

Jan-Paul Klünder

---

# POLITISCHER PESSIMISMUS

---

Negative Weltkonstruktion und  
politische Handlungs(un)möglichkeit  
bei Carl Schmitt, Michel Foucault  
und Giorgio Agamben

**[transcript]** Edition Moderne Postmoderne

Jan-Paul Klünder  
Politischer Pessimismus

**Edition Moderne Postmoderne**

## *Meinen Eltern*

**Jan-Paul Klünder** (Dr. phil.), geb. 1983, arbeitet als Referent im Wissenschaftsmanagement sowie als Lehrkraft an den Instituten für Politikwissenschaft und Soziologie an der Philipps-Universität Marburg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der politischen und soziologischen Theorien, Ideengeschichte, Gesellschaftsdiagnostik, Hochschuldidaktik sowie der Theorie und Geschichte der Public Relations.

JAN-PAUL KLÜNDER

# **Politischer Pessimismus**

**Negative Weltkonstruktion und politische Handlungs(un)möglichkeit  
bei Carl Schmitt, Michel Foucault und Giorgio Agamben**

**[transcript]**

Der Druck wurde gefördert mit freundlicher Unterstützung der Carl und Charlotte Schott-Stiftung an der Philipps-Universität Marburg.  
Zugl.: Marburg, Univ., Diss., 2017

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 Lizenz (BY-NC). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium ausschliesslich für nicht-kommerzielle Zwecke.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>)

Um Genehmigungen für die Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an [rights@transcript-publishing.com](mailto:rights@transcript-publishing.com)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

### **Erschienen 2017 im transcript Verlag, Bielefeld**

© Jan-Paul Klünder

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Korrektur & Lektorat: Dr. Andrea Beutlhauser (Das Schreibuniversum)

Satz: Justine Buri, Bielefeld

Print-ISBN 978-3-8376-4151-6

PDF-ISBN 978-3-8394-4151-0

<https://doi.org/10.14361/9783839441510>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

# Inhalt

---

## 1. Einleitung | 7

## 2. Forschungsstand | 19

- 2.1 Die üblichen Verdächtigen? | 22
  - 2.1.1 Carl Schmitt | 22
  - 2.1.2 Michel Foucault | 25
  - 2.1.3 Giorgio Agamben | 28

## 3. Erkenntnistheoretische Reflexion und Distinktion | 31

## 4. Eine Anatomie des politischen Pessimismus | 51

- 4.1 Dies- und jenseitige Begründungen | 51
- 4.2 Idealtypischer Pessimismus | 61
  - 4.2.1 Niedergang | 62
  - 4.2.2 Kontrastfolie/Ideale | 65
  - 4.2.3 Pessimistische Anthropologie | 67
  - 4.2.4 Pessimistische Philosophie der Geschichte | 70
  - 4.2.5 Prognose/Zukünfte | 73
  - 4.2.6 Haltung/Performanz des Pessimismus | 80
- 4.3 Resümee | 86

## 5. Carl Schmitt | 89

- 5.1 Vorbemerkungen | 89
- 5.2 Politische Anthropologie | 91
- 5.3 Neutralisierung und Entpolitisierung als Niedergang | 110
- 5.4 Souveränität als normatives Ideal | 134
- 5.5 Schrecken ohne Ende oder Ende mit Schrecken? | 144
- 5.6 »Haltende Mächte«? | 162
- 5.7 Eine Haltungsfrage | 174
- 5.8 Resümee | 188

## **6. Michel Foucault | 191**

6.1 Vorbemerkungen | 191

6.2 Negativer Fortschritt | 193

6.3 Der Mensch ohne Eigenschaften – Anthropologie? | 220

6.4 Wider des Identitätszwangs | 239

6.5 Philosophie der Geschichte? – »Ausweitung der Kampfzone« | 254

6.6 Fluchtpunkt Subjekt | 277

6.7 Die Performanz des Pessimismus | 299

6.8 Resümee | 308

## **7. Giorgio Agamben | 313**

7.1 Vorbemerkungen | 313

7.2 Das Lager und das Spektakel als Niedergang | 315

7.3 Ideale | 336

7.4 Die kommende Gemeinschaft? | 349

7.5 Die anthropologische Maschine | 363

7.6 Messianischer Pessimismus | 378

7.7 Haltung | 400

7.8 Resümee | 416

## **8. Zusammenfassende Betrachtung: Politischer Pessimismus | 419**

**Literatur | 429**

# 1. Einleitung

---

Am Ende dieses Textes wird nicht ›die Wahrheit‹ über Carl Schmitt, Michel Foucault und Giorgio Agamben feststehen.<sup>1</sup> Ebenso wenig ist davon auszugehen, dass einer der drei Autoren<sup>2</sup> ›die Wahrheit‹ über die moderne Gesellschaft entdeckt hat. Was wahr ist oder als wahr erkannt wird, ist eine Frage der Beobachtung. Desgleichen entsteht eine pessimistische Wahrnehmung aufgrund einer Beobachtung.<sup>3</sup> Es sind die Beobachtungen von Schmitt, Foucault und Agamben, die den politischen Pessimismus hervorbringen, und gleichzeitig (re-)konstruiere ich selbst letzteren durch meine Analyse. Politischer Pessimismus bezeichnet hier eine Weltkonstruktion, in der politisches Handeln (politisch im Sinne der Einflussnahme auf verbindliche Entscheidungen und einer positiven Gestaltung der Welt) zum Scheitern verurteilt ist; ja, als wirkungs- oder sinnlos dargestellt wird. Ob die drei Theorien der Autoren dem, was ich als politischen Pessimismus bezeichne, entsprechen, bleibt eine Frage der Perspektive auf die Werke und nicht zuletzt hinsichtlich dessen, was Pessimismus überhaupt charakterisiert. Somit steht als Prämisse dieses Projektes

---

**1 |** Im Folgenden werden wörtliche Zitate mit doppelten Anführungszeichen markiert. Zitate innerhalb von Zitaten werden mittels einfacher Anführungszeichen gekennzeichnet. Begriffe und Kategorien, die ich als erkenntnistheoretisch fragwürdig erachte, wurden von mir mit einfachen Anführungszeichen kenntlich gemacht.

**2 |** Da im weiteren Verlauf des Buches fast ausschließlich männliche Autoren – welche sich auch öffentlich als solche definieren – besprochen werden, verwende ich vorwiegend die männliche Funktionsbezeichnung, sofern nicht anders gekennzeichnet, ist aber auch die weibliche Form immer mitgemeint.

**3 |** Was unter Pessimismus genau zu verstehen ist, wird in der Analyse detailliert diskutiert. Wichtig ist hier noch der Hinweis, dass sich verschiedene Varianten des Pessimismus (metaphysischer, kulturhistorischer, politischer Pessimismus usw.) unterscheiden lassen. Eine begriffliche Annäherung im Sinne eines idealtypischen Modells folgt in Kapitel »4 Eine Anatomie des politischen Pessimismus«.



die Setzung eines erkenntnistheoretischen Konstruktivismus, der nach der »spezifischen Textualität«<sup>4</sup> von sozialwissenschaftlicher Theoriebildung fragt.

Ausgangspunkt der vorliegenden Analyse ist die in unterschiedlichen Publikationen anzutreffende Einschätzung, dass die Werke von Schmitt, Foucault und Agamben jeweils eine spezifische Form des Pessimismus zum Ausdruck bringen. Jene Bewertungen als pessimistisch werden von prominenten Wissenschaftlern (z.B. Karl Löwith<sup>5</sup>, Jürgen Habermas<sup>6</sup>, Oliver Marchart<sup>7</sup>) vertreten, jedoch vornehmlich als Randnotiz, ohne den Begriff näher zu definieren oder detailliert aus den jeweiligen Werken zu generieren. Vor diesem Hintergrund lautet meine arbeitsleitende Hypothese, dass in den Schriften von Schmitt, Foucault und Agamben eine Form bzw. Formen von Pessimismus zum Ausdruck kommen. Fraglich ist gleichwohl, was genau jenen Pessimismus jeweils ausmacht und inwiefern die drei Theoretiker mit derselben Kategorie gefasst werden können. Deshalb verfolge ich ein doppeltes Ziel: einerseits eine Analysekategorie des politischen Pessimismus zu entwickeln und andererseits die Werke der drei Autoren mittels jenes Instrumentariums einer grundlegenden Prüfung zu unterziehen.

Für die vorliegende Untersuchung sind Pessimismus ebenso wie sein Gegenstück, der Optimismus, kontingente Beobachtungen, die gleichberechtigt nebeneinander stehen. Die Gründe für die Gleichwertigkeit, d.h. die gleichermaßen defizitäre Position von Optimismus und Pessimismus, sind schlicht: Erstens lassen sich stets Positives und Negatives beobachten – welche Gewichtung dabei vorgenommen bzw. was überhaupt wahrgenommen wird, bleibt dem jeweiligen Betrachter überlassen. Zweitens verweisen Optimismus und Pessimismus auf eine Zukunft, die konstitutiv unbekannt und demgemäß nicht festgelegt ist.<sup>8</sup> Hier gilt der u.a. Winston Churchill zugeschriebene Satz: »Prognosen sind schwierig, besonders wenn sie die Zukunft betreffen.« Gleichwohl sind pessimistische Deutungen ideengeschichtlich wie gegen-

---

4 | Lüdemann 2004, S. 9.

5 | Löwith 1960, S. 102 FN 37.

6 | Habermas 1985, S. 302 FN 26.

7 | Marchart 2010, S. 225.

8 | Auf jene Unsicherheit antworten sowohl der Optimismus als auch der Pessimismus mit Gewissheit. Dabei hat das, was unter Pessimismus verhandelt wird, eine ideengeschichtlich lange Tradition, von welcher die abendländische Angst vor dem ›Ende der Welt‹ zeugt. Ähnlich theologisch begründete Untergangs- oder Heilserwartungen lassen sich kontinuierlich in den vergangenen Jahrhunderten verfolgen und werden in der Neuzeit zunächst durch den Verweis auf metaphysische und seit dem 19. Jahrhundert auf kulturhistorische Gesetzmäßigkeiten der geschichtlichen Entwicklung abgelöst.

wärtig verbreitet.<sup>9</sup> Darauf deutet neben den zitierten Pessimismus-Vorwürfen ebenso die generelle Verbreitung der Semantik Pessimismus bzw. Kulturpessimismus – wobei die genaue Bedeutung meistens implizit vorausgesetzt wird.<sup>10</sup> Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass zwar Intellektuelle und Wissenschaftler solche ›Warnungen‹ artikulieren, aber im akademischen Kontext die Semantik Pessimismus nur sehr selten der Selbstbeschreibung dient; vielmehr wird die Bezeichnung als Sammelbegriff zur Diskreditierung von anderen Positionen eingesetzt.<sup>11</sup> Auch Schmitt und Agamben weisen eine solche Kategorisierung weit von sich, und Foucault will sie nur eingeschränkt gelten lassen.<sup>12</sup> Selbst Oswald Spengler sah sich gezwungen, diesen Vorwurf

**9** | Zu Beginn wissenschaftlicher Untersuchungen, die Pessimismus oder ein verwandtes Phänomen aus einer akademischen Beobachterposition beschreiben, findet sich fast immer die Einschätzung bzw. die Behauptung, dass pessimistische Urteile gegenwärtig wieder Konjunktur haben. Jene Diagnose aus der jeweiligen Gegenwart treffen beispielsweise ebenso: Vgl. Bennett 2001, S. 1, Herman 1998, S. 8, Stern 1963a, S. 13, Rohrmoser 1985, S. 36, Wahlmüller 1939, S. 5ff und Bailey 1988, S. 7. »[D]as Problem des Pessimismus in der Gesellschaftstheorie ist nicht abgetan. Es taucht heute unter anderen Begriffen auf. Zur Bezeichnung des notwendigen immanenten Selbstwiderspruchs der Moderne, der von ›tragischen Bewusstsein‹ angenommen wird, verwendet man inzwischen lieber neutral klingende Begriffe wie ›Ambivalenz‹ (Baumann 1992) der Moderne.« Bickel 2000, S. 10. Da diese Diagnosen wiederum zu sehr unterschiedlichen Epochen getroffen werden, liegt der Schluss nahe, dass (kultur-)pessimistische Einschätzungen sowie die (Fremd-)Etikettierung »Pessimist« kontinuierlich hohe Popularität besitzen.

**10** | Exemplarisch für viele unklare Pessimismus-Verwendungen: Berg 2014.

**11** | Als ein frühes Beispiel für die Diffamierung des Pessimismus siehe: Fischer 1897. Gleichwohl gibt es auch wenige Autoren, die auf die Verdienste pessimistischer Kulturkritik verweisen, weil letztere etwa einen allzu naiven Fortschrittsoptimismus anzweifelt. Vgl. Ignatow 1991 S. 83 oder Dienstag 2006. Wobei Dienstag folgende These vertritt: »With greater or lesser degrees of respect, then, pessimists have in many cases been dismissed from the upper reaches of the canon of political thought.« Ebd., S. 3. Jene Einschätzung mag für den US-amerikanischen Diskurs zutreffen, mit Blick auf die Ideengeschichte des politischen Denkens und die damit verbundene Klassikerbildung in der deutschsprachigen Diskussion ist dies anzuzweifeln. Zumindest entsteht ein Widerspruch, denn wenn die These Dienstags geteilt wird und Schmitt, Foucault und Agamben als Pessimistische gelten, dann lässt sich ihre enorme Rezeption nicht erklären. Zum Unterschied von Intellektuellen und Wissenschaftler siehe insb.: Oevermann 2003, S. 13ff.

**12** | Vgl. hierzu Kapitel »Forschungsstand«. Teilweise wird die Selbstbezeichnung als Pessimist mit dem Anspruch verknüpft, über die politische Handlungsfähigkeit zu verfügen; so äußert sich Slavoj Žižek beispielsweise folgendermaßen: »Es gibt so etwas

anhand seiner Publikation »Pessimismus?« vehement zu bestreiten.<sup>13</sup> Dabei ist es unklar bis strittig, was eine pessimistische Haltung konkret auszeichnet und wie sich pessimistische Momente in ein komplexes Theoriegebäude einfügen. Gerade die wissenschaftlichen Studien zu diesem Thema verwenden den Begriff sehr uneinheitlich, wobei viele Arbeiten sogar gänzlich auf eine eingehende Definition verzichten.<sup>14</sup> Vor diesem Hintergrund entwickle ich im Kapitel »Eine Anatomie des politischen Pessimismus« auf Basis des Diskurses *über* Pessimismus und Kulturpessimismus eine idealtypische Bestimmung von Pessimismus, die sich als Analyseinstrument für sozialwissenschaftliche Theorien nutzen lässt und ausdrücklich nicht in impliziten oder expliziten Aufrufen zu Leseverboten mündet.<sup>15</sup>

---

wie die Kraft der Verzweiflung. Wenn ich gefragt werde, ob ich nicht zu optimistisch und utopistisch bin, dann sage ich: Die wahre Utopie ist, zu glauben, dass es so weitergehen kann. Die Flüchtlinge sind nur der Anfang. Die wirklich großen Probleme kommen erst noch. Vielleicht hat die westliche Welt nicht die Kraft, diese Probleme zu lösen. Dann sind wir sowieso erledigt. Ich bin Pessimist. Meine Kraft kommt von heillosem Pessimismus.« Žižek 2016.

**13** | Vgl. Spengler 1922. Dies ist auch unter kommerziellen Gesichtspunkten eine wichtige Einsicht, denn Bücher verkaufen sich ungleich besser, wenn man Titel wählt, die durch negative Suggestion Aufmerksamkeit generieren – folglich war Spenglers Titel »Der Untergang des Abendlandes« perfekt formuliert. Anzumerken ist, dass der Titel vom Verlag erdacht und durchgesetzt wurde. In diesem Sinne wird beispielsweise auch Johann August Schüleins Dissertation in der Neuauflage durch den Verlag Vandenhoeck & Ruprecht unter dem Titel »Optimistischer Pessimismus« (Schülein 2007) verkauft, allerdings wurde das Werk zunächst unter dem Titel »Das Gesellschaftsbild der Freudschen Theorie« (Schülein 1975) publiziert. Dass Pessimismus eine Botschaft ist, die Aufmerksamkeit generiert, belegen derweil auch bestimmte Inszenierungen von Autoren, Intellektuellen und Wissenschaftlern. Pathetisch formuliert dies Karl Markus Michel: »Wer als Dichter oder Denker ernst genommen werden will, muß in die Tiefe blicken, in den Abgrund, wo das Grauen wohnt.« Michel 1985, S. 117. Oder provokant-ironisch mit Iris Radisch gesprochen: »Eine Welt voller Optimisten wäre die Hölle.« Radisch 2009.

**14** | Vgl. zu Analysen ohne Begriffsdefinition beispielsweise: Quarg 1949, Hackert 1967; Hoffmann 1958; Henze 1988; Heesen-Cremer 1983; Popov 1982; aber auch die viel beachtete Studie von Fritz Stern »Kulturpessimismus als politische Gefahr« erarbeitet keine systematische Definition des Begriffes. Vgl. Stern 1963a. Siehe zur wissenschaftlichen Verwendung des Begriffes ebenfalls die Magisterarbeit von Martin Schmidt: Schmidt 2007, S. 8ff.

**15** | Der Begriff Diskurs ist hier allgemein definiert, als kommunikativer Austausch oder kommunikative Auseinandersetzung.

Als erste definitorische Annäherung lässt sich festhalten, dass mit pessimistischen Positionen das Bedauern von Verlusten und die Angst vor drohenden Katastrophen (beispielsweise der Klima-, Migrations-, Wirtschaftskatastrophen) verbunden sind. Noch allgemeiner kann unter Pessimismus zunächst alltagsweltlich und umgangssprachlich eine negative Einschätzung über die Welt, das Dasein und die Zukunft verstanden werden. Etymologisch lässt sich Pessimismus aus dem Lateinischen (»pessimum«) als das Schlechteste, Böseste herleiten, allerdings ist diese minimalistische Bestimmung für den Umgang mit sozialwissenschaftlichen Theorien wenig hilfreich, zumal der Superlativ des ›Schlechtesten‹ schwer zu bestimmen ist.<sup>16</sup> Weiterhin sind etymologische Erklärungen, die auf die ›ursprüngliche‹ Bedeutung rekurrieren, als Methode der Begriffsarbeit, von begrenztem Nutzen, weil sich Worte und deren Sinn in einem permanenten Wandlungs- und Umdeutungsprozess befinden, weshalb Konstruktionen der ›eigentlichen‹ oder ›ursprünglichen‹ Bedeutung, die Seinsqualität beanspruchen, nicht weiterhelfen. Erfolgsversprechender ist vielmehr eine Etymologie, die der Frage nachgeht, welche Bedeutung dem Begriff in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zugesprochen wird. Wie wird der Begriff mit Leben gefüllt?<sup>17</sup>

Ansatzpunkte sind somit die Verwendung und die bisherigen Definitionen von Pessimismus. Aber auch die Festlegungen des Pessimismus auf eine Formel bestehend aus wenigen Sätzen erscheinen reduktionistisch. Drei exemplarische Definitionen illustrieren diese Schwierigkeit und dienen gleichzeitig als erste Annäherung an den Begriff. Genis Carreras definiert Pessimismus folgendermaßen: »A state of mind in which one believes only the worst to be possible; the philosophical view that the world is as bad as can be.«<sup>18</sup> Die Formulierung »the world as bad as can be« geht auf Arthur Schopenhauer zurück, der gegen Gottfried Wilhelm Leibniz den Beweis antrat, dass die bestehende Welt gerade nicht »die beste (Optimum) aller möglichen Welten«<sup>19</sup> sei, sondern die schlechteste. Ob jeder Pessimismus aber zwingend von der schlechtesten aller möglichen Welten ausgehen muss, wird hier angezweifelt, zumal unklar ist,

**16** | Zur Begriffsgeschichte von Pessimismus: Erstmals taucht der Begriff Pessimismus 1776 in einer Publikation von Georg Christoph Lichterberg auf. Vgl. Sträglich 1971, S. 27. Bis zum 19. Jahrhundert wird der Begriff im akademischen Kontext allerdings nur selten verwandt. Gleichwohl ist mit Ludwig Marcuse davon auszugehen, dass das, was der Begriff Pessimismus beschreibt, älter ist als die Verwendung des selbigen. »Lange bevor es das Wort Pessimismus gab, war da, was es ausdrückt.« Marcuse 1981, S. 13. Max Horkheimer hat in diesem Zusammenhang festgestellt: »Bereits die Antike hat den Pessimismus gekannt.« Horkheimer 1971, S. 1.

**17** | Vgl. Noetzel 1999, S. 41.

**18** | Carreras 2013, S. 144.

**19** | Leibniz 1968, S. 100f.

was genau die schlechteste aller möglichen Welt auszeichnet und wie dies festzustellen ist. Problematisch erscheint auch die Annahme des »state of mind«, weil das Bewusstsein des jeweiligen Autors immer als Black Box gelten muss; lediglich die in Texten (bzw. in der Sprache) gewählten Unterscheidungen und Bezeichnungen sind einer Beobachtung zugänglich.

Eine andere Definition von Pessimismus schlägt Michael Pauen vor: »Kurz zusammengefasst ließe sich ›Pessimismus‹ daher bestimmen als eine metaphysische oder kulturhistorische Deutung, die auf einem kosmologischen oder geschichtsphilosophischen Hintergrund zu einer radikal negativen Bewertung des Bestehenden kommt.«<sup>20</sup> Doch um mit dieser Bestimmung weiterarbeiten zu können, müssten wiederum weitere definitorische Eingrenzungen erfolgen: Was bedeutet radikal negativ? Radikal ist eine Weltanschauung, die »an die Wurzel geht«, aber wann ist eine Position so extrem, wann ist die Grenze zu radikal negativ überschritten – wenn es die schlechteste aller möglichen Welten ist oder vielleicht schon zuvor? Wenn diese Definition mittels Graden und Extremen funktioniert, müssen hierfür Kriterien benannt werden, da es sonst unmöglich ist zu bestimmen, wann die Grenze überschritten wird, die es rechtfertigt, von Pessimismus, im Sinne des radikal Negativen zu sprechen. Weiterhin reduziert diese Definition den Pessimismus auf die Bewertung des Bestehenden, wobei zu fragen ist, ob nicht Pessimismus ebenso eine negative Zukunftserwartung bedingt?

Joshua Dienstag definiert Pessimismus hingegen folgendermaßen:

»The philosophical pessimistic view of the effect of historical progress tends to be more negative than positive. The philosophical pessimist does not deny that certain areas like science can ›progress‹ but they deny that this has resulted in an overall improvement of the human condition. In this sense it could be said that the pessimist views history as ironic; while seemingly getting better, it is mostly in fact not improving at all, or getting worse.«<sup>21</sup>

Auch Dienstags Definition wirft Fragen auf, beispielsweise hinsichtlich dessen, wie die negativen oder positiven Effekte zu quantifizieren und abzuwägen sind, ob sich Pessimismus nur auf die Vergangenheit bezieht oder welchen Ironie-Begriff der Autor grundsätzlich vertritt?

Jene kritischen Fragen sollen an dieser Stelle lediglich die Schwierigkeit und Folgeprobleme jeglicher Definitionen illustrieren. Im Folgenden versuche ich deshalb, Pessimismus nicht in einer engen Formel zu fassen, sondern mithilfe

**20** | Pauen 1997a, S. 17.

**21** | Dienstag 2006, S. 22. In jenem Zusammenhang konstatiert auch Pauen, dass sich die Pessimisten in der Regel [hüten], die konkreten historischen Fortschritte abzustreiten.« Pauen 1997a, S. 9.

von mehreren idealtypischen Kategorien zu bestimmen. Meine (Re-)Konstruktion bestimmt sechs Kategorien als heuristisches Werkzeuge der Textinterpretation: 1. Niedergangsgeschichte, 2. Kontrastfolie, 3. Pessimistische Anthropologie, 4. Pessimistische Philosophie der Geschichte, 5. Prognose, 6. Haltung bzw. die Performanz des Pessimismus. Das hier vorgeschlagene Modell eines vagen und vieldeutig verwendeten Begriffes ist als idealtypisch zu verstehen, d.h. es wird keine Ausschließlichkeit beansprucht und nicht behauptet, dass sich die Idealtypen exakt und sinngemäß in einer Theorie wiederfinden. Mein Modell ist sicherlich ebenso kritisierbar, gleichwohl beabsichtige ich, mithilfe meiner aufgestellten Kategorien detailliert analysieren zu können, welche Teile der Theorien Schmitts, Foucaults und Agambens eine pessimistische Beobachterposition einnehmen und welche nicht. Dadurch soll nachvollzogen werden, wie sich pessimistische Perspektiven in Theoriegebäude einfügen und welcher Stellenwert diesen im Theoriedesign zukommt. Schließlich ist die Frage nach dem jeweiligen Pessimismus eine Frage nach der Gewichtung von Aussagen. Es ist gewiss nicht davon auszugehen, dass die drei Autoren in der Vielzahl ihrer Schriften völlig homogene Aussagen treffen. Die idealtypischen Kategorien des Pessimismus erlauben vor jenem Hintergrund eine Systematisierung und Gliederung, die sowohl optimistische als auch pessimistische Beobachtungen abbildet und relationiert. Im Folgenden wird es deshalb nicht um die Wortgeschichte oder eine eindeutige Definition von Pessimismus gehen, sondern um die Modellierung idealtypischer Analysekatgeorien, die es erlauben, die jeweilige Form von politischem Pessimismus zu bestimmen: Es gilt insbesondere, zu prüfen, was aus der jeweiligen Gesellschaftsdiagnose folgt: Ist nach Schmitt, Foucault und Agamben politisches Handeln noch erfolgsversprechend oder münden jene sozialwissenschaftlichen Theorien praktisch in einen Fatalismus? Es ist zu erwarten, dass im Ergebnis unterschiedliche Varianten des politischen Pessimismus benannt werden können.

Diesen modellhaften politischen Pessimismus konstruiere ich wiederum ausgehend von der wissenschaftlichen Literatur über den metaphysischen, kulturhistorischen usw. Pessimismus und behandle dabei die drei Theorien als politische Theorien, in dem basalen Sinne, dass sie den Anspruch erheben, die Politik bzw. das Politische in der modernen Gesellschaft zu beschreiben. Weiterhin fokussiere ich die Analyse auf den politischen Pessimismus, worunter ich die Frage nach den Handlungs- und Gestaltungs(un)möglichkeiten in der modernen Gesellschaft verstehe.<sup>22</sup> D.h. es geht um die Frage der Veränderbarkeit der Welt, welche politischen Optionen und Auswege eine Theorie auf Basis ihrer eigenen Zeitdiagnose und innerhalb der selbst konstruierten

---

**22** | Der Begriff politischer Pessimismus wird in der akademischen Auseinandersetzung bisher nur wenig verwendet. Explizit findet er sich im Titel folgender, bereits älterer Studien: Lowenthal 1969 und Dühring 1933, wobei Eugen Dührings Schriften selbst

Welt beschreibt. Ob der Lösungsansatz gemessen an der theorieimmanenten Logik stringent erscheint bzw. überhaupt eine Hoffnung auf die Verbesserung des Status quo besteht, bleibt offen. Die Frage nach dem politischen Pessimismus berührt somit unmittelbar die Fragen nach dem jeweiligen Welt-, Geschichts- und Menschenbild. Idealtypisch ist daher anzunehmen, dass ein radikaler politischer Pessimismus zu einem vehementen Defätismus führt: Die aufklärerische Idee, die Welt sei durch menschliches Handeln zum Besseren reformierbar, wird ausgeschlossen. Gleichwohl werden im wissenschaftlichen Diskurs auch solche Positionen als pessimistisch interpretiert, die sich zwar durch Verzweiflung und Fatalismus auszeichnen, dabei aber gleichzeitig politisches Handeln propagieren. Diese widersprüchliche Verknüpfung findet sich erstaunlich häufig. Fritz Stern identifiziert Kulturpessimismus in seiner richtungsweisenden Studie beispielsweise mit Verzweiflung, allerdings schlägt letztere um in eine »politische Gefahr«<sup>23</sup>, aber nicht – wie man vermuten könnte – in eine passive unpolitische d.h. weltabgewandte Enthaltung, sondern in Form des politischen Aktionismus der nationalistisch/faschistischen Bewegung.<sup>24</sup> Solche Widersprüche werden im Folgenden mittels des politischen Pessimismus reflektiert.

Weiterhin interessiert nicht nur der inhaltlich-logische Aufbau der Theorien, vielmehr ist auch deren sprachliche Performanz von Bedeutung. Wie wird der Pessimismus durch sprachliche Mittel beim Leser erzeugt? Anders formuliert: Da die Welt nicht ›objektiv‹ gegeben ist, rückt die Frage in den Fokus, wie und mit welchen rhetorischen, metaphorischen und begrifflichen Mitteln die entsprechenden Theorien ihre Zeitdiagnose plausibilisieren. Wie wird die ›Realität‹ erschaffen, von der die Theorie behauptet, sie zu beschreiben?

Der Vergleich mittels der Analysekategorie politischer Pessimismus bedeutet, die betreffende Zeitdiagnose und Prognose sowie die dahinterstehende Beobachtungslogik zu rekonstruieren und damit auch diejenigen Einschätzungen zu hinterfragen, welche die Theorien von Schmitt, Foucault und Agamben

---

pessimistische Überzeugungen aussprechen und überdies durch ihre antisemitischen Überzeugungen diskreditiert sind. Siehe zu Dühring: Cosmann 2007. Siehe zur Verwendung des Terminus politischer Pessimismus im journalistischen Kontext: Thumann 2011.

**23 |** Die deutsche Übersetzung der Studie Fritz Sterns trägt den Titel »Kulturpessimismus als politische Gefahr«. Der Titel der englischen Originalausgabe spricht gar von Verzweiflung: »The politics of cultural despair«. Vgl. Stern 1963a und Stern 1963b.

**24 |** Vergleichbar zu Stern verknüpft Axel Dunker in seiner Studie »Den Pessimismus organisieren. Eschatologische Kategorien in der Literatur zum Dritten Reich« Pessimismus mit politischer Handlungsfähigkeit durch eschatologische Kategorien am Beispiel des Dritten Reiches: Dunker 1994.

als pessimistisch bzw. kulturpessimistisch kritisieren.<sup>25</sup> Vor diesem Hintergrund wird in Betracht gezogen, dass die Pessimismus-Urteile jeweils falsch sein könnten, d.h. beispielsweise, dass Foucaults Werk möglicherweise als pessimistisch klassifiziert werden kann, Agambens aber nicht, und die implizite oder explizite Identifikation jener Autoren als pessimistisch daher falsch ist.

Kritikwürdig sind pessimistische Positionen nicht, weil sie negative Aspekte beleuchten, Zweifel streuen oder positive Zukunftserwartungen dekonstruieren, sondern im Falle dessen, wenn der Pessimismus die Selbstreflexion verhindert, d.h. die eigene Beobachterposition systematisch nicht gesehen wird und durch einen theorieimmanenten Differenzierungsverlust Kontingenz und Komplexität der modernen Gesellschaft nicht mehr wahrgenommen werden. Anders formuliert: Kontingenz- und Komplexitätsbewusstsein sind im Rahmen dieser Analyse normative Kategorien, an welchen die Beschreibungen der Moderne von Schmitt, Foucault und Agamben gemessen werden. Entsprechend muss danach gefragt werden, wie, d.h. mit welchen Unterscheidungen, Setzungen und sprachlichen Mitteln, die hier untersuchten Theorien ihre Realitätsfiktion plausibilisieren.

Die drei ausgewählten Theoretiker entstammen verschiedenen Generationen, jedoch schließen die zentralen Schaffensphasen zeitlich unmittelbar aneinander an. Hierdurch wird eine Vergleichsperspektive eröffnet, die Wahrnehmungen der Moderne vom Ersten Weltkrieg bis in die Gegenwart verfolgt und aufzeigt, was die Werke trennt und verbindet. Begründet werden kann die Auswahl der Autoren zudem dadurch, dass bisher keine Untersuchung des politischen Pessimismus der genannten Theorien vorliegt. Gleichzeitig werden anhand dieser Zusammenführung der Theorien eingeschliffene Wahrnehmungsmuster, die an der auf den ersten Blick eindeutigen Zuordnung in die Kategorien rechts/links, reaktionär/progressiv oder konservative und radikale Kulturkritik festhalten, infrage gestellt. Jene Zuordnungen werden brüchig – so meine These –, wenn sich aufzeigen lässt, dass grundlegende Kritik am Projekt der Moderne mit ähnlichen Unterscheidungs- und Argumentati-

---

**25** | Zeitdiagnostik und Sozialtheorie sind an dieser Stelle begrifflich zu trennen, wobei – so meine These – sozial Theorie mindestens implizit immer mit Zeitdiagnostik einhergeht. Sozialtheorien haben das menschliche Zusammenleben im weitesten Sinne zum Gegenstand, eben Sozialität. Vgl. Joas und Knöbl 2004, S. 7ff. Sozialtheorien versuchen Muster, wenn schon nicht zeitunabhängige, so doch über die Gegenwartsgesellschaft hinaus reichende Spezifika von Sozialität aufzuzeigen. Zeitdiagnosen werden, in Abgrenzung dazu, hier Uwe Schimank folgend, definiert als Versuche, »[...] wichtigste gesamtgesellschaftliche Strukturen und Dynamiken theoretisch auf den Begriff zu bringen«. Schimank und Volkmann 2002, S. 7.



onslogiken operiert.<sup>26</sup> Brisanz besitzt der Vergleich der drei Theoriegebäude zudem, weil Schmitt wie Foucault entscheidende Ideengeber Agambens sind. Als Ansatzpunkt lohnt deshalb u.a. die Frage, welche Umbauten im Theoriedesign von Agamben vollzogen werden müssen, um an die Überlegungen von Schmitt und Foucault gleichermaßen anschließen zu können? Gängigerweise wird Schmitt als reaktionärer, mindestens jedoch rückwärtsgewandter Denker interpretiert, Foucault wie Agamben werden häufig als postmoderne Autoren bezeichnet. Davon ausgehend ist zu prüfen, ob und wie sich jene kritischen Theorien der Moderne unterscheiden und ähneln.<sup>27</sup>

**26 |** Was genau unter »der Moderne« verstanden werden kann, ist strittig. Als Minimaldefinition dessen, was überhaupt »die Moderne«, bezeichnet, sei erstens auf die offen normative Idee verwiesen, wonach die Moderne vor allem ein ethisches Programm artikuliert. Das Ende jenes Prozesses würde die diesseitige Wiederkehr des Paradieses bedeuten. Die entscheidenden Orientierungsmarken sind der Glaube an die Universalisierbarkeit der menschlichen Vernunft über alle kulturellen und regionalen Grenzen hinweg sowie die prinzipielle Konsensfähigkeit der Einzelnen als vernünftige, freie Subjekte. Der Einzelne wird im Sinne der Ideen der Französischen Revolution dazu aufgerufen, sein Schicksal in die Hand zu nehmen und als souveränes Subjekt sein geschichtliches und gesellschaftliches Schicksal zu überwinden. Mit Pierre-Joseph Proudhon formuliert: Das Schicksal erfährt eine »Defatalisierung«; zit.n. Rohrmoser 1985, S. 34. Dies wäre eine (mögliche) qualitative Dimension der Moderne, weiterhin sei noch eine zeitlich-epochale Dimension des Begriffes Moderne genannt, d.h. »die Moderne« kann mit Niklas Luhmann als eine Epochenäsur definiert werden – also ein gesellschaftsstruktureller Bruch –, als Übergang von stratifikatorischer zum Primat funktionaler Differenzierung und der Entstehung der Weltgesellschaft. Bereits seit dem 16. Jahrhundert lässt sich demnach ein Differenzierungsprozess beobachten, der sich spätestens im 18. Jahrhundert als das bestimmende Moment der Gesellschaft durchsetzt und einen Epochenwechsel herbeiführt. In dieser historischen Phase entstehen die auto-poietischen Systeme Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Religion, Recht, Kunst, Familie usw. und monopolisieren bestimmte gesellschaftliche Aufgaben. Vgl. Luhmann 1998, S. 768ff. Gleichwohl enthält sich die vorliegende Arbeit einer weitergehenden Definition von »der Moderne« und zielt im Weiteren auf die (Re-)Konstruktion und Überprüfung der »Moderne«-Definitionen von Schmitt, Foucault und Agamben.

**27 |** Kulturpessimismus bzw. pessimistische Kulturkritik wird hier als eine Steigerungsform von Kulturkritik verstanden. Siehe hierzu auch: Raulot 1986, S. 32. Der Übergang von Kritik zu Pessimismus lässt sich nach Michael Pauen »beobachten, wenn sich die Auseinandersetzung mit den einzelnen Übeln der Wirklichkeit zu der Vorstellung verfestigen, die bestehende Welt sei *insgesamt* ein Übel; wenn also der absolutistische Superlativ des »Pessimismus« den skeptischen Komparativ des »Schlechter Als« verdrängt.« Pauen 1997a, S. 7. Frank Werner Veauthier bezeichnet Kulturpessimismus ebenfalls als den Superlativ zu Kulturkritik. Veauthier 1998, S. 36. In Anlehnung an

Aufgebaut ist diese Arbeit wie folgt: Nach dem Forschungsüberblick werden verschiedene Pessimismus-Vorwürfe an die Adressen von Carl Schmitt, Michel Foucault und Giorgio Agamben überblicksartig dargestellt.<sup>28</sup> Im dritten Kapitel erfolgt die methodologisch erkenntnistheoretische Reflektion der Bedingung der Möglichkeit der eigenen Analyse. Der anschließende Teil (Kapitel 4) (re-)konstruiert auf Basis des wissenschaftlichen Diskurses über Pessimismus idealtypische Charakteristika des politischen Pessimismus in Form eines Kategorien-Systems. Die folgende Untersuchung befragt zunächst das Werk von Schmitt entlang der entwickelten Merkmale (Kapitel 5). Anschließend werden die Werke Foucaults (Kapitel 6) und Agambens (Kapitel 7) ergebnisoffen überprüft, wobei Vergleich und Abgleich der Theorien fortlaufend geschehen. Im Fazit wird schlussendlich eine vergleichende Zusammenfassung der dazugehörigen Zeitdiagnose und Zukunftserwartungen vorgenommen (Kapitel 8), so dass sich anhand der Kontrastierung deutlich zeigen wird, was den jeweiligen Pessimismus trennt und verbindet.

---

Stern schreibt Ralf Darndorf weiterhin: »Allerdings findet Stern, daß es sozusagen einen Komparativ der Kulturkritik gibt, den Kulturpessimismus, und auch einen Superlativ, cultural despair [...]«, wie es im englischen Titel seines Buches heißt. Stern 1963a, S. IX. Demnach ist es der Intensitätsgrad und damit der Differenzierungsverlust, der Kulturkritiker von Kulturpessimisten unterscheidet, gleichwohl sind die Übergänge fließend und empirisch nicht immer trennscharf.

**28** | Die Diskussion der Sekundärliteratur erfolgt fortlaufend in dieser Arbeit, weshalb von einer zusätzlichen Erörterung zu Beginn abgesehen wurde.



## 2. Forschungsstand

---

Mit Blick auf die bisherige Forschung ist zwischen dem Themenkomplex Pessimismus (bzw. kulturhistorischer, metaphysischer, politischer Pessimismus usw.)<sup>1</sup> und der Sekundärliteratur zu Schmitt, Foucault und Agamben zu differenzieren. Zu allen Themen liegt eine unüberschaubare Anzahl an Publikationen vor, so dass die Gesamtnennung unmöglich erscheint und bereits eine detaillierte Bestandsaufnahme selbst schon den Umfang einer Dissertation annehmen würde. Die Tatsache, dass die Literatur zu diesen Themengebieten solch einen Umfang erreicht hat und stetig weiter wächst, zeigt indes, dass ein Problem besteht, welches nicht abschließend gelöst ist. In jenem Kontext steht bisher eine systematische Untersuchung zum Verhältnis der Werke der drei Autoren ebenso aus wie eine detaillierte Prüfung der pessimistischen Implikationen mittels eines entsprechenden Analysewerkzeugs.<sup>2</sup> Entscheidend ist somit für die Legitimation meines Forschungsprojektes, dass es trotz der verschiedenen Pessimismus-Vorwürfe an die Autoren bisher keinen Text gibt,

---

**1** | Dabei sind Kulturpessimismus wie politischer Pessimismus vergleichsweise wenig beforschte Phänome, insgesamt finden sich nur wenige Publikationen hierzu, wobei der Begriff teilweise als selbsterklärend vorausgesetzt oder nur als Schlagwort eingesetzt wird. Vgl. zu letzterem beispielsweise: Quarg 1949, Hackert 1967, Hoffmann 1958, Henze 1988, Heesen-Cremer 1983; Stephan Popov definiert den Begriff nicht, sondern sammelt kulturgeschichtliche Phänomene, die er darunter subsumiert. Popov 1982, Schatz 1985.

**2** | Referenzpunkte sind die drei Autoren in der Studie Susanne Lüdemanns, allerdings nicht im direkten Vergleich, ohne Bezug zum Pessimismus und weiterhin ohne Blick auf den Werkszusammenhang Lüdemann 2004. Mitchell Deans »The Signature of Power: Sovereignty, Governmentality and Biopolitics« bespricht u.a. die Machtkonzeption von Schmitt, Foucault und Agamben, aber ohne Bezug auf den Pessimismus. Vgl. Dean 2013.

der den Pessimismus von Schmitt, Foucault oder Agamben systematisch diskutiert.<sup>3</sup>

Da die relevante Forschung selbstverständlich während der gesamten Arbeit berücksichtigt und diskutiert wird, habe ich mich entschieden, an dieser Stelle auf einen detaillierten und unweigerlich dennoch kursorischen Forschungsstand zu verzichten. Ein solcher verspricht erstens keinen besonderen Erkenntnisgewinn, wenn die Informationen später wiederholt werden, und schadet zweitens der Lesbarkeit und Dramaturgie der Arbeit. Gleichwohl möchte ich aus Gründen der Transparenz die für meine Untersuchung – in Zustimmung oder Ablehnung – wichtigsten Texte eingangs nennen: Zum Themengebiet Pessimismus sind dies Studien von Kurt Wahlmüller, Ludwig Marcuse, Fritz Stern, Wanda von Baeyer-Katte, Joe Bailey, Artur Herman, Oliver Bennett, Michael Pauen, Oliver van Essenberg, Roger Griffin, Louis Dupeux, Günter Rohrmoser sowie Joshua Dienstag.<sup>4</sup> Entstehungsgeschichtlich liegen die Untersuchungen Jahrzehnte auseinander. Kurt Wahlmüller beispielsweise schrieb seine Arbeit 1939 und als klares Bekenntnis zum Nationalsozialismus, Ludwig Marcuse, Wanda von Baeyer-Katte und Fritz Stern verfassten ihre Studien in den 1950er Jahren und identifizierten im Gegensatz zu Wahlmüller den Nationalsozialismus als spezifische Ausprägung des Kulturpessimismus. Michael Pauen analysiert primär den metaphysischen Pessimismus und dessen ideengeschichtliche Transformation bis ins frühe 20. Jahrhundert. Die Texte von Oliver Bennett und Oliver van Essenberg wurden wiederum zu Beginn des 21. Jahrhunderts vorgelegt und beschreiben Kulturpessimismus als ein Phänomen, welches sich insbesondere seit den 1960er Jahren bis in die Gegenwart beobachten lässt. Joe Bailey assoziiert Pessimismus wiederum mit der Idee vom Ende des Fortschritts und verbindet damit die Angst – die er selbst für begründet hält – vor Atomenergie und ökologischer Selbstgefährdung. Weiterhin werden diverse andere Schriften über metaphysischen, kulturhistorischen oder politischen Pessimismus zur Synthetisierung meines Analyseinstrumentes politischer Pessimismus berücksichtigt.<sup>5</sup>

---

**3** | Einschränkung ist anzumerken, dass Didi-Huberman Agamben in seinem Text »Überleben der Glühwürmchen« entlang der Metapher des Glühwürmchens diskutiert, Agamben mit Filmemacher Pier Paolo Pasolini vergleicht und dabei wiederholt dessen Pessimismus betont, allerdings ohne den Begriff zu definieren oder systematisch aus den Schriften Agambens herauszuarbeiten. Vgl. Didi-Huberman 2012, S. 61ff.

**4** | Vgl. Wahlmüller 1939, Baeyer-Katte 1958, Marcuse 1981, Stern 1963a, Bailey 1988, Pauen 1997a, Herman 1998, Bennett 2001, Essenberg 2004, Griffin 2005, Dupeux 1994, Rohrmoser 1985, Dienstag 2006.

**5** | Hierzu sind insb. folgende Arbeiten zu erwähnen: Eberhard Fromm interpretiert Schopenhauer als zentralen Vordenker des Pessimismus: Fromm 1991. Vgl. hierzu auch Münkler 1986, Zu Friedrich Nietzsche siehe die Dissertation von Elisabeth Katharina

Wie in der Einleitung bereits erwähnt, finden sich bisher lediglich knappe Einschätzungen, die Schmitt, Foucault und Agamben wahlweise als Pessimisten, Vertreter einer pessimistischen Anthropologie oder Kulturpessimisten usw. ausweisen.<sup>6</sup> Die bisherigen Arbeiten zum Thema Pessimismus thematisieren die drei Theoretiker also nicht oder nur am Rande.<sup>7</sup> Daneben wurden bereits Studien vorgelegt, welche die jeweilige Kulturkritik thematisieren, allerdings ohne Berücksichtigung von pessimistischen oder kulturpessimistischen Gehalten.<sup>8</sup> Weiterhin wurden verschiedene Aufsätze publiziert, die unterschiedliche Teilaspekte, Trennendes und Verbindendes zwischen zwei der drei Autoren herausstellen: also zwischen Schmitt und Foucault<sup>9</sup>, oder Foucault und Agamben<sup>10</sup>, oder Agamben und Schmitt, allerdings ohne Bezug auf den Pessimismus.<sup>11</sup>

---

Hirn: Hirn 2008. Werner Post fragte bereits 1971 nach dem Verhältnis der kritischen Theorie zum metaphysischen Pessimismus: Post 1971, wobei er die These vertritt, dass Horkheimers Spätwerk nicht unter der Kategorie Pessimismus gefasst werden kann. Zum politischen Pessimismus im Christentum: Gerhard 2008, S. 65ff., Müller-Seyfarth et al. 2008, S. 10, Koslowski 1982, S. 74-79. Und zum politischen Pessimismus in George Orwells Roman »1984« siehe: Lowenthal 1969.

**6** | Zu Schmitt siehe: Löwith 1960, S. 102 FN 37, Meier 1988, S. 72, Gross 2000, S. 382. Zu Foucault siehe: Habermas 1985, S. 279ff, Ferry und Renaut 1987, S. 81ff, Wehler 1998, S. 91. Zu Agamben siehe: Marchart 2010, S. 225. Und als vehemente Kritik an Agamben (allerdings ohne den Pessimismus-Vorwurf): Vgl. Lenhard 2011.

**7** | Lediglich Foucault wird sehr rudimentär in zwei Studien andiskutiert: Artur Herman widmet ihm in seiner bestenfalls populärwissenschaftlichen Analyse zehn Seiten. Vgl. Herman 1998, S. 374-385. Joshua Dienstag nennt Foucault als Pessimisten, analysiert seine Schriften aber nicht. Vgl. Dienstag 2006, S. 8, 41, 44, 164f, FN 9. Das Literaturverzeichnis Dienstags nennt nur eine Monographie Foucaults, den dritten Band von »Sexualität und Wahrheit«. S. 276.

**8** | Siehe zu Schmitt: Vollrath 1997, Eberl 1994, Villinger 1995, Kennedy 1988, Heuer 2010, Heinz und Gretic 2006, Balke 1996, Groh 1998, Mehring 1989. Zu Foucault: Biebricher 2005, Kneer 1996, Vogl 1997. Zu Agamben: Loick 2011a.

**9** | Siehe insb.: Barder und Debrix 2011, Deuber-Mankowsky 2008, Newswander 2011, Ojakangas 2011, Rogers 2011. Weiterhin analysiert Benno Wagner den »Deutschen Herbst« mittels der theoretischen Begriffe Foucaults und Schmitts: Wagner 1992.

**10** | Siehe insb.: Sarasin 2003a, Ojakangas 2005, Lemke 2004, Muhle 2011, Oksala 2010, Snoek 2010, Paul 2013.

**11** | Siehe insb.: Flügel-Martinsen 2011, Scholz 2007, Bussolini 2011, Britt 2009, Pan 2009.

## 2.1 DIE ÜBLICHEN VERDÄCHTIGEN?

Es existiert wie oben bereits angedeutet bisher keine systematische wissenschaftliche Untersuchung zur Frage, ob Schmitt, Foucault und Agamben in der Tradition des Pessimismus stehen, trotzdem finden sich immer wieder Randbemerkungen in wissenschaftlichen Abhandlungen, die einen der genannten Denker mit dem Etikett Kulturpessimist bzw. Pessimist versehen und damit in einen weiten ideengeschichtlichen Zusammenhang einordnen. Weitgehend im Dunkeln bleibt aber, was genau das pessimistische Moment ausmacht, welchen Stellenwert der Pessimismus im Kontext des Werkes besitzt und in welchem Verhältnis optimistische Perspektiven dazu stehen. Auch was jene Einschätzung für das Verhältnis der Theorien zueinander bedeutet, ist bislang ungeklärt. Hinzu kommt, dass sich ebenso konträre Auffassungen finden, die einer pessimistischen Lesart des jeweiligen Werkes widersprechen – beispielsweise die Selbstdeutungen der drei Autoren. Als Teil des Forschungsstandes sind in diesem Kapitel unterschiedliche Einschätzungen zum Pessimismus Schmitts, Foucaults und Agambens mit aufgenommen. Letztere Vorgehensweise bietet für meine Arbeit insbesondere den argumentativen Vorteil, auf dieser Grundlage den Pessimismus-Vorwurf ergebnisoffen überprüfen zu können. Die folgende Darstellung erhebt jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit, zumal ähnlich gelagerte Kritiken, die ohne den Begriff Pessimismus operieren, hier bewusst ausgeblendet werden.

### 2.2.1 Carl Schmitt

Carl Schmitt ist zweifelsohne ein intellektueller Streiter gegen die Moderne, aber sind sein Antiliberalismus und Antiparlamentarismus automatisch mit einer pessimistischen Haltung gleichzusetzen? Stehen nicht gerade das vehemente Pochen auf politischer Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit sowie die aktive Parteiname für den Nationalsozialismus quer zu pessimistischer Verzwweiflung und Fatalismus?

In der wissenschaftlichen Literatur findet sich eine Reihe von verstreuten Aussagen, welche das Werk wahlweise mit dem Label Pessimismus, anthropologischer Pessimismus oder Kulturpessimismus versehen. Bereits in den 1930er Jahren schrieb Karl Löwith: »Der realistische ›Pessimismus‹ von Hobbes, dem Schmitt nahezustehen vermeint (Der Begriff des Politischen, S. 46ff) ist im Verhältnis zu diesem modernen Nihilismus noch eine Art Fortschrittsglaube an eine mögliche Einschränkung des Naturstandes, den jedoch Schmitt gerade als einen status belli, im Gegensatz zu Hobbes, bejaht.«<sup>12</sup> In der einschlägigen Einführung zu Schmitt von Reinhard Mehring heißt es:

---

**12** | Löwith 1960, S. 102, FN 37.

»Für seinen anthropologischen ›Pessimismus‹ beruft sich Schmitt auf die Tradition theologischer Erbsündendogmatiker ebenso wie auf die neuzeitliche Staatsphilosophie von Machiavelli über Hobbes zu Hegel.«<sup>13</sup> Aber wie kann dieser Pessimismus gleichzeitig durch die »Tradition theologischer Erbsündendogmatiker« und den »modernen Nihilismus« begründet werden?

Raphael Gross wiederum bringt Schmitts Antijudaismus bzw. Antisemitismus in Bezug mit kulturpessimistischen Momenten: »Judenfeindliche Bemerkungen enthält schon das anonym erschienene kulturpessimistische Frühwerk, und das Glossarium der Nachkriegszeit ist voller antisemitischer Auslassungen.«<sup>14</sup> In einem Aufsatz zum Raumdenken Schmitts stellen Benedikt Korf und Conrad Schetter schließlich die hypothetische Frage, wie dessen Zeitdiagnose und Prognose für das Jahr 2012 ausfallen würde. Und antworten selbst:

»Sein Argument wäre wohl, dass wir uns in einer globalhistorischen Umbruchphase befinden, in der unterschiedliche Formen der Raumordnung noch nebeneinander existieren. Seine pessimistische, um nicht zu sagen apokalyptische Weltsicht würde ihn wohl zu dem Urteil verleiten, dass die frontier ein auslaufendes Modell der Landnahme darstellt, während sich das Phänomen der ungoverned territories konsequent weiter über den Globus ausbreiten und schließlich der ganzen Welt bemächtigen könnte.«<sup>15</sup>

Fraglich ist hier, wie Pessimismus und Apokalyptik zusammenhängen bzw. ob apokalyptisches Denken tatsächlich eine Steigerung des Pessimismus bedeutet?

Jene illustrative Reihung ließe sich noch fortsetzen, aber dieses Schlaglicht verdeutlicht bereits die unübersichtliche Gemengelage. Auch wenn die Einschätzungen der genannten Schmitt-Exegeten den Schluss nahe legen, dass Schmitt tief und unwidersprochen in der pessimistischen bzw. kulturpessimistischen Tradition verankert ist, findet sich weder eine Begriffsklärung von Pessimismus noch eine Anwendung auf den Werkszusammenhang. Eine inhaltliche Bestimmung und Ausdifferenzierung der verschiedenen Pessimismen steht ebenso aus: Erklärungsbedürftig erscheint unter anderem das Verhältnis von anthropologischem Pessimismus und pessimistischem Nihilismus. Ebenso die scheinbar so offensichtliche Deutung, Schmitt vertrete einen anthropologischen Pessimismus, wird keineswegs von allen Interpreten geteilt. So wendet Friedrich Balke beispielsweise ein: »[D]ie Rede von der ›Natur des Menschen im siebten Abschnitt des ›Begriffs des Politischen‹ [sei] ein zita-

**13** | Mehring 2006a, S. 130. In diesem Sinne spricht beispielsweise auch Günter Meuter von der »pessimistischen Anthropologie« Schmitts. Vgl. Meuter 1994, S. 309.

**14** | Gross 2000, S. 382.

**15** | Korf und Schetter 2012, S. 167.



tiver Diskurs, der keine apodiktisch vorgetragenen Aussagen seines Verfassers zum ›Wesen des Menschen‹ enthält.«<sup>16</sup> Dahinter steht die These Balkes, dass der »von Schmitt ohnehin apostrophierte ›anthropologische Pessimismus‹ [...] theoretisch zu naiv und unergiebig [ist], als daß er eine ernstzunehmende Fundierung des vorgeschlagenen Politikbegriffs leisten könnte«.<sup>17</sup>

Ebenso umstritten wie paradox ist die Verbindung von Theologie und Nihilismus im Werk Schmitts. Einige Autoren interpretieren Schmitts Denken in nietzscheanischer bzw. nihilistischer Tradition<sup>18</sup>, wobei Schmitt selbst diese Interpretation immer von sich gewiesen hat, um sich als ›katholischer Denker‹ und politischer Theologe zu deuten. Und in der Tat kann mit Heinrich Meiers – mittlerweile fast hegemonialer – Lesart des Schmitt'schen Œuvres als Politische Theologie<sup>19</sup> eingewandt werden, dass Schmitt durch sein im christlich-katholischen Glauben fundiertes Denken und der daraus folgenden Vorstellung der Geschichte als Heilsgeschichte keinesfalls einen nietzscheanischen Pessimismus vertritt. Welche Bedeutung hat mithin Schmitts christliche Orientierung für sein historisches Bewusstsein und damit für einen vermeintlichen Pessimismus? Anders formuliert: In welcher Verbindung stehen theologische Heilsvorstellungen und politischer Pessimismus?

Weiterhin ist es klärungsbedürftig, in welchem Verhältnis Schmitt als ein mutmaßlicher Hauptvertreter der sogenannten Konservativen Revolution zur fatalistischen Haltung des Pessimismus steht.<sup>20</sup> Dies gilt umso mehr, als sich der Nationalsozialismus konstitutiv auf einer optimistisch-utopischen Setzung gründet, die sich politisch als ungeheuer wirkmächtig erweisen sollte. Wie ist Schmitts Weg an die Seite Adolf Hitlers vor jenem Hintergrund zu bewerten?

**16** | Balke 1990, S. 38.

**17** | Ebd., S. 38.

**18** | Vgl. Löwith 1960, Mohler 2005 oder Shapiro 2012.

**19** | Vgl. Meier 1988 und Meier 2013.

**20** | Mohler 2005. Der Begriff Konservative Revolution ist sicherlich nur eine Konstruktion Mohlers, um eine sehr heterogene Geistesströmung zu klassifizieren. Mohler vertritt in diesem vielzitierten Werk die These, dass die Arbeiten von Ernst Jünger, Martin Heidegger und Schmitt usw. hohe Überschneidungen zu Nietzsche aufweisen, also jene Protagonisten der Konservativen Revolution quasi auf Nietzsche als geistigen Ahnherrn rückbezogen werden können. Sicherlich gibt es in Bezug auf Schmitt und Nietzsche Überschneidungen, beispielsweise hinsichtlich der Kritik am Liberalismus, der Demokratie, der modernen Kultur im Allgemeinen usw., allerdings hat sich Schmitt immer mit Verweis auf seinen christlichen Glauben vehement gegen die Unterstellung einer intellektuellen Vaterschaft Nietzsches gewehrt. Trotzdem beharrte Mohler zeitlebens auf seiner These der nietzscheanisch-konservativen Revolution: »Carl Schmitt hat nicht bloß Berührungspunkte mit der Konservativen Revolution – er gehört ihr voll an, ist einer ihrer wichtigsten Vertreter.« Mohler 1988, S. 151.

Schmitt propagierte einen Dezisionismus, der als Machtpolitik zumindest Potenziale zum Aufhalten der sogenannten Entpolitisierung, d.h. systemtheoretisch formuliert, der Moderne verstanden als funktionale Differenzierung, bietet. Eine solche Deutung vertritt beispielsweise Louis Dupeux, wenn er Schmitt – dem Sekretär Ernst Jüngers, Armin Mohler, folgend – der Konservativen Revolution zurechnet und diese intellektuelle Strömung aufgrund der konstitutiv dazugehörigen Utopie klar von dem ideengeschichtlich älteren Kulturpessimismus geschieden wissen möchte.<sup>21</sup> Utopie scheint in jenem Zusammenhang »als einlösbarer Entwurf für die Zukunft«<sup>22</sup> definiert und nicht etymologisch als der Nicht-Ort oder im Sinne Thomas Morus' als »Anderswo«. Eine wissenschaftliche Argumentation an die politischen Gedanken Mohlers anzulehnen, ist sicherlich kritikwürdig, gleichwohl ist es fraglich, ob der sogenannte »Kronjurist des dritten Reiches«<sup>23</sup> gleichermaßen einen verzweifelden Pessimismus vertreten kann?

### 2.1.2 Michel Foucault

Ähnlich ambivalente Antworten finden sich auf die Frage, ob Michel Foucaults Perspektive auf die Moderne Ausdruck einer (kultur-)pessimistischen Grundhaltung ist bzw. in eine solche mündet. Foucaults Selbstbeschreibung diesbezüglich lautet wie folgt:

»Mein Ausgangspunkt ist nicht, dass alles böse ist, sondern dass alles gefährlich ist, was nicht dasselbe ist wie böse. Wenn alles gefährlich ist, dann haben wir immer etwas zu tun. Deshalb führt meine Position nicht zur Apathie, sondern zu einem Hyper- und pessimistischen Aktivismus.«<sup>24</sup>

Aber welche Form von Pessimismus lässt Handlungsoptionen offen? An welchen Zielen oder Idealen kann sich ein solcher Aktivismus orientieren? Eine ähnliche Verknüpfung von Optimismus und Pessimismus findet sich im Einführungstext zu Foucault von Philip Stokes und Paul Whittle: »Though Foucault's work is dark and pessimistic in outlook, there is some room for optimism.«<sup>25</sup> Wie ist das zu denken? Wie sind Optimismus und Pessimismus theoretisch zu vereinbaren?

**21** | Dupeux 1994, S. 268.

**22** | Vondung 1997, S. 162.

**23** | Die Bezeichnung geht auf Walter Gurian zurück, der Schmitt nach der sogenannten »Machtergreifung« kritisierte. Vgl. Laak 1993, S. 29.

**24** | Foucault, Michel 1987b, S. 268.

**25** | Stokes und Whittle 2002, S. 187.

So weit so unklar. Die Deutung als (Kultur-)Pessimist findet sich derweil auch in populärwissenschaftlichen Darstellungen. Arthur Herman schreibt etwa: »In seiner 1966 unter dem Titel *Die Ordnung der Dinge* erschienenen ›Archäologie der Humanwissenschaften‹, wie er sein Vorhaben im Untertitel näher bestimmte, breitete Foucault in Form eines historischen Essays seine Version des Kulturpessimismus aus.«<sup>26</sup> Solche gegenläufigen Bewertungen Foucaults historischer Analysen finden sich seit den 1960er Jahren. An prominentester Stelle ist Jean-Paul Sartres Besprechung von »Les mots et les choses« zu nennen, in der Sartre Foucault eine bürgerliche Ideologie und Geschichts-determinismus unterstellt.<sup>27</sup> Einen solchen Einwand nennt ebenfalls Urs Mar-tis Einführung zu Foucault:

»LeBon sieht im Autor von *Les mots et les choses* einen ›verzweifelden Positivisten‹ am Werk, der die Geschichte im System erstarren lasse und weder die Synchronie des Wis-sens noch die Ursachen der Brüche, weder die gesellschaftliche Bedingtheit des Dan-kes noch die Leistung einzelner Denker wirklich zu erklären bzw. zu würdigen vermöge. Amiot diagnostiziert einen Kulturrelativismus und vergleicht Foucault mit Spengler.«<sup>28</sup>

Schließlich lehnt Jürgen Habermas Foucaults wissenschaftliche Haltung und Analyse mit entschiedener Vehemenz und Verweis auf dessen Pessimismus ab. Aus Perspektive des Hauptvertreters der zweiten Generation der kritischen Theorie erscheint ihm der französische Philosoph als »enttäuschender Über-läufer«, der mit seiner Machttheorie an den »bürgerlichen Pessimismus von Hobbes bis Nietzsche«<sup>29</sup> anschließt. Für Habermas ist Foucaults Werk »Syn-drom des linken Renegatentums«, welches hohe Überschneidungen zum Neo-konservatismus aufweist:

»Die Denkfigur ist immer die gleiche: im Universalismus der Aufklärung, im Humanismus der Befreiungsideale, im Vernunftanspruch des Systemdenkens selbst ist ein bornierter Wille zur Macht angelegt, der, sobald die Theorie sich anschickt, praktisch zu wer-den, die Maske abwirft – hinter der der Machtwille der philosophischen Meisterdenker, der Intellektuellen, der Sinnvermittler, kurz: der Neuen Klasse hervorkommt. Foucault scheint diese bekannten Motive der Gegenaufklärung nicht nur mit einem radikalen Gestus zu vertreten, sondern tatsächlich vernunftkritisch zuzuspitzen und machtheo-retisch zu verallgemeinern.«<sup>30</sup>

**26** | Herman 1998, S. 376.

**27** | Marti 1988, S. 55.

**28** | Ebd., S. 55f.

**29** | Habermas 1985, S. 302, FN 26.

**30** | Ebd., S. 302, FN 26.

Ironischerweise wird Foucaults Analyse häufig als Fortführung der Arbeiten der ersten Generation der Frankfurter Schule gedeutet: Foucault dagegen, so Gerd Sebald und Jan Weyand, »relativiert und radikalisiert den Pessimismus Adornos«.<sup>31</sup> Davon ausgehend zielen Habermas' Distinktionsbemühungen nicht nur auf poststrukturalistische Theorieannahmen, sondern ebenso auf Abstand vom intellektuellen Erbe Max Horkheimers und Theodor W. Adornos.

Ähnlich entschieden wie Habermas urteilt weiterhin Richard Rorty. Der prominente Vertreter des politischen Pragmatismus interpretiert Foucaults Kritik des unvollendeten Projekts der Moderne ebenfalls als Form eines Pessimismus in nietzscheanischer Tradition und stellt ihn (allerdings) unbegründet neben weitere ihm kritikwürdig erscheinende:

»Wenn wir Nietzsche und Santayana in diesem Punkt zustimmen, ist uns damit nicht automatisch ein Grund gegeben, wie Nietzsche zu verfahren und dem Projekt der Aufklärung den Rücken zuzukehren. Ebenso wenig erhalten wir damit einen Grund, uns der Manier der Nietzscheverehrer Santayana, Ortega, Heidegger, Strauss und Foucault mit hämischem Pessimismus über die Aussichten dieses Projektes zu äußern.«<sup>32</sup>

Pessimismus wird von Habermas und Rorty augenscheinlich weniger zur theoretischen bzw. ideengeschichtlichen Analyse als vielmehr zum Schlagabtausch, als Kampfvokabel, d.h. zur Diskreditierung u.a. des Autors Michel Foucault benutzt. Eine Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang Joshua Dienstag, da er mit der standardisierten Verurteilung des Pessimismus bricht und dessen innovative und produktive Aspekte hervorhebt. In seiner breit rezipierten Studie »Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit« zitiert Dienstag jedoch Foucault wiederum nur in einer sehr heterogenen Reihe von Autoren:

»Pessimism, I have been saying, has been hiding in plain sight. It exemplars could be said to include, among others: Rousseau, Leopardi, Schopenhauer, Nietzsche, Weber, Unamuno, Ortega y Gasset, Freud, Camus, Adorno, Foucault, and Cioran – to name just a few in what could become a very long list.«<sup>33</sup>

Die Antwort, ob Foucault mit guten Gründen als Pessimist gelten kann, bleibt Dienstags Studie ebenfalls schuldig. Die Zugehörigkeit wird von Dienstag zwar behauptet, auf den insgesamt 272 Seiten zum Thema Pessimismus wird Foucault jedoch nur an fünf Stellen kurz erwähnt, ohne eine Aussage aus einer Primärquelle zu zitieren.<sup>34</sup>

**31** | Weyand und Sebald 2007, S. 44.

**32** | Rorty 2003, S. 263.

**33** | Dienstag 2006, S. 5.

**34** | Vgl. ebd., S. 8, 41, 44, 164f, FN 9.

Trotz dieser wirkmächtigen Interpretationen bleibt nichtsdestotrotz erneut unklar, was das Spezifische am Foucault'schen Pessimismus ist, wie sich die pessimistische Haltung in sein Werk fügt, wie Optimismus und Pessimismus zusammenspielen und wie sich Foucaults politisches Engagement hierzu verhält. Mit Blick auf die Genealogie der Schriften Foucaults drängt sich die Frage auf, ob Ende der 1970er Jahre eine Neujustierung vorgenommen wird, die dieser Kritik der Moderne eine Exit-Option anfügt, wodurch der politische Pessimismus, wenn nicht aufgehoben, so doch verändert wird.

### 2.1.3 Giorgio Agamben

Giorgio Agamben ist einer der meist diskutierten politischen Philosophen der Gegenwart, und wie in den Fällen Schmitts und Foucaults werden seine Schriften als pessimistisch interpretiert bzw. kritisiert. Oliver Marchart beispielsweise sieht die Kritik des italienischen Philosophen an der Moderne, bedingt durch das methodische Vorgehen, in eine pessimistische Geschichtsauffassung münden: »Obwohl, oder vielleicht gerade weil Agamben es ablehnt, die historische Genealogie seines Paradigmas nachzuzeichnen, entsteht ihm unter der Hand eine radikal pessimistische Geschichtsphilosophie.«<sup>35</sup> Martin Saar urteilt in ähnlicher Weise, demnach »[...] zeichnet *Agamben* in einem ebenso gnadenlosen *Pessimismus* ein Szenario der radikalen Unterworfenheit des modernen Subjektes unter eine Macht- und Rechtsordnung, die das ›bloße Leben‹ selbst ergriffen hat.«<sup>36</sup> Georges Didi-Huberman interpretiert Agambens Position folgendermaßen: »In jüngster Zeit hat Giorgio Agamben diesen politischen Pessimismus untermauert, angefangen mit seinen Texten über die ›Zerstörung der Erfahrung‹ bis hin zu seinen Analysen der ›Herrschaft‹ und der ›Herrlichkeit‹.«<sup>37</sup> Jene Kritik im Sinne eines politischen Pessimismus findet sich in gleicher Form im Feuilleton, so interpretiert Thomas Assheuer etwa ein Urteil des US-amerikanischen Supreme Court von 2008 als empirischen Beweis gegen den »pessimistischen Fatalismus Agambens«.<sup>38</sup>

Allerdings werden diese Einschätzungen in knappen Sätzen artikuliert, ohne dass die Schriften Agambens detailliert besprochen werden. Wie bei Schmitt und Foucault weist das Pessimismus-Urteil eine große inhaltliche Spanne auf, d.h. es ist unpräzise, und die Semantik Pessimismus dient vornehmlich der Abgrenzung. Agamben wiederum grenzt sich von solchen Einwänden bzw. Anklagen vehement ab. In einem Interview mit der Zeitschrift »Cicero« nimmt er darauf Bezug, um den Vorwurf des Pessimismus strikt

---

**35** | Marchart 2010, S. 225.

**36** | Saar 2007, S. 343.

**37** | Didi-Huberman 2012, S. 1.

**38** | Assheuer 2008, S. 41.

von sich zu weisen: »Die Leute sagen manchmal, ich sei zu pessimistisch. Das verstehe ich nicht. [...] Ich bin nicht im Geringsten pessimistisch. Ich bin allerdings ein bisschen misstrauisch gegenüber zu guten Gefühlen.«<sup>39</sup> Ob jener Selbstdeutung zu folgen ist, wird in dieser Arbeit diskutiert. Denn es scheint auch Aspekte in Agambens Schriften zu geben, wie etwa die Hoffnung auf messianische Erlösung, die der Pessimismus-Interpretation widersprechen könnten, und so existieren demgemäß Auslegungen, die der Deutung pessimistischer Spezifika bei Agamben nicht zustimmen. Eva Geulen jedenfalls interpretiert Agamben in letztgenanntem Sinne – ohne allerdings explizit von Pessimismus zu sprechen: »Den Vorwurf, ein romantisches Ursprungsphantasma zu bedienen, das uns von der Logik des Bannes erlösen soll, die sich als Verfallsgeschichte europäischer Politik präsentiert, kann man Agamben folglich nicht machen [...]«<sup>40</sup> Dieser und ähnliche Einwände werden in der folgenden Analyse zu erörtern sein. Es stellt sich gerade hinsichtlich der politischen Philosophie Agambens die Frage, wie die Konstruktionen einer von Bio-Macht, Ausnahmelogik sowie ökonomischen Imperativen dominierten Welt mit einer auf messianischen Hoffnungen gründenden politischen Alternative der Lebens-Form zu vereinbaren sind bzw. was dies für das Verhältnis von Optimismus und Pessimismus in jener Weltkonstruktion bedeutet.

Insgesamt zeigt diese Skizze der bisherigen Rezeption mehrere Charakteristika: Pessimismus wird vor allem zur Fremdbeschreibung und Kritik eingesetzt. Freilich handelt es sich bei solchen Urteilen um Einschätzungen, die ebenfalls viel über die Betrachter und ihre wissenschaftlichen Vorlieben oder politisch-ethische Einstellung verraten. Dabei ist die Spanne der unter Pessimismus angesprochenen Kritikpunkte sehr weit, um nicht gar von zerfasert zu sprechen. Dies zeigen allein Termini wie Pessimismus, Kulturpessimismus, metaphysischer Pessimismus, geschichtsphilosophischer Pessimismus, philosophischer Pessimismus, politischer Pessimismus, anthropologischer Pessimismus, theologischer Pessimismus usw. – von der jeweiligen Definition ganz abgesehen. Demzufolge erscheint eine inhaltliche Konkretisierung und eine darauf aufbauende Überprüfung der drei Theorien begründet. Dabei findet meine Untersuchung ihr Alleinstellungsmerkmal, trotz der breiten Rezeption des Pessimismus und der drei Theoretiker, in zwei analytischen Be-

**39** | Agamben 2010c. Siehe zu jener Abgrenzung auch: Agamben 2009a, S. 101-136.

**40** | Geulen 2009, S. 119. Interessant ist nun, dass Agamben mittels einer »genalogischen Regression« der Trennung des Lebens durch die gesamte Menschheitsgeschichte nachspürt, um »regressiv bis vor die Scheidung von bewußt und unbewußt zurückzugehen«. Agamben 2009a, S. 121f. Dies erscheint Agamben selbst als eine nicht »pessimistische Sicht der Regression«, sondern als eine philosophische Archäologie, »die bis vor den Auseinanderfall der Erinnerung und des Vergessens zurückgeht, [nach Agamben] der einzige Weg des Zugangs zur Gegenwart«. Ebd., S. 121f. und 128.

sonderheiten: Erstens steht eine systematische Erarbeitung und Analyse des Pessimismus in den Schriften der drei Vergleichsautoren aus. Zweites kennzeichnet meine Analyse die Umkehrung der Fragestellung: So frage ich nicht primär danach, *was* die Autoren über die moderne Gesellschaft schreiben, um dann die Qualität dieser Konstruktionen am Maßstab meiner eigenen Wahrnehmung der Moderne zu bestimmen, sondern vielmehr, wie innerhalb der Schriften Vorstellungen von Wirklichkeit erschaffen werden und daraus politischer Pessimismus entsteht. Zunächst sollen jedoch grundlegend das methodische Vorgehen sowie die erkenntnistheoretische Voraussetzung der Analyse reflektiert werden.

### 3. Erkenntnistheoretische Reflexion und Distinktion

---

Erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt dieser Studie ist eine Überlegung Niklas Luhmanns, demnach Massenmedien ›die Realität‹ nicht abbilden, sondern anhand ihrer Beobachtungen eine eigene Realität erschaffen. Dabei produzieren die Massenmedien einen doppelten Sinn bzw. eine doppelte Realität: Auf der ersten Ebene entsteht Sinn für das System der Massenmedien durch das, was gedruckt, gefunkt oder ausgestrahlt wird. »Man kann aber noch in einem zweiten Sinne von der Realität der Massenmedien sprechen, nämlich im Sinne dessen, was *für sie* und *durch sie für andere* als Realität *erscheint*.«<sup>1</sup> Und weiter: »Das ist eine Übertragung der Konstruktivismusthese aus dem üblichen epistemologischen oder Wissenschaftsbereich in die Theorie der Massenmedien.«<sup>2</sup> Jene konstruktivistische Annahme kann aber ebenso unmittelbar auf sozial-, geistes- bzw. politikwissenschaftliche Theoriebildung (rück-)übertragen werden. Als Texte (Monographien, Aufsätze usw.) werden Theorien vor allem in Form von Massenmedien kommuniziert, sind also Teil dieses Systems. Gleichzeitig wird ›die Realität‹ von wissenschaftlichen Theorien nicht ›authentisch‹ abgebildet, sondern durch konstitutiv-selektive Beobachtung als theorieimmanente Realität erst geschaffen. Theorien bilden keine Welt ab, sondern kreieren eine eigene. Auf die Leser wirken die Theorien wiederum (in gewissen Umfang) realitätserzeugend, was sich beispielsweise an der Schulbildung in den Sozial- und Geisteswissenschaften beobachten lässt. Auf dieser zweiten Ebene lässt sich beobachten, was *für Theorien* und *durch sie für andere* Wissenschaftler oder Politiker als Realität *erscheint*. Diese Ebene wurde beispielsweise im vorherigen Kapitel mithilfe der Pessimismus-Vorwürfe abgebildet, die der Realitätswahrnehmung der wissenschaftlichen Interpreten widersprachen oder entsprachen. Besagter Konstruktionscharakter von Wirklichkeit

---

1 | Luhmann 2004, S. 14.

2 | Luhmann et al. 2004, S. 79.



innerhalb und durch eine wissenschaftliche Theorie bezeugt eindrucksvoll die Geschichte des Marxismus.

Von dieser Annahme ausgehend sollen im vorliegenden Kapitel der Konstruktionscharakter sozialwissenschaftlicher Theoriebildung herausgestellt werden und die damit verbundenen methodologisch-methodischen Konsequenzen für mein Vorgehen reflektiert werden. Gleichzeitig gelingt anhand der damit einhergehenden Abgrenzung und Selbstpositionierung eine weitere Annäherung an das Themenfeld Pessimismus.

Aufgrund der Frage nach pessimistischen Gehalten startet diese Untersuchung mit einer erkenntnistheoretischen Hypothek, weil jene Fragestellung den Untersuchungsgegenstand erst erzeugt. Jeder wissenschaftliche Text erschafft eine eigene Realität und produziert das, was er beobachtet, selbst, statt es »objektiv« abzubilden. Dem ist auch hier so. Die Selbsterzeugung des Gegenstandes ist erkenntnistheoretisch freilich unvermeidbar und deshalb nicht weiter problematisch, allerdings ist die Versuchung groß, genau das in die Texte von Schmitt, Foucault und Agamben hineinzulesen, was den Pessimismus-Verdacht verifiziert bzw. falsifiziert. Oder mit Stefan Lange formuliert:

»Die Frage nach dem Nutzen verführt dabei häufig zu einem unreflektierten Hinbiegen der jeweiligen Theorien im Sinne der gewählten Aufgabenstellung: ›Weil die Auslegung von Texten nur möglich ist, ›in Kenntnis schon verstandener Texte‹ (...) liegt es nahe, die Texte theoretisch mit einem Sinn zu überformen, den sie dann nur zu illustrieren hätten.«<sup>3</sup>

Deshalb scheint Selbstreflexion gepaart mit einer – so weit dies erkenntnistheoretisch möglich ist – »Unvoreingenommenheit«, die es erlaubt, sich vom Text überraschen zu lassen, unabdingbar. Jene Selbstreflexion ist vor allem erforderlich, um zirkuläre Argumentationen, die im Ergebnis dort ankommen, wo sie begannen, zu vermeiden – oder derlei Bewegungen wenigstens zu erkennen. Ansatzpunkt des Projektes sind gerade deshalb die oben vorgestellten Einschätzungen bzw. Vorwürfe, die gleichermaßen den drei Theorien eine Form von Pessimismus attestieren; entsprechend ist es nicht mein Forschungsinteresse, diese Thesen zu erhärten oder zu widerlegen. Ziel ist die Prüfung, was Pessimismus bedeutet und wie sich die genannten Theorien mittels des betreffenden Terminus klassifizieren lassen.

Als Resultat der Analyse ist somit sicherlich nicht zu erwarten, dass eine heterogene Strömung und Geisteshaltung wie der Pessimismus in den Werken der drei Autoren in idealtypischer oder gar identischer Form auftritt. Die Schriften der drei Theoretiker sind – wie jeder Text – prinzipiell einer Vielzahl von möglichen Lesarten zugänglich. Aufgrund der Polykontextualität von Be-

obachtungen und der immer unvermeidlichen Möglichkeit von Neuinterpretationen kann der Beobachtungs- bzw. Interpretationsprozess ebenso wenig als abgeschlossen gelten, wie er einen homogenen und widerspruchsfreien Sinn beanspruchen mag. Gleichwohl sind bestimmte Lesarten begründeter als andere, letztlich muss am Primärtext argumentiert und hinsichtlich dessen abgewogen werden, was für oder gegen eine bestimmte Interpretation spricht. Mein Vorgehen ist demnach als ein Gedankenexperiment zu verstehen, das mithilfe des Instrumentes politischer Pessimismus die Realitäts-Konstruktion der drei Theorien (re-)konstruiert. Zudem ermöglicht jene vergleichende Methode mittels eines zunächst idealtypischen Modells, den disparaten und vagen Terminus des Pessimismus im Verlauf der Analyse in seinen theoretischen Facetten, Ambivalenzen und Vieldeutigkeiten auszuarbeiten. Was also ist der kleinste gemeinsame Nenner? Und wie kann ein ›linker‹ von einem ›rechten‹ Pessimismus unterschieden werden, wie ein eschatologischer Defätismus von einem pessimistischen Aktivismus?

Hinter der gewählten Vergleichsperspektive steht ferner die These, dass sich Momente pessimistischer Kulturkritik in einem weiten Spektrum sehr unterschiedlicher Weltanschauungen nachweisen lassen. Dass sich pessimistische Überzeugungen häufig im konservativen wie politisch rechten Lager sowie innerhalb elitärer Strömungen finden, ist gewissermaßen Common Sense. Allerdings sind pessimistische Haltungen nicht auf dieses politische Spektrum beschränkt, denn auch ihrem Selbstverständnis nach ›linke‹ Weltanschauungen und Theorien, denen nach aller Kritik die Utopie abhanden gekommen ist, können pessimistische Überzeugungen propagieren. So weisen Konstruktionen, die weite Teile der Bevölkerung als ›entfremdet‹ deklarieren und ein ›falsches Bewusstsein‹ unterstellen oder Mythos und Aufklärung gleichsetzen, sicherlich ebenso elitäre und ggf. pessimistische Charakteristika auf.

Im nächsten Kapitel werden auf der Basis des Diskurses *über* (Kultur-) Pessimismus Kategorien entwickelt, die eine kulturpessimistische Haltung idealtypisch charakterisieren. Diese idealtypische Konstruktion wird sich entsprechend nicht eins zu eins in der Wirklichkeit bzw. in den Werken der Theoretiker finden, allerdings ermöglichen es erst jene Kategorien, die drei Theorien zielführend zu erfassen und im Anschluss aufeinander zu beziehen.<sup>4</sup> Im Sinne einer vorläufigen Synthese sind die hier gebildeten Kategorien als Instrumente und Hypothesen zu verstehen, welche nicht um jeden Preis verifiziert werden müssen. Hierfür muss die bisherige Verwendung des Terminus

4 | Methodisch kann eine erste Annäherung über die Idealtypen von Max Weber erfolgen. Oder wie Roger Griffin in Anlehnung an Weber für seine Faschismus-Definition schreibt: »Jede Definition eines generischen Phänomens oder eines ›Ismus‹ ist ein Idealtypus (ein ›Konstrukt‹, wie wir heute sagen), das Resultat ›idealisierender Abstraktion‹,

aber durchaus kritisch hinterfragt werden, d.h. es ist zwingend notwendig, die bisher vorliegenden Analysen zum Thema Pessimismus ebenfalls betreffend ihrer Unterscheidungslogiken, blinden Flecken und politischen Implikationen zu reflektieren.

Die Analyse mittels der Kategorie politischer Pessimismus weist, wie eingangs thematisiert, besondere Tücken auf, weil der Begriff diskursiv negativ besetzt ist. Problematisch an vielen Studien zur Thematik Pessimismus ist zunächst einmal der Umgang mit dem Gegenstand. So teilen manche Studien die Zeitdiagnosen ihres Untersuchungsgegenstandes und eignen sich hierdurch selbst pessimistische Deutungen an.<sup>5</sup> Andere Analysen versteigen sich zu verurteilenden Widerreden und berufen sich ihrerseits auf einen emphatischen Fortschrittsoptimismus.<sup>6</sup> Letztere benutzen den Begriff (Kultur-) Pessimismus zur kritischen Intervention, um eine negative Diagnose bzw. Prognose als Schwarzmalerei zu diskreditieren und als irrational abzutun. Ein Dagegenhalten mit Optimismus und Fortschrittsglauben oder dem Verweis auf die ›objektiv gegebene Realität‹ als Fundament der eigenen Beobachtungsposition erscheint erkenntnistheoretisch nicht vielversprechend. Ideologiekritiken, die derart unreflektiert die Unterscheidung von Optimismus/Pessimismus verwenden, müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, selbst nicht mehr als Ideologien zu sein.

Umgekehrt kann es als wissenschaftliche Beobachtung ebenso wenig zielführend sein, pessimistische Aussagen zu verifizieren oder anhand ihrer adäquaten Beschreibung ›der Realität‹ zu beurteilen. Eine solche Argumentation würde nicht über das Niveau einer Beobachtung erster Ordnung hinauskommen oder je nach Urteil eine pessimistische Perspektive einnehmen.<sup>7</sup> Diese Dilemmata zeigen sich exemplarisch an den Arbeiten von Fritz Stern und Arthur Herman: Stern versucht in seiner bereits erwähnten und ausgesprochen

---

deren heuristischer Wert nur zu ermessen ist, indem man es in nicht-verdinglichender und nicht-reduktionistischer Weise auf konkrete Phänomene und Themen anwendet: the proof of the pudding is in the eating.« Griffin 2005, S. 23. Siehe zum Idealtypus bei Max Weber: Weber 1968, S. 190ff.

**5** | Vgl. Wahlmüller 1939, Stern 1963a, Schatz 1985. Siehe weiterhin Hans Freyers Parteinahme für die Kulturkritik: Freyer 1960, S. 197. Stefan Breuer arbeitet in seiner Studie »Gesellschaft des Vergehens« zwar nicht mit dem Pessimismus-Begriff, dafür schließt er selbst mit einer pessimistischen Prognose für die moderne Gesellschaft: Breuer 1995, S. 207-209.

**6** | Vgl. insb.: Herman 1998, S. 448ff.

**7** | Vgl. für eine Analyse des Pessimismus, die selbst eine pessimistische Beobachterposition einnimmt: »The present period is unlike any other in three particular respects. There has never been, objectively, such potential danger for the human spe-

bekannten Studie »Kulturpessimismus als politische Gefahr«<sup>8</sup>, das verstärkte Aufkommen von kulturpessimistischen Zeitdiagnosen aus der Krisenhaftigkeit der historischen Umstände und der persönlichen Lebenssituation der Autoren zu erklären.<sup>9</sup> So berechtigt die Kritik Sterns an Paul de Lagarde, Julius Langbehn und Arthur Moeller van den Brucks auch ist, der Studie gelingt es nur unzureichend, wissenschaftliche und politische Ziele offen zu reflektieren. Widersprüchlich ist Sterns Ansatz weiterhin, als die lange Periode von ca. 1850 bis 1933, die Stern in den Blick nimmt, mit Verweis auf die historischen Ereignisse nicht konstant als krisenhaft klassifiziert werden kann. Dies gilt umso mehr, als es vor einem gewissermaßen permanent krisenhaften Hintergrund keinen Sinn mehr ergäbe, von einer Krise als Ausnahmesituation zu sprechen, da das Krisenhafte damit zur Normalität würde. Das Hauptproblem, das sich aus Sterns Analyse ergibt, ist jedoch eine indirekte Zustimmung der Zeitdiagnosen de Lagardes, Langbehns und Moeller van den Brucks. Stern geht *gemeinsam* mit diesen Autoren davon aus, dass die historischen Umstände korrekt als krisenhaft zu interpretieren sind und daraus quasi monokausal der Kulturpessimismus der Autoren abgeleitet werden kann.<sup>10</sup> Stern tappt sozusagen in beide Fallgruben, er führt die Gegenrede und stimmt – paradoxerweise – gleichzeitig den Zeitdiagnosen zu. Damit attestiert er diesen drei Kulturpessimisten indirekt eine realitätsnahe Beobachtung der Welt.<sup>11</sup>

Irritierender ist hingegen die Analyse von Hermans »Propheten des Niedergangs – Der Endzeitmythos im westlichen Denken«. Herman versucht sich daran, so unterschiedliche Autoren wie Joseph Arthur de Gobineau und William Edward Burghardt Du Bois, Foucault und Spengler auf jeweils nur wenigen Seiten in eine geistesgeschichtliche Tradition von »Untergangspropheten« einzuordnen. Am Ende seiner bisweilen oberflächlichen und teilweise bestenfalls populärwissenschaftlichen Abhandlung entwirft Herman psychologische Nationalcharaktere wie beispielsweise »der Amerikaner« und hält kulturpessimistischen Stimmungen die gestiegene Lebenserwartung und das Wachstum des Pro-Kopf-Einkommens seit den 1930er Jahren entgegen. In Hermans Worten: »Kurz gesagt: was die moderne westliche Gesellschaft am besten kann – die Sicherung von zunehmendem Wohlstand, Chancengleich-

---

cies; there has never been, subjectively, such a well distributed understanding of that danger; there is, now, a fully realized record of the failure of our societies to deal with that danger. The modern world gives substance and form to pessimistic expectations as never before.« Bailey 1988, S. 7.

**8** | Im englischen Original lautet der Titel »The politics of cultural despair«, wobei despair hier eine Steigerung von cultural pessimism bezeichnet.

**9** | Stern 1963a, S. 1 und 7f.

**10** | Ebd., S. 25. Siehe hierzu auch: Pauen 1997a, S. 22.

**11** | Vgl. Stern 1963a, S. 4, 15, 19f.

heit sowie sozialer und geographischer Mobilität –, wird von den unmittelbaren Nutznießern dieser Vorteile systematisch verunglimpft und für nichtig erklärt.«<sup>12</sup> Was Herman in seinem Fazit den Kritikern der Moderne vorwirft, ist Undankbarkeit und Dekadenz.

Von derartigen Analysen gilt es Distanz zu gewinnen, weil sie die eigenen Unterscheidungen nicht reflektieren. Die Aufgabe einer wissenschaftlichen Untersuchung besteht nach meinem Dafürhalten nicht darin, sich zwischen den Weltanschauungen Optimismus und Pessimismus zu entscheiden und Partei zu ergreifen. Vielmehr muss die Frage ins Zentrum gerückt werden, *wie*, d.h. mit welchen Unterscheidungen solche Weltkonstruktionen geschaffen werden und *wie* es ihnen gelingt, die Kontingenz der eigenen Wahrnehmung zu übersehen. Entsprechend zielt die angestrebte Untersuchung nicht auf die Verteidigung des ›unvollendeten Projekts der Moderne‹ gegen Kritik. Als Einschätzung, die aus einem bestimmten historischen Kontext artikuliert wird, sind negative Diagnosen und (kultur-)pessimistische Prognosen zunächst einmal ernst – aber nicht zu ernst – zu nehmen.<sup>13</sup> Kulturpessimismus wird in der vorliegenden Studie als eine Steigerungsform von Kulturkritik verstanden, so dass – ohne empathische oder pathetische Überschätzung – argumentiert werden kann, der Pessimismus diene ebenfalls der kritischen Reflexion des gesellschaftlichen Status quo und hat deshalb trotz möglicher rhetorischer Zuspitzungen, Einseitigkeiten und Verallgemeinerungen – oder vielleicht gerade deshalb – als Beobachtungsperspektive neben anderen Blickwinkeln Berechtigung. Umgekehrt darf diese ›Unvoreingenommenheit‹, wie oben angemerkt, nicht dazu führen, die Gesellschaftsdiagnose und Zukunftserwartung des (Kultur-)Pessimismus zu übernehmen. Entsprechend gilt es vor allem etwaige erkenntnistheoretische und methodische Schwächen sowie die Widersprüche der Theorien von Schmitt, Foucault und Agamben in Form von inhaltlicher, d.h. theorieimmanenter Kritik zu benennen.

In Abgrenzung zu Stern, Herman u.a. werden (kultur-)pessimistische Urteile demnach lediglich als eine bestimmte Art der Beobachtung und nicht als Abbildung einer historischen Realität verstanden. Erkenntnistheoretisch ist die konstruktivistische Beobachtungstheorie systemtheoretischer Prägung deshalb ein vielversprechender Ausweg aus dem skizzierten Dilemma à la Stern und Herman.

Wenn ich mich hier auf Luhmanns Systemtheorie beziehe, dann auf seine Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung und nicht auf die von der Systemtheorie postulierte Gesellschaftstheorie funktionaler Differenzierung. Die Gesellschaftstheorie der Systemtheorie kämpft selbst mit Paradoxieproblemen

**12** | Herman 1998, S. 449.

**13** | So sieht beispielsweise auch Georg Bollenbeck in der Kulturkritik eine positive Funktion als »Reflexionsmedium der Moderne.« Bollenbeck 2007, S. 7ff.

und rekurriert teilweise auf das System als Einheit, womit der Differenzbegriff aufgegeben wird, so dass sie hinter eigene erkenntnistheoretische Einsichten zurückfällt.<sup>14</sup> Gleichzeitig ist die Übernahme der systemtheoretischen Zeitdiagnostik an dieser Stelle unnötig, weil diese nicht gegen Schmitt, Foucault und Agamben ausgespielt werden soll. Es geht eben nicht darum, den drei Autoren nachzuweisen bzw. vorzurechnen, an welchen Punkten ihre Theorien nicht ›der Wirklichkeit‹ im Sinne der funktionaldifferenzierten Gesellschaft entsprechen. Die moderne Gesellschaft zeichnet sich – soweit folge ich der Zeitdiagnostik Luhmanns – gerade durch unüberschaubare Komplexität und Kontingenz aus, als dass sie mittels eines einzigen Prinzips ansatzweise gefasst werden könnte.<sup>15</sup> Die Gesellschaft ist vielmehr nur als Differenz beobachtbar, die es zu entparadoxieren gilt, wobei die Letztfundierung lediglich als Paradoxie möglich ist, weil jedes wissenschaftliche System nicht widerspruchsfrei aus sich selbst begründet werden kann und zur Fundierung einen außerhalb liegenden Referenzpunkt benötigt. Letzterer ist aber seinerseits ebenfalls in ein Aussagensystem eingebettet, das nicht aus sich selbst begründet werden kann, woraus sich ein Paradox ergibt. Entsprechend greifen alle Diagnosen, die vorgeben, ›die Gesellschaft‹ widerspruchsfrei als Ganzes zu beobachten, zu kurz. Ebenso ist die Zukunft konstitutiv unsicher – diese Einsicht mag banal erscheinen, allerdings sind alle wissenschaftlichen Prognosen, beispielsweise über die künftige wirtschaftliche Entwicklung, das Klima oder den Untergang einer Kultur, die vor jenem Hintergrund künftigen Ereignisse vorausgreifen, seltsam mutig.<sup>16</sup>

Luhmanns Theorie funktionaler Differenzierung hat zweifellos Schwächen, dies gilt beispielsweise für die limitierte Perspektive auf soziale Bewegungen, Luhmanns ungewöhnlich engagiert ablehnende Diskussion »Ökologischer Kommunikation«<sup>17</sup> sowie die deterministische Positionierung in der »Steuerungsdebatte«<sup>18</sup> oder die fragwürdige Ontologisierung des eigenen Anfangs mit der Setzung, dass es Systeme gibt.<sup>19</sup> Jedoch, und darin unterscheidet sich die Luhmann'sche Systemtheorie von vielen alternativen Theorieangeboten, ist ihre große Stärke die Reflektion ihres eigenen Beobachtungsstand-

**14** | Vgl. Lüdemann 2004, S. 15ff.

**15** | Vgl. zur Komplexität der modernen Gesellschaft: Luhmann 1998, S. 134ff.

**16** | Beispiele für den prophezeiten Jüngsten Tag, der niemals kam, gibt es zuhauf, unter anderem die Voraussage der Wiederkehr Gottes durch William Müller im Jahr 1843. Vgl. Michel 1985, S. 113. Oder in jüngster Zeit das Ende des Maya-Kalenders und der daraus abgeleitete Untergang der Welt.

**17** | Vgl. Luhmann 2008, S. 149ff.

**18** | Vgl. Lange 2002, S. 171ff.

**19** | Vgl. Luhmann 1987, S. 30.

punktes innerhalb der modernen Gesellschaft und damit das Wissen um die Bedingungen der eigenen (Un-)Möglichkeit.

Ausgehend von der systemtheoretischen Beobachtungstheorie ist jede Beobachtung zwingend mit einer Unterscheidung und Bezeichnung verbunden. Weil nicht beide Seiten einer Unterscheidung gleichzeitig bezeichnet werden können, bleibt eine der unterschiedenen Seiten temporär immer unsichtbar, d.h. sie wird nicht erkannt. Im Augenblick der Beobachtung kann »[...] weder der ›unmarked space‹ [...] beobachtet werden noch die Einheit der Unterscheidung, die vom Beobachter jeweils verwendet wird.«<sup>20</sup> Demgemäß kann die Unterscheidung bzw. Form selbst ebenfalls nicht gesehen werden, denn jede Beobachtung ist in dem Moment der Beobachtung blind für die selbst produzierte Differenz. Die eigene Unterscheidung ist sozusagen der blinde Fleck der Beobachtung.<sup>21</sup> Diese Begrenzung betrifft Schmitt wie Foucault, meine eigene Untersuchung und Luhmann selbst. Um jenen blinden Fleck erkennen zu können, muss stets eine Beobachtung der Beobachtung mithilfe einer neuen Unterscheidung erfolgen, d.h. eine *Beobachtung zweiter Ordnung*. Es ist also möglich, mittels einer neuen Unterscheidung und Bezeichnung, die eigene Beobachtung zeitlich später selbst zu beobachten, allerdings um den Preis eines neuen blinden Flecks.

Die Stärke dieser Beobachtungstheorie liegt darin, einerseits Beobachtungen nicht als rein passive Bezugnahme auf ›eine vorgegebene Realität‹ zu verstehen, sondern Beobachtungen selbst als aktives Hervorbringen der Welt zu analysieren, inklusive der eigenen Beobachtung. Andererseits kann dieses Beobachtungsmodell darüber aufklären, dass Beobachter Dinge nicht sehen, sie ausblenden und so blinde Flecken entstehen. In vielfältigen wissenschaftlichen und politischen Beobachtungen kann daher überprüft werden, was sie sehen und was sie zwingenderweise nicht sehen können.

Somit ist jede Beobachtung in dem Dilemma gefangen, dass der blinde Fleck der Beobachtung nur durch die Produktion eines neuen aufgedeckt werden kann und damit letztlich nicht einholbar ist. Eine seiner Umwelt und sich selbst voll zugängliche beobachtende Einheit ist damit ausgeschlossen.<sup>22</sup> Unmöglich ist ebenso eine Perspektive auf die moderne Gesellschaft, die vorgibt, außerhalb jener zu stehen. Daraus ergeben sich folgende drei Konsequenzen: 1. Eine Beschreibung der Gesellschaft ist nur innerhalb der Gesellschaft möglich, es gibt kein Außen. 2. Die Gesellschaft ist als Umwelt der Theorie komplexer als die hier entwickelte Analyse. 3. Diese theoretische Beschreibung der Gesellschaft ist kontingent, nicht notwendig und ebenso anders möglich.

**20** | Luhmann 1993, S. 257.

**21** | Vgl. Luhmann 1998, S. 68f.

**22** | Vgl. Luhmann 1992, S. 74.

Aus den dargelegten methodologischen Vorüberlegungen ergibt sich zudem eine unmittelbare Konsequenz für die anschließende Analyse des politischen Pessimismus. Als Beobachtung zweiter Ordnung werden die Unterscheidungen und Markierungen der Texte von Schmitt, Foucault und Agamben hinterfragt und ggf. kritisiert. Damit ist die Frage aufgeworfen, mit welchem Maßstab die drei Theorien gemessen werden können? Moralisch gegen die Erkenntnistheorie der Theorien zu argumentieren oder die Position des Fortschrittsoptimismus einzunehmen, ist – wie oben ausgeführt – aus erkenntnistheoretischen Gründen problematisch. Normative Kritik würde eine enorme Begründungsleistung erfordern, die im Rahmen dieser Studie schlicht nicht zu leisten ist.<sup>23</sup> Ohne selbst zeitdiagnostisch tätig zu werden, rekonstruiere ich die Weltkonstruktion der Theorien, wobei die Beobachtungstheorie wiederum als positiver Kontrast dient, weil jene Theorie selbstreflexiv die Bedingungen ihrer (Un-)Möglichkeit mit reflektiert und sehen kann, dass die eigene Beobachtungsleistung gemessen an ihrer Umwelt immer unterkomplex sein muss.<sup>24</sup> Mangels dieser Einsicht und Festlegung auf die besagten theoretischen Prämissen würde die Analyse entweder rein deskriptiv verfahren oder Kritik äußern, die seltsam in der Luft zu hängen scheint, quasi aus dem Off stammt. Durch derlei Einsichten in die Limitierung der eigenen Beobachtung ist es möglich, nicht auf eine letzte Einheit zurückzugreifen, was bedeuten würde, die eigene Theorie als Einheit zu zementieren. An diesem Grad der Selbstreflexion lassen sich alle übrigen Theorien messen: Reflektieren Schmitts, Foucaults und Agambens Texte die Kontingenz der eigenen Beobachtungen? Kommen die Autoren selbst als Person bzw. Beobachter innerhalb der eigenen Theorie vor? Und wird der modernen Gesellschaft, d.h. dem Gegenstand der sozialen oder politischen Theorie, ein hinreichendes Maß an Komplexität attestiert, die die Möglichkeit reflektiert, dass die eigene Beobachtung notwendigerweise Dinge übersehen muss? Die Kontingenzerfahrung der Theorien zeigt sich dann auch in der Zukunftsperspektive, die nur dann überzeugen kann, wenn sie nicht deterministisch ist, sondern kontingente Möglichkeiten reflektiert. Kontingenz- und Komplexitätsbewusstsein sind somit das Ideal dieser Untersuchung.

Die Unsicherheit, die daraus für Beobachter ›alteuropäischen‹ Selbstbewusstseins erwächst, wird von der Systemtheorie geschickt umgangen, indem die Vervielfältigung der Beobachtungsperspektiven ins Zentrum rückt. Aus der sogenannten Polykontextualität von Beobachtungen zieht die Systemtheorie die Konsequenz, dass im geschichtlichen Prozess alles gleichermaßen besser und schlecht geworden ist – immer zählt, wer beobachtet.<sup>25</sup> Dieses Kon-

**23** | Zur Problematik der Begründung eines normativen Standpunktes aus konstruktivistischer Perspektive siehe insb.: Rorty 1989.

**24** | Vgl. Luhmann 1998, S. 36ff.

**25** | Vgl. Luhmann et al. 2004, S. 38.



tingenzbewusstsein verhindert in der folgenden Untersuchung vor allem, dass der eigene Konstruktivismus während der Analyse auf Grund läuft, sollten sich eindimensionale Bestätigungen von Zeitdiagnosen einschleichen. Ausgehend von besagtem Beobachtungsbegriff sind (Kultur-)Pessimismus sowie Urteile wie Dekadenz oder Niedergang eine Beobachtungsleistung, d.h. eine Konstruktion, die auch anders erfolgen könnte. Ob ›tatsächlich‹ ein Niedergang stattfindet und welche Faktoren dafür und dagegen sprechen, kann nicht ›objektiv‹ beantwortet werden.

Damit wende ich mich gegen die sogenannte »Krisenhypothese«, die den Pessimismus eines Autors durch persönliche oder realhistorische Krisen zu erklären versucht.<sup>26</sup> Die Mehrzahl der Autoren, die (kultur-)pessimistische Strömungen analysieren, koppeln eine solche Haltung an eine ›wirkliche‹ Krisenerfahrung und schließen damit auf einen Kausalzusammenhang: Weil der jeweilige Autor in einer besonders krisenhaften Zeit schreibt oder gar persönlich Not und Leid erfahren hat, vertritt er eine pessimistische Position. Aus wissenschaftlicher Perspektive sind solche eindimensionalen Kausalzusammenhänge von Krisenerfahrung und Pessimismus unhaltbar, denn wie eine Krise beobachtet wird, ist kontingent. Es ist durchaus denkbar, dass ein Phänomen überhaupt nicht als Krise wahrgenommen wird, d.h. es gibt keine objektiven bzw. intersubjektiven Kriterien, mit deren Hilfe sich prüfen ließe, was eine Krise ist und welcher Intensitätsgrad ihr jeweils zukommt. Weiter-

**26 |** Der Begriff »Krisenhypothese« stammt von Michael Pauen, einem der Hauptreferenzautoren der vorliegenden Studie, und kritisiert die zahlreichen Untersuchungsansätze, die das Auftreten von Pessimismus bzw. Kulturpessimismus mit existenziellen, d.h. realgeschichtlichen Krisen in Verbindung bringen und dadurch erklären wollen. Vgl. Pauen 1997a. Bei aller Zustimmung ist Pauens Konstruktion des sogenannten »sekundären Pessimismus« zu hinterfragen: »Diese Charakterisierung soll im Folgenden für solche Varianten des Pessimismus stehen, bei denen sich die oben skizzierten Tendenzen zur Inszenierung des Schrecklichen beobachten lassen.« Ebd., S. 17. Gemeint ist damit ein vermittelter Pessimismus, der selbst keine unmittelbare Krise, kein Leid oder keine existenzielle Bedrohung erfahren hat. Sicherlich lassen sich solche Varianten nachweisen, jedoch geht mit der Unterscheidung von primärem und sekundärem Pessimismus eine fragwürdige Ontologisierung einher: Wie soll bestimmt werden, welches Leid ›wirkliches‹ oder ›echtes‹ Leid ist? Verbunden ist damit ein impliziter Dekadenzvorwurf Pauens an den sekundären Pessimismus. Vgl. zu einem ähnlich verdeckten Dekadenzvorwurf an die Adresse pessimistischer Stimmungen: Michel 1985, S. 111ff. Weiterhin ist mit Martin Schmidt gegen den sekundären Pessimismus einzuwenden: »Die Rückfrage, was demzufolge unter primärem oder unvermitteltem Pessimismus zu verstehen sei, beantwortet Pauen nur indirekt. Zwar betont er, dass Pessimismus nicht notwendig vermittelt sein muss, geht jedoch kaum weiter auf die damit angesprochene Ebene ein.« Schmidt 2007, S. 36.

hin lassen sich pessimistische Positionen zu sehr unterschiedlichen Zeiten nachweisen, was den Schluss nahe legt, dass deren Ursachen entsprechend sehr unterschiedliche sein müssen.<sup>27</sup> Pessimismus kann deshalb keineswegs als reine Abbildung von Krisenerfahrungen verstanden werden im Sinne von Ursache: Krise = Folge: Pessimismus; sondern Pessimismus ist das Resultat einer bestimmten Beobachtung. Diese Einschätzungen müssen anhand einer Beobachtung zweiter Ordnung in ihrer Unterscheidungslogik rekonstruiert werden, ohne dass dadurch selbst eine pathologische Psyche oder krisenhafte Gegenwart vorausgesetzt wird.

Mit jener Relativierung von Krisenerfahrungen sollen (kultur-)pessimistische Haltungen freilich nicht als Dekadenz- oder Luxusproblem diskreditiert oder darauf reduziert werden, eine analytische Schwäche, die u.a. auch Ralf Dahrendorf unterläuft: »Der Kulturpessimismus ist in den allermeisten Fällen die Geisteshaltung derer gewesen, die sich keine Sorgen zu machen brauchen.«<sup>28</sup> Dies bedeutet, auf eine Dekadenzklage mit dem Vorwurf der Dekadenz zu antworten. Aus konstruktivistischer Perspektive und für eine nicht ahistorische Analyse erscheint aber gerade die Krisenhypothese bzw. im betreffenden Fall die Dekadenzhypothese nicht überzeugend, weil Pessimismus nicht monokausal und behavioristisch als eine Reaktion auf »objektive« Umweltreize verstanden werden kann. Damit sollen weder die Relevanz von historischen Krisen noch Leiderfahrungen verharmlost, sondern vielmehr für die unterschiedlichen Möglichkeiten, Krisen zu beschreiben, sensibilisiert werden. Es wird weiterhin ebenso wenig bestritten, dass eine pessimistische Haltung ein Problem benötigt, an welchem sie sich gewissermaßen aufhängen und reiben kann. Nur das, was letztendlich der Stein des Anstoßes ist, ist und bleibt völlig austauschbar. Durch diese Distanzierung wird insbesondere die Gefahr, in der eigenen Analyse pessimistischen Diagnosen zu folgen oder letztere zur Erklärung heranzuziehen, vermieden.<sup>29</sup>

Für die vorliegende Analyse ist im Weiteren nicht relevant, warum pessimistische Positionen vertreten werden, sondern wie politischer Pessimismus in sozialwissenschaftlichen Theorien entsteht. Es geht also um die (Re-)Konstruktion von Wahrnehmungsschemata, Zuschreibungen und Kausalmustern sowie die damit verbundenen konstitutiven blinden Flecken. Spannend er-

**27** | Zur Kritik der Krisenhypothese siehe: Pauen 1997a, S. 18-26. Daran anschließend lässt sich gegen die Krisenhypothese einwenden, dass mit Botho Strauß, ein Vertreter des (Kultur-)Pessimismus, in relativ ruhigen Zeiten, verglichen mit den beiden Weltkriegen, sich dessen Klage gegen bundesdeutsche Dekadenz und Gemütlichkeit richtet. Vgl. Strauß 1993, siehe zu Strauß insb.: Essenberg 2004.

**28** | Dahrendorf 1979, S. 224.

**29** | Vgl. zu Autoren, die sich nicht hinreichend von der Krise als Erklärung distanzieren, beispielsweise: Bennett 2001; Stern 1963a; Wahlmüller 1939.

scheint vor allem, was die Texte auslassen, das, was nicht gesagt wird, wenn etwas gesagt wird, d.h. das, was auf der unmarkierten Seite der Unterscheidung im Verborgenen bleibt. Ebenso rückt in den Fokus, wie etwas gesagt und begründet wird. Wie, also mit welchen sprachlichen Mitteln werden Zeitdiagnosen plausibilisiert und Kontingenz verschleiert? Es geht mithin nicht nur darum, die Argumentations- und Begründungslogiken der Zeitdiagnosen und Prognosen zu (re-)konstruieren, vielmehr sollen die »[...] ausgeblendeten Möglichkeiten im Gegensatz zu der schließlich realisierten Option«<sup>30</sup> aufgezeigt werden. Immer wieder gilt es demnach zu analysieren, wie die untersuchten Theorien Kontingenz invisibilisieren. Umgekehrt markiert jede Betonung der Kontingenz, dass an dieser Stelle Zweifel an der These angebracht sind, also dass die jeweilige Theorie pessimistisch argumentiert.

Als Text- bzw. Theorieinterpretation ist eine Beobachtung zweiter Ordnung schließlich als offenes hermeneutisches Verfahren zu verstehen. Hermeneutik bietet sich als Methode einer politikwissenschaftlichen Analyse insbesondere deshalb an, weil mithilfe jener Untersuchungsmethode »latente Sinnstrukturen«<sup>31</sup> erschlossen werden können, wie beispielsweise stilistische und rhetorische Muster von Texten, aber ebenso implizite Konsequenzen von Zeitdiagnosen. Hermeneutik ist hier zunächst allgemein definiert als regelgeleitete Auslegung, »mit deren Hilfe es gelingen soll, den Sinn eines sprachlichen Dokumentes intersubjektiv nachvollziehbar zu entschlüsseln«.<sup>32</sup> Dahinter steht die (einfach anmutende) Frage, warum ein Text wie und warum so und nicht anders zu verstehen ist, und warum diese Interpretation potenziell besser bzw. angemessener ist als andere.<sup>33</sup> Dabei geht es nicht um das *Was* des Verstehens, sondern um das Fremdverstehen als *Wie* verstehen, im Sinne des Verstehens des Verstehens, d.h. des Verstehens zweiter Ordnung.<sup>34</sup>

Die Schwierigkeit von Verstehensanschlüssen, also Interpretationen ist, dass die Bedeutung oder der Sinn eines Textes genauso wenig wie die soziale Wirklichkeit »objektiv« gegeben ist. Bedeutung wird durch Verstehen gestiftet und erschließt sich folglich nur mittels Interpretation bzw. der Interpretation von Interpretationen. Verstehen – als eine mehr oder weniger subjektive Interpretation – kann in einer polykontexturalen Welt deshalb nie unwidersprochen

**30** | Noetzel und Krumm 2003, S. 98.

**31** | Ebd., S. 109.

**32** | Alemann und Tönnemann 1995, S. 57, zit.n.: Lange 2003, S. 32. Für einen Überblick der ideengeschichtlichen Entwicklung der Hermeneutik im 20. Jahrhundert siehe insb. Stefan Lange: Ebd., S. 31-50.

**33** | Vgl. Joas und Knöbl 2004, S. 291f, 484f.

**34** | »Fremdverstehen können wir jenen Vorgang nennen, bei dem wir einer Erfahrung den Sinn verleihen, dass sie auf ein Ereignis in der Welt bezieht, dem Alter Ego bereits einen Sinn verliehen hat.« Soeffner 2013, S. 165.

Objektivität reklamieren. Und gleichzeitig ist jeder Beobachter permanent und unwiderruflich auf seine eigene subjektive Position zurückgeworfen. Daraus ergibt sich folgende Einsicht bzw. Forderung: »Eine selbstreflexive Hermeneutik muss also streng differenzorientiert ausgerichtet sein, sie muss im Vollzug ihrer Interpretationen zugleich die aktuellen Bedingungen der Möglichkeit ihrer Interpretationen mitberücksichtigen.«<sup>35</sup>

Ausgeklammert ist mit der gewählten Perspektive selbstredend ein emphatischer Verstehensbegriff, der vorgibt, eine Person ›wirklich‹ zu verstehen, welcher Bewusstseinszustände konstatiert oder glaubt, den ›einzig möglichen‹ Sinn bestimmen zu können. Gleichwohl werde ich als Zugeständnis an sprachliche Konventionen und die Lesbarkeit in der Analyse von ›dem Sinn‹ sprechen, den Schmitt, Agamben und Foucault gemeint haben.<sup>36</sup> Weiterhin ist jede Textinterpretation immer nur aus der jeweiligen Gegenwart möglich, d.h. nur *post festum*. Jede Beobachtung ist als Verstehen in die Zeitdimension der modernen Gesellschaft eingebunden und interpretiert aus jenem zeitgeschichtlichen und kulturellen Kontext die Bedeutung eines Textes. Der Weg, mit dieser erkenntnistheoretischen Beschränkung bzw. Relativität von Objektivität umzugehen, ist hierbei erneut die Beobachtung zweiter Ordnung, wie Thomas Noetzel anmerkt: »Aus konstruktivistischer Perspektive muss jede Objektivität an die Position des Beobachters und dessen Unterscheidungslogiken zurückgebunden werden. Historische Rekonstruktion sind immer dem Wissen und der Kultur, den Bedingungen und Beschränkungen der Gegenwart ausgesetzt.«<sup>37</sup> So ist beispielsweise eine Interpretation der Schrift ›Der Begriff des Politischen‹ vor 1933 eine andere als eine solche, welche die Konsequenzen des Nationalsozialismus bereits kennt.

Wie nun Theorien Wirklichkeit für sich und ihre Leser konstruieren, ist nicht nur abhängig von der konkreten Diagnose, sondern ebenso von den verwendeten sprachlichen Mitteln. Damit widerspreche ich der ideengeschichtlich wirkmächtigen Trennung von Philosophie und Rhetorik, wie sie beispielsweise Platon vertreten hat. Rhetorik ist mehr als der ›schöne Schein‹. In einer

**35** | Noetzel und Krumm 2003, S. 112.

**36** | Womit jeweils keine Aussage über das Bewusstsein des Autors gemeint ist, sondern über den Sinn, den ich durch Fremdverstehen aus den Texten herauslese »Vielmehr konstituiert das subjektive Bewusstsein Sinn dadurch, dass es die Erfahrung auf anderes bezieht. Dieser Akt der Sinnschöpfung beinhaltet im Wesentlichen das, was verstehen als Selbstverstehen meint. Fremdverstehen hingegen, und das ist das für das Problem des Verstehens überhaupt Entscheidende, geschieht in Auffassungsperspektiven. Das heißt, Fremdverstehen ist nur diskontinuierlich und partiell möglich. Selbstverstehen ist ein prinzipiell unzweifelhafter Akt; Fremdverstehen ist ein prinzipiell zweifelhafter Akt.« Soeffner 2013, S. 165.

**37** | Noetzel und Krumm 2003, S. 112.

sprachlich erschaffenen Welt haben rhetorisch-sprachliche Mittel die wichtige Funktion, Wirklichkeits- und Wahrheitswahrnehmungen mit zu erzeugen und zu stabilisieren bzw. zu variieren. So werden etwa Metaphern in der Sprache benutzt, um Realität zu stiften.<sup>38</sup> Das ›Wahre‹ und der ›Schein‹ sind somit ununterscheidbar miteinander verbunden. Demgemäß stellt sich im Folgenden die Frage nach der Performanz von Theoriebildung, d.h., mit und im Anschluss an Susanne Lüdemann:

»Mit welchen rhetorischen Mitteln werben soziologische Theorien für ihre Interpretationsangebote? Welche textuellen Strategien werden angeboten, um die Rezipienten – Politiker, Studierende, das ›gebildete Publikum‹ – zur Übernahme angebotener ›Typisierungsmuster‹ und ›Ordnungsschemata‹ (FN Soeffner, Interaktion und Interpretation, S. 333.) zu bewegen?«<sup>39</sup>

Welche Metaphern werden von Schmitt, Foucault und Agamben für die Abbildung der modernen Gesellschaft, vergangene und künftige Ereignisse verwendet?

Somit vertrete ich die These, dass sozialwissenschaftliche Theoriebildung Dichtung ist. Hayden Whites zentrale These lautete bekanntlich, dass jede Geschichtsschreibung Dichtung ist: »Auch Klyo dichtet.«<sup>40</sup> Jeder Historiker benötigt zur Plausibilisierung seiner wissenschaftlichen Erkenntnisse ein Narrativ. Mit dieser These stieß White in seiner eigenen Disziplin auf enormen Widerstand, verständlich vor dem Hintergrund, dass in der Konsequenz eine ›objektiv-historische Erkenntnis‹ für die Geschichtswissenschaft unerreichbar ist und bleiben muss – für ›alteuropäische‹ Historiker sicherlich eine pessimistische Einsicht. Aus konstruktivistischer Perspektive sind die epistemologischen Schwierigkeiten des wissenschaftlichen Wissens über die Geschichte jedoch unmittelbar ersichtlich, weshalb ich mit White davon ausgehe, dass jede historische Einbildungskraft auf literarische Mittel angewiesen ist, um die jeweilige Konstruktion der historischen Ereignisse, Handlungen und Personen glaubhaft darzustellen. Darüber hinaus erzeugt die wissenschaftliche Beobachtung Geschichte als Gegenstand. Jene erkenntnistheoretische Einschränkung gilt

**38** | Metaphern werden selbstredend nicht nur verwendet, um Realität zu stiften, sondern darüber hinaus um bildhaft einen sprachlichen Ausdruck durch einen anderen zu ersetzen, der reichhaltiger oder deutlicher sein soll. Somit erhält Sprache eine andere Stärke und Intensität. Es fällt der Vergleich, das »wie« weg, womit zwar näher an Realität oder das Verstehen gerückt wird, aber nur aufgrund eines Stilmittels, das sich Bildern und Redensarten bedient, die der zugehörigen Kultur- und Sprachgruppe bekannt sind (und auch hier längst nicht allen).

**39** | Lüdemann 2004, S. 10.

**40** | Vgl. White 1986.

nicht nur für Geschichtswissenschaft, sondern ebenso für jeden sozial- und geisteswissenschaftlichen Text. In der Konsequenz müssen sich auch die Naturwissenschaften fragen lassen, wie, d.h. mit welchen rhetorischen Mitteln es ihnen gelingt, Texte als objektive Wahrheit erscheinen zu lassen. Denn ausgehend von der konstruktivistischen Beobachtungstheorie kann nach Sina Farzin jeder »Text als eine Kommunikationsform verstanden werden, die sich an einen Adressaten richtet und diesen von dem Wahrheitsgehalt seiner Aussage zu überzeugen sucht«. <sup>41</sup> Die Mittel der persuasiven Herstellung von »objektiver Richtigkeit« sind dann Dichtung und Rhetorik, wobei die überkommene Stigmatisierung jener sprachlichen Mittel als unwissenschaftlich und wirklichkeitsverzerrend aufgegeben wird. Damit vertrete ich die These, dass die hier untersuchten drei Theoretiker gerade durch einen besonderen Sprachgebrauch versuchen, ihren Zeitdiagnosen Plausibilität zu verleihen. <sup>42</sup>

Whites literaturwissenschaftliche Methode unterscheidet vier Strategien der narrativen Modellierung: Romanze, Tragödie, Komödie und Satire. Die Thematik des Pessimismus tangieren dabei insbesondere die Tragödie und die Satire, weil die Tragödie das Scheitern aller Bemühungen um den gesellschaftlichen Fortschritt zum Besseren beschreibt, und die Satire als Erzählform beim Unvermögen der Menschen die deterministischen Gesetzmäßigkeiten der Geschichte zu verändern ankommt. <sup>43</sup> Allerdings ordnet White den in der ideengeschichtlichen Tradition Schopenhauers stehenden Schweizer Historiker Jacob Burckhardt dem Erzähltypus der Satire und der Ironie zu und leitet daraus dessen Pessimismus ab. <sup>44</sup> Ob Burckhardt zu Recht oder Unrecht dem Pessimismus zugeordnet wird, soll hier nicht diskutiert werden, allerdings irritieren an der Theoretisierung Whites die Nähe von Pessimismus und Satire sowie die Rolle der Ironie. Auch Dienstag vertritt die These, dass eine ironische Betrachtung der menschlichen Geschichte in direktem Zusammenhang mit pessimistischen Positionen steht. <sup>45</sup> Gegen derlei Gleichsetzung vertrete ich

**41** | Farzin 2011, S. 35. Wobei sich Farzin mit dieser Aussage auf »soziologische Texte« beschränkt.

**42** | In jenem Zusammenhang konstatiert auch Pauen, dass Pessimismus durch »[...] die argumentative und rhetorische Struktur der Texte selbst« bedingt ist. Pauen 1997a, S. 8. Vgl. auch Pauen 1997b.

**43** | Vgl. White 2008, S. 22-25. Weiterhin unterscheidet Whites Textanalyse »formale Schlussfolgerungen«, »ideologische Implikationen«, die »rhetorischen Figuren (Tropen)« sowie »Metapher, Synekdoche, Metonymie, Ironie«. Ebd., S. 50-56.

**44** | Vgl. ebd., S. 311.

**45** | Darüber hinaus glaubt Dienstag, dass das Lachen über die eigene Existenz keine Distanz zur Ernsthaftigkeit und zum Determinismus des Pessimismus erlaubt: »But laughing at our existence is not an overcoming of pessimism. It is in fact the embrace of it.« Dienstag 2006, S. 40. Dieser Ansicht wird hier widersprochen.

die These, dass Ironie nicht zwingend pessimistisch ist, weil Ironie gerade für Kontingenz sensibilisiert und vor deterministischer und fatalistischer Ernsthaftigkeit bewahrt. Neben jenem inhaltlichen Kritikpunkt findet anhand der von White vorgenommenen Zuordnung und methodischen Feingliederung eine Vorfestlegung statt, die hier vermieden werden soll. Außerdem erscheint es nicht möglich, diese idealtypischen Aspekte aus den heterogenen Texten Schmitts, Foucaults und Agambens trennscharf und stringent zu rekonstruieren, woraus ich die Konsequenz ziehe, die Grundthese Whites zu übernehmen, ohne jedoch die literaturwissenschaftlichen Methoden in die anschließende Untersuchung zu überführen.

Im Weiteren orientiere ich mich an der Vorarbeit von Farzin, welche die rhetorischen Mittel von bzw. in Sozialtheorien untersucht hat, »[...] deren paradoxe Funktion darin besteht, als sprachliche Ausdrucksformen den sprachlichen und damit verbundenen subjektiven Charakter des Textes zu invisibilisieren und das Geschriebene als notwendige, überzeugende und nicht anders mögliche Präsentation des Gegenstandes erscheinen zu lassen.«<sup>46</sup> Mit Blick auf den politischen Pessimismus wird insbesondere zu analysieren sein, mit welchen rhetorischen Mitteln ein negatives Menschbild, ein geschichtlicher Verfall, ein Bewegungsgesetz der Geschichte oder eine künftige Verschlechterung dargestellt werden. Gerade eine negative Zeitdiagnose und eine pessimistische Zukunftsprognose sind konstitutiv auf eine sprachliche Aufladung angewiesen, eine bestimmte Dramatik und Drastik, um der damit einhergehenden Bedrohungslage Nachdruck zu verleihen. Bei meiner hermeneutischen Rekonstruktion der Performanz des Pessimismus beziehe ich mich auf die Überlegungen von Lüdemann, White und Farzin, ohne jedoch die jeweilige sprachwissenschaftliche Methodik zu übernehmen. Diese methodologischen Überlegungen werden zur Entwicklung der Analysekatgorie Haltung wieder aufgegriffen und methodisch konkretisiert.

Schließlich bleibt hier zu betonen, dass die Interpretation der stilistischen Charakteristika und Unterscheidungslogiken von Texten keinesfalls in unzulässige Psychologisierungen ableiten darf. Es ist nicht möglich, die Bewusstseinszustände, Gefühle oder sonstigen Befindlichkeiten der Autoren Schmitt, Foucault und Agamben identifizieren und rekonstruieren zu können.<sup>47</sup> Dies

**46** | Farzin 2011, S. 38. Wobei sich Farzin wiederum an der Rhetoric of Science orientiert (Simons 1990 und Mc Closkey/Megill/Nelson 1987) und anderen, die im US-amerikanischen Diskurs seit den 1970er Jahren die Rhetorizität der Sozialwissenschaften hinterfragten. Farzin beschränkt sich auf die Untersuchung von zwei rhetorischen Figuren: »Metaphern« und »Exemplar und Evidenz«.

**47** | Beispielsweise betont Joe Bailey: »[F]eelings are an important part of social consciousness in general and of pessimism in particular.« Bailey 1988, S. viii und 9-22. Diese Einschätzung soll hier gar nicht bestritten werden, allerdings ist es für die Analyse

ist keineswegs selbstverständlich, denn solche Parallelisierungen von pessimistischen Weltbeobachtungen und psychologischen Pathologien, wie dem Krankheitsbild Depression, sind überaus verbreitet.<sup>48</sup> Grob zusammengefasst wird demjenigen, der eine pathologische Welt beschreibt, ein pathologischer Geisteszustand unterstellt.<sup>49</sup> Ein verurteilender bzw. abwertender Duktus ist in derartige Erklärungen konstitutiv eingelassen. So sind beispielsweise für Stern die persönlichen und psychologischen Faktoren »Vereinsamung, Entfremdung und Haß gegen sich selbst« die Ursachen des Kulturpessimismus.<sup>50</sup> Irritierenderweise findet sich diese Argumentationsstrategie ebenso in jüngeren wissenschaftlichen Arbeiten, so identifiziert beispielsweise Bennetts Studie »Cultural pessimism. Narratives of decline in the postmodern world« Depression und Pessimismus als verwandte Beobachtungsformen.<sup>51</sup> Hierzu bedient er sich eines psychologischen Modells von Aaron Becks, dem »negative cognitive shift« (selbstverstärkendes negatives Denken), und postuliert für Depressive wie (Kultur-)Pessimisten eine ähnliche Unterscheidungslogik.<sup>52</sup> Bestimmte Merkmale des Pessimismus nach Bennett werden als Kategorien für die Analyse von (kultur-)pessimistischen Haltungen im nächsten Kapitel berücksichtigt<sup>53</sup>, allerdings ohne sich auf das Gebiet der Psychologie vorzuwagen und wie Bennett – wenngleich mit Einschränkungen – zu behaupten, dass aus negativem Fühlen pessimistische Weltanschauungen erwachsen.<sup>54</sup> Jener Zusammenhang ist zwar nicht völlig auszuschließen, allerdings geht der Rekurs auf die Emotionen – mindestens implizit – mit einer Pathologisierung

des politischen Pessimismus in Theorien d.h. Texten schlicht nicht möglich und ebenso wenig nötig, die Gefühle des Autors zu rekonstruieren.

**48** | Vgl. Bennett 2001. Es ist durchaus spannend, dass der Kulturpessimismus häufig mit Krankheitsmetaphern arbeitet und umgekehrt selbst mit medizinischen Begriffen analysiert wird. Weiterhin wird nicht nur von psychischen Krankheiten gesprochen, sondern auch von Stimmungen: Vgl. Michel 1985, S. 115.

**49** | So kritisiert ebenfalls Dienstag, dass Pessimisten oder vermeintliche Pessimisten als »cranks« aus dem Mainstream der politischen Theorien ausgesondert werden. Dienstag 2006, S. 3.

**50** | Stern 1963a, S. 326. Vgl. zu dieser Argumentationsstrategie auch Baeyer-Katte 1958.

**51** | Vgl. Bennett 2001, S. 180.

**52** | Interessant ist, dass nicht erst Alain Ehrenberg mit seinem Buch »Das erschöpfte Selbst« den Aspekt von Depression und negativer Zeitdiagnostik verhandelt. Vgl. Ehrenberg 2011. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts wurde über den pathologischen Status von pessimistischen Weltdeutungen geforscht: »Nicht selten wurde der Pessimismus schlicht als krankhafte Stimmung angesehen.« Schmidt 2007, S. 17.

**53** | Siehe zu Bennetts Pessimismus-Definition: Bennett 2001, S. 180f.

**54** | Vgl. ebd., S. 180-185.



bestimmter Autoren einher. Entscheidend ist jedoch, dass emotionale Zustände und etwaige Psychopathologien schlecht aus der Lektüre von Texten herauszulesen sind. Wie ein solches Wissen über Empfindungen und Bewusstseinszustände auf der Basis von Textinterpretationen wissenschaftlich zu fundieren ist, wird von Bennett mithin nicht reflektiert, so dass seine Analyse in dem (Kurz-)Schluss kulminiert, Kulturpessimismus stelle eine milde Form der Depression dar.<sup>55</sup> Im Grunde argumentiert der englische Kulturwissenschaftler ähnlich wie Stern und Herman: Sie interpretieren Perspektiven, die die Gesellschaft als pathologisch beschreiben, selbst als pathologisch, womit sie die Beobachtungslogik ihres Gegenstandes schlicht übernehmen und neue Pathologisierungen aussprechen.

Anzumerken ist, dass Bennett den Kulturpessimismus nicht ausschließlich auf den subjektiven Faktor Depression reduziert, sondern ebenso argumentiert, dass seit den 1950er Jahren im Zuge des Epochenwechsels zur Postmoderne ein vermehrtes Aufkommen von Kulturpessimismus zu beobachten ist. Sozialgeschichtlich bedeutet die Postmoderne für Bennett einen Veränderungsprozess »by the conditions of the ›new‹ capitalism« sowie eine erkenntnistheoretische Unsicherheit verbunden mit einem Zusammenbruch intellektueller und ästhetischer Kategorien.<sup>56</sup> Mit dieser Erklärung bedient sich Bennetts Analyse freilich selbst einer negativen Zeitdiagnose, da der Autor das vermehrte Aufkommen kulturpessimistischer Urteile als direkte Reaktion auf Krisenerfahrungen interpretiert und weiter folgert: »[T]hen we can say that the same is probably also true of cultural pessimism; that in the postmodern world cultural pessimism is thus not only a judgement about our culture, but also a structure of feeling that is increasingly produced by our culture.«<sup>57</sup> In jener paradoxen Argumentation verfängt sich die Analyse: Stellt der Kulturpessimismus eine Reaktion auf ›objektive‹ Krisenerfahrung dar, kann er nicht gleichzeitig das Produkt einer subjektiven, pathologischen Weltbeschreibung sein.

Eine Steigerung der Argumentation Bennetts stellt insbesondere die bereits kritisierte Analyse von Hermans »Propheten des Niedergangs« dar. Herman deutet nicht nur Bewusstseinszustände, sondern vermischt biographische und theoretische Sachverhalte und versteigt sich dazu, die Motive von Handlungen zu deuten und zu verurteilen. Als Fazit zu Foucaults Kritik der Moderne führt jene Vorgehensweise zu folgender Deutung:

»Als Foucault erfuhr, daß er sich mit AIDS angesteckt hatte, wurde auch dies in seinem Kopf zu einer weiteren Grenzerfahrung: Sexualität als Form des Todes wie der Macht, anderen durch Sex den Tod zu bringen. Mindestens zwei Jahre nach der Ansteckung – von

**55** | Ebd., S. 192.

**56** | Ebd., S. 193, Vgl. auch 103ff und 142ff.

**57** | Ebd., S. 193.

1982 bis 1984 – besuchte Foucault weiterhin die Orgienstätten der schwulen Szene, wo er die Krankheit wissentlich an seine anonymen Sexpartner weitergab. »Wir entdecken ein Vergnügen jenseits des Sex«, teilte er einem Interviewer mit – in diesem Fall den Sex als Mord.«<sup>58</sup>

Inwiefern dies zum besseren Verständnis der Theorie Foucaults verhilft, bleibt offen, zudem Herman seine These weder belegen noch beweisen kann.

Für die vorliegende Analyse sind Psychopathologien einschließlich Depressionen kontingente Beschreibungsformen für Personen bzw. deren Bewusstseinszustände. Das Krankheitsbild selbst ist das Ergebnis eines medizinischen Diskurses, der die Diagnose – relativ inflationär – produziert. Vor einhundert Jahren wäre in ähnlichen Zusammenhängen vielleicht von Hysterie [aber nur bei Frauen!] gesprochen worden.<sup>59</sup> Ich kann mir somit nicht anmaßen, die Motive oder gar den Geisteszustand der Autoren Schmitt, Foucault und Agamben einzuschätzen. Für eine Untersuchung, die Texte interpretiert, ist eine solche Kategorisierung nicht nur unmöglich, sondern ebenso unnötig und irreführend, da das Erkenntnisinteresse ausschließlich den Texten, deren Argumentationslinien und deren Umgang mit Kontingenz gilt. Jeder Text der drei Autoren hat für mich weiterhin denselben Stellenwert, d.h. ich differenziere nicht zwischen Hauptwerk, Aufsatz, Interview o. ä., weil diese für mich ausgehend vom »Prinzip der Schriftlichkeit«<sup>60</sup> alle gleichermaßen nur als Text zugänglich sind. Es ist schlicht nicht überzeugend, ein Interview als besonders »authentisch« zu bewerten und einen Aufsatz als »Ausrutscher« zu entschuldigen – oder umgekehrt –, weil die »wirklichen« Intentionen der Autoren (Black Box) unbekannt sind und bleiben müssen. Die Texte werden deshalb gleichberechtigt als Text verstanden und keine Hierarchisierung vorgenommen, wie beispielsweise die von politischen und wissenschaftlichen Texten oder Aussagen – wie sie prominent Habermas reklamiert. Eine solche klare Trennung zwischen Textgattungen erscheint schwierig, da eine solche Eingrenzung erstens nur gelingen kann, wenn akademisches und politisches Wissen klar zu scheiden sind und in einem Text lediglich eine Form zum Ausdruck kommt. Zweitens, wenn der jeweilige Autor über die kommunikativen Anschlüsse seines Textes bestimmen könnte. Beides ist zu bezweifeln.

Wenn im Weiteren pessimistische Haltungen beschrieben werden, bezeichnet Haltung keinen Bewusstseinszustand oder etwa Charaktereigenschaften eines Autors, sondern den Unterscheidungsgebrauch der Texte. Die Theorien können mithilfe einer konstruktivistisch informierten Hermeneutik als Text interpretiert werden, insbesondere hinsichtlich des Zusammenhangs

**58** | Herman 1998, S. 384. Vgl. zu einer ähnlichen Kritik: Wehler 1998, S. 85 u. 90f.

**59** | Vgl. hierzu beispielsweise: Ehrenberg 2011.

**60** | Soeffner 2013, S. 164.

von Zeitdiagnosen und den daraus folgenden Prognosen, ohne dass deshalb auf Bewusstseinszustände der Autoren zurückgeschlossen werden bräuchte oder könnte.<sup>61</sup>

Die hier gewählte erkenntnistheoretische Position erlaubt es im Weiteren zu reflektieren, dass die Beobachtung einer pessimistischen Beobachtung eine Konstruktion ist. Hinter jene Einsicht gibt es kein Zurück, ob das Ergebnis meiner Beobachtung dann anschlussfähig ist, d.h. zustimmend verstanden wird, kann nur der nächste Beobachter, also der Leser dieser Studie entscheiden. Letztlich obliegt es den Lesern, die vorliegende Arbeit auf das Niveau einer Beobachtung erster Ordnung zu holen, was bedeutet, die Kontingenz der eigenen Unterscheidungen und die konstitutiven blinden Flecken aufzuzeigen.

---

**61** | Gleichwohl werde ich im Interesse der Lesbarkeit des Textes folgend von der Theorie, Auffassung, Position usw. Schmitts, Foucaults und Agambens sprechen.

## 4. Eine Anatomie des politischen Pessimismus<sup>1</sup>

---

Zur Analyse der drei ausgewählten Theorien ist es unabdingbar, inhaltlich zu bestimmen, was überhaupt unter politischem Pessimismus zu verstehen ist. Ziel ist es, ein idealtypisches Modell zu bestimmen, welches als heuristisches Instrument dient, um sozial- und geisteswissenschaftliche Theorien zu untersuchen.

### 4.1 DIES- UND JENSEITIGE BEGRÜNDUNGEN

Sprachgeschichtlich tritt der Begriff Pessimismus am Ende des 18. Jahrhunderts bei Georg Christoph Lichtenberg 1776 zuerst auf und findet in den darauffolgenden Jahrzehnten Verbreitung im philosophischen Diskurs.<sup>2</sup> Die Semantik Pessimismus entsteht damit in einer historischen Phase, in der sich die Gesellschaftsstruktur sowie die Selbstbeschreibung der Gesellschaft radikal verändern. Ein Wandel, der sich auch an der nachhaltigen Erschütterung des Gottesglaubens im Okzident zeigt, in dessen Zuge sich die Erkenntnis ausbreitet, dass Religion und Wissenschaft nicht widerspruchsfrei zu versöhnen sind.<sup>3</sup> Gleichwohl ist das Phänomen, das mit Pessimismus beschrieben wird, ideengeschichtlich älter als seine Begriffsgeschichte: Pessimistische Weltauf-

---

1 | Die Idee zur Kapitelüberschrift habe ich von Dienstag übernommen: Dienstag 2006, S. 3.

2 | Vgl. Sträglich 1971, S. 27. und Marcuse 1981, S. 36.

3 | »Wenn der Gedanke an ein allgütiges Wesen, eine höhere Ordnung im Jenseits, an ein Anderes als die Welt, der sich ausbreitenden pragmatisch wissenschaftlichen Gesinnung schließlich weichen muß, bleibt als letzte metaphysische Wahrheit der Pessimismus, zu dem Schopenhauer sich bekennt.« Horkheimer 1971, S. 3.

fassungen finden sich in der Antike<sup>4</sup> ebenso wie im Christentum<sup>5</sup>, was u.a. die Gnosis belegt.<sup>6</sup> Oder mit Marcuse gesprochen: »Lange, bevor es das Wort Pessimismus gab, war da, was es ausdrückt.«<sup>7</sup> Je nachdem, welche Schrift über Pessimismus zu Rate gezogen wird, zeigt sich dabei eine unterschiedliche Geschichte des Phänomens. Abhängig vom Schreibenden variiert der ideengeschichtliche Anfangspunkt der Geschichte des Pessimismus. Allerdings muss der ›Ursprung‹ des Pessimismus hier nicht aufgeklärt werden, um eine Analysekategorie des Selben zu entwickeln. Ebenso ist das, was der jeweilige Pessimismus negativ betrachtet, zunächst nicht entscheidend, sondern die Frage nach dem ›Sündenbock‹: Wer ist schuld am Übel der Welt? Ideengeschichtlich finden sich unterschiedliche Antworten, beispielsweise werden der böse Schöpfergott, ein kosmischer Wille, die Entartung der modernen Kultur oder die anthropologisch-wesenhafte Bösartigkeit des Menschen als Erklärung angeführt. Somit lassen sich zur Begründung des Pessimismus theologische, kosmische, kulturelle sowie anthropologische Erklärungen anführen – oder ein Mischtypus aus all diesen.<sup>8</sup>

Auffallend ist mit Blick auf die Geschichte politischer Ideen, dass theologische Begründungen – bis heute – als Argumente für diesseitige Diagnosen und Prognosen herangezogen werden. Gerade die Vorstellung, die Welt sei endlich, und das Ende rücke näher, produziert pessimistisch-apokalyptische Erwartungen – was sich etwa exemplarisch u.a. an der Kunst ablesen lässt.<sup>9</sup> Das Besondere an der jüdisch-christlichen Begründung des diesseitigen Pessimismus ist dabei der Kontrast bzw. Widerspruch zum jenseitigen Optimismus, im Sinne des Glaubens an das göttliche Heilsversprechen. Dieses Geschichtsverständnis fußt auf einer endlichen Zeitvorstellung: An einen bestimmten Zeitpunkt in der Zukunft wird der Antichrist in Erscheinung treten und die Herrschaft über die Erde an sich reißen. Jene anfangs pessimistische Erwartung wird wiederum aufgehoben durch die optimistische Hoffnung auf die Rückkehr und Errettung durch Jesus Christus, der – folgt man den einschlägigen Bibelstellen – die Herrschaft des Antichristen beenden wird, selbst weitere tausend Jahre auf Erden herrschen und am Ende jener Spanne die diesseitige Zeit aufheben, was für die einen Erlösung bedeutet, für die anderen ewige Verdammnis. Wie die Geschichte schließlich genau ausgeht, darüber gibt es eine Vielzahl unterschiedlicher Versionen, entscheidend ist für unseren Zusammenhang, wie

4 | Vgl. Diels 1921.

5 | Vgl. Gass 1876, Goitein 1890.

6 | Vgl. Pauen 1992.

7 | Marcuse 1981, S. 35.

8 | Die anthropologische Begründung wird im Folgenden als eine Kategorie des idealtypischen Pessimismus separat analysiert.

9 | Vgl. NN 2014 – 2015.

sich diese vermeintliche ›Einsicht‹ in den weiteren Geschichtsverlauf auf das Verhältnis von Optimismus und Pessimismus auswirkt.

Dass sich eine christlich-theologische Lehre mit pessimistischen Wahrnehmungen verbinden kann, zeigen beispielsweise die Schriften Augustins:

»Augustin vertritt einen ausgeprägten politisch-anthropologischen Pessimismus. Die politische Hoffnung auf eine irdische Utopie oder Vollendung zu richten, ist nicht nur sinnlos, sondern hochmütig. Der Christ kann das Heil des Staates nur am Ende der Geschichte im Gnadenakt Gottes erwarten.«<sup>10</sup>

Bedingt durch das Auseinanderfallen von Gottesliebe und Selbstliebe ist nach Augustin Gemeinschaftsbildung immer problematisch. Die Menschen konkurrieren um knappe Ressourcen, und die Selbstliebe verhindert eine Konsensfindung, womit Streit und Zwist, Kampf und Krieg die diesseitige Geschichte fortwährend bestimmen. Frieden, Versöhnung, Glückseligkeit und Heil sind in dieser Welt somit konstitutiv den Menschen vorenthalten und können nur durch Gottesgnade im Jenseits erlangt werden – im klaren Gegensatz zur optimistischen Erwartung eines diesseitigen Telos, welche insbesondere die neuzeitliche Geschichtsphilosophie auszeichnet. Ein Geschichtsbild, das die menschliche Existenz dauerhaft an Krieg und Feindschaft bindet, wird uns bei der Analyse der Texte Schmitts, Foucaults und Agambens wieder begegnen, ausschlaggebend ist dann, wie die jeweilige Philosophie der Geschichte begründet wird und ob eine eventuelle theologische Exit-Option propagiert wird. So stellt sich beispielsweise die Frage, warum und wie diesseitig-politisches Handeln überhaupt noch erfolgen soll, wenn der Ausgang der Geschichte doch bereits feststeht? Erwächst aus jenem theologischen Geschichtsverständnis nicht automatisch ein diesseitig-politischer Pessimismus? Wenn weltliches Handeln durch das außerweltliche Schicksal seinen Sinn verliert, warum dann politisch aktiv werden? Oder kann die Aussicht auf das jenseitige Heil als optimistische Überzeugung so stark sein, dass jeder diesseitige Pessimismus absorbiert wird? Sicherlich finden sich in der Ideengeschichte der Theologie sowohl ausgesprochen optimistische als auch pessimistische Positionen. Da die Schriften von Schmitt und Agamben eine Vielzahl von theologischen, eschatologischen, messianischen Anspielungen und Aussagen enthalten und auch Foucault die ›politische Spiritualität des Islams‹ begeisterte, wird uns besagte Fragestellung in der Analyse weiter beschäftigen.

Neben dem theologischen Pessimismus ist der Unterschied von metaphysischem Pessimismus und Kultur-/Geschichtspessimismus bzw. kulturhistori-

**10** | Koslowski 1982, S. 77.

schem Pessimismus hervorzuheben.<sup>11</sup> Im wissenschaftlichen Diskurs werden die Begriffe Pessimismus und Kulturpessimismus häufig nicht differenziert, allerdings ist aus ideengeschichtlicher Perspektive der klare Unterschied zwischen metaphysischem und kulturellem Pessimismus festzustellen, weil die Begründungsfigur – idealtypisch gedacht – eine völlig unterschiedliche ist.

Unter Metaphysik kann ganz allgemein eine Perspektive verstanden werden, die vorgibt, die außerzeitlichen Grundstrukturen des menschlichen Seins bzw. die kosmologische Determination der sozialen Welt aufzeigen zu können.<sup>12</sup> Mit dem Terminus metaphysischer Pessimismus ist eine Variante des modernen Pessimismus bezeichnet, der nach Pauen ausschließlich im 19. Jahrhundert, in der sogenannten »späten Goethezeit«<sup>13</sup> zu verorten ist. Ein aus metaphysischer Perspektive artikulierter Pessimismus erklärt das vermeintlich negative und durch Leid bestimmte Leben der Menschen anhand einer außerzeitlichen und ahistorischen Struktur des Seins. Diese Begründung für eine als schlecht wahrgenommene Welt rekurriert damit nicht auf das menschliche Handeln als Ursache des Übels. Als Erklärung wird auf das metaphysische Wesen der menschlichen Existenz verwiesen. Die traditionelle Metaphysik sah die höchste und somit letzte Realität in einem transzendenten Gott oder Prinzip – im Gegensatz zum metaphysischen Pessimismus jedoch vertrat sie die Auffassung, dass die Welt im Ganzen gut ist. Der Garant dafür war die Existenz Gottes; gemäß seines »Masterplans« haben auch Erfahrungen von Leid und Schmerz einen übergeordneten Sinn und können somit als singuläre Ereignisse oder Abweichungen erklärt werden. Leid und Schmerz

**11** | Dienstag differenziert weiterhin: »As a rough typology I divide pessimism into three basic sorts, which I call *cultural*, *metaphysical*, and *existential* pessimism, respectively.« Dienstag 2006, S. 42. Mit *existential* pessimism definiert Dienstag einen Mischtypus von kulturhistorischem und metaphysischem Pessimismus, welchen er in den Schriften von Albert Camus, Emil Cioran und Miguel de Unamuno ausmacht. Weiterhin bestimmt Dienstag den sogenannten »Dionysian pessimism« als einen vierten Typus, der exklusiv die Philosophie Nietzsches beschreiben soll. Ebd., S. 44.

**12** | »Metaphysics is a broad area of philosophy marked out by two types of inquiry. The first aims to be the most general investigation possible into the nature of reality: are there principles applying to everything that is real, to all that is? – if we abstract from the particular nature of existing things that which distinguishes them from each other, what can we know about them merely in virtue of the fact that they exist? The second type of inquiry seeks to uncover what is ultimately real, frequently offering answers in sharp contrast to our everyday experience of the world. Understood in terms of these two questions, metaphysics is very closely related to ontology, which is usually taken to involve both ›what is existence (being)?‹ and ›what (fundamentally distinct) types of things exist?‹« Craig 1998, S. 338.

**13** | Pauen 1997a, S. 8.

werden zwar nicht geleugnet, aber sie werden, gemäß jener der Theodizee zugrunde liegenden Argumentationslogik, nicht als Beweis für die Schlechtigkeit der Welt angesehen. Die Geschichte wird von ihrem imaginierten Ende her als Heilsgeschichte interpretiert, dies gilt insbesondere für die Metaphysik und den deutschen Idealismus in der Folge der Aufklärung.<sup>14</sup>

In Abgrenzung dazu bricht der metaphysische Pessimismus mit der Vorstellung einer guten Welt. Die Annahme wird um hundertachtzig Grad gedreht: Statt der prinzipiellen Güte ist davon auszugehen, dass die Welt von Grund auf schlecht ist und Leid das menschliche Dasein unentrinnbar bestimmt.<sup>15</sup> Als Abgrenzungsbewegung zum Optimismus und Fortschrittsglauben der Aufklärung erfährt jene philosophische Strömung im 19. Jahrhundert besondere Konjunktur. Zentrales Prinzip ist dabei, dass an die Stelle des weisen und guten Gottes ein böartiger Dämon tritt – bei Schopenhauer beispielsweise der außerweltliche Wille – und dafür sorgt, dass aus der besten die schlechteste aller möglichen Welten wird.<sup>16</sup> Metaphysischen Optimismus und Pessimismus unterscheidet demnach lediglich eine Perspektivverkehrung, freilich mit der Konsequenz, dass eine völlig entgegengesetzte Welt in den Blick gerät und die Welt aus pessimistischer Perspektive ein riesiges Übel darstellt.

Gemäß dieser ideengeschichtlichen Skizze richtet sich die Philosophie Schopenhauers dann in Abgrenzung ausdrücklich gegen zwei Gegner: Erstens das Christentum, d.h. die jüdisch-christliche Tradition, welche die Geschichte als Heilsgeschichte interpretiert. Der zweite Gegner ist die Aufklärung und deren Vernunfts- und Fortschrittsglaube. Vor jenem Hintergrund gelangt Schopenhauer zu »Einsichten« wie der folgenden:

»Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größeren und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas,

**14** | Vgl. zu diesem Zusammenhang die detaillierte Darstellung von Pauen: Ebd., S. 30-84.

**15** | Zum historischen Entstehungszusammenhang: »Der Einzelne ist nicht mehr bereit, sein eigenes Leiden zugunsten eines hypothetischen Ganzen zu relativieren; genauso wenig mag er sich mangelnde Einsicht in die Pläne Gottes oder der Vorsehung nachsagen lassen, wenn er sein eigenes Schicksal nicht mehr klaglos hinnehmen will.« Ebd., S. 11.

**16** | »In einem Punkt halten aber auch die Pessimisten an der Traditionellen Metaphysik fest: Die Weltprozeß wird zwar aus der Perspektive des Einzelnen beobachtet und beurteilt; zurückgeführt aber wird er auf ein zentrales Prinzip. An die Stelle des weisen und guten Gottes tritt allerdings ein böartiger Dämon wie der Schopenhauersche ›Wille‹ und sorgt dafür, daß aus der besten die schlechteste aller möglichen Welten wird.« Pauen 1997b, S. 256f.



das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verken-  
nen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und  
der Mensch, um glücklich zu seyn.«<sup>17</sup>

Glück, wie es vorangegangene philosophische Positionen versprochen, oder die  
theologische Hoffnung auf Erlösung im Jenseits, kann es nicht geben, weil  
der außerweltliche, d.h. nicht menschliche Wille als schicksalhafte Macht dies  
verhindert. Die Radikalität dieses Pessimismus hat White treffend zusammen-  
gefasst,

»[...] das Leben sei ein schreckliches, sinnloses Streben nach Unsterblichkeit, eine  
fürchterliche Isolierung der Menschen voneinander, eine entsetzliche Unterwerfung  
unter Bedürfnisse, ohne Ziel, Motive und Chance der Erfüllung. Doch letztlich und im  
Grunde läßt die Philosophie Schopenhauers das Geschehene und Geschehende un-  
angetastet, da sie jeden Impuls, aus welchen Beweggründen auch immer – seien sie  
selbstsüchtig oder nicht – zu *handeln*, untergräbt.«<sup>18</sup>

Durch das Anhalten jeden Impulses zu handeln, entstehen ein Defätismus  
und eine Apathie, welche in einen politischen Pessimismus münden. Scho-  
penhauer avanciert zum prominentesten Vertreter und Übervater jener nega-  
tiven Weltsicht und ist bis heute die prägende Figur des metaphysischen Pessi-  
mismus.<sup>19</sup> Auch aufgrund des Erfolgs der Schriften Schopenhauers kommt es  
am Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Boom pessimistischer Literatur und  
Philosophie, beispielsweise in Form des »Fin de siècle« oder der sogenann-  
ten »Schopenhauer-Schule«<sup>20</sup>, zu der u.a. die Autoren Philipp Mainländer und  
Eduard von Hartmann zählen.<sup>21</sup>

Widersprüchlich sind der metaphysische Pessimismus wie Optimismus  
wiederum aus erkenntnistheoretischen Gründen: Eine metaphysische Beob-  
achterposition begründet ihr Wissen nicht innerweltlich durch die Geschichte

---

**17** | Schopenhauer 1997, S. 761.

**18** | White 2008, S. 313.

**19** | Die Mehrzahl aller Publikationen, die Pessimismus im Titel verwenden, befasst  
sich mit Schopenhauers Philosophie – Schopenhauer ist der Philosoph des Pessimis-  
mus. Vgl. hierzu beispielsweise: Fromm 1991. »Schopenhauers Philosophie markiert  
den Ausgangspunkt und das Hindernis für viele junge Schriftsteller und Denker des  
letzten Jahrhundertviertels. Nietzsche, Wagner, Freud, Thomas Mann und Burckhardt  
haben allesamt von ihm gelernt und fanden in Schopenhauer einen Lehrer [...]« White  
2008, S. 312.

**20** | Müller-Seyfarth et al. 2008, S. 10.

**21** | Vgl. Fischer 2000, Vgl. weiterhin Hartmann 1874 und Hartmann 1880, sowie Main-  
länder 1876. Siehe zu Mainländers Pessimismus insb.: Gerhard 2008, S. 65-82.

oder die Kultur, sondern beansprucht – ähnlich wie die Theologie –, kosmische Gesetze identifizieren zu können und somit für sich selbst einen Beobachterstatus außerhalb der Welt. Die Berufung auf eine ›metaphysische Wahrheit‹ reflektiert den eigenen Beobachtungstandpunkt nur unzureichend, artikuliert auf dieser Basis unhintergehbare Gesetzmäßigkeiten und sperrt sich demgemäß gegen Einsichten in die Relativität und Kontingenz der menschlichen Erkenntnis.

Aufgrund dieser epistemologischen Beschränkung bzw. durch die philosophische Einsicht in letztere löst der kulturhistorische Pessimismus bzw. der Kulturpessimismus die metaphysische Begründung des Pessimismus seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und insbesondere im 20. Jahrhundert ab. Entscheidend ist, dass während der betreffenden historischen Phase der bis dahin weitverbreitete Fortschrittsglaube massiv in Zweifel gezogen wird. Die Nachwirkungen dieser Wissenschaftskritik und Desillusionierung prägen die erkenntnistheoretische Diskussion bis heute.

Ideengeschichtlich lässt sich also um die Jahrhundertwende ein Übergang vom metaphysischen zum innerweltlichen Pessimismus beobachten. Der Unterschied zwischen metaphysischem Pessimismus und Kulturpessimismus bzw. kulturhistorischem Pessimismus besteht in der dahinterstehenden Begründung und nicht primär in den konkreten Gegenständen, auf die sich der Pessimismus bezieht. Mit Gérard Raulet gesprochen: »Denn nur die Vergeschichtlichung beider Kategorien des Optimismus und des Pessimismus befreien sie [...] von ihrer metaphysischen Absolutheit. [...] Der metaphysische Pessimismus verwandelt sich in einen empirischen [...].«<sup>22</sup> Prototypisch ist es der Übergang von Schopenhauer zu Nietzsche: »Nietzsche geht davon aus, dass kulturelle Werte und moralische Kriterien ›erfunden‹ werden und danach Epochen und Kulturen bestimmen, bis sie durch neue ›Erfindungen‹ ersetzt werden.«<sup>23</sup> Nietzsches Denken historisiert und kulturalisiert die Begründung des Wissens radikal.<sup>24</sup> Durch die Absage an die Metaphysik bei gleichzeitiger – zumindest phasenweiser – Fortführung des Pessimismus ist Nietzsche dann der Referenzautor, um die Begründungsfigur des Kulturpessimismus zu illustrieren.<sup>25</sup> Die Ursache für das Übel der Welt, das Leid, den Verfall und letzt-

**22** | Raulet 1986, S. 41f.

**23** | Bickel 2000, S. 19.

**24** | Im Fall Nietzsches lässt sich weiterhin diskutieren, inwiefern der Pessimismus in den Spätschriften noch dominant ist, d.h. wie sich das Verhältnis von Optimismus und Pessimismus durch die Überlegungen zum Übermensch usw. verändert. Vgl. hierzu Kienzle 2005, S. 232ff.

**25** | Anzumerken ist hier, dass Dienstag den ideengeschichtlich deutlich früheren Jean-Jacques Rousseau als Beispiel für den cultural pessimism nennt. Vgl. Dienstag 2006, S. 42 u. 49ff.

lich den Untergang sieht der idealtypische metaphysische Pessimismus im Fundament des Seins überhaupt, welches von Grund auf schlecht erscheint. Von jenem Argument ausgehend weicht der idealtypische kulturhistorische Pessimismus auf die empirische Ebene aus, und die Welt erscheint aufgrund geschichtlicher Prozesse und diesseitiger kulturelle Fehlentwicklungen als schlecht.<sup>26</sup> Oder wie van Essenberg formuliert:

»Im Unterschied zu apokalyptischen Untergangsszenarios, die seit Menschengedenken entworfen werden, und dem populären Kulturpessimismus, der sich als moralisierende Sittenklage in jeder Epoche aufs Neue artikuliert, weisen Formen des Kulturpessimismus im 19. und 20. Jahrhundert demnach vor allem geschichtliche, quasi objektive Hintergründe auf.«<sup>27</sup>

Anzumerken ist, dass beim Kulturpessimismus hinsichtlich zweier Ebenen zu differenzieren ist: einerseits die konkrete Problematisierung der gegenwärtigen Kultur (bzw. Zivilisation), wie sie sich auch im metaphysischen Pessimismus findet. Andererseits in Bezug auf die Begründung, wenn die Kultur im Gegensatz zur Metaphysik als Nachweis des Pessimismus dient. Die spezifischen Gegenstände und Charakteristika von metaphysischem Pessimismus und Kulturpessimismus müssen im Einzelfall nicht grundlegend voneinander abweichen, entscheidend ist die unterschiedliche Begründung des Urteils.<sup>28</sup> Womit aber nicht ausgeschlossen ist, dass auch kulturpessimistische Entwürfe auf metaphysische Begründungen zurückgreifen und umgekehrt.

Im Anschluss an diese Überlegungen ist davon auszugehen, dass der Pessimismus im 20. Jahrhundert vornehmlich diesseitig durch ›die Kultur‹ und ›die Geschichte‹ begründet wird. Offen bleibt dabei, wie die theologische Argumentationen insbesondere von Schmitt und Agamben hier einzuordnen sind. Weiterhin ist Kulturpessimismus zunächst als eine Weltdeutung zu verstehen, welche aufgrund der Beurteilung von kulturellen bzw. historischen Erscheinungen zu einer negativen Auslegung der Gegenwart und Zukunft gelangt, und die Abgrenzung des metaphysischen vom kulturhistorischen Pessimismus erfordert eine zumindest rudimentäre Definition des Kulturverständnisses. Das Abstecken der Grenzen des Kultur-Begriffes ist dabei schwierig, da die Positionen, die als kulturpessimistisch bezeichnet werden, inhaltlich stark variieren und eine enorme Spannbreite aufweisen. Erschwerend kommt hinzu, dass eine wissenschaftlich auch nur ansatzweise konsensfähige Definition von Kultur bisher nicht existiert, d.h. das was Kultur bezeichnet, wird bis heute

**26** | Vgl. Pauen 1997a, S. 16 u. 144.

**27** | Essenberg 2004, S. 7.

**28** | Vgl. zum Verhältnis und zur Verschränkung von metaphysischem und kulturhistorischem Pessimismus weiterhin: Ignatow 1991, S. 81.

stetig diskutiert. Deshalb scheint eine pragmatische Herangehensweise, also eine Orientierung an der Verwendung im Diskurs über Kulturpessimismus, ein praktikabler Weg.

Bereits in der zweifelhaften – weil nationalsozialistisch gefärbten – Abhandlung von Wahlmüllers »Der Kulturpessimismus in der deutschen Dichtung von 1912 bis 1932« aus dem Jahr 1939 zeigt sich die enorme Breite, von dem, was der »Kultur«-Pessimismus umfassen kann bzw. soll: »Die Spanne des Begriffsinhaltes [Kultur-Pessimismus] ist sehr groß, sie reicht von der einfachsten kulturellen Zeitkritik bis zur Verneinung eines Sinnes in der Geschichte und zur Ablehnung der gesamten geschichtlichen Entwicklung.«<sup>29</sup> Weiterhin lässt sich konstatieren, dass kulturpessimistische Urteile mit ihrer inhaltlichen Varianz sich nicht auf die klassische (und überkommene) Unterscheidung von Hoch- oder Alltagskultur beschränken. Genauso wenig begrenzen sie sich lediglich auf einen bestimmten Teilbereich der modernen Gesellschaft, etwa die Kunst oder die Wirtschaft. Vielmehr operiert die idealtypische pessimistische Kulturkritik mit Einheitsvorstellungen, die ökonomische, rechtliche, politische, moralische und ästhetische Perspektiven umfassen. Die Gegenstände, die problematisch erscheinen können, sind dabei denkbar heterogen: angefangen bei wirtschaftlichen Phänomenen, insbesondere dem Kapitalismus, den mannigfachen Formen des Globalisierungsprozesses, dem Versagen der Politik bzw. des Staates, der Technisierung sowie der ökologischen Selbstgefährdung der modernen Gesellschaft. Aber auch die allgemeine Verschlechterung der Moral, der Jugend, der Familie, der Mode oder des Intellectes bis zur Entwicklung der Wohlstandsgesellschaft oder die Säkularisation werden als Kultur bezeichnet bzw. als Verfall der selbigen gedeutet. Ebenso beliebt ist daneben die Kritik an Unterhaltung und Konsum in all ihren Facetten – unter den Bedingungen der Massenproduktion auch als »Kulturindustrie« im Anschluss an Horkheimer und Adorno verunglimpft. Gerade der Kulturbetrieb kennt eine Fülle von Bereichen, denen permanent der nahe Untergang prophezeit wird: der modernen Kunst, dem Theater, dem Fernsehen, der Musik, dem Buch usw.<sup>30</sup>

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass all jene kulturellen Erscheinungen, die gemeinhin mit der Moderne und ihrer spezifischen Rationalitätsproblematik assoziiert werden, Gegenstände kulturpessimistischer Kritik sind bzw. sein können. In Anlehnung an Ernst Vollrath lässt sich formulieren: »Kulturkritik ist wesentlich Zivilisations- und Modernitätskritik.«<sup>31</sup> Davon ausgehend, dass Kulturpessimismus eine Steigerungsform von Kulturkritik bedeutet, ist jener ebenfalls in diesem weiten Sinne als Zivilisations- und Mo-

**29** | Wahlmüller 1939, S. 29.

**30** | Zum ironischen Umgang damit siehe: Burstein 2009.

**31** | Vollrath 1997, S. 424.

dernittspessimismus zu verstehen, da er sich auf fast beliebige Gegenstände oder Themengebiete beziehen kann. Kulturpessimismus ist dann Kritik an der gesamten Moderne, womit die Begriffe Kultur und Moderne – idealtypisch zugespitzt – in eins fallen. Entsprechend handelt es sich bei kulturpessimistischen Urteilen um eine kollektive Deutung der scheinbar krisenhaften Entwicklung der Moderne im Allgemeinen. Es wäre somit ebenfalls möglich, statt von Kulturpessimismus von Modernepessimismus zu sprechen bzw. die Begriffe synonym zu verwenden.<sup>32</sup> Weiterhin ist der idealtypische Kulturpessimismus ein Phänomen, das erst mit dem Ende des 19. Jahrhundert entsteht, nicht nur, weil diese Form von Pessimismus spezifisch moderne Erscheinungen thematisiert, sondern weil metaphysische oder theologische Begründungen in dieser Phase wissenschaftlich zunehmend als unhaltbar angesehen werden und Geschichte/Kultur hegemonial durch menschliche Praxen erklärt werden.

Anhand der hier vorgeschlagenen weiten Fassung von Kultur wird die gleichermaßen klassische wie bedenkliche Unterscheidung »[...] oder gar anti-thetische Gegenüberstellung von hochgeschätzter Kultur und abgelehnter Zivilisation«<sup>33</sup> umgangen, wofür Thomas Manns Erzählung »Betrachtungen eines Unpolitischen« ein prominentes Beispiel darstellt.<sup>34</sup> Ideengeschichtlich (zumindest im deutschsprachigen Raum) transportiert die Entgegensetzung von Kultur und Zivilisation die Höherwertung ersterer sowie das Ausspielen der einen gegen die andere. Eine solche Parteinahme soll hier selbstredend vermieden werden, zumal eine Begriffsbestimmung, die Kultur schlicht mit den schönen Künsten, der humanistischen Wissenschaft usw. assoziiert, wenig überzeugt.

Differenztheoretisch kann Kultur als die andere Seite der Unterscheidung von Natur definiert werden, davon ausgehend bezeichnet Kultur alle sozialen Phänomene. Da der Kulturbegriff diskursiv in weiten Teilen derart inflationär und unspezifisch eingesetzt wird und ein ausgesprochen heterogenes Feld von Phänomenen bezeichnet, ist er im Rahmen dieser Studie im Sinne Raymond Williams' definiert als: »Yet a culture is not only a body of intellectual and imaginative work, it is also and essentially a whole way of life.«<sup>35</sup> Damit folge ich dem Definitionsvorschlag von Bennett, der ebenfalls die Kulturdefinition der Cultural Studies verwendet<sup>36</sup> und orientiere mich gleichzeitig an Stern, der eine ähnliche Definition vorschlägt – freilich ohne Berufung auf die Cultural

---

**32** | Dienstag geht hier noch weiter und schlägt die historische Begründungsfigur des Pessimismus als »cultural (or, perhaps, social)« vor. Dienstag 2006, S. 43.

**33** | Bollenbeck 2007, S. 14.

**34** | Vgl. Mann 2004.

**35** | Williams 1958, S. 325.

**36** | Vgl. Bennett 2001, S. 1. und 178.

Studies: »Die Kultur, um deren Kritik es hier geht, ist die der modernen Gesellschaft.«<sup>37</sup> Die beiden größten Vorteile dieser offenen Kultur-(Pessimismus)-Definition sind schließlich erstens die klare Abgrenzung zum metaphysischen Pessimismus. Kultur als rein diesseitiger Begriff bezeichnet somit eine post-metaphysische Begründung des Pessimismus, wobei hier bereits erste Zweifel artikuliert werden müssen, ob Agambens und Schmitts Diagnosen und Prognosen in der jeweiligen Begründung völlig frei sind von metaphysischen und theologischen Restbeständen. Zweitens erfolgt mit diesem Kulturverständnis keine Festlegung über die Bedeutung und Funktion des Begriffes in den Texten Schmitts, Foucaults und Agambens. Welche Rolle der Kultur- und Modernebegriff im Einzelnen spielen, ob ihnen überhaupt eine tragende Rolle zukommt und worauf sich ein etwaiger Pessimismus konkret bezieht, wird die spätere Analyse zeigen.

## 4.2 IDEALTYPISCHER PESSIMISMUS

Auf Basis des Diskurses *über* Pessimismus im Allgemeinen lassen sich nun idealtypische Charakteristika des politischen Pessimismus konstruieren. Politischer Pessimismus bezeichnet hier ein Modell, welches zur Analyse von sozialwissenschaftlichen Theorien dienen soll, womit dezidiert nicht behauptet wird, dass dieser Idealtypus so eins zu eins in einer Theorie vorkommt bzw. in der ›Wirklichkeit‹ existiert. Weiterhin kann der politische Pessimismus prinzipiell theologisch, metaphysisch, oder kulturhistorisch begründet werden. Davon ausgehend werden die idealtypischen Eigenschaften des politischen Pessimismus in den kommenden Teilkapiteln vorgestellt.<sup>38</sup> Mein Ziel ist es, mithilfe jenes selbst entwickelten Kategorien-Settings die Texte der drei Theoretiker zu untersuchen, um abschließend einschätzen zu können, ob und inwiefern die Werke eine pessimistische Weltsicht zum Ausdruck bringen und welche Begründungen hierfür aufgeboten werden. Dabei sollen die Kategorien eine differenzierte Perspektive ermöglichen, die unterschiedliche Grade, unterschiedliche Intensitäten und unterschiedliche Typen von Pessimismus sowie werksgeschichtliche Unterschiede erkennt.

**37** | Stern 1963a, S. IX.

**38** | Diese Kategorien finden sich verstreut und teilweise rudimentär in den wissenschaftlichen Werken, die sich mit dem Phänomen Pessimismus und Kulturpessimismus befassen, wobei sich nicht alle Befunde in allen Studien aufspüren lassen und zum Teil sehr unterschiedliche Schwerpunktsetzungen seitens der Autoren gewählt wurden. Die heterogenen Charakteristika werden hier unter sechs separaten Analysekategorien subsumiert.

### 4.2.1 Niedergang

Eines der zentralen Merkmale einer (kultur-)pessimistischen Position ist eine »Niedergangsgeschichte«<sup>39</sup> oder »Verlustgeschichte«<sup>40</sup>, d.h. ein sogenanntes »narrative of decline«.<sup>41</sup> Idealtypisch wird der eigenen Gegenwart »Dekadenz« vorgeworfen oder eine verwandte Pathologiediagnose gestellt.<sup>42</sup> Unmittelbar verbunden mit dieser Wahrnehmung ist der Zweifel an der Idee des Fortschritts. Eine Weiterentwicklung wird zwar nicht prinzipiell geleugnet, aber der Prozess zeichnet sich für pessimistische Beobachter vor allem durch negative Veränderungen aus.<sup>43</sup> Eine (kultur-)pessimistische Position beobachtet jene Verschlechterung durch die Konstruktion einer besseren Vergangenheit und deren Kontrastierung mit der jeweiligen Gegenwart; der Ist-Zustand wird dann als eine »Entartung« gegenüber einem (imaginierten) historischen Zeitpunkt interpretiert. »Hingegen ist der Kulturpessimismus als philosophische Strömung durch und durch historisch. Sein Kern besteht in der Feststellung eines Kulturverfalls, was aber bedeutet, daß es einen Übergang von einer Blütezeit zu einem Untergang der Kultur gegeben habe.«<sup>44</sup> Hieran zeigt sich erneut der Unterschied zum metaphysischen Pessimismus, nach dem das Sein gleichermaßen immer schon und immerfort durch kosmische Gesetze zum Schlechten determiniert ist, wohingegen der Kulturpessimismus eine Verschlechterung im historischen Prozess beobachtet.<sup>45</sup> Beispielsweise deutete Nietzsche seine Gegenwart als »das Produkt eines jahrhundertelangen Degenerationsprozesses, der zu einer »völligen Ausrottung und Entwurzelung der

---

**39** | Vgl. zur Niedergangswahrnehmung des Pessimismus beispielsweise: Pauen 1997a, S. 25f, Wahlmüller 1939, S. 29, Dahrendorf 1979, S. 223f, siehe auch: White 2008, S. 327.

**40** | Bollenbeck 2007, S. 12f. »Das Glück wird dabei zum Privileg der Vergangenheit, die Krise zum Schicksal der Gegenwart, die dann jeweils aus einer späteren Perspektive wieder als Zeit der nunmehr verlorenen Harmonie erscheinen kann.« Pauen 1997a, S. 25f.

**41** | Bennett 2001, S. 21.

**42** | Vgl. zum Zusammenhang von Pessimismus und Dekadenz insb. Müller-Seyfarth 1993.

**43** | Vgl. Bailey 1988, S. 39ff.

**44** | Ignatow 1991, S. 82.

**45** | Gleichwohl erscheint es denkbar, dass nicht nur kulturpessimistische Beobachter einen Niedergang beschreiben, sondern ebenso theologische, die möglicherweise darin Zeichen für das Ende der Welt erkennen. Gleiches gilt aber ebenfalls für den metaphysischen Pessimismus, nach dem das menschliche Sein außerzeitlich durch Leid bestimmt ist, auch in diesem Fall mag es prinzipiell – durch einen theorieimmanenten Widerspruch – möglich sein, dass zusätzlich eine Verschlechterung behauptet wird.

Cultur< geführt habe.«<sup>46</sup> Nietzsche konnte besagten Niedergang beobachten, weil er ein idealisiertes Bild der antiken griechischen Kultur entwirft. Der Narrativ des historischen Niedergangs ist allerdings kein spezifisch neuzeitliches Phänomen, sondern tief eingeschrieben in die abendländisch-christliche Tradition, als Vertreibung aus dem Paradies und Degeneration des Menschen (Lebenserwartung).<sup>47</sup> Die Niedergangswahrnehmung des idealtypischen Pessimismus kann sich dabei potenziell auf unterschiedliche Aspekte, eine bestimmte Nation, ein Volk, einen Staat wie auch auf die moderne Kultur bzw. Zivilisation im Ganzen beziehen. Diese Spannbreite wird dabei durch die oben eingeführte Kulturdefinition – *culture is the whole way of life* – antizipiert. Charakteristisch an der Konstruktion eines Niedergangs ist weiterhin nicht nur die damit einhergehende Geschichtsdeutung, sondern ebenso eine negative Gegenwartsdiagnostik.<sup>48</sup> Letztere wird im Folgenden zusammen mit der Niedergangsbeschreibung zu rekonstruieren sein, wobei idealtypisch davon auszugehen ist, dass die Gegenwart mindestens problematisch dargestellt werden muss, weil nur so der Prozess einer historischen Verschlechterung behauptet werden kann.

Beliebter Ausgangspunkt für die Diagnose eines historischen Niedergangs ist beispielsweise eine romantisierte bzw. idealisierte Vorstellung der griechischen Antike.<sup>49</sup> Verbreitet ist u.a. die Wahrnehmung, dass sich in Abgrenzung zum Auseinandertreten von Moral, Ästhetik und Wissenschaft im Zuge der Aufklärung der antike Wirklichkeitsbezug durch die Einheit des Guten, Schönen und Wahren auszeichnet.<sup>50</sup> Die griechische Antike erscheint als positiver Kontrast zu einer verfehlten Gegenwart, und erklärt wird dieses Auseinander-

**46** | Pauen 1992, S. 946.

**47** | Niels Weber folgend können aktuell zudem mindestens zwei Varianten von Niedergangsdiagnosen unterschieden werden: »Konnten die einen in der soziokulturellen Entwicklung (Aber seit wann? Seit dem Sündenfall, der französischen Revolution, dem Weltkrieg, der Erfindung des Fernsehens?) nur noch Verfall, Degeneration, Dekadenz oder eben Erschlaffung ausmachen, so machten die anderen in der Kultur einen Betrieb aus, dessen tosende Rastlosigkeit nur übertöne, dass ein echtes Fortschreiten der Gesellschaft niemals stattfindet.« Weber 2011, S. 5f.

**48** | »Kulturpessimismus heißen also die Anschauungen, da in der Gegenwart die Kultur im Verfall begriffen sei – daß wir bisher noch überhaupt keine Kultur gehabt haben – daß Kultur eine Einbildung, ein Irrweg des menschlichen Geistes sei.« Wahlmüller 1939, S. 29.

**49** | Ungeachtet dessen finden sich ebenso Idealisierungen des Römischen Reiches oder der Renaissance. Vgl. hierzu insb. Burckhardt 1956a und Burckhardt 1956b.

**50** | Vgl. Noetzel 1989, S. 52.



klaffen von Vergangenheit und Gegenwart anhand einer Verfallsgeschichte.<sup>51</sup> Zudem kann eine solche Narration ebenso auf der Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft gründen, die Gemeinschaft wird konstruiert als natürlicher, organischer und persönlicher Lebenszusammenhang, der historisch verloren ging; verdrängt durch die Zwänge der künstlichen, technischen und unpersönlichen modernen Gesellschaft, in welcher die Menschen nur noch als einander Fremde existieren. Prominentestes Beispiel und sich thematisch anschließend ist hierfür Ferdinand Tönnies' Werk mit dem Titel »Gemeinschaft und Gesellschaft« – zumindest wurde die genannte Auffassung in der Rezeption vertreten. Die Erzählung einer Verschlechterung bzw. des Verlustes oder Niedergangs kann weiterhin auch an der Kontrastierung von Natur und Kultur/Zivilisation erfolgen, eine These, die einflussreich von Jean-Jacques Rousseau vertreten wurde.<sup>52</sup>

Erkenntnistheoretisch bedenklich sind Niedergangsdiagnosen, weil sie nur durch einen historischen Vergleich attestiert werden können, der mit sehr brüchigen historischen Parallelen einhergehen muss. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass Niedergang ein Urteil ist, welches auf die normative Setzung eines Autors verweist, der ganze Epochen als negativ oder positiv homogenisiert und gegeneinander ausspielt. Als Beobachtung aus einer bestimmten Gegenwart schafft die Niedergangsdiagnose die Vergangenheit und den Prozess des Niedergangs selbst, anhand eigener, d.h. kontingenter Unterscheidungen. Entsprechend ist Niedergang im Rahmen dieser Studie kein heuristisches Mittel, um eine Gesellschaftsdiagnose zu verifizieren, sondern eine Form von Geschichtsbeschreibung, die stets anders möglich ist. An welchen Kriterien sollte auch wissenschaftlich »gemessen« werden, ob ein Verfall – in welcher

**51** | Vgl. zur Idealisierung der griechischen Antike auch Hannah Arendt, die eine Niedergangsgeschichte von der Antike bis in die Gegenwart konstruiert Arendt 2008. Wobei es hier dahingestellt bleiben muss, ob Arendt deshalb der ideengeschichtlichen Tradition des Pessimismus zugerechnet werden kann.

**52** | »This is most clearly seen in Rousseau's critique of enlightenment civil society and his preference for man in the primitive and natural state. For Rousseau, ›our souls have become corrupted to the extent that our sciences and our arts have advanced towards perfection‹.« Dienstag 2006, S. 22. Tönnies und Rousseau stehen in meiner Studie als exemplarische Vertreter bestimmter Varianten von Verfallswahrnehmungen, ohne dass darüber hinaus von mir die These vertreten wird, sie seien zwangsläufig Pessimisten. Die Anthropologie Tönnies' wurde allerdings bereits als pessimistisch interpretiert: »In seiner anthropologischen Konzeption ist der Kern zu einer tragischen Auffassung a priori enthalten.« Bickel 2000, S. 17.

Form auch immer – »tatsächlich« stattfindet.<sup>53</sup> Mit Blick auf die Theorien von Schmitt, Foucault und Agamben wird untersucht, ob die Entwicklung zur Moderne als Niedergang beschrieben wird und welche Zeitdiagnose damit verbunden ist.

#### 4.2.2 Kontrastfolie/Ideale

Einhergehend mit der Niedergangswahrnehmung – als zweite Kategorie – konfrontiert eine pessimistische Beobachtung die Gegenwart, welche sie negativ betrachtet, mit einem normativen Ideal. Eine solche »Kontrastfolie«<sup>54</sup> kann – wie oben bereits dargestellt – eine glorifizierte Vergangenheit sein, beispielsweise das Bild des Mittelalters in der deutschen Romantik.<sup>55</sup> (Kultur-) Pessimismus enthält »eine wertende Differenz zwischen eingeschöner Vergangenheit, einem Ideal als normativen Punkt (der Naturzustand, die Griechen, das Mittelalter, der »ganze Mensch«, das Genie, der Übermensch, die geglückte Identität) und den schlechten Verhältnissen und Verhaltensweisen in der Gegenwart«.<sup>56</sup> Diese Einschätzung Georg Bollbecks zur Wertungs- und Wissensform der Kulturkritik wird hier ebenso für die Beobachtungslogik des idealtypischen Pessimismus angenommen. Der Pessimismus glaubt – idealtypisch gesprochen – nicht an die Idee des Fortschritts und flüchtet stattdessen in dessen Gegenteil, einen Rückschritt in die Vergangenheit. So kann etwa die Renaissance bzw. ein bestimmtes Ideal dieser historischen Epoche als rückschrittliche Kontrastfolie dienen, was die Studien von Burckhardt exemplarisch illustrieren:

»Die Renaissance ist alles, was die moderne Welt nicht ist. Denn die Moderne verkörpert die einseitige Entfaltung jener Eigenschaften des Menschen, die während der Renaissance im Rahmen einer großen kulturellen Leistung sublimiert worden waren. Die Moderne ist das Ergebnis substantieller Verluste.«<sup>57</sup>

**53** | Diese Studie versucht an keiner Stelle einen historischen Niedergang zu verifizieren oder einen Fortschritt zu prognostizieren, sondern es geht stets darum, die Unterscheidungslogik derer zu rekonstruieren, die solche Deutungen aussprechen.

**54** | Pauen 1997a, S. 167.

**55** | »Die Entdeckung der Zukunft in der Vergangenheit, wie sie der konservativen Kulturkritik des 19. Jahrhunderts von der frühromantischen deutschen Geschichtsphilosophie, vornehmlich von Novalis, mitgeteilt wurde, hatte das Mittelalter als ein ästhetisches und soziales Ideal gesetzt.« Bohrer 1978, S. 44.

**56** | Bollenbeck 2007, S. 19f.

**57** | White 2008, S. 325.

Das idealisierte Sollen lässt das gegenwärtige Sein defizitär erscheinen – (kultur-)pessimistische Theorien gründen somit auf einen normativen Kern, den es zu rekonstruieren gilt. Ohne die Kontrastierung mit einem Ideal ist ein historischer Niedergang nicht zu beobachten, erst dadurch wird die Wahrnehmung des Verfalls geschaffen, und umgekehrt verweist das Degenerationsnarrativ ebenfalls auf das Ideal. Dabei ist Kulturpessimismus ein Urteil und eine Bewertung der Welt in der Welt, d.h. nur denkbar vor dem Hintergrund von Idealen. Das Ideal zur Be- oder Verurteilung der jeweiligen Gegenwart kann ein historisches sein, gleichwohl ist es ebenso möglich, die Welt auf Grundlage einer normativen bzw. theologischen Begründung zu verwerfen. Das normative Gute benötigt zur Abgrenzung das Böse. Das religiöse Heil benötigt die Verdammnis. Das Eigentliche braucht eine Vorstellung des Uneigentlichen, und auch das Authentische kann es nur geben, wenn das Nicht-Authentische auszumachen ist.<sup>58</sup> Kurz: Eine pathologische Gegenwart ist nur durch eine entgegengesetzte Vorstellung des »Nichtpathologischen« möglich. Denkbare Kontrastfolien in diesem Sinne sind imaginierte – und deshalb – perfekte Urgesellschaften, aber auch fiktive Gemeinwesen, die beispielsweise auf sozialen Konsens gründen oder die oben dargestellte positive Vorstellung der Antike. Populär sind weiterhin Konstruktionen von »authentischen« religiösen Gemeinschaften, beispielsweise in Form der ersten christlichen Gemeinden oder frühes Mönchtum.<sup>59</sup>

Beobachtungstheoretisch gehört zu einer Niedergangserzählung daher eine geschichtliche oder ahistorisch-normative Kontrastfolie; gleichgültig ob jene explizit artikuliert und reflektiert wird, lässt sie sich aus den Texten (re-)konstruieren. Neben der Analyse der Niedergangsphase, -stadien oder -stufen ist es für diese Untersuchung somit wichtig, die unterschiedlichen Ideale zu rekonstruieren, die die Diagnose einer Verschlechterung überhaupt erst ermöglichen. Dabei ergibt sich die Kategorie Kontrastfolie direkt aus der differenztheoretischen Herangehensweise. Erst dieser Referenzrahmen erlaubt es die Mängel der Gegenwart zu sehen. Ein solches Ideal, d.h. die Kontrastfolie, gestattet nicht nur die Diagnose eines Niedergangs und des defizitären Status quo, sondern dient gleichermaßen der eigenen Orientierung. Konstitutiv mit einem Niedergangsnarrativ verbunden ist somit die pathologische Abweichung von einer Norm. Diese Norm wird, wie gezeigt, beispielsweise im idealisierten und verloren gegangenen vormodernen Zustand ausgemacht, der als Wertmaßstab dient. Niedergang und Kontrastfolie verweisen unmittelbar aufeinander, sind reziproke Kategorien und somit nur im Wechselverhältnis denkbar. Gleichwohl werden sie in der folgenden Untersuchung analytisch geschie-

**58** | Vgl. zur Konstruktion von »uneigentlich« und »unwahr« insb.: Bloch 1918, S. 341f oder zur Unterscheidung von »Maskerade« und »Echtem«. Jaspers 1971, S. 76.

**59** | Vgl. hierzu insb.: Agamben 2012b.

den, um den Verweisungszusammenhang und damit die Konstruktion von Geschichte und Gegenwart systematisch besser rekonstruieren zu können.

### 4.2.3 Pessimistische Anthropologie

Die dritte Kategorie meiner Taxonomie von Pessimismus ist das Menschenbild bzw. die Lehre vom Menschen: »Unter ›Anthropologie‹ wird die Lehre (aus griech.: logos) vom Menschen (griech.: anthropos) verstanden.«<sup>60</sup> Was ist der Mensch bzw. was ist das Wesen des Menschen? Auf diese Frage kann jede Anthropologie simplifiziert werden, wobei zwischen den Erfassungsversuchen zu differenzieren ist, die ein zeitloses Wesen bestimmen und jenen, die historisch-empirisch Beschreibungen ausarbeiten. Der Begriff Anthropologie meint somit die Wissenschaft vom Menschen, und die Ideengeschichte der Anthropologie zeugt dann insbesondere von der Unmöglichkeit, das Wesen oder auch nur eine unwidersprochene Beschreibung jener Spezies zu bestimmen. Trotz besagter Schwierigkeit scheint es kaum möglich, dass Theorien des Sozialen oder des Politischen gänzlich auf anthropologische Setzungen verzichten bzw. ohne sie auskommen.

Eine idealtypische pessimistische Anthropologie würde die Frage nach dem Menschen entweder mit dem Verweis auf die ontologische Bösartigkeit oder Gefährlichkeit usw. des Menschen beantworten oder darauf insistieren, dass das menschliche Leben vor allem und unhintergebar durch Leid bestimmt ist. Die erste Version einer pessimistischen Anthropologie findet sich u.a. bei Thomas Hobbes, der den Naturzustand aufgrund des gefährlichen Wesens des Menschen als konfliktär und krieglerisch deutet.<sup>61</sup> Eine Anthropologie des Leidens konstruiert wiederum die Philosophie Schopenhauers, welche dem Menschen jede Chance auf das Glück abspricht:

»Es gibt nur einen angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu sein [...]. Solange wir in diesem angeborenen Irrtum verharren, auch wohl gar noch durch optimistische Dogmen in ihm bestärkt werden, erscheint uns die Welt voller Widersprüche. Denn bei jedem Schritt, im Großen wie im Kleinen, müssen wir erfahren,

**60** | Krüger 2009, S. 55. Siehe zu Krügers Differenzierung zwischen Philosophischer Anthropologie, philosophischer Anthropologie und anthropologischer Philosophie: Ebd., S. 55ff. Weiterhin können u.a. auch folgende Grundtypen von Anthropologie bestimmt werden: Die »substanztialisierende Anthropologie, die von einem vermeintlichen ›Wesen‹ des Menschen ausgeht, [und die] empirisch-naturalistischen Anthropologien, die den Menschen im Modus positiver Forschung durchschaubar machen wollen«. Brinkmann 2004, S. 92.

**61** | Vgl. Hobbes 2007.

daß die Welt und das Leben durchaus nicht darauf eingerichtet sind, ein glückliches Daseyn zu enthalten.«<sup>62</sup>

Darin erkennt Horkheimer – seines Zeichens selbst erklärter Pessimist: »Pessimismus ist die Negation des Lebenswillens.«<sup>63</sup> D.h. eine pessimistische Anthropologie kann den Sinn des Lebens negieren oder die Sinnhaftigkeit von Veränderungsbemühungen bestreiten. In der Folge der pessimistischen Anthropologie Schopenhauers hat beispielsweise Eduard von Hartmann Bilanzen von Lust/Unlust des menschlichen Lebens entworfen, um die Determination der menschlichen Existenz durch ein Übermaß an Leid zu »beweisen«.<sup>64</sup> Ausgehend von den Prämissen des metaphysischen Pessimismus in den Varianten von Schopenhauer und Hartmann ist das menschliche Leben konstitutiv durch Leid bestimmt.<sup>65</sup> Nach Marcuse zeigt sich der Pessimismus ebenfalls seit jeher als »Erfahrung vom Menschen, die sein Antlitz findet in den Zügen des Leides; in ihnen stellt sich dar, was wesentlich an ihm ist«.<sup>66</sup> In Abgrenzung dazu würde eine idealtypische optimistische Anthropologie den Verstand, die Ratio, den freien Willen, die Erziehbarkeit usw. des Menschen und die damit möglichen Entwicklungspotenziale hervorheben oder den Telos des Glücks, welcher dem menschlichen Wesen innewohnt, betonen.<sup>67</sup> Das jeweilige Menschenbild entfaltet dann innerhalb einer sozialwissenschaftlichen Weltkonstruktion unmittelbar Bedeutung, zumal bestimmte politische Optionen aufgrund dessen möglich erscheinen oder systematisch ausgeschlossen werden. Beispielsweise eine »Erziehungsdiktatur« – der »Zwingherr« (Johann Gottlieb Fichte) –, um aus einer unmündigen Bevölkerungsmasse mündige und vernunftbegabte Subjekte hervorzubringen, erscheint nur sinnvoll vor dem Hintergrund anthropologischer Prämissen, die die Erziehbarkeit des Menschen nicht ausschließen. Theoretisch mag es somit auch möglich sein, dass sich ein prinzipiell positives Menschenbild in einem pessimistischen Theoriezusammenhang findet: Der »grundsätzlich schuldlose und gute Mensch« könnte dann beispielsweise ein

---

**62** | Schopenhauer 1997, S. 842.

**63** | Horkheimer 1971, S. 3.

**64** | Vgl. Hartmann 1880.

**65** | Vgl. Pauen 1997a, S. 102-113 und 122-131.

**66** | Vgl. Marcuse 1981, S. 50. Marcuse nennt mehrere Ursachen für die pessimistische Anthropologie: die Leiden des Körpers, die Erfahrung der Unterlegenheit, der Vergleich und die Idealisierung, die Verunsicherung durch Doppeldeutigkeit, die Endlichkeit/der menschliche Tod/Ableben. Vgl. ebd., S. 51-96.

**67** | Die Frage nach der Anthropologie ist eng mit der nach einer Geschichtsphilosophie verbunden, d.h. die Frage nach dem Ziel und Sinn der Geschichte verweist unmittelbar auf die Bedingungen der menschlichen Existenz, was ich im folgenden Unterkapitel weiter diskutiere.

Opfer der äußeren Strukturen, der Geschichte, der Zivilisation usw. sein und eine anthropologische Setzung dergestalt den positiven Kontrast für eine Verlustwahrnehmung bilden. Andererseits ist es denkbar, dass der Mensch »von Natur aus« als bösartig und gewalttätig dargestellt wird und sich deshalb auch nicht erziehen lässt, was wiederum einen autoritäre Ordnung rechtfertigt, welche die Menschen vor sich selbst schützt.<sup>68</sup>

Es stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, welches Menschenbild Schmitt, Foucault und Agamben vertreten. In der folgenden Analyse des jeweiligen Pessimismus gilt es zu untersuchen, ob und wie die anthropologischen Unterscheidungen guter/schlechter oder friedlicher/gefährlicher Mensch, Mensch/Tier, Glück/Unglück, Freude/Leid usw. Eingang in diese Theoriegebäude finden. Zur Beantwortung der Frage des Pessimismus genügt – nach meiner Einschätzung – die Rekonstruktion jener basalen Setzungen in der Kombination mit der Analyse, wie sich diese in den theoretischen Zusammenhang einfügen. Weiterhin sind zwei Arten von negativer Anthropologie zu differenzieren: Eine negativ-pessimistische, die vom Schlechten, Leidvollen usw. im Menschen ausgeht, und eine negative Anthropologie, die den Menschen durch das definiert, was er nicht ist – also in Abgrenzung zum Tier o. ä.<sup>69</sup> Ich vertrete dabei die These: Jede politische Theorie und Philosophie gründet implizit auf anthropologischen Setzungen. Aus dem einfachen Grund, dass auch die Absage an die Anthropologie basale anthropologische Annahmen erfordert; in dem Sinne, dass das Wesen des Menschen eben nicht zu bestimmen ist und entsprechend anthropologisch unbestimmt bleibt.<sup>70</sup> So finden sich anthropologische Annahmen unweigerlich in allen sozialwissenschaftlichen Theorien, ohne dass jene jedoch immer reflektiert werden und stattdessen implizit eingeschrieben sind. Demzufolge möchte ich Anthropologie im Rahmen dieser Arbeit sehr weit definieren, um in den drei zu untersuchenden Theorien die expliziten und/oder impliziten Prämissen über die menschliche Spezies benennen zu können. Anthropologie ist hier somit nicht nur im Sinne einer systematisch ausgearbeiteten wissenschaftlichen Lehre zu verstehen.

**68** | Zu analysieren sind im Weiteren aber auch die eventuellen Widersprüche, so ist es beispielsweise denkbar, dass ein Autor einen Niedergang kulturhistorisch begründet und gleichzeitig eine negative Wesensbestimmung des Menschen vornimmt. Ein mögliches Paradox bestünde dann darin, dass eine historische Verschlechterung beobachtet wird und gleichzeitig dem Menschen seit jeher ein sündhaftes, böses oder gefährliches Wesen zugesprochen wird.

**69** | Marcuse lässt die Unterscheidung in eins fallen: Vgl. ebd., S. 49.

**70** | Die Unhintergebarkeit der Anthropologie gilt dann auch für meinen Versuch einer Beobachtung zweiter Ordnung.

#### 4.2.4 Pessimistische Philosophie der Geschichte

Die Niedergangserzählung verweist bereits darauf, dass einer pessimistischen Beobachtung – wiederum idealtypisch formuliert – eine deterministische Auffassung der Geschichte zugrunde liegt. Über die Beschreibung eines Verlustes, der Dekadenz, des Niedergangs usw. hinausgehend identifiziert der Pessimismus Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte. Beispielsweise denkt eine pessimistische Philosophie der Geschichte den Zeitenlauf in der Metapher eines ›nach unten gerichteten Pfeils‹ oder als ewigen Krieg oder als die Wiederkehr des immer Gleichen und identifiziert damit universelle Bewegungsgesetze der Historie, die (möglicherweise) ein Ankommen im diesseitigen Paradies unterminieren.<sup>71</sup> Zu denken ist hierbei insbesondere an Zyklentheorien vom quasi ›naturgesetzlichen‹ Aufstieg und Untergang ganzer Zivilisationen à la Oswald Spengler.<sup>72</sup>

Weiterhin ist an dieser Stelle bewusst von der Philosophie der Geschichte in Abgrenzung zur Geschichtsphilosophie die Rede, insofern als sich Geschichtsphilosophie durch ein positives Telos auszeichnet und eine Unterart der Philosophie der Geschichte ist.<sup>73</sup> Demgemäß kann die Definition von Lö-

**71** | Der Aspekt der Utopie oder Zukunftsprognose wird hier analytisch von der Philosophie der Geschichte getrennt, weil in pessimistischen Theorien durchaus ein Widerspruch zwischen bisherigen Bewegungsgesetzen der Geschichte und einer möglichen Heils- oder Untergangserwartung bestehen kann. Die Kategorie Prognose/Zukünfte wird deshalb separat im folgenden Unterkapitel thematisiert.

**72** | Vgl. Spengler 2006, siehe zur Analyse der Übertragung des menschlichen Lebenszyklus auf das Werden und Vergehen von Staaten, Nationen, Völkern insb.: Blumenberg 1986, S. 180ff.

**73** | Vgl. Rohbeck 2004, S. 19. Ideengeschichtlich kann zwischen mehreren Varianten der Philosophie der Geschichte differenziert werden: Geschichtstheologie, Geschichtsphilosophie, Historismus und Posthistorie. Vgl. ebd., S. 20f. Geschichtsphilosophie ist, wie der Name anzeigt, ein Teilgebiet der Philosophie, wobei der Begriff durch Voltaire geprägt wurde. Heute bezeichnet der Begriff zwei verschiedene Varianten: erstens Geschichtsphilosophie als Methodenfrage der Geschichtswissenschaft. Zweitens – die hier gemeinte – Gesamtdeutung der Geschichte auf ein Telos hin. Geschichtsphilosophie ist eine bestimmte Form der Philosophie der Geschichte, die sich ideengeschichtlich vor allem mit der Epoche der Aufklärung identifizieren lässt. Vor dem 18. Jahrhundert wurde sicherlich bereits Philosophie der Geschichte betrieben – insb. durch die christliche Geschichtstheologie –, aber nicht unter dem Label Geschichtsphilosophie und mit anderen theoretischen bzw. theologischen Vorzeichen. Die eigentliche Boom-Phase erfuhr diese Tradition im Zuge der Ideenrevolution des 18. Jahrhunderts, wobei die Tradition der Aufklärung auf die Vernunft als leitendes Prinzip des geschichtlichen Prozesses und damit auf die Möglichkeit, dass die Geschichte durch menschliches Tun zum Bessern

with hier aufgegriffen werden: »In der folgenden Untersuchung bezeichnet der Ausdruck ›Philosophie der Geschichte‹ die systematische Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden eines Prinzips, durch welches historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden.«<sup>74</sup>

Auf den Verlust an Erklärungskraft der Geschichtsphilosophie der Aufklärung antworten im 19. Jahrhundert zunächst der metaphysische und im Anschluss der kulturhistorische Pessimismus, mit jeweils eigenen Modellen der Geschichte.<sup>75</sup> Wichtig zu bemerken ist, dass die positiv teleologische Auffassung der Geschichte als Siegeszug der Vernunft als hegemoniale Deutung abgelöst wurde.<sup>76</sup>

Weiterhin wird der Vorwurf des Pessimismus aber gerade dann erhoben, wenn ein positives Telos der geschichtlichen Entwicklung, also der Geschichtsoptimismus, infrage gestellt wird. Hier gilt es genau zu differenzieren: Kritik an jedweder positiv-teleologischen Geschichtsphilosophie kann einerseits von einer Position artikuliert werden, die eine negative Philosophie der Geschichte vertritt, also sich in Abgrenzung selbst auf geschichtliche Entwicklungslogiken beruft. Andererseits kann die Kritik am teleologischen Versprechen des ›Siegeszuges der Vernunft‹ oder Ähnlichem aus einer skeptischen Perspektive

---

veränderbar ist, vertraute. Vgl. Angehrn 2012, S. 9. Repräsentiert wird dieses optimistische bzw. positive Geschichtsdenken insb. von Autoren wie Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Karl Marx, die eine Geschichtsteologie vertreten, die quasi eine »Garantie der Entwicklung« verspricht. Raulet 1986, S. 34. Geschichtsphilosophie in jenem Sinne entspricht der Metapher eines »aufsteigenden Pfeils« Rohbeck 2004, S. 11, weil »die zivilisatorische, ja auch moralische Entwicklung des Menschengeschlechts einer aufwärts gerichteten Linie gleich zu immer höherer Vervollkommenung und schließlich gar zu einem Zustand paradiesischer Vollkommenheit strebt«. Vondung 1997, S. 162. Der Marxismus, aber auch die geschichtsphilosophischen Vorläufer, dies hat insb. Löwith in seiner Studie »Meaning in History« (Löwith 1949) gezeigt, sind als utopisch geschichtsphilosophischer Glaube an die diesseitige Erlösung, säkularisierte Varianten der jüdisch-christlichen Eschatologie, quasi verweltlichte Heilsversprechen zu betrachten. Zum Verhältnis Theologie und Geschichtsphilosophie siehe auch: Vgl. Adam 1990, S. 97.

**74** | Löwith 1953, S. 11. Löwith interpretiert Geschichtsphilosophie als säkularisierte Form der heilsgeschichtlichen Eschatologie. Diese Argumentation findet sich allerdings bereits bei Nietzsche.

**75** | Über die Begründungsproblematik von Geschichtsphilosophien jedweder Couleur besteht spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts Einigkeit im wissenschaftlichen Diskurs. Vgl. beispielsweise: Rorty 2003, S. 329ff oder Habermas 1995, S. 560f.

**76** | »Wenn überhaupt, so ist derart weitreichenden Überlegungen noch in der Theologie ein Domizil zugewiesen.« Brumlik 1997, S. 211.



artikuliert werden, die aus erkenntnistheoretischen Gründen die geschichtliche Entwicklung als kontingent und offen beschreibt. Die Betonung der historischen Kontingenz erscheint aus der Sicht des Geschichtsoptimismus, welcher beispielsweise auf den Telos des diskursiven Konsenses hofft, möglicherweise als pessimistisch, allerdings unterscheidet sich jene skeptische Position fundamental von einem pessimistisch-deterministischen Geschichtsverständnis. Entsprechend müssen die Aussagen von Schmitt, Foucault und Agamben zur gesellschaftlichen Entwicklung dahingehend beleuchtet werden, ob eine und wenn, welche Philosophie der Geschichte vertreten wird, d.h. welcher Sinn der Geschichte zugeschrieben wird bzw. ob Sinnlosigkeit der »eigentliche« Sinn der Geschichte ist? Freilich ist in Bezug auf die Sinnlosigkeit zu konstatieren: »[D]ie Feststellung, daß die Geschichte keinen Sinn hat, kann nur für denjenigen deprimierend sein, der an diesen Sinn einst glaubte.«<sup>77</sup> Dies gilt ebenso für die These vom »Ende der großen Erzählungen« und andere Formen des Posthistorie<sup>78</sup>, wobei auch die Erzählung vom Ende der großen geschichtsphilosophischen Erzählungen letztlich eine Großerzählung ist.<sup>79</sup> Somit gilt es hier die eigene Distanz zur Philosophie der Geschichte in allen Varianten zu betonen, denn: »Sinn wird an die Geschichte vom Betrachter herangetragen. Entwicklungstendenzen und Lehren können nur ex post facto gezogen werden.«<sup>80</sup> Und selbst letztere These von Klaus van Beyme, dass Lehren aus der Geschichte gezogen werden können, ist anzuzweifeln, wenn Geschichte als kontingent und nicht wiederholbar, also radikal antideterministisch, verstanden wird. Geschichte ist immer nur eine retrospektive Vergegenwärtigung und damit stets eine Konstruktions- bzw. Rekonstruktionsleistung, die bestimmte Möglichkeiten ein- und andere völlig und zwingend ausschließt. Geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Deutungen entziehen sich durch ihren Anspruch an die eigenen Erkenntnismöglichkeiten den gängigen wissenschaftlichen Methoden der Überprüfbarkeit, wodurch sie sich, wie der metaphysische Pessimismus, auf Begründungsfiguren berufen, die gewissermaßen außerhalb dieser Welt liegen – Philosophie der Geschichte wird dadurch

**77** | Vondung 1997, S. 176.

**78** | Posthistorie bezeichnet in dieser Studie – Johannes Rohbeck folgend – eine Tradition der Philosophie der Geschichte, die die kulturhistorische Entwicklung in Brüchen, Fragmenten und Serien denkt. Vgl. Rohbeck 2004, S. 118. Der Beginn dieses Geschichtsdenkens lässt sich mit den Autoren Burkhardt und Nietzsche markieren. Posthistorie im Sinne des »Endes der Geschichte«, bedeutet hier selbstredend nicht, dass in der menschlichen Geschichte nichts mehr passiert, sondern dass das emphatische aufklärerische Geschichtsdenken, d.h. die optimistische Idee der Geschichte als Ankommen im diesseitigen Paradies, zu Ende ist.

**79** | Vgl. zur Erzählung vom Ende der großen Erzählungen: Lyotard 1986, S. 122.

**80** | Beyme 1992, S. 60.

zu einer Glaubensfrage. Aber: »Geschichten lassen sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln erzählen, und statt der einzigalleinigen Wahrheit treten Wahrheiten auf.«<sup>81</sup> Entsprechend empfiehlt sich auch hier eine Beobachtung zweiter Ordnung: Die Frage lautet nicht, *was* ist der Sinn der Geschichte oder hat die Geschichte einen Sinn, sondern *wie* wird der Geschichte Sinn zugeschrieben?

Ob und wie die Autoren Schmitt, Foucault und Agamben hier eingeordnet werden können, wird die spätere Analyse zeigen. Bis hierhin ist davon auszugehen, dass ein besonderes Merkmal vieler pessimistischer Argumentationen eine – mehr oder weniger explizite – Philosophie der Geschichte ist, quasi eine negative Geschichtsphilosophie, die deterministische Bewegungsgesetze aufstellt und in der Folge Geschichte nur noch als Schicksalsmacht erfährt.<sup>82</sup> Oder mit Cornelius Bickel formuliert: »Im Verhältnis zu den menschlichen Zielen und Hoffnungen gewinnt die Geschichte als unzugängliches Schicksal einen ›tragischen‹ Charakter.«<sup>83</sup>

#### 4.2.5 Prognose/Zukünfte

Die Einschätzung Bickels leitet direkt zur fünften Kategorie des idealtypischen Pessimismus über: der Prognose und Zukunftserwartung. So ist ein Geschichtsbild nicht nur vom Blick in die Vergangenheit, sondern ebenso von der »Erwartung der Zukunft« abhängig.<sup>84</sup> Damit ist schließlich die – latent in den vorausgegebenen Kategorien durchscheinende, mit diesen reziprok verknüpfte und im Kapitel »Pessimistische Philosophie der Geschichte« bewusst nicht ausführlich thematisierte – Frage nach der weiteren Entwicklung zur Sprache gebracht.<sup>85</sup> Welches Zukunftsszenario wird entworfen? Schreitet der Niedergang unaufhaltsam fort? Droht letztlich der Untergang? Wird jener befürchtet,

**81** | Bredow und Noetzel 2009, S. 256.

**82** | In Bezug auf den Kulturpessimismus lässt sich die Geschichtsphilosophie als eine theorieinterne Strategie interpretieren, die der entworfenen Niedergangerzählung sowie dem normativen Sollzustand (Kontrastfolie) Legitimität verschaffen soll. Dabei markiert der pseudo-objektive Verweis auf den geschichtlichen Prozess den Unterschied zu anderen Formen von negativer Zukunftserwartung: Vgl. Essenberg 2004, S. 7.

**83** | Bickel 2000, S. 9.

**84** | Koselleck 2000, S. 349.

**85** | Der Begriff Zeitdiagnostik, also Diagnose, ist nicht zufällig aus dem medizinischen Vokabular entliehen, denn ein Krankheitsbefund ist mit einer Prognose, d.h. dem weiteren Verlauf der Krankheit verbunden, und damit ebenfalls mit möglichen Therapien. Anders formuliert: »Insofern werden Diagnosen in der Regel um der Therapie willen bemüht.« Lange 2003, S. 48.

bedauert oder gar herbeigesehnt?<sup>86</sup> Und was kommt nach dem Untergang? Mit Blick auf die zu Grunde liegende Philosophie der Geschichte stellt sich die Frage, ob politisch noch etwas getan werden kann oder alle Handlungsversuche hoffnungslos zu spät kommen?

Alltagssprachlich versteht man unter Pessimismus eine negative Zukunftserwartung, die eine Verbesserung der gegenwärtigen Lage ausschließt. An eine zukünftige Entwicklung mit positiver Wendung kann ein Pessimist nicht mehr glauben, trotzdem werden im wissenschaftlichen Diskurs Positionen als pessimistisch oder kulturpessimistisch interpretiert, die sich zwar durch eine negative Zeitdiagnose, Verzweiflung und Fatalismus auszeichnen, aber gleichzeitig emanzipatorisches Handeln propagieren. In jenem Zusammenhang ist anzumerken, dass selbst Schopenhauers Pessimismus nicht mit völliger Verzweiflung gleichgesetzt werden kann. Mit der Konstruktion des »An sich« verspricht der Urvater des Pessimismus ein versöhnliches Moment, eine Art Trost. Inspiriert von der Lehre des Buddhismus argumentiert Schopenhauer

**86** | Vgl. hierzu die Einschätzung Jens Jessens: »Die Neigung, aufgrund einer Neuerung den gesamten Lebensbereich zu verfluchen, in dem sie auftritt, vielleicht auch für die Zukunft nichts Gutes mehr zu erwarten, nennt man heute gerne Kulturpessimismus. Alles geht zugrunde! Das Seichte erobert die Welt! Der Pessimismus bezieht sich in dieser Verwendung des Wortes auf den Untergang der Kultur, den man bedauert, aber für sicher hält. Früher wurde das Wort anders verwendet. Der Kulturpessimist des späten 19., beginnenden 20. Jahrhunderts war im Gegenteil jemand, der den Untergang der Kultur herbeiwünschte. Sein Pessimismus bezog sich auf den Segen der Kultur, an den er nicht glaubte – er hätte lieber etwas mehr vitale Barbarei gehabt. Dieser Kulturpessimist war erst Nietzscheaner, dann Nazi.« Jessen 2013. An jener historischen Einteilung und theoretischen Zuspitzung des »Zeit«-Redakteurs ist zu kritisieren, dass sich auch im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts Formen von Kulturpessimismus finden, die den Verfall der Gegenwartskultur bedauern und gleichzeitig keinen Ausweg oder Neuanfang nach dem Untergang prognostizieren. Zu hinterfragen ist auch, inwiefern der Nationalsozialismus mit seinem Heilsversprechen als pessimistisch zu bezeichnen ist. Gleichzeitig finden sich auch Varianten dieses nicht verzweifelten »älteren Kulturpessimismus« in unserer Gegenwart, beispielsweise in Form einer Geisteshaltung, die als »ökologischer Kulturpessimismus« bezeichnet werden kann, wobei der Ausweg aus der ökologischen Selbstgefährdung der modernen Gesellschaft sowohl in gemeinschaftlich vitalistischen Rückzügen zur »Natur« ausgemacht wird oder in einem Fortschritt der modernen Techniken (der Naturbeherrschung). Diesen widersprüchlichen Zusammenhang von konservativen und progressiven Elementen im Pessimismus beschreibt u.a. Dahrendorf: »Die langsame Lebensweise, einschließlich des gedrosselten Wirtschaftswachstums und des Energiesparens, könnte sogar den Fortschritthoffenden mit den Kulturpessimisten verbinden. An Beispielen für solche Übereinstimmungen ist kein Mangel.« Dahrendorf 1979, S. 225.

trotz der Schlechtigkeit des Menschen und dem durch Leid bestimmten Leben, dass der egoistisch-narzisstische Lebenswille des modernen Subjektes am Ende in dem Allgemeinen aufgehen wird, in die Gesamtheit des Willens »an sich«. <sup>87</sup> Diese Lesart – einer »Art Erlösung« <sup>88</sup> bei Schopenhauer – kann nun geteilt oder abgelehnt werden, belegt sie doch gleichwohl, dass in jedem pessimistischen Gedankengebäude auch optimistische bzw. tröstliche Momente existieren. <sup>89</sup> Marcuse schreibt zu jenem paradoxen Verhältnis: »Es gab kaum je einen radikalen Pessimismus: nicht dem Umfang nach, noch ungemischt. Es gab keine Leidenden, die sich nicht eine Erleichterung mitschufen.« <sup>90</sup> Und so bringen Studien über Pessimismus diesen (häufig) mit Utopien, Hoffnungen auf eine bessere Welt nach dem Untergang oder auch mit politischen Bewegungen in Verbindung <sup>91</sup> oder loben dessen positive kritische Funktion zur Verbesserung. <sup>92</sup>

Analytisch sollen zunächst zwei idealtypische Pole der Zukunftserwartung des Pessimismus unterschieden werden. Roger Griffin hat diese Extreme des Pessimismus auf folgende Begrifflichkeiten gebracht: 1. Verzweifelter Pessimismus und 2. Palingenetischer Pessimismus. <sup>93</sup> Der verzweifelte Pessimismus konstruiert die aktuelle Kultur, Gesellschaft, Gegenwart usw. so negativ und deterministisch, dass kein emanzipatorisches Handeln mehr vorstellbar ist – die Situation erscheint völlig ausweglos, und die gegenwärtige Ära des Verfalls wird unaufhaltsam bis zum Untergang fortschreiten. Zum Beispiel spricht Horkheimer jene Verzweiflung aus, wenn er konstatiert: »[...] der Verlust ist nicht mehr gutzumachen«. <sup>94</sup> Gleiches gilt für Spengler, wenn er annimmt, dass sich das »Schicksal« der Entwicklung nicht anhalten oder um-

**87** | Vgl. zu dieser Lesart Horkheimer 1971, S. 4.

**88** | Ebd., S. 6.

**89** | Siehe zur Einschätzung, dass Schopenhauers Pessimismus nicht mit einem Quietismus und politischer Ohnmacht gleichzusetzen ist, auch: Müller-Seyfarth et al. 2008, S. 9ff.

**90** | Marcuse 1981, S. 50.

**91** | Vgl. ebenso Bailey, der etwa die Bedeutung von Utopien nicht nur für den Optimismus, sondern ebenfalls für den Pessimismus betont. Bailey 1988, S. 55-76. Siehe hierzu auch: Bennett 2001. Vgl. zum Optimismus im Pessimismus und einer Verteidigungsstrategie für pessimistische Positionen auch: Dienstag 2006, S. 265.

**92** | Vgl. ebd.

**93** | Griffin spricht von Pessimismus, ohne zwischen metaphysischer und kulturhistorischer Begründung zu differenzieren. Neben Griffin hatte bereits Wahlmüller auf den Aspekt des Glaubens an eine Wiedergeburt als Charakteristikum von Kulturpessimismus aufmerksam gemacht. Vgl. Wahlmüller 1939, S. 12.

**94** | Horkheimer 1971, S. 6.

kehren lässt: »Nur Träumer glauben an Auswege. Optimismus ist feige.«<sup>95</sup> Schließlich sei hier noch Adorno zitiert, der sagt:

»Ich kann darin keinen Vorwurf sehen, daß man in der Welt, in der wir leben, verzweifelt, pessimistisch, negativ sei. Eher sind doch die Menschen beschränkt, die krampfhaft die objektive Verzweiflung durch den Hurra-Optimismus der unmittelbaren Aktion überschreien, um es sich psychologisch leichter zu machen.«<sup>96</sup>

Der Untergang oder die Ausweglosigkeit der Entwicklung wird vom verzweifelten Pessimismus zwar bedauert, aber da keine Auswege mehr gesehen werden, bleibt als logische Konsequenz nur Resignation. Allerdings findet sich diese idealtypische Variante – nach meiner Einschätzung – selten, oder es stehen ihr innerhalb der jeweiligen Theorie, auch der drei genannten, wiederum abweichende Aussagen und optimistische Momente entgegen. In gewisser Weise verliert die pessimistische Warnung vor dem Untergang, wenn das Ende nicht mehr aufzuhalten ist, ihre Funktion. Wenn der Lauf der Ereignisse bereits feststeht, warum dagegen anschreiben? Die Erwartung des Untergangs sorgt nicht nur für Verzweiflung, sondern erhöht ebenso die Bereitschaft, radikale politische Lösungen, quasi als Therapie, auszuprobieren. Anders formuliert: »Damit sich eine Unheilslehre empfiehlt, muß sie in eine Heilslehre münden.«<sup>97</sup>

Griffin scheint die Anwendungsschwierigkeiten der verzweifelten Variante in der idealtypischen Zuspitzung erkannt zu haben und stellt ihr die des palingenetischen Pessimismus gegenüber. Palingenese bedeutet wörtlich Wiedergeburt. Der Begriff bezeichnet bei Griffin entsprechend revolutionäre Bestrebungen, »eine Phase der Dekadenz und Degeneration durch eine neue Ordnung zu überwinden und eine neue Ära beginnen lassen [zu] wollen.«<sup>98</sup>

**95** | Spengler 1971, S. 61.

**96** | Adorno 1969, S. 204.

**97** | Michel 1985, S. 124.

**98** | Griffin 2005, S. 24. An anderer Stelle fasst Griffin dies wiederum folgendermaßen: »Far from being a form of anti-modernism, cultural pessimism, nihilism, or ›resistance to transcendence‹, fascism is born precisely of a human need for a sense of transcendence, cultural optimism, and higher truths compatible with the forces of modernization.« Griffin 2007, S. 14. Mit der Hoffnung auf das »Brechen der Zeit« operiert der palingenetische Pessimismus immer noch im Zeitdenken der Moderne: »Mit dem ›Brechen der Zeit‹ wurde eine Neubestimmung und Aufwertung von Gegenwart und Zukunft auf Kosten einer Entwertung und Abspaltung von Vergangenheit vollzogen. Diese temporale Ontologie kann auch, wie wir noch sehen werden, unter Stichworten wie ›Erfindung des Neuen‹ oder ›Setzen eines neuen Anfangs‹ zusammengefasst werden.« Assmann 2013, S. 132.

Mit dieser definitorischen Öffnung der Kategorie (Kultur-)Pessimismus folgt Griffin der diskursiven Mehrheitsmeinung, die Haltungen als pessimistisch interpretiert, obwohl utopische Praxen als Ausweg aus der empfundenen gegenwärtigen Katastrophe diskutiert werden, also die Hoffnung bleibt, das Schicksal abwenden zu können.<sup>99</sup>

Besagter Variante des Pessimismus erscheint die nahe Zukunft ebenfalls düster, entsprechend fällt die Prognose erneut zunächst einmal negativ aus und deutet auf den Untergang einer, d.h. der gegenwärtigen Kultur bzw. Gesellschaft. Dieser Untergang einer schwachen und dekadenten Welt wird aber als willkommen begrüßt, frei nach Nietzsches Credo: »Oh meine Brüder, bin ich denn grausam? Aber ich sage: was fällt, das soll man auch noch stoßen! Das Alles von heute – das fällt, das verfällt: wer will es halten! Aber ich – ich will es noch stoßen! Was im Fallen ist, das soll man stoßen.«<sup>100</sup> Der Untergang wird gewissermaßen herbeigesehnt, weil gemäß jenes Geschichtsbildes nach dem Zusammenbruch des Alten ein Neuanfang folgt. Der palingenetische Pessimismus tröstet sich mit der Utopie der Tabula rasa in der Stunde null.<sup>101</sup>

Idealtypisch ist dieser Form des Pessimismus der Wunsch nach einem radikalen Neuanfang eigen, durch den es paradoxerweise möglich sein soll, eine »verloren gegangene Vergangenheit« wiederherzustellen.<sup>102</sup> Insbesondere

**99** | Vgl. Zu Pessimismus und Utopie Pauen 1997a, S. 164-173. Oder auch das Kapitel »Resignation or its Opposite« in: Dienstag 2006, S. 36ff.

**100** | Nietzsche 1966, S. 455.

**101** | Insb. Stern operiert in seiner Studie »Kulturpessimismus als politische Gefahr« mit einem palingenetischen Verständnis von Kulturpessimismus, allerdings ohne den Begriff zu verwenden. Mit Bezug auf de Lagarde, Langbehn und Moeller van den Bruck heißt es: »Sie konnten das Übel, das sie diagnostizierten und in ihrem eigenen Leben erfuhren, nicht bannen, und so suchten sie Propheten zu werden, einen Weg zur nationalen Wiedergeburt aufzuzeigen. Zu diesem Zweck schlugen sie Reformen vor, die rücksichtslos und brutal und gleichzeitig idealistisch, nationalistisch oder auch völlig utopisch waren. Es war dieser sprunghafte Übergang von Verzweiflung zu Utopie, der ihre Gedankenwelt so phantastisch machte.« Stern 1963a, S. 1. Dass Stern an dieser Stelle von Reform statt von Revolution oder Ähnlichem spricht, ist aus systematischer Sicht zu kritisieren. Weiter schreibt Stern: »Gerade weil er so unlogisch ist, trifft der Ausdruck »konservative Revolution« genau den Kern der Sache, verkörpert doch die Bewegung in der Tat ein Paradoxon: ihre Anhänger wollten die von ihnen verachtete Gegenwart zerstören, um in einer imaginären Zukunft eine idealisierte Vergangenheit wiederzufinden.« Ebd., S. 7.

**102** | Vgl. Dahrendorf 1979, S. 225. Günter Rohrmoser – der selbst vor (kultur-)pessimistischen Diagnosen nicht zurückschreckt, siehe hierzu: Rohrmoser 2008 – beschreibt das paradoxe Verhältnis von Kulturpessimismus und Utopie folgendermaßen: »Nicht nur ist der Kulturpessimismus eine mögliche Folge der verlorenen Utopie, sondern die Uto-

faschistischen und nationalistischen Ideologien ist nach Stern und Griffin jene Spielart des Kulturpessimismus eigen.<sup>103</sup> Diese »nicht-apathische« Variante mit der sie kennzeichnenden Wut auf die alte Ordnung und dem Glauben an einen Neuanfang nach dem Untergang wirkt dann auch als politische Gefahr im Sinne von Stern oder von Baeyer-Katte.<sup>104</sup> Gleichwohl findet sich im Kern der besagten palingenetischen Haltungen zweifellos ein Paradox: Einerseits verkünden sie eine düstere Botschaft von Verfall und Untergang. Andererseits enthält diese Warnung verblüffenderweise eine Botschaft der Hoffnung.

Das sogenannte palingenetische Paradox zeigt, wie schwierig eine trennscharfe Definition von Pessimismus und Optimismus sein kann. Dabei erscheint es logisch, dass sich sowohl Optimismus als auch Pessimismus in einem Werk finden: Niemand kann immer pessimistisch im Sinne von fatalistisch und verzweifelt sein.<sup>105</sup> Gerade eine negative bzw. pessimistische

---

pie ihrerseits kann den Kulturpessimismus zu ihrer Voraussetzung haben.« Rohrmoser 1985, S. 32. Auf die Verschränkung von Pessimismus und politischem Gestaltungswillen rekurriert ebenfalls Michel: »Denn die bisherigen pessimistischen Prognosen verstanden sich gemeinhin als self-destroying prophecies: Sie wollten abwenden, was eintreten mußte, wenn alles so weiterliefe wie zuvor.« Michel 1985, S. 125.

**103** | Genau an diesem Punkt setzt auch die Kritik von Louis Dupeux an. Der französische Historiker und Germanist vertritt in Bezug auf die sogenannte »Konservative Revolution« die These, dass die Protagonisten nicht mit den Vertretern eines verzweifelten, der Vergangenheit zugewandten, Kulturpessimismus gleichgesetzt werden dürfen. Im Unterschied zum Kulturpessimismus zeichnet sich die sogenannte »Konservative Revolution« durch »Optimismus, Lebenskraft und Anspruch auf Modernität« aus. Dupeux 1994, S. 287. Vgl. zu diesem Argument auch: Graf 2005, S. 105. Besagte Variante des Optimismus artikuliert sich demnach insb. durch Begriffe wie Erneuerung, Wiederauf-erstehung, Aktivismus. In diesem Sinne ist der Nationalsozialismus keine (kultur-)pessimistische Ideologie. Siehe zur gegenteiligen Auffassung: Dahrendorf 1979, S. 223f.

**104** | Vgl. Baeyer-Katte 1958 Wanda von Bayer-Katte hatte die Idee, Kulturpessimismus als politische Gefahr zu deuten, bereits vor Stern 1958 ausgearbeitet; Stern kannte die Arbeit von Bayer-Katte, zitiert sie aber nur am Rande. Vgl. Stern 1963a, S. 409. Vgl. zum Strukturmuster jener Form von Apokalypse auch: Vondung 1997, S. 166.

**105** | Horkheimer hat in diesem Zusammenhang folgende These vertreten: »Mit theoretischem Pessimismus könnte eine nicht unoptimistische Praxis sich verbinden, die des universalen Schlechten eingedenk, das Mögliche, trotz allem, zu verbessern sucht.« Horkheimer 1971, S. 6. Und an anderer Stelle schreibt er weiter: »Pessimistisch ist meine Vorstellung in der Tat über die Schuld des Menschengeschlechtes, pessimistisch in Bezug auf die Vorstellung, wohin die Geschichte läuft [...] Worin besteht aber der Optimismus, den ich mit Adorno, meinem verstorbenen Freund, teile? Darin, daß man versuchen muß, trotzdem das zu tun und durchzusetzen, was man für das Wahre und Gute hält. Und so war unser Grundsatz: theoretischer Pessimist zu sein und praktischer

Zeitdiagnose führt zwingend zur Überlegung hinsichtlich politischer Handlungsmöglichkeiten und Lösungen. An jene Überlegung gilt es inhaltlich anzuknüpfen und im Einzelfall zu prüfen, wie sich eine Theorie zwischen den Polen Verzweiflung und Hoffnung, zwischen der Beschwörung von Ängsten und Untergangsszenarien und der gleichzeitigen Diskussion alternativer Ordnungskonzepte und Praxen einordnen lässt und was dies über den politischen Pessimismus aussagt. Insofern ist auch nicht davon auszugehen, dass Schmitt, Foucault und Agamben zu einhundert Prozent einem jener beiden Idealtypen entsprechen, sondern es gilt explizit zu klären, welche Schriften wie in diesem Spektrum eingeordnet werden können.

Wichtig ist hierbei noch der Hinweis, dass ein idealtypischer und stringent durchgehaltener metaphysischer Pessimismus nicht hoffen kann, die Welt politisch zu verändern. Da das diesseitige durch außerweltliche Gegebenheit bestimmt ist, ist hieran nicht zu rütteln – Fatalismus ist die logische Konsequenz. Im Gegensatz dazu macht der kulturhistorische Pessimismus, d.h. der Kulturpessimismus, diesseitige Praxis oder die von Menschen gemachte Geschichte für die gegenwärtigen Missstände verantwortlich. Denn: »[...] was eine Zivilisation veranlaßt, ihren schicksalhaften Weg abwärts zu schreiten, sei nicht ein kosmisches Gesetz wiederkehrender Kreisläufe, sondern selbstverursachte Zerstörung«. <sup>106</sup> Damit wohnt dieser Begründung konstitutiv eine Exit-Option inne; weil menschliche Praxen prinzipiell immer änderbar sind, kann einer negativen Diagnose und pessimistischen Prognose eine Utopie angekopelt und somit eine Umkehrung des Verfalls gedacht werden. Im Diskurs *über* Kulturpessimismus führt die Begründungsfigur somit zu einer Ambivalenz zwischen Verzweiflung und Hoffnung. <sup>107</sup> So unwahrscheinlich es erscheinen mag: Im Gegensatz zu metaphysischen oder auch theologischen Erklärungen lässt sich die Welt grundsätzlich noch verändern. Historische Fehlentwicklungen lassen sich korrigieren, der Masterplan einer höheren außerweltlichen Macht oder kosmischen Ordnung nicht. <sup>108</sup> Diese verkappte Utopie des Kulturpessimismus hat dann zwei Seiten, sie ermöglicht die Kritik dessen, was ist,

---

Optimist.« Horkheimer 1972, S. 175. zit.n. Raulet 1986, S. 48. Jene Unterscheidung zwischen »theoretischem Pessimismus« und »nicht unoptimistischen Praxen« oder optimistischen Praxen kann helfen, Ambivalenzen und Widersprüche auszumachen. Siehe zu diesem Paradox bei Schopenhauer und Nietzsche auch: Wolter 2013, S. 193ff.

**106** | Löwith 1953, S. 21.

**107** | Vgl. hierzu exemplarisch: Michel 1985 oder Griffin 2005.

**108** | »Der wichtigste Unterschied, der den kulturkritischen vom metaphysischen Pessimismus trennt, besteht darin, daß hier Leid und Verfall – wie schon in der GEBURT DER TRAGÖDIE – als historische Phänomene bestimmt werden. Dies impliziert zum einen eine stärkere Orientierung an der konkreten Erfahrung, zum zweiten ergibt sich hieraus



im Sinne der Kategorie »Kontrastfolie« und fungiert gleichzeitig als Utopie für das, was sein soll.

Für die Bestimmung des politischen Pessimismus ist es demgemäß entscheidend, das Spannungsverhältnis zu rekonstruieren und zu eruieren, ob die Lösungen ggf. im Widerspruch zu den Problemen stehen, d.h. ob die Problemkonstellation so omnipräsent und übermächtig erscheint, dass die Lösungsansätze in diesem *theorieimmanenten* Weltzusammenhang keine Wirkung mehr entfalten können. So müssen die negativen Diagnosen und Prognosen sowie die impliziten und *theorieimmanenten* Konsequenzen, die aus den Einschätzungen zur Moderne abgeleitet werden können, mit den (möglicherweise aufgezeigten) utopischen und emanzipatorischen Potenzialen kontrastiert werden.

Von hier aus gilt es zu untersuchen, in welchem Verhältnis pessimistische Theorie und optimistische Praxis in den Werken von Schmitt, Foucault und Agamben stehen. Das Aufspüren von *theorieimmanenten* Widersprüchen führt zu einer Differenzierung und Relativierung der betrachteten Theorien sowie zur Klärung, bis zu welchem Grad überhaupt von Pessimismus gesprochen werden kann. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das jeweils entworfene Zukunftsszenario der *Casus knacksus* einer Definition von Pessimismus ist. Es geht um die Frage, ob ausgehend von den Diagnosen überhaupt noch politisches bzw. emanzipatorisches Handeln vorstellbar ist? Emanzipation ist dabei neutral zu verstehen – als Freimachen von negativen Verhältnissen –, unbesehen, was dann als schlecht gilt. Offen ist weiterhin, ob sich eine verschüttete Utopie im jeweiligen Werk ausmachen lässt und was dies für den jeweiligen politischen Pessimismus bedeutet.

#### 4.2.6 Haltung/Performanz des Pessimismus

Der Pessimismus zeigt sich nicht nur in Form von negativen Diagnosen und Prognosen, Niedergangserzählungen und negativen Menschenbildern, sondern ebenso in der Verwendung bestimmter Begriffe und rhetorischer Mittel. Jener Zusammenhang wird im Diskurs über Pessimismus oft als »Haltung« bezeichnet.<sup>109</sup> Die Einschätzung, dass sich eine bestimmte Haltung in pessi-

---

die Annahme, der Verfall sei auch historisch überwindbar: Nicht die kosmische Ordnung ist der Grund des Übels, sondern bestimmte Fehlentwicklungen der Gegenwart beziehungsweise der jüngeren Vergangenheit, und es besteht zumindest prinzipiell die Möglichkeit, diese Prozesse wieder umzukehren.« Pauen 1997a, S. 144.

**109** | Nach Martin Schmidt ist darunter Folgendes zu verstehen: »Der Begriff der Haltung zielt auf eine relative Stabilität von Urteilen und Werten ab.« Schmidt 2007a, S. 59. Vgl. zur Haltung des Pessimismus auch Dahrendorf 1979, S. 223, Bollenbeck 2007, S. 15, 19, Bickel 2000, S. 23, Horkheimer 1971, S. 6, Bohrer 1978, S. 89.

mistischen Texten nachweisen lässt, ist relativ verbreitet, worin sie konkret bestehen soll, ist hingegen strittig.

Übersetzt in die Begriffe der konstruktivistischen Beobachtungstheorie ist eine Haltung keine Charaktereigenschaft einer Person, geschweige denn Ausdruck eines Bewusstseinszustandes, sondern vielmehr eine spezielle Beobachtungslogik eines Textes; d.h. pessimistische Kulturkritik operiert mit bestimmten charakteristischen Unterscheidungen, schafft dadurch die eigene Welt(-wahrnehmung) und panzert diese gegen Kontingenz. Pessimismus ist somit ein performativer Akt, der sich in rhetorischen Zuspitzungen und Radikalisierungen zeigt bzw. durch die erste hervorgebracht wird. Die Haltung bezeichnet im Rahmen dieser Arbeit die Performanz des Pessimismus. Dabei ist davon auszugehen, dass die jeweilige Beobachtungslogik in habitualisierter Form in die Texte der Vergleichsautoren eingeschrieben ist und sich mittels einer Beobachtung zweiter Ordnung (re-)konstruieren lässt.<sup>110</sup> Jeder der hier rekonstruierten Texte kann

**110** | Die Kategorie Haltung weist durchaus Parallelen zur Habitus-Theorie Pierre Bourdieus auf. Der Habitus fungiert im Rahmen des theoretischen Kontextes Bourdieus als Mittler zwischen Objektivismus und Subjektivismus, indem reflektiert wird, wie sich die Strukturen eines sozialen Feldes »in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen«. Bourdieu 1987, S. 101. Der Habitus determiniert in bestimmten Grenzen die Handlungs- und Denkschemata sozialer Akteure, womit eine lohnende theoretische Alternative zur perspektivischen Limitierung des methodischen Individualismus gegeben ist. Ein Habitus ist folglich sozialstrukturell bestimmt, d.h. er wird durch Erfahrungen sozialisiert und unterscheidet sich im Einzelfall danach, welche Position ein Akteur im sozialen Feld innehat. Kleinbürgerliche, adelige oder bildungsbürgerliche Milieus, unterschiedliche Herkunft, verschiedene Schulformen, aber auch Sprachen usw. produzieren divergierenden Habitus. Bourdieu argumentiert in marxistischer Tradition, entsprechend wird unter der Position im sozialen Feld vor allem die Klassenzugehörigkeit und damit die Möglichkeit eines Akteurs, über soziales, ökonomisches und kulturelles Kapital zu verfügen, verstanden. Bezogen auf den Gegenstand politischer Pessimismus bietet diese Theorie die Möglichkeit, sich von psychologischen Argumentationen zu lösen und sozialstrukturelle und geschichtliche Gründe aufzuzeigen, warum ein Autor eine negative Theorie der Moderne entwickelt, präferiert bzw. sich stärker von einer solchen angesprochen fühlt. Eine theoretische Analyse anhand des Habitus-Konzeptes könnte im Weiteren danach fragen, welche Rezipienten – aufgrund welchen Habitus – von Schmitt, Foucault und Agamben angesprochen werden. Positivistische und empirische Theorien setzen Sozialität häufig unproblematisch voraus, und folglich weichen auch die Sprache, die Begriffe und die rhetorische Struktur der Texte deutlich von denen als pessimistisch bezeichneter Theorien ab. Obwohl die Theorie Bourdieus hier lohnende Ansatzpunkte bietet, möchte ich mich nicht explizit darauf berufen, weil erstens keine biographische und sozialstrukturelle Erklärung er-

»[...] als eine Kommunikationsform verstanden werden, die sich an einen Adressaten richtet und diesen von dem Wahrheitsgehalt seiner Aussagen zu überzeugen sucht. Zugleich, das haben die Überlegungen zum Problem der Repräsentation sozialer Tatsachen gezeigt, kommt der verwendeten Sprache eine realitätserzeugende Funktion zu. In diesem Verständnis entdeckt der wissenschaftliche Blick nicht die Tatbestände selbst, vielmehr erfindet der wissenschaftliche Text seine Gegenstände.«<sup>111</sup>

Die Rhetorik entfernt sich demnach nicht von der ›Wirklichkeit‹ – wie alt-europäische Verständnisse von Wissenschaft behaupten –, sondern wird hier im Anschluss an sprachanalytische und konstruktivistische Erkenntnisse als konstitutiv für Wirklichkeits- und Wissensproduktion angesehen.<sup>112</sup> Die Funktion der Rhetorik besteht gerade darin, das Geschriebene und das Dargestellte als notwendige Beschreibung des Gegenstandes erscheinen zu lassen.<sup>113</sup> Entsprechend folgt ebenso eine pessimistische Theorie aus der Art und Weise, wie der jeweilige Text argumentiert, beobachtet und eben rhetorische Mittel verwendet. Dabei werden im Diskurs über Pessimismus immer wieder drei Eigenschaften genannt, die hier inhaltlich unter der Kategorie Haltung subsumiert werden: 1. Eine Tendenz zur Verallgemeinerung 2. Eine Ästhetisierung des Schrecklichen 3. Die Selbstinszenierung des Autors.

Verallgemeinerung bedeutet dabei, dass pessimistische Deutungen mit unzulässigen Generalisierungen Hand in Hand gehen, was Bennett auf die Formel zuspitzt: »In short, cultural pessimism is characterised by generalised negative certainty.«<sup>114</sup> Ausgehend von einer polykontexturalen Gesellschaft lässt sich immer Gutes und Schlechtes beobachten, aber die pessimistische Haltung zeichnet sich – idealtypisch gesprochen – gerade durch eine Generalisierung des Negativen aus, positive Gegenbeispiele werden nicht gesehen oder erscheinen als marginale Phänomene, hinter denen sich eine negative

---

folgen soll. Unter Haltung wird im Folgenden nur die Argumentations- und Unterscheidungslogik des jeweiligen Textes bezeichnet. Zweitens ist es meiner Untersuchung im gegebenen Umfang und mit dem Fokus auf die wissenschaftlichen Primärtexte der drei Theoretiker nicht möglich, eine empirische Analyse des jeweiligen sozialen Feldes, in welchem sich Schmitt, Foucault und Agamben bewegen, und der entsprechenden wirkmächtigen Kapitalarten zu leisten.

**111** | Farzin 2011, S. 35.

**112** | Der deutschsprachige Wissenschaftsdiskurs hat sich lange und zum Teil bis heute gegen solche Einsichten gesperrt; es gibt so etwas wie einen »weitreichenden Reflexionsstopp« Ebd., S. 36. Siehe hierzu insb.: Keller et al. 2013.

**113** | Foucault und Agamben wurden in der vorliegenden Arbeit nicht in der Originalsprache rezipiert, sondern in deutscher oder englischer Übersetzung, weshalb die Analyse der »Sprachästhetik« mit den Beschränkungen der Übersetzung einhergeht.

**114** | Bennett 2001, S. 181.

Dynamik findet. Georg Bollenbeck bezeichnet jene Tendenzen der Kulturkritik als »heillose Hypergeneralisierungen«<sup>115</sup>, und Pauen spricht in diesem Zusammenhang vom sogenannten »absolutistischen Superlativ«.<sup>116</sup> Derartige Perspektiven verharren gewissermaßen auf der negativen Seite bzw. nur dieser wird mit entsprechenden Beschreibungen, Metaphern und Beispielen Bedeutung zugesprochen. Werden solche binären Muster nicht reflektiert, erscheint die Gegenwart schnell defizitär. Eine solche Art der Weltbeobachtung verstärkt sich kontinuierlich selbst in einer unmittelbar erzeugten Abwärts-spirale, da nur noch Schlechtes bzw. Verschlechterungen erkannt werden.<sup>117</sup> Perspektivwechsel und Selbstreflexion, die das negative Weltbild und den Objektivitätsanspruch irritieren könnten, werden ausgeschlossen, so zumindest die hier gewollte idealtypische Zuspitzung. Eine Tendenz zur Verallgemeinerung bedeutet, dass nicht nur ein vielschichtiger Einzelaspekt als negativ interpretiert, sondern diese Deutung auf die »gesamte Moderne« ausgedehnt wird. Aber auch die gebräuchliche und simplifizierende Verwendung von Begriffen wie »die Geschichte«, »die Menschheit« »die Dekadenz« usw. ist mit dem Preis einer erkenntnistheoretisch mangelhaften Verallgemeinerung erkaufte. Charakteristisch für den Pessimismus ist demnach nicht nur, was bewertet wird, sondern vor allem wie: generalisierend negativ. Ein solcher Differenzierungsverlust<sup>118</sup> müsste, wenn die oben dargestellten Bewertungen als pessimistisch zutreffen, die Werke von Schmitt, Agamben und Foucault auszeichnen.

Ein Aspekt einer pessimistischen Haltung, den es gesondert zu analysieren gilt, ist »Die Ästhetik des Schreckens« oder »Ästhetisierung des Grauens«<sup>119</sup> Für meine Untersuchung ist relevant, ob Schmitt, Foucault und Agamben dem »Schrecken« d.h. negativen Phänomenen, eine ästhetische Qualität zusprechen. Welche Funktion hat diese Form von Ästhetik für die rhetorische

**115** | Bollenbeck 2007, S. 12 und 17.

**116** | Pauen 1997a, S. 7.

**117** | Vgl. Bennett 2001, S. 180ff.

**118** | Differenzierungsverlust als Merkmal einer pessimistischen Haltung meint selbstverständlich nicht eine Form von Beobachtung, die ohne Unterscheidungen auskommt. Jede Beobachtung ist konstitutiv an eine Unterscheidung gebunden, dies gilt ebenso für die im hier dargelegten Sinne pessimistischen Beobachtungen. Unter Differenzierungsverlust soll vielmehr eine Beobachtung verstanden werden, der es nicht gelingt, Abweichendes zu sehen, positive bzw. negative Aspekte mit in den Blick zu nehmen.

**119** | Bohrer 1978, S. 75ff.

Plausibilisierung der jeweiligen Zeitdiagnose und Prognose.<sup>120</sup> Und wird der Ästhetik vielleicht eine positive Funktion zugesprochen?<sup>121</sup>

Gegenstand der Ästhetisierung kann aber nicht nur das sogenannte Schreckliche sein, sondern ebenso derjenige, der den Schrecken diagnostiziert. Anders formuliert: Pessimistische Warnungen können mit einem prophetischen Gestus einhergehen. Auch an dieser Stelle wird nicht die psychologische Verfasstheit eines Autors ermittelt, sondern die textimmanente Darstellung der eigenen Person, d.h. des Autors. So stellen sich die Fragen: Woher stammt das Wissen über den Zustand und die Zukunft der modernen Kultur oder Gesellschaft? Ist die Zeitdiagnose erkaufte mit einem Verlust an Selbstreflektionsfähigkeit? Und kommt der Autor der jeweiligen Theorie der Modernen in der beschriebenen Welt überhaupt vor, also werden die Voraussetzungen der eigenen Beobachtung reflektiert? Finden Erkenntnistheorie und eine Relativierung der eigenen Beobachterposition in den zu untersuchenden Theoriegebäuden überhaupt statt?

Die Texte, die den Blick primär auf negative Gesichtspunkte lenken und einen Niedergang diagnostizieren, scheinen sich zumindest implizit einem besonderen, also höheren Rang zuzuordnen. Eine pessimistische Sicht zeichnet sich – idealtypisch zugespitzt – durch ein übersteigertes Selbstverständnis aus.<sup>122</sup> Idealtypisch empfiehlt sich der Kulturpessimist als besonders mutig und unerschrocken, wohingegen die vermeintlich naiven Optimisten gegen den eigenen Heroismus ausgespielt werden. Ein prominentes Beispiel hierfür

**120** | Welches Narrativ wird beispielsweise bemüht, um die eigene Argumentation zu untermauern? White folgend nutzt Burckhardt in »Die Kultur der Renaissance in Italien« beispielsweise das dramaturgische Mittel der Melancholie, nach der Darstellung der historischen Ereignisse in jedem der sechs Kapitel »wechselt die Tonlage in die dunklen Mollgeräusche, die Mahnung, daß alles Menschenwerk vergehen wird«. White 2008, S. 323.

**121** | Aus einer solchermaßen ernüchterten Position schreibt Bernard-Henri Lévy: »Der antibarbarische Intellektuelle muß auch Künstler sein. Denn die Kunst ist nichts anderes als der in Tausenden von Jahren aufgerichtete Damm gegen die Leere des Todes, gegen das Chaos der Gestaltlosen, gegen die Sanduhr des Grauens. Denn allein Dichter, Maler und Musiker vermögen das Böse zu benennen und seine blutigen Perlen zu finden.« Lévy 1978, S. 140.

**122** | Pauen 1997a, S. 13. Bezüglich der Selbstinszenierung setzt Pauen den Begriff sekundärer Pessimismus ein. Zum sekundären Pessimismus gehört immer eine gewisse Distanz zu den krisenhaften Ereignissen, die diese negativen Zeitdiagnosen stützen. Allerdings bleibt hierbei unklar, was genau den primären Pessimismus ausmacht, zumal Pauen sich sehr stark von der sog. Krisenhypothese distanziert. Entsprechend wird er kaum dem primären Pessimismus einen ›direkten‹ oder ›eigentlichen‹ Realitätskontakt oder Krisenbezug zusprechen.

ist Webers wortgewaltiger Ausblick in seiner Rede »Politik als Beruf«: »Nicht das Blühen des Sommers liegt vor uns, sondern zunächst eine Polarnacht von eisiger Finsternis und Härte, [...] Wenn diese Nacht langsam weichen wird, wer wird dann von denen noch leben, deren Lenz jetzt scheinbar so üppig geblüht hat?«<sup>123</sup> In der Schrift »Wissenschaft als Beruf« – ebenfalls angesichts des Endes des Ersten Weltkriegs erschienen – fordert er weiterhin: »Wer dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muß man sagen: Er kehre lieber, schweigend, ohne die üblichen öffentlichen Renegatenreklame, sondern schlicht und einfach, in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirche zurück [...].«<sup>124</sup> Ob und zu welchem Grad Webers komplexes und unabgeschlossenes Werk dem Typus des politischen Pessimismus entspricht, kann hier nicht diskutiert werden.<sup>125</sup> Die beiden Belegstellen sollen lediglich als exemplarisches Beispiel intellektueller Selbstdarstellung dienen: Weber inszeniert sich seiner Zuhörerschaft als »wahrhafter Mann«, der die erschreckenden Zeichen der Zeit erkannt hat und dem »Grauen« mutig und unerschrocken die Stirn bietet sowie dem »Schrecken« mit seinen pathetischen Worten eine gewisse Ästhetik abgewinnt bzw. zuspricht.<sup>126</sup>

Zu bedenken ist, dass die dargestellten drei Charakteristika Tendenz zur Verallgemeinerung, Ästhetisierung des Schrecklichen und Selbstinszenierung des Autors kritisch gegen die Vertreter des (Kultur-)Pessimismus vorgebracht werden. Zum Teil laufen jene Kritiken auf moralisierende Verurteilungen hinaus, die normative und erkenntnistheoretische Beschränkungen der eigenen Kritik übersehen. Normative Grundlage meiner Argumentation und Analyse ist die Setzung, dass die moderne Gesellschaft erstens kontingent und zweitens komplex ist, woraus sich die Forderung an die politische Theorie ableitet, dies zu reflektieren und keine deterministischen Aussagen vorzunehmen. Weiterhin ist das Vorgehen, die Haltung anhand der drei Charakteristika

**123** | Weber 1958, S. 66.

**124** | Weber 1995, S. 44f.

**125** | Es ist die Prognose, die Welt erstarre zu einem »stählernen Gehäuse der Hörigkeit« (Weber 1988, S. 203f.), mit der Folge, dass »die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen« gewonnen haben, »wie niemals zuvor in der Geschichte«, welche die Frage nach der Reichweite pessimistischer Kulturkritik in Webers Werk aufwirft. Weber 1984, S. 188. Trotzdem ist Webers vielschichtiges Werk sicherlich nicht pauschal als pessimistisch, im Sinne von ausschließlich deterministisch und fatalistisch, zu kritisieren.

**126** | Der Ernst, welcher diese Wortwahl auszeichnet, ist im intellektuellen Selbstverständnis insb. in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbreitet und findet sich beispielsweise noch bei Alexandre Kojève, dem zufolge intellektuell nur diejenigen Akademiker ernst zu nehmen sind, »[...] die sich auf den Kampf auf Leben und Tod eingelassen haben«. Zit. nach Rorty 2003, S. 332.

Selbstinszenierung, Verallgemeinerung und Ästhetisierung des Schreckens zu (re-)konstruieren, zwangsläufig selektiv. Einerseits, weil nicht alle diesbezüglich relevanten Aussagen der drei Theorien analysiert werden können. Zweitens könnten sicherlich zusätzliche »Aspekte der Rhetorizität«<sup>127</sup> untersucht werden, wie die verwendeten Metaphern, die Beispiele zur Evidenzerzeugung oder die »Tropen« im Sinne Whites. Diese Selektivität des Vorgehens entspringt einerseits daraus, den drei, innerhalb der Pessimismus-Diskussion dominanten, Charakteristika der Haltung ausreichend Raum zu bieten und gleichzeitig die fünf inhaltlichen Kategorien des Pessimismus ebenfalls detailliert analysieren zu können.<sup>128</sup> Darüber hinaus geschieht die Begrenzung der Studie aufgrund pragmatischer Überlegungen: Die Feinanalyse der Rhetorizität des Pessimismus wäre sicherlich spannend, aber eine derart detaillierte Untersuchung verspricht meiner Ansicht nach keinen weitergehenden Erkenntnisgewinn für die übergeordneten Fragen, ob die Theorien pessimistisch sind und welcher Typus von Pessimismus ggf. vertreten wird.

### 4.3 RESÜMEE

Mit diesen sechs Kategorien ist nun sicherlich nicht die abschließende Definition von Pessimismus gegeben. Eine solche kann auch aufgrund der eingehend erläuterten Aspekte nicht allumfassend und endgültig vorgenommen werden. Gleichwohl lässt sich dieses idealtypische Modell im Sinne eines Werkzeugkastens nutzen, um zu überprüfen, wo sich pessimistische Konstruktionen in den Schriften von Schmitt, Foucault und Agamben bestimmen lassen.

Für die folgende Analyse ist zu entschlüsseln, welche Begründungen für eine negative Geschichts-, Gegenwarts- oder Zukunftsbeschreibung bemüht werden. Denkbar ist dabei, dass der Pessimismus theologisch, metaphysisch und/oder kulturhistorisch fundiert wird. Nicht auszuschließen ist dabei, dass sich mehrere Begründungen bei einem Autor oder sogar innerhalb eines Textes finden, die mehr oder weniger kohärent erscheinen. Damit ist es folglich ebenso erklärungsbedürftig, inwiefern diese Begründungsleistungen reflektiert werden und ob ein Mangel an erkenntnistheoretischer Reflektion pessimistische Deutungen begünstigt? Pessimismus bedeutet weiterhin nicht nur – der strengen etymologischen Definition folgend – die Wahrnehmung des Schlimmsten oder der schlimmsten aller möglichen Welten, sondern ebenfalls eine bestimmte Art der Beobachtung, welche permanent und ausschließlich Negatives beschreibt und sich selbst in dieser Perspektive gefangen nimmt, so

---

**127** | Farzin 2011, S. 49.

**128** | Mit besagter Begründung der Selektivität orientiere ich mich an Farzin: Ebd., S. 49.

dass nicht unbedingt ›das Schlimmste‹ beschrieben wird, jedoch die positive Seite der eigenen Unterscheidung nicht in gleichem Maße reflektiert wird.

Einen analytischen Gewinn verspricht vor jenem Hintergrund die Frage nach der Form der Beobachtung, beispielsweise von Verlustwahrnehmungen, wie sie sich in einer Niedergangsbeschreibung finden. Darüber hinaus und in Kombination damit zeigt sich der Pessimismus in bestimmten Idealvorstellungen, welche die jeweilige Gegenwart defizitär erscheinen lassen. Für pessimistische Beobachtungen sind weiterhin das ihnen innewohnende Menschenbild sowie eine deterministische Geschichtsauffassung von Bedeutung. Schließlich gilt es, die Zukunftsprognosen zu analysieren und damit das sich dort eventuell findende widersprüchliche Spannungsverhältnis zwischen Verzweiflung und Hoffnung. Zu ermitteln ist dann, ob und in welcher Form politische Handlungsfähigkeit vom entsprechenden Autor noch für möglich und sinnvoll erachtet wird, beispielsweise, ob politische Reformen oder Revolutionen noch einen Ausweg versprechen.<sup>129</sup> Mit dieser Klassifizierung ist nicht behauptet, dass sich alle Momente des Pessimistischen bei dem jeweiligen Autor finden müssen, sondern es wird zu prüfen sein, welche sich rekonstruieren lassen und welche nicht, sowie welche Schlüsse dies über den jeweiligen politischen Pessimismus erlaubt.

---

**129** | Die Reihenfolge dieser Kategorien variiert bei den Analysen Schmitts, Foucaults und Agambens leicht und erklärt sich aus dem Schreibprozess und meiner (Re-)konstruktion des jeweiligen Theorieaufbaus, die jeweils den argumentativen Anschluss mit einer bestimmen, eben nicht immer derselben, Kategorie nahelegt.





## 5. Carl Schmitt

---

### 5.1 VORBEMERKUNGEN

Kaum ein politischer Denker provoziert und polarisiert so stark wie Carl Schmitt. Entsprechend vielfältig sind die Kritiken an Person und Werk, wobei immer wieder – wie oben dargestellt – der Vorwurf des Pessimismus erhoben wurde. Gesichert scheint in diesem Kontext, dass Schmitts Kultur- und Modernitätskritik seine Schriften mit einer Vielzahl von Denkern zu Beginn des 20. Jahrhunderts verbindet.<sup>1</sup> Bisher ist allerdings ungeklärt, inwiefern und zu welchem Grad Schmitt pessimistische Argumente und Positionen vertritt und wie sich seine Position im zeitlichen Verlauf verändert.

Zweifelloso besteht eine Schwierigkeit darin, dem Werk in seinen Wandlungen, Vieldeutigkeiten und Widersprüchen gerecht zu werden, zumal der Autor Schmitt in seinen Texten insistierte, seine Argumentation sei über die Unterscheidung von Optimismus und Pessimismus erhaben und könne keineswegs den »Geschichtsphilosophen des Unterganges« zugerechnet werden.<sup>2</sup> Entsprechend möchte Schmitt insbesondere seine Begriffsbestimmung des Politischen nicht als pessimistisch verstanden wissen und reklamiert:<sup>3</sup> »Die Frage ist mit psychologischen Bemerkungen über ›Optimismus‹ oder ›Pessimismus‹ nicht erledigt; [...].«<sup>4</sup> Im Widerspruch dazu findet sich in seinen Tagebüchern im Jahr 1921 folgende Aussage: »Aber ich bin tot. Meine Existenz ist Pessimismus. Ich bin krank.«<sup>5</sup> In anderer Form bestätigt Schmitt seinen

---

1 | Vgl. zu dieser These Vollrath 1997, S. 421. Zu Schmitts Kultur- und Modernitätskritik im Frühwerk siehe: Villinger 1995.

2 | Schmitt 1991, S. 126.

3 | Vgl. Schmitt 2002, S. 58 und 64. Auch an anderen Stellen verortet Schmitt sein Denken jenseits der Unterscheidung von Optimismus und Pessimismus. Vgl. Schmitt 1955, S. 156. Schmitt schwankt in seinen Tagebucheinträgen vor 1914 zwischen »dogmatischer Ablehnung und persönlicher Neigung zum Pessimismus«. Mehring 2009, S. 96. Siehe auch zur Gnosis: Groh 2014.

4 | Schmitt 2002, S. 63.

5 | Schmitt 2014, S. 15.

Pessimismus im Jahr 1948: »Jugend ohne Goethe« (Max Kommerell), das war für uns seit 1910 in concreto Jugend mit Hölderlin, d.h. der Übergang vom optimistisch-ironisch-neutralisierenden Genialismus zum pessimistisch-aktiven-tragischen Genialismus.«<sup>6</sup> Erich Schwinge hat bereits 1930 auf die Vieldeutigkeit der »Sphinx« Schmitt hingewiesen, ohne jedoch die Frage des Pessimismus zu thematisieren.<sup>7</sup> Das paradoxe Verhältnis von Pessimismus und Aktivismus ist wiederum genau die Problematik, die ich mit der Kategorie des politischen Pessimismus zu fassen versuche. Im Folgenden geht es indes nicht darum, die Thesen Schmitts mit einer »richtigen« Faktizität oder Wirklichkeit abzugleichen, sondern zu sehen, wie der Autor selbst eine Weltkonstruktion in seinen Schriften erschafft und wie sich Problemwahrnehmung und Lösungsansätze verändern.

Zur Rekonstruktion des politischen Pessimismus werden zunächst Schmitts politische Anthropologie und anschließend die Niedergangswahrnehmung und die dazugehörige Kultur- bzw. Modernitätskritik dargestellt. Entscheidend für die Einordnung der Theorie sind schließlich die Geschichtstheorie und Zukunftsprognose sowie die daraus abgeleiteten politischen Konsequenzen.<sup>8</sup> Die leitende These ist dabei, dass die Schriften Schmitts gerade gegen die politische Ohnmacht und Passivität des verzweiferten Pessimismus gerichtet sind. Dabei beruft sich Schmitt auf die Gefahr einer Ent- und Überpolitisierung, die er durch staatliche Souveränität zu bannen sucht. Normativ positioniert sich der Staatsrechtler gegen die Möglichkeit einer entpolitisierten d.h. befriedeten Moderne. Gleichzeitig attestiert er der modernen Gesellschaft eine Dynamik und radikale Prozesshaftigkeit, die seine statischen Rettungsversuche zum Scheitern verurteilen. Die Theorie mündet so in einen politischen Pessimismus, welchem sie eigentlich entkommen möchte. Theorieimmanent entfaltet die Konstruktion des Politischen eine geschichtsphilosophische bzw.

**6** | Schmitt 1991, S. 152.

**7** | Schwinge 1930, S. 19, FN 39, zit.n.: Meuter 1994, S. 11. Interessant ist nun, dass auch Foucault in der Rezeption als »Sphinx der Postmoderne« (N.N. 1993, S. 226) bezeichnet wurde und der französische Philosoph für sich selbst in Anspruch nahm, einen sogenannten »pessimistischen Hyperaktivismus« zu vertreten.

**8** | Die Untersuchung erfolgt somit mittels der entwickelten sechs idealtypischen Kategorien des politischen Pessimismus: Anthropologie, Niedergangsgeschichte, Kontrastfolie, Philosophie der Geschichte, Zukunftsszenario und Haltung. Wichtig ist nochmals zu betonen, dass die Analyse aus den oben genannten erkenntnistheoretischen Gründen ausschließlich entlang der Unterscheidungslogik der Texte erfolgt. Eine Historisierung der Person, eine detaillierte Analyse der Verschränkungen von Leben und Werk sind nicht der Anspruch und werden bewusst ausgeklammert. Zum Zusammenhang von Leben und Werk siehe die sehr detaillierte und kenntnisreiche Biographie von Reinhard Mehring: Mehring 2009.

-theologische Steigerungsdynamik, die stabile politische Verhältnisse systematisch ausschließt.

## 5.2 POLITISCHE ANTHROPOLOGIE

Rudimentäre anthropologische Setzungen fundieren implizit oder explizit jede politische Theorie, dies gilt ebenso für die Absage an die Anthropologie, d.h. auch eine Theorie, die anthropologische Festlegungen bewusst vermeiden möchte, legt sich durch jene Offenheit des Menschenbildes implizit auf bestimmte, eben nicht deterministische, anthropologische Annahmen fest. Die Frage nach ›der Natur‹, ›dem Wesen‹, oder der kontingenten Beschaffenheit des Menschen hat weiterhin eine politische Dimension, weil mit der jeweiligen Definition des Menschen bestimmte Verhaltensweisen und Handlungsmöglichkeiten, beispielsweise Konsens oder Konflikt, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich oder unmöglich werden. Diese Einschätzung wird von Schmitt – allerdings deutlich zugespitzter – geteilt: »Jede politische Idee nimmt irgendwie Stellung zur ›Natur‹ des Menschen und setzt voraus, daß er entweder ›von Natur gut‹ oder ›von Natur böse‹ ist.«<sup>9</sup> Anzumerken ist, dass sich Schmitt hier auf politische Ideen bezieht, darüber hinaus aber an anderer Stelle jene These auf politische Theorien bezieht.<sup>10</sup> Damit diese Aussage Schmitts als ›wahr‹ gelten kann, bedingt sie, dass seine politische Theorie ebenfalls eine anthropologische Festlegung enthält. Davon ausgehend möchte ich hier Folgendes diskutieren: 1. Wie positioniert sich Schmitt in dem von ihm konstatierten Dualismus guter/böser Mensch bzw. ungefährlicher/gefährlicher Mensch? 2. In welchem Verhältnis steht jene Bestimmung des Menschen zu seiner Theorie des Politischen?

Zunächst ist anzumerken, dass es nicht einer gewissen Ironie entbehrt, ausgerechnet Schmitts Schrift nach einer pessimistischen Anthropologie zu befragen, zumal er diesen Einspruch gegen sein Menschenbild voraussah und abzuwehren versuchte:

»Die Frage ist mit psychologischen Bemerkungen über ›Optimismus‹ oder ›Pessimismus‹ nicht erledigt; [...]. Man darf – ohne die Frage nach den natürlichen Eigenschaften des

**9** | Schmitt 2009b, S. 61. Die Unterscheidung guter/böser Mensch kann ideengeschichtlich als eine säkularisiert-theologische Unterscheidung gedeutet werden. Ausgehend von Schmitts Überlegungen, dass alle politischen Begriffe der säkularisiert-theologischen Sphäre entstammen, ist anzunehmen, dass er die These teilt, die moralische Unterscheidung von gut/böse mit ihren politischen Implikationen habe ebenfalls hier ihren ›Ursprung‹.

**10** | Vgl. Schmitt 2002, S. 63.

Menschen entscheiden zu wollen – doch wohl sagen, daß die Menschen im allgemeinen, wenigstens solange es ihnen erträglich oder sogar gut geht, die Illusion einer ungefährlichen Ruhe lieben und ›Schwarzseher‹ nicht dulden.«<sup>11</sup>

Einsprüchen gegen seine politische Theorie und Anthropologie entgegnet Schmitt: »[...] der Beobachter politischer Phänomene kann, wenn er konsequent bei seinem politischen Denken bleibt, auch in dem Vorwurf der Immoralität und des Zynismus immer wieder nur ein politisches Mittel konkret kämpfender Menschen erkennen.«<sup>12</sup> Mit diesem Satz versucht sich Schmitt nicht nur gegen Kritik vorausschauend zu panzern, sondern spricht zugleich einen wichtigen Aspekt an: Begriffe werden politisch eingesetzt, und gerade wissenschaftliche Begriffe können politisch verwandt werden. Weiterhin ist Schmitt beizupflichten, dass es wohl kaum mit ›psychologischen Bemerkungen‹ getan ist, wie schon in Kapitel 3. ausgeführt wurde. Dennoch sind die expliziten und impliziten anthropologischen Prämissen von entscheidender Bedeutung für den Aufbau einer politischen Theorie, eine Einschätzung, die Schmitt – wie oben belegt – teilt. Entsprechend ist das Zitat nicht nur die präventive Antwort an etwaige Kritiker, sondern ebenso ein Vorwurf an alle, die glauben, in einer harmlosen Welt zu leben und sich in die »Illusion einer ungefährlichen Ruhe« flüchten. Der Vorwurf der Illusion ist gleichermaßen als Dekadenzvorwurf wie Drohkulisse zu verstehen. Von der epistemologischen Schwierigkeit, von »den Menschen im Allgemeinen« zu sprechen, zeigt sich Schmitt unbeeindruckt, generalisiert und leitet aus diesem Wissen den Vorwurf ab: Solange es ›den Menschen‹ gut oder erträglich gehe, ließen sie sich täuschen.<sup>13</sup>

Wenn ›die Menschen‹ nun derart stark auf Umweltfaktoren reagieren wie Schmitt suggeriert, stellt sich die Frage nach diesen Umweltbedingungen. Die zentrale Botschaft des Textes »Der Begriff des Politischen« – und gleichzeitig entscheidend für Schmitts Anthropologie – ist die Wahrung, dass Sicherheit eine »Illusion« ist und es friedliche Verhältnisse nicht dauerhaft geben kann. Jene ›Wahrheit‹ resultiert unmittelbar aus der Konstruktion des Politischen, als Unterscheidung von Freund und Feind. Nach Schmitt bezeichnet das Politische »den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer

**11** | Ebd., S. 63 und 65.

**12** | Ebd., S. 67.

**13** | An anderer Stelle drückt Schmitt dies folgendermaßen aus: »Die Menschen suchen im Allgemeinen weder die Wahrheit noch die Wirklichkeit, sondern nur das Gefühl ihrer Sicherheit. Ist die akute Gefahr vorbei und die unmittelbare Angst überstanden, so ist ihnen jeder Sophismus und jede Trivialität recht und selbst jedes Possenspiel willkommen, wenn es nur ablenkt von der schrecklichen Erinnerung.« Schmitt 2009a, S. 84.

Assoziation oder Dissoziation«<sup>14</sup>, wobei Dissoziation/Feindschaft, »[...] die Negation der eigenen Art der Existenz [...]« bedeutet bzw. bedeuten kann.<sup>15</sup> Die andere Seite, die Assoziation/Freundschaft, wird von Schmitt nicht weiter diskutiert, die »reale Möglichkeit« des Friedens ist somit nur in impliziter Abgrenzung Teil von Schmitts Überlegungen. Dieses Intensitätsmodell weist dem Politischen eine einzigartige Rolle jenseits von modernen Gebietsrationalitäten zu: Jeder menschliche Lebensbereich kann durch Freundschaft (Assoziation) oder Feindschaft (Dissoziation) politisiert werden. Der Begriffsbestimmung folgend besitzt das Politische keinen besonderen Inhalt, prinzipiell kann alles ins Politische gesteigert, d.h. bis zur existentiellen Auseinandersetzung auf Leben und Tod zugespitzt werden. »Die Begriffe Freund, Feind und Kampf erhalten ihren realen Sinn dadurch, daß sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten.«<sup>16</sup> Entsprechend ist das Verhältnis von Freund und Feind konstituiert durch ihren höchsten Intensitätsgrad, den »Ernstfall«: den realen körperlichen Kampf im Krieg.<sup>17</sup> Allerdings ist nicht der Kampf selbst politisch, sondern die »reale Möglichkeit«, dass es so weit kommt:

»Der Krieg ist durchaus nicht Ziel und Zweck oder gar Inhalt der Politik, wohl aber ist er als reale Möglichkeit immer vorhandene *Voraussetzung*, die das menschliche Handeln und Denken in eigenartiger Weise bestimmt und dadurch ein spezifisch politisches Verhalten bewirkt.«<sup>18</sup>

Dabei ist es einerlei, ob es die ästhetische, moralische, ökonomische Unterscheidung betrifft: Wenn sich die Gegensätze aufladen, den schwer zu bestimmenden »äußersten Intensitätsgrad« überschreiten, erheben sie sich ins Politische, dann wird aus schön/hässlich, gut/böse, nützlich/unnützig in letzter Konsequenz: Freund/Feind. Für die Rekonstruktion jenes Typus von Pessimismus ist es wichtig, noch einmal zu betonen, dass das Politische im Sinne dieser Theorie kein inhaltliches Gebiet ist wie beispielsweise die Wirtschaft, die

**14** | Schmitt 2002, S. 27.

**15** | Ebd., S. 27.

**16** | Ebd., S. 33.

**17** | Ebd., S. 35. Das Pochen auf den existenziellen Ernst des politischen »Blutopfers« findet sich ebenso bei Vertretern des Pessimismus der jüngeren Vergangenheit, siehe beispielsweise Botho Strauß' Anklage in »Anschwellender Bockgesang«. »Daß ein Volk sein Sittengesetz gegen andere behaupten will und dafür bereit ist, Blutopfer zu bringen, das verstehen wir nicht mehr und halten es in unserer liberal-libertären Selbstbezogenheit für falsch und verwerflich.« Strauß 1993. Zu Botho Strauß' Kulturpessimismus siehe ebenfalls: Essenberg 2004.

**18** | Schmitt 2002, S. 35.

Wissenschaft oder die Kunst.<sup>19</sup> Die Voraussetzung dafür, dass etwas politisch wird, ist für Schmitt ein Gegensatz, der »stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren«.<sup>20</sup> Dementsprechend wird – wie Leo Strauss treffend angemerkt hat – jede »Neben- und Gleichordnung des Politischen mit den modernen ›Kulturprovinzen‹ ausdrücklich verworfen: Die Unterscheidung von Freund und Feind ist ›jenen anderen Unterscheidungen ... nicht gleichwertig und analog‹; das Politische bezeichnet kein ›eigenes neues Sachgebiet‹ (27)«.<sup>21</sup> Schmitt benennt es selbst ganz eindeutig; das Politische bezeichnet »kein Sachgebiet, sondern nur den Intensitätsgrad einer Assoziation und Dissoziation von Menschen«.<sup>22</sup> Die Definition des Politischen als Unterscheidung von Freund und Feind entzieht sich zudem pluralistischen Definitionsbemühungen anderer Theorien, die das Politische auf die Politik des Staates reduzieren, etwa in liberaler Tradition von Wirtschafts-, Bildungs-, Landwirtschafts-, Gesundheitspolitik usw. ausgehen und, wie beispielsweise die Systemtheorie Niklas Luhmanns, die Politik als Subsystem der modernen Gesellschaft behandeln.

In Abgrenzung dazu ist es Schmitts Ziel, dass das Politische in der Moderne nicht mit der Politik gleichgesetzt wird, eben nicht auf das Niveau einer bloßen Gebietsrationalität herabsinkt, und deshalb insistiert er auf der Unhintergebarkeit des Politischen.<sup>23</sup> Aufgrund der potenziell immer vorhandenen

---

**19** | Wobei anzumerken ist, dass Schmitt sich mit diesen drei Unterscheidungen implizit auf Aristoteles' Anthropologie bezieht, wonach das Gute/Schlechte, Gerechte/Un-gerechte und Nützliche/Schädliche nur durch die menschliche Sprache kommuniziert werden können und dadurch erst ökos und polis möglich werden.

**20** | Ebd., S. 37.

**21** | Strauss 1988, S. 102f. Anders formuliert: Das Politische ist kein Funktionssystem einer funktional differenzierten Gesellschaft neben anderen, eine solche Gesellschaftsperspektive entspringt nach Schmitt dem Denken des Liberalismus und ist abzulehnen. Schmitt fügt jene Pointe erst nach der Kritik von Leo Strauss in der Ausgabe des Begriffs des Politischen von 1932 ein. Vgl. Meier 1988. Gleichwohl reflektiert gerade Schmitts Zeitdiagnose die Etablierung von Funktionssystemen. Die wirkungsvollste Waffe im Kampf gegen das Politische ist dabei – so Schmitt – die Implementierung von autonomen Gebieten, wie beispielsweise Wirtschaft, Wissenschaft usw. und die damit einhergehende Dezentralisierung.

**22** | Schmitt 2002, S. 38.

**23** | »Die politische Einheit ist infolgedessen immer, solange sie überhaupt vorhanden ist, die maßgebende Einheit, total und souverän. ›Total‹ ist sie, weil erstens jede Gelegenheit potenziell politisch sein und deshalb von der politischen Entscheidung betroffen werden kann: und zweitens der Mensch in der politischen Teilnahme ganz und existenziell erfaßt wird. Die Politik ist das Schicksal.« Schmitt 1933, S. 21. Von Bedeutung ist hier, dass der Begriff der Totalität zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Italien auf-

Feindschaft kann sich niemand entziehen, weil »nichts der Konsequenz des Politischen entgehen«<sup>24</sup> kann, und »überall in der politischen Geschichte, außenpolitisch wie innenpolitisch, erscheint die Unfähigkeit oder Unwilligkeit zu dieser Unterscheidung [von Freund und Feind, Anm. d. A.] als Symptom des politischen Endes«.<sup>25</sup> D.h. trotz aller Ordnungs- und Zivilisierungsversuche menschlicher Verhältnisse besteht die Feindschaft bzw. die Trennung von Freund und Feind fort, womit Schmitt eine anthropologische Konstante behauptet, wie ich weiter unten zeigen werde.

Hervorzuheben ist weiterhin, dass das Politische keinesfalls im Sinne der persönlichen Feindschaft einzelner Individuen und Privatpersonen verstanden werden darf, sondern in diesem theoretischen Kontext ausschließlich die öffentliche Feindschaft bzw. Freundschaft einer »kämpfenden Gesamtheit von Menschen«<sup>26</sup> oder »landnehmenden Gruppen«<sup>27</sup> bezeichnet. Jeder Einzelne hat nicht als Individuum einen politischen Feind, sondern qua Gruppenzugehörigkeit. Ferner ist auffallend, dass die Ausführungen beispielsweise im Begriff des Politischen den existenziellen Ernst des Politischen und des Kampfes ästhetisieren und glorifizieren, dabei aber nicht auf die individuelle Perspektive des einzelnen Frontsoldaten, im Sinne von Ernst Jüngers »Kampf als inneres Erlebnis« oder Ähnliches, zurückgreifen. Schmitts Argumentation operiert zum Teil mit ähnlichen Unterscheidungen, allerdings nur auf der Makroebene: Was bei Jünger das Individuum betrifft, ist hier der Ernstfall des politischen Gemeinwesens bzw. des Staates.

Jene Perspektive trennt Schmitt signifikant vom Pessimismus Arthur Schopenhauers.<sup>28</sup> Die Leiden des Einzelnen, die Schopenhauers Philosophie ins Zentrum rückt, sind für den Staatsrechtler Schmitt unerheblich. Bereits 1913 hatte er in einer Besprechung gegen Schopenhauer Stellung bezogen, weil dessen Individualismus für das »Recht auf Existenz und Nichtverneinung« und »Notwehr« eintritt; auf dieser Basis ist nach Schmitt jedoch keine »Begründung der Autorität des Staates« möglich.<sup>29</sup> Schopenhauer will den Staat auf seine Schutzfunktion reduziert wissen, Schmitt präferierte einen qualita-

---

kommt und die umfassende Kontrolle aller Lebensbereiche der modernen Gesellschaft bezeichnet: »Kennzeichen des Totalitären ist die Unbedingtheit des Wollens, dem alles ›Entgegengesetzte‹ nicht nur zum Feind wird, sondern vollständige Vernichtung fordert.« Noetzel und Krumm 2003, S. 108.

**24** | Schmitt 2002, S. 36.

**25** | Ebd., S. 67.

**26** | Ebd., S. 29.

**27** | Schmitt 2011, S. 16.

**28** | Siehe zur gegenteiligen These: Bohrer 1983, S. 292.

**29** | Schmitt 1913b, S. 27ff.



tiv totalen Staat, und seine sogenannte »Philosophie des konkreten Lebens«<sup>30</sup> sperrt sich systematisch gegen jede Form des Pessimismus, die das Leid des Individuums in den Mittelpunkt stellt. Schopenhauers »unbewußter, unerklärlicher, drangvoller Wille« ist für Schmitt politische Romantik, die ganze philosophische Konstruktion des Willens »ein in kosmische Dimensionen projiziertes romantisches Subjekt«.<sup>31</sup>

Schmitts Perspektive auf das Politische steht dagegen in unmittelbarem Zusammenhang mit seinen anthropologischen Prämissen. Ausgehend von der Bestimmung des Politischen als der Unterscheidung von Freund und Feind diskutiert Schmitt unterschiedliche Theorien entlang der Frage, ob sie ein positives oder negatives Menschenbild entwerfen.<sup>32</sup> Mit dem Ergebnis, dass alle Theorien, die die Konsequenz des Politischen, d.h. die existenzielle Gefahr der Feindschaft, nicht in gleicher Weise annehmen, strenggenommen keine politischen Theorien sind:

»Weil nun die Sphäre des Politischen letzten Endes von der realen Möglichkeit eines Feindes bestimmt wird, können politische Vorstellungen und Gedankengänge nicht gut einen anthropologischen ›Optimismus‹ zum Ausgangspunkt nehmen. Sonst würden sie mit der Möglichkeit des Feindes auch jede spezifische politische Konsequenz aufheben.«<sup>33</sup>

Da Schmitt hier selbst von Optimismus spricht, führt er damit die Unterscheidung von Optimismus und Pessimismus wieder ein, welche er innerhalb des Textes eine Seite zuvor noch als unergiebig verworfen hatte. Dabei betont er wiederum: Ernsthafte und echte politische Theorien und Anthropologien müssen immer mit der realen Möglichkeit des Konfliktfalls rechnen. Entsprechend empfiehlt es sich, quasi als Präventivmaßnahme, vom Schlimmsten auszugehen. Anders formuliert: Ernsthafte und echte politische Theorien sind nur jene, die auf einer negativen Anthropologie gründen. Pessimistisch sind diese Theorien, weil sie friedliche Verhältnisse immer als bedroht und vorübergehend betrachten. Menschliches Zusammenleben ist niemals harm- oder konfliktlos – so zumindest Schmitt. Aus der Welt zu schaffen ist »die Gefahr

**30** | Schmitt 2009b, S. 22.

**31** | Schmitt 1998, S. 89f. Siehe zur Ablehnung Schopenhauers durch Schmitt weiterhin: Vgl. Schmitt 1991, S. 46.

**32** | Schmitt unterstellt dabei, dass nicht nur alle politischen Theorien in der anthropologischen Frage nach der Natur des Menschen Partei ergreifen, sondern ebenso alle »politische Ideen«. Vgl. Schmitt 2009a, S. 26.

**33** | Schmitt 2002, S. 64.

des Politischen«<sup>34</sup> schon gar nicht durch Moral oder guten Willen, jederzeit kann das Politische hinter der ›unechten Fassade‹ hervorbrechen:

»Demnach bleibt die merkwürdige und für viele sicherlich beunruhigende Feststellung, daß alle echten politischen Theorien den Menschen als ›böse‹ voraussetzen, d.h. als keineswegs unproblematisches, sondern als ›gefährliches‹ und dynamisches Wesen betrachten.«<sup>35</sup>

Eine merkwürdige Formulierung: Einerseits weist Schmitt seine Bemühungen implizit als ›echte politische Theorie‹ aus, andererseits legt er sich mit dieser Aussage nicht direkt auf die Boshaftigkeit des Menschen fest. In der Rezeption gilt Schmitts Formulierung dagegen häufig als klares Plädoyer für die Boshaftigkeit des Menschen, obwohl die Aussage nicht eindeutig ist.<sup>36</sup> Die Argumentation hat gewissermaßen einen doppelten Boden: Schmitt behauptet im ›Begriff des Politischen‹ nicht, der Mensch sei im Allgemeinen ›böse‹, sondern empfiehlt der politischen Theorie lediglich, von der Boshaftigkeit auszugehen, weil die Bedrohungslage, d.h. die Möglichkeit des Krieges, dies erfordert. Unter jener Prämisse sind alle Theorien gut beraten, vom ›bösen‹ Menschen in der Sphäre des Politischen auszugehen, weil in dieser Festlegung die Gefährlichkeit und unberechenbare Dynamik des Menschen eingelassen sind. Ob der Mensch nun ›wirklich‹ moralisch böse, ökonomisch unnütz oder ästhetisch hässlich ist, könnte die politische Anthropologie Schmitts prinzipiell offen lassen, solange nicht arglos eine Welt voller Freunde vorausgesetzt und damit »die reale Möglichkeit der physischen Tötung«<sup>37</sup> durch Feinde gelegnet wird.

Gleichwohl erweckt Schmitt selbst durch verschiedene Formulierungen den Eindruck, seine Anthropologie gründe auf dem Dogma der Erbsünde, und zwar in einer Variante, die von der moralisch-theologischen Verurteilung des Menschen als ›böse‹ ausgeht.<sup>38</sup> Im ›Begriff des Politischen‹ wird allerdings neben der moralischen auch jede explizit theologische Aufladung durch die Erwähnung der Erbsünde o. ä. vermieden.<sup>39</sup> Wird die Suche nach moralischen oder theologischen anthropologischen Bekenntnissen dagegen auf andere Schriften ausgeweitet, finden sich durchaus Belegstellen, welche die Boshaftigkeit des Menschen unterstreichen, beispielsweise der Tagebucheintrag

**34** | Schmitt 1982, S. 127.

**35** | Schmitt 2002, S. 61.

**36** | Siehe zu dieser Kritik: Balke 1990, S. 37ff.

**37** | Schmitt 2002, S. 33.

**38** | Siehe beispielsweise: Schmitt 1998, S. 6f.

**39** | Vgl. hierzu: Groh 1998, S. 204. Die These einer bewussten Vermeidung legt insb. die akribische Überarbeitung des Textes gerade nach der Kritik vonseiten Leo Strauss' nahe: Vgl. Meier 1988.

vom 24.01.1915: »Die Natur ist feindlich, der Mensch von Natur böse.«<sup>40</sup> Trotz dieser unzweideutigen Aussage vertritt Schmitt ebenfalls die exakt gegenteilige Überzeugung, etwa in der wenige Jahre danach publizierten Schrift »Zur Sichtbarkeit der Kirche«, in welcher er sich offensiv auf eine christliche Position beruft, um die ›Boshaftigkeit des Menschen‹ zu verwerfen: »Wer die Sünde der Menschen noch so tief erkennt, wird durch die Menschwerdung Gottes wieder zu dem Glauben gezwungen, dass der Mensch und die Welt ›von Natur gut‹ sind.«<sup>41</sup> Jene widersprüchliche Positionierung erfährt dann 1922 in der Schrift »Politische Theologie« eine erneute Wendung. Hier zitiert Schmitt das Menschenbild Donoso Cortés', welcher sich ausgehend von der Erbsünde zur Boshaftigkeit des Menschen bekennt.<sup>42</sup> Schmitt positioniert sich hierzu wiederum zwiespältig. Zunächst distanziert er sich von Cortés' Auslegung des »Dogmas der Erbsünde«:

»Allerdings hat er [Cortés, Anm. d. A.] es polemisch radikalisiert zu einer Lehre von der absoluten Sündhaftigkeit und Verworfenheit der menschlichen Natur. Denn das tridentische Dogma von der Erbsünde ist nicht einfach radikal. Es spricht, im Gegensatz zur lutherischen Auffassung, nicht von Nichtswürdigkeit, sondern nur von einer Entstellung, Trübung, Verwundung, und läßt die Möglichkeit zum natürlichen Guten durchaus bestehen.«<sup>43</sup>

**40** | Schmitt 2005, S. 304.

**41** | Schmitt 1917, S. 78. Mehring schließt aus dieser inkonsistenten Gemengelage: »Dem einzelnen Menschen traut er zwar weiterhin alles erdenkliche Böse zu und auch sich selbst geißelt er in allen Tönen christlicher Demutshetorik als ›Sünder‹. Grundsätzlich aber ist ihm der Mensch durch Gott ›von Natur aus‹ gut.« Mehring 2009, S. 97.

**42** | Schmitt schreibt hier über Cortés' Menschenbild: »Seine [Cortés'] Verachtung des Menschen kennt keine Grenzen mehr; ihr blinder Verstand, ihr schwächlicher Wille, der lächerliche Elan ihrer fleischlichen Begierden scheinen ihm so erbärmlich, daß alle Worte aller menschlichen Sprachen nicht ausreichen, um die ganze Niedrigkeit dieser Kreatur auszudrücken. Wäre Gott nicht Mensch geworden – das Reptil, das mein Fuß zertritt, wäre weniger verächtlich als ein Mensch. Die Stupidität der Massen ist ihm ebenso erstaunlich wie die dumme Eitelkeit ihrer Führer. Sein Sündenbewußtsein ist universal, furchtbarer als das eines Puritaners. [...] Die Menschheit taumelt blind durch ein Labyrinth, dessen Eingang, Ausgang und Struktur keiner kennt, und das nennen wir Geschichte; die Menschheit ist ein Schiff, das ziellos auf dem Meer umhergeworfen wird, bepackt mit einer aufrührerischen, ordinären, zwangsweise rekrutierten Mannschaft, die gröhlt und tanzt, bis Gottes Zorn das rebellische Gesindel ins Meer stößt, damit wieder Schweigen herrsche.« Schmitt 2009b, S. 63.

**43** | Schmitt 2009a, S. 27. Siehe zu Schmitts Deutung der Trinität auch: Schmitt 1970, S. 116-124.

Schmitt sieht in Cortés' Anthropologie demnach eine »Übertreibung der natürlichen Bosheit und Nichtswürdigkeit des Menschen«<sup>44</sup> und grenzt sich selbst von dessen »vernichtendem Pessimismus und [solcher] Menschenverachtung« ab.<sup>45</sup> Trotz dieser Distanznahme wird Cortés' nicht ohne Grund eingeführt, Schmitt empfiehlt den Autoren der Gegenrevolution als ernstzunehmenden Staatstheoretiker und Gesellschaftsdiagnostiker auf der Höhe der Zeit. Nach Schmitt gilt es, von Cortés und dessen pessimistischer Anthropologie in positiver Anlehnung zu lernen.<sup>46</sup>

Letztlich ist damit die Frage, ob Schmitt von der theologischen und/oder moralischen Boshaftigkeit des Menschen überzeugt ist, nicht widerspruchsfrei durch philologische Vergleiche zu beantworten. Vielmehr illustrieren die Zitatstellen, wie inkonsistent und widersprüchlich Schmitts Aussagen ausfallen. Dabei zeigt sich ebenfalls, dass Schmitt keine fundierte anthropologische Theorie erarbeitet und zudem den avancierten anthropologischen Diskurs der 1920er und 1930er Jahre komplett ignoriert.<sup>47</sup> Gleichwohl ist dessen philosophische Qualität für die Analyse des pessimistischen Gehalts des Menschenbildes Schmitts nicht entscheidend.<sup>48</sup>

**44** | Schmitt 2009a, S. 28. »Der Gegensatz des ›von Natur bösen‹ und des ›von Natur guten‹ Menschen, dieser für die politische Theorie entscheidenden Frage, ist im tridentinischen Dogma keineswegs mit einem einfachen Ja oder Nein beantwortet; vielmehr spricht das Dogma, zum Unterschied von der protestantischen Lehre einer völligen Korruption des natürlichen Menschen, nur von einer Verwundung, Schwächung oder Trübung der menschlichen Natur und läßt dadurch in der Abwendung manche Abstufungen und Anpassungen zu.« Schmitt 2008, S. 13.

**45** | Schmitt 2009a, S. 71.

**46** | An der »Staatsphilosophie der Gegenrevolution« schätzt der deutsche Staatstheoretiker das Bewusstsein, »daß die Zeit eine Entscheidung verlangt.« Schmitt 2009b, S. 69. »Der Grund liegt darin, daß in der bloßen Existenz einer obrigkeitlichen Autorität eine Entscheidung liegt und die Entscheidung wiederum als solche wertvoll ist, weil es gerade in den wichtigsten Dingen wichtiger ist, daß entschieden werde, als wie entschieden wird.« Schmitt 2009a, S. 25.

**47** | Rüdiger Kramme etwa hat die These vertreten, Helmuth Plessners Anthropologie sei geeignet, die »Leerstelle einer basalen Anthropologie in Schmitts politischer Theorie einzunehmen« Kramme 1989, S. 159. Christian von Krokow hat Schmitts Anthropologie bereits in den 1950er Jahren kritisiert. Vgl. Krockow 1958.

**48** | Zur Unterscheidung von Mensch und Tier bei Schmitt siehe: Schmitt 1955, S. 53ff. Zur These, dass Schmitts Anthropologie auf Anerkennungsverhältnissen in Hegelianscher Tradition gründet, siehe insb.: Balke 1990, S. 54-62. »*Politisch*« im Sinne Carl Schmitts ist der Mensch, der sein Leben im Kampf um Anerkennung, in einem reinen Prestigekampf einsetzt.« Ebd., S. 60.

Dass Schmitts anthropologische Setzungen zweifellos auf pessimistische Überzeugungen verweisen, illustriert der Zusammenhang des Menschenbildes mit der Konstruktion des Politischen: »Theoretiker der Politik wie Machiavelli, Hobbes, öfters auch Fichte, setzen mit ihrem ›Pessimismus‹ im Wahrheit nur die reale Wirklichkeit oder Möglichkeit der Unterscheidung von Freund und Feind voraus.«<sup>49</sup> Da Schmitt nun ebenfalls die stets vorhandene ›reale Möglichkeit‹ jener Unterscheidung betont, liegt es im Umkehrfall nahe, dass er mit den genannten Referenzautoren eine pessimistische ›Wahrheit‹ ausspricht – auch wenn er sich durch die gesetzten Anführungszeichen von dieser Kategorie distanzieren möchte. Vor dem Hintergrund der Bedrohungslage des ›Ernstfalls‹ zeugt die Frage nach Pessimismus oder Optimismus aus Schmitts Perspektive lediglich davon, dass das eigentliche Problem nicht gesehen wird. Alle Kritiken, die politische Anthropologien hinsichtlich pessimistischer und optimistischer Grundhaltungen sortieren, greifen – so Schmitt – zu kurz: Erstens haben sie nicht verstanden, dass diese Begriffe politisch verwandt werden, und zweitens übersehen sie die ›eigentliche Gefahr‹: Die Menschen sind füreinander immer gefährlich und bedürften deshalb einer Ordnung, d.h. einer starken Hand, die sie führt, kontrolliert und letztlich vor sich selbst schützt. Das Ziel ist es, die Selbstgefährdungspotenziale der »sicherheitsbedürftigen«<sup>50</sup> Menschen zu kontrollieren. Was Schmitt dabei übersieht oder verbergen möchte, ist, dass die Annahme der Gefährlichkeit des Menschen und die Konstruktion einer Welt, in welcher der ›Ernstfall‹ immer greifbar ist, selbst pessimistisch sind.

Unstrittig scheint nun, dass Schmitts Theorie mindestens auf dem Axiom der Gefährlichkeit gründet. Erst die Gefahr des Ernstfalls verleiht der menschlichen Existenz ihren Wert.<sup>51</sup> Ob der Mensch nun gut oder schlecht ist und ob dies theologisch ›korrekt‹ begründet ist, erscheint vor der politischen Bedrohungslage fast redundant, da die Gefährlichkeit des Menschen bereits feststeht. Schmitt schreibt selbst: »Die ›Bosheit‹ kann als Korruption, Schwäche, Feigheit, Dummheit, aber auch als ›Rohheit‹, Triebhaftigkeit, Vitalität, Irrationalität usw.«<sup>52</sup> erscheinen. Unter dieser sehr weiten Definition von Bosheit lässt sich nach Schmitt ebenso die Gefährlichkeit subsumieren.<sup>53</sup> Schmitt

**49** | Schmitt 2002, S. 64.

**50** | Ebd., S. 65.

**51** | »Was das menschliche Leben an Wert hat, kommt nicht aus einem Raisonement; es entsteht im Kriegszustande bei Menschen, die, von großen mythischen Bildern be-seelt, am Kampfe teilnehmen; [...]. Kriegerische, revolutionäre Begeisterung und die Erwartung ungeheurer Katastrophen gehören zur Intensität des Lebens und bewegen die Geschichte.« Schmitt 2010a, S. 83f.

**52** | Schmitt 2002, S. 59.

**53** | Vgl. Schmitt 2002, S. 61.

könnte die Unterscheidung vom bösen/guten Menschen sogar unterlaufen, durch die Umstellung der Differenz von gefährlich/ungefährlich – somit würde er quasi von einer moralischen oder theologischen Parteinahme absehen und ausschließlich die existenzielle Dimension des Politischen betonen. Pessimistisch ist die Anthropologie unabhängig davon, weil sie in dem Glauben an die unhintergehbare Gefährlichkeit des Menschen fundiert ist. Pessimistisch bedeutet in jenem Zusammenhang: Selbst in einer perfekten Welt stellen die Menschen füreinander eine Bedrohung dar, womit eine solche Welt letztlich ausgeschlossen ist. Darüber hinaus besitzt Schmitts Warnung den Charakter einer selbsterfüllenden Prophezeiung: Die Angst vor dem Menschen bzw. die »existentielle Angst des Menschen«<sup>54</sup> zwingt zu Präventivmaßnahmen, welche die Bedrohungslage und Gefährlichkeit immer wieder selbst neu erzeugen.

Die hermetische Entgegensetzung von positiver und negativer Anthropologie im Begriff des Politischen ist überdies als Polemik oder Simplifizierung zu verstehen. Schmitt nutzt die Entgegensetzung, um die komplexen Menschenbilder verschiedener politischer Theorien indifferent auf die Dichotomie von gut/böse zu reduzieren und die Abstufungen anthropologischer Konstruktion zu verdecken. Dahinter steht die Absicht, die politische Theorie bzw. Ideologie des Liberalismus und Anarchismus als blauäugig darzustellen. Schmitt führt mit seinen intellektuellen Angriffen auf andere Theorien performativ die polemische d.h. politische Dimension von wissenschaftlichen Begriffen vor und verschärft die Gegensätze. Durch die Unterscheidung von bösen und guten Menschenbildern lässt sich Schmitt vor allem selbst auf den Dualismus von pessimistischer und optimistischer Anthropologie ein – was erstaunt, zumal der Text jene Unterscheidung zuvor dekonstruiert.

Entscheidend ist für diese Konstruktion des Politischen folgende Annahme: »Politisches Denken und politischer Instinkt bewähren sich also theoretisch und praktisch an der Fähigkeit, Freund und Feind zu unterscheiden.«<sup>55</sup> Begründet wird jener Prüfstein des politischen Denkens hier aufgrund der Bedrohung: »Dadurch, daß ein Volk nicht mehr die Kraft oder den Willen hat, sich in der Sphäre des Politischen zu halten, verschwindet das Politische nicht aus der Welt. Es verschwindet nur ein schwaches Volk.«<sup>56</sup> Neutralität ist damit keine politische Option, sondern Selbstaufgabe. »Die miteinander ringenden Mächte handeln in einem Raum fortwährender Gefahr und Gefährdung. Sie sind verloren, wenn sie Freund und Feind nicht richtig zu unterscheiden wissen.«<sup>57</sup> Letztlich bedient sich Schmitt einer zirkulären Argumentation: Der Be-

54 | Schmitt 1982, S. 132.

55 | Schmitt 2002, S. 67.

56 | Ebd., S. 54.

57 | Schmitt 1982, S. 76.

griff des Politischen gründet auf der Anthropologie der Gefährlichkeit, und jene Setzung ist wiederum erzwungen durch die politische Bedrohungslage.

Impliziert ist damit weiterhin eine sozialdarwinistische Beweisführung: Schmitt legitimiert das ›Recht des Stärkeren‹ und spricht sich auf dieser Basis für politische Fiktionen aus, die einen »Vitalwert« besitzen und deshalb »überlebensdienlich« sind.<sup>58</sup> Denn fehlt besagte Entschlusskraft, schwindet unweigerlich nicht nur die politische Macht, es steht vielmehr die gesamte Existenz einer menschlichen Gruppe auf dem Spiel. Der Wahrheitsanspruch dieser Theorie gründet in der existenziellen Vernichtung des kollektiven politischen Körpers, wobei die Tötung des jeweils individuellen Körpers mindestens als Bedrohung für den Leser mitschwingt.

Vergleichbar der Argumentation hinsichtlich des Menschbildes fallen Schmitts Begründungen nicht einheitlich aus. Zunächst möchte er seine Argumentation als Beschreibung der »seinsmäßige[n] Wirklichkeit«<sup>59</sup> verstanden wissen. Was sich als historisch-empirische Beweisführung interpretieren lässt, im Sinne von: ›Die politische Feindschaft und damit kriegerische Auseinandersetzungen hat es immer gegeben, und die Geschichte belehrt darüber, dass ›schwache Völker‹ verschwinden.‹<sup>60</sup> Wenn Schmitt hingegen die Neutralisierung und Entpolitisierung der modernen Gesellschaft diagnostiziert, wirkt seine Argumentation teilweise wie eine normative Parteinahme für das Politische: Einerseits, weil er die von ihm selbst festgestellte Situation der »Entpolitisierung« ablehnt.<sup>61</sup> Zweitens, weil angeblich nur das Politische es vermag, den Menschen ›total zu erfassen‹, also nur das Politische es erlaubt, der menschlichen Existenz Sinn zu geben.<sup>62</sup> Drittens, weil die Bedrohung durch politische Feinde einen souveränen Staat legitimiert, der wiederum für Ordnung sorgt.<sup>63</sup> D.h. Schmitt ergreift normativ für das Politische Partei in einer geschichtlichen Situation, in der (scheinbar) Entpolitisierung vorherrscht, weil der Feindverlust für ihn Ordnungsverlust bedeutet.

**58** | Vgl. Meuter 1994, S. 65.

**59** | Schmitt 2002, S. 28f.

**60** | Vgl. ebd., S. 54. An anderer Stelle heißt es: »Aber der Feind ist eine objektive Macht. Ihr wird er nicht entgehen, und der echte Feind läßt sich nicht betrügen.« Schmitt 2010b, S. 89.

**61** | Vgl. Schmitt 2002, S. 83, 87.

**62** | Vgl. Schmitt 1933, S. 21.

**63** | Wobei Schmitt die normative Dimension seiner Argumentation strikt bestritten hat: »Die Begriffe von Freund und Feind sind in ihrem konkreten, existentiellen Sinn zu nehmen, nicht als Metaphern oder Symbole, nicht vermischt und abgeschwächt durch ökonomische, moralische und andere Vorstellungen, am wenigsten in einem privat-individualistischen Sinne psychologisch als Ausdruck privater Gefühle und Tendenzen. Sie sind keine normativen und keine ›rein geistigen‹ Gegensätze.« Schmitt 2002, S. 28.

Die dargestellte Setzung der Gefährlichkeit des Menschen und damit vom konkreten historischen Zeitpunkt unabhängige Beständigkeit des Politischen sind wiederum Wesensbestimmungen, womit eine ontologische Begründung gegeben wird. Darüber hinaus setzen Schmitts Formulierungen die Substanz des ›Volkes‹ bzw. ›von Völkern‹ voraus.<sup>64</sup> Es ist bereits bemerkt worden, dass Schmitts Analyse fast ausschließlich die Dissoziation beschreibt. Die Auseinandersetzung zwischen Freund und Feind erscheint dann in Schmitts Ausführungen als der Antagonismus von politischen Einheiten: »Das Wesen der politischen Einheit besteht darin, innerhalb der Einheit diese äußerste Gegensätzlichkeit auszuschließen.«<sup>65</sup> Die politische Einheit ist – wie ich unten noch diskutieren werde – der souveräne Staat, wobei Schmitt als Bedingung der Möglichkeit jener politischen Einheit teilweise explizit die Einheit ›des Volkes‹ voraussetzt.<sup>66</sup> In diesem Zusammenhang spricht der Verfassungsrechtler vom Volk als der »politischen Existenz«, die zur Nation wird. ›An-sich‹ ist das Volk in Schmitts Konstruktion bereits ontologisch als Einheit vorhanden, und als Nation gewinnt ›das Volk‹ lediglich Bewusstsein über sich selbst.<sup>67</sup> Die Existenz von ›Völkern‹ erscheint hier als eine substantielle und anthropologische Universalie. Schließlich finden sich auch Aussagen, die das Politische theologisch begründen, worauf weiter unten noch eingegangen wird.<sup>68</sup>

Welche der genannten Erklärungen stärker gewichtet wird, stellt eine Grundsatzdiskussion der Schmitt-Rezeption dar. Für die Untersuchung des pessimistischen Gehalts ist vor allem die erkenntnistheoretische Dimension jenes Zusammenhanges entscheidend. Aus der Perspektive dieser Untersuchung konstruiert Schmitt die Bedeutung der Unterscheidung von Freund und Feind anhand seiner Beobachtung und führt hinsichtlich dessen unterschiedliche Begründungsfiguren an bzw. benennt unterschiedliche Ebenen. Aus der Perspektive einer Beobachtung zweiter Ordnung ändert jedoch kei-

**64** | Dieser Essentialismus ›des Volkes‹ findet sich teilweise bereits in Texten vor 1933: Vgl. insb. Ebd.; Schmitt 2010a sowie zu dieser These: Greven 1989, S. 131ff.; Baschek 2010. Nach 1933 spricht Schmitt dann von der sogenannten ›Artgleichheit des deutschen Volkes‹: Siehe hierzu: Schmitt 1935.

**65** | Schmitt 1933, S. 11.

**66** | Vgl. Greven 1989, S. 138f.

**67** | »Die politische Kraft dieses Vorgangs führte zu einer Steigerung der Staatsgewalt, zu intensivster Einheit und Unteilbarkeit, unité und indivisibilité.« Schmitt 2010d, S. 50.

**68** | »Die Politik bedarf der Theologie am Ende nicht zur Verwirklichung eines Zwecks, sondern zur Begründung ihrer Notwendigkeit.« Meier 1988, S. 64. Hans Blumenberg hat jene verdeckte Funktion der politischen Theologie Schmitt'scher Prägung als »Theologie der Politik« bezeichnet und die »Theologie als Ideologie der Politik«. Vgl. Blumenberg 1996, S. 99ff. Wobei sich hier die Frage stellt, warum Heinrich Meier und Blumenberg von der Politik schreiben und nicht von dem Politischen.



ne jener Begründungen etwas an Schmitts eigener Konstruktionsleistung: Schmitt erschafft durch seine Texte selbst eine Welt, in der im ›Ernstfall‹ immer die Vernichtung durch den Feind droht – wobei er diesen performativen Charakter nicht erkennt. Friedliches menschliches Zusammenleben ist stets bedroht, womit die Furcht und Angst vor kommenden Konflikten begründet scheinen. Infolgedessen ist Schmitts Theorie des Politischen als pessimistisch zu betrachten.<sup>69</sup>

Wieso aber glaubt Schmitt, sich für die Unterscheidung von Freund und Feind entscheiden zu müssen? Er denkt Sozialität ausgehend von den Grenzfällen: »Das, worauf es ankommt, ist immer nur der Konfliktfall.«<sup>70</sup> Und weiter heißt es: »Auch heute noch ist der Kriegsfall der ›Ernstfall‹. Man kann sagen, daß hier, wie auch sonst, gerade der Ausnahmefall eine besonders entscheidende und den Kern der Dinge enthüllende Bedeutung hat.«<sup>71</sup> Erst die Bedrohungslage, im Sinne der Negation der eigenen Art der Existenz, lässt es demnach zu, den Kern bzw. das ›Wesen‹ der Dinge zu erkennen. Jene Annahme ist Schmitts erkenntnistheoretische Prämisse, von der aus er seine Theorie konstruiert.

Anzumerken ist überdies, dass das Politische teilweise gar nicht begründet wird, sondern einfach in seiner Existenz und Relevanz ›behauptet‹. Letzteres zeigt sich beispielsweise anhand der rhetorischen Mittel, die Schmitt einsetzt; so beginnt die Bestimmung des Politischen mit den Begriffen: »Unterscheidung« und »Differenz« von Freund und Feind.<sup>72</sup> Wenige Zeilen später schreibt er bereits vom »Gegensatz« von Freund und Feind,<sup>73</sup> aus welchem urplötzlich ein »Antagonismus« wird<sup>74</sup>, und die Feindschaft unmittelbar die eigene Existenzauslöschung bedeutet. Dies ist eine der ersten rhetorischen Operationen im »Begriff des Politischen«, und sie illustriert die Unbestimmtheit Schmitts. Der Übergang wird nicht argumentativ begründet, sondern einfach vorgenom-

**69** | Nicht zufällig zitiert Schmitt Vigilius Haufniensis alias Søren Kierkegaards Text »Der Begriff der Angst«: »Darum ergreift die Angst das Genie zu anderer Zeit als die gewöhnlichen Menschen. Diese entdecken die Gefahr erst im Augenblick der Gefahr; bis zu diesem Moment sind sie sicher, und ist die Gefahr vorbei, so sind sie wieder sicher. Das Genie ist am stärksten gerade im Augenblick der Gefahr.« Schmitt 2009a, S. 84, FN 1. Auf diese Form von Selbstüberhöhung wird im Kapitel »5.7 Haltung« weiter eingegangen. Es lässt sich zudem vermuten, dass der Titel »Der Begriff des Politischen« von Kierkegaards Überschrift inspiriert ist.

**70** | Schmitt 2002, S. 39.

**71** | Ebd., S. 35. Auf den systematischen Zusammenhang von Ausnahme und Ernstfall gehe ich im Kapitel »Souveränität als normatives Ideal« ein.

**72** | Ebd., S. 26.

**73** | Ebd., S. 28.

**74** | Ebd., S. 30.

men. Ähnlich verhält es sich mit der »konkreten Möglichkeit«, die zwar nicht zwingend Krieg bedeutet – so Schmitt –, dafür aber eine pessimistische Versicherung impliziert: Niemand kann sicher sein, dass es nicht doch zum Kampf kommt.

Der Feindschaft kann sich kein Gemeinwesen entledigen, so Schmitt, weil auch jede Entpolitisierung zwingend in neuerliche Politisierungen umschlagen muss, welche letztlich immer die physische Tötung mit einschließen können.<sup>75</sup> In anderem Zusammenhang spricht er von der »[...] existentiellen Angst des Menschen«.<sup>76</sup> Auf die Negierung der Existenz beruft sich Schmitt als erkenntnistheoretisches Argument. Selbst der Pazifismus und die Vertreter der Menschenrechte werden in seiner Darstellung zu Kriegstreibern, wenn sie gezwungen sind, den Krieg durch Krieg zu bekämpfen. Diese Gesetzmäßigkeit der politischen Feindschaft führt Schmitt spätestens nach 1933 auf die ›Substanz‹ eines ›Volkes‹ bzw. von ›Völkern‹ zurück, die sich ›nur noch‹ als Feinde erkennen müssen. Möglich ist die ›richtige Erkenntnis‹ der Feindschaft und damit die politische Entscheidung demnach nur denjenigen, die ›existenzieller Teil eines Volkes‹ sind.<sup>77</sup>

»Es ist eine erkenntnistheoretische Wahrheit, daß nur derjenige imstande ist, Tatsachen richtig zu sehen, Aussagen richtig zu hören, Worte richtig zu verstehen und Eindrücke von Menschen und Dingen richtig zu bewerten, der in einer seinsmäßigen, artbestimmten Weise an der rechtschöpferischen Gemeinschaft teilhat und existentiell ihr zugehört.«<sup>78</sup>

Die Erkenntnistheorie verharret somit auf einer ersten Beobachtungsebene, da sie die Unterscheidung ihres Gegenstandes in Freund und Feind übernimmt. So koppelt Schmitt das menschliche Erkenntnisvermögen hier an die existenzielle Teilhabe an der ›seinsmäßigen, artbestimmten Weise‹ einer Gemeinschaft. Gleichzeitig beansprucht er implizit eine Metaperspektive, die zwar nicht reflektiert wird, aber vorausgesetzt werden muss, um dieses erkenntnistheoretische Gesetz formulieren zu können. Wie sonst soll jene ›erkenntnis-

**75** | Vgl. ebd., S. 79ff.

**76** | Schmitt 1982, S. 132.

**77** | »Die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu teilen, ist hier nämlich nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben. Den existenziellen Konfliktfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktsfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu bewahren.« Schmitt 2002, S. 27.

**78** | Schmitt 1935, S. 45.

theoretische Wahrheit« für alle rechtschöpferischen Gemeinschaften gelten können? Einerseits muss Schmitt Teil der ›seinsmäßigen, artbestimmten Weise‹ einer bestimmten Gemeinschaft sein, sonst könnte er selbst besagte ›erkenntnistheoretische Wahrheit‹ nicht erkennen. Andererseits muss Schmitt über solche politisch-gemeinschaftlichen Perspektiven erhaben sein, also eine Beobachtung zweiter Ordnung vornehmen, um dieses erkenntnistheoretische Gesetz, das nicht nur für (s)ein ›Volk‹ gilt, bestimmen zu können. Dabei kann mit Foucault angemerkt werden, dass Wissen und Macht bzw. das Politische hier in einem konstitutiven Zusammenhang stehen; allerdings reflektiert Foucault, dass das Wissen von den Machtverhältnissen abhängt, also kontingent ist. Wohingegen Schmitt suggeriert, dass das Wissen ›wirklich wahr‹ ist, also ontologisch notwendig, wenn es mit der ›seinsmäßigen, artbestimmten Weise‹ des ›Volkes‹ verbunden ist. ›Wahre Erkenntnis‹ ist nach Schmitt nur möglich, wenn über die politische Frage von Freund und Feind entschieden wurde. Im Jahr 1955 und mit anderen machtheoretischen Vorzeichen als Foucault – betont dann auch Schmitt den Zusammenhang von Macht und Wissen.<sup>79</sup> Jedes Wissen ist eingebettet in eine politische Situation und wird entlang der jeweiligen Freund-Feind-Konstellation instrumentalisiert.<sup>80</sup> Gleichzeitig zeigt der erläuterte Zusammenhang das rhetorische Geschick von Schmitts Argumentation: Wenn alles politisierbar ist, also in letzter Konsequenz auf die Unterscheidung zwischen Freund und Feind hinausläuft, dann ist jede Kritik an dieser These selbst eine Form von Politisierung. Wenn Schmitt entgegengehalten würde, das Politische sei nicht der Gegensatz von Freund und Feind oder nicht alles sei politisierbar, kann er jene Kritik immer als eine nur scheinbare Entpolitisierung zurückweisen: weil auch der Pazifismus oder eine nicht-politische Wissenschaft letztlich dem Politischen nicht entkommen können.

Verbunden ist damit die epistemologische Fundierung des Wahrheitsanspruches in der existenziellen Bedrohung durch Feinde, welche Schmitt bis in seine letzten Schriften verteidigt hat und das Diktum artikuliert: »Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt.«<sup>81</sup> Der Feind wird so zur Begründung des eigenen erkenntnistheoretischen Standpunktes, und das erkenntnistheoretische Argument wird zugespitzt: Nur wer den Feind erkennt, erkennt sich selbst. Oder anders formuliert: Selbsterkenntnis bedingt das ›richtige‹ Erkennen des Feindes. Hans Freyer zitierend und explizit zustimmend drückt Schmitt jenen Zusammenhang auch folgendermaßen aus »Ich denke, also habe ich Feinde; ich habe Feinde, also bin ich.«<sup>82</sup> Diese tautologische Abwandlung des Descartes'schen cogito, ergo sum fundiert Schmitts Erkenntnistheo-

**79** | Schmitt 1957, S. 2.

**80** | Vgl. Schmitt 2002, S. 90.

**81** | Schmitt 2010c, S. 87. Ebenso Schmitt 2010b, S. 90.

**82** | Schmitt 1957, S. 2.

rie. Die Feindschaft wird damit ontologisch gesetzt und zum unzweifelhaften Fundament dieser politischen Theorie.

Die eigene Gestalt, d.h. Identität zu erkennen und damit die ›Tatsachen richtig zu sehen‹, bedingt die Erkenntnis des Feindes. Vorausgesetzt ist damit also, dass es für jede Existenz immer einen Feind gibt. Schmitts Ausführungen hierzu legen den Schluss nahe, diese ›Erkenntnis‹ gelte sowohl für Individuen wie für politische Kollektive.<sup>83</sup> Der Feind stiftet für beide die eigene Identität. Schmitt verwandelt gewissermaßen das altgriechische Sprichwort: ›Zeig mir deine Freunde, und ich sag dir, wer du bist‹ in die Formel ›Zeig mir deine Feinde, und ich sag dir, wer du bist‹. Selbsterkenntnis durch Feindschaft bedeutet dann weiterhin, dass der Feindschaft ein Anerkennungsverhältnis innewohnt.<sup>84</sup> Die Feindschaft und der Feind sind anzuerkennen, um selbst zu sein. So stellt Schmitt die rhetorische Frage: »Und wer kann mich wirklich in Frage stellen?« Und antwortet: »Nur ich mich selbst. Oder mein Bruder. Der Andere erweist sich als mein Bruder, und der Bruder erweist sich als mein Feind.«<sup>85</sup> Diese ›Anerkennungstheorie‹ der Feindschaft betont einerseits den performativen Akt, der Anerkennung der Feindschaft und stellt die Feindschaft andererseits als ontologische Konstante dar.

Für Schmitt gilt es mithin, politisch den ›wirklichen Feind‹ zu erkennen und zu bekämpfen, um überhaupt eine innere Ordnung herstellen zu können. Ist eine politische Gemeinschaft hingegen innerlich gespalten, erkennt sie weder ihre Feinde noch sich selbst und bewirkt so unabsichtlich eine Eskalation der Feindschaft, d.h. letztlich eine kriegerische Auseinandersetzung, welche die politische Existenz gefährdet. Selbsterkenntnis ist lediglich in der Auseinandersetzung mit dem Feind möglich, was bedeutet, die Erkenntnis ist gerichtet auf die Bedrohung der eigenen Existenz, den (individuellen wie kollektiven) Tod. Eine solche Annahme ist pessimistisch, weil sie stets mit dem Schlimmsten rechnet, der eigenen Vernichtung bzw. Tötung. Pessimistisch ist sie aber ebenso, weil die Freundschaft, als eine positive Form von Anerkennung, gar nicht thematisiert und vollkommen von der Feindschaft überlagert wird.

Der Autor Schmitt tritt vor diesem Hintergrund in der Rolle des Propheten auf, der vor der politischen Eskalation und Vernichtung warnt. Schmitt zufolge sind die Einsicht in das Wesen des Politischen und die Gefährlichkeit des Menschen die einzige Möglichkeit, Schlimmeres zu verhindern. Es mag kontraintuitiv erscheinen, aber gerade die Negierung und die Leugnung der Feindschaft produzieren schlimmere und verheerendere Konstellationen als

**83** | Vgl. Schmitt 2010b, S. 79ff und Ebd., S. 89 sowie Schmitt 2010c.

**84** | »Und zwar so, daß ich ihn als Feind anerkenne, und es sogar anerkennen muß, daß er mich als Feind anerkennt. In dieser gegenseitigen Anerkennung der Anerkennung liegt die Größe des Begriffes.« Schmitt 2010b, S. 89.

**85** | Ebd., S. 89.

ein schlichtes Anerkennen der Logik von Freund und Feind. Die politische Entscheidung ist unhintergebar, dies will der von Pierre-Joseph Proudhon abgewandelte Satz zum Ausdruck bringen: »Wer Menschheit sagt, will betrügen.«<sup>86</sup> Jede Ambition im Namen der Menschheit zu sprechen, explizit gerade in Form von humanistisch-pazifistischen Positionen, die auf die Einhaltung der Menschenrechte pochen, ist für Schmitt verlogen.<sup>87</sup> Er lehnt jegliche Form von »internationalistische[m] Utopismus«<sup>88</sup> ab, weil aufgrund dessen der Eskalation des Politischen Tür und Tor geöffnet werde.

Im Kampf gilt immer: »Der gegen Menschen kämpfende Mensch sieht sich dann in seinem Selbstverständnis einem zweifellos minderwertigen Vergleichsobjekt gegenüber, von dem er sich selbst umso reiner als der wahre Mensch abhebt.«<sup>89</sup> Wer darüber hinaus von der Menschheit spricht, versucht eine universelle politische Einheit zu implementieren und muss berücksichtigen, dass es immer ein Außen gibt, einen Anderen, einen Feind, der nicht Teil dieser Menschheit sein möchte oder kann.<sup>90</sup> Ideologien, die jene Gefahr systematisch ignorieren oder bewusst in Kauf nehmen, sind nach Schmitt sowohl der Liberalismus als auch der Sozialismus, weil universell-moralische Begriffe zur Vergemeinschaftung einer heterogenen Erdbevölkerung genutzt werden.<sup>91</sup> In letzter Konsequenz ziehen – nach Schmitt – politische Einheiten mit dem Anspruch, die Menschheit zu repräsentieren, in den Krieg, um die »Feinde der Menschheit« und des Friedens zu bekämpfen. Für diesen »letzten Feind der Menschheit« kann es dann keinerlei Toleranz oder Rückzugsraum mehr geben. Dadurch wird aus dem »wirklichen Feind«<sup>92</sup> schnell der »absolute Feind«<sup>93</sup>. Gegen ihn müssen keine Menschenrechte oder sonstigen Rechtsprinzipien mehr eingehalten werden, der »letzte Feind der Menschheit« muss vernichtet werden. Schmitt warnt vor der durch Verleugnung entfesselten Feindschaft, und seine Texte verbreiten die Angst, pazifistisches unpolitisches Handeln trüge zur Eskalation bei. Es droht eine Steigerung des

**86** | Schmitt 2002, S. 55.

**87** | Siehe hierzu beispielsweise: Schmitt 2008, S. 59. »Und sie fällt gerade dann auf diesem Feld, wenn geleugnet wird, daß sie dort nicht nur trotz der Leugnung, sondern wegen der Leugnung fallen wird.« Vollrath 1997, S. 431.

**88** | Zit. nach: Deppe 2003, S. 168.

**89** | Schmitt 1978, S. 339. Siehe hierzu auch: Schmitt 2009a, S. 110f.

**90** | »Wir kennen sogar das geheime Gesetz dieses Vokabulariums und wissen, daß heute der schrecklichste Krieg nur im Namen des Friedens, die furchtbarste Unterdrückung nur im Namen der Freiheit und die schrecklichste Unmenschlichkeit nur im Namen der Menschheit vollzogen wird.« Schmitt 2002, S. 94.

**91** | Vgl. Schmitt 2010a, S. 87.

**92** | Schmitt 2010c, S. 88.

**93** | Ebd., S. 94.

Kriegs zum totalen Krieg, eine Auseinandersetzung, die keinerlei Hegungen mehr kennt.<sup>94</sup> Die reale Feindschaft und die Gefährlichkeit des Menschen – so Schmitts Pointe – müssen aus einem einfachen Grund anerkannt werden: Das Politische, das in letzter Konsequenz stets die physische Tötung des Feindes mit einschließt, muss auf welche Art und Weise auch immer kanalisiert werden. Damit soll quasi die Möglichkeit für ›ungefährliche Kriege‹ gegeben werden. Schmitt vertritt – zumindest beteuert er dies – keinen Bellizismus, der den Krieg normativ rechtfertigt, gleichwohl kann seine Argumentation als Rechtfertigung des Bellizismus aus existenziell-anthropologischen Gründen interpretiert werden.

Somit kann abschließend festgehalten werden, dass Carl Schmitt einen anthropologischen Pessimismus des sich und seinesgleichen gefährdenden Menschen vertritt. Im von Schmitt behaupteten eindeutigen anthropologischen Gegensatz, ›von Natur gut‹ oder ›von Natur böse‹, kann seine Theorie nicht auf der Seite eines normativ-positiven Menschenbildes verortet werden.<sup>95</sup> Seine Variante einer politischen Anthropologie schließt die von der Aufklärung propagierte Selbstbefreiung sowie die »Humanisierung der Menschen«<sup>96</sup> sogar systematisch aus. Der »[...] Glauben an den Menschen, der sein eigenes Schicksal schmiedet und sich selbst über sich hinaus steigert [...]« nötigt Schmitt lediglich zur lakonischen Bemerkung: »Wie traurig dieser Optimismus!«<sup>97</sup> Bis zu dieser Stelle kann allerdings nur eine pessimistische Anthropologie Schmitts konstatiert werden: Es mag zynisch wirken, aber durch die Gefährlichkeit des Menschen und die permanente Gefahr von Krieg und Bürgerkrieg muss nicht zwingend ein unlösbares Problem entstehen. Die »Herrschaftsbedürftigkeit«<sup>98</sup> des Menschen ist unproblematisch, wenn eine politische Ordnung existiert, welche die Gefährlichkeit zu kontrollieren imstande ist. Damit schließt sich die Frage nach der Geschichtsdeutung und Gegenwartsdiagnostik bei Schmitt an.

**94** | Vgl. Schmitt 2011, S. 123. Der Begriff »Hegung« ist hier definiert im Sinne von Eingrenzung, Kontrolle und Erhaltung.

**95** | Vgl. Schmitt 2009b, S. 61.

**96** | Dermandt 1988, S. 32. Vgl. ebenso Schmitt 1991, S. 163.

**97** | Schmitt 1991, S. 163. Und weiter heißt es: »Wieviel mehr erfülltes Diesseits ist im Wagner'schen Pessimismus ›Heil Dir prangendes Ende‹.« Schmitt 1991, S. 163.

**98** | Strauss 1932, S. 115.

### 5.3 NEUTRALISIERUNG UND ENTPOLITISIERUNG ALS NIEDERGANG

Aus dem »Materialhaufen«<sup>99</sup> des Werkes lässt sich die von Carl Schmitt entworfene Niedergangsgeschichte sehr pointiert – ausgehend vom Vortrag »Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung« – rekonstruieren. Schmitt betont hier eingangs ausdrücklich, dass seine Darstellung weder als Fortschritts- noch als Verfallsnarrativ verstanden werden soll, und ebenso wenig als »geschichtsphilosophisches Gesetz«, dies sei »eine Frage für sich«.<sup>100</sup> Aber genau die Frage, ob die Darstellung trotzdem auf ein Verfallsnarrativ hinausläuft, wird hier gestellt. Wobei entgegen Schmitts Dementi die These vertreten wird, dass die historischen Ausführungen dezidiert einen Niedergang beschreiben, der sich über mehrere Jahrhunderte hinweg vollzieht. Dass jene Geschichtsbeobachtung überdies pessimistisch ist, zeigt sich bereits am Vokabular der Entpolitisierung. Letztere bedeutet in Schmitts theoretischer Systematik, dass die Unterscheidung von Freund und Feind verschwindet. Damit wäre Sozialität nicht länger antagonistisch und konfliktär sowie nicht mehr von der realen Möglichkeit des Ernstfalls bestimmt. Aber dies wird von Schmitts Pessimismus abgelehnt und für unmöglich erachtet.

Der Prozess der sogenannten Neutralisierung und Entpolitisierung bestimmt, der Argumentation Schmitts folgend, die historische Entwicklung des Okzidents seit dem Ende des Mittelalters bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Gemäß jenem Geschichtsverständnis wirken »geistige Zentralgebiete« auf die politische und damit auf die Realität überhaupt. Alle Probleme, die ein Zeitalter im Kern berühren und gelöst werden müssen, sind die Problemkonstellationen des dominanten geistigen Zentralgebiets, alle weiteren Schwierigkeiten sind lediglich abgeleiteter Natur.<sup>101</sup> Anders formuliert: Aus dem jeweiligen Zentralgebiet, d.h. der maßgebenden Sphäre des Geistes, stammen die politischen Streitthemen einer Epoche. Gleichzeitig identifiziert Schmitt eine Dynamik, die dieser Gesetzmäßigkeit entkommen möchte: »Es sind vier große, einfache, säkulare Schritte. Sie entsprechen den vier Jahrhunderten und gehen vom Theologischen zum Metaphysischen, von dort zum Humanitär-Moralischen und schließlich zum Ökonomischen.«<sup>102</sup> In Schmitts

**99** | Schmitt 2002, S. 79.

**100** | Ebd., S. 81. Inwiefern sich weiterhin eine geschichtsphilosophische Argumentation in dieser Darstellung nachweisen lässt, wird im Kapitel »Schrecken ohne Ende oder Ende mit Schrecken« erörtert.

**101** | Vgl. ebd., S. 85.

**102** | Ebd., S. 80. Mit den genannten Stadien orientiert sich Schmitt an den drei Stadien von August Comte, die von der Theologie über das Metaphysische bis zum wissenschaftlichen Positivismus reichen. Vgl. Schmitt 1955, S. 154.

Formulierung ist es bereits angedeutet; auf der Metaebene werden die vier Schritte als Vollzug der ›Säkularisation‹ beschrieben.<sup>103</sup>

Der historische Ausgangspunkt der ›Zentralgebiets-Theorie‹ ist das Ende des Mittelalters, d.h. das Zeitalter der Reformation; und vor dem Hintergrund der säkularisationskritischen Argumentation erstaunt die Wahl dieser geschichtlichen Zäsur nicht. Entgegen der verbreiteten alltagsweltlichen Vorstellung des Mittelalters als dunklem Zeitalter schätzt Schmitt die »[...] gemeinsame christliche Einheit Europas«. <sup>104</sup> Der vorreformatorischen Ordnung des Mittelalters steht Schmitt positiv gegenüber, weil »innerhalb des christlichen Bereiches die Kriege zwischen Fürsten umhedge Kriege« waren. <sup>105</sup> Im Gegensatz dazu bewertet er die ordnungszersetzenden Folgen der Reformation negativ. Die im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts im Okzident um sich greifenden religiösen Bürgerkriege sind das genaue Gegenteil der »umhedge Kriege« des Mittelalters. Die Religionskriege bedeuten eine Eskalation des Politischen, hin zur absoluten Feindschaft. Der Feind ist in diesen Konflikten nicht nur der Gegner, sondern, bedingt durch die universell-theologische Aufladung, der absolute Feind, der um jeden Preis vernichtet werden muss. <sup>106</sup> Jene Eingrenzung der politischen Feindschaft speist sich aus dem theologischen Zentralgebiet – die politischen Gegensätze beziehen ihre Kraft somit aus

**103** | Wichtig ist für Schmitts Geschichtsdenken, dass die Wirkung der geistigen Zentren im Sinne einer elitären Top-Down-Logik verstanden wird. Demnach wird zunächst »das Denken der aktiven Elite« Schmitt 2002, S. 81., geprägt, als sogenannter »Vortrupp« wirken diese wiederum auf »die Bereitswilligkeit großer Massen, sich von bestimmten Suggestionen beeindrucken zu lassen.« Ebd., S. 82. Die Vorstellung einer passiven und unmündigen Bevölkerungsmasse, die der Kontrolle und Führung durch eine Elite bedarf, ist gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts ideengeschichtlich virulent.

**104** | Schmitt 2011, S. 62. Zur positiven Darstellung der mittelalterlichen Rechtsordnung siehe auch: Schmitt 2002, S. 25-36.

**105** | Schmitt 2011, S. 28.

**106** | Schmitt, der kriegerische Auseinandersetzungen – bedingt durch seine Theorie des Politischen und seine Anthropologie – nicht ausschließt, unterscheidet verschiedene Arten der Kriegsführung. Je nachdem welcher Status des Feindes zuerkannt wird, »wirklicher Feind« oder »absoluter Feind«, ändert sich die Kriegsführung und damit die Art der involvierten und angegriffenen Personen: Der »gehedge« Krieg, ausgehend von einem Verständnis des Feindes als wirklicher Feind, opfert Soldaten. Der »unmenschliche Krieg« tötet auch Nicht-Kombattanten aufgrund der Religion, des Geschlechts, der Hautfarbe usw. Jener Zusammenhang wird im Kapitel »Haltende Mächte?« weiter diskutiert.



theologischen Wurzeln, und die Konsequenz ist ein unkontrolliertes Wüten des Krieges bzw. Bürgerkrieges.<sup>107</sup>

Bedauerndswert erscheint in Schmitts Darstellung dieser historischen Phase insbesondere das Auseinanderbrechen der christlichen Einheit, d.h. der Einheitskirche. Die Reformation wirkt in jener Perspektive politisch wie theologisch als einheits- und ordnungszersetzend, und mit dem Schwinden der Integrationskraft der Religion geht der politische Zusammenhalt verloren. Weil der Mensch mindestens ein gefährliches Wesen – nach Schmitt – ist, braucht es aber die Ordnung, um seine Dynamik zu begrenzen und zu kontrollieren.

Erst das Ende des Dreißigjährigen Krieges durch den Westfälischen Frieden 1648 ermöglicht die Implementierung eines neuen Rechtssystems des »Jus Publicum Europaeum«, des europäischen Völkerrechts und die Gründung des neuzeitlichen Staates, der »wenigstens Ruhe, Sicherheit und Ordnung«<sup>108</sup> garantiert. Aufgrund der Begrenzung der theologisch-politischen Gegensätze wird der Verfall Europas (vorläufig) gestoppt. »In der zwischen-staatlichen Epoche des Völkerrechts, die vom 16. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zu datieren ist, gelang ein wirklicher Fortschritt, nämlich eine Umgrenzung und Hegung des europäischen Krieges.«<sup>109</sup> Der Garant dafür ist die neue politische Institution Staat, die durch die »Enttheologisierung des öffentlichen Lebens«, also der »Neutralisierung der Gegensätze des konfessionellen Bürgerkrieges«<sup>110</sup>, möglich wird. »Die Kriege werden reine Staatenkriege, d.h. sie hören auf, Religionskriege, Bürgerkriege, Parteienkriege oder etwas Ähnliches zu sein.«<sup>111</sup> Gewissermaßen ist die politische Einheit, respektive das Monopol über die Entscheidung zwischen Freund/Feind und über Krieg/Frieden, mit der Preisgabe der theologischen Einheit des christlichen Okzidents erkaufte.

---

**107** | »Jedenfalls ist die Feindschaft zwischen Menschen vieler Grade und Steigerungen fähig. Sie erreicht ihren Siedepunkt in Religionskriegen und in Bürgerkriegen mit ihren juristischen, moralischen und ideologischen Verfemungen, d.h. in der Verabsolutierung des eigenen Rechts und der damit verbundenen Kriminalisierung und hors-la-loi-Setzung des Gegners, der nicht mehr als Mensch anerkannt, sondern der als Störer, Schädling oder letztes Hindernis des Weltfriedens beseitigt werden soll.« Schmitt 1955, S. 150.

**108** | »Nicht ist begreiflicher, als daß man nach hundert Jahren vergeblicher theologischer Streitigkeiten, in denen jede Partei die andere diffamierte und keine die andere zu überzeugen vermochte, schließlich ein neutrales Gebiet suchte, auf dem man sich verständigen und wenigstens einen Ausgleich, wenigstens Ruhe, Sicherheit und Ordnung finden konnte.« Schmitt 1982, S. 64.

**109** | Schmitt 2011, S. 112.

**110** | Ebd., S. 112.

**111** | Schmitt 1982, S. 73.

Die Voraussetzung für die Neutralisierung des Theologischen ist das Ausweichen auf ein neues Zentralgebiet, das Gebiet der Metaphysik. Entsprechend positiv bewertet Schmitt das metaphysische 17. Jahrhundert als die »[...] wissenschaftlich größte Zeit Europas, [das] eigentliche Heroenzeitalter des okzidentalen Rationalismus«. <sup>112</sup> Der Stellenwert, den Schmitt dem metaphysischem Zeitalter und seinen Errungenschaften beimisst, ist enorm: »Für die stärkste und folgenreichste aller geistigen Wendungen der europäischen Geschichte halte ich den Schritt, den das 17. Jahrhundert von der überlieferten christlichen Theologie zum System einer ›natürlichen‹ Wissenschaftlichkeit getan hat.« <sup>113</sup>

Schmitt preist aber nicht nur die Rolle der Wissenschaft, sondern vornehmlich die ordnungsstiftende Funktion des Staates. Der absolutistisch souveräne Staat ist demnach eine säkulare Ableitung der verlorenen göttlichen Einheit. <sup>114</sup> Gerade darin entdeckt Schmitt den Wert des Staates, der als politische Einheit eine eigenständige Form besitzt, die zur souveränen Entscheidungen befähigt – das geschichtliche Alleinstellungsmerkmal des neuzeitlichen Staates. <sup>115</sup> Diese politische Organisationsform vermag es nach den Verwerfungen des religiösen Bürgerkrieges wieder kontrolliert zwischen Freund und Feind zu unterscheiden und kann damit »[...] in Fortsetzung der Theologie den Menschen mit seinen unberechenbaren Leidenschaften im Zaum halten [...]«. <sup>116</sup> Demnach besteht der Gewinn der »Ent-Theologisierung«: »die Rationalisierung und Humanisierung des Krieges, d.h. die Möglichkeit seiner völkerrechtlichen Hegung«. <sup>117</sup>

Wichtig ist weiterhin, dass Schmitt das metaphysische Zentralgebiet nicht nur mit der Etablierung des Staates verbindet, sondern ebenso mit der parallelen Entstehung eines neuen Raumdenkens. Die neue Raumordnung bedeutet eine Zäsur, die in ihrer Tragweite kaum zu unterschätzen ist. <sup>118</sup> Die Auflösung der mittelalterlichen, vom Kaisertum und Papsttum getragenen Horizontverengung dehnt das Blickfeld von Europa über die Ozeane auf die anderen Kontinente aus. <sup>119</sup> Die europäischen Staaten vermochten es aufgrund ihrer technisch-militärischen Überlegenheit, die entdeckten Räume inklusive der angestammten Bevölkerung zu ›nehmen‹ – wie es Schmitt ausdrückt. Ihren direkten juristischen Niederschlag finden jene Horizonsweiterung und die Monopolisierung des Politischen durch den Staat im europäischen Völker-

**112** | Schmitt 2002, S. 82.

**113** | Ebd., S. 88.

**114** | Vgl. Schmitt 2009b, S. 43.

**115** | Vgl. Schmitt 1982, S. 53.

**116** | Heuer 2010, S. 15.

**117** | Schmitt 2011, S. 113.

**118** | Vgl. Schmitt 1981, S. 65f.

**119** | Vgl. Schmitt 2011, S. 62.

recht.<sup>120</sup> In dieser Geschichtsauslegung bildet das neue europäische Raumdenken eine der wichtigsten Grundlagen des modernen Staates und schafft gleichzeitig ebenso eine der wesentlichen Voraussetzungen des okzidentalen Rationalismus. Der Rationalismus wiederum »[...] entfaltet sich in den west- und mitteleuropäischen Völkern, zerstört die mittelalterlichen Formen menschlicher Gemeinschaft, bildet neue Staaten, Flotten und Armeen, erfindet neue Maschinen, unterwirft sich die nicht europäischen Völker und stellt sie vor das Dilemma, entweder die europäische Zivilisation anzunehmen oder zum bloßen Kolonialvolk herabzusinken.«<sup>121</sup> Die Hegemonie der europäischen Zivilisation erscheint in Schmitts Darstellung unproblematisch. Allerdings entsteht für den Okzident selbst eine Schwierigkeit: Die Dynamik des Rationalismus ist ambivalent und wird von Schmitt keineswegs nur positiv interpretiert. Diese Perspektive deutet bereits die Wahrnehmung der Zerstörung von Formen von Gemeinschaft an. Durch die »aufrührerische, staatszerstörende Unterscheidung von Religion und Politik« – die Schmitt antisemitisch codiert – ist überdies der Untergang des Staates bereits im Kern angelegt.<sup>122</sup> »Die innere Logik des von Menschen hergestellten Kunstproduktes ›Staat‹ führt nicht zur Person, sondern zur Maschine.«<sup>123</sup> Die Unterscheidung von Person bzw. Organismus und künstlicher Maschine ist sehr geläufig, wobei Schmitts Argumentation zeigt, dass der Rationalismus den neuzeitlichen Staat erst ermöglicht. Gleichzeitig wird aber eine unkontrollierbare Potenz entfaltet, welche dem souveränen Staat seine Logik aufzwingt, was wiederum eine Lähmung aufgrund unpersönlicher Bürokratie und Verfahren bedeutet.<sup>124</sup> »Die souverän-repräsentative Person konnte daher auch die im Laufe des folgenden Jahrhunderts sich vollziehende völlige Mechanisierung der Staatsvorstellung nicht aufhalten.«<sup>125</sup>

Trotzdem scheint Schmitts Bewunderung für das metaphysische Zeitalter und »die klassische Form eines vollen, ungeteilten, staatlichen Absolutis-

**120** | Vgl. ebd., S. 25.

**121** | Schmitt 1981, S. 70. Es fällt auf, dass – wird der Begriff Rationalismus durch Kapitalismus ersetzt – sich diese Diagnose fast genauso im Kommunistischen Manifest findet. Vgl. Marx und Engels 1959, S. 463-465.

**122** | Schmitt 1982, S. 21.

**123** | Ebd., S. 52f.

**124** | »Der absolute Fürst und sein ›Merkantilismus‹ waren die Wegbereiter moderner ökonomischer Denkart [...]« Schmitt 2008, S. 28.

**125** | Schmitt 1982, S. 53. »Repräsentieren im eminenten Sinn kann nur eine Person und zwar – zum Unterschiede von der einfachen ›Stellvertretung‹ – eine autoritäre Person oder eine Idee, die sich sobald sie repräsentiert wird, ebenfalls personifiziert.« Schmitt 2008, S. 36.

mus«<sup>126</sup> an vielen Stellen durch.<sup>127</sup> Der Verlust der theologischen Homogenität ist demnach bedauerlich, aber dafür gewährleistet der neuzeitliche Staat innen- wie außenpolitisch eine Hegung des Krieges.<sup>128</sup> Schmitt deutet das Gewaltmonopol des Staates und dessen strikte Trennung von der Gesellschaft als die »erste rationalisierende Wirkung«<sup>129</sup>, der sogenannten »zwischen-staatlichen Epoche«. Demnach gelingt dem pluralistischen Staatensystem »ein wirklicher Fortschritt«.<sup>130</sup> Das metaphysische Zeitalter ist somit das einzige Zentralgebiet, welches nicht ausschließlich negativ beschrieben wird, und gerade das europäische Völkerrecht und der neuzeitliche Staat sind positiv besetzt. Die Verstaatlichung des Politischen im metaphysischen Zeitalter ist letztlich aber ein zwiespältiger Vorgang, da dem Rationalismus, der den Staat erschuf, die Eigendynamik der Entpolitisierung innewohnt.<sup>131</sup>

Die Logik der Neutralisierung und Entpolitisierung bewirken schließlich den Übergang vom metaphysischem zum »humanistisch-moralischen Zentralgebiet« und von dort eine fortschreitende Verschlechterung bis in die 1920er Jahre. Grob lässt sich der geistige Kern des neuen Zentralgebietes auf die Schlagwörter Aufklärung und Französische Revolution zuspitzen. Allerdings ist das neue Zentralgebiet nach Schmitt keinesfalls gleichbedeutend mit dem »Fortschritt«, sondern das genaue Gegenteil, eine »Vulgarisation großen Stils«.<sup>132</sup> In der Französischen Revolution sieht Schmitt eine neuerliche Entfesselung des Bürgerkrieges, weil »die Flut der Demokratie, gegen die es seit 1789 keinen Damm zu geben schien«<sup>133</sup> die »Legislative auf Kosten der Exekutive hervorgehoben«<sup>134</sup> hat. Dadurch erhielt die Diskussion den Vorrang gegenüber

**126** | Schmitt 1982, S. 89.

**127** | Siehe beispielsweise den Text »Absolutismus«: Schmitt 1995b, S. 95-99.

**128** | Oder wie Habermas als Kritik am Schmitt-Schüler Reinhart Koselleck formuliert: »Unter dem Absolutismus wird der konfessionelle Bürgerkrieg stillgestellt. Der Monarch erfüllt den Auftrag der Friedensstiftung durch Monopolisierung der öffentlichen Gewalt und eine Privatisierung der bürgerlichen Gesellschaft.« Habermas 1960, S. 468.

**129** | Vgl. Schmitt 2011, S. 112.

**130** | Ebd., S. 112.

**131** | »In diesen hundert Jahren entwickelte sich auf dem europäischen Kontinent aus der Neutralisierung des konfessionellen Bürgerkrieges eine neue politische Ordnung, der souveräne Staat, ein *imperium rationis* wie Hobbes ihn nennt, ein nicht mehr theologisches Reich der objektiven Vernunft, wie Hegel sagt, dessen *Ratio* dem Heroen-Zeitalter, dem Heroen-Recht und der Heroen-Tragödie ein Ende macht [...]« Schmitt 1956, S. 65.

**132** | Schmitt 2002, S. 82. Zu Schmitts Kritik der Aufklärung siehe auch: Schmitt 2008, S. 56f.

**133** | Schmitt 2010a, S. 31.

**134** | Ebd., S. 56.

der Entscheidung, und die Grenze zwischen Staat und Gesellschaft begann zu verschwimmen. Der humanistisch-moralische Geist setzt die absolutistischen, monarchischen Autoritäten unter Legitimationsdruck und eröffnet den Raum für öffentliche Kritik, mit fatalen Konsequenzen für den – von Schmitt geschätzten – souveränen Staat. Die Gefahr einer Eskalation des Politischen wurde im metaphysischen 17. Jahrhundert sehr erfolgreich durch die europäischen Staaten und das europäische Völkerrecht kontrolliert, aber mit den Ideen der Aufklärung und Französischen Revolution beginnt im 18. Jahrhundert ein Erosionsprozess der autoritären Ordnung.<sup>135</sup> Die aufklärerischen Axiome Vernunftbegabung und Erziehbarkeit des Subjektes sind der politischen Anthropologie Schmitts fremd, und gerade die Ignoranz gegenüber der Gefährlichkeit des Menschen produzieren in seiner Wahrnehmung mittel- bis langfristig weit schlimmere politische Konflikte.<sup>136</sup>

Schließlich findet sich bei Schmitt bereits die Beobachtung, dass mit dem humanistisch-moralischen Zentralgebiet alles und jeder kritisierbar wird und dies zu politischen Krisen führt.<sup>137</sup> Durch das Aufkommen der permanenten Kritik im Zuge der Aufklärung verlieren sämtliche Autoritäten ihre Fundierung und Unhinterfragbarkeit. Nicht länger sakrosankt und durch theologische Dogmen vor Kritik geschützt, sind die Herrschenden auf die Zustimmung der Beherrschten und Untergebenen angewiesen. Der Zwang zur permanenten Selbstrechtfertigung ist in Schmitts Darstellung keine Befreiung der Mehrheit, sondern ein veritables Problem für die Elite, weil diese Entwicklung eine Schwächung des Staates von innen bewirkt. Alles ist in der Folge auch anders vorstellbar, somit verhandelbar, was eine permanente Diskussion zur Folge hat, welche die Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit des Staates unterminiert.

Das vierte »geistige Zentralgebiet« ist nach Schmitts Skala das ökonomische. Das Denken in ökonomischen Kategorien dominiert das 19. Jahrhundert und beschleunigt den Prozess der Entpolitisierung und Neutralisierung. Der Fortschrittsglaube an die menschliche Vernunft des moralisch-humanistischen Zentralgebietes wird jetzt abgelöst von der Fortschrittsgläubigkeit an die ökonomischen Entwicklungspotenziale – so zumindest Schmitts Erzählung.<sup>138</sup> Dabei identifiziert er das ökonomische Denken vor allem mit dem Liberalis-

**135** | Vgl. Schmitt 2009b, S. 43.

**136** | Schmitts Vorbehalte gegen die Vorstellung vom vernünftigen Subjekt speisen im Weiteren seine Parlamentarismuskritik und deren Dekonstruktion. Durch Diskussion und Öffentlichkeit kann nach Schmitt keine vernünftige Entscheidung getroffen werden: Vgl. Schmitt 2010a, S. 5-23.

**137** | Eine Überlegung, die später insb. von Koselleck aufgegriffen und ausgearbeitet wird: Vgl. Koselleck 2001.

**138** | Vgl. Schmitt 2002, S. 85.

mus und der ihn tragenden Klasse, dem Bürgertum, wobei der Marxismus ebenso eine theoretische Ausdrucksform des ökonomisch geprägten 19. Jahrhunderts ist. In der Summe untergraben diese Ideologien die Souveränität des Staates und seine Sonderstellung gegenüber der Gesellschaft weiter. Ein neuer »Legitimitätsbegriff« erzwingt nach 1815 die Umstellung »von der dynastischen zur demokratischen Legitimität«. <sup>139</sup> Letztlich wird der souveräne Staat des Absolutismus ein Knecht der demokratischen Gesellschaft: »Diener der Gesellschaft; er wird einem geschlossenen System von Rechtsnormen unterworfen oder einfach mit diesem Normensystem identifiziert, so dass er nichts ist als Norm oder Verfahren.« <sup>140</sup> Schmitt beschreibt den juristischen Positivismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts als ein Resultat des Neutralisierungsprozesses. <sup>141</sup> Der Staat wird dadurch nicht nur zu einem Verfahren, als bloßer »Sachzwangsverwalter« des positiven Rechts und der Verfassung wird der Staat von heterogenen gesellschaftlichen Interessen instrumentalisiert und zersetzt. <sup>142</sup> Schmitt kann in jener Entwicklung nichts Positives erkennen, auch die unblutige Konfliktregulation in Form von Diskussionen erscheint aus dieser Perspektive als Problem, weil dadurch die Entscheidungsfähigkeit gefährdet wird. Hinter dem Neutralisierungsprozess steht für Schmitt immer die Bedrohung jeder Ordnung, jedes Staates, jeder politischen Gemeinschaft, jedes Volkes, weil die Gefahr der Negierung der Existenz durch den Feind trotz allem bleibt. Die Logik des Politischen ist in jener Konstruktion der europäischen Geschichte der Neuzeit omnipräsent, weshalb Öffentlichkeit, gewaltfreier Interessenausgleich und positivistisches Rechtsdenken lediglich als Verfallserscheinungen einer entscheidungs- und kampfunfähigen Gesellschaft bzw. »eines Volkes« gedeutet werden.

Der Niedergang vom humanistisch-moralischen zum ökonomischen Zentralgebiet ist allerdings nicht das letzte Wort, am Ende des 19. Jahrhunderts erfolgt die nächste Ablösung im Prozess der Neutralisierung:

»Während des 19. Jahrhunderts vollzog sich aber ununterbrochen und mit großer Schnelligkeit die Auflösung der alten Gesellschaft zur heutigen Massendemokratie, durch welche gerade jene Herrschaft des liberalen Bürgertums und seiner Bildung beseitigt wurde.« <sup>143</sup>

**139** | Schmitt 2010a, S. 39.

**140** | Schmitt 2010d, S. 125.

**141** | Vgl. Schmitt 1982, S. 67f.

**142** | Vgl. Schmitt 2006, S. 16. Die Verfassung ist für Schmitt eine Chiffre für die Moderne. Vgl. Mehring 1996, S. 232.

**143** | Schmitt 1998, S. 15.

Schmitt zufolge verlagert sich das »geistige Zentrum« am Ende des 19. Jahrhunderts vom ökonomischen Zentralgebiet ins technische bzw. in den Glauben an den technischen Fortschritt. Diese historisch bisher letzte Umbesetzung ins technische Zentralgebiet bewertet Schmitt wiederum als eine weitere »Vulgarisierung«<sup>144</sup>. Trotz jener Ablehnung erkennt Schmitt die Unumkehrbarkeit dieser Entwicklung an: »Technisierung und Industrialisierung sind heute das Schicksal unserer Erde.«<sup>145</sup> Ähnlich wie vom Politischen spricht Schmitt von der »Entfesselung der Technik als einer eigengesetzlichen Kraft«.<sup>146</sup> Genau zu differenzieren ist hier zunächst zwischen der Technik und der sogenannten »Religion der Technizität«, denn genau genommen ist die Technik gar kein »geistiges Gebiet«, die reine Technik besitzt keine »geistige« Qualität. Mit der Technik ist »die geistige Neutralität beim geistigen Nichts angelangt«.<sup>147</sup> Die Entwicklung der modernen Techniken und Naturwissenschaften ist somit ein negativer Fortschritt ins »Nichts«. In Schmitts Zeitdiagnose ist mit der Neutralität der Punkt »des kulturellen Todes erreicht«.<sup>148</sup> Dieser geschichtliche Sinn wird aber durch die »restaurierten Fassaden verdeckt«.<sup>149</sup> Jenen »Verblendungszusammenhang« durchschauend folgert Schmitt: Die reine Technik ist im Gegensatz zu den vier vorangegangenen Zentralgebieten zwar politisch neutral, d.h. auf rein technischer Basis sind keine Freund/Feind-Bestimmungen möglich. Als Waffe dient die Technik jedoch jeder politischen Kraft, die sich ihr zu bemächtigen vermag.<sup>150</sup> Der »Geist der Technizität« hingegen ist der »Massenglauben eines Antireligiösen diesseits Aktivismus«.<sup>151</sup> Der Glaube an den technischen Fortschritt erscheint Schmitt genauso wie der Glaube an das humanistisch-moralische und ökonomische Fortschreiten der Menschheit als eine »Pseudo-Religion«<sup>152</sup>, deren falsche Versprechen – nach Schmitt – kein diesseitiges Paradies hervorbringen werden. Anders formuliert: Der »Geist der Technizität« schafft keine »Sphäre des Friedens, der Verständigung und der Versöhnung«.<sup>153</sup> Als Glaube ist der Geist der Technizität »[...] vielleicht etwas Grauenhaftes, aber selbst nichts Technisches und Maschinelles. Er ist der Überzeugung einer aktivistischen Metaphysik, der Glaube an eine grenzenlose Macht und Herrschaft des Menschen über die Natur, sogar über die menschl-

**144** | Schmitt 2002, S. 83.

**145** | Schmitt 1955, S. 155.

**146** | Ebd., S. 162.

**147** | Schmitt 2002, S. 92.

**148** | Ebd., S. 92.

**149** | Ebd., S. 80.

**150** | Vgl. Schmitt 2008, S. 24.

**151** | Schmitt 2002, S. 93.

**152** | Ebd., S. 84.

**153** | Ebd., S. 90.

che Physis, an das grenzenlose ›Zurückweichen der Naturschranken‹, an grenzenlose Veränderungs- und Glücksmöglichkeiten des natürlichen, diesseitigen Daseins der Menschen.«<sup>154</sup> Das von technischen Erwägungen dominierte Zeitalter ist in Schmitts Darstellung negativ besetzt und der vorläufige Tiefpunkt des, seit dem metaphysischen Zeitalter, voranschreitenden Verfalls.<sup>155</sup> Die Technikfeindlichkeit teilt Schmitt derweil mit vielen prototypischen Vertretern des Kulturpessimismus, allerdings ist er sich mit vielen Vertretern der Konservativen Revolution gleichzeitig der Notwendigkeit bewusst, dass die modernen technischen Möglichkeiten politisch beherrscht und kontrolliert werden müssen. »Jeder Staat ist bestrebt, sich der Machtmittel zu bemächtigen, die er zu seiner politischen Herrschaft braucht. Es ist sogar das sichere Kennzeichen des wirklichen Staates, daß er das tut.«<sup>156</sup> An anderer Stelle heißt es in diesem Zusammenhang: Jedes »Volk« muss »[...] sich der industriellen Technik [zu] bemächtigen, ohne die es in einem modernen Weltkrieg zu einer bequemen Beute jedes industriell bewaffneten Eroberers werden mußte.«<sup>157</sup>

Besagte Form von Politikberatung deutet es bereits an – Schmitt empfiehlt in dieser historischen Situation nicht Apathie, sondern diskutiert die Möglichkeiten, wie eine »Rettung vor der Seelenlosigkeit eines rationalistischen und mechanistischen Zeitalters«<sup>158</sup> noch gelingen kann – worauf in den folgenden Kapiteln weiter eingegangen wird. Aber allein die Vorstellung, ein ›Zeitalter‹ sei ›seelenlos‹, illustriert den pessimistischen Charakter jener Konstruktion, impliziert er doch, dass ›die Seele‹ – was immer mit einer solchen Kategorie gemeint ist – verloren gegangen ist. Diese Art von Verlustwahrnehmung ist derweil exemplarisch für (kultur-)pessimistische Geschichtsbetrachtungen und zeigt sich im Fall Schmitts ebenso an dem Bedauern einer (scheinbaren) Neutralisierung. Welches Bild von menschlichem Zusammenleben Schmitt hat, ist gerade daran abzulesen, dass er es als zweifelhaft darstellt, wenn die Feindschaft an Bedeutung verliert.

**154** | Ebd., S. 93.

**155** | Anzumerken ist mit Blick auf die »Entfesselung der Technik«, dass Schmitt deren historischen Ursprung in Großbritannien sieht, wobei die »eigengesetzliche[n] Kraft« der Technik und der »Fortschrittsglaube« durch den Übergang »zu einer rein maritimen Existenz bewirkt« wurde. Schmitt 1955, S. 162. Schmitt verwendet in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von Kultur und Zivilisation, um die positiv besetzte Kultur mit dem Land (terran), also Kontinentaleuropa, und die negativ gewertete Zivilisation (maritim) mit dem Meer, d.h. mit den angelsächsischen Staaten, in Verbindung zu bringen. Vgl. ebd., S. 163.

**156** | Schmitt 2008, S. 185.

**157** | Schmitt 1955, S. 164.

**158** | Schmitt 2008, S. 19.



Die Pointe von Schmitts Niedergangserzählung ist, dass auch die vermeintlich neutrale Technik keine Grundlage bietet, um sich der politischen Unterscheidung von Freund und Feind entziehen zu können: »Die moderne Technik macht sich einfach zum Diener irgendwelcher Bedürfnisse.«<sup>159</sup> Trotz eines vierhundertjährigen Prozesses der »Neutralisierung und Entpolitisierung«, trotz aller Ausflüchte und Umbesetzungen, bleibt das Politische immer greifbar: »Wirtschaftliche Prosperität, technischer Fortschritt und ein selbstsicherer Positivismus, alles kam zusammen, um eine lange Amnesie zu bewirken.«<sup>160</sup> »Amnesie« meint in diesem Zusammenhang die Verleugnung des Politischen, indem jeweils Fortschrittsideologien propagiert werden, die die Gefährlichkeit des Menschen bestreiten und vorgeben, es wäre möglich, dem Politischen zu entkommen, sei es durch den Fortschritt von Vernunft, Ökonomie oder durch die Erlösung mittels der modernen Technik.

Paradox ist dabei, dass das Politische in der Darstellung Schmitts einerseits permanent bedroht ist und in einer funktional differenzierten Gesellschaft völlig zu verschwinden droht. Andererseits ist das Politische den Ausführungen folgend »unausrottbar« und kann jede Realität heimsuchen. Alle Varianten der Entpolitisierung sind letztlich eine Chimäre und bereiten nur eine kommende Politisierung vor. Was widersprüchlich erscheint, erklärt sich einerseits aus den – oben skizzierten – unterschiedlichen der Begründungen des Politischen. Andererseits aus dem aufgestellten Bewegungsgesetz, wonach das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung durch das Ausweichen auf ein neues Gebiet der Unterscheidung zwischen Freund und Feind nicht nur nicht entkommen kann, sondern aufgrund der Aufladung mit einer universalistischen Moral sogar eine Eskalation der Feindschaft droht. Wer Freund werden will mit der ganzen Menschheit, wird sich damit Feinde machen – so Schmitts Logik, die er gerade dadurch bestätigen will, dass er selbst dagegen anschreibt. Der Clou an Schmitts Darlegung ist, dass das Politische kein Sachgebiet, kein Subsystem, keine Kulturprovinz der modernen Gesellschaft ist und ebenso wenig eines der ablösbaren »geistigen Zentralgebiete«, deshalb kann es nicht einfach verschwinden. Mit jeder Umbesetzung eines Zentralgebietes, und trotz der sogenannten Entpolitisierung, bleibt das Politische immer greifbar. Alle Negationsversuche des Politischen sind zum Scheitern verurteilt, weil auch die Frage, ob etwas unpolitisch ist, eine politische Frage ist und damit zur Unterscheidung von Freund und Feind führt. Der wirkmächtige Liberalismus

**159** | Ebd., S. 24. »Die Technik ist immer nur Instrument und Waffe, und eben weil sie jedem dient, ist sie nicht neutral.« Schmitt 2002, S. 90.

**160** | Schmitt 2009a, S. 84.

ist dabei Schmitts Paradebeispiel dafür, wie mit einer scheinbar unpolitischen Rhetorik Politisierung betrieben wird.<sup>161</sup>

Zusammengefasst stellt sich die Geschichte seit dem Mittelalter bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts folgendermaßen dar: Das Ende des Mittelalters erscheint im Lichte des Verfalls der theologischen Einheit, die Konsequenz sind die religiösen Bürgerkriege, die weite Teile Europas heimsuchen. Aus den theologischen Gegensätzen bezieht das Politische in dieser Periode eine chaotische, unkontrollierbare Kraft. Die Reformation ist deshalb negativ besetzt und wird als eine Verschlechterung im Vergleich zum Mittelalter beschrieben. Das folgende metaphysische Zentralgebiet, also die Zeit des Absolutismus, ist in Abgrenzung dazu überwiegend positiv besetzt, weil es gelingt, die politische Entscheidungsfähigkeit im neuzeitlichen Territorialstaat zu sichern und ein Völkerrecht zu etablieren. Der Krieg wird in jener Epoche als zwischenstaatlicher Krieg beschrieben, und die Kriegsführung ist völkerrechtlich gehegt. Die dem metaphysischen folgenden Zentralgebiete, das humanistisch-moralische, das ökonomische sowie der dominante Technikglaube der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts werden wiederum ausschließlich negativ dargestellt. Schmitts Geschichtswahrnehmung seit der Französischen Revolution, also historisch nach dem absolutistischen Staat, kann somit in der Metapher eines nach unten gerichteten Pfeils ausgedrückt werden, und deshalb lässt sich konstatieren, dass Schmitt zweifellos eine Niedergangsgeschichte, einen Niedergang des Bewusstseins über die Bedrohung durch die politische Feindschaft, formuliert. Entgegen Schmitts Bekundungen impliziert seine Geschichtstheorie eine Niedergangserzählung bis zum »Zeitalter der Geistlosigkeit«<sup>162</sup>, d.h. die 1920er Jahre der Weimarer Republik. Der Neutralisierungsprozess hat mit dem technischen Zentralgebiet seinen vorläufigen Endpunkt

**161** | Hinzu kommt, dass im 20. Jahrhundert die Chancen des räumlichen Ausweichens auf der Erde ausgeschlossen sind, alle zur Verfügung stehenden Räume sind »genommen«. Schmitts universalgeschichtliche Erörterung in der Schrift »Der Nomos der Erde« erweitert das Verfallsnarrativ um eine geographische Dimension. Der Niedergang zeigt sich an der geschichtlichen Dementierung und »Entortung«, welche Schmitt in langen Linien vom Heiligen Römischen Reich bis in seine Gegenwart beschreibt, und auf die Formel des Übergangs vom »Nehmen« zum »Weiden« bringt. Denn die natürlichen Ressourcen werden kontinuierlich aufgebraucht, und was am Ende bleibt, sind das ökonomische »Weiden« und der Kampf um die begrenzten Räume bzw. ein Ausweichen in den Weltraum. Vgl. Schmitt 2011, S. 256ff. und 285ff.

**162** | Schmitt 2009c, S. 64.

im sogenannten geistigen Nichts erreicht. Für Schmitt eine »Krankheit«<sup>163</sup> – eine Zeitdiagnose, die Schmitt in den 1950er Jahren bekräftigt.<sup>164</sup>

Neben jener negativen historischen Entwicklung hat Schmitt in verschiedenen Schriften eine weitgefasste Kultur- und Gegenwartskritik formuliert, die im Folgenden zu (re-)konstruieren ist. Schmitts »Kritik der Zeit«<sup>165</sup> differenziert implizit – so die hier vertretene These – zwischen zwei Ebenen, der Gesellschaft und dem Individuum.<sup>166</sup> Die Entwicklung hin zur modernen Gesellschaft und Individualität erscheint dabei gleichermaßen problematisch wie gefährlich. Auf der Makroebene verschwindet die Grenze zwischen Staat und Gesellschaft, mit der Folge, dass der Staat bzw. die Politik ein Teilbereich der Gesellschaft wird und seine hierarchische Überordnung verliert. Der ehemals souveräne Staat wird in eine moderne Gesellschaft aufgelöst, die sich in Wert-sphären differenziert. Die Analyse der Mikroebene problematisiert komplementär dazu die wirkmächtigen Ideologien, wie Liberalismus, Anarchismus, Humanismus, die den Einzelnen aus traditionellen Ordnungen »befreien«.

Die Kulturkritik ist in Schmitts wissenschaftlichen Schriften omnipräsent und bildet eine Konstante vom Frühwerk bis in die 1970er Jahre<sup>167</sup>, wobei kaum

**163** | »Die Krankheit der europäischen Kultur, [...] ist der reichsfeindliche Geist der Neutralisierung und Entpolitisierung.« Schmitt 1940d, S. 271.

**164** | »Auch die herrschenden Schichten, in deren Hand die Entscheidungen der Welt-politik liegen, sind von diesem Bild einer technisch-industriellen Einheit der Welt beherrscht.« Schmitt 1952, S. 2f.

**165** | Schmitt hat sich intensiv mit Walter Rathenau befasst: Rathenau 1912, siehe hierzu: Villinger 1995 als auch Kennedy 1988. »Schmitt stimmte Rathenau zu, daß das moderne Zeitalter eines der Technik und des praktisch veranlagten Menschen sei, aber er kritisierte seinen Ansatz als »negativ«, da er in Richtung auf die Kontingenzen des zeitgenössischen Lebens fortfuhr – seine Äußerlichkeiten, nicht sein Geist. Unsere Zeit, kommentierte Schmitt in seiner Rezension von Rathenaus Buch für »Die Rheinlande«, hat nur Zweck und Ziel, aber keine Seele: »Das bleibt zuletzt als das Wesentliche des mechanischen Zeitalters, daß es seelenlos ist.« Ebd., S. 236.

**166** | Schmitts »feindlicher Bruder« Georg Lukács bringt seine vergleichbare Zeitdiag-nose auf die Formel »kontingente Welt und problematisches Individuum«. Siehe zu dem Vergleich der Zeitdiagnosen Lukács und Schmitt: Eßbach 1995, S. 149.

**167** | Die Kulturkritik ist nicht auf eine Schaffensphase begrenzt, wobei sich der Adres-sat während der Zeit des Nationalsozialismus wandelt, in dieser Phase pflegt Schmitt einen aggressiven und öffentlichen Antisemitismus. Vgl. Gross 2000. Nach dem Zwei-ten Weltkrieg und den Verhören im Zusammenhang mit den Nürnberger Prozessen ist der Staatsrechtler zurückhaltender geworden und unterscheidet strikt zwischen der Öffentlichkeit und seinem privaten Kreis von Vertrauten. Im letzteren lässt er seiner Enttäuschung freien Lauf, entsprechend aufschlussreich sind die Briefwechsel und persönlichen Aufzeichnungen Schmitts aus den Jahren für die Frage nach seiner Zeit-

ein Bereich der modernen Gesellschaft ausgespart bleibt.<sup>168</sup> Besonders drastisch äußert sich Schmitt in seinen Tagebucheinträgen, so notiert er beispielsweise am 28.12.1912:

»Wir sehen im Rechtsstaat Mittel zum ungestörten Fressen und Huren, und wenn einer durch fleißige Arbeit Geld verdient hat, so weiß er hinterher nicht, was er damit anfangen soll und gibt es in der dümmsten Weise aus. Kapitalismus als die Herrschaft des Mittels geht hilflos zugrunde, weil uns alle Zwecke fehlen.«<sup>169</sup>

Derartige zeitdiagnostische Charakterisierungen sind indes keine Besonderheit der privaten Aufzeichnungen, sondern durchziehen ebenso die akademischen Schriften – wobei eine solche Unterscheidung hier abgelehnt wird:<sup>170</sup>

»Dies Zeitalter hat sich selbst als das kapitalistische, mechanistische, relativistische bezeichnet, als das Zeitalter des Verkehrs, der Technik, der Organisation. In der Tat scheint der >Betrieb< ihm die Signatur gegeben zu haben, der Betrieb als das großartige funktionierende Mittel zu irgendeinem kläglichem oder sinnlosen Zweck, die universelle Vordringlichkeit des Mittels vor dem Zweck, der Betrieb, der den Einzelnen so vernichtet, daß er seine Aufhebung nicht einmal fühlt [...].«<sup>171</sup>

diagnose, Kulturkritik und Prognose. Vgl. Mehring 2006a, S. 106ff. 1958 veröffentlicht Schmitt alte Aufsätze als Materialien zu einer Verfassungslehre, hierin finden sich auch radikale Kritiken an der BRD, beispielsweise die Diagnose von der Selbstauflösung des bürgerlichen Rechtsstaates in den totalen Wirtschafts- und Verwaltungsstaat der Industriegesellschaft sowie die 1963 im wiederveröffentlichten »Begriff des Politischen« erhobene These vom »Ende der Epoche der Staatlichkeit«.

**168** | Vgl. Vollrath 1997, S. 421.

**169** | Schmitt 2005, S. 64.

**170** | Zur Kulturkritik in Schmitts Frühwerk siehe insb.: Villinger 1995. Weiterhin hat Ellen Kennedy in ihrem Aufsatz »Politischer Expressionismus« sehr anschaulich herausgearbeitet, dass Schmitt von den künstlerisch-kulturkritischen Strömungen des Expressionismus stark beeinflusst war und insb. durch den Dichter Theodor Däubler. Dem Gedicht Däublers »Das Nordlicht« widmete Schmitt 1916 eine Schrift, »es war auch Carl Schmitts eigene ›Kritik der Zeit‹, die den Weg für seine Wandlung zu einer politischen Staatslehre bereitete. Ohne das Buch über Däubler hätte weder ›Politische Romantik‹ noch ›Die Diktatur‹ noch ›Politische Theologie‹ geschrieben werden können.« Kennedy 1988, S. 241. »Däublers Vision macht die Kategorien der Weltgeschichte plastisch, und diese geistige Realität, diese positive Darstellung von Geist erlaubt Schmitt, im letzten Kapitel (›Die Aktualität des Werkes‹), zu seiner eigenen Zeitkritik zu kommen.« Ebd., S. 241.

**171** | Schmitt 2009c, S. 59. »Das Nordlicht« wird von Schmitt vor allem aufgrund der gnostischen Dichtung gepriesen, die über das Schicksal des Abendlandes aufklärt.

Schmitt betont, wie viele Philosophen vor und nach ihm, den instrumentellen Charakter der Rationalität. Das Zitat stammt aus dem Jahr 1916 und diagnostiziert die Dominanz des ökonomistischen Denkens sowie die Komplizenschaft der Technik bzw. der Technikgläubigkeit. Mit diesen zitierten Einschätzungen bedient Schmitt darüber hinaus viele der geläufigen Topoi und der »bekannten Angstvokabeln«<sup>172</sup> der Modernitäts-/Kulturkritik.<sup>173</sup> Als ein Verfall ist auch die Klage über den Vorrang der Mittel vor den Zwecken zu interpretieren – eine Unterscheidung, die bis in die Gegenwart beliebt ist, wie insbesondere Giorgio Agamben beweist.<sup>174</sup> Schmitts Darstellung legt den Schluss nahe, dass zu einem früheren historischen Zeitpunkt die Zwecke noch sinnvoll benennbar waren und die Mittel daran ausgerichtet wurden. Aber die rationalen Mittel haben längst eine unpersönliche Eigendynamik entfaltet, welche das Zweck/Mittel-Verhältnis verkehrt; statt einer Verbesserung beschreibt Schmitt den Prozess »[...] einer selbstunterjochenden verdinglichenden Entpersonalisierung«.<sup>175</sup> Die rationalen Mittel sind im 20. Jahrhundert zum Selbstzweck geworden, und der Rationalismus erschöpft sich darin, »[...] Rezepte zur Manipulation der Materie [...]« zu erfinden.<sup>176</sup> Die Erfindungen und Werkzeuge, welche die Menschheit zur Naturbeherrschung entwickelte, haben sich von jenem Zweck sozusagen emanzipiert und gehorchen jetzt ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten. Diese Version der ›Tragödie der Kultur‹ kumuliert in der Diagnose: »Zeitalter der Geistlosigkeit«;<sup>177</sup>

»Das Zeitalter der Maschine, der Organisation, das mechanische Zeitalter [...], das Zeitalter, das durch die Objekte seiner Schwärmerei zeigt, was ihm fehlt, dessen Kultur, so wie sie faktisch herrscht, in der selbst auf die Gebiete des geistigen Lebens, der Kunst

Weiterhin zeigt sich hier ein »politischer Expressionismus«, welcher insb. auf den Einfluss von Däubler zurückgeführt werden kann: »Däubler war der herausragende Geist, unter dessen Einfluß und durch dessen Wirkung Carl Schmitt die Kulturproblematik seiner Zeit bewußt wurde.« Kennedy 1988, S. 234.

**172** | Bredow und Noetzel 1996, S. 102.

**173** | An anderen Stellen verwendet der Verfassungsrechtler zudem die, im kulturkritischen Kontext, populäre Unterscheidung von Stadt und Land, um die moderne Großstadt negativ zu beschreiben und beispielsweise zu diagnostizieren, der »normale Großstädter« sei »gottunfähig«. Vgl. Schmitt 2008, S. 21f, Ebd., S. 25, Schmitt 1991, S. 86.

**174** | Vgl. exemplarisch: Agamben 2006b. Die Klage über den Vorrang der Mittel vor dem Zweck ist ein beliebtes Motiv in kulturkritischen bzw. -pessimistischen Argumentationen und findet sich beispielsweise bei Karl Jaspers in der »Geistigen Situation der Zeit«. Jaspers 1971, S. 72. Siehe hierzu insb.: Dahrendorf 1979, S. 213ff.

**175** | Vollrath 1997, S. 427.

**176** | Schmitt 2008, S. 24.

**177** | Schmitt 2009c, S. 64.

und der Wissenschaft expandierenden Vorstellung des >Betriebs< kulminiert, das Zeitalter der Geldwirtschaft, der Technik, der Regierungskunst, der absoluten Mittelbarkeit und der allgemeinen Berechenbarkeit, die sich bis auf die literarische Produktion erstreckt [...].<sup>178</sup>

Auffällig ist hier die weite Verwendung des Begriffes Kultur, welcher als Sammelbegriff für vielfältige moderne Phänomene eingesetzt wird, wobei die inhaltliche Spannbreite von der Literatur über die Politik bis zu Kunst und Wissenschaft reicht.<sup>179</sup> Die Gegenwart bzw. das Zeitalter fügt sich demnach der Logik des »Betriebs«, welche von ökonomisch-technischen Kalkülen bestimmt ist. Also einem Diktat, dem ebenfalls die moderne Kultur unterliegt – glaubt man Schmitt –, denn über Konsum und Unterhaltung führt der Weg zur »allgemeinen Ökonomisierung des geistigen Lebens«.<sup>180</sup> Die Metapher der Maschine und des Betriebes dient hier dazu, um die moderne Gesellschaft zu bezeichnen und als eine dem Menschen und seinen Bedürfnissen entgegenstehende Form von sozialer Organisation zu diskreditieren.<sup>181</sup> In mechanischen oder betrieblichen Zusammenhängen ist der Einzelne auf seine Funktion reduziert und muss sich gleichgeschaltet der übergeordneten Logik beugen, oder er wird ersetzt. Dies ist ein Zusammenhang, den Schmitt normativ zu begrüßen scheint, wenn es politische Organisation und Ordnung anbelangt. Aber unter ökonomischen Vorzeichen erscheint ihm diese Konstellation untragbar.

Jene Kritik an der modernen Kultur ist derweil so inflationär, dass die Begriffe »Kultur« und moderne »Gesellschaft« austauschbar werden. Wobei Schmitt den Begriff Gesellschaft nicht als umfassenden Begriff für Sozialität verwendet, sondern in alteuropäischer Tradition als Sammelbegriff für alles »Nicht-staatliche«, beispielsweise sind die »Mächte der Gesellschaft«<sup>182</sup> ökonomische, ästhetische, private usw. Interessen. Aufgrund der Reichweite des Kulturbegriffes erscheint gleichwohl die oben eingeführte weite Definition von Kultur-Pessimismus hier begründet.

Die Diagnose des »Zeitalter[s] der Maschine, der Organisation, das mechanische Zeitalter« operiert ferner entlang der Unterscheidung Maschine/Organ

**178** | Schmitt 2004, S. 12.

**179** | In seinem Frühwerk unterscheidet Schmitt strikt zwischen Unterhaltungsliteratur (»Schattenrisse«) und »echter« Dichtung (»Nordlicht«); letztere zeichnet sich nach Schmitt dadurch aus, dass sie den göttlichen Sinn in der Geschichte bewahrt. Damit reproduziert er die alte kulturkritische Unterscheidung von Hochkultur und sogenannter Trivial- oder Alltagskultur.

**180** | Schmitt 2002, S. 83.

**181** | Interessanterweise kritisiert Schmitt die Deutung der »Seelenlosigkeit der Maschine« an anderer Stelle als »Kulturuntergangsstimmung«. Vgl. ebd., S. 92.

**182** | Schmitt 1982, S. 116.

bzw. von mechanisch/organisch, wiederum ein ›Klassiker‹ der Kulturkritik.<sup>183</sup> Die Sympathien sind dabei klar verteilt, das Organische wird identifiziert mit positiven Attributen wie ›Natürlichkeit‹, ›Authentizität‹, ›Urwüchsigkeit‹, ›Wahrhaftigkeit‹ usw. Die andere Seite der Unterscheidung, das Maschinelle, ist entsprechend negativ besetzt und wird synonym verwandt für ›künstlich‹, ›uneigentlich‹, ›falsch‹ usw. Die Pointe dieser Dichotomie ist die Diagnose, dass der okzidentale Rationalismus alles Natürliche, Organische, Traditionale zu vernichten droht oder dies bereits vollbracht hat, und so kann Schmitt diagnostizieren: »[D]ie Erde scheint zur knirschenden Maschine geworden.«<sup>184</sup> Verschärfend kommt hinzu, dass der ehemals souveräne Staat im »Zeitalter der Technizität« vollends zu einem technischen Apparat verkommen ist: »Die heute herrschende Art ökonomisch-technischen Denkens vermag eine politische Idee gar nicht mehr zu perzipieren. Der moderne Staat scheint wirklich das geworden zu sein, was Max Weber in ihm sieht: ein großer Betrieb.«<sup>185</sup> Der Staat wird dadurch zum bloßen Verfahren und schließlich zum »streng kontrollierte[n] Diener der Gesellschaft« degradiert: »[E]r wird einem geschlossenen System von Rechtsnormen unterworfen oder einfach mit diesem Normensystem identifiziert, so dass er nichts ist als Norm oder Verfahren.«<sup>186</sup> Durch das ökonomische Denken, den Rechtspositivismus und die liberale Demokratie gewinnt die Gesellschaft immer mehr Einfluss und Kontrolle über den Staat und missbraucht ihn als »Ausbeutungsobjekt« und macht ihn zum »Objekt ihre Kompromisse.«<sup>187</sup> Die Gesellschaft hat weite Teile des Staates durchdrungen und die Überordnung des Staates aufgehoben: »Denn jetzt wird der Staat zur ›Selbstorganisation der Gesellschaft‹.«<sup>188</sup> Schmitt spricht in diesem Zusammenhang von einer »dialektischen Entwicklung«: »[...] vom absoluten Staat des 17. und 18. Jahrhunderts über den neutralen Staat des liberalen 19. Jahrhunderts zum totalen Staat der Identität von Staat und Gesellschaft.«<sup>189</sup> Für Schmitt ist dies eine negative Entwicklung, weil jene Instanz wegfällt,

**183** | Die Problematisierung der »mechanistischen Gesinnung« lässt sich bereits in der Kulturkritik des 19. Jahrhunderts nachweisen und findet sich bei so unterschiedlichen Autoren wie Edgar Allan Poe, Oscar Wilde, Hugo von Hofmannsthal und Ernst Jünger. Vgl. Bohrer 1978, S. 46.

**184** | Schmitt 2009c, S. 61. »Die allgemeine Bewegung zur Freiheit, eine Aufhebung traditioneller Ortungen und in diesem Sinne eine totale Mobilmachung intensivster Art, eine allgemeine Entortung, hob die europazentrische Welt aus den Angeln und stürzte sie in andere *Kraftströme*.« Schmitt 2011, S. 210.

**185** | Schmitt 2009b, S. 68.

**186** | Schmitt 2010d, S. 125.

**187** | Schmitt 1940f, S. 188.

**188** | Vgl. Schmitt 1940b, S. 151.

**189** | Ebd., S. 152.

die überhaupt zwischