß (wie das die meisten Forscher tun), dann wurde die spezifische »Kraft« des Gesetzes bereits im sechsten Jahrhundert genau in der »Verknüpfung« von Gewalt und Gerechtigkeit erkannt (*krátei / nómos biēn te kai díkēn symharmósas*:¹ »durch Kraft des *nómos* habe ich Gewalt und Recht verknüpft«; aber auch wenn man *homōi* statt *nómos* liest, bleibt der zentrale Gedanke derselbe, wenn Solon von seiner Handlung als Gesetzgeber spricht; vgl. Romilly, S. 15). Auch ein Abschnitt von Hesiods *Werke und Tage* – diesen mochte Pindar im Sinn gehabt haben – weist dem *nómos* eine entscheidende Stellung im Verhältnis von Gewalt und Recht zu:

Perses, du aber laß dir davon das Herz nun bewegen:

Höre du jetzt auf das Recht [*díkēs epákouē*] und schlag die Gewalt aus dem Sinn dir [*biēs d'epúthēo*].

Denn ein solches Gesetz [*nómos*] erteilt den Menschen Kronion [*Zeus*]:

Fische zwar sollten und wildes Getier und gefederte Vögel

fressen einer den andern, weil unter ihnen kein Recht ist.

Aber den Menschen gab er das Recht [*díkēn*] bei weitem als bestes

Gut. (V. 274-280)

Bei Hesiod ist der *nómos* immerhin die Macht, die Gewalt und Recht, tierische und menschliche Welt trennt, und bei Solon birgt die »Verknüpfung« von *Bía* und *Díkē* weder Ambiguität noch Ironie. Bei Pindar aber – und das ist der Knoten, den er dem politischen Denken des Abendlandes als Erbe hinterläßt und der ihn gewissermaßen zum ersten großen Denker der Souveränität macht – ist der souveräne *nómos* *dasjenige Prinzip, das Recht und Gewalt, indem es sie verbindet, in die Ununterscheidbarkeit drängt*. In diesem Sinn enthält Pindars Fragment über den *nómos basileús* das verborgene Paradigma, das alle folgenden Definitionen der Souveränität lenkt: Der Souverän ist der Punkt der Ununterschiedenheit zwischen Gewalt und Recht, die Schwelle, auf der Gewalt in Recht und Recht in Gewalt übergeht.

¹ Der Text ist umstritten.

N In Friedrich Hölderlins kommentierter Übertragung von Pindars Fragmenten (von Friedrich Beißner auf 1803 datiert) lautet das besagte Fragment wie folgt (Hölderlin hatte aller Wahrscheinlichkeit nach einen im Sinne von Platons *Gorgias*, 484b, 1-10, emendierten Text vorliegen: *biatōn tō dikaiótaton*, »das Gerechteste erzwingend« oder: »dem Gerechtesten Gewalt antuend«):

DAS HÖCHSTE

Das Gesetz,

Vor allen der König, Sterblichen und

Unsterblichen; das führt eben

Darum gewaltig

Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand.

Schmitt kritisiert Hölderlins Interpretation des Fragments im Namen seiner Theorie von der konstitutiven Superiorität des *nómos* über das Gesetz (im Sinne einer konventionellen Setzung). »Aber auch Hölderlin«, schreibt er, »verwirrt seine Deutung der Pindar-Stelle (Hellingrath V 277) dadurch, daß er das Wort *Nomos* im Deutschen mit »Gesetz« wiedergibt und auf den Irrweg dieses Unglückswortes lenkt, obwohl er weiß, daß das Gesetz die strenge Mittelbarkeit ist. Der *Nomos* im ursprünglichen Sinne aber ist gerade die volle Unmittelbarkeit einer nicht durch Gesetze vermittelten Rechtskraft; er ist ein konstituierendes geschichtliches Ereignis, ein Akt der *Legitimität*, der die Legalität des bloßen Gesetzes überhaupt erst sinnvoll macht.« (Schmitt 2, S. 42)

Schmitt mißversteht hier die Absicht des Dichters völlig, die gerade gegen jedes unmittelbare Prinzip gerichtet ist. In seinem Kommentar bestimmt Hölderlin den *nómos* (den er vom Recht abgrenzt) als »strenge Mittelbarkeit«: »Das Unmittelbare, streng genommen«, so schreibt er, »ist für die Sterblichen unmöglich, wie für die Unsterblichen; der Gott muß verschiedene Welten unterscheiden, seiner Natur gemäß, weil himmlische Güte, irret selber wegen, heilig seyn muß, unvermischet. Der Mensch, als Erkennendes, muß auch verschiedene Welten unterscheiden, weil Erkenntniß nur durch Entgegensetzung möglich ist.« (Hölderlin, S. 285) Wenn Hölderlin (wie Schmitt) einerseits im *nómos basileús* ein Prinzip sieht, das höher steht als das einfache Recht, präzisiert er andererseits sorgfältig, daß der Ausdruck »König« sich hier nicht auf eine »höchste Macht« bezieht, sondern auf den »höchsten Erkenntnißgrund« (ebd.). Mit einer für seine letzten Übersetzungen so charakteristischen Korrektur verschiebt Hölderlin ein politisch-juridisches Problem (die Souveränität des Gesetzes als Ununterscheidbarkeit von Recht und Gewalt) in die Sphäre der Erkenntnistheorie (die Mittelbarkeit als Macht der Unterscheidung). Ursprünglicher und stärker als das Recht ist nicht (wie bei Schmitt) der *nómos* als souveränes Prinzip, sondern die Mittelbarkeit, welche die Erkenntnis begründet.

2.2. In diesem Licht muß Platons Zitat im *Gorgias* (484b, 1-10) gelesen werden, wo Vergesslichkeit vorgeschützt, der Pindar-Text jedoch bewußt verändert wird:

»Auch Pindaros scheint mir das, was ich meine, anzudeuten in dem Liede, worin er sagt:

Das Gesetz, König aller,
der Sterblichen und Unsterblichen«,

und dann geht es bei Platon so weiter:

»führt mit übermächtigster Hand,
Gewalt an tuend dem Gerechtesten/das Gerechteste erzwingend«.

Nur eine akute *coniunctivitis professoria* hat die Philologen dazu bringen können (insbesondere den Herausgeber der mittlerweile überholten kritischen Oxford-Platon-Ausgabe), das *biaiōn* *tō dikaiōtaton* der am besten autorisierten Handschriften nach dem Buchstaben des Pindar-Textes (*dikaiōn tō biaiōtaton*) zu emendieren. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf hat zu Recht bemerkt (Wilamowitz, S. 95-97), daß *biaiōn* im Griechischen zu selten vorkommt, als daß man es mit einem *lapsus memoriae* erklären könnte (und noch weniger mit einem *lapsus calami*), und der Sinn des platonischen Wortspiels ist auch völlig klar: Die »Rechtfertigung der Gewalt/das Gerechteste erzwingen« ist hier im selben Maß ein »dem Gerechtesten Gewalt antun«; darin und in nichts anderem besteht die »Souveränität« des *nómos*, von dem Pindar spricht.

Eine analoge Absicht lenkt sowohl das implizite Zitat, das Platon im *Protagoras* Hippias in den Mund legt (»Ihr versammelten Männer seid alle Verwandte und Befreundete und Mitbürger von Natur, nicht durch das Gesetz [*nómos*]. Denn das Ähnliche ist dem Ähnlichen von Natur verwandt, das Gesetz aber, welches ein Tyrann [*tyrannos* nicht *basileús*] der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die Natur«) als auch das explizite Zitat der *Nomoi*:

»[Das Axiom, wonach der Stärkere herrscht,] ist unter allen Lebewesen am weitesten verbreitet und auch der Natur gemäß, wie einmal Pindar aus Theben gesagt hat. Das gewichtigste Axiom aber dürfte, scheint es, das sechste sein, das verlangt, daß der Unwissende Folge leistet, der Verständige aber führt und herrscht. Und in diesem Fall, mein

hochweiser Pindar, möchte ich denn doch behaupten, daß dies gewiß kaum gegen die Natur, sondern vielmehr der Natur gemäß ist, ich meine die Herrschaft des Gesetzes, die ihrer Natur nach über Freiwillige und nicht mit Gewalt ausgeübt wird.« (Legg. 690b-c)

In beiden Fällen ist das, was Platon interessiert, nicht so sehr die Opposition von *phýsis* und *nómos*, die im Brennpunkt der sophistischen Debatte stand (Stier, S. 245 f.), sondern vielmehr die Koinzidenz von Gewalt und Recht, welche die Souveränität konstituiert. Im zitierten Abschnitt der *Nomoi* wird die Macht des Gesetzes als naturgemäß (*katà phýsin*) und als wesentlich nicht gewaltsam bestimmt, denn was Platon am Herzen liegt, ist die Neutralisierung der Opposition, die sowohl für die Sophisten wie (auf andere Weise) bei Pindar die »souveräne« Verwechslung und Vermischung von *Bia* und *Dike* rechtfertigte.

Die ganze Behandlung des Verhältnisses von *phýsis* und *nómos* im zehnten Buch der *Nomoi* ist darauf ausgerichtet, die sophistische Konstruktion der Opposition ebenso wie die Behauptung von der Vorgängigkeit der Natur gegenüber dem Gesetz zu demontieren. Platon neutralisiert beides mit der Behauptung, daß die Seele und alles, »was mit der Seele verwandt ist« (Intellekt, *téchnē* und *nómos*), ursprünglich sei als die Körper und die Elemente, »die sie nicht richtig mit dem Namen der Natur bezeichnen« (Legg. 892c-b). Wenn er sagt (und mit ihm alle Vertreter dessen, was Leo Strauss das »klassische Naturrecht« nennt), daß »das Gesetz über die Menschen herrschen soll und nicht die Menschen über das Gesetz«, so möchte er nicht die Souveränität des Gesetzes über die Natur behaupten, sondern lediglich sein »natürliches«, das heißt nicht gewalttames Wesen. Während bei Platon also das »Naturgesetz« hervortritt, um die Gegenüberstellung von *phýsis* und *nómos* außer Kraft zu setzen und die souveräne Vermischung von Gewalt und Recht auszuschließen, dient die Opposition den Sophisten just zur Begründung des Souveränitätsprinzips, zur Vereinigung von *Bia* und *Dike*.

2.3. Der Sinn dieser Entgegensetzung selbst, die sich in der politischen Kultur des Abendlandes so hartnäckig halten sollte, muß hier in einer neuen Weise erwogen werden. Die sophistische Polemik gegen den *nómos* und zugunsten der Natur (die

sich im Verlauf des vierten Jahrhunderts immer mehr erhitzt) kann man als notwendige Prämisse für die Opposition von Naturzustand und *commonwealth* betrachten, die Hobbes seiner Konzeption der Souveränität zugrunde legt. Wenn für die Sophisten die Vorgängigkeit der *physis* letztendlich die Macht des Stärkeren rechtfertigt, ist es für Hobbes gerade diese Identität von Naturzustand und Gewalt (*homo homini lupus*), der die absolute Macht des Souveräns rechtfertigt. In beiden Fällen, auch wenn in scheinbar entgegengesetztem Sinn, bildet die Antinomie *physis/nómos* die Voraussetzung, die das Souveränitätsprinzip, die Ununterscheidbarkeit von Recht und Gewalt legitimiert (beim starken Mann der Sophisten wie bei Hobbes' Souverän). Wichtig ist zu bemerken, daß bei Hobbes der Naturzustand in der Person des Souveräns überlebt, der als einziger sein natürliches *ius contra omnes* bewahrt. Die Souveränität stellt sich somit wie eine Einverleibung des Naturzustandes der Gesellschaft dar oder, wenn man will, wie ein Schwellen der Ununterschiedenheit zwischen Natur und Kultur, zwischen Gewalt und Gesetz, und genau in dieser Ununterscheidbarkeit liegt das Spezifische der souveränen Gewalt. Deshalb befindet sich der Naturzustand nicht wirklich außerhalb des *nómos*, sondern enthält ihn virtuell. Er ist (sicher in der Neuzeit, aber wahrscheinlich schon zur Zeit der Sophistik) das In-Potenz-Sein des Rechts, seine Selbstvoraussetzung als »natürliches Recht«. Im übrigen war sich Hobbes, wie Strauss hervorhebt, völlig bewußt, daß der Naturzustand nicht unbedingt als reale Epoche angesehen werden muß, sondern eher als ein dem Staat innewohnendes Prinzip, das sich in dem Moment offenbart, in dem man ihn betrachtet, »wie wenn er aufgelöst wäre« (»ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana [...] recte intelligatur«; Hobbes 1, S. 79f.). Die Außerlichkeit – das Naturrecht und das Prinzip der Erhaltung des eigenen Lebens – ist in Wahrheit der innerste Kern des politischen Systems; dieses lebt von ihm in demselben Sinn, in dem nach Schmitt die Regel von der Ausnahme lebt.

2.4. Von hier aus gesehen wundert es nicht, daß Schmitt seine Theorie von der Ursprünglichkeit des »Nomos der Erde« gerade auf das Pindar-Fragment gründet und dennoch keine Anspielung auf seine These von der Souveränität als Entscheidung

über den Ausnahmezustand macht. Was er hier um jeden Preis sichern will, ist die Vorrangigkeit des souveränen *nómos* als konstitutives Ereignis des Rechts gegenüber jeder positivistischen Konzeption des Gesetzes als einfache Setzung und Übereinkunft. Deswegen muß Schmitt, auch wenn vom »Nomos als Herrscher« die Rede ist, die Wesensnähe von *nómos* und Ausnahmezustand im dunkeln lassen. Eine aufmerksame Lektüre stellt diese Nähe jedoch klar heraus: Wenig später, im Kapitel über die »ersten globalen Linien«, zeigt Schmitt nämlich, wie der Nexus von Ortung und Ordnung, in dem der Nomos der Erde besteht, immer eine aus dem Recht ausgeschlossene Zone impliziert; sie bildet einen »freien, d.h. rechtsleeren Raum«, in dem die souveräne Macht die vom *nómos* als Ortung festgelegten Grenzen nicht mehr kennt. In der klassischen Epoche des *Jus Publicum Europaeum* entspricht diese Zone der Neuen Welt, die mit dem Naturzustand identifiziert wird (John Locke: »In the beginning all the world was America«). Schmitt bringt diese Zone *beyond the line* selbst mit dem Ausnahmezustand zusammen, dem »in offensichtlich analoger Weise die Vorstellung eines ausgegrenzten, freien und leeren Raumes zu Grunde« liegt, verstanden als »ein zeitlich und räumlich bestimmter Bereich der Suspendierung allen Rechts«.

»Zeitlich ist es durch Verkündung des Kriegrechts am Anfang und durch einen Indemnitätsakt am Schluß von dem Zeitraum der normalen Rechtsordnung abgegrenzt; räumlich durch eine genaue Angabe des Geltungsbezirks; innerhalb dieses örtlichen und zeitlichen Bereichs kann alles geschehen, was nach Lage der Sache faktisch notwendig erscheint. Es gibt für diesen Vorgang ein anschauliches antikes Symbol, auf das auch Montesquieu hingewiesen hat: die Statue der Freiheit oder die der Gerechtigkeit wird für eine bestimmte Zeit verhüllt.« (Schmitt 2, S. 66f.)

In seiner Souveränität ist der *nómos* notwendig sowohl mit dem Naturzustand als auch mit dem Ausnahmezustand verknüpft. Der letztere (samt der notwendigen Ununterscheidbarkeit zwischen *Bia* und *Dike*) ist ihm nicht einfach äußerlich; obwohl klar abgegrenzt, ist er vielmehr als in jedem Sinn fundamentales Moment darin einbezogen. Der Ordnung-Ortung-Nexus enthält also in seinem Innern immer schon den eigenen virtuellen Bruch in der Form einer »Suspendierung allen Rechts«. Was dann eintritt (an dem Punkt, wo man die Gesellschaft *tanquam dissoluta*

betrachtet), ist in Tat und Wahrheit nicht der Naturzustand (als früheres Stadium, in das die Menschen zurückfielen), sondern der Ausnahmezustand. Naturzustand und Ausnahmezustand sind lediglich die zwei Seiten des einen topologischen Prozesses, wo das, was als Außen vorausgesetzt worden ist (der Naturzustand), nun im Innern (als Ausnahmezustand) wiedererscheint, wie bei einem Möbius-Band oder einer Kleinschen Flasche; und die souveräne Macht ist genau diese Unmöglichkeit, Außen und Innen, Natur und Ausnahme, *physis* und *nómos* auseinanderzuhalten. Der Ausnahmezustand ist demnach nicht so sehr eine räumzeitliche Aufhebung als vielmehr eine komplexe topologische Figur, in der nicht nur Ausnahme und Regel, sondern auch Naturzustand und Recht, das Draußen und das Drinnen ineinander übergehen. Genau auf diese topologische Zone der Ununterscheidbarkeit, die dem Auge der Gerechtigkeit verborgen bleiben sollte, müssen wir hingehen den Blick zu heften versuchen. Der Prozeß (den Schmitt minutiös beschrieben hat und den wir heute noch erleben), der – seit dem Ersten Weltkrieg in klar erkennbarer Weise – den konstitutiven Nexus zwischen Ortung und Ordnung des antiken *nómos* zersetzt und das ganze System der gegenseitigen Abgrenzungen und der Regeln des *Jus Publicum Europaeum* ruiniert, hat in der souveränen Ausnahme sein verborgenes Fundament. Es ist das, was geschehen ist und weiterhin vor unseren Augen geschieht: Der »rechtsleere Raum« des Ausnahmezustandes (wo das Gesetz in der Figur – und etymologisch heißt das in der *Fiktion* – seiner Auflösung in Kraft ist und daher all das geschehen konnte, was der Souverän faktisch für notwendig hielt) hat seine räumzeitlichen Grenzen durchbrochen und, indem er sich über sie hinaus ergießt, droht er nunmehr überall mit der normalen Ordnung zusammenzufallen, in der von neuem alles möglich wird.

Wollte man das Verhältnis zwischen Naturzustand und Rechtszustand, so wie es sich im Ausnahmezustand gestaltet, schematisch darstellen, so könnte man sich zwei Kreise vorstellen, die anfangs voneinander getrennt erscheinen (Fig. 1), dann aber im Ausnahmezustand zeigen, daß in Wirklichkeit der eine sich im Innern des anderen befindet (Fig. 2). Wenn die Ausnahme dazu tendiert, zur Regel zu werden, fallen die beiden Kreise absolut ununterscheidbar zusammen (Fig. 3):

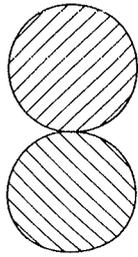


Fig. 1

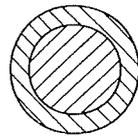


Fig. 2

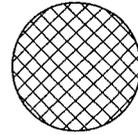


Fig. 3

In dieser Perspektive muß das, was sich in Ex-Jugoslawien abspielt, und ganz allgemein die Auflösung der traditionellen staatlichen Organismen in Osteuropa nicht als eine Wiederkehr des Kampfes aller gegen alle im Naturzustand betrachtet werden, der das Vorspiel zu neuen sozialen Verträgen und neuen nationalstaatlichen Ortungen wäre; vielmehr ist es das Zuratretreten des Ausnahmezustandes als permanente Struktur der juristisch-politischen Ent-Ortung und Verschiebung. Es handelt sich also nicht um einen Rückfall der politischen Organisation in überwundene Formen, sondern um vorwarnende Ereignisse, die wie blutige Boten den neuen *nómos* der Erde ankündigen, der (wenn das Prinzip, auf dem er gründet, nicht erneut in Frage gestellt wird) dazu tendiert, sich über den ganzen Planeten auszubreiten.

3. Potenz¹ und Recht

3.1. Das Paradox der Souveränität zeigt sich wohl nirgendwo in so klarem Licht wie beim Problem der konstituierenden Gewalt und ihrem Verhältnis zur konstituierten Gewalt.² Theorie wie positive Gesetzgebung haben bei der Formulierung und der Wahrung dieser Unterscheidung in ihrer ganzen Tragweite stets Schwierigkeiten bekundet. In einem politikwissenschaftlichen Traktat liest man darüber folgendes:

»Die Erklärung dafür legt Wert darauf, daß man die konstituierende Gewalt und die konstituierte Gewalt auf verschiedenen Ebenen ansiedeln muß, will man der Unterscheidung [...] ihren wirklichen Sinn verleihen. Konstituierte Gewalten existierten nur *im* Staat; sie sind von einer vorgängigen staatlichen Ordnung nicht zu trennen und bedürfen des staatlichen Rahmens, dem ihr Vorhandensein Realität verleiht. Die konstituierende Gewalt befindet sich dagegen außerhalb des Staates; sie schuldet ihm nichts und existiert ohne ihn, sie ist die Quelle, die dadurch, daß man aus ihrem Fluß schöpft, niemals ausgeschöpft wird.« (Burdeau, S. 183f.)

Daher rührt die Unmöglichkeit, die Beziehung zwischen den beiden Gewalten harmonisch einzurichten. Sie macht sich nicht nur besonders bemerkbar, wenn es darum geht, die rechtliche Natur der Diktatur oder des Ausnahmezustandes zu verstehen, sondern auch, wenn der Verfassungstext selbst, wie das oft der Fall ist, die Revisionsbefugnis vorsieht. Gegen die Auffassung vom originären und irreduziblen Wesen der konstituierenden Gewalt, die in keiner Weise von einer bestimmten Rechtsordnung bedingt und gebeugt werden kann und sich notwendiger-

¹ Italienisch »potenza« und »atto« werden, auch wenn sich inzwischen deutsche Begriffe, etwa »Vermögen« und »Verwirklichung«, eingebürgert haben, in der Folge meistens mit »Potenz« und »Akt« wiedergegeben, in einigen Fällen, die angemerkt werden, mit »Fähigkeit« oder »Vermögen« (bzw. »un-/vermögend« für »im-/potente«).

