

Paradoxien der Ausnahmezeit: Überlegungen zu einem alternativen Paradigma des Regierens und Regiert-Werdens

Schmid, Benjamin

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schmid, B. (2023). Paradoxien der Ausnahmezeit: Überlegungen zu einem alternativen Paradigma des Regierens und Regiert-Werdens. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 14(2), 185-206. <https://doi.org/10.3224/zpth.v14i2.02>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Paradoxien der Ausnahmezeit


Überlegungen zu einem alternativen Paradigma des Regierens und Regiert-Werdens

*Benjamin Schmid**

Schlüsselwörter: Ausnahmezustand, Macht, Säkularisierung, Souveränität, Zeit, Zögern

Zusammenfassung: Die Analyse der temporalen Dimension von Politik findet gegenwärtig nur in eingeschränkter Form statt. Vor dem Hintergrund eines Zeitalters politischer Krisenverdichtung, in dem der Ausnahmezustand zum Paradigma des Regierens geworden sei, dürfe man nicht zögern; ohne Zeitverlust gelte es dem Alternativlosen entsprechend zu handeln. Ausgehend vom ideengeschichtlichen Herkommen des Ausnahmezustands wird analysiert, wie es zu dieser Verengung der temporalen Dimension von Politik kam. Es wird demonstriert, dass der dem Ausnahmezustand eigene Fokus auf den bloßen Augenblick einer an Zukunft orientierten Politik im Weg steht und darüber hinaus zu einer Entmachtung der Regierenden und Regierten führt. Mit dem Zögern, verstanden als das Abwarten entscheidender Augenblicke, wird ein alternatives Paradigma des Regierens vorgeschlagen. Mit ihm wird die temporale Dimension von Politik wieder geweitet und das Machtdefizit des mit dem Ausnahmezustand verbundenen Paradigmas behoben.

Abstract: The analysis of the temporal dimension in politics is currently limited. However, time is a crucial factor in the legitimization of political actions. Given the prevalence of political crises, wherein the state of emergency is the dominant paradigm of government, one should act without hesitation and in accordance with what is unavoidable. Starting from the inception of the state of emergency in the history of ideas, this paper examines the reasons behind the limitation of the temporal dimension of politics. The emphasis on the present moment imposed by the state of emergency obstructs any future-oriented policy and diminishes the power of both the governing and the governed. In proposing an alternative paradigm of government characterized by hesitation, as to await the decisive moments, this paper offers a new perspective. By extending the temporal dimension of politics, the power deficit of the state of emergency paradigm is remedied.

* Benjamin Schmid, Universität der Bundeswehr München
 0000-0002-3105-7793, Kontakt: Benjamin.Schmid@unibw.de

1. Einleitung

Souverän ist nicht, wer über den Ausnahmezustand entscheidet. Wer mit dem Ausnahmezustand als Paradigma des Regierens operiert, unterwirft sich einer außer ihm selbst stehenden Zeitordnung, wird ihr gegenüber machtlos. Ausgehend von einer bislang weitgehend unbeachteten Wurzel der Idee des Ausnahmezustands werden im zweiten Abschnitt dieses Beitrags das ideengeschichtliche Herkommen des Ausnahmezustands und dessen temporale Implikationen erläutert. Bezugnahmen auf die hier näher präsentierte Wurzel des Ausnahmezustands im politischen und theologischen Denken des Mittelalters sowie dessen Verarbeitung bei Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes am Beginn des politischen Denkens der Neuzeit finden sich in der gegenwärtigen Forschung selten.¹ Einzelne Bezugspunkte hierzu weisen etwa die Arbeiten von Giorgio Agamben (2014: 34; 2019: 118 ff.) auf. Referenzpunkt gegenwärtiger Forschung zum Ausnahmezustand stellt dagegen nicht das mittelalterliche und frühneuzeitliche politische Denken dar, sondern, neben Agamben, nach wie vor das Denken von Carl Schmitt (vgl. Lazar 2009: 2 ff.; Korf/Schetter 2012: 147; Loevy 2016: 17 ff.; Barczak 2020: 5 ff.; Gentili 2020: 123 ff.). Über Agamben und Schmitt hinausgehende ideengeschichtliche Referenzen werden etwa zu den *Federalist Papers*, John Locke oder der Tradition antiken, römischen Denkens gemacht (vgl. Loevy 2016: 19 ff.). Über diese Traditionslinien und Bezugspunkte hinausgehend und doch an sie anknüpfend, indem der Ausnahmezustand als säkularisierter theologischer Begriff präsentiert wird (vgl. Schmitt 2021: 43), soll der Beitrag eine mehrfache Lücke der Forschung adressieren. Dargelegt wird, wie der Ausnahmezustand im Beginn des politischen Denkens der Neuzeit zum Paradigma des Regierens wurde. Von diesem paradigmatischen Auftreten des Ausnahmezustands bei Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes werden anschließend im dritten Teil vier daraus resultierende Paradoxien des Ausnahmezustands erörtert. Im vierten Teil wird der Beitrag mit dem Zögern schließlich ein alternatives und im Verhältnis zum Ausnahmezustand temporal funktionaleres und machtstrategisch verheißungsvolleres Paradigma des Regierens und Regiert-Werdens vorstellen.

2. Zum ideengeschichtlichen Herkommen des Ausnahmezustands

Der Ausnahmezustand ist das Paradies. Von verdienter Strafe wird der Sünder durch Gottes Gnade ausgenommen. Ginge es gerecht zu, er hätte seinen Platz in der Hölle einzunehmen. Entsprechend notierte Gertrud von le Fort (1959: 153), dass in der Hölle Gerechtigkeit zu finden sei, im Himmel hingegen Gnade und auf Erde nur das Kreuz. Ähnlich überschrieb auch Dante Alighieri (2006: Inf. III, 4, 14) das Tor zur Hölle mit der Sentenz, dass es Gerechtigkeit gewesen sei, die Gott bei der Erschaffung der Hölle angetrieben habe. Erheblich strenger als die Ausführungen bei Dante sind jene Augustins

1 Für die ältere Forschung sei verwiesen auf Boldt (1974: 343 ff.).

zu lesen. Für den Kirchenvater seien, so Kurt Flasch (2013: 198), alle Menschen Sünder: „allen [gebührt], sieht man von der Barmherzigkeit Gottes ab, die ewige Verdammung“. Gott (ent)scheidet, nicht der Mensch. Auf Wollen und Laufen des Menschen komme es nicht an, sondern allein auf den sich erbarmenden Gott, der sich dazu entschieße, die einen zu lieben, die anderen zu hassen (vgl. Röm 9,13 ff.). Sich selbst zur Glückseligkeit zu führen, stellt für Augustin (1865a: PL 33, 667) keine Möglichkeit dar. Es ist nicht freier Wille, sondern ein durch Gott gelenkter Akt der Wahl, der auf den Weg zur Verdammnis oder Erlösung führe (vgl. Augustin 1865b: PL 37, 1938).

Mit einer mehrteiligen Argumentation hatte dagegen Dante Alighieri für eine mildere Position plädiert. Im Gegensatz zur Lehre von göttlicher Prädestination im Werk Augustins lässt Dante die Menschen teilhaben an der Entscheidung über ihr ewiges Schicksal (vgl. Auerbach 2001: 131). Dementsprechend gehört zur Polysemie der *Commedia*, wie der Dichter (2015: 7) in seinem die *Commedia* erläuternden Schreiben an *Cangrande della Scala* notierte, eine allegorische Bedeutung, der gemäß „der Mensch Gegenstand [des Werkes ist], insofern er aufgrund der Willensfreiheit durch Verdienst und Schuld der belohnenden und strafenden Gerechtigkeit unterworfen ist“. Durch Verdienst oder Schuld Einfluss nehmen auf die Zuweisung belohnender beziehungsweise strafender Gerechtigkeit können die Menschen weiter, da ihnen Gerechtigkeit und Gnade des Jenseits eben durch die *Commedia* offengelegt wurden (vgl. Dante 2006: Par. XVII, 128–132, 333). Hiermit verbunden erweist sich Dantes Position schließlich milder als jene Augustins, da der Dichter manche Irregularität in seine Ordnung des Jenseits integriert. So wird nicht jeder Seele genau das Schicksal zuteil, das ihr gebührt. Dante nimmt manche von verdienter Strafe aus. Paradigmatisch ist hier der Heide, Selbstmörder und Republikaner Cato Uticensis zu nennen, den Dante zum Torwächter des *Purgatorio* erkor, gleichwohl andere Verortungen im Jenseits möglich gewesen wären (vgl. ebd.: Pur. I,v31–109, 138 ff.).² Dante beansprucht den Platz auf dem Richterstuhl für sich, verurteilt und begnadigt. In seiner vor nicht allzu langer Zeit ergangenen *Einladung, Dante zu lesen* stellte Kurt Flasch (2015: 136) fest, dass Gott und die Teufel das Urteil des Dichters nur noch ausführen.

Die Zuordnung der Letztentscheidung berührt eine Schlüsselfrage politischen Denkens: jene nach Souveränität und ihre Verbindung zum Ausnahmezustand. Carl Schmitts (2021: 13) Diktum, wonach souverän sei, wer über den Ausnahmezustand entscheide, ist vor dem Hintergrund des zuvor Umrissenen um ein Charakteristikum von Souveränität zu ergänzen: die Verfügungsgewalt über das Begnadigungsrecht (vgl. Bodin 1981: I, 10, 306; Schmitt 2021: 44 f.). Neben anderen ideengeschichtlichen Quellen ist in der Säkularisierung dieser theologischen Konzeption der Ausnahme von Strafe eine Traditionslinie der Argumentationsfigur des Ausnahmezustands zu finden.³ In Form der *exceptio*, dem

2 Als Ungetauften wäre sein Platz im *Limbus* (vgl. Dante 2006: Inf. IV, 18 ff.). Als Selbstmörder wäre er unter die Gewalt an sich selbst Ausübenden einzureihen (vgl. ebd.: Inf. XIII, 50 ff.). Als Republikaner steht er den Erzverrättern und Caesarmördern Brutus und Cassius nahe (vgl. ebd.: XXXIV, 130 ff.).

3 Vgl. zur Bedeutung der Säkularisierung theologischer Begriffe und Konzeptionen Schmitt (2021: 43); Blumenberg (1996: 20 ff.); Löwith (2004: 29 f.).

Abweichen von Gesetzesregeln aus Gründen der Billigkeit, begegnet die Ausnahme von verdienter Strafe in späteren Jahrhunderten sodann im unmittelbaren Begriffsvorfeld des Belagerungs- und Ausnahmezustands (vgl. Boldt 1974: 357 f.).⁴

Mit der Überführung des Ausnahmezustands aus der der Zeit enthobenen postapokalyptischen Ewigkeit in postlapsarische Zeitlichkeit wird dem Ausnahmezustand ein ihm bis dahin fremdes Maß an Dringlichkeit zuteil. Was dereinst Gottes Ratschluss war, wird auf den sich formierenden Staat als sterblichen Gott unter dem unsterblichen Gott übertragen (vgl. Hobbes 1966: XVII, 134; Nancy 2017: 23). Schwindet der Glaube an ein am Ende der Zeit tagendes Weltgericht, kann jeder Tag zum Jüngsten werden und Gegenwart wie auch Zukunft werden bedeutungsschwerer, da dem Diesseits überantwortet wird, was vormals für das Jenseits in Aussicht gestellt wurde: ein Urteil über richtig und falsch, über Gerechte und Ungerechte, nicht zuletzt Belohnung und Strafe (vgl. Safranski 2018: 144; Han 2015: 36; Landwehr 2014: 65).⁵ Mit der tagtäglichen Wiederkehr des Jüngsten Tages droht Gegenwart, sich in eine prozesshaft erneuernde Krise zu wandeln (vgl. Koselleck 2006: 207 f.).

Zwar war die Argumentationsfigur irdischer Ausnahmezeit auch vor der *Geburt der Gegenwart* (Landwehr 2014) dem christlich geprägten politischen Denken des Mittelalters nicht fremd, *princeps legibus solutus est* sowie *necessitas non subditur legi* waren diskutierte Sätze, doch blieb die Ausnahmezeit dem Letzturteil Gottes untergeordnet. Exemplarisch ist dies im Gesetzestraktat der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin zu erkennen. Nachdem der Aquinate das Wesen und die Wirkung von Gesetzen sowie die verschiedenen Arten der Gesetze erörtert hatte, befasste er sich mit der Frage nach der Reichweite des menschlichen Gesetzes. Ob alle Menschen dem Gesetz unterstehen, ist Leitfrage des fünften Artikels der *Quaestio* 96. Im Rückgriff auf die römische Rechts-tradition führte Thomas von Aquin (1977: ST I-II, 96, 5 arg. 3, 122) im *videtur quod* an, dass ein Herrscher nicht an Gesetze gebunden sei: „*princeps legibus solutus est*“ lautet die den *Digesten* entnommene Sentenz. Gelten lässt Thomas (ebd.: ST I-II, 96, 5 ad 3, 125 f.) diesen Satz insoweit, als es keinen irdischen Richter gebe, der den Herrscher aburteilen und niemand durch sich selbst gezwungen werden könne. Insofern sei der Herrscher vom Gesetz ausgenommen. Auch sei der Herrscher dazu befugt, das Gesetz, falls dies zweckmäßig sein sollte, je nach Zeit und Ort abzuändern und Ausnahmen zu gestatten (vgl. ebd.: ST I-II, 96,5 ad 3, 125 f.). Im folgenden sechsten Artikel wird der Gedanke solcher Ausnahmen aufgegriffen und näher ausgeführt:

- 4 Zurück reichen die Wurzeln der *exceptio* bis ins römische Privatrecht. Mit der *exceptio doli* konnte das Aussetzen der Anwendung einer Rechtsnorm beantragt werden, falls der Klagegrund beispielsweise auf einer arglistigen Täuschung des Beklagten basierte (vgl. Liebs 1975: 182).
- 5 In diesem Zusammenhang: Vgl. erstens exemplarisch für viele den Befund bei Przeworski (2020: 128 f.), dass ein Krisenfaktor moderner Demokratien darin liege, dass das Versprechen auf (intergenerationellen) materiellen Fortschritt nicht mehr oder immer weniger eingehalten werden kann. Zweitens kann die Säkularisierung der Vorstellung vom Jüngsten Gericht durch eine Stärkung der Natur(gesetze) nicht aufgefangen werden. Die Stelle Gottes nimmt die Natur nicht ein, da sie nicht urteilt. Die Bindung an Naturgesetze ersetzt nicht das Gottesurteil, die gläubige Gewissheit, dass über mich gerichtet wird. Naturgesetze stellen eine letztlich unverbindliche Selbstbindung dar.

„Allerdings ist hier dies zu bedenken: Ist die Durchführung des Gesetzes dem Wortlaut nach nicht verbunden mit einer plötzlich auftretenden Gefahr, der unverzüglich begegnet werden muß, dann ist es nicht jedermanns Sache, bindend zu erklären, was für die Stadt von Nutzen und was von Schaden ist; dazu ist vielmehr allein die Obrigkeit befugt, die für solche Fälle die Gewalt besitzt, Ausnahmen von den Gesetzen zu gestatten. Kommt die Gefahr hingegen derart überraschend, daß sie überhaupt keine Zeit läßt, die Obrigkeit angehen zu können, dann bringt die Notwendigkeit zu handeln selbst die gewährte Ausnahme mit sich; denn die Not unterliegt nicht dem Gesetz [*necessitas non subditur legi*].“ (ebd.: ST I-II, 96,6, 128 f.; vgl. Agamben 2014: 34)

Mangel an Zeit und daraus resultierender Entscheidungsdruck kann ein Ablassen von menschlichem Gesetz statthaft machen. Indes spricht Thomas einer vollständigen Entbindung von jedwedem Gesetz nicht das Wort. Zeitnot, *necessitas*, Gefahrenabwehr oder ähnliches brechen den Primat göttlicher Gesetze nicht. Ihnen bleiben der Herrscher, die Beherrschten und auch die Ausnahmezeit unterworfen (vgl. ebd.: ST- I-II, 96, 5 ad 3, 125; ebd.: ST I-II, 96, 4, 120 f.). Andernfalls würde das Gesetz seiner theologischen Absicht nicht entsprechen. Da kein Geschöpf qua seiner natürlichen Anlagen die letzte Glückseligkeit (also die Gottesschau) erlangen könne, seien äußere Unterweisung und Hilfe notwendig. Unterwiesen werde der Mensch durch das Gesetz, geholfen werde ihm durch die Gnade Gottes (vgl. Thomas von Aquin 1977: ST I-II, 90 prol., 90; Wieland 2005: 225 f.).

Von der Antwort auf letzte Fragen war Politik folglich entbunden. Sie regelte Vorletztes, da Welt eben bloß Welt sei (vgl. Bonhoeffer 1992: 141 f.; Ottmann 2004: 3 f.). Diese Relativierung des Weltlichen läuft mit dem Übergang zur Neuzeit aus. In praxeologischer Theoriebildung und einer veränderten Semantik des Politischen findet die bis dato ungewohnte Dringlichkeit ihren Niederschlag (vgl. Meier/Papenheim/Steinmetz 2012: 57 ff.). Politische Theorien betonten nun vermehrt die Notwendigkeit eines eigenen Regeln folgenden Handelns im Augenblick, um den Staat zu erhalten. So argumentierte beispielsweise Niccolò Machiavelli (1986: XXV, 199; 2006b: 138; 2007: I, 2, 11 ff.), dass es die Notwendigkeit (*necessità*) erfordere, eine Gelegenheit (*occasione*) ohne zu zögern zu ergreifen, um den Staat zu erhalten (*mantenere lo stato*) und vor dem drohenden Rückfall in die Anarchie zu schützen. Den Erhalt von Herrschaft und Staatlichkeit erhebt Machiavelli zum Selbstzweck und kritisiert vor diesem Hintergrund in barschen Worten eine politisch unnütze gar schädliche Auslegung des Christentums, die sich statt auf die Welt auf das Paradies fokussiere:

„Unsere Religion hat mehr die demütigen und in Betrachtung versunkenen Menschen verherrlicht als die tatkräftigen. Sie sieht das höchste Gut in Demut, Selbstverleugnung und in der Geringschätzung der weltlichen Dinge. [...] Wenn auch unsere Religion fordert, daß man stark sei, so will sie damit mehr die Stärke des Duldens als die der Tat. Diese Regel hat, wie mir scheint, die Weltgeschichte den Bösewichtern ausgeliefert, die ungefährdet ihr Unwesen treiben können; denn sie sehen, daß die große Mehrheit der Menschen, um ins Paradies einzugehen, mehr darauf bedacht ist, Schläge zu ertragen als zu rächen.“ (Machiavelli 2007: II,2, 178)

Die Orientierung an der Politik übergeordneten, auf jenseitige Erlösung abzielenden religiösen Normen entspricht nicht dem politischen Vokabular des Florentiners, mit dem ein Versprechen auf jenseitige Gerechtigkeit unverstänlich bleibt. Gerechtigkeit ist bei Machiavelli (ebd.: I, 2, 12)⁶ eine rein menschliche Setzung, entstanden erst im Zuge politischer Gemeinschaftsbildung.

Der bis zur Nichtigkeit reichende Bedeutungsschwund des Jenseits im politischen Denken Machiavellis geht mit der Bedeutungsschwere diesseitigen Handelns einher. In Verbindung mit seiner Übernahme des antiken polybianischen Kreislaufs der Verfassungen bricht Machiavelli (2007: I, 2, 11 ff.; ebd.: II, 167 f.; vgl. auch Polybios 1961: VI, 4–9, 527 ff.) mit dem Denken vorangegangener Jahrhunderte.⁷ Die Metapher vom Kreislauf der Verfassungen impliziert ein ewiges Diesseits, da der Kreisform Anfang und Ende fehlen. Als ewig aber war bis dahin nur Gott zu denken, dem keine Grenze in Zeit und Raum gesetzt sei (vgl. Lull 2007: 3; Anselm von Canterbury 2005: 45), nicht jedoch das von Gott Geschaffene, weswegen in der Annahme der Ewigkeit der Welt eine schreckliche Häresie gesehen wurde.⁸

Im ewigen Diesseits Machiavellis schrumpft politische Zeit zusammen, sodass statt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft allein der Augenblick als bedeutsamer Zeitpunkt verbleibt. Die Zeiträume vor und nach dem Augenblick, erhalten ihre Bedeutung erst in der Relation zum Augenblick. Von Bedeutung ist Vergangenheit daher, weil sie für den Augenblick vermeintlich lehrreiche Beispiele politischer Erfolge oder Misserfolge liefert (vgl. Machiavelli 2007: I, 10: 40, I, 39, 112 f., III, 43, 412 f.). Indes sind aus diesen Beispielen keine zusammenhängende Geschichte, sondern lediglich einzelne Geschichten zu ziehen, da die jüngere Vergangenheit nur bruchstückhaft überliefert sei und die ältere durch Naturkatastrophen und Epidemien sowie die Veränderung von Sprache und Religion sogar vollständig in Vergessenheit geraten könne (vgl. ebd.: Vorwort II, 166 f.; II, 5, 188 f.). Zukunft wiederum hat gleichsam keine eigenständige Bedeutung, sondern ist in Machiavellis politischem Denken relevant, weil in ihr die augenblickliche politische Ordnung fortgeschrieben werden soll. Sei es die Herrschaft des Fürsten, sei es die republikanische Mischverfassung: den einmal etablierten *status quo* gelte es zu erhalten (vgl. Machiavelli 1925: 407; Machiavelli 2007: I, 2: 14).

In der Gegenwart wird dadurch ein permanenter Ausnahmezustand erzeugt, da die staatliche Ordnung beständig in Gefahr und beständig in jedem Augenblick zu sichern ist. Der Ausnahmezustand wird damit zur Staatsraison, zum Herrschaft sichernden Paradigma des Regierens, erhoben. Hellsichtig merkte Hans Kelsen (2019: 378) zu dieser ideologischen Verbindung des Ausnahmezustands mit der Staatsraison an, dass sich:

- 6 Von dieser Linie in seinem politischen Schrifttum abweichend, verweist Machiavelli (2006c: 145 f.) in *Dell'ambizione* auf die christliche Schöpfungsgeschichte. Eine anders akzentuierte Auslegung von Machiavellis Religionsverständnis findet man beispielsweise bei de Grazia (1989: 89) und Sullivan (1993: 260).
- 7 Von einzelnen Ausnahmen, etwa im lateinischen *Averroismus* (vgl. Flasch 1989: 103 f., 230) oder den *Gesta Romanorum* (vgl. Pluta 199: 249 ff.) abgesehen.
- 8 Einen zusammenfassenden Überblick der Argumente wider die Ewigkeit der Welt am Beispiel Thomas von Aquins bietet Hendrickx (1967: 219 ff.).

„hinter der treuherzigen Versicherung, daß der Staat ‚leben‘ müsse, [...] meist nur der rücksichtslose Wille, daß der Staat *so* leben müsse, wie es diejenigen für richtig halten, die sich der Rechtfertigung eines ‚Staatsnotrechts‘ bedienen [verberge].“ (Kelsen 2019: 378, Hervorhebung im Original)

Überlebensgefahr für den Staat ergibt sich bei Machiavelli (1986: 195; 2006c: 144 ff.; 2007: I,1, 7 f.) aus dem Wesen des Menschen, dem eine unstete Natur eigen sei, da er nach Ruhm und Reichtum strebe und nicht mit dem zufrieden sei, was er bereits besitze. Er versuche daher, die sich ihm bietende Gelegenheit zu ergreifen, um sich so auf der Spitze der Räder *fortunas* zu halten. Nur dem Stürmischen sei dies möglich. Alle anderen reiße *fortuna*, die Schwester der *occasione*, in den sicheren Abgrund (vgl. Machiavelli 1986: 199; 2006a: 114 ff.; 2006b: 137 f.). Was für den Menschen gelte, gelte gleichermaßen auch für politische Ordnungsformen. Sie werden zusätzlich durch die *necessità* zu präventiver Aktivität gezwungen. Um sich vor den Bestrebungen nach Expansion ihrer Konkurrenten zu schützen, müssen sie aktiv werden und erobern, ehe sie selbst erobert werden (vgl. Machiavelli 2007: I, 1, 8; I,6, 25 ff.).

Diese Prämissen führen Machiavelli zu einem auf den Augenblick fokussierten Verständnis politischer Zeit. Zugleich ist durch die fortwährende Bewegung der Räder *fortunas* eine sich permanent vollziehende Veränderung des Augenblicks festzustellen, wodurch der Augenblick – und gewichtiger noch das politische Handeln in ihm – kontingent wird.

Ähnlich wie Machiavelli argumentierte mit Thomas Hobbes auch der zweite Gründer des politischen Denkens der Neuzeit: Da die Vergangenheit nur in der Erinnerung und die Zukunft überhaupt nicht existiere, gilt es bei Hobbes (1966: III, 21; XIX), mittels der „wahren Regeln der Politik“ den Bestand des Leviathan Tag für Tag zu verlängern und sein Dasein gegenüber der Bedrohung durch den Aufruhr, Aufstand und die Pest des Bürgerkriegs symbolisierenden Behemoth zu behaupten (vgl. ebd.: Einleitung, 5; XXIX, 245 ff.; vgl. auch Meier/Papenheim/Steinmetz 2012: 59; Bredekamp 2012: 108 f.; Falk 2012: 223 f.; Agamben 2016: 62 f.)

Der Dualismus zwischen den biblischen Bestien Leviathan und Behemoth spiegelt das Zeitverständnis in Hobbes' politischem Denken wider, das durch den Dualismus einer Zeit des Friedens und einer Zeit des Krieges bestimmt ist (vgl. Hobbes 1966: XIII, 96; Bredekamp 2016: 37). Als Referenzpunkt seines politischen Zeitverständnisses fungiert indes nicht der Frieden, sondern der Krieg. So könne laut Hobbes (2017: I,12 f., 69) nicht geleugnet werden,

„dass der natürliche Zustand der Menschen, bevor sie zur Gesellschaft zusammenkamen, der Krieg gewesen ist, und zwar nicht einfach nur ein Krieg, sondern ein Krieg aller gegen alle. Denn was ist der Krieg anderes als eine Zeit, in der der Wille, mit Gewalt zu streiten durch Worte und Taten ausreichend erklärt wird. Die übrige Zeit nennt man Frieden. [...] Seiner Natur nach ist dieser Krieg aber ewig, weil er aufgrund der Gleichheit der Kämpfenden durch keinen Sieg beendet werden kann.“

Der als ewig postulierte Krieg vorstaatlicher Zeit degradiert die Friedenszeit des Leviathan zur Ausnahmezeit. In der Fähigkeit dieser Ausnahmezeit Dauer zu verleihen manifestiert sich die Souveränität des Leviathan, da er in der Ausnahmezeit den Platz des abwesenden Gottes einnimmt (vgl. Bredekamp 2012: 106 f.; Weiß 1980: 251). Während Gott in der Vergangenheit durch die Propheten und Christus direkt zu den Menschen sprach, ist er in der gegenwärtigen Ausnahmezeit nicht mehr zugegen (vgl. Hobbes 2017: XVIII, 1, 701 ff.). Bis zur künftigen Wiederkehr des Heilands bleibt der Mensch auf sich gestellt (vgl. Hobbes 1966: XXXII, 285; Weiß 1980: 251 ff.). Die Abwesenheit Gottes gibt Politik einen begrenzten Zeitraum, in dem sie autonom zu agieren vermag. Begrenzt ist dieser Zeitraum, da temporale Begriffe wie Ewigkeit und Dauer im Hobbes'schen Denken nicht mit Stillstand gleichzusetzen sind. Der Zeitraum der Politik ist bei Hobbes in beständiger Bewegung, hängt dem Axiom der *matter in motion* an (vgl. Hobbes 1966: II, 13; XLVI, 516; Lund 1992: 12). In der Bewegung als einer fortgesetzten Folge von einzelnen Augenblicken muss der Leviathan die Ausnahmezeit wieder und wieder erzeugen (vgl. Bredekamp 2012: 108).

Die Momentaufnahme eines solchen Zeitraums ist im Frontispiz des *Leviathan* zu erblicken. In seiner Analyse der politischen Ikonographie der Zeit bei Thomas Hobbes arbeitete Horst Bredekamp (2012: 108 ff.) heraus, dass das Frontispiz „das Wechselspiel von Bewegung und Zeit“ visualisiere, indem es den Moment des Gründungsaktes des Leviathan einerseits abbilde und andererseits zugleich die Bedrohung eines Wechsels von der Zeit des Friedens in die Zeit des Krieges darstelle. Die aus der Stadt und ihrem Umland in den Körper des Leviathan übergegangene Menschenfülle „ist in dem Moment erfaßt, in dem der Staatsriese geschaffen wird.“ Die Darstellung just dieses Moments mache erklärlich, so ergänzend Giorgio Agambens (2016: 56 ff.) Ausführungen, warum der Betrachter im Frontispiz eine außerhalb seines Territoriums, aus dem Meer emporragende, Staatsfigur erblicken kann. An Hobbes' Unterscheidung von Menge und Volk in *De Cive* anknüpfend erklärt Agamben, dass Stadt und Land im Frontispiz quasi menschenleer sein mussten, da der Moment abgebildet worden sei, in dem sich aus der ungeeinten Menge das Volk bilde, um eine Versammlung von Menschen oder einen Menschen zu bestimmen, der es verkörpere. Ist dies getan und der Moment verstrichen, löse sich das Volk wieder auf, werde zur auf die Staatsgründung folgenden aufgelösten Menge.

Gänzlich menschenleer sind jedoch weder Stadt noch Land. Verstreut fallen sowohl mehrere Bewaffnete als auch zwei auf dem Kirchenvorplatz platzierte Seuchenärzte auf. Ihr Dasein bezeugt die Bedrohung eines Wechsels von der Zeit des Friedens in die Zeit des Krieges (vgl. Hobbes 1966: Einleitung, 5; XXIX, 245 ff.; Bredekamp 2012: 108 f.; Falk 2012: 223 f.; Agamben 2016: 62 f.). Wegen dieser beständigen Bedrohung bedarf es der ebenso beständigen Wiederholung der Bewegung der Menschen von der Menge zum Volk. Mit der damit verbundenen körperlichen Vereinigung im Leviathan kann der Umschlag in die Zeit des Krieges hinausgeschoben werden, da auch die Zeit des Leviathan an ihr Ende kommen wird. Der Leviathan bleibt ein sterblicher Gott (vgl. Hobbes 1966: XVII, 134; Agamben 2016: 83 f.).

Sowohl dem politischen Denken Machiavellis als auch jenem Thomas Hobbes' fehlt eine Zukunftsperspektive. Der Bedeutungsverlust des Jenseits geht bei beiden mit einer Bedeutungssteigerung des Diesseits und in ihm mit einer übersteigerten Betonung des gegenwärtigen Augenblicks einher. Zukunft denken sie daher nicht als etwas politisch zu Gestaltendes, sondern aufgrund der Ungewissheit des Kommenden als etwas zu Verhinderndes (vgl. Machiavelli 2007: III, 6, 296; Hobbes 2015: 215; Landwehr 2014: 77). Zum einen erweist sich das politische Denken beider damit als *katechontisch*. Es soll durch die Ausdehnung des Augenblicks den gegenwärtigen *status quo* bewahren. Zum anderen wird in diesem archetypischen Auftreten des Ausnahmezustands eine grundlegend andere temporale Logik offenbar, als sie in jenen, an künftigem Fortschritt orientierten, Zeitmodellen zum Ausdruck gebracht wird (vgl. Koselleck 1979: 321 ff.; Marquard 2007: 97 ff.). Weniger Fortschritt verheißt die Zukunft, sie droht mit Verfall. In der Betonung fortwährender Gefährdung durch eine unsichere Zukunft wird der Ausnahmezustand so bei beiden Denkern zum herrschenden Paradigma des Regierens (vgl. Agamben 2014: 9).⁹

3. Paradoxien der Ausnahmezeit

In diesem archetypischen Auftreten des irdisch gewordenen Ausnahmezustands am Beginn des politischen Denkens der Neuzeit werden die mit ihm verbundenen Paradoxien offenbar, die sich bis in die Gegenwart fortschreiben. In der gegenwärtigen Forschung zum Ausnahmezustand manifestiert sich diese Fortschreibung etwa in der Argumentationsfigur einer zu antizipierenden Abwehr künftiger Gefahren (vgl. Loevy 2017: 219; Barczak 2020: 353). Gefolgt wird nicht dem Zeitmodell künftigen Fortschritts, sondern den zuvor beschriebenen temporalen Denkstrukturen eines zu verhindernden Verfalls. Aus diesen folgen (mindestens) vier Paradoxien.

Mit Hilfe der Argumentationsfigur des Ausnahmezustands setzte sich der formierende Staat gegen die politischen Ordnungsformen des Mittelalters durch. Hierin wird die erste mit dem Ausnahmezustand verbundene Paradoxie erkennbar: Gleichwohl ein Geburtshelfer des Staates erzeugt der Ausnahmezustand mit dem Staat, was ihn zu zerstören droht. Im Zuge der Etablierung von Staatlichkeit war der Ausnahmezustand ein Instrument, um Lücken in der Verstaatlichung des Rechts zu schließen. Mit seiner Hilfe wurden intermediäre Gewalten ausgeschaltet, landständische Verfassungen aufgehoben. Der Ausnahmezustand wurde zu einem Modus des Regierens, der nicht mehr nur in außergewöhnlichen Situationen Gebrauch fand, sondern der dem als notwendig ausgerufenen Zweck der Staatswerdung diente (vgl. Boldt 1967: 412 f.; Clark 2018: 44 ff.).

Half der Ausnahmezustand ehemals, Lücken in der Verstaatlichung des Rechts zu schließen, so wurde das Fortbestehen eines inhaltlich unbestimmten Ausnahmezustands selbst eine der anvisierten Lücken im Recht. Um künftiges Unheil zu verhindern,

⁹ Agamben weist dies jedoch als Charakteristikum der Gegenwart aus.

wurden die vergangenheitsorientierten Rechte, Privilegien und Freiheiten intermediärer Gewalten unter Verweis auf die *necessitas* des Handelns der Zentralgewalt und gleichzeitiger Nicht-Beachtung der tradierten *libertas* intermediärer Gewalten abgebaut (vgl. Clark 2018: 43 f.). Immer weniger wurde die *necessitas* dabei als temporäre Ausnahme verstanden, immer mehr wurde sie zu einem dauerhaft vorausgreifenden Instrument für alle Eventualitäten, wie Clark (2018: 52 ff.) am Beispiel Preußens zur Zeit des Großen Kurfürsten herausarbeitete. Sobald der Staat sich jedoch formiert hatte, sich nicht mehr mittels des Ausnahmezustands gegen die überlieferten Rechte, Privilegien und Freiheiten intermediärer Gewalten behaupten musste, wird der Fortbestand der Lücke im Staatsrecht, die der nicht regulierte Ausnahmezustand darstellt, selbst zu einem Problem, welches das Staatsrecht nicht mehr uneingeschränkt willens war zu tolerieren (vgl. Agamben 2014: 40 f.).

Nicht für jedwede Form von Staatlichkeit gilt diese Paradoxie in gleichem Maße. Insbesondere aber gilt sie für Verfassungsordnungen, die, wie jene der Bundesrepublik Deutschland, dadurch charakterisiert sind, die Letztentscheidung nicht dem Sakralen oder der Politik zu überlassen. Im Vorangegangenen sind diese Verortungen der Letztentscheidung paradigmatisch durch die Gnade Gottes beziehungsweise das politische Denken von Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes präsentiert worden. Hingegen sind

„Verfassungsbegriff und Verfassungsrechtsdenken in Deutschland [...] bestimmt vom fixierten Verfassungsrecht und der Vorstellung einer geschlossenen, die Handlungs- und Eingriffsbefugnisse der hoheitlichen öffentlichen Gewalt abschließend regelnden Verfassung. [...] Bei einer vorhandenen Verfassungsgerichtsbarkeit mit der Befugnis zur Normenkontrolle und zur Entscheidung über Verfassungsbeschwerden, kommt es [überdies] mit Notwendigkeit zu einer alsbaldigen Fixierung des Ausnahmezustandsrechts durch das Verfassungsgericht als verfassungsergänzenden Interpretationsgesetzgeber.“ (Böckenförde 1978: 1887 f.)

Eine solche Fixierung des Ausnahmezustands im Rahmen abschließender Regelungen staatlicher Eingriffsbefugnisse führt in die zweite Paradoxie: Den Ausnahmezustand inhaltlich zu bestimmen zersetzt den Verfassungsstaat. Der Ausnahmezustand stellt eine notwendig unbestimmbare Lücke im Recht dar (vgl. Meyer-Anschütz 2005: 906), die nicht geschlossen werden kann, sofern nicht intendiert ist, die *differentia specifica* sowohl des Ausnahmezustands als auch des Verfassungsstaats aufzuheben. Das Verhältnis von Ausnahme und Regel ist reziprok. Die Ausnahme ist hier also nicht, wie bei Schmitt (2021: 21), in ihrer Geltung noch über die Regel zu stellen, da „die Regel [...] überhaupt nur von der Ausnahme“ lebe. Aber es gilt der Schluss ‚keine Ausnahme ohne Regel‘, genauso wie auch sein Umkehrschluss ‚keine Regel ohne Ausnahme‘ gilt. In Analogie zur eingangs dieses Beitrags eingebrachten Gnade stellt die Ausnahme daher nicht die Negation der Regel dar; Gnade und Gesetz sind miteinander verwoben, wie Ausnahme- und Regelzustand miteinander verwoben sind. Die Gnade ist im Kleinen, was der Ausnahmezustand im Großen ist: kein Bruch des Gesetzes, sondern dessen Vollendung (vgl. Agamben 2019: 134 f.). Dies trifft nicht nur für ein sakrales Verständnis von Gnade zu, sondern auch für das sich aus diesem sakralen Verständnis ableitende

Verständnis irdischen Gnadenrechts (vgl. BVerfGE 25, 363). Ohne die Gnade bräche die Möglichkeit, die Härten des Gesetzes zu mildern weg, und gültig wäre allein der Wortlaut des Gesetzestextes. Eine Korrektur von sich aus dem Wortlaut des Gesetzes speisenden Unbilligkeiten und Härten im Einzelfall wäre ausgeschlossen. Irdisches Gnadenrecht berücksichtigt darüber hinaus nicht nur den Einzelfall, sondern die Rechtsordnung insgesamt, die sich so dem Vorwurf folgenblinder Rigorosität entziehen kann (vgl. Möllers 2020: 210). Übertragen auf den Ausnahmezustand sind Versuche ihn einzuhegen, indem Ausnahmefälle reguliert werden, gleichbedeutend damit, den Regelzustand des Verfassungsstaates zu korrumpieren. Schleichend würden Regel- und Ausnahmezustand derart einander angeglichen, da Elemente des nur für den Ausnahmefall Gedachten in den Regelzustand eingeführt würden. Der Erhalt des Ausnahmezustands sowie die Trennung von Regel- und Ausnahmezustand bewahren somit die Integrität des verfassungsmäßigen Regelzustands (vgl. Böckenförde 1978: 1886).

Obgleich von einer inhaltlichen Bestimmung des Ausnahmezustands somit aus normativer Sicht abzusehen ist – eine inhaltliche Bestimmung aus praktischer Sicht überdies kontradiktorisch erscheint, da eine rechtliche Fixierung des unvorhersehbaren und deswegen außerhalb des Rechts stehenden Ausnahmezustands nicht möglich ist –, sind Bestimmungen des Vorhersehbaren möglich: nicht zuletzt Regularien hinsichtlich der Eröffnung und Beendigung des Ausnahmezustands (vgl. Böckenförde 1978: 1885 f.; Boldt 1967: 415). Anfang und Ende des Ausnahmezustands weisen auf die dritte Paradoxie hin: Die dysfunktionale temporale Ausrichtung des Ausnahmezustands. Als Zustand, in dem insbesondere die Exekutive von sie einhegenden Normen gelöst wird, damit sie in der Krise durch rasche Gegenmaßnahmen Zeit gewinnen und den Staat erhalten soll, scheidet der Ausnahmezustand. Zeit wird in ihm keine gewonnen. Vielmehr ist der Ausnahmezustand, wie paradigmatisch an seinem Auftreten bei Machiavelli und Hobbes gezeigt wurde, zeitlos, da mit ihm einerseits der Augenblick ausgedehnt und nur in einer Abfolge von nervösen Reaktionen auf die Gegebenheiten im Augenblick agiert wird (vgl. Barczak 2020: 1 f.). Andererseits soll er in den Status zurückführen, der nur noch in der Erinnerung besteht. Was mit dem Ausnahmezustand erhalten werden soll, ist jedoch selbst dem Wandel unterworfen und wird nicht zuletzt durch den Ausnahmezustand selbst verformt, sodass eine Rückkehr in das, was einmal war, ausgeschlossen ist. Statt einer auf Zukunft ausgerichteten Adaption an eine veränderte Lage wird mit dem Ausnahmezustand schließlich beabsichtigt, jenen Status wiederherzustellen, der die ihn gefährdende Krise erst hervorbrachte. Die intendierte Rückkehr in den *status quo ante* aber behandelt lediglich die Symptome der Pest des Behemoth, nicht deren Ursachen (vgl. Boldt 1967: 410 f.). Wenn die Zukunft das zu Verhindernde ist, die Gegenwart die Ausnahmezeit darstellt, in der der Zukunft präventiv, mit den kommissarischen Mitteln des Ausnahmezustands, begegnet wird, dann bleibt nur die Rückkehr in den *status quo ante*, in die gute alte Zeit der Vergangenheit (vgl. Schmitt 2015: XVIII f.; Nippel 2011: 106).

Die im vorherigen Kapitel umrissene Bedrohung der Gegenwart, sich im Zuge der Säkularisierung von Geschichte in eine prozesshaft erneuernde Krise umzuwandeln, weicht nun ihrem Vollzug. „Krisen“, so wandte dagegen Wolfgang Merkel (2015: 473)

ein, „können kein Dauerzustand sein. Das verlangt schon die begriffliche Logik“, die mit der Krise eine sich einmalig zuspitzende Situation bestimmt. Sie endet mit dem Tod oder dessen Abwendung (vgl. Koselleck 1982: 619). Die Diskrepanz zwischen begrifflich bestimmter Einmaligkeit und sich im Zuge der intendierten Rückkehr in den *status quo ante* erneuernden Krisen wird durch die temporale Eigenlogik des Ausnahmezustands erklärbar. Da dem Ausnahmezustand Dauer fremd ist, er nur den Augenblick kennt, hat in ihm auch die mit ihm zu bewältigende Krise keine Dauer. Vielmehr wird sie zu einer Abfolge krisenhafter Augenblicke und reproduziert damit die Notwendigkeit des Ausnahmezustands. Was Ausnahme und Zustand sein sollte wird so paradoxerweise auf Dauer gestellt, falls Bestimmungen hinsichtlich Anfang und Ende des Ausnahmezustands fehlen. Die Katastrophe besteht, mit Walter Benjamin (1991a: GS I.2, 683) gesprochen, somit nicht im Bevorstehenden, sondern im Gegebenen, darin, dass alles so weitergeht.

Mit ursächlich für diese temporale Paradoxie des Ausnahmezustands ist eine Verschiebung im Verständnis des Begriffs Krise. Das antike unter anderem der Medizin entstammende Verständnis der Krise bezog sich auf den zwischen Leben und Tod entscheidenden Krankheitszustand. Entgegen anderslautender Deutungen (vgl. Schäfer/Zürn 2021: 130) beinhaltete Krise dabei keinen äußeren Eingriff des Arztes, sondern bezeichnete das Warten, ob die körpereigene Reaktion zur Selbsterhaltung erfolgte oder ausblieb. Das Christentum übertrug dieses Urteil der Krise dann auf das Jüngste Gericht beziehungsweise generell auf das Eingreifen Gottes in irdische Belange (vgl. Koselleck 1982: 618; Gentili 2020: 15 f., 54 ff.) Damit wird dem Begriff der Krise ein neu zu füllender Bedeutungsraum gegeben, sobald das Jüngste Gericht und das ihm folgende Jenseits an Bedeutung verlieren und die Rolle des gnädigen Erlösers verwaist. Mit dem Wegfall des „metaphysischen Blitzableiters“ (Burckhardt 2020: 7) werden vormals an Gott adressierte Fragen und Aufgaben vom Staat übernommen, wie auch an den Staat adressiert. Im Bemühen darum, Sorgen und Ängste seiner Bürger ernst zu nehmen, noch im Diesseits dem Bußfertigen zu vergeben und den Sünder zu bestrafen, aber auch im Sinne der Staatsraison seinen eigenen Bestand zu sichern, greift der Staat in die Krise ein. Instrument staatlichen Eingreifens in die Krise ist der Ausnahmezustand. Denn wäre die Krise mit dem Instrumentarium des Regelzustands zu bewältigen, wäre sie keine Krise, sondern Normalität. Der dem Ausnahmezustand als Modus der Krisenbewältigung eigene Fokus auf den Augenblick führt nun zu einer Verschiebung des Zeithorizonts, die in die Vorstellung einer zu vermeidenden, weil gefährvollen Zukunft mündet, wie im archetypischen Auftreten des Ausnahmezustands bei Machiavelli und Hobbes gesehen werden konnte. In säkularer Reinform nimmt der Ausnahmezustand Politik so die Möglichkeit, Zukunft zu denken und kehrt die temporale Perspektive von Politik durch seinen Blick auf den *status quo ante* um. Während sakrale Apokalyptik die Sehnsucht nach einer neuen, besseren Welt aufgreift und auf den Untergang (in der Regel) einen Neuanfang folgen lässt (vgl. Offb 21,1 ff.; Wuketits 2012: 11), ist in der säkularen Apokalyptik des Ausnahmezustands die beste aller Welten durch die Blickrichtung auf den *status quo ante* bereits verwirklicht. Sie ist nicht noch zu erreichen, sondern droht zu vergehen. Das Ende der Geschichte verheißt daher nicht mehr das Paradies, sondern droht mit dem Untergang.

Der zur Moderne gehörende Fortschrittsgedanke, dass alles immer besser und am Ende gut werde, weicht einer Katastrophengewissheit, die in die vierte zu benennende Paradoxie mündet: Entgegen der mit ihm verbundenen Intention ermächtigt der Ausnahmezustand nicht. Ganz im Gegenteil, er führt zu Ohnmacht. Mit dem Wegfall einer Zukunftsperspektive wächst der Handlungsdruck auf den Staat, weil jede Krise seine letzte sein kann. Eine reaktive Krisenbewältigung widerspricht demnach der Staatsraison. An ihrer statt hat der Staat proaktiv antizipierende Eingriffe in potentiell krisenhafte Entwicklungen vorzunehmen. Politischer Aktionismus folgt solch einer diesseitigen Apokalyptik also nach. Da dieser Aktionismus allerdings am dysfunktionalen Zeitverständnis des Ausnahmezustands ausgerichtet ist, führt er nicht zu einer Ermächtigung über das Geschehen, sondern zu einem ohnmächtigen, von Augenblick zu Augenblick Getriebensein.

Eine solcherart getriebene Form von Politik im Modus dauerhafter Krise ist in letzter Instanz kindliche Politik. Sie ist Resultat einer, von Odo Marquard (1986: 82) so bezeichneten, tachogenen Weltfremdheit. Die derart bezeichnete Beeinträchtigung des modernen Menschen „resultiert aus der beschleunigten Schnelligkeit des modernen Wirklichkeitswandels“. Ein Wandel, der den modernen Menschen daran hindere erwachsen zu werden, ihn stattdessen im Stadium des Kindes verharren lasse. Wie durch die Augen des Kindes werde die Welt erfahren, da im Zuge der Neuerungsgeschwindigkeit der uns umgebenden Welt die Erfahrungen, mit denen sich der Mensch in der Welt zurecht fand, in immer rascheren Zyklen veralten. Immer mehr werde dem Menschen fremd und neu, immer weniger könne er mit Erfahrungswissen begegnen. So habe sich der kindliche Mensch auf das Hörensagen zu verlassen; habe sich darauf zu verlassen, dass ihm das nicht selbst Erfahrene und für ihn Erfassbare glaubhaft vermittelt wird (vgl. Marquard 1986: 82 ff.; Agamben 2004: 23 f.).

Politik im Stadium des Kindes neigt zum Ausnahmezustand. Zum einen, da Regierenden wie Regierten das Fremde und Neue jeder Lage außerordentlich erscheint und den Ausnahmezustand erforderlich wirken lässt. Zum anderen, da in der Ohnmacht des Kindes, dem Erdulden, was andere über es entscheiden, die Regierten nicht als Bürger und Teil eines deliberativen politischen Regelzustandes anerkannt werden. Tatsächlich besagt ein in der Auseinandersetzung mit dem Ausnahmezustand geflügeltes Wort, dass mit ihm jeder, jeder Esel, regieren könne. Herkommen und Wortlaut der lakonischen Bemerkung zu rekonstruieren stellt eine Herausforderung dar, da sich Gebrauch und Überlieferung verselbständigt haben.¹⁰ Festhalten lässt sich jedoch zum einen, dass vom Ausnahme-

10 Beispiele für die Verbreitung der Wendung, dass mit dem Ausnahmezustand jeder Esel regieren könne, im politischen Spektrum Deutschlands, stellen dar Kautsky (1907: 51), Ernst (1911: 94), Tucholsky (1985: 242) oder Hitler (1994: 159). Für die Bundesrepublik sei verwiesen auf Müller (1951: 5524), der in der 139. Sitzung des Deutschen Bundestags den Satz August Bebel zuschrieb. Dem Zwischenruf aus der SPD-Fraktion, Müller solle nur den alten Bebel in Ruhe lassen, ist – wenn auch aus anderer Motivation heraus – beizupflichten, da mit Bebel wohl ebenso einer falschen Fährten gefolgt wird wie bei Stresemann (1987: 89), der den Ausspruch nicht Bebel, sondern Bismarck zuordnet. Zugeschrieben wird die Sentenz zumeist dem ersten Ministerpräsidenten des Königreichs Italien, Camillo Benso von Cavour. So etwa bei Barczak (2020: 147), der den Satz mit Preuß (2007: 125) belegt. Barczak und Preuß geben das Diktum allerdings um eine Pointe reduziert wieder als „mit dem Belagerungszustand kann Jeder [*sic*] regieren.“ „Ein Instrument mit dem jeder Esel regieren könne“ ist

zustand Gebrauch zu machen als Affront gegen die Regierungskunst des Staatsmannes aufgefasst werden soll. Mit der Nutzung des Ausnahmezustands offenbart er sein Scheitern daran, die notwendige Unterstützung seiner Politik im Zuge des regulären politischen Prozesses zu erhalten. Festhalten lässt sich zum anderen, dass der oftmals genutzte abwertende Verweis auf den Esel konterkariert, was beabsichtigt ist. Gerade der Esel, als „philosophischer Stehenbleiber“ (Person 2016: 91), repräsentiert ein dem Ausnahmezustand entgegenstehendes alternatives Paradigma des Regierens und Regiert-Werdens. Denn es ist nicht Einfalt, die den Esel vom blinden Losstürmen abhält, es ist die Einsicht, dass in den Geröllwüsten, denen der *Equus asinus* entstammt, die einzuschlagende Route bedacht sein will, um sich nicht die Beine zu brechen (Person 2016: 12 f.). Diese Form des zögernden Abwägens wird im Folgenden erörtert.

4. Zögern als alternatives Paradigma des Regierens und Regiert-Werdens

Einblick in die Natur des Zögerns findet man bei dem sich selbst ein „pathologisches Zögern“ attestierenden Walter Benjamin (1997: GB, III, 465). In seiner *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* deutet Benjamin sein Zögern und den Eltern als Kind beständig hinterher zu trödeln als Ausdruck inneren Widerstrebens und Akt des Protests gegen die eigene Herkunft (vgl. Benjamin 1991c: GS, IV.I, 287). Andernorts verband er diesen Charakterzug damit, dass er „unterm Saturn zur Welt kam – dem Gestirn der langsamsten Umdrehung, dem Planeten der Umwege und Verspätungen“ (Benjamin 1991d: GS, VI, 522). Augenfällig ist Benjamins Bezugnahme auf die Humorallehre und deren Verbindung zur Astrologie. Ihr gemäß ist Saturn das Gestirn des Melancholikers und der unter Saturn Geborene wurde dementsprechend überwiegend als träge, geprägt von Schwermut und Zweifel, charakterisiert (vgl. Klibansky/Panfosky/Saxl 1990: 39 ff., 203 ff.). Kann im politisch gewendeten Zögern daher mehr gesehen werden als eine infantile Protesthaltung gegen etwas, dem man ausgeliefert ist? Kann zu zögern mehr als nur eine symbolische Geste, ein Akt des Trotzes sein? Und ist zu zögern mehr und anderes als passives Erdulden der eigenen Widerfahrnisse?

Der Politikwissenschaft fällt es schwer, das Zögern überhaupt als Untersuchungsgegenstand zu fassen. Politik wird gemeinhin als an der Entscheidung und deren Vollzug ausgerichtet verstanden. Zögern, das sich vordergründig als Nicht-Entscheiden und Nicht-Handeln äußert, scheint Politik folglich wesensfremd. Politikwissenschaftliche Forschung befasst sich daher mehr mit dem Timing politischer Entscheidungen und deren Rhythmen (vgl. Riedl 2018: 120 ff.; Schmitter/Santiso 1998: 70 f.), dem Bedarf an einem Gelegenheiten erkennenden Politikverständnis (vgl. Neupert-Doppler 2020: 12 ff.) oder den – erfolgsversprechenden wie vergeblichen – Aussichten Zeit zu gewinnen, um

die Ausnahme dagegen bei Ackermann (2018: 287 f.), die nach Boldt (1974: 365) zitiert, der wiederum auf Block (1863: 943) verweist, bei dem der Ausspruch indes abermals anders, nämlich „avec l'état de siège le premier venu peut gouverner“, lautet und anhand von de la Rive (1863: 247) zitiert wird, in dessen *Skizzen und Erinnerungen* zum Grafen von Cavour allerdings kein Nachweis für das dort aufgeführte Zitat hinterlegt ist.

so die Zukunftsfähigkeit von Politik zu stärken (vgl. Laux 2011: 237; Rüb 2011: 23 f.; 2015: 195 ff.; Müller-Salo/Westphal 2018: 29 ff.). Als der Entscheidung vorgelagertes Phänomen liegt das Zögern daher meist nicht im politikwissenschaftlichen Blickfeld.

Ein Versäumnis, das aus einem Missverstehen des Zögerns als Synonym von Passivität folgt. Zögern kann zu Nicht-Handeln führen. Nicht zu handeln ist aber nicht unvermeidlich. Der Zögerer kennt nicht ausschließlich Bartlebys Antwort, *I would prefer not to*. Anders als von Agamben (1998: 37) gedeutet, steht Bartleby nicht für die Potenz zu tun oder nicht zu tun. Bartleby entscheidet beständig gleich. Genau genommen entscheidet er gar nicht, da er keine Möglichkeiten scheidet, sondern dem Diktat seiner Natur gehorcht. *Locus classicus* einer aus dem Zögern hervorgehenden Entscheidung ist dagegen die Mordtat Orestes. Klytaimestra hat Agamemnon getötet, nun fordert das Gebot der Rache für den Tod des Vaters vom Sohn die Ermordung der eigenen Mutter. Den Schwertarm bereits zum Todesstoß erhoben hält Orest inne, zögert und fragt sich: was tun?

„Eine besondere Qualität erhält diese Frage oder Frageform [...] dadurch, dass sie Orestes' Tat nicht bloß aufschiebt, sondern einen Moment lang unter dem Aspekt ihrer bloßen Möglichkeit präsentiert. Es hat sich damit ein Zwischenraum aufgetan, in dem diese Tat kontingent, also weder notwendig noch unmöglich erscheint, eine Schwelle, an der sich Handeln und Nichthandeln widerspruchslos aneinander fügen und die Handlungsrichtung selbst undeutlich wird.“ (Vogl 2014: 37)

Ist zu zögern also mehr und anderes als Passivität, so ist danach zu fragen, ob es auch mehr und anderes ist als ein Akt des Trotzes; ob es sich ferner im dynamischen und machtorientierten Feld der Politik bewähren kann. Angebracht kann zu zögern selbst dann sein, wenn es nicht mehr als ein Akt des Trotzes sein sollte. Als symbolische Geste kann es selbstermächtigend wirken. Man erduldet nicht nur, bleibt nicht nur Objekt des Geschehens, sondern wird tätig, indem man auf die Zeitressourcen anderer zugreift und sie verzögert (vgl. Clausewitz 1991: 541; Landwehr 2014: 289). In hoffnungslosen Situationen kann das Zögern Hoffnung geben, indem es das zu ergehende Urteil aufschiebt (vgl. Benjamin 1991b: GS II.2, 413 f., 427). Solcherart ist auch eine lediglich symbolische Geste Ausdruck von Macht. Im Ringen um Machtanteil aber wird sich ein lediglich retardierend gebrauchtes Zögern kaum bewähren. Allerdings kann über das retardierende Zögern hinaus festgehalten werden, dass souverän nur ist, wer zu zögern vermag (vgl. Vogl 2014: 73 f.).

Das mit dem Zögern verbundene Vermögen besteht zunächst im Wachrufen der im Zuge neuzeitlicher Aktivitätsparadigmatik in Vergessenheit geratenen aristotelischen Vermögenslehre. Ein Vermögen existiert nicht nur in seiner Umsetzung, sondern auch in deren Ausbleiben (vgl. Aristoteles 2005: 1046b, 223 f.). Jeder (politischen) Entscheidung liegt die Möglichkeit des Nicht-Entscheidens bei. Zögern macht diese Möglichkeit sichtbar (vgl. Agamben 2013a: 84; 2013b: 318 ff.; Vogl 2014: 37 ff.; Han 2015: 103 f.). Wer ohne zu zögern handelt, agiert alternativlos, getrieben von den Affekten, Eindrücken und Einflüssen des Augenblicks. Niemals aber ist eine (politische) Entscheidung alternativlos. Die Alternative des Unterlassens, etwas zu tun, ist immer gegeben. Ob die Folgekosten eines solchen Unterlassens ein unzumutbares Ausmaß annehmen, steht auf einem

anderen Blatt. Jedoch gehört zur Berechnung der Folgekosten einer Entscheidung, gleich ob zum Unterlassen oder Handeln, auch, dass diese in Anbetracht unabsehbarer und unintendierter Nebenfolgen wie Risiken nie in Gänze berechenbar sind.

In seine intransitive Verbform gewendet, stellt das Vermögen des Zögernden ferner eine Dimension von Macht dar. Wer nicht zu zögern vermag, ist ohnmächtig gegenüber der Zeit und der ihm von anderen diktierten Zeitordnungen. Nur wem es möglich ist zu zögern, ist Herr seiner Zeit und damit souverän. Der Zögernde gewinnt durch „das Zurückverlegen der Handlung in der Zeit“ (vgl. Clausewitz 1991: 229) Macht über Zeit. Er unterwirft das Geschehen seinem Willen und seinem Tempo, oktroyiert den anderen am Geschehen Beteiligten dadurch seine Zeittaktung auf beziehungsweise bemächtigt sich der Zeit anderer. Er entmachtet dadurch sozial konstruierte Zeit, entzieht sich Terminen, Fristen oder Ultimaten und dem durch sie als bedeutsam und vorrangig zu beachtend Ausgewiesenen (vgl. Luhmann 1983: 147 ff.; Landwehr 2014: 272, 289).

Abermals ist Zögern dabei nicht mit Passivität zu verwechseln. Es bedeutet in diesem Zusammenhang vielmehr Kraft zu gewinnen, um eine Entscheidung nach eigenen Bedingungen herbeiführen zu können. Es bereitet den Übergang zum Rückstoß vor (vgl. Clausewitz 1991: 633), zielt darauf ab, die gesammelte Kraft zum Schlag im richtigen Augenblick zu verwenden. „Das Zurückverlegen der Handlung in der Zeit“ dient demnach dem „Aufhalten der Entscheidung, so daß der Handelnde sich gewissermaßen in das Abwarten der entscheidenden Augenblicke hineinflüchtet“ (ebd.: 229). Anders als bei Machiavelli ist nicht das Ergreifen jedweder Gelegenheit geboten. Der Zögernde weiß darum, dass es strategisch klug sein kann, abzuwarten, die *occasione* vorbeiziehen zu lassen, um den *Kairos*, das Gute in der ihm richtigen Zeit zu erkennen (vgl. Neupert-Doppler 2020: 30, 89). Im Machtpoker vermag der Zögernde sein Blatt bedeckt zu halten, den Schein zu wahren und den letzten Zug für sich zu beanspruchen. Ein am Zögern orientiertes Paradigma des Regierens adressiert demnach das Strategiedefizit des Ausnahmezustands.

Im Abwarten als Vorbereitung für den Übergang zum Rückstoß nimmt die temporale Perspektive des Zögernden somit die Zukunft mit in den Blick. Antizipierend auf die Zukunft wirken kann man nicht mit dem Ausnahmezustand, aber mit dem Zögern, weil man nicht mehr in der Hektik der Abfolge von Augenblicken verhaftet ist. So werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wieder erkennbar, Ursachen und Wirkungen können wieder bedacht werden und die Aufgabe von Politik kann mehr sein, als lediglich Situationen zu bewältigen (vgl. Rosanvallon 2018: 64).

Das Zögern als Paradigma des Regierens und Regiert-Werdens adressiert derart die im Vorherigen benannten Paradoxien, nicht zuletzt die temporale Dysfunktionalität des Ausnahmezustands. Der Hang der Ausnahmezeit zur Eskalation findet im Zögern einen Modus der Deeskalation. Das Zögern Regierender wie Regierter wirkt gegen die Erregung und den Zorn des Augenblicks säkularer Apokalyptik, die mit dafür verantwortlich sind, dass Krisen auch sozial konstruiert sind (vgl. Barczak 2020: 3; Schäfer/Zürn 2021: 132 f.). Mit taktischer Geduld kann das Risiko einer Eskalation reduziert werden. Taktische Geduld ist es auch, die in der Eskalation zu einer nüchternen

Abwägung des zu Entscheidenden beiträgt. Mit dem Paradigma des Ausnahmezustands dagegen wird nicht auf faktische Ereignisse reagiert, sondern es werden im Vorfeld von gegebenenfalls bloß Phantome bleibenden Ereignissen Handlungen vorgenommen, die ihrerseits den Vollzug des noch nicht stattgefundenen Phantomereignisses beeinflussen können. Die Multiplikation von risikobehafteter Kontingenz ist die Folge. Dem *Dies irae* stellt das Zögern somit das Ablassen vom Zorn und eine Rückkehr zur *ratio* entgegen (vgl. Seneca 2007: II, 29, 138): „[V]ernünftig ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet“ (Marquard 2004b: 94).

Schließlich gehört zum Vermögen des Zögerns auch die Entscheidung über das Zögern selbst. Das Zeitmangelwesen Mensch drängt zur Eile, um die ihm bemessene Frist nicht zu vergeuden. Der Drang des Zeitmangelwesens Mensch aber ist gebunden an die Grenzen seiner Fähigkeit, sich zu verändern und dazuzulernen. Und so ist der Mensch Eiler und Zögerer zugleich. Diese temporale Gewaltenteilung ist Schutzmechanismus vor einer Vereinseitigung seiner Perspektive (vgl. Marquard 2004a: 9 f.). So ergänzt das Zögern die temporale Dimension von Politik. Nachdem die Ausnahmezeit sie auf den Augenblick einengte, eröffnet das Zögern Handlungsoptionen. Da Politik dynamisches Geschehen ist, ist Zögern nicht pauschal die bessere Wahl. Aber wer nicht einmal die Option zur Wahl hat, ist von Anderen oder den Umständen getrieben. Erst im Zögern offenbart sich daher die veloziferische Doppelgestalt der Zeit.

5. Schluss

Vom sakralen Strang ideengeschichtlichen Herkommens des Ausnahmezustands ausgehend hat der vorliegende Beitrag eine Rekonstruktion dessen angestrebt, wie der Ausnahmezustand zum herrschenden Paradigma des Regierens wurde. Im hier gewählten Ausgangspunkt lag die Ausnahme in der apokalyptischen Scheidung des Büßers vom Sünder. Mit der Säkularisierung des vormals Gott Vorbehaltenen verlagerte sich diese Entscheidung vom Jenseits ins Diesseits, von Gott auf den Staat. In der beständigen Bedrohung staatlicher Herrschaft wurde ein jeder Tag potentiell zum Jüngsten Tag, wodurch sich die Notwendigkeit eines Regierens im Modus des Ausnahmezustands perpetuierte, wie exemplarisch anhand des politischen Denkens von Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes demonstriert wurde.

Anknüpfend an dieses paradigmatische Aufkommen des Ausnahmezustands konnten die mit ihm verbundenen Paradoxien aufgezeigt werden. Insbesondere seine temporale Dysfunktionalität: eine Ausrichtung am Augenblick einerseits, das Streben nach der Rückkehr in den *status quo ante* andererseits. Der Blick in die Zukunft ist dagegen nur noch einer der säkularen Apokalyptik. Zukunft ist nicht mehr verstanden als der Gestaltung fähig, sondern mit dem Untergang drohend.

Um antizipierend einerseits auf die Zukunft bezogen zu wirken, wurde herausgestellt, dass ein anderes Paradigma des Regierens erforderlich ist. Eines, das alternative temporale Perspektiven berücksichtigt. Eines, das nicht vor der Gleichzeitigkeit der Probleme

kapituliert oder mittels nervösen Handelns im Modus des Ausnahmezustands reagiert. Das Paradigma des Regierens und Regiert-Werdens sollte eines des Zögerns sein. Gerade weil im Zögern ein dem neuzeitlichen Aktivitätsparadigma gegenstrebendes Prinzip gefunden werden kann, fügt es sich in die gegenwärtigen Gegebenheiten ein.

Im Zögern kann eine Entmachtung von (vermeintlichen) Gesetzmäßigkeiten einer eilfertigen Politik erfolgen, zugleich kann es eine (Selbst)Ermächtigung über die Zeit darstellen, wodurch es möglich wird, Zukunft in den Blick zu nehmen und die Folgen und Nebenfolgen politischen Handelns abzuwägen. Anstelle einer Krisenkaskade tritt mit dem Zögern die Option eines Moratoriums des ‚Weiter so‘. So kann konstatiert werden: Souverän ist nicht, wer über den Ausnahmezustand entscheidet. Souverän ist, wer zu zögern vermag.

Literatur

- Ackermann, Sabine, 2018: Die Ausnahme bei Christian Garve und Søren Kierkegaard. In: *Kierkegaard Studies Yearbook* 23, 247–288.
- Agamben, Giorgio, 1998: *Bartleby oder die Kontingenz*. Gefolgt von: *Die absolute Immanenz*. Aus dem Italienischen von Maria Zinfert und Andreas Hiepko, Berlin.
- Agamben, Giorgio, 2004: *Kindheit und Geschichte*. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, Frankfurt (Main).
- Agamben, Giorgio, 2013a: Philosophie und Linguistik. In: Ders., *Die Macht des Denkens*. Gesammelte Essays, Frankfurt (Main), 64–86.
- Agamben, Giorgio, 2013b: Die Macht des Denkens. In: Ders., *Die Macht des Denkens*. Gesammelte Essays, Frankfurt (Main), 313–330.
- Agamben, Giorgio, 2014: *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)*, Frankfurt (Main).
- Agamben, Giorgio, 2016: *Stasis*. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma, Frankfurt (Main).
- Agamben, Giorgio, 2019: *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt (Main).
- Anselm von Canterbury, 2005: *Proslogion*. Anrede. Übersetzung, Anmerkung und Nachwort von Robert Theis, Stuttgart.
- Aristoteles, 2005: *Metaphysik*. Schriften zur Ersten Philosophie. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart.
- Auerbach, Erich, 2001: *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin / New York.
- Augustinus, Aurelius, 1865a: *Epistola CLV*. In: Ders., *Opera Omnia*. Tomus 2 (PL 33), Paris, 666–673.
- Augustinus, Aurelius, 1865b: *In Psalmum CXLVIII. Enarratio*. In: Ders., *Opera Omnia*. Tomus 4 (PL 37), Paris, 1937–1948.
- Barczak, Tristan, 2020: *Der nervöse Staat*. Ausnahmezustand und Resilienz des Rechts in der Sicherheitsgesellschaft, Tübingen.
- Benjamin, Walter, 1991a: *Charles Baudelaire*. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. In: Ders., *Gesammelte Schriften I.2*, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt (Main), 509–690.
- Benjamin, Walter, 1991b: *Franz Kafka*. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. II.2, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt (Main), 409–438.
- Benjamin, Walter, 1991c: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. In: Ders., *Gesammelte Schriften* IV.1. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt (Main), 235–304.

- Benjamin, Walter, 1991d: Agesilaus Santander (Zweite Fassung). In: Ders., *Gesammelte Schriften VI*, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt (Main), 521–523.
- Benjamin, Walter, 1997: An Gershom Scholem. Berlin, 06.06.1929. In: Ders., *Gesammelte Briefe*. Band III: 1925–1930, herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt (Main), 464–467.
- Block, Maurice, 1863: *Dictionnaire générale de la politique*. Tome premier, Paris.
- Blumenberg, Hans, 1996: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt (Main).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1978: Der verdrängte Ausnahmezustand. Zum Handeln der Staatsgewalt in außergewöhnlichen Lagen. In: *Neue Juristische Wochenschrift* 31, 1881–1890.
- Bodin, Jean, 1981: *Sechs Bücher über den Staat*. Buch I-III. Übersetzt von Bernd Wimmer, herausgegeben von Peter Cornelius Mayer-Tasch, München.
- Boldt, Hans, 1967: Der Ausnahmezustand in historischer Perspektive. In: *Der Staat* 6, 409–432.
- Boldt, Hans, 1974: Ausnahmezustand. *Necessitas publica*, Belagerungszustand, Kriegszustand, Staatsnotstand, Staatsnotrecht. In: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1: A-D, Stuttgart, 343–376.
- Bonhoeffer, Dietrich, 1992: Die letzten und die vorletzten Dinge. In: Ders., *Werke*. Band 6: Ethik, herausgegeben von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green, München, 137–162.
- Bredenkamp, Horst, 2016: *Der Behemoth. Metamorphosen des Anti-Leviathan*, Berlin. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-54932-0>
- Bredenkamp, Horst, 2012: *Thomas Hobbes - der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651–2001*, Berlin.
- Burckhardt, Martin, 2020: *Apocalypse Now! Über die Mechanik endzeitlichen Denkens*. In: *Lettre* 131, 7–12.
- Clark, Christopher, 2018: *Von Zeit und Macht. Herrschaft und Geschichtsbild vom Großen Kurfürsten bis zu den Nationalsozialisten*, München.
- Clausewitz, Carl von, 1991: *Vom Kriege*. Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz. Vollständige Ausgabe im Urtext, drei Teile in einem Band, 19. Auflage – Jubiläumsausgabe mit erneut erweiterter historisch-kritischer Würdigung von Dr. phil. Werner Hahlweg, Bonn.
- Dante Alighieri, 2006: *Die Göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann Gmelin. Anmerkungen von Rudolf Baehr. Nachwort von Manfred Hardt, Stuttgart.
- Dante Alighieri 2015: *Das Schreiben an Cangrande della Scala (Epistola XIII)*. Übersetzt von Thomas Ricklin. In: Ders.: *Philosophische Werke in einem Band*. Übersetzt von Thomas Ricklin, Dominik Perler und Francis Cheneval. Herausgegeben und mit einer neuen Einleitung von Ruedi Imbach, Hamburg, 1–18.
- De Grazia, Sebastian, 1989: *Machiavelli in Hell*, Princeton.
- De la Rive, William, 1863: *Graf von Cavour. Skizzen und Erinnerungen*. Band 2, Leipzig.
- Deutscher Bundestag, 1951: 139. Sitzung vom 26.04.1951 in Bonn; <https://www.bundestag.de/dokumente/protokolle/plenarprotokolle>, 16.09.2023.
- Ernst, Eugen, 1911: *Polizeispitzeleien und Ausnahme Gesetze 1878–1910. Ein Beitrag zur Geschichte der Bekämpfung der Sozialdemokratie*, Berlin.
- Falk, Francesca, 2012: *Hobbes' Leviathan und die aus dem Blick gefallenen Schnabelmasken*. In: Philip Manow / Friedbert W. Rüb / Dagmar Simon (Hg.), *Die Bilder des Leviathan. Eine Deutungsgeschichte*, Baden-Baden, 221–242. <https://doi.org/10.5771/9783845239378-221>
- Flasch, Kurt, 1989: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*. Eingeleitet, übersetzt und erklärt von Kurt Flasch, Mainz.
- Flasch, Kurt, 2013: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart.
- Flasch, Kurt, 2015: *Einladung, Dante zu lesen*, Frankfurt (Main).
- Gentili, Dario, 2020: *Krise als Regierungskunst*, Leipzig.

- Han, Byung-Chul, 2015: *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, Bielefeld.
- Hendrickx, Franz, 1967: *Das Problem der Aeternitatis Mundi bei Thomas von Aquin*. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 34, 219–237.
- Hitler, Adolf, 1994: 6. April 1929. „Politik der Woche“. Artikel. *Illustrierter Beobachter*. In: Ders., *Reden. Schriften. Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933. Band III.2*, herausgegeben und kommentiert von Klaus A. Lankheit, München / New Providence / London / Paris, 159–162.
- Hobbes, Thomas, 1966: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher, übersetzt von Walter Euchner, Neuwied / Berlin.
- Hobbes, Thomas, 2015: *Behemoth oder Das Lange Parlament.*, Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Peter Schröder, Hamburg. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2808-6>
- Hobbes, Thomas, 2017: *De Cive. Vom Bürger. Lateinisch / Deutsch.* Übersetzt von Andree Hahmann, unter Mitarbeit von Isabella Zühlke herausgegeben von Andree Hahmann und Dieter Hüning, Stuttgart.
- Kautsky, Karl, 1907: *Sozialismus und Kolonialpolitik. Eine Auseinandersetzung*, Berlin.
- Kelsen, Hans, 2019: *Allgemeine Staatslehre. Studienausgabe der Originalausgabe 1925*, herausgegeben und eingeleitet von Matthias Jestaedt, Tübingen / Wien. <https://doi.org/10.33196/9783704684004>
- Klibansky, Raymond / Panofsky, Erwin / Saxl, Fritz, 1990: *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst.* Übersetzt von Christa Buschendorf, Frankfurt (Main).
- Korf, Benedikt / Schetter, Conrad, 2012: *Räume des Ausnahmezustands. Carl Schmitts Raumphilosophie, Frontiers und Ungoverned Territories*. In: *Peripherie* 126/127, 147–170. <https://doi.org/10.3224/peripherie.v32i126-127.22818>
- Koselleck, Reinhart, 1979: ‚Neuzeit‘. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe. In: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt (Main), 300–348.
- Koselleck, Reinhart, 1982: *Krise*. In: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland*. Band 3: H-Me, Stuttgart, 617–650.
- Koselleck, Reinhart, 2006: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt, Frankfurt (Main).
- Landwehr, Achim, 2014: *Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert*, Frankfurt (Main).
- Laux, Henning, 2011: *The time of politics: Pathological effects of social differentiation*. In: *Time and Society* 2, 224–240. <https://doi.org/10.1177/0961463X11402439>
- Lazar, Nomi C., 2009: *States of Emergency in Liberal Democracies*, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511596704>
- Le Fort, Gertrud von, 1959: *Der Papst aus dem Ghetto. Die Legende des Geschlechts Pier Leone*, München.
- Liebs, Detlef, 1975: *Römisches Recht. Ein Studienbuch*, Göttingen.
- Loevy, Karin, 2016: *Emergencies in Public Law. The Legal Politics of Containment*, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316403556>
- Löwith, Karl, 2004: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart / Weimar. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-02944-7>
- Luhmann, Niklas, 1983: *Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten*. In: Ders., *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen, 143–164. https://doi.org/10.1007/978-3-663-07662-9_9
- Lull, Ramon, 2007: *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*. Übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Stuttgart.

- Lund, William R., 1992: The Use and Abuse of the Past: Hobbes on the Study of History. In: *Hobbes Studies* 5, 3–22. <https://doi.org/10.1163/187502592X00029>
- Machiavelli, Niccolò, 1925: Brief vom 10. Dezember an Francesco Vettori. In: Ders., *Gesammelte Schriften in fünf Bänden. Fünfter Band: Historische Fragmente, Komödien, Briefe*. Unter Zugrundelegung der Übersetzung von Johann Ziegler und Franz Nicolaus Baur, herausgegeben von Hanns Floerke, München, 404–409.
- Machiavelli, Niccolò, 1986: *Il Principe. Der Fürst. Italienisch / Deutsch*. Übersetzt und herausgegeben von Philipp Rippel, Stuttgart.
- Machiavelli, Niccolò, 2006a: Von Fortuna. Für Giovan Battista Soderini. Di Fortuna. A Giovan Battista Soderini. In: Dirk Hoeges (Hg.), *Niccolò Machiavelli. Dichter-Poeta. Mit sämtlichen Gedichten. Deutsch / Italienisch. Con tutte le poesie*. Tedesco / italiano, Frankfurt (Main), 114–119.
- Machiavelli, Niccolò, 2006b: Von der Gelegenheit. Für Filippo de' Nerli. Dell'occasione. A Filippo de' Nerli. In: Dirk Hoeges (Hg.), *Niccolò Machiavelli. Dichter-Poeta. Mit sämtlichen Gedichten. Deutsch / Italienisch. Con tutte le poesie*. Tedesco / italiano, Frankfurt (Main), 137–138.
- Machiavelli, Niccolò, 2006c: Vom Ehrgeiz. Für Luigi Guicciardini. Dell'ambizione. A Luigi Guicciardini. In: Dirk Hoeges (Hg.), *Niccolò Machiavelli. Dichter-Poeta. Mit sämtlichen Gedichten. Deutsch / Italienisch. Con tutte le poesie*. Tedesco / italiano, Frankfurt (Main), 144–150.
- Machiavelli, Niccolò, 2007: *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Deutsche Gesamtausgabe, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Zorn. 3., verbesserte Auflage mit einem Geleitwort von Herfried Münkler, Stuttgart.
- Marquard, Odo, 1986: Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart. In: Ders., *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart, 76–97.
- Marquard, Odo, 2004a: Kleine Anthropologie der Zeit. In: Ders., *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*, Stuttgart 9–12.
- Marquard, Odo, 2004b: Mut zur Bürgerlichkeit. Vernünftig ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet. In: Ders., *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*, Stuttgart, 91–96.
- Marquard, Odo, 2007: Die Krise des Optimismus und die Geburt der Geschichtsphilosophie. In: Ders., *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*, Stuttgart, 93–108.
- Meier, Ulrich / Papenheim, Martin / Steinmetz, Willibald, 2012: *Semantiken des Politischen. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, Göttingen.
- Merkel, Wolfgang, 2015: Schluss: Ist die Krise der Demokratie eine Erfindung? In: Ders. (Hg.), *Demokratie und Krise zum schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie*, Wiesbaden, 473–498. https://doi.org/10.1007/978-3-658-05945-3_16
- Meyer, Georg / Anschütz, Gerhard, 2005: *Lehrbuch des deutschen Staatsrechts. Mit einer Einleitung von Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Berlin.
- Möllers, Christoph, 2020: *Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik*, Berlin.
- Müller-Salo, Johannes / Westphal, Manon, 2018: Zeitpolitik. Beschleunigung als Herausforderung der politischen Philosophie. In: *Zeitschrift für praktische Philosophie* 5, 15–39. <https://doi.org/10.22613/zfpp/5.2.1>
- Nancy, Jean-Luc, 2017: *Was tun?*, Zürich / Berlin.
- Neupert-Doppler, Alexander, 2020: *Die Gelegenheit ergreifen. Eine politische Philosophie des Kairós*, Berlin.
- Nippel, Wilfried, 2011: Carl Schmitts ‚kommissarische‘ und ‚souveräne Diktatur‘. Französische Revolution und römische Vorbilder. In: Bluhm, Harald / Fischer, Karsten / Llanque, Marcus (Hg.), *Ideepolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin, 105–139. <https://doi.org/10.1524/9783050057620.105>
- Ottmann, Henning, 2004: *Geschichte des politischen Denkens. Band 2: Römer und Mittelalter. Teilband 2: Das Mittelalter*, Stuttgart / Weimar. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-02911-9>
- Person, Jutta, 2016: *Esel. Ein Portrait*, Berlin.

- Pluta, Olaf, 1999: „Deus est mortuus.“ – Nietzsches Parole „Gott ist tot!“ in einer Geschichte der Gesta Romanorum vom Ende des 14. Jahrhunderts. In: Friedrich Niewöhner / Olaf Pluta (Hg.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, 239–270.
- Polybios, 1961: *Geschichte*. Gesamtausgabe in zwei Bänden. Erster Band. Eingeleitet und übertragen von Hans Drexler, Zürich / Stuttgart.
- Preuß, Hugo, 2007: *Liberale und autokratische Revolutionäre (1887)*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Erster Band: *Politik und Gesellschaft im Kaiserreich*, herausgegeben und eingeleitet von Lothar Albertin in Zusammenarbeit mit Christoph Müller, Tübingen, 122–128.
- Przeworski, Adam, 2020: *Krisen der Demokratie*, Berlin.
- Riedl, Jasmin, 2018: *Time to Legislate. A Database to Analyse the Temporal Dynamics of the German Legislature*. In: Noella Edelmann / Peter Parycek / Gianluca Misuraca / Panos Panagiotopoulos / Yannis Charalabidis / Shefali Virkar (Hg.), *Electronic Participation*. 10th IFIP WG 8.5 International Conference, ePart 2018 Krems, Austria, September 3-5, 2018, Proceedings, Charm, 117–128. https://doi.org/10.1007/978-3-319-98578-7_10
- Rosanvallon, Pierre, 2018: *Die Gegen-Demokratie. Politik im Zeitalter des Misstrauens*, Bonn.
- Rüb, Friedbert W., 2011: *Politisches Entscheiden. Ein prozess-analytischer Versuch*. In: Nils C. Bandelow / Simon Hegelich (Hg.), *Pluralismus – Strategien – Entscheidungen*. Eine Festschrift für Prof. Dr. Klaus Schubert, Wiesbaden, 17–45. https://doi.org/10.1007/978-3-531-94169-1_2
- Rüb, Friedbert W., 2015: *Die Zeit und die Unzeit der Politik*. In: Holger Straßheim / Tom Ulbricht (Hg.), *Zeit der Politik. Demokratisches Regieren in einer beschleunigten Welt*, Baden-Baden, 195–217. <https://doi.org/10.5771/9783845264486-192>
- Safranski, Rüdiger, 2018: *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*, Frankfurt (Main).
- Schäfer, Armin / Zürn, Michael, 2021: *Die demokratische Regression. Die politischen Ursachen des autoritären Populismus*, Bonn.
- Schmitt, Carl, 2015: *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin.
- Schmitt, Carl, 2021: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin.
- Schmitter, Philippe C. / Santiso, Javier, 1998: *Three Temporal Dimensions to the Consolidation of Democracy*. In: *International Political Science Review* 1, 69–92. <https://doi.org/10.1177/019251298019001005>
- Seneca, 2007: *De ira. Über die Wut*. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Julia Wildberger, Stuttgart.
- Stresemann, Wolfgang, 1987: *Wie konnte es geschehen? Hitlers Aufstieg in der Erinnerung eines Zeitzeugen*, Frankfurt (Main).
- Sullivan, Vickie B., 1993: *Neither Christian nor Pagan: Machiavelli's Treatment of Religion in the Discourses*. In: *Polity* 26, 259–280. <https://doi.org/10.2307/3235031>
- Thomas von Aquin, 1977: *Summa Theologica*. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln. Band 13: *Das Gesetz*. Kommentiert von Otto-Hermann Pesch. I-II 90–105, Heidelberg / Graz / Wien / Köln.
- Tucholsky, Kurt, 1985: *Das zweite Heer*. In: Ders., *Gesammelte Werke*. Band 6. 1928, Reinbek bei Hamburg, 240–247.
- Vogl, Joseph, 2014: *Über das Zaudern*, Zürich / Berlin.
- Weiß, Ulrich, 1980: *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart / Bad-Canstatt.
- Wieland, Georg, 2005: *Gesetz und Geschichte (S.th. I-II, qq. 90–108)*. In: Andreas Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin / New York, 223–245.
- Wuketits, Franz M., 2012: *Apokalyptische Rhetorik als politisches Druckmittel*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51-52, 11–16.