² Für konstituierende Gewalt steht im deutschen juristischen Sprachgebrauch gewöhnlich verfassunggebende Gewalt, während für die konstituierte Gewalt meistens die Verfassung selbst steht; um der Klarheit und um der Besonderheit der Argumentation willen wird die Unterscheidung zwischen »potere costituente« und »potere costituito« auch terminologisch beibehalten.

weise außerhalb jeglicher konstituierten Gewalt hält, stimmt man heute (ganz nach der allgemeinen zeitgenössischen Tendenz, alles mittels Normen zu regeln) zunehmend in der Auffassung überein, die konstituierende Gewalt auf die in der Verfassung vorgesehene Revisionsbefugnis zu beschränken und die Gewalt, der die Verfassung entsprungen ist, als vorrechtlich oder rein faktisch beiseite zu schieben.

Mit Worten, die seitdem nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben, hat Benjamin diese Tendenz bereits kurz nach dem Ersten Weltkrieg kritisiert, indem er das Verhältnis zwischen konstituierender Gewalt und konstituierter Gewalt als dasjenige zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt [violenza] darlegt:

»Schwindet das Bewußtsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es. Dafür bilden in dieser Zeit die Parlamente ein Beispiel. Sie bieten das bekannte jammervolle Schauspiel, weil sie sich der revolutionären Kräfte, denen sie ihr Dasein verdanken, nicht bewußt geblieben sind. [...] Ihnen fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist; kein Wunder, daß sie zu Beschlüssen, welche dieser Gewalt würdig wären, nicht gelangen, sondern im Kompromiß eine vermeintlich gewaltlose Behandlungsweise politischer Angelegenheiten pflegen.« (Benjamin I, S. 190f.)

Aber die andere Auffassung (jene der demokratisch-revolutionären Tradition), welche die konstituierende Gewalt gegenüber jeder konstituierten Gewalt in ihrer souveränen Transzendenz bewahren will, läuft ebenfalls Gefahr, in dem Paradox gefangen zu bleiben, das wir hier zu beschreiben versuchen. Denn wenn die konstituierende Gewalt als Gewalt, die das Recht setzt, gewiß edler ist als die rechtserhaltende Gewalt, so gibt es in ihr selbst doch nichts, wodurch sie ihre Verschiedenheit legitimieren kann, sie unterhält sogar ein zweideutiges und unauf lösbares Verhältnis zur konstituierten Gewalt.

In dieser Perspektive ist die berühmte These von Emmanuel Joseph Sieyès, daß die Verfassung (*constitution*) vor allem eine konstituierende Gewalt voraussetzt, nicht einfach eine Binsenwahrheit, sie muß eher in dem Sinn verstanden werden, daß *die Konstitution sich selbst als konstituierende Gewalt voraussetzt*, und drückt in dieser Form das Paradox der Souveränität am prägnantesten aus. So wie sich die souveräne Macht als Natur-

zustand voraussetzt, der auf diese Weise mit dem Rechtszustand in der Bann-Beziehung verbunden bleibt, so teilt sich die souveräne Macht in eine konstituierende und eine konstituierte Gewalt und bleibt mit beiden in Verbindung, indem sie sich am Punkt ihrer Ununterschiedenheit aufhält. Sieyes selbst war sich dieser Implikation so weit bewußt, daß er die (mit der Nation identifizierte) konstituierende Gewalt in einen Naturzustand außerhalb des sozialen Bandes verlegt hat: »Man muß die Nationen der Erde«, so schreibt er, »als Individuen ohne gesellschaftliche Bindung [...] im Naturzustand betrachten« (Sieyes I, S. 82).

3-2. Hannah Arendt, die diesen Abschnitt in ihrem Buch *Über die Revolution* zitiert, beschreibt, wie in den Revolutionsvorgängen das Bedürfnis nach einer Souveränitätsinstanz auftaucht, die als absolutes Prinzip den legislativen Akt der konstituierenden Gewalt zu begründen imstande war. Und sie zeigt deutlich, wie dieses (auch in der Idee vom »Höchsten Wesen« bei Robespierre vorhandene) Bedürfnis letztlich in einen Teufelskreis mündete. Doch was Robespierre brauchte, so schreibt sie,

»war gar kein Höchstes Wesen [...] – ein Begriff, der nicht von ihm stammt –, sondern vielmehr, wie er selbst es nannte, einen »Unsterblichen Gesetzgeber« und das, was er in einem anderen Kontext auch als einen »ständigen Appell an die Gerechtigkeit« bezeichnete. Er bedurfte, in den Begriffen der Französischen Revolution gesprochen, einer immer gegenwärtigen transzendenten Quelle der Autorität jenseits des politischen Raumes, die nicht mit dem Allgemeinwillen der Nation oder der Revolution zusammenfiel; so sollte eine »absolute Souveränität« – Blackstones »despotische Gewalt« – der Nation Souveränität verleihen und eine absolute Immortalität der Republik, wenn nicht die Unsterblichkeit, so doch wenigstens eine gewisse Dauerhaftigkeit und Stabilität [...].« (Arendt I, S. 185)

Das fundamentale Problem besteht hier nicht so sehr darin, eine konstituierende Gewalt zu konzipieren, die sich nie in der konstituierten Gewalt erschöpft (was nicht leicht ist, aber immerhin theoretisch möglich); sehr viel schwieriger ist es, die konstituierende Gewalt klar von der souveränen Macht zu unterscheiden. Gewiß fehlt es in unserer Zeit nicht an Versuchen, die Erhaltung der konstituierenden Gewalt zu denken, und sie sind durch den

troztkistischen Begriff der »permanenten Revolutionen« oder den maoistischen der »ununterbrochenen Revolution« bekannt geworden. Auch die Macht der Räte (die als stabile zu konzipieren nichts hindert, selbst wenn die revolutionären konstituierenden Gewalten dann in Wirklichkeit alles getan haben, sie zu eliminieren) kann aus dieser Perspektive als ein Fortleben der konstituierenden Gewalt in der konstituierten betrachtet werden. Doch selbst die beiden großen Liquidatoren spontaner Räte in unserer Zeit, die leninistische und die nazistische Partei, präsentieren sich in bestimmter Weise als Bewahrer einer konstituierenden Instanz neben der konstituierten Gewalt. Die charakteristische »dual« Struktur der großen totalitären Staaten unseres Jahrhunderts (der Sowjetunion und Nazi-Deutschlands), die den Historikern des öffentlichen Rechts so zu schaffen gemacht hat, weil dort die Staatspartei das Duplikat der staatlichen Organisation ist, erscheint von da aus gesehen wie eine interessante, wenn auch paradoxe technisch-juridische Lösung des Problems der Bewahrung der konstituierenden Gewalt. Es ist jedoch ebenso gewiß, daß sich diese Gewalt in beiden Fällen als Ausdruck einer souveränen Macht darstellt oder sich jedenfalls nicht so leicht von dieser trennen läßt. Die Analogie zwischen der Sowjetunion und Nazi-Deutschland ist um so triftiger, als in beiden Fällen die Frage »wo?« in dem Moment wesentlich wird, wo weder die konstituierenden Instanzen noch der Souverän ganz innerhalb oder ganz außerhalb der konstituierten Ordnung situiert werden können.

N Schmitt betrachtet die konstituierende Gewalt als einen »politischen Willen, dessen Macht oder Autorität imstande ist, die konkrete Gesamtenentscheidung über Art und Form der eigenen politischen Existenz zu treffen. [...] Die Entscheidungen [dieses Willens] als solche sind von den auf ihrer Grundlage normierten verfassungsgesetzlichen Normierungen qualitativ verschieden.« »Neben und über der Verfassung bleibt dieser Wille erhalten«, er ist nicht auf die Ebene der Rechtsnormen zurückführbar und theoretisch von der souveränen Macht verschieden (Schmitt 4, S. 75-77). Aber wenn die konstituierende Gewalt, wie das bereits (so Schmitt selbst) seit Sieyes geschieht, mit dem konstituierenden Willen des Volkes oder der Nation zusammenfällt, dann ist das Kriterium, das sie von der Volks- oder nationalen Souveränität zu unterscheiden erlaubt, unklar, und das konstituierende Subjekt und das souveräne Subjekt beginnen verwechselbar zu werden. Schmitt kritisiert den liberalen Versuch, »die gesamte Ausübung aller staatlichen Gewalt restlos in geschrie-

benen Gesetzen erfassen und umgrenzen zu können«, und behauptet dagegen die Souveränität der Verfassung oder der fundamentalen *charte*: Die für die Verfassungsrevision zuständigen Instanzen »werden infolge dieser Zuständigkeit nicht etwa souverän [...] Sie werden ebensowenig Subjekt oder Träger der verfassunggebenden Gewalt«, und das unvermeidliche Ergebnis ist dann die Produktion »*apocrypher Souveränitätsakte*« (Schmitt 4, S. 107f.). Konstituierende Gewalt und souveräne Macht überschreiten unter diesem Blickwinkel beide die Ebene der Rechtsnorm (sogar diejenige der fundamentalen Norm), doch die Symmetrie dieser Überschreitung zeugt auch von einer bis zur Deckungsgleichheit reichenden Nähe.

Toni Negri hat in einem jüngeren Buch zu zeigen versucht, daß die konstituierende Gewalt (definiert als »Praxis eines konstitutiven Akts, in Freiheit erneuert und in der Fortführung einer freien Praxis organisiert«) sich auf keinerlei Form der konstituierten Ordnung reduzieren läßt; zugleich besreitet er, daß sie auf das Souveränitätsprinzip zurückzuführen ist. »Die Wahrheit der konstituierenden Gewalt«, so schreibt er, »ist nicht diejenige, die (auf welche Weise auch immer) ihr von der Idee der Souveränität her zugeschrieben werden kann. Sie ist es deshalb nicht, weil sie nicht nur (ganz offensichtlich) keine Emanation der konstituierten Gewalt ist, sondern auch nicht die Institution der konstituierten Gewalt: Sie ist der Akt der Wahl, die punktuelle Bestimmung, die einen Horizont eröffnet, das radikale Dispositiv von etwas, das noch nicht existiert und dessen Existenzbedingungen dafür sorgen, daß der schöpferische Akt in der Schöpfung nicht seine Eigenheit verliert. Wenn die konstituierende Gewalt den konstituierenden Prozeß in Gang setzt, ist und bleibt jegliche Bestimmung frei. Die Souveränität dagegen tritt als Festlegung der konstituierenden Gewalt auf, folglich als ihr Ende, als Erschöpfung der Freiheit, deren Träger die konstituierende Gewalt ist.« (Negri, S. 31) Das Problem der Unterscheidung von konstituierender Gewalt und souveräner Macht ist sicher wesentlich; aber der Umstand, daß die konstituierende Gewalt zum einen weder aus der konstituierten Ordnung emaniert noch sich auf ihre Einsetzung beschränkt und zum anderen freie Praxis sein soll, sagt noch nichts über ihre Verschiedenheit von der souveränen Macht aus. Wenn unsere Analyse der ursprünglichen Struktur der Souveränität als Bann und Verlassenheit [bando e abbandono] zutrifft, dann kommen diese Merkmale tatsächlich auch der Souveränität zu, und Negri kann nirgendwo in seiner breitangelegten Analyse der historischen Phänomologie der konstituierenden Gewalt das Kriterium finden, das die konstituierende Gewalt von der souveränen Macht zu scheiden erlaube.

Das Interesse von Negris Buch gilt aber eher der zum Schluß eröffneten Perspektive, die zeigt, wie die konstituierende Gewalt, wird sie erst in ihrer Radikalität gedacht, aufhört, ein politischer Begriff im engeren Sinn zu sein, und sich zwangsläufig als eine Kategorie der Ontologie heraus-

stellt. Das Problem der konstituierenden Gewalt wird somit zum Problem der »Konstitution der Potenz« (ebd., S. 383), und die aufgelöste Diλεκτικ von konstituierender und konstituierter Gewalt macht einer neuen Form der Beziehung zwischen Potenz und Akt Platz, was nicht weniger erfordert, als die ontologischen Kategorien der Modalität in ihrer Gesamtheit neu zu denken. Auf diese Weise verschiebt sich das Problem von der politischen Philosophie zur Prima Philosophia (oder, wenn man so will, die Politik wird wieder in ihren ontologischen Rang gehoben). Nur eine völlig neue Konjugation von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Zufall und Notwendigkeit und der anderen *παίβε τοῖς ὄντος*, wird den Knoten zu zerschneiden vermögen, den Souveränität und konstituierende Gewalt aneinander bindet; und nur wenn es gelingt, die Beziehung von Potenz und Akt anders zu denken, ja sogar jenseits von ihr zu denken, wird es auch möglich sein, eine konstituierende Gewalt zu denken, die vom souveränen Bann gänzlich losgelöst ist. Solange nicht eine neue und kohärente Ontologie der Potenz (jenseits der Schritte, die Spinoza, Schelling, Nietzsche und Heidegger in diese Richtung unternommen haben), die auf dem Primat des Akts und seiner Beziehung zur Potenz gegründete Ontologie ersetzt hat, bleibt eine politische Theorie, die sich den Aporien der Souveränität entziehen könnte, undenkbar.

3.3. Die Beziehung zwischen konstituierender Gewalt und konstituierter Gewalt ist ebenso komplex wie jene, die Aristoteles zwischen Potenz und Akt, zwischen *dynamis* und *energeia*, herstellt, und letztendlich hängt sie (wie vielleicht jedes echte Verständnis des Souveränitätsproblems) davon ab, wie man die Existenz und die Autonomie der Potenz denkt. Bei Aristoteles geht einerseits die Potenz dem Akt voraus und bedingt ihn, andererseits scheint sie ihm aber wesentlich untergeordnet zu bleiben. Gegen die Megariker, die (wie heute diejenigen Politiker, welche die ganze konstituierende Gewalt auf die konstituierte Gewalt reduzieren wollen) behaupten, die Potenz existiere nur im Akt (*energei monon dynamhai*), befließigt sich Aristoteles jedesmal, die Autonomie der Potenz hervorzuheben, so die für ihn evidente Tatsache, daß der Kitharaplayer seine Fähigkeit zu spielen behält, auch wenn er nicht spielt, und der Baumeister seine Fähigkeit zu bauen, auch wenn er nicht baut. Was er im Buch *Theta* der *Metaphysik* zu denken versucht, ist mit anderen Worten nicht die Potenz als reine logische Möglichkeit, sondern es sind die effektiven Modi ihrer Existenz. Deswegen – das heißt, weil sie sich nicht jedesmal unmittelbar in der Handlung verflüchtigt, sondern einen eigenen Bestand hat – muß die

Potenz auch *nicht* zum Akt übergehen können; sie muß konstitutiv auch *Potenz nicht zu* (tun oder sein) sein oder, wie Aristoteles sagt, *adynamia*. Aristoteles äußert dieses Prinzip, das in gewisser Weise die Angel ist, um die sich die ganze *dynamis*-Theorie dreht, mit Entschiedenheit in einer lapidaren Formel: »Jedes Vermögen [potenza] ist auch ein Unvermögen [impotenza] desselben und in bezug auf dasselbe« (*toû autoû kai katà tò autò pása dynamis adynamia*; Met. 1046a, 30f.). Oder sogar noch deutlicher: »Was vermögend [potente] ist, kann sowohl sein als auch nicht sein, dasselbe ist also vermögend zu sein und nicht zu sein« (*tò dynatòn endéchetai kai êinai kai mē êinai*; Met. 1050b, 10).

Die Potenz, die existiert, ist genau diejenige, die nicht zum Akt übergehen kann (Avicenna, der darin der Absicht von Aristoteles treu ist, nennt sie »vollkommene Potenz« und führt als Beispiel die Figur eines Schreibers an, der momentan nicht schreibt). Sie erhält die Beziehung mit dem Akt in Form ihrer Aufhebung aufrecht, sie *vermag* [*puô*] den Akt, indem sie *vermag*, ihn nicht zu verwirklichen, sie *vermag* die eigene Impotenz *souverän*. Aber wie ist in dieser Perspektive der Übergang zum Akt zu denken? Wenn jede Potenz zu (sein oder tun) ursprünglich auch Potenz nicht zu (sein oder tun) ist, wie wird dann die Verwirklichung eines Akts möglich sein?

Aristoteles' Antwort ist in einer Definition enthalten, die eine der scharfsinnigsten Leistungen seines philosophischen Genies darstellt und als solche auch oft mißverstanden worden ist: »Vermögend ist das, für das nichts Unvermögendes eintreten wird, wenn die Verwirklichung dessen, wovon man sagt, daß es über Vermögen verfüge, eintritt.« (Met. 1047a, 24-26) Die letzten drei Worte der Definition (*oudèn éstai adýnaton*) bedeuten nicht das, was die gewöhnliche Lesart meint: »es wird nichts Unmögliches geben« (das heißt: möglich ist das, was nicht unmöglich ist); vielmehr bekräftigen sie die Bedingung, unter der sich die Potenz, die ebenso sein wie nicht sein kann, verwirklichen kann. Das Vermögende kann erst dann zum Akt übergehen, wenn es die Potenz, nicht zu sein (seine *adynamia*), ablegt. Dieses Ablegen der Impotenz bedeutet nicht ihre Zerstörung, sondern im Gegenteil ihre Erfüllung; die Potenz wendet sich auf sich selbst zurück, um sich selbst zu geben. In einem Abschnitt von *De anima*, wo Aristoteles das Wesen der vollkom-

menen Potenz auch am vollkommensten ausdrückt, beschreibt er den Übergang zum Akt (anhand der *technai* und der menschlichen Fertigkeiten, die auch im Zentrum des Buchs *Theta* der *Metaphysik* stehen) nicht als Veränderung oder Zerstörung der Potenz im Akt, sondern als eine Selbstbewahrung der Potenz und »Gabe ihrer selbst an sich selbst«:

»Auch das Erleiden ist nicht von einfacher Bedeutung, sondern in der einen Bedeutung ist es der Untergang durch das Entgegengesetzte, in der anderen ist es eher die Bewahrung [*sôtêria*, Rettung] dessen, was in Potenz ist, durch das, was im Akt ist und sich ebenso verhält [...]; denn das, was die Wissenschaft [in Potenz] besitzt, wird ein Betrachtendes im Akt, was entweder keine Veränderung ist (da es ja eine Gabe an sich selbst und an den Akt ist (oder eine andere Gattung von Veränderung.« (De an. 417b, 2-16)

Während er das authentische Wesen der Potenz beschrieb, hat Aristoteles in Wirklichkeit der abendländischen Philosophie das Paradigma der Souveränität gestiftet. Denn der Struktur der Potenz, die genau über ihr Nicht-sein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt, entspricht jene des souveränen Banns, der sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich abwendet. Die Potenz (in ihrem doppelten Aspekt von Potenz zu und Potenz nicht zu) ist die Weise, auf die sich das Sein *souverän* gründet, das heißt ohne daß ihm etwas vorausgeht oder es bestimmt (*superiorem non recognoscens*), außer das eigene Nicht-sein-Können. Und souverän ist jener Akt, der sich einfach dadurch verwirklicht, daß er die eigene Potenz, nicht zu sein, wegnimmt, sich sein läßt, sich sich selbst hingibt.

Daher rührt die konstitutive Ambivalenz der aristotelischen Theorie der *dynamis/enérgeia*: Wenn einem Leser, der das Buch *Theta* der *Metaphysik* mit einem von den Vorurteilen der Tradition befreiten Blick liest, nie klar wird, ob der Primat nun tatsächlich dem Akt oder nicht doch der Potenz zukommt, so geschieht das nicht: aufgrund einer Unentschiedenheit oder, schlimmer noch, eines Widerspruchs im Denken des Philosophen, sondern weil Potenz und Akt nur die beiden Aspekte des Prozesses der souveränen Selbstbegründung des Seins sind. Die Souveränität ist immer doppelt, weil das Sein sich selbst aufhebt, indem es als Potenz mit sich selbst in der Beziehung des Banns [bando] (oder der Verlassenheit [abbandono]) verbunden bleibt,

um sich dann als absoluter Akt zu verwirklichen (der mithin nichts weiter voraussetzt als die eigene Potenz). Die reine Potenz und der reine Akt sind letztlich nicht auseinanderzuhalten, und genau diese Zone der Ununterscheidbarkeit ist der Souverän (in Aristoteles' *Metaphysik* entspricht das dem »Denken des Denkens«, das heißt einem Denken, dessen Denkkant nur im Denken der eigenen Potenz zu denken besteht; Met. 1074b, 15-34).

Deswegen ist es so schwierig, eine »Konstitution der Potenz« zu denken, die völlig losgelöst wäre vom Souveränitätsprinzip, und eine konstituierende Gewalt, die den Bann, der sie an die konstituierte Gewalt bindet, endgültig gebrochen hätte. Es genügt nämlich nicht, daß die konstituierende Gewalt sich nie in der konstituierten Gewalt erschöpft; auch die souveräne Macht kann als solche in der Unbestimmtheit verharren, ohne je zum Akt überzugehen (der Provokateur ist genau derjenige, der versucht, sie zur Umsetzung in die Tat zu zwingen). Statt dessen müßte die Existenz der Potenz ohne jede Beziehung zum Im-Akt-Sein gedacht werden, nicht einmal in der extremen Form des Banns oder der Potenz, und der Akt nicht mehr als Erfüllung und Manifestation der Potenz, nicht einmal in Form der Gabe seiner Selbst und des Seinlassens. Das aber würde nicht weniger bedeuten, als die Ontologie und die Politik jenseits aller Figuren der Beziehung zu denken, selbst jenseits jener Grenzbeziehung, die der souveräne Bann ist; doch gerade das ist es, wozu heute viele um keinen Preis bereit sind.

N Es ist bereits bemerkt worden, daß jeder Definition der Souveränität ein Gewaltprinzip [*principio di potenza*] inhärent ist. In diesem Sinn hat Gérard Mairet dargelegt, daß der souveräne Staat sich auf einer »Ideologie der Gewalt« gründet; sie besteht darin, »die zwei Elemente einer jeden Macht, das Prinzip der Gewalt und die Form ihrer Ausübung, auf eine Einheit zurückzuführen« (Mairet, S. 75). Der zentrale Gedanke ist hier der, daß die Gewalt schon vor ihrer Ausübung existiert und daß der Gehorsam den Institutionen, die ihn bedingen, vorausgeht. Daß diese Ideologie in Wahrheit einen mythologischen Charakter hat, sagt der Verfasser selbst: »Es handelt sich um einen eigentlichen Mythos, dessen Geheimnisse wir bis heute noch nicht durchdrungen haben, der aber womöglich das Geheimnis jeder Macht birgt.« Es ist die Struktur dieses Arkanums, die wir mit der Bann-Beziehung als Beziehung der Verlassenheit [*abbandono*] und der »Potenz nicht zu« ans Licht bringen wollten. Doch was uns hier entgegentritt, ist weniger ein Mythologem als viel-

mehr die ontologische Wurzel jeglicher politischen Macht (Potenz und Akt sind für Aristoteles vor allem Kategorien der Ontologie, zwei Modi, »in denen das Sein gesagt wird«).

Es gibt im modernen Denken wenige, dafür bedeutsame Versuche, das Sein jenseits des Souveränitätsprinzips zu denken. So denkt Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung* ein absolut Seiendes, das keinerlei Potenz voraussetzt und nie *per transitum de potentia ad actum* existiert. Beim späten Nietzsche steht die Ewige Wiederkunft des Gleichen für die Unmöglichkeit, zwischen Potenz und Akt, so wie der *Amor fati* für die Unmöglichkeit, zwischen Kontingenzen und Notwendigkeit zu unterscheiden. Ebenso scheint in Heideggers Verlassenheit [*abbandono*] und im Ereignis¹ das Sein aller Souveränität ledig zu sein. Georges Bataille, der gleichwohl ein Denker der Souveränität bleibt, hat in der *négativité sans emploi*² und im *désœuvrement*³ eine Grenzdimension erreicht, in der die »Potenz nicht zu« nicht mehr unter die Struktur des souveränen Banns fällt. Der stärkste Einwand gegen das Prinzip der Souveränität steckt in Herman Melvilles *Barleby*, dem Schreiber, der mit seinem »ich möchte lieber nicht«⁴ jeder Entscheidungsmöglichkeit zwischen *Potenz zu* und *Potenz nicht zu* widersteht. Diese Figuren treiben die Aporie der Souveränität an die Grenze, doch gelingt es ihnen dennoch nicht, sich vollends aus ihrem Bann zu lösen. Sie zeigen, daß die Auflösung des Banns wie jene des gordischen Knotens nicht so sehr der Lösung einer logischen oder mathematischen Aufgabe gleicht, sondern vielmehr der eines Rätsels. Hier zeigt die metaphysische Aporie ihr politisches Wesen.

1 Im Original deutsch.

2 So in der französischen Quelle; Agamben übersetzt »negatività senza impiego«; etwa »Negativität ohne Verwendung« oder »ohne Anstellung«; die schwierig zu übersetzende französische Originalwendung steht hier auch in Entsprechung zum nachfolgenden »désœuvrement«.

3 Französisch im Original; »Untätigkeit, Müßiggang«; auch im Sinn von »Werklosigkeit« als Modus des Seins, der kein Werk hervorbringt.

4 Im amerikanischen Original: »I would prefer not to.«

4. Rechtsform

4.1. In der Legende *Vor dem Gesetz* hat Franz Kafka die Struktur des souveränen Banns in einem beispielhaften Abriss dargestellt.

Nichts – und bestimmt nicht das Verbot des Türhüters – hindert den Mann vom Lande daran, durch die Tür des Gesetzes einzutreten, außer dem Umstand, daß diese Tür schon immer offensteht und das Gesetz nichts vorschreibt. Auf diesen Punkt haben zwei jüngere Interpretationen der Legende von Jacques Derrida und von Massimo Cacciari, wenn auch in unterschiedlicher Weise, nachdrücklich hingewiesen. Das Gesetz »hütet sich, ohne sich zu hüten, gehütet von einem Türhüter, der nichts hütet, die offenbleibende Tür öffnet sich auf nichts« (Derrida I, S. 356). Und Cacciari unterstreicht noch entschiedener, daß die Macht des Gesetzes¹ genau in der Unmöglichkeit liegt, in das bereits Offene einzutreten, an den Ort zu gelangen, an dem man bereits ist: »Wie können wir zu »öffnen« hoffen, wenn die Tür schon offensteht? Wie können wir hoffen, *ins Offene einzutreten*? Das Offene ist der Ort, wo man ist, wo die Dinge gegeben sind, man kann da nicht eintreten [...] Wir können nur dort eintreten, wo wir öffnen können. Das Schon-Offene macht unbeweglich [...]. Der Mann vom Lande kann deshalb nicht eintreten, weil es ontologisch unmöglich ist, ins schon Offene einzutreten.« (Cacciari, S. 69)

Aus dieser Perspektive betrachtet offenbart Kafkas Legende die reine Form des Gesetzes, in der es sich gerade an dem Punkt am stärksten erweist, wo es nichts mehr vorschreibt, das heißt reiner Bann ist. Der Mann vom Lande ist der Potenz des Gesetzes ausgeliefert, weil es nichts von ihm fordert, ihm nichts anderes auferlegt als das eigene Offensein. Nach dem Schema der souveränen Ausnahme wendet sich das Gesetz auf ihn an, indem es sich abwendet, es hält ihn in seinem Bann, indem es ihn, außerhalb seiner selbst, verläßt [abbandonandolo]. Die offene Tür, die nur für ihn bestimmt ist, schließt ihn ein, indem sie ihn ausschließt, und schließt ihn aus, indem sie ihn einschließt. Und

1 Mit Majuskel (»Legge«).

dies ist genau die Spitze und die Wurzel jedes Gesetzes. Wenn der Geistliche in: *Prozeß* das Wesen des Gerichts auf die Formel bringt: »Das Gericht will nichts von dir. Es nimmt dich auf, wenn du kommst, und es entläßt dich, wenn du gehst«, dann ist es die ursprüngliche Struktur des *nómos*, die er mit diesen Worten ausspricht.

⌘ In analoger Weise hält auch die Sprache den Menschen in ihrem Bann, weil er als Sprechender immer schon in sie eingetreten ist, ohne sich dessen bewußt werden zu können. Alles was man der Sprache voranschickt (in Form von etwas Nichtsprachlichem, Unausprechlichem etc.), ist nichts weiter als etwas von der Sprache Vorausgesetztes, das mit der Sprache gerade dadurch die Beziehung aufrechterhält, daß es daraus ausgeschlossen wird. Stéphane Mallarmé hat diese selbstvoraussetzende Natur der Sprache mit einer hegelianischen Formel ausgedrückt, wenn er schreibt, daß »das Wort! ein Prinzip ist, das sich durch die Negation jeglichen Prinzips vollzieht«. Als reine Form der Beziehung setzt die Sprache (wie der souveräne Bann) immer schon sich selbst in der Figur von etwas Beziehungslosem voraus, und es ist nicht möglich, mit etwas in Beziehung zu treten, noch aus etwas auszutreten, das zur Form selbst der Beziehung gehört. Das bedeutet nicht, daß dem sprechenden Menschen das Nichtsprachliche verschlossen bliebe, er vermag es nur nie in Form einer nichtbezogenen oder unaussprechlichen Voraussetzung zu erreichen, sondern vielmehr nur in der Sprache selbst (Benjamin zufolge kann nur die »kristallreine Elimination des Unsagbaren in der Sprache« »auf das dem Wort versagte« hinführen [Benjamin 2, S. 127]).

4.2. Doch erschöpft diese Interpretation die Kafkasche Intention wirklich? In einem Brief an Benjamin vom 20. September 1934 definiert Gershom Scholem die in Kafkas *Prozeß* beschriebene Beziehung mit dem Gesetz als »Nichts der Offenbarung«; unter diesem Ausdruck versteht er »einen Stand, [...] in dem sie zwar noch sich behauptet, indem sie *gilt*, aber nicht *bedeutet*. Wo der Reichtum der Bedeutung wegfällt und das Erscheinende, wie auf einen Nullpunkt eigenen Gehalts reduziert, dennoch nicht verschwindet (und die Offenbarung ist etwas Erscheinendes), da tritt sein Nichts hervor.« (Benjamin und Scholem, S. 175) Ein Gesetz unter solchen Bedingungen ist Scholem zufolge nicht einfach abwesend, vielmehr erscheint es in Form seiner »*Unvollziehbarkeit*«. »Nicht so sehr Schüler, denn die Schrift abhänden gekommen ist«, hält er seinem Freund

1 Im französischen Original »Verbe«.

entgegen, »als Schüler, die sie nicht enträtseln können, sind jene Studenten, von denen Du am Ende sprichst.« (Ebd., S. 158)

*Geltung ohne Bedeutung!*¹ Es gibt keine bessere Definition des Banns, mit dem unsere Zeit nicht zu Rande kommt, als diese Formel, mit der Scholem den Status des Gesetzes in Kafkas Roman erfaßt. Welches ist denn die Struktur des souveränen Banns, wenn nicht die eines Gesetzes, das *gilt*, aber nicht *bedeutet*? Überall auf der Erde leben die Menschen heute im Bann eines Gesetzes und einer Tradition, die sich einzig als »Nullpunkt« ihres Gehalts erhalten und die die Menschen in eine reine Beziehung der Verlassenheit [abbandono] einschließen. Alle Gesellschaften und alle Kulturen (gleichviel ob demokratisch oder totalitär, konservativ oder progressiv) sind heute in eine Krise der Legitimität geraten, in der das Gesetz (damit ist hier der ganze Text der Tradition unter seinem regulativen Aspekt gemeint, sei das nun die jüdische Thora oder die islamische Scharia, das christliche Dogma oder der profane *nómos*) als reines »Nichts der Offenbarung« gilt. Doch das ist gerade die ursprüngliche Struktur der souveränen Beziehung, und in dieser Perspektive ist der Nihilismus, in dem wir leben, nichts anderes als das Auftauchen dieser Beziehung als solcher.

4-3. Die reine Form des Gesetzes als »Geltung ohne Bedeutung« erscheint in der Moderne das erste Mal bei Immanuel Kant. Was er in der *Kritik der praktischen Vernunft* »bloße Form des Gesetzes« nennt (Kant 1, S. 138), ist in der Tat ein auf den Nullpunkt seines Gehalts reduziertes Gesetz, das gleichwohl als solches gilt. »Nun bleibt von einem Gesetze«, so Kant, »wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung.« (Ebd., S. 133f.) Ein reiner Wille, der also nur mittels einer solchen Form des Gesetzes bestimmt ist »weder frei noch unfrei« (Kant 2, S. 332), genau wie derjenige von Kafkas Mann vom Lande.

Die Grenze, aber zugleich auch der Reichtum der Kantschen Ethik liegt gerade darin, die Form des Gesetzes als leeres Prinzip gelten zu lassen. Dieser Geltung ohne Bedeutung in der Sphäre der Ethik entspricht in der Sphäre der Erkenntnis das transzen-

1 Im Original deutsch beigefügt.

dentale Objekt. Das transzendente Objekt ist nämlich kein reales Objekt, sondern »bloß eine Vorstellung der Verhältnisse«, die nur das Im-Verhältnis-Sein des Denkens zu einem absolut unbestimmten Gedanken ausdrückt (Kant 3, S. 671).

Aber was ist eine solche »Gesetzesform«? Und wie vor allem soll man sich ihr gegenüber verhalten, wenn doch der Wille hier von keinem besonderen Gehalt bestimmt ist? Welches ist mithin die der *Gesetzesform* entsprechende *Lebensform*? Wird dergestalt das moralische Gesetz nicht zu einem »unerforschlichen Vermögen« (Kant 1, S. 162)? »Achtung« nennt Kant die Verfassung dessen, der unter einem Gesetz zu leben hat, das gilt, ohne zu bedeuten, das heißt, ohne ein bestimmtes Ziel vorzuschreiben oder zu verbieten: »Die Triebfeder, welche der Mensch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgesteckt wird, kann doch offenbar nichts anderes sein als das Gesetz selbst, durch die Achtung, die es (unbestimmt, welche Zwecke man haben und durch dessen Befolgung erreichen mag) einflößt. Denn das Gesetz in Ansehung des Formalen der Willkür ist ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkür [...] aus dem Spiel gelassen habe.« (Kant 4, S. 11)

Es ist erstaunlich, wie Kant damit fast zwei Jahrhunderte im voraus und unter dem Titel eines erhabenen »*moralischen Gefühls*« (Kant 1, S. 195) eine Verfassung beschrieben hat, die vom Ersten Weltkrieg an in der Massengesellschaft und in den großen totalitären Staaten vertraut sein wird. Denn das Leben unter einem Gesetz, das gilt, ohne zu bedeuten, gleicht dem Leben im Ausnahmezustand, in dem die unschuldigste Geste und die kleinste Vergeßlichkeit die extremsten Konsequenzen haben können. Und es ist genau ein Leben dieser Art, wie es Kafka beschreibt, in dem das Gesetz um so durchdringender ist, je mehr es ihm an jeglichem Gehalt mangelt, und ein zerstreutes Klopfen an ein Tor unkontrollierbare Prozesse in Gang setzen kann. So wie für Kant der rein formale Charakter des moralischen Gesetzes den allgemeinen Anspruch begründet, so gilt im Kafkaschen Dorf die leere Potenz des Gesetzes dermaßen, daß sie vom Leben ununterscheidbar wird. Die Existenz und selbst der Körper von Josef K. fallen am Ende mit dem Prozeß zusammen, sie *sind* der Prozeß. Das erkennt Benjamin klar, wenn er gegen Scholems Vorstellung einer Geltung ohne Bedeutung einwendet, daß ein Gesetz, das seinen Gehalt verloren habe, als solches zu existie-

ren aufhöre und sich nicht mehr vom Leben unterscheide: »Ob sie [die Schrift] den Schülern abhandeln gekommen ist oder ob sie nicht enträtseln können, kommt darum auf das gleiche hinaus, weil die Schrift ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel eben nicht Schrift ist sondern Leben. Leben wie es im Dorf am Schloßberg geführt wird.« (Benjamin und Scholem, S. 167) Um so entschlossener entgegen wiederum Scholem (der nicht merkt, daß sein Freund den Unterschied sehr genau erfaßt hat), er könne die »Meinung, daß es eines sei, ob die ›Schrift‹ den Schülern abhandeln gekommen ist oder ob sie sie nicht enträtseln können, [...] gar nicht teilen« und sehe »darin mit den größten Irrtum, der Dir begegnen konnte. Eben die Differenz dieser beiden Stände ist es, die ich mit meiner Äußerung vom Nichts der Offenbarung treffen will.« (Ebd., S. 175)

Wenn unseren vorangehenden Analysen zufolge der wesentliche Zug des Ausnahmezustandes in der Unmöglichkeit liegt, das Gesetz vom Leben zu unterscheiden – das heißt in dem Leben, wie es im Dorf am Schloßberg geführt wird –, dann stehen sich hier zwei verschiedene Interpretationen dieses Zustandes gegenüber: auf der einen Seite diejenige Scholems, die darin eine Geltung ohne Bedeutung sieht, eine Erhaltung der reinen Form des Gesetzes jenseits seines Gehaltes; auf der anderen Seite Benjamins Sichtweise, für die der zur Regel gewordene Ausnahmezustand anzeigt, daß das Gesetz dabei ist, sich aufzuheben und mit dem Leben, das es regulieren sollte, zu verschwimmen. Einem unvollkommenen Nihilismus, der das Nichts in Form einer Geltung ohne Bedeutung unbestimmt bestehen läßt, steht Benjamins messianischer Nihilismus gegenüber, der auch das Nichts für nichtig erklärt und die Form des Gesetzes jenseits ihres Gehaltes nicht gelten läßt.

Wie auch immer es um die genaue Bedeutung dieser beiden Auffassungen und ihr Zutreffen auf die Interpretation von Kafkas Text stehen mag, sicher ist, daß heute jede Forschung über das Verhältnis zwischen Leben und Recht auf sie zurückkommen und sich mit ihnen auseinandersetzen muß.

✱ Die Erfahrung der Geltung ohne Bedeutung liegt einer nicht unerheblichen Strömung des zeitgenössischen Denkens zugrunde. Das Verdienst der Dekonstruktion besteht heute nämlich genau darin, daß sie den ganzen Text der Tradition als Geltung ohne Bedeutung auffaßt, die im wesentlichen auf der Unentscheidbarkeit beruht, und auch gezeigt hat,

daß eine solche Geltung, wie die Tür des Gesetzes in Kafkas Parabel, absolut unüberwindbar ist. Doch gerade über den Sinn dieser Geltung (und den Ausnahmezustand, den sie eröffnet) gehen die Meinungen auseinander: Unsere Zeit steht in der Tat vor der Sprache wie in der Parabel der Mann vom Lande vor der Tür des Gesetzes.¹ Das Denken riskiert hier, sich zu unendlichen und unlösbaren Verhandlungen mit dem Türhüter verdammt zu sehen oder, schlimmer noch, zuletzt selbst den Posten des Türhüters einzunehmen, der, ohne das Eintreten wirklich zu verhindern, das Nichts bewacht, auf das sich die Tür öffnet. Die Mahnung des Evangeliums, die Origenes in bezug auf die Auslegung der Schrift zitiert, lautet: »Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, [...] die ihr das Himmelreich zuschließt vor den Menschen! Ihr geht nicht hinein, und die hinein wollen, läßt ihr nicht hineingehen.« Sie müßte wie folgt reformuliert werden: »Wehe euch, die ihr nicht in die Tür des Gesetzes eintreten wolltet und auch nicht erlaubtet, daß sie geschlossen würde.«

4-4. Aus dieser Perspektive muß sowohl die eigenartige »Umkehr« gelesen werden, die Benjamin in seinem Kafka-Essay der Geltung ohne Bedeutung entgegensetzt, wie auch die rätselhafte Anspielung auf einen »wirklichen« Ausnahmezustand in der achten These *Über den Begriff der Geschichte*. Einer Thora, zu welcher der Schlüssel verlorengegangen ist und die deshalb vom Leben ununterscheidbar zu werden droht, läßt Benjamin ein Leben entsprechen, das sich vollständig in Schrift auflöst: »In dem Versuch der Verwandlung des Lebens in Schrift sehe ich den Sinn der ›Umkehr‹, auf welche zahlreiche Gleichnisse Kafkas [...] hindrängen.« (Benjamin und Scholem, S. 167) In einer analogen Bewegung setzt die achte These dem Ausnahmezustand, in dem wir leben, einen »wirklichen«² Ausnahmezustand entgegen, den herbeizuführen uns auferlegt sei: »Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der ›Ausnahmezustand‹, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff von Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustandes vor Augen stehen.« (Benjamin 3, S. 697)

Wir haben gesehen, inwiefern das Gesetz, die reine Gesetzesform, schiere Geltung ohne Bedeutung geworden ist, mit dem Leben zusammenzufallen droht. Doch insofern das Gesetz im virtuellen Ausnahmezustand sich noch als bloße Form erhält,

1 Mit Majuskel (»Legge«).

2 Im Original deutsch beigefügt.

läßt es vor sich das nackte Leben bestehen (das Leben von Josef K. oder wie es im Dorf am Schloßberg geführt wird). Im wirklichen Ausnahmezustand tritt dem Gesetz, das sich im Unbestimmten des Leben verliert, jedoch ein Leben entgegen, das sich in einer symmetrischen, aber umgekehrten Bewegung vollständig in Gesetz verwandelt. Der Undurchdringbarkeit einer Schrift, die unentzifferbar geworden ist und sich als Leben darbietet, antwortet die absolute Intelligibilität eines in Schrift aufgelösten Lebens. Erst an diesem Punkt heben die beiden Glieder, welche die Bann-Beziehung unterschieden und zusammenhielt (das nackte Leben und die Gesetzesform), einander auf und treten in eine neue Dimension ein.

4.5. Es ist bezeichnend, daß die meisten Interpreten die Legende letztendlich als Lehrfabel einer Niederlage lesen, eines nicht wiedergutzumachenden Scheiterns des Mannes vom Lande vor der unmöglichen Aufgabe, die das Gesetz ihm auferlegte. Mit Recht kann man aber fragen, ob Kafkas Text nicht auch eine andere Leseweise erlaubt. Die Interpreten scheinen nämlich die Worte zu vergessen, mit denen die Geschichte eingeleitet ist: »Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.« Wenn es wahr ist, daß, wie wir gesehen haben, gerade das Offenstehen die unbezwingbare Macht des Gesetzes, seine spezifische »Kraft« bildet, dann können wir uns auch vorstellen, daß das ganze Verhalten des Mannes vom Lande nichts anderes ist als eine komplizierte und geduldige Strategie, die Schließung zu erreichen, um die Geltung zu unterbrechen. Und am Ende gelingt dem Mann vom Lande sein Vorhaben ja tatsächlich, er erreicht, daß die Tür des Gesetzes (die schließlich »nur für ihn« offengestanden hat) geschlossen wird – wenn vielleicht auch um den Preis des Lebens (doch die Geschichte sagt nicht, ob er wirklich tot ist, es heißt lediglich, daß er »schon am Ende« ist). Kurt Weinberg hat in seiner Interpretation vorgeschlagen, »verhinderte« christliche »Messiasfigur« zu sehen (Weinberg, S. 132). Der Vorschlag kann nur dann angenommen werden, wenn man nicht vergißt, daß der Messias die Figur ist, durch welche die großen monotheistischen Religionen versucht haben, mit dem Problem des Gesetzes fertig zu werden, und daß

seine Ankunft, im Judentum wie im Christentum oder im schiitischen Islam, die Erfüllung und die vollständige Aufzehrung des Gesetzes bedeutet. Im Monotheismus ist der Messianismus mithin nicht einfach eine Kategorie der religiösen Erfahrung unter anderen, sondern die Grenzvorstellung dieser Erfahrung, der Punkt, an dem sie sich selbst überwindet und als Gesetz in Frage stellt (daher die messianischen Aporien des Gesetzes, von denen sowohl der Römerbrief des Paulus als auch die Sabbathianische Lehre zeugen, der zufolge die Erfüllung der Thora ihre Überschreitung ist). Doch wenn das wahr ist, was soll dann ein Messias tun, der sich wie der Mann vom Lande vor einem Gesetz im Zustand der Geltung ohne Bedeutung befindet? Er kann gewiß nicht ein Gesetz erfüllen, das schon im Zustand der unbestimmten Aufhebung ist, und noch weniger es einfach durch ein anderes ersetzen (die Erfüllung eines Gesetzes ist nicht ein neues Gesetz).

Eine Miniatur in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts mit Haggadoth über »Den der kommt« zeigt die Ankunft des Messias in Jerusalem. Der Messias erscheint zu Pferd (in anderen Illustrationen ist das Reittier ein Esel) vor dem weit aufgesperrten Tor der Heiligen Stadt, hinter dem ein Fenster eine Gestalt zu sehen gibt, die ein Torwächter sein könnte. Vor dem Messias steht aufrecht ein Junge einen Schritt vor dem Tor und zeigt darauf. Wer immer diese Gestalt auch sei (es könnte sich um den Propheten Elia handeln), es ist jedenfalls möglich, sie zum Vergleich neben Kafkas Mann vom Lande zu stellen. Ihre Aufgabe scheint darin zu bestehen, den Eintritt des Messias vorzubereiten und zu erleichtern – eine paradoxe Aufgabe, wo doch das Tor weit offensteht. Wenn man jene Strategie, welche die Potenz des Gesetzes dazu zwingt, sich in einen Akt umzusetzen, Provokation nennt, dann ist diese eine paradoxe Form der Provokation, die einzige, die einem Gesetz, das gilt, ohne zu bedeuten, und einer Tür, die einen nicht eintreten läßt, weil sie zu weit offensteht, angemessen ist. Die messianische Aufgabe des Mannes vom Lande (und des Jungen, der in der Miniatur vor dem Tor steht) könnte genau darin bestehen, den virtuellen Ausnahmezustand wirklich werden zu lassen, den Türhüter zum Schließen der Tür des Gesetzes zu zwingen (das Tor von Jerusalem). Denn der Messias wird erst eintreten können, nachdem man das Tor geschlossen hat, das heißt, nachdem die Geltung ohne Bedeutung aufgehört

haben wird. Das ist der Sinn des rätselhaften Satzes in Kafkas *Oktavheften*: »Der Messias wird erst kommen, wenn er nicht mehr nötig sein wird, er wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten.« Der letzte Sinn der Legende ist nicht, wie Derrida schreibt, »ein Ereignis, das erreicht, sich nicht zu ereignen« (»un événement qui arrive à ne pas arriver«; Derrida I, S. 359). Ganz im Gegenteil, die Geschichte berichtet, daß tatsächlich etwas geschehen ist, was nicht zu geschehen scheint; und die messianischen Aporien des Mannes vom Lande drücken genau die Schwierigkeiten aus, auf die unsere Zeit beim Versuch, mit dem souveränen Bann fertig zu werden, trifft.

¶ Eines der Paradoxe des Ausnahmezustandes besteht darin, daß in ihm die Überschreitung des Gesetzes und seine Ausübung nicht unterschieden werden können, so daß das, was der Norm entspricht und das, was sie verletzt, in ihm restlos zusammenfallen (wer während einer Ausgangssperre spazierengeht, überschreitet das Gesetz nicht mehr als der Soldat, der ihn gegebenenfalls, in Ausübung des Gesetzes, tötet). Das ist exakt die Situation, die in der jüdischen Tradition (und eigentlich in jeder genuinen messianischen Tradition) bei der Ankunft des Messias eintritt. Die erste Konsequenz dieser Ankunft ist die Erfüllung und Aufzehrung des Gesetzes (den Kabbalisten zufolge jenes Gesetzes der Thora von Beria, das heißt des Gesetzes, das von der Erschaffung des Menschen bis in die Tage des Messias gilt). Diese Erfüllung bedeutet jedoch nicht, daß das alte Gesetz einfach durch ein neues ersetzt wird, das dem vorangehenden homolog ist, aber einfach andere Vorschriften und andere Verbote enthält (die Thora von Azilut, das ursprüngliche Gesetz, das nach den Kabbalisten der Messias wiederherstellen muß, enthält keine Vorschriften und Untersagungen, sondern lediglich eine ungeordnete Ansammlung von Briefen). Hier ist vielmehr gemeint, daß die Erfüllung der Thora nun mit der Überschreitung zusammenfällt. Das ist es, was die radikalen messianischen Bewegungen ohne Umschweife behaupten, wie diejenige von Sabbathai Zwi (dessen Motto lautete: »Die Erfüllung der Thora ist ihre Überschreitung«).

Vom politisch-juridischen Standpunkt aus betrachtet ist der Messianismus folglich eine Theorie des Ausnahmezustandes; nur wird ihn eben nicht die geltende Autorität ausrufen, sondern der Messias, der ihre Macht subvertiert.

¶ Eine besondere Eigenschaft der Kafkaschen Allegorien liegt darin, daß gerade ihr Ausgang die Möglichkeit birgt, die Bedeutung völlig umzukehren. Die Hartnäckigkeit des Mannes vom Lande weist Analo-

gien zu Odysseus' List auf, mit dem Gesang der Sirenen fertig zu werden. So wie das Gesetz in der Parabel unüberwindbar ist, weil es nichts vor-schreibt, so ist auch hier die schrecklichste Waffe der Sirenen nicht der Gesang, sondern das Schweigen (es »ist zwar nicht geschehen, aber vielleicht denkbar, daß sich jemand vor ihrem Gesang gerettet hätte, vor ihrem Schweigen gewiß nicht«); und der geradezu übermenschliche Verstand von Odysseus besteht genau darin, bemerkt zu haben, daß die Sirenen schweigen, und ihnen seine Komödie »nur gewissermaßen als Schild entgegengehalten« zu haben, genauso wie der Mann vom Lande gegenüber dem Hüter des Gesetzes. Und wie die »Tore Indiens« in *Der neue Adokkat* kann auch die Tür des Gesetzes als Symbol jener mythi-schen Kräfte betrachtet werden, mit denen der Mensch wie das Pferd Bucephalus um jeden Preis fertig werden muß.

4.6. Jean-Luc Nancy ist der Philosoph, der die Erfahrung des Gesetzes,¹ welche die Geltung ohne Bedeutung mit sich bringt, am strengsten gedacht hat. In einem extrem dichten Text bestimmt er deren ontologische Struktur als Verlassenheit [abbandono] und versucht konsequenterweise nicht nur unsere Zeit, sondern die ganze abendländische Geschichte als »Epoche der Verlassenheit« zu denken. Die von ihm beschriebene Struktur bleibt dennoch innerhalb der Gesetzesform, und die Verlassenheit wird als Überlassenheit [abbandono] an den souveränen Bann [bando] gedacht, ohne daß sich ein Weg darüber hinaus aufbäte:

»*Verlassen* [abandonner] bedeutet, einer [...] souveränen Macht zu überlassen, anzuvertrauen oder auszuliefern, ihrem *Bann*, das heißt ihrer Ausrufung, ihrer Einberufung und ihrem Urteil zu überlassen, anzuvertrauen oder auszuliefern. Man verläßt stets in bezug auf ein Gesetz. Die Beraubung des verlassenen Seins mißt sich an der grenzenlosen Strenge des Gesetzes, dem es sich ausgesetzt findet. Die Verlassenheit ist nicht eine Vorladung, vor diesem oder jenem Gerichtsherrn zu erscheinen. Es ist ein Zwang, absolut unter dem Gesetz zu erscheinen, dem Gesetz als solchem und in seiner Totalität. Desgleichen – es ist die gleiche Sache – heißt *verbannt* sein nicht, unter einer bestimmten Gesetzesdisposition zu laufen, sondern unter dem Gesetz schlechthin. Dem Absoluten des Gesetzes ausgeliefert, ist der Verbannte außerhalb jeder Rechtsprechung gelassen. [...] Die Verlassenheit kann nicht umhin, das Gesetz zu achten.« (Nancy, S. 149f.)

1 Mit Majuskel (»Legge«).

Was unsere Zeit dem Denken aufgibt, kann nicht allein in der Erkenntnis der äußersten und unüberwindbaren Form des Gesetzes als Geltung ohne Bedeutung bestehen. Jedes Denken, das sich darauf beschränkt, wiederholt bloß die ontologische Struktur, die wir als Paradox der Souveränität (oder als souveränen Bann) definiert haben. Die Souveränität ist nämlich genau dieses »Gesetz jenseits des Gesetzes, dem wir überlassen sind«, das heißt die sich selbst voraussetzende Macht des *nómos*, und nur, wenn es gelingt, das Sein der Verlassenheit jenseits jeder Idee von Gesetz (auch in der leeren Form einer Geltung ohne Bedeutung) zu denken, werden wir aus dem Paradox der Souveränität hinaustreten in Richtung einer von jeglichem Bann losgelösten Politik. Eine reine Gesetzesform ist lediglich die leere Form der Beziehung; doch die leere Form der Beziehung ist kein Gesetz mehr, sondern eine Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Gesetz und Leben, ein Ausnahmezustand.

Das Problem ist hier dasselbe wie dasjenige, das sich Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* unter der Rubrik der *Semioverlassenheit*¹ vornimmt, das heißt nicht weniger als das Problem der Einheit/Differenz von Sein und Seiendem im Zeitalter der Erfüllung der Metaphysik. Das Problem, das mit dieser Verlassenheit ansteht, ist nicht, daß etwas (das Sein) etwas anderes (das Seiende) gehen läßt, entläßt. Im Gegenteil: *Das Sein ist hier nichts anderes als die Semioverlassenheit und das Sich-selbst-überlassen-Sein des Seienden*, das Sein ist nichts anderes als der Bann des Seienden:

»Was ist wovon verlassen? Das Seiende von dem ihm und nur ihm zugehörigen Seyn. Das Seiende erscheint dann so, es erscheint sich als Gegenstand und Vorhandenes, als ob Seyn nicht weste.« (Heidegger I, S. 115)

»Dann zeigt sich: daß das Sein das Seiende verläßt, besagt: das Seyn *verbirgt sich* in der Offenbarkeit des Seienden. Und das Seyn wird selbst wesentlich als dieses Sichentziehende Verbergen bestimmt.« (Ebd., S. 111)

»*Semioverlassenheit*: daß das Seyn das Seiende verläßt, dieses ihm selbst sich überläßt und es so zum Gegenstand der Machenschaft werden läßt. Dies alles ist nicht einfach »Verfall«, sondern ist die Geschichte des Seyns selbst [...]« (Ebd., S. 111)

¹ Im Original deutsch und anschließend mit »abbandono dell'ente da parte dell'essere« (Verlassenheit des Seienden durch das Sein) übersetzt.

Wenn das Sein in diesem Sinn nichts anderes als das *Im-Bann-Sein* des Seienden [l'essere a bandono dell'ente] ist, dann zeigt sich das Paradox der ontologischen Struktur der Souveränität hier unverhüllt. Die Beziehung der Verlassenheit muß nun neu gedacht werden. Die Beziehung als Geltung ohne Bedeutung, das heißt als Überlassensein *an* und Verlassensein *von* einem Gesetz, das nichts außer sich selbst vorschreibt, zu lesen, bedeutet, innerhalb des Nihilismus zu verharren und nicht bis zur äußersten Erfahrung der Verlassenheit vorzustoßen. Nur dort, wo sie sich von jeder Idee des Gesetzes oder des Geschicks löst (die Kantsche Gesetzesform und die Geltung ohne Bedeutung einbegriffen), wird die Verlassenheit auch wirklich als solche erfahren. Deswegen muß man sich der Idee öffnen, daß die Beziehung der Verlassenheit gar keine Beziehung ist, daß *das Zusammensein des Seins und des Seienden nicht die Form einer Beziehung hat*. Das heißt nicht, daß jetzt jedes für sich selbst heruntreibt; vielmehr bestehen sie nun miteinander ohne Beziehung. Dies erfordert aber nicht weniger als den Versuch, das politisch-soziale *factum* nicht mehr in Form einer Beziehung zu denken.

N Alexandre Kojévés Thesen vom Ende der Geschichte und der daraus folgenden Einrichtung eines homogenen Universalstaates bieten viele Analogien mit der epochalen Situation, die wir mit der Geltung ohne Bedeutung umschrieben haben (das erklärt die derzeitigen Versuche, Kojève liberal-kapitalistisch zu aktualisieren). Was ist ein Staat, der die Geschichte überlebt, eine staatliche Souveränität, die sich über das Erreichen des historischen Telos hinaus erhält, wenn nicht ein Gesetz, das gilt, ohne zu bedeuten? Eine Erfüllung der Geschichte, in der die leere Form der Souveränität fortbesteht, ist ebenso unmöglich zu denken wie die Auslöschung des Staates ohne Erfüllung seiner historischen Formen, denn die leere Form des Staates neigt dazu, epochale Inhalte zu erzeugen, die ihrerseits einer unmöglich gewordene Staatsform zustreben (das geschieht in der Ex-Sowjetunion und in Ex-Jugoslawien).

Auf der Höhe der Aufgabe würde sich heute nur ein Denken bewegen, das zugleich das Ende des Staates und das Ende der Geschichte zu denken und das eine gegen das andere zu mobilisieren vermöchte.

In diese Richtung scheint sich auch – wiewohl in ungenügender Weise – der späte Heidegger mit der Idee eines Ereignisses als einer letzten Aneignung¹ zu bewegen. Was angeeignet wird, ist das Sein selbst, das

¹ »Ereignis« im Original deutsch beigefügt, um auf die Heideggersche Ableitung der Aneignung vom Ereignis hinzuweisen.

heißt das Prinzip, das bisher das Seiende in seinen verschiedenen Epochen und historischen Gestalten bestimmt hat. Das bedeutet, daß mit dem Ereignis¹ (wie mit Hegels Absolutum in der Lesart von Kojève) die »Seinsgeschichte zu Ende« ist (Heidegger 2, S. 44), und folglich findet die Beziehung zwischen Sein und Seiendem ihre »Absolution«. Deshalb kann Heidegger schreiben, daß er im Ereignis »das Sein ohne Rücksicht auf das Seiende« zu denken versuche, was nichts anderes meint als den Versuch, die ontologische Differenz nicht mehr als Beziehung, Sein und Seiendes jenseits jedes möglichen Verhältnisses zu denken.

Das ist die Perspektive, in der die Debatte zwischen Bataille und Kojève betrachtet werden muß, in der genau die Figur der Souveränität im Zeitalter der Erfüllung der Menschheitsgeschichte auf dem Spiel steht. Hier sind mehrere Szenarien möglich. In der Vorbemerkung zur zweiten Auflage seiner *Introduction à la lecture de Hegel* von 1947 nimmt Kojève Abstand von der in der ersten Auflage vorgebrachten These, wonach das Ende der Geschichte einfach mit dem Rückschreiten des Menschen zum Tier, mit seinem Verschwinden als Mensch im eigentlichen Sinn zusammenfällt (das heißt als Subjekt der negierenden Tätigkeit). Auf einer Japan-Reise im Jahr 1959 hat er die Möglichkeit einer posthistorischen Kultur behauptet, in der die Menschen, obwohl sie die negierende Tätigkeit im engen Sinn aufgeben hätten, fortfahren würden, die Formen von ihren Inhalten zu trennen, nicht um letztere aktiv zu verändern, sondern um eine Art von »Snobismus im Reinzustand« zu pflegen (die Teazeremonien etc.). In seiner Rezension der Romane von Raymond Queneau sieht er andererseits in den Personen von *Dimanche de vie* und besonders im *voyou désœuvré*² die Figur des zufriedenen Weisen am Ende der Geschichte verwirklicht (Kojève, S. 391). Hegels zufriedenenem, selbstbewußtem Weisen und dem *voyou désœuvré* (den Kojève abschätzig *homo quenellensis* genannt hat) setzt Bataille seinerseits die Figur der im Augenblick aufgekehrten Souveränität entgegen (»la seule innocence possible, celle de l'instant«³), die mit den »Formen, in denen der Mensch sich selbst gibt: [...] dem Lachen, der Erotik, dem Kampf, der Verabgabung«, zusammenfällt.

Das Thema des *désœuvrement* als Figur der Fülle des Menschen am Ende der Geschichte, das zum ersten Mal in Kojèves Rezension von Queneau auftaucht, ist von Blanchot und Nancy wiederaufgenommen worden; letzterer hat es ins Zentrum seines Buches *La Communauté désœuvrée* gestellt. Hier hängt alles davon ab, was man unter *désœuvrement* versteht. Es kann weder die einfache Absenz des Werks [opera/ceuvre] sein noch (wie bei Bataille) eine souveräne und untätige [senza im-

piego]¹ Form der Negativität. Die einzige kohärente Auffassung von *désœuvrement* wäre die einer unbestimmten Existenz der Potenz, die sich nicht (wie die individuelle Tätigkeit oder die kollektive Handlung, die als Summe der individuellen Tätigkeiten begriffen wird) in einem *transitus de potentia in actum* erschöpft.

1 Im Original deutsch.

2 »Untätiger Strolch.«

3 »Die einzig mögliche Unschuld, die des Augenblicks.«

1 »Ohne Einsatz« oder »ohne Anstellung«; siehe auch oben Anm. 2 auf S. 59.

Die vorbehaltlose Bloßlegung der irreduziblen Verknüpfung von Gewalt [violenza] und Recht macht Benjamins *Kritik der Gewalt* zur – heute noch immer unerreichten – notwendigen Vorbedingung jeder Untersuchung über die Souveränität. In Benjamins Analyse stellt sich diese Verknüpfung zunächst als ein »dialektisches Auf und Ab« zwischen rechtsetzender Gewalt und rechtserhaltender Gewalt [violenza] dar. Daher die Notwendigkeit einer dritten Figur, welche dieses zirkuläre Auf und Ab zwischen diesen beiden Formen der Gewalt sprengt:

»Dessen Schwankungsgesetz beruht darauf, daß jede rechtserhaltende Gewalt in ihrer Dauer die rechtsetzende, welche in ihr repräsentiert ist, durch die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten indirekt selbst schwächt. [...] Dies währt so lange, bis entweder neue Gewalten oder die früher unterdrückten über die bisher rechtsetzende Gewalt und damit ein neues Recht zu neuem Verfall begründen. Auf die Durchbrechung dieses Umlaufs im Banne der mythischen Rechtsformen, auf der Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt, begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter.« (Benjamin 1, S. 202)

Die Definition dieser dritten Figur, die Benjamin die göttliche Gewalt nennt, ist das zentrale Problem jeder Interpretation des Essays. Denn Benjamin liefert kein positives Bestimmungskriterium und verneint sogar, daß es auch nur möglich sei, sie im konkreten Fall zu erkennen. Gewiß ist nur, daß sie das Recht weder setzt noch erhält, sondern *entsetzt*. Deswegen ist sie auch den gefährlichsten Mißverständnissen ausgeliefert (davon zeugen die Skrupel, mit denen Derrida in seiner Interpretation des Essays vor ihr warnt, indem er sie, mit bemerkenswerter Verkennung, der nazistischen »Endlösung« annähert; Derrida 2, S. 120-125).

Als Benjamin 1920 an *Kritik der Gewalt* arbeitete, kannte er aller Wahrscheinlichkeit nach Schmitts *Politische Theologie* nicht, deren Definition der Souveränität er fünf Jahre später in seinem Buch über das barocke Trauerspiel zitierte. Deshalb kommen die souveräne Gewalt und der Ausnahmezustand, welche die *Politische Theologie* begründet, in der *Kritik* nicht vor, und es ist nicht leicht zu sagen, welche Stellung diese zur recht-

setzenden und rechtserhaltenden Gewalt einnehmen würden. Die Wurzel der Doppeldeutigkeit der göttlichen Gewalt muß vielleicht gerade in diesem Mangel gesucht werden. Denn ganz offensichtlich wirkt die im Ausnahmezustand ausgeübte Gewalt weder rechtserhaltend noch einfach rechtsetzend, sondern sie erhält das Recht, indem sie es aufhebt, und setzt es, indem sie sich davon ausnimmt. In diesem Sinn läßt sich die souveräne Gewalt ebensowenig wie die göttliche Gewalt ganz auf eine jener beiden Formen reduzieren, deren Dialektik der Essay zu definieren beabsichtigt. Doch bedeutet das wiederum nicht, daß die souveräne Gewalt mit der göttlichen Gewalt verwechselt werden darf. Die Definition der göttlichen Gewalt fällt sogar leichter, wenn man sie in Beziehung zum Ausnahmezustand setzt. Denn die souveräne Gewalt öffnet eine Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Gesetz und Natur, Außen und Innen, Gewalt und Recht; trotzdem ist der Souverän genau derjenige, der die Möglichkeit offenhält, zwischen ihnen zu unterscheiden, und zwar im selben Maß, wie er sie vermischt. Solange der Ausnahmezustand sich vom Normalfall unterscheidet, wird die Dialektik zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt nicht wirklich aufgebrochen, und die souveräne Entscheidung erscheint sogar bloß als Medium, in dem sich der Übergang vom einen zum anderen vollzieht (in diesem Sinn kann man sagen, daß die souveräne Gewalt das Recht setzt, da sie die Zulässigkeit einer sonst unzulässigen Handlung behauptet, und es zugleich erhält, da der Inhalt des neuen Rechts nur in der Bewahrung des alten besteht). Auf jeden Fall bleibt die Verbindung zwischen Gewalt und Recht auch in ihrer Ununterscheidbarkeit erhalten.

Die Gewalt, die Benjamin als göttliche bestimmt, ist indes in einer Zone angesiedelt, wo es nicht mehr möglich ist, zwischen Ausnahme und Regel zu unterscheiden. Sie steht zur souveränen Gewalt in derselben Beziehung wie in der achten These der wirkliche Ausnahmezustand zum virtuellen. Deswegen (das heißt insofern sie nicht eine Art von Gewalt unter anderen ist, sondern nur die Auflösung der Verknüpfung von Gewalt und Recht) kann Benjamin sagen, daß die göttliche Gewalt das Recht weder setzt noch erhält, sondern entsetzt. Sie offenbart die Verknüpfung zwischen den beiden Gewalten – und um so mehr zwischen Gewalt und Recht – als einzigen realen Inhalt des

Rechts. »Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung«, schreibt Benjamin am einzigen Punkt, an dem sich der Essay so etwas wie einer Definition der souveränen Gewalt nähert, »ist nämlich zweifach in dem Sinne, daß die Rechtsetzung zwar dasjenige, *was* als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengsten Sinne und zwar unmittelbar zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt.« (Benjamin 1, S. 198f.) Es ist darum kein Zufall, wenn sich Benjamin, anstatt die göttliche Gewalt zu definieren, in einer scheinbar brüskten Bewegung dem Träger der Verknüpfung von Gewalt und Recht zuwendet, den er »bloßes Leben« nennt. Die Analyse dieser Figur, deren entscheidende Funktion in der Ökonomie des Essays bislang ungedacht geblieben ist, stellt eine wesentliche Verknüpfung zwischen dem bloßen Leben und der rechtlichen Gewalt her. Nicht nur ist die »Herrschaft des Rechtes über den Lebendigen« dem bloßen Leben koextensiv und hört mit diesem auf, sondern auch die »Auslösung der Rechtsgewalt«, was in gewissem Sinn das Ziel des Essays ist, »geht [...] auf die Verschuldung des bloßen natürlichen Lebens zurück, welche den Lebenden unschuldig und unglücklich der Sühne überantwortet, die seine Verschuldung »sühnt« – und auch wohl den Schuldigen entschuldigt, nicht aber von einer Schuld, sondern vom Recht.«¹ (Benjamin 1, S. 199f.)

Auf den folgenden Seiten werden wir versuchen, diese Hinweise zu entwickeln und die Beziehung zu analysieren, die dieses bloße oder nackte Leben und die souveräne Macht aneinander bindet. Benjamin zufolge trägt das Prinzip der Heiligkeit des Lebens, das unsere Zeit dem menschlichen Leben und sogar dem tierischen Leben überhaupt zuschreibt, zur Klärung dieser Beziehung wie auch zu jedem Versuch, die Herrschaft des Rechts über das Lebende in Frage zu stellen, nichts bei. Für ihn ist es verdächtig, daß das, was hier heiliggesprochen wird, genau das ist, was dem mythischen Denken nach »der gezeichnete Träger der Verschuldung ist: das bloße Leben«, wie wenn es zwi-

1 Im Original »sühnt« und »entsühnt« deutsch beigefügt.

schen der Heiligkeit des Lebens und der Macht des Rechts eine geheime Komplizenschaft gäbe. »Dem Ursprung des Dogmas von der Heiligkeit des Lebens nachzuforschen möchte sich lohnen. Vielleicht, ja wahrscheinlich ist es jung, als die letzte Verirrung der geschwächten abendländischen Tradition, der Heiligen, den sie verlor, im kosmologisch Undurchdringlichen zu suchen.« (Benjamin 1, S. 202)

Genau an diesem Ursprung werden wir mit unserer Untersuchung beginnen. Das Prinzip der Heiligkeit des Lebens ist uns so vertraut geworden, daß wir zu vergessen scheinen, daß das alte Griechenland, dem wir den Großteil unserer ethisch-politischen Konzepte verdanken, nicht nur dieses Prinzip nicht kannte, sondern auch kein Wort, um die ganze Komplexität der semantischen Sphäre auszudrücken, die wir mit dem einzigen Wort »Leben« bezeichnen. Die Opposition von *zōé* und *bíos*, von *zên* und *êûzên* (das heißt von Leben im allgemeinen und der qualifizierten, den Menschen eigenen Lebensart), die doch so entscheidend ist für die Anfänge der abendländischen Politik, enthält nichts, was an ein Vorrecht oder eine Heiligkeit des Lebens als solchen denken ließe; das homerische Griechisch verfügt nicht einmal über ein Wort für den lebenden Körper. Das Wort *sôma*, das in späteren Epochen zu einem guten Äquivalent für unseren »Körper« wird, bedeutet ursprünglich bloß »Kadaver«, wie wenn das Leben an sich, das sich für die Griechen in eine Vielzahl von Aspekten und Elementen auflöst, erst nach dem Tod eine Einheit darstellte. Im übrigen wurde in Gesellschaften, die wie das alte Griechenland Opfer feierten und gelegentlich auch Menschenleben darbrachten, das Leben an sich nicht als heilig betrachtet; heilig wurde es nur mittels einer Reihe von Ritualen, deren Zweck gerade darin bestand, es aus seinem profanen Kontext herauszulösen. Damit das Opfer heilig wird, muß es, wie Benveniste erklärt, »aus der Welt der Lebenden ausgeschlossen werden und [...] die Schwelle überschreiten, die die beiden Welten trennt: dies ist der Zweck der Tötung« (Benveniste, S. 441).

Wenn das zutrifft, wann und auf welche Weise ist dann ein menschliches Leben zum ersten Mal für sich selbst als heilig betrachtet worden? Bislang haben wir uns mit dem Aufzeigen der logischen und topologischen Struktur der Souveränität beschäftigt; was aber wird von ihr ausgenommen und zugleich in sie

hineingenommen, wer ist der Träger des souveränen Banns? Benjamin wie Schmitt weisen das Leben (das »bloße Leben« bei Benjamin, bei Schmitt das »wirkliche Leben«, das »die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik« »durchbricht«) als Element aus, das in der Ausnahme mit dem Souverän in engster Beziehung steht. Und diese Beziehung gilt es nun zu klären.

Zweiter Teil Homo sacer

I. Homo sacer

1.1. Der Traktat *Über die Bedeutung der Wörter* von Sextus Pompeius Festus bewahrt uns unter dem Lemma *sacer mons* das Gedächtnis einer Figur des archaischen römischen Rechts, in der sich die Heiligkeit zum ersten Mal mit einem menschlichen Leben als solchem verbunden findet. Der Definition des Heiligen Berges, den die Plebs im Augenblick ihrer Sezession Jupiter weihte, fügt Festus unmittelbar an:

At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur »si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit«. Ex quo quisvis homo malus atque improbus sacer appellari solet! (De sign. verb.)

Der Sinn dieser rätselhaften Figur, in der manche »die früheste Strafe des römischen Strafrechts« (Bennett, S. 5) sehen wollten, ist viel diskutiert worden; doch ihre Interpretation wird dadurch kompliziert, daß sie auf den ersten Blick widersprüchliche Züge trägt. Schon Harold Bennett bemerkte 1930 in einer Studie, daß die Definition von Festus »die Sache selbst, die das Wort impliziert, zu negieren scheint« (ebd., S. 7); während sie die Heiligkeit einer Person verkündet, autorisiert sie (oder genauer: sie erklärt für nicht strafbar) deren Tötung (welcher Etymologie des Begriffs *parricidium* man auch immer folgt, dieser bezeichnet ursprünglich einen Mord an einem freien Mann). Der Widerspruch wird noch durch den Umstand verstärkt, daß derjenige, den jeder straflos töten konnte, nicht durch die vom Ritus vorgegebenen Formen zu Tode gebracht werden durfte (*neque fas est eum immolari; immolari* bezeichnet das Bestreuen des Opfers mit der *mola salsa* vor der Tötung).

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

Worin besteht also die Heiligkeit des *homo sacer* [uomo sacro]? Was bedeutet der Ausdruck *sacer esto*,¹ der mehrmals in den königlichen Gesetzen vorkommt und schon in der archaischen Inschrift auf dem rechteckigen *cippus*² des Forums auftaucht, wenn er zugleich das *impune occidit*³ und den Ausschluß vom Opfer formuliert? Daß dieser Ausdruck auch den Römern dunkel erschien, belegt zweifelsfrei ein Abschnitt der *Saturnalien* (III 7, 3-8), wo Macrobius, nachdem er das als *sacrum* definiert hat, was für die Götter bestimmt ist, hinzufügt: »An diesem Punkt ist es nicht fehl am Platz, von den Verhältnissen jener Menschen zu handeln, die das Gesetz zu bestimmten Göttern Geweihten [*sacros*] erklärt, denn ich weiß wohl, daß es manchen sonderbar erscheint [*mirum videri*], daß, während es ansonsten verboten ist, heilige Dinge zu verletzen, es doch erlaubt sei, den *homo sacer* zu töten.« Was immer auch das Gewicht dieser Interpretation sein mag, die Macrobius an diesem Punkt schuldig zu sein glaubt, sicher ist, daß die Heiligkeit in seinen Augen problematisch genug war, um einer Erklärung zu bedürfen.

1.2. Der Perplexität der *antiqui auctores* antwortet die Divergenz der modernen Interpretationen. Auf der einen Seite finden sich diejenigen (wie Theodor Mommsen, Ludwig Lange, Harold Bennett, James Leigh Strachan-Davidson), die in der *sacratio* das abgeschwächte und säkularisierte Residuum einer archaischen Phase sehen, in der das religiöse Recht und das Strafrecht noch nicht unterschieden wurden und man das Todesurteil als Opfer an die Gottheit verstand; auf der anderen Seite diejenigen (wie Karl Kerényi und W. Warde Fowler), die darin eine archaische Figur des Heiligen erblicken, die Weihung für die unterweltlichen Götter, analog zum Doppelsinn des ethnologischen Tabubegriffs: erhaben und verflucht, verehrungswürdig und schreckenerregend. Ersteren gelingt es zwar, das *impune occidit* zu begründen (wie das zum Beispiel Mommsen in Begriffen einer poplaren oder stellvertretenden Vollstreckung eines Todesurteils tut), sie haben jedoch keine überzeugende Erklärung für das Opferverbot. Umgekehrt wird in der Perspektive der

1 Er soll *sacer* sein.

2 Grabsäule.

3 Strafflos getötet werden.

letzteren zwar das *neque fas est eum immolari* verständlich (der *homo sacer*, so Kerényi, kann nicht mehr Gegenstand eines *sacrificium*, einer »Handlung, die das Geopferte zum *sacer* macht«, werden, weil er »schon den Besitz der unterirdischen Götter [bildet]; sie nehmen ihn nicht als Geschenk, als Opfer an«; Kerényi, S. 61); man begreift jedoch überhaupt nicht, warum dann jeder den *homo sacer* umbringen kann, ohne ein Sakrileg zu begehen (von daher rührt die nicht schlüssige Erklärung von Macrobius, wonach man die Seelen der *homines sacri* deshalb auf schnellstem Weg in den Himmel befördern wollte, weil sie *diis debitae*¹ waren).

Keine der beide Positionen vermag den beiden Merkmalen, deren Juxtaposition nach Festus gerade das Spezifische des *homo sacer* ausmacht, auf ökonomische Weise gleichzeitig Recht zu verschaffen: der *Strafflosigkeit seiner Tötung und dem Verbot der Opferung*. Im Innern dessen, was wir von der juristischen und religiösen Ordnung (sowohl vom *ius divinum* wie vom *ius humanum*) wissen, scheinen die beiden Wesenszüge in der Tat schwerlich vereinbar zu sein: Wenn der *homo sacer* unrein (Fowler: *tabu*) oder im Besitz der Götter war, wie konnte ihn dann jedermann umbringen, ohne sich zu beflecken oder ein Sakrileg zu begehen? Und wenn er andererseits wirklich Opfer eines archaischen *sacrificium* oder eines Todesurteils war, warum war es dann nicht *fas*, ihn in vorgeschriebener Form zu Tode zu bringen? Was ist mithin das Leben des *homo sacer*, wenn es am Kreuzpunkt der zulässigen Tötung und der verbotenen Opferung angesiedelt ist, außerhalb des menschlichen wie des göttlichen Rechts?

Alles deutet darauf hin, daß wir es hier mit einem Grenzbezug der römischen Gesellschaftsordnung zu tun haben, der als solcher schwerlich eine befriedigende Erklärung findet, solange man im Innern des *ius divinum* und des *ius humanum* verbleibt; aber vielleicht erlaubt er, Licht auf ihre gegenseitigen Grenzen zu werfen. Anstatt das Spezifikum des *homo sacer* in einer behaupteten ursprünglichen Ambiguität des Heiligen nach dem Muster des ethnologischen Tabubegriffs aufzulösen, wie das allzu oft geschehen ist, werden wir vielmehr versuchen, die *sacratio* als autonome Figur zu interpretieren; und wir werden

1 Den Göttern geweiht/verfallen.

uns fragen, ob sie nicht zufällig Licht auf eine originäre *politische* Struktur wirft, die sich in einer Zone befindet, die der Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem, Religiösem und Politischem vorausliegt. Doch um uns dieser Zone anzunähern, müssen wir zuerst ein Mißverständnis ausräumen.

2.1.
sonc
noch
und
ist u
beso
hat.
Amb
lich i
trägt
Aber
ander
es na
über
sterw
Instit.
den L
son Si
einen
Tabu.
einer
denkt,
eine C
verlor
diesen
Bereic.
ins Inn
Ambig
derruff

»Net
entsp
Heili
nen u
stehe
ten ih
der G

3. Das heilige Leben

3.1. Die Struktur der *sacratio* ist sowohl nach den Quellen wie nach der übereinstimmenden Meinung der Forscher das Resultat der Vereinigung zweier Wesenszüge: der Straflosigkeit der Tötung und der Ausschließung vom Opfer. Vor allem das *impune occidi* stellt eine Ausnahme vom *ius humanum* dar, insofern es die Anwendung des Numa Pompilius zugeschriebenen Gesetzes über den Mord aufhebt (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricida esto*).¹ Dieselbe von Festus wiedergegebene Formel (*qui occidit, parricidi non damnatur*) bildet sogar in gewisser Weise eine eigentliche *exceptio* in dem technischen Sinn, daß der vor Gericht gestellte Totschläger sich gegen die Anklage auf die Heiligkeit des Opfers berufen kann. Aber auch das *neque fas est eum immolari* stellt genaugenommen eine Ausnahme dar, diesmal jedoch vom *ius divinum* und von jeder Form der rituellen Tötung. Die ältesten uns bekannten Formen der Vollstreckung der Todesstrafe (die schreckliche *poena cullei*, bei welcher der Verurteilte, den Kopf mit einem Wolfsfell bedeckt, zusammen mit Schlangen, einem Hund und einem Hahn in einen Sack gesteckt und ins Wasser geworfen wurde, oder der Sturz vom Tarpeischen Felsen) sind in Wirklichkeit eher Reinigungsriten als Todesstrafen im modernen Sinn: Demnach würde das *neque fas est eum immolari* gerade dazu dienen, die Tötung des *homo sacer* von den rituellen Reinigungen zu unterscheiden und die *sacratio* entschieden aus dem im eigentlichen Sinn religiösen Bereich auszuschließen.

Es ist bemerkt worden, daß die *consecratio* üblicherweise einen Gegenstand vom *ius humanum* ins *ius divinum*, vom Profanen ins Heilige, übergehen läßt (Fowler, S. 18), im Fall des *homo sacer* dagegen eine Person lediglich außerhalb der menschlichen Rechtsprechung gesetzt wird, ohne in die göttliche überzugehen. Das Verbot der Opferung schließt nicht nur jede Angleichung zwischen dem *homo sacer* und einem geweihten Opfer aus, sondern, wie Macrobius mit einem Zitat von Trebatius sagt,

1 » Wenn jemand absichtlich einen freien Mann tötet, kann er als Mörder betrachtet werden.«

die Zulässigkeit der Tötung implizierte, daß die ihm zugefügte Gewalt kein Sakrileg war, wie das bei den *res sacrae* der Fall ist (*cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*¹).

Wenn das stimmt, dann bildet die *sacratio* eine doppelte Ausnahme, sowohl vom *ius humanum* als auch vom *ius divinum*, sowohl vom religiösen wie vom profanen Bereich. Die topologische Struktur, die diese doppelte Ausnahme aufweist, ist die eines doppelten Ausschlusses und einer doppelten Einnahme, die mehr als eine einfache Analogie mit der Struktur der souveränen Ausnahme darstellt (daher die Stichhaltigkeit der These derjenigen Forscher, die wie Giuliano Crifò die *sacratio* in substantieller Kontinuität mit dem Ausschluß aus der Gemeinschaft interpretieren; Crifò I, S. 460-465). Denn so wie bei der souveränen Ausnahme das Gesetz sich auf den Ausnahmefall anwendet, indem es sich abwendet und zurückzieht, so ist der *homo sacer* der Gottheit in Form des Nichtopferbaren übereignet und in Form des Tötbaren in der Gemeinschaft eingeschlossen. *Das Leben, das nicht geopfert werden kann und dennoch getötet werden darf, ist das heilige Leben.*

3.2. Was die Verfassung des *homo sacer* bestimmt, ist also nicht so sehr die vermeintlich ursprüngliche Doppeldeutigkeit der Heiligkeit als vielmehr die Eigentümlichkeit der doppelten Einschließung, in die er sich von der Gewalt, der er ausgesetzt ist, versetzt findet. Diese Gewalt – die nicht sanktionierbare Tötung, die jeder ihm gegenüber verüben kann – ist weder als Opfer noch als Mord noch als Vollstreckung eines Urteils noch als Sakrileg einzustufen. Wenn sie sich den sanktionierten Formen des menschlichen und des göttlichen Rechts entzieht, öffnet sie eine Sphäre des menschlichen Handelns, die weder in diejenige des *sacrum facere* noch in die der profanen Handlungen gehört; und diese Sphäre müssen wir hier zu begreifen versuchen.

Wir sind bereits auf einen Grenzbereich des menschlichen Handelns gestoßen, der nur in einer Ausnahmebeziehung besteht. Dies ist der Bereich der souveränen Entscheidung, die das Recht im Ausnahmezustand aufhebt und so das nackte Leben in

1 » Während es verboten ist, die übrigen heiligen Dinge zu verletzen, ist es zulässig, den *homo sacer* zu töten.«

ihn einbindet. Wir müssen uns also fragen, ob die Struktur der Souveränität und die Struktur der *sacratio* nicht irgendwie verknüpft sind und sich dadurch wechselseitig beleuchten können. Wir können sogar eine erste Hypothese dazu aufstellen: Rückt man den *homo sacer* an seinen eigentlichen Ort jenseits des Strafrechts wie des Opfers, so stellt er die ursprüngliche Figur des in Bann genommenen Lebens dar und bewahrt das Gedächtnis der ursprünglichen Ausschließung, mittels deren sich die politische Dimension konstituiert hat. Der politische Raum der Souveränität hätte sich demnach durch eine doppelte Ausnahme als Exkreszenz des Profanen im Religiösen und des Religiösen im Profanen konstituiert, die eine Zone der Ununterschiedenheit zwischen Opfer und Mord bildet. *Soverän 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.*

Nun kann man auch eine erste Antwort geben auf die Frage, die wir uns beim Aufzeigen der formalen Struktur der Ausnahme gestellt haben: Was unter den souveränen Bann fällt, ist ein menschliches Leben, das getötet, aber nicht geopfert werden kann: der *homo sacer*. Wenn wir nacktes oder heiliges Leben dasjenige Leben nennen, das den ersten Inhalt der souveränen Macht bildet, dann verfügen wir auch über eine grundlegende Antwort auf die Benjaminsche Frage nach dem » Ursprung des Dogmas von der Heiligkeit des Lebens«. Heilig, das heißt tötbar und nicht opferbar, ist ursprünglich das Leben im souveränen Bann, und die Produktion des nackten Lebens ist in diesem Sinn die ursprüngliche Leistung der Souveränität. Die Heiligkeit des Lebens, die man heute gegen die souveräne Macht als Menschenrecht in jedem fundamentalen Sinn geltend machen möchte, meint ursprünglich gerade die Unterwerfung des Lebens unter eine Macht des Todes, seine unwiderrufliche Aussetzung in der Beziehung der Verlassenheit [abbandono].

N Die Verknüpfung zwischen der Verfassung einer politischen Gewalt und der *sacratio* belegt auch die *potestas sacrosancta*, die in Rom den plebejischen Tribunen zusteht. Die Unantastbarkeit des Tribuns gründet allein auf der Tatsache, daß die Plebejer anlässlich der ersten Sezession geschworen haben, die Vergehen an ihren Vertretern dadurch zu rächen, daß sie den Schuldigen als *homo sacer* betrachteten. Der Begriff *lex sacrata*, der fälschlicherweise (die Plebiszite wurden ehemals klar von den

leges unterschieden) das bezeichnete, was eigentlich bloß eine »besiedete Charta« der revoltierenden Plebs war (Magdelain, S. 57), hatte ursprünglich keinen anderen Sinn als die Bestimmung eines törbaren Lebens; aber sie bildete dennoch eine politische Macht, die in gewissem Sinn ein Gegengewicht zur souveränen Macht war. Deshalb bezeichnet nichts das Ende der alten republikanischen Verfassung so klar wie der Augenblick, in dem Augustus die *potestas tribunicia* übernimmt und also *sacrosanctus* wird (*Sacrosanctus in perpetuum ut essem, et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur*;¹ heißt es in den *Res gestae*).

3-3. Hier entfaltet die strukturelle Analogie zwischen souveräner Ausnahme und *sacratio* ihre volle Bedeutung. An den beiden äußersten Grenzen der Ordnung stellen der Souverän und der *homo sacer* zwei symmetrische Figuren dar, die dieselbe Struktur haben und korreliert sind: Souverän ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen potentiell *homines sacri* sind, und *homo sacer* ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen als Souveräne handeln.

Beide sind in der Figur eines Handelns verbunden, das, indem es sich sowohl vom menschlichen Recht wie vom göttlichen Recht, vom *nómos* wie von der *phýsis* ausnimmt, in einem bestimmten Sinn den ersten eigentlichen politischen Raum absteckt, der sowohl vom religiösen wie vom profanen Bereich, von der natürlichen Ordnung wie von der normalen Rechtsordnung abgegrenzt ist.

Diese Symmetrie zwischen *sacratio* und Souveränität wirft eine neues Licht auf die Kategorie des Heiligen, dessen Doppeldeutigkeit nicht nur die moderne Forschung der religiösen Phänomenologie so hartnäckig geleitet hat, sondern auch noch die jüngsten Untersuchungen über die Souveränität. Die Nähe zwischen der Sphäre der Souveränität und der Sphäre des Heiligen, die mehrmals festgestellt und unterschiedlich motiviert worden ist, ist nicht einfach das säkularisierte Residuum des ursprünglich religiösen Charakters jeder politischen Macht noch der bloße Versuch, dieser das Prestige einer theologischen Sanktion zu sichern; ebensowenig ist sie aber die Konsequenz eines »heiligen«, das heißt zugleich erhabenen und verfluchten Charakters, der dem Leben als solchem auf unerklärliche Weise inne-

1 »So soll ich auf ewig sakrosankt sein, und die tribunizische Macht soll mir zugestanden werden, solange ich lebe.«

wohnen würde. Wenn unsere Hypothese richtig ist, dann ist die Heiligkeit vielmehr die ursprüngliche Form der Einbeziehung des nackten Lebens in die juristisch-politische Ordnung, und das Syntagma *homo sacer* benennt etwas wie die ursprüngliche »politische« Beziehung, das heißt das Leben, insofern es in der einschließenden Ausschließung der souveränen Ausnahme als Bezugsgröße dient. Heilig ist das Leben nur, insofern es in der souveränen Ausnahme erfasst wird; und die Verwechslung eines juristisch-politischen Phänomens (die nicht opferbare Tötbarkeit des *homo sacer*) mit einem genuin religiösen Phänomen ist die Wurzel der Mißverständnisse, die in unserer Zeit sowohl die Studien über das Heilige wie über die Souveränität geprägt haben. *Sacer esto* ist keine religiöse Fluchformel, die das Unheimliche,¹ zugleich Erhabene und Entsetzliche, einer Sache sanktionieren würde; sie ist statt dessen die ursprüngliche politische Formulierung, die das souveräne Band auferlegt.

Die Vergehen, die den Quellen zufolge die *sacratio* nach sich ziehen (wie *terminum exarare*: Tilgung der Grenzen; *verberatio parentis*: Gewalt des Sohnes gegenüber den Eltern; oder der Beirat des Patrons gegenüber einem Klienten), hätten demnach nicht den Charakter einer Normübertretung, auf welche die entsprechende Sanktion folgt; vielmehr sind sie die ursprüngliche Ausnahme, in der das menschliche Leben, das einer bedingungslosen Tötbarkeit ausgesetzt ist, in die politische Ordnung eingeschlossen wird. Nicht der Akt der Grenzziehung, sondern ihre Tilgung oder Negierung (wie das übrige der Gründungsmythos von Rom auf seine Weise, aber in aller Klarheit sagt) ist der Gründungsakt der Staates. Das Gesetz von Numa über den Mord (*parricida esto*) bildet mit der Tötbarkeit des *homo sacer* (*parricidi non damnatur*) ein System und kann nicht davon abgelöst werden. So komplex ist die originäre Struktur, auf der die souveräne Macht gründet.

N Betrachten wir das Bedeutungsfeld des Begriffs *sacer*, das unsere Analyse aufgespannt hat. Es enthält weder eine widersprüchliche Bedeutung im Sinne von Abel noch eine allgemeine Doppeldeutigkeit im Sinne von Durkheim; vielmehr bezeichnet es ein absolut törbares Leben, das Objekt einer Gewalt, die sowohl die Sphäre des Rechts als auch jene des Opfers überschreitet. Diese doppelte Entziehung öffnet zwischen dem

1 Im Original deutsch.

Profanen und dem Religiösen eine Zone der Ununterscheidbarkeit, deren Bedeutung wir eben zu bestimmen versucht haben. In dieser Perspektive lösen sich viele der scheinbaren Widersprüche des Begriffs »heilig« auf. So nannten die Römer die Ferkel, die sie zehn Tage nach der Geburt für opferbar hielten, *rein*. Dagegen bezeugt Varro (*De re rustica* II 4, 16), daß in der Antike die opferbaren Schweine *sacres* genannt wurden. Weit entfernt von einem Widerspruch mit dem Opferverbot des *homo sacer* deutet der Begriff hier: auf eine ursprüngliche Zone der Ununterscheidbarkeit hin, wo *sacer* einfach ein tötbares Leben meint (vor dem Opfer war das Ferkel noch nicht »heilig« im Sinne von »den Göttern geweiht«, sondern bloß tötbar). Wenn die römischen Dichter die Liebenden als *sacri* bezeichnen (*sacros qui ledat amantes*,¹ Prop. 3, 6, 2; *quisque amore teneatur, eat tutusque sacerque*,² Tib. 1, 2, 27), dann nicht deshalb, weil sie den Göttern geweiht oder verflucht waren, sondern weil sie sich von den übrigen Menschen abgesondert und in eine Sphäre jenseits des göttlichen wie des menschlichen Rechts begeben haben. Es war ursprünglich jene Sphäre, die der doppelten Ausnahme entsprang, der das heilige Leben ausgesetzt war.

1 » Wer immer die heiligen Liebenden verletzt.«

2 » Wer verliebt ist, soll geschützt und heilig sein.«

1. Die Politisierung des Lebens

1.1. In den letzten Jahren seines Lebens, während er an der Geschichte der Sexualität arbeitete und auch in diesem Bereich die Dispositive der Macht aufdeckte, trieb Michel Foucault seine Forschungen mit zunehmendem Nachdruck in Richtung des, was er *Bio-Politik* nannte, das heißt die wachsende Einbeziehung des natürlichen Lebens des Menschen in die Mechanismen und das Kalkül der Macht. Am Schluß von *Der Wille zum Wissen* faßt er, wie wir gesehen haben, den Prozeß, in dem auf der Schwelle zum modernen Zeitalter das Leben zum Einsatz der Politik wird, in einer exemplarischen Formel zusammen: »Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.« Trotzdem fuhr Foucault bis zuletzt hartnäckig fort, die »Prozesse der Subjektivierung« zu erforschen, die im Übergang von der alten zur modernen Welt den einzelnen dahin bringen, das eigene Selbst zu objektivieren und sich als Subjekt zu konstituieren, indem er sich gleichzeitig an eine äußerliche Kontrollmacht bindet. Er verlagerte sein Arbeitsfeld nicht, wie man es auch hätte erwarten können, auf jenes Gebiet, das als Ort der modernen Biopolitik schlechthin gelten konnte: die Politik der großen totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts. Die Forschung, die mit der Rekonstruktion des *grand renferment* in den Hospitälern und in den Gefängnissen begonnen hatte, schloß nicht mit einer Analyse des Konzentrationslagers.

Auf der anderen Seite haben die tiefgehenden Untersuchungen, die Hannah Arendt in der Nachkriegszeit der Struktur der totalitären Staaten gewidmet hat, ihre Grenzen genau im Mangel jeglicher biopolitischen Perspektive. Hannah Arendt erkennt die Verknüpfung zwischen der totalitären Herrschaft und jener besonderen Lebensbedingung, die das Lager ist, ganz klar: »Das oberste Ziel aller totalitären Regierungen«, schreibt sie 1950 in einem sozialwissenschaftlichen Projekt zur Erforschung der Konzentrationslager, »ist nicht nur das langfristige Streben nach globaler Lenkung, dem freiwillig nachgegeben wird, sondern

der nie erlaube und sofort umgesetzte Versuch der totalen Herrschaft über den Menschen. Die Konzentrationslager sind die Laboratorien für das Experiment der totalen Herrschaft; denn dieses Ziel kann, da die menschliche Natur das ist, was sie ist, nur unter den extremen Bedingungen einer menschengemachten Hölle erreicht werden.« (Arendt 2, S. 240) Aber es geht ihr, daß der Prozeß gewissermaßen umgekehrt verläuft und daß es gerade die radikale Transformation der Politik in einen Raum des nackten Lebens (das heißt in ein Lager) ist, welche die totale Herrschaft legitimiert und notwendig gemacht hat. Nur weil die Politik in unserer Zeit vollständig Biopolitik geworden ist, hat sie sich in bis anhin nicht gekanntem Maß als totalitäre Politik konstituieren können.

Daß es Hannah Arendt und Foucault, die das politische Problem unserer Zeit wohl am schärfsten gedacht haben, nicht gelungen ist, ihre beiden Perspektiven zu kreuzen, deutet auf die Schwierigkeit dieses Problems hin. Wir werden versuchen, diese beiden Perspektiven im Fokus des Begriffs vom »nackten« oder »heiligen Leben« konvergieren zu lassen. Darin sind Politik und Leben dermaßen eng verflochten, daß seine Analyse nicht leicht ist. Dem nackten Leben und seinen *avatar*en der Moderne (dem biologischen Leben, der Sexualität etc.) eignet eine Opazität, die man unmöglich durchdringen kann, wenn man ihren politischen Charakter nicht wahrnimmt; umgekehrt verliert die moderne Politik, ist sie erst einmal symbiotisch mit dem nackten Leben verwoben, die Intelligibilität, die für uns noch das juristisch-politische Gefüge der klassischen Politik zu kennzeichnen scheint.

1.2. Karl Löwith war der erste, der den fundamentalen Charakter der Politik der totalitären Staaten als »Politisierung des Lebens« definiert und von diesem Gesichtspunkt aus zugleich den Berührungspunkt von Demokratie und Totalitarismus bemerkt hat:

»Diese Neutralisierung der politisch maßgebenden Unterschiede und das Hinausschieben ihrer Entscheidung hat sich seit der Emanzipation des dritten Standes und der Ausbildung der bürgerlichen Demokratie und ihrer Weiterbildung zur industriellen Massendemokratie bis zum entscheidenden Punkt entwickelt, wo sie nun in ihr Gegenteil umschlägt: in eine totale *Politisierung* aller, auch der scheinbar neutral-

sten Lebensgebiete. So entstand im marxistischen Rußland ein Arbeiterstaat, »der mehr und intensiver staatlich ist als jemals ein Staat der absoluten Fürsten« [Schmitt], im faschistischen Italien ein korporativer Staat, der außer der nationalen Arbeit auch den *Dopolavoro* und das gesamte geistige Leben normiert, und im nationalsozialistischen Deutschland ein völlig durchorganisierter Staat, der auch noch das bisher privat gewesene Leben durch Rassengesetze u. dgl. politisiert.« (Löwith, S. 33)

Der Berührungspunkt von Massendemokratie und totalitären Staaten hat gleichwohl nicht (wie Löwith hier auf Schmitts Spuren zu denken scheint) die Form eines plötzlichen Umschlags: Bevor der Strom der Biopolitik, der das Leben des *homo sacer* mit sich trägt, so ungestüm ans Licht unseres Jahrhunderts tritt, hat er bereits unterirdisch, aber beharrlich seinen Lauf genommen. Es ist gleichsam, wie wenn von einem bestimmten Zeitpunkt an jedes entscheidende politische Ereignis ein doppeltes Gesicht angenommen hätte: Die Räume, die Freiheiten, die Rechte, welche die Individuen in ihren Konflikten mit den zentralen Mächten erlangen, bahnen jedesmal zugleich eine stille, aber wachsende Einschreibung ihres Lebens in die staatliche Ordnung an und liefern so der souveränen Macht, von der sie sich eigentlich freizumachen gedachten, ein neues und noch furchterregenderes Fundament. »Das »Recht« auf das Leben, auf den Körper, auf die Gesundheit, auf das Glück, auf die Befriedigung der Bedürfnisse«, schreibt Foucault, um die Bedeutung zu erklären, welche die Sexualität als Thema der politischen Auseinandersetzungen gewonnen hat, »das »Recht« auf die Wiedergewinnung alles dessen, was man ist oder sein kann – jenseits aller Unterdrückungen und »Entfremdungen« –, dieses für das klassische Rechtssystem so unverständliche »Recht« war die politische Antwort auf all die neuen Machtprozeduren, die ihrerseits auch nicht mehr auf dem traditionellen Recht der Souveränität beruhen.« (Foucault 1, S. 173) Die Sache ist die, daß ein und dieselbe Einforderung des nackten Lebens in den bürgerlichen Demokratien zu einem Vorrang des Privaten gegenüber dem Öffentlichen und der individuellen Freiheiten gegenüber den kollektiven Pflichten führt, in den totalitären Staaten dagegen zum entscheidenden politischen Kriterium und zum Ort souveräner Entscheidungen schlechthin wird. Und nur weil das biologische Leben mit seinen Bedürfnissen überall zum *politisch*

entscheidenden Faktum geworden ist, besteht überhaupt die Möglichkeit, die sonst unerklärliche Geschwindigkeit zu begreifen, mit der in unserem Jahrhundert die parlamentarischen Demokratien in totalitäre Staaten haben umstürzen und die totalitären Staaten sich beinahe ohne Übergangslösung in parlamentarische Demokratien haben umwandeln können. In beiden Fällen vollzogen sich die Umbrüche in einem Umfeld, wo die Politik sich schon seit längerem in Biopolitik verwandelt hatte und wo der Einsatz nunmehr bloß darin bestand, zu bestimmen, welche Organisationsform sich für die Pflege, die Kontrolle und den Genuß des nackten Lebens am wirksamsten erweisen würde. Wenn das nackte Leben zur fundamentalen Referenz geworden ist, verlieren die traditionellen politischen Unterscheidungen (wie jene zwischen rechts und links, Liberalismus und Totalitarismus, privat und öffentlich) ihre Klarheit und Intelligibilität und treten in eine Zone der Unbestimmtheit. Auch das plötzliche Abdriften der herrschenden Klassen des Exkommunismus in den extremsten Rassismus (wie in Serbien mit den Programmen der »ethnischen Säuberung«) und die Wiedergeburt des Faschismus in neuen Formen in Europa haben hier ihre Wurzeln.

Tatsächlich kann man beobachten, wie sich im Gleichschritt mit der Durchsetzung der Biopolitik auch die Entscheidung über das nackte Leben, in der die Souveränität bestand, verschiebt und über die Grenzen des Ausnahmezustands hinaus ausbreitet. Wenn es in jedem modernen Staat eine Linie gibt, die den Punkt bezeichnet, an dem die Entscheidung über das Leben zur Entscheidung über den Tod und die Biopolitik somit zur Thanatopolitik wird, dann erweist sich diese Linie heute nicht mehr als feste Grenze, die zwei klar unterschiedene Bereiche trennt. Sie ist beweglich und verschiebt sich in immer weitere Bereiche des sozialen Lebens, wo der Souverän immer mehr nicht nur mit dem Juristen, sondern auch mit dem Arzt, dem Wissenschaftler, dem Experten und dem Priester symbiotisiert. Auf den folgenden Seiten werden wir aufzuzeigen versuchen, daß einige der fundamentalen Ereignisse in der politischen Geschichte der Moderne (wie die Erklärung der Menschenrechte) und andere, die eine unverständliche Einmischung biologisch-wissenschaftlicher Prinzipien in die politische Ordnung darzustellen scheinen (wie die nationalsozialistische Eugenik mit ih-

rer Vernichtung des »lebensunwerten Lebens« oder die aktuelle Debatte um die normative Festlegung der Kriterien des Todes), ihre wahre Bedeutung nur dann entfalten, wenn sie wieder in den gemeinsamen biopolitischen (oder thanatopolitischen) Zusammenhang gestellt werden, dem sie auch entstammen. In dieser Perspektive wird das Lager, dieser reine, absolute und unübertroffene biopolitische Raum (insofern er einzig im Ausnahmestand gründet), als verborgenes Paradigma des politischen Raumes der Moderne erscheinen, dessen Metamorphosen und Maskierungen zu erkennen wir lernen müssen.

1.3. Die erste Registrierung des nackten Lebens als neues politisches Subjekt findet sich implizit schon in jenem Dokument, das man gemeinhin der modernen Demokratie zugrunde legt: dem *writ* des *Habeas corpus* von 1679. Welches auch immer der Ursprung der Formel sein mag – man trifft sie bereits im 13. Jahrhundert an, als sie die physische Präsenz einer Person vor Gericht sicherte –, bemerkenswert ist, daß im Zentrum der *Habeas-corpus*-Akte weder das alte Subjekt der feudalen Beziehungen und Freiheiten noch der künftige *citoyen* steht, sondern schlicht und einfach das *corpus*. Als 1215 Johann ohne Land mit der Magna Charta seinen Untertanen Freiheitsrechte einräumte, wandte er sich an die »Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte, Grafen, Barone, Vicomtes, Vögte, Beamten und an die Gerichtsdienner, »an die Städte, Burgen und Dörfer« und allgemeiner noch »an die freien Menschen unseres Königreichs«, daß sie »ihre alten Freiheiten und freien Bräuche« und diejenigen, die er nun besonders anerkennt, genießen sollten. Artikel 29, der die physische Freiheit der Untertanen garantieren soll, lautet: »Kein freier Mensch [*homo liber*] darf; verhaftet, eingesperrt, seiner Güter beraubt noch außerhalb des Gesetzes gestoßen [*utlagetur*] noch irgendwie belästigt werden; wir werden nicht die Hand auf ihn halten noch halten lassen [*nec super eum ibimus, nec super eum mittimus*], wenn nicht aufgrund eines rechtmäßigen Urteils von seinesgleichen und nach dem Gesetz des Landes.« Analog dazu trägt ein alter *writ*, welcher der *Habeas-corpus*-Akte vorausgeht und die Anwesenheit des Angeklagten beim Prozeß sichern sollte, die Rubrik *de homine replegiando* (oder *replegiando*).

Man betrachte dagegen die Formel des *writ*, welche die Akte

von 1679 verallgemeinert und in ein Gesetz verwandelt: *Praecipimus tibi quod Corpus X, in custodia vestra detentum, ut dicuntur, una cum causa captionis et detentionis, quodcumque nomine idem X censeatur in eadem, habeas coram nobis, apud Westminster, ad subjiendum...*¹ Es gibt nichts, was den Unterschied zwischen der antiken und mittelalterlichen Freiheit und derjenigen, die der modernen Demokratie zugrunde liegt, besser er-messen ließe als die Formel: Nicht der freie Mensch mit seinen Eigenschaften und seinen Statuten, und nicht einmal schlicht *homo*, sondern *corpus* ist das neue Subjekt der Politik, und die Geburt der modernen Demokratie ist genau diese Einforderung und Ausstellung dieses »Körpers«: *habeas corpus ad subjiendum*, du mußt einen Körper vorzuzeigen haben.

Daß von den verschiedenen gerichtlichen Verfahren zur Wahrung der individuellen Freiheit ausgerechnet dieses *Habeas corpus* die Form eines Gesetzes erhielt und damit von der Gesellschaft der abendländischen Demokratie nicht mehr abzulösen sein würde, ist sicher zufälligen Umständen geschuldet; doch ebenso gewiß ist, daß auf diese Weise die im Entstehen begriffene europäische Demokratie nicht *bíos*, das qualifizierte Leben des Bürgers, ins Zentrum ihres Kampfes gegen den Absolutismus stellt, sondern *zōé*, das nackte Leben in seiner Naturalität, das als solches in den souveränen Bann genommen wird (so auch noch in den modernen Formulierungen des *writ: the body of being taken by [...] whatsoever name be may be called there in*).

Was da aus dem Verlies ans Licht tritt, um *apud Westminster* ausgestellt zu werden, ist einmal mehr der Körper des *homo sacer* und einmal mehr das nackte Leben. Das ist die Stärke und zugleich der innerste Widerspruch der modernen Demokratie: Sie schafft das heilige Leben nicht ab, sondern zersplittert es, verstreut es in jedem einzelnen Körper, um es zum Einsatz in den politischen Konflikten zu machen. Und hier liegt die Wurzel ihrer geheimen biopolitischen Bestimmung: Derjenige, der sich später als Träger der Menschenrechte und mit einem merk-

1 »Wir befehlen dir, daß der Körper X, der sich, wie es heißt, in eurer Verwahrung befindet, hier vor uns in Westminster gezeigt wird, ebenso der Grund der Verhaftung und der Verwahrung, wie immer sein Name darin lauten mag.«

würdigen Oxymoron als das neue souveräne Subjekt (*subiectus superaneus*, das was zugleich unten und am höchsten ist) präsentiert wird, kann sich als solches nur dadurch konstituieren, daß er die souveräne Ausnahme wiederholt und in sich selbst *corpus*, das nackte Leben, isoliert. Wenn es stimmt, daß das Gesetz für seine Geltung eines Körpers bedarf, wenn man in diesem Sinn von einem »Verlangen des Gesetzes nach einem Körper« sprechen kann, dann antwortet die Demokratie auf dieses Verlangen damit, daß sie das Gesetz verpflichtet, sich dieses Körpers anzunehmen. Die Tatsache, daß die *Habeas-corpus*-Formel ursprünglich die Anwesenheit des Angeklagten beim Prozeß verbürgen und folglich verhindern sollte, daß er sich dem Urteil entzieht, während sie doch in der neuen und definitiven Form umgekehrt den Sheriff verpflichtet, den Körper des Angeklagten vorzuführen und dessen Haft zu begründen, läßt die Ambivalenz (oder Polarität) der Demokratie um so klarer hervortreten. *Corpus ist ein doppelgesichtiges Wesen, das sowohl Träger der Unterwerfung unter die souveräne Macht als auch der individuellen Freiheit ist.*

Diese neue Zentralität des »Körpers« im Bereich der politisch-juridischen Terminologie ist mithin innerhalb des allgemeineren Prozesses anzusiedeln, der dem *corpus* in der Philosophie und Wissenschaft des Barock, von Descartes zu Newton und von Leibniz zu Spinoza, eine derart privilegierte Position zuweist. Doch in der politischen Reflexion behält *corpus* auch dann, wenn es im *Leviathan* und im *Contract social* zur zentralen Metapher der politischen Gemeinschaft wird, einen engen Bezug zum nackten Leben. Diesbezüglich lehrreich ist der Gebrauch, den Hobbes davon macht. Wenn es richtig ist, daß *De homine* im Menschen einen natürlichen und einen politischen Körper unterscheidet (*homo enim non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est [ut ita loquar] corporis politici pars*;¹ Hobbes 3, S. 1), so ist es in *De cive* gerade die Töbarkeit des Körpers, die sowohl die natürliche Gleichheit der Menschen wie die Notwendigkeit des *Commonwealth* begründet:

1 »Der Mensch ist nicht nur ein natürlicher Körper, sondern auch ein Körper des Staates, das heißt sozusagen Teil des Politischen.«

»Denn betrachtet man die erwachsenen Menschen und sieht man, wie gebrechlich der Bau des menschlichen Körpers ist (mit dessen Verfall auch alle Kraft, Stärke und Weisheit des Menschen vergeht), wie leicht es selbst dem Schwächsten ist, den Stärksten zu töten: so versteht man nicht, daß irgend jemand im Vertrauen auf seine Kraft sich anderen von Natur überlegen dünken kann. Die einander Gleiches tun können, sind gleich. Aber die, die das Größte vermögen, nämlich zu töten, können Gleiches tun.« (Hobbes I, S. 93)

Die großartige Metapher des *Leviathan*, dessen Körper aus sämtlichen Körpern der einzelnen geformt ist, muß in diesem Licht gelesen werden. Es sind die absolut tötbaren Körper der Untertanen, die den neuen politischen Körper des Abendlandes bilden.

7. Das Lager als *nómos* der Moderne

7.1. Was in den Lagern geschehen ist, übersteigt den rechtlichen Begriff des Verbrechens dermaßen, daß man es oft einfach un-terlassen hat, die spezifische juristisch-politische Struktur zu be-trachten, in der diese Ereignisse stattgefunden haben. Das Lager ist schlicht der Ort, an dem sich der höchste Grad der *conditio inhumana* verwirklicht hat, die es auf Erden je gegeben hat: Das ist es letztlich, was für die Opfer und für die Nachfahren zählt. Wir werden hier entschlossen die umgekehrte Richtung ein-schlagen. Anstatt die Definition des Lagers aus den dort stattge-funden Ereignissen zu deduzieren, werden wir uns vielmehr Fragen: Was ist ein Lager? Was ist das für eine juristisch-politi-sche Struktur, die solche Ereignisse möglich macht? Das wird dazu führen, das Lager nicht als eine historische Tatsache und als eine Anomalie anzusehen, die (wenngleich unter Umständen immer noch anzutreffen) der Vergangenheit angehört, sondern in gewisser Weise als verborgene Matrix, als *nómos* des politi-schen Raumes, in dem wir auch heute noch leben.

Die Historiker diskutieren darüber, ob die erste Erscheinung der Lager in den *campos de concentraciones* zu suchen ist, welche die Spanier 1896 in Kuba errichtet haben, um den Aufstand der kolonialen Bevölkerung niederzuschlagen, oder in den *concentration camps*, in denen die Engländer zu Beginn des Jahrhun-derts die Buren zusammengepfercht haben. Entscheidend ist da-bei, daß es sich in beiden Fällen um die Ausweitung eines mit einem Kolonialkrieg verbundenen Ausnahmezustandes auf eine gesamte Zivilbevölkerung handelt. Die Lager gehen also nicht aus dem gewöhnlichen Recht hervor (und noch weniger, wie man hätte vermuten können, aus einer Verwandlung und Ent-wicklung des Strafvollzugsrechts), sondern aus dem Ausnahme-zustand und dem Kriegsrecht. Noch evidentier ist das für die na-zistischen Lager,¹ deren Ursprung und Rechtssystem gut dokumentiert ist. Es ist bekannt, daß die rechtliche Grundlage der Internierung nicht das gemeine Recht ist, sondern die »Schutzhaft«,² ein Rechtsinstitut preußischer Herkunft, das die

1 Im Original deutsch.

2 Im Original, auch an späteren Stellen, deutsch.

Nazijuristen bisweilen als präventive Polizeimaßnahme klassifizierten, insofern es erlaubte, Individuen »in Schutz zu nehmen«, unabhängig von jedem strafrechtlich relevanten Verhalten und einzig mit dem Zweck, eine Gefährdung der Staatssicherheit zu vermeiden. Am Ursprung der Schutzhaft steht indes das preußische Gesetz vom 4. Juni 1851 über den Belagerungszustand, der 1871 auf ganz Deutschland ausgedehnt worden ist (mit Ausnahme von Bayern) und, noch früher, das Gesetz »zum Schutz der persönlichen Freiheit« vom 12. Februar 1850; beide haben während des Ersten Weltkriegs und in den Unruhen, die in Deutschland dem Abschluß des Friedensvertrags folgten, breite Anwendung gefunden. Man tut gut daran, nicht zu vergessen, daß die ersten Konzentrationslager nicht das Werk des Naziregimes waren, sondern der sozialdemokratischen Regierungen; und sie haben 1923, nach der Ausrufung des Ausnahmezustandes, nicht nur auf der Grundlage der Schutzhaft Tausende militanter Kommunisten interniert, sondern in Cottbus-Sielow auch ein »Konzentrationslager für Ausländer«¹ geschaffen, das vor allem geflüchtete Ostjuden aufnahm und somit als erstes Lager für die Juden in unserem Jahrhundert betrachtet werden kann (auch wenn es offensichtlich kein Vernichtungslager war).

Das rechtliche Fundament der Schutzhaft war die Ausrufung des Belagerungs- oder des Ausnahmezustandes mit der entsprechenden Aufhebung derjenigen Artikel der deutschen Verfassung, welche die persönlichen Freiheiten garantierten. So lautete der Artikel 48 der Weimarer Verfassung denn auch: »Der Reichspräsident kann, wenn im Deutschen Reiche die öffentliche Sicherheit und Ordnung erheblich gestört oder gefährdet wird, die zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung nötigen Maßnahmen treffen, erforderlichenfalls mit Hilfe der bewaffneten Macht einschreiten. Zu diesem Zweck darf er vorübergehend die in den Artikeln 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 festgesetzten Grundrechte ganz oder zum Teil außer Kraft setzen.« Von 1919 bis 1924 haben die Weimarer Regierungen mehrere Male den Ausnahmezustand ausgerufen, der sich bis zu fünf Monate hinauszog (zum Beispiel von September 1923 bis Februar 1924). Als die Nazis die Macht ergriffen und am 28. Februar 1933 die »Verordnung zum Schutz von Volk und

¹ Im Original deutsch.

Staat« erließen, die auf unbestimmte Zeit die Artikel aufhob, welche die persönliche Freiheit, die freie Meinungsäußerung, das Versammlungsrecht, die Unverletzlichkeit der Wohnung und das Brief-, Post-, Telegraph- und Fernsprechgeheimnis betrafen, haben sie eigentlich nur eine bereits von den vorangehenden Regierungen gefestigte Praxis weiterverfolgt.

Es gab gleichwohl eine wichtige Neuerung. Aus rechtlicher Sicht gründete der Text der Verordnung implizit auf Artikel 48 der noch geltenden Verfassung und kam ohne Zweifel einer Ausrufung des Ausnahmezustandes gleich (»Die Artikel 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 der Verfassung des Deutschen Reiches«, so lautete der erste Paragraph, »werden bis auf weiteres außer Kraft gesetzt«), er enthielt jedoch in keinem Punkt den Ausdruck »Ausnahmezustand«. De facto ist die Verordnung bis zum Ende des Dritten Reiches in Kraft geblieben, das in diesem Sinn treffend eine »zwölf Jahre währende [...] Bartholomäusnacht« genannt werden kann (Drobisch und Wieland, S. 26). *Der Ausnahmezustand ist damit nicht mehr auf eine äußere und vorläufige Situation faktischer Gefahr bezogen und tendiert dazu, mit der Norm selbst verwechselt zu werden.* Die nationalsozialistischen Juristen waren sich der Besonderheit einer solchen Situation so bewußt, daß sie sie mit einem paradoxen Ausdruck als »einen gewollten Ausnahmezustand« definierten. »Die Verordnung«, schreibt Werner Spahr, »schafft durch die Außerkräftsetzung von Grundrechten einen gewollten Ausnahmezustand zugunsten der Durchführung des nationalsozialistischen Staates.« (Ebd., S. 28)

7.2. Dieser konstitutive Nexus zwischen Ausnahmezustand und Konzentrationslager kann für ein richtiges Verständnis der Natur des Lagers gar nicht überschätzt werden. Der »Schutz« der Freiheit, der bei der Schutzhaft in Frage steht, ist ironischerweise Schutz gegen jene Aufhebung des Gesetzes, die den Notstand kennzeichnet. Die Neuerung besteht darin, daß nun dieses Institut vom Ausnahmezustand, auf dem es gründete, losgelöst wird und in der normalen Situation Geltung erlangt. *Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt.* Im Lager erhält der Ausnahmezu-

¹ Im Original deutsch.

stand, der vom Wesen her eine zeitliche Aufhebung der Rechtsordnung auf der Basis einer faktischen Gefahrensituation war, eine dauerhafte räumliche Einrichtung, die als solche jedoch ständig außerhalb der normalen Ordnung bleibt. Als Himmler im März 1933, gleichzeitig mit den Feierlichkeiten zu Hitlers Wahl zum Kanzler, beschloß, in Dachau ein »Konzentrationslager für politische Gefangene« zu errichten, ist es sofort der SS anvertraut und mittels der Schutzhaft außerhalb der Regeln des Strafrechts und des Strafvollzugsrechts gesetzt worden, mit denen es weder damals noch in der Folge je etwas zu tun hatte. Trotz der Verbreitung von oft widersprüchlichen Rundschreiben, Anweisungen und Telegrammen, durch die nach der Verordnung vom 28. Februar sowohl die zentralen Autoritäten des Reiches als auch der einzelnen »Länder«¹ darauf hinwirkten, die Anwendung der Schutzhaft in der größtmöglichen Unbestimmtheit zu belassen, wurde ihre absolute Unabhängigkeit von jeder gerichtlichen Kontrolle und jedem Bezug zur normalen Rechtsordnung ständig bekräftigt. Gemäß den neuen Auffassungen der nationalsozialistischen Juristen (darunter an vorderster Front Carl Schmitt), welche die primäre und unmittelbare Quelle des Rechts im Befehl des Führers² erkannten, bedurfte die Schutzhaft im übrigen gar keines rechtlichen Fundaments in den vorhandenen Institutionen und geltenden Gesetzen, sondern war eine »unmittelbare Auswirkung der nationalsozialistischen Revolution« (ebd., S. 27). Deshalb, das heißt, weil die Lager ihren Ort in einem solchen eigentümlichen Ausnahmerraum hatten, konnte der Chef der Gestapo, Rudolf Diels, behaupten: »Für die Entstehung der Konzentrationslager gibt es keinen Befehl und keine Weisung; sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da.« (Ebd., S. 30)

Dachau und die anderen Lager, deren Einrichtung unmittelbar folgte (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg), sind viruell immer in Betrieb geblieben; was variierte, war der Bestand ihrer Bevölkerung (die sich in gewissen Perioden, vor allem zwischen 1933 und 1937, bevor die Deportation der Juden einsetzte, bis auf 7500 Personen verringerte): Doch das Lager als solches war in Deutschland eine dauerhafte Realität geworden.

1. Im Original deutsch.

2. Im Original, auch an späteren Stellen, deutsch.

7.3. Man muß den paradoxen Status des Lagers von seiner Eigenschaft als Ausnahmerraum her denken: Es ist ein Stück Land, das außerhalb der normalen Rechtsordnung gesetzt wird, deswegen jedoch nicht einfach Außenraum ist. Was in ihm ausgeschlossen wird, ist nach der etymologischen Bedeutung von *exceptio herausgenommen* (*ex-capere*), eingeschlossen mittels seiner eigenen Ausschließung. Was aber auf diese Weise vor allem in die Ordnung hineingenommen wird, ist der Ausnahmezustand selbst. Denn insofern der Ausnahmezustand »gewollt« ist, begründet er ein neues juristisch-politisches Paradigma, in dem die Norm von der Ausnahme ununterscheidbar wird. Das Lager, heißt das, ist die Struktur, in welcher der Ausnahmezustand – die Möglichkeit der Entscheidung, auf die sich die souveräne Macht gründet – normal realisiert wird. Der Souverän beschränkt sich nicht mehr darauf, über die Ausnahme aufgrund der Erkennung einer faktischen Situation (der Gefahr der öffentlichen Sicherheit) zu entscheiden, wie das noch im Sinn der Weimarer Verfassung war: Indem er die innerste Struktur des Banns bloßlegt, die seine Macht kennzeichnet, stellt er nunmehr die faktische Situation als Folge der Entscheidung über die Ausnahme erst her. Deshalb ist im Lager genau genommen die *quae-stio iuris* überhaupt nicht mehr zu unterscheiden von der *quae-stio facti*, und demnach ist jede Frage nach der Legalität oder Illegalität dessen, was dort geschieht, schlicht sinnlos. *Das Lager ist ein Hybrid von Recht und Faktum, in dem die beiden Glieder ununterscheidbar geworden sind.*

Hannah Arendt hat einmal bemerkt, daß in den Lagern das Prinzip, das die totalitäre Herrschaft trägt und das der gesunde Menschenverstand anzuerkennen sich hartnäckig weigert, voll ans Licht kommt, nämlich das Prinzip, daß »alles möglich ist«. Nur weil die Lager im hier dargelegten Sinn einen Ausnahmerraum bilden, in dem nicht nur das Gesetz gänzlich aufgehoben ist, sondern überdies Recht und Faktum sich restlos vermischen, ist in ihnen wirklich alles möglich. Wenn man diese besondere juristisch-politische Struktur der Lager nicht versteht, deren Bestimmung es ist, die Ausnahme dauerhaft zu verwirklichen, bleibt das Unglaubliche, das dort geschehen ist, völlig ungreifbar. Wer das Lager betrat, bewegte sich in einer Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Außen und Innen, Ausnahme und Regel, Zulässigem und Unzulässigem, in welcher die Be-

griffe selbst von subjektivem Recht und rechtlichem Schutz keinen Sinn mehr hatten; wer zudem Jude war, hatte bereits seit den Nürnberger Gesetzen sein Bürgerrecht verloren und sah sich später, zum Zeitpunkt der »Endlösung«, gänzlich entnationalisiert. Insofern seine Bewohner jedes politischen Status entkleidet und vollständig auf das nackte Leben reduziert worden sind, ist das Lager auch der absoluteste biopolitische Raum, der je in die Realität umgesetzt worden ist, in dem die Macht nur das reine Leben ohne jegliche Vermittlung vor sich hat. Darum ist das Lager das Paradigma des politischen Raumes, und zwar genau in dem Punkt, wo die Politik zur Biopolitik wird und der *homo sacer* sich virtuell mit dem Bürger vermischt. Vor den in den Lagern begangenen Greueln ist die Frage, wie es möglich gewesen ist, solch entsetzliche Verbrechen an menschlichen Wesen zu begehen, heuchlerisch; ehrlicher und vor allem nützlicher wäre es, gewissenhaft zu untersuchen, durch welche juristische Prozeduren und welche politischen Dispositive menschliche Wesen so vollständig ihrer Rechte und Eigenschaften beraubt werden können, bis es keine Handlung mehr gab, die an ihnen zu vollziehen noch als Verbrechen erschienen wäre (an diesem Punkt war in der Tat alles möglich).

7.4. Das nackte Leben, in das sie verwandelt worden sind, ist indes kein natürliches extrapolitisches Faktum, welches das Recht nur feststellen oder anerkennen muß; es ist vielmehr im dargelegten Sinn eine Schwelle, auf der das Recht jedesmal ins Faktische und das Faktum ins Rechtliche übergeht und wo die Ebenen dazu tendieren, ununterscheidbar zu werden. Man kann das Spezifische des nationalsozialistischen Rassenbegriffs – samt der eigentümlichen Vagheit und Inkonsistenz, die ihn zugleich kennzeichnen – nicht verstehen, wenn man vergißt, daß der *biopolitische Körper*, der das neue fundamentale politische Subjekt konstituiert, weder eine *quæstio facti* (zum Beispiel die Identifizierung eines bestimmten biologischen Körpers) noch eine *quæstio iuris* ist (die Identifizierung einer bestimmten Anwendungsnorm), sondern die Setzung einer souveränen politischen Entscheidung, die in der absoluten Ununterschiedenheit wirkt.

Niemand hat diese besondere Natur der neuen fundamentalen Kategorien der Biopolitik mit größerer Klarheit ausgedrückt als Schmitt, wenn er 1933 in seinem *Essay Staat, Bewegung,*

Volke den Begriff der Rasse, ohne den »der nationalsozialistische Staat nicht bestehen« könnte »und sein Rechtsleben nicht denkbar« wäre, mit den »*Generalklauseln* und *unbestimmten Begriffen*« vergleicht, welche die deutsche und europäische Gesetzgebung des 20. Jahrhunderts immer tiefer durchdrungen hätten. Begriffe wie »Gute Sitten«, »wichtiger Grund«, »unbillige Härte«, »öffentliche Sicherheit und Ordnung«, »Gefährdung« »Notlage«, die nicht an eine Norm, sondern an eine Situation gebunden sind und invasionsartig in die Norm eindringen, hätten, so Schmitt, die Illusion eines Gesetzes, das a priori alle Fälle und Situationen regle und vom Richter nur noch angewandt zu werden brauche, überflüssig gemacht. Unter der Wirkung dieser Klauseln, welche die Sicherheit und Berechenbarkeit aus der Norm hinaustreiben, werden alle rechtlichen Begriffe unbestimmt. »So betrachtet«, schreibt Schmitt, »gibt es heute überhaupt nur noch unbestimmte Rechtsbegriffe. [...] So strebt die gesamte Gesetzesanwendung zwischen Scylla und Charybdis. Der Weg vorwärts scheint ins Uferlose zu führen und sich immer weiter vom festen Boden der Rechtssicherheit und der Gesetzesgebundenheit, der doch gleichzeitig auch der Boden der richterlichen Unabhängigkeit ist, zu entfernen; der Weg zurück in einen als sinnlos erkannten, geschichtlich längst überwundenen, formalistischen Gesetzesaberglauben kommt ebensowenig in Betracht.« (Schmitt 7, S. 42 - 44)

Ein Begriff wie jener der nationalsozialistischen Rasse (oder mit der Schmittschen Wendung, der »Artgleichheit«) funktioniert wie eine Generalklausel (analog zu »Gefährdung« oder »Gute Sitten«), der jedoch nicht auf eine äußere faktische Situation verweist, sondern einen unvermittelten Zusammenfall von Faktum und Recht herbeiführt. Der Richter, der Funktionär oder wer immer mit diesem Begriff zu tun hat, orientiert sich nicht mehr an einer Norm oder einer faktischen Situation; durch seine ausschließliche Bindung an die Rassengemeinschaft mit dem deutschen Volk und dem Führer bewegt er sich in einer Zone, in der die Unterscheidung zwischen Leben und Politik, zwischen Tatsächlichem und Rechtlichem buchstäblich keinen Sinn mehr ergibt.

7.5. Nur in dieser Perspektive zeigt die nationalsozialistische Theorie, die das Wort des Führers als unmittelbare und in sich

vollkommene Quelle des Gesetzes nimmt, seine volle Bedeutung. Genauso wie das Wort des Führers keine faktische Situation ist, die sich daraufhin in eine Norm verwandelt, so ist der Körper (in der zweifachen Ausführung des jüdischen Körpers und des deutschen Körpers, des lebensunwerten und des vollwertigen Lebens) keine neutrale biologische Voraussetzung, auf welche die Norm verweist, sondern gleichzeitig Norm und Kriterium ihrer Anwendung: *Norm, die über das Faktum entscheidet, das über ihre Anwendung entscheidet.*

Die radikale Neuheit, die diese Konzeption impliziert, ist von den Rechtshistorikern nicht genügend beachtet worden. Nicht nur ist das dem Führer entströmende Gesetz weder als Regel noch als Ausnahme, weder als Recht noch als Faktum definierbar; mehr noch: in ihm (wie das Benjamin begriffen hat, wenn er die Schmittsche Theorie der Souveränität auf den barocken Monarchen projiziert, bei dem die »Geste der Vollstreckung« konstitutiv wird und der in der Unmöglichkeit, eine Entscheidung zu treffen, eine Entscheidung treffen muß; Benjamin 4, S. 249) sind Normgebung und Vollstreckung, Herstellung des Rechts und seine Anwendung in keiner Weise mehr unterscheidbar. Der Führer ist, nach der pythagoreischen Definition des Souveräns, tatsächlich ein *nómos émpsychon*, ein lebendes Gesetz (Svenbro, S. 149). (Aus diesem Grund verliert hier die Gewaltentrennung, die den demokratischen und liberalen Staat kennzeichnet, ihren Sinn, obwohl sie formal in Kraft bleibt; und daher rührt auch die Schwierigkeit, jene Funktionäre, die wie Adolf Eichmann nichts anderes getan haben, als das Wort des Führers wie ein Gesetz auszuführen, nach normalen rechtlichen Kriterien abzuurteilen.)

Dies ist die letzte Bedeutung der Schmittschen These, wonach das Prinzip der »Führung« ein Begriff unmittelbarer Gegenwart und realer *Präsenz* ist (Schmitt 7, S. 42); deswegen kann er ohne Widerspruch behaupten: »Es ist eine grundlegende Erkenntnis der politisch gegenwärtigen deutschen Generation, daß gerade die Entscheidung darüber, ob eine Angelegenheit oder ein Sachgebiet unpolitisch ist, in spezifischer Weise eine politische Entscheidung darstellt.« (Ebd., S. 17) Die Politik ist nun buchstäblich die Entscheidung über das Unpolitische (das heißt das nackte Leben).

Das Lager ist der Ort dieser absoluten Unmöglichkeit, zwi-

sches Faktum und Recht, zwischen Norm und Anwendung, zwischen Ausnahme und Regel zu unterscheiden, und es ist der Ort, wo dennoch unablässig darüber entschieden wird. Was der Aufseher oder der Funktionär vor sich hat, ist kein außerrechtliches Faktum (ein Individuum, das biologisch der jüdischen Rasse zugehört), auf die es das *discrimen* der nationalsozialistischen Norm anzuwenden gilt; im Gegenteil, jede Geste, jeder Vorfall im Lager, vom gewöhnlichsten bis zum außerordentlichsten, setzt die Entscheidung über das nackte Leben ins Werk, die den deutschen biopolitischen Körper verwirklicht. Die Absonderung des jüdischen Körpers ist unmittelbar Produktion des eigentlichen deutschen Körpers, so wie die Anwendung der Norm seine Produktion ist.

7.6. Wenn dies stimmt, wenn das Wesen des Lagers in der Materialisierung des Ausnahmezustandes besteht und in der daraus erfolgenden Schaffung eines Raumes, in dem das nackte Leben und die Norm in einen Schwellenraum der Ununterschiedenheit treten, dann müssen wir annehmen, daß jedesmal, wenn eine solche Struktur geschaffen wird, wir uns virtuell in der Gegenwart eines Lagers befinden, unabhängig von der Art der Verbrechen, die da verübt werden, und wie immer es auch genannt und topographisch gestaltet sei. Ein Lager ist dann sowohl das Stadion von Bari, in dem 1991 die italienische Polizei vorübergehend die illegalen Einwanderer aus Albanien zusammentrieb, bevor sie sie zurückgeschafft hat, als auch das Velodrome d'Hi-ver, in dem die Vichy-Behörden die Juden vor der Übergabe an die Deutschen gesammelt haben, sowohl das »Konzentrationslager für Ausländer«¹ in Cottbus-Sielow, in das die Weimarer Regierung die ostjüdischen Flüchtlinge gesteckt hat, als auch die *zones d'attente*² in den internationalen Flughäfen Frankreichs, wo die Ausländer, welche die Anerkennung des Flüchtlingsstatus verlangen, zurückgehalten werden. In all diesen Fällen grenzt ein scheinbar harmloser Ort (zum Beispiel das Hotel *Arcades* in Roissy) in Wirklichkeit einen Raum ab, in dem die normale Ordnung de facto aufgehoben ist, in dem es nicht vom Recht abhängt, ob mehr oder weniger Grausamkeiten begangen

¹ Im Original deutsch.

² Wartezonen.

werden, sondern von der Zivilität und dem ethischen Sinn der Polizei, die da vorübergehend als Souverän agiert (beispielsweise in den vier Tagen, während deren die Ausländer bis zur gerichtlichen Einschaltung in der *zone d'attente* aufgehalten werden können).

7.7. Die Geburt des Lagers in unserer Zeit erscheint aus dieser Sicht wie ein Ereignis, das den politischen Raum der Moderne als solchen in entscheidender Weise prägt. Es taucht zu einem Zeitpunkt auf, da das politische System des modernen Nationalstaates, das auf dem funktionalen Nexus zwischen einer bestimmten Lokalisierung (dem Territorium) und einer bestimmten Rechtsordnung (dem Staat) gründete und von automatischen Regeln der Einschreibung des Lebens (der Nativität oder Nationalität) gesteuert wurde, in eine fortdauernde Krise gerät und der Staat beschließt, die Sorge um das biologische Leben zu einer seiner direkten Aufgaben zu machen. Wenn der Nationalstaat mithin durch die drei Elemente *Land, Ordnung, Geburt* definiert wird, dann vollzieht sich der Bruch des alten *nómos* nicht in den beiden Achsen, die ihn Schmitt zufolge konstituieren (die »Ortung«¹ und die »Ordnung«²), sondern an der Stelle, welche die Einschreibung des nackten Lebens in deren Inneres bezeichnet (dem *Nativen*, das dadurch zum *Nationalen* wird). Etwas funktioniert nicht mehr an den traditionellen Mechanismen, die diese Einschreibung regelten, und das Lager ist der neue verborgene Regulator der Einschreibung des Lebens in die Ordnung – oder vielmehr das Zeichen der Unmöglichkeit, daß das System funktioniert, ohne sich in eine tödliche Maschine zu verwandeln. Es ist bezeichnend, daß die Lager zusammen mit den neuen Gesetzen über die Bürgerschaft und die Entnationalisierung auftreten (nicht nur die Nürnberger Gesetze über die Reichsbürgerschaft, sondern auch die Gesetze zur Entnationalisierung der Bürger, die zwischen 1915 und 1933 von fast allen europäischen Staaten erlassen wurden). Der Ausnahmezustand, der im wesentlichen eine zeitliche räumliche Einrich- Rechtsordnung war, wird nun eine stabile räumliche Einrichtung, in der jenes nackte Leben wohnt, das in wachsendem Maß

1 Im Original deutsch hinter »localizzazione« beigefügt.

2 Im Original deutsch hinter »ordinamento« beigefügt.

nicht mehr in die Ordnung eingeschrieben werden kann. Die zunehmende Entkoppelung von Geburt (nacktem Leben) und Nationalstaat ist das neue Faktum der Politik unserer Zeit, und das, was wir *Lager* nennen, ist dieser Abstand. Einer Ordnung ohne Orttung (der Ausnahmezustand, in dem das Gesetz aufgehoben ist) entspricht nun eine Orttung ohne Ordnung (das Lager als dauerhafter Ausnahmeraum). Das politische System ordnet nicht mehr Lebensformen und Rechtsnormen in einem bestimmten Raum, sondern birgt in seinem Innern eine das System überschreitende *entortende Verortung* [*localizzazione dislocante*], von der jede Lebensform und jede Rechtsnorm virtuell erfaßt werden kann. Das Lager als entortende Verortung ist die verborgene Matrix der Politik, in der wir auch heute noch leben und die wir durch alle Metamorphosen hindurch zu erkennen lernen müssen, in den *zones d'attente* unserer Flughäfen wie in manchen Peripherien unserer Städte. Es ist das vierte unablösbare Element, das zur alten Trinität von Staat, Nation (Geburt) und Territorium hinzugekommen ist und sie aufsprengt hat.

In dieser Perspektive müssen wir das Wiederauftauchen der Lager in einer in gewissem Sinn noch extremeren Form in den Territorien von Ex-Jugoslawien sehen. Was dort geschieht, ist mitnichten, wie interessierte Beobachter zu erklären sich beeilt haben, eine Redefinition des alten politischen Systems nach neuen ethnischen und territorialen Arrangements, das heißt eine einfache Wiederholung der Prozesse, die zur Bildung der europäischen Nationalstaaten geführt haben. Vielmehr handelt es sich um einen unheilbaren Bruch mit dem alten *nómos* und eine Verschiebung [dislocazione] der Bevölkerungen und der menschlichen Leben entlang völlig neuer Fluchtlinien. Daher die entscheidende Bedeutung der Lager der ethnischen Vergewaltigung. Wenn die Nazis nie daran gedacht haben, die »Endlösung« durch Schwängerung der jüdischen Frauen in die Tat umzusetzen, dann deshalb, weil das Prinzip der Geburt, das die Einschreibung des Lebens in die nationalstaatliche Ordnung sicherte, noch irgendwie funktionierte. Nun tritt dieses Prinzip in einen Prozeß der Verschiebung und der Abdrift, in dem der Mechanismus in aller Deutlichkeit scheitert und in dessen Fortgang wir nicht nur mit neuen Lagern rechnen müssen, sondern auch mit immer neuen und zunehmend deliranten normativen Definitionen der Einschreibung des Lebens in

den Staat [Città]. Das Lager, das sich mittlerweile fest in seinem Inneren eingelassen hat, ist der neue biopolitische *nómos* des Planeten.

N Jede Interpretation der politischen Bedeutung des Wortes »Volk« muß von der bemerkenswerten Tatsache ausgehen, daß es in den modernen europäischen Sprachen immer auch die Armen, Enterbten und Ausgeschlossenen bezeichnet. Dasselbe Wort benennt mithin sowohl das konstitutive politische Subjekt als auch die Klasse, die, wenn nicht rechtlich, so doch faktisch, von der Politik ausgeschlossen ist.

Das italienische *popolo*, das französische *peuple*, das spanische *pueblo* (sowie die entsprechenden Adjektive »popolares«, »populaire«, »popolar« und die spätlateinischen *populus* und *popularis*, von denen alle abstammen) bezeichnen in der Gemeinsprache wie im politischen Wortschatz zugleich die Gesamtheit der Bürger als politischer Einheitskörper (wie bei »popolo italiano« und »giudice popolare«¹) und die Angehörigen der unteren Klassen (wie bei *homme du peuple*, »rione popolare«,² *front populaire*³). Auch das englische *people*, dessen Sinn weniger differenziert ist, bewahrt noch die Bedeutung vor. *ordinary people* im Gegensatz zu den Reichen und Vornehmen. So heißt es in der amerikanischen Verfassung ohne weitere Unterscheidung: »We people of the United States...«; doch wenn Abraham Lincoln in seiner Gettysburgh-Rede ein »Government of the people by the people for the people« anruft, so setzt die Wiederholung implizit ein Volk vom anderen Volk ab. Wie wesentlich diese Doppeldeutigkeit auch während der Französischen Revolution war (das heißt genau in dem Moment, da das Prinzip der Volkssouveränität eingefordert wird), bezeugt die entscheidende Rolle, die das Mitleid für das als ausgeschlossene Klasse verstandene Volk dabei spielte. Hannah Arendt erinnert daran, »daß die Definition des Wortes selbst aus dem Mitleiden geboren war und zum Äquivalent für Mißgeschick und Unglück wurde – *le peuple*, *les malheureux m'applaudissent*, wie Robespierre zu sagen pflegte, oder: *le peuple toujours malheureux*, wie selbst Sieyès, einer der weniger sentimental und nüchternsten Figuren der Revolution, es ausdrückte« (Arendt I, S. 70). In einem entgegengesetzten Sinn ist schon bei Bodin, im Kapitel über die als Demokratie oder *État populaire* definierten *République*, der Begriff ein doppelter: Dem *peuple en corps*⁴ als Träger der Souveränität steht das *menu peuple*⁵ gegenüber, das die Weisheit von der politischen Macht auszuschließen empfiehlt.

- 1 Schöffe, Geschworener; wörtlich »Volksrichter«.
- 2 Stadtviertel des niederen Volkes.
- 3 Volksfront.
- 4 Volk als Ganzes; wörtlich »inkorporiertes Volk«.
- 5 Die kleinen Leute.

Eine dermaßen verbreitete und beständige semantische Ambiguität kann nicht zufällig sein. Sie muß eine der Natur und der Funktion des Begriffs »Volk«, wie er in der abendländischen Politik vorkommt, inhärente Amphibolie widerspiegeln. Wie wenn das, was wir Volk nennen, in Wirklichkeit kein einheitliches Subjekt wäre, sondern eine dialektische Oszillation zwischen zwei entgegengesetzten Polen: auf der einen Seite die Menge »Volk« als integraler politischer Körper, auf der anderen Seite die Untermenge »volk«¹ als fragmentarische Vielfältigkeit von bedürftigen und ausgeschlossenen Körpern; hier eine Einschließung, die keinen Rest duldet, dort eine Ausschließung, die keine Hoffnung kennt; am einen Ende der Gesamtstaat [stato totale] der souveränen und integrierten Bürger, am anderen Ende die Banneile² – *Cour des Miracles*³ oder Lager – der Miserablen, der Unterdrückten und Besiegten. Ein einziger und kompakter Referent des Wortes »Volk« existiert in diesem Sinn nirgendwo: Wie viele fundamentale politische Begriffe (darin sind sie den »Urvortern«⁴ von Abel und Freud oder den hierarchischen Beziehungen von Louis Dumont ähnlich) ist »Volk« ein polarer Begriff, der auf eine doppelte Bewegung und eine komplexe Beziehung zwischen den beiden Extremen hindeutet. Das heißt aber auch, daß die Konstituierung der menschlichen Gattung in einem politischen Körper sich mittels einer fundamentalen Spaltung vollzieht und daß wir im Begriff »Volk« ohne Schwierigkeiten die kategorialen Paare ausmachen können, die für uns die originäre politische Struktur definiert haben: nacktes Leben (volk) und politische Existenz (Volk), Ausschließung und Einschließung, *zōé* und *bíos*. Das »Volk« trägt also den fundamentalen biopolitischen Bruch immer schon in sich. Es ist das, was nicht ins Ganze, dessen Teil es ist, eingeschlossen werden kann und nicht zur Menge gehören kann, in die sie immer schon eingeschlossen ist. Daher rühren die Widersprüche und Aporien, zu denen es jedesmal Anlaß gibt, wenn es auf der politischen Bühne heraufbeschworen wird. Es ist das, was immer schon ist und sich dennoch verwickeln muß; es ist die reine Quelle jeder Identität, die sich jedoch fortlaufend mittels der Ausschließung, der Sprache, des Blutes, des Bodens redefinieren und reinigen muß. Oder dann, am Gegenpol, ist das Volk das, was wesentlich an sich selbst mangelt und dessen Verwirklichung deshalb mit der eigenen Abschaffung zusammenfällt; es ist das, was, um zu sein, sich mit seinem Gegenstück negieren muß (daher auch die spezifischen Aporien der Arbeiterbewegung, die sich dem Volk zuwendet und zugleich seine Abschaffung anstrebt). Von Mal zu Mal blutiges Banner der Reaktion oder unsichere Insignie der Revolutionen

- 1 Zuvor mit Majuskel (»Popolo«), dann mit Minuskel (»popolo«); dasselbe gilt im folgenden für die Unterscheidung von »Volk« und »volk«.
- 2 Bandita; frz. banlieue.
- 3 Stadtviertel der Bettler und Diebe, vor allem in Paris.
- 4 Im Original deutsch beigefügt.

oder Volksfronten, birgt das Volk auf jeden Fall eine ursprünglichere Spaltung als jene zwischen Freund und Feind, einen unaufhörlichen Bürgerkrieg, der es radikaler teilt als jeder Konflikt, zugleich aber zusammenhält und fester begründet als jede Identität. Wenn man genau hinsieht, dann ist sogar das, was Marx Klassenkampf nennt und, obwohl es substantiell unbestimmt bleibt, einen derart zentralen Platz in seinem Denken einnimmt, nichts anderes als dieser Krieg im Innern des Körpers, der jedes Volk teilt und erst enden wird, wenn in der klassenlosen Gesellschaft oder im messianischen Königreich »Volk« und »volk« zusammenfallen und es im eigentlichen Sinn kein Volk mehr gibt.

Wenn es richtig ist, daß das Volk in seinem Innern notwendig den fundamentalen biopolitischen Bruch birgt, dann kann man auch einige entscheidenden Seiten der Geschichte unseres Jahrhunderts neu lesen. Denn auch wenn der Kampf zwischen zwei »Völkern« gewiß schon immer im Gange war, so hat er in unserer Zeit doch eine letzte, einem Paroxysmus gleichende Beschleunigung erfahren. In Rom war die innere Spaltung des Volkes durch die klare Trennung in *populus* und *plebs*, die je eigene Institutionen und Magistraten hatten, rechtlich sanktioniert, so wie im Mittelalter die Unterscheidung zwischen *popolo minuto* und *popolo grasso*¹ einer genaueren Gliederung verschiedener Handwerke und Berufe entsprach. Aber als von der Französischen Revolution an das »Volk« zum alleinigen Bewahrer der Souveränität wird, verwandelt sich das »volk« in eine beschämende und eidele Präsenz, und Ausschließung erscheint zum ersten Mal als ein in jedem Sinn untragbarer Skandal. In der Moderne sind Elend und Ausschließung nicht nur ökonomische und soziale Begriffe, sondern eminent politische Kategorien (der ganze Ökonomismus und der »Sozialismus«, welche die moderne Politik zu beherrschen scheinen, haben in Wirklichkeit eine politische, ja biopolitische Bedeutung).

Aus dieser Perspektive betrachtet ist unsere Zeit nichts anderes als der – unerbitliche und methodische – Versuch, die Spaltung, die das Volk teilt, durch die radikale Eliminierung des »volks« der Ausgeschlossenen zu schließen. Dieser Versuch verbindet, nach verschiedenen Modalitäten und Horizonten, die Rechte und die Linke, kapitalistische und sozialistische Länder; sie finden sich vereint im – letzten Endes vergeblichen, aber in allen industrialisierten Ländern teilweise realisierten – Projekt, ein einziges und ungeteiltes Volk herzustellen. Die Obsession der Entwicklung ist in unserem Zeitalter deshalb so wirksam, weil sie mit dem biopolitischen Projekt der Herstellung eines bruchlosen Volkes zusammenfällt.

Die Vernichtung der Juden in Nazi-Deutschland nimmt in diesem Licht eine radikal neue Bedeutung an: Als Volk, das sich weigert, sich in den nationalen politischen Körper zu integrieren (denn man nimmt an, daß jede Assimilation in Wahrheit nur simuliert ist), sind die Juden die

1 »Minuto« bedeutet »klein«, hier »mager« im Gegensatz zu »grasso«: »fett«.

Repräsentanten schlechthin und beinahe das lebendige Symbol des »volks«, jenes nackten Lebens, das die Moderne zwangsläufig in einem Innern erzeugt, aber dessen Präsenz sie auf keine Weise mehr ertragen kann. Und in der blanken Raserei, mit der das deutsche Volk¹ als Repräsentant schlechthin des integralen politischen Körpers die Juden für immer zu vernichten versuchte, müssen wir die extremste Phase jenes inneren Kampfes sehen, der »Volk« und »volk« teilt. Mit der Endlösung (die nicht zufällig auch die Zigeuner und andere Nichtintegrierbare mit einbezieht) versucht der Nazismus auf finstere und nutzlose Weise, die politische Bühne des Abendlandes von diesem unerträglichen Schatten zu befreien, um endlich das deutsche Volk² herzustellen, als das Volk, das den ursprünglichen biopolitischen Bruch ausgefüllt hat (deswegen wiederholen die Naziobere so hartnäckig, daß sie mit der Ausrottung der Juden und der Zigeuner in Wahrheit auch für die anderen europäischen Völker arbeiten).

Mit einer Paraphrase von Freuds Postulat zur Beziehung zwischen Es und Ich,³ könnte man sagen, daß die moderne Biopolitik vom Prinzip geleitet wird: »Wo nacktes Leben ist, soll ein Volk⁴ werden«; vorausgesetzt man fügt sogleich hinzu, daß dieses Prinzip auch in der umgekehrten Formulierung gilt: »Wo ein Volk⁵ ist, wird nacktes Leben sein«. Der Bruch, den man durch die Vernichtung des »volks« (dessen Symbol die Juden sind) ausgefüllt zu haben glaubt, reproduziert sich so aufs neue und verwandelt das gesamte deutsche Volk in heiliges, dem Tod geweihtes Leben und in einen biologischen Körper, der endlos gereinigt werden muß (durch die Vernichtung der Geisteskranken und der Träger von Erbkrankheiten). In einer davon verschiedenen, aber analogen Weise reproduziert das demokratisch-kapitalistische Projekt, mittels Entwicklung der armen Klassen zu eliminieren, nicht nur in seinem eigenen Innern das »volk« der Ausgeschlossenen, sondern verwandelt alle Bevölkerungen der Dritten Welt in nacktes Leben. Nur eine Politik, die der fundamentalen biopolitischen Spaltung des Abendlandes Rechnung trägt, wird diese Oszillation anhalten können und dem Bürgerkrieg, der die Völker und die Staaten teilt, ein Ende setzen.

1 Im Original deutsch.

2 Im Original deutsch.

3 Im Original deutsch.

4 Mit Majuskel.

5 Mit Majuskel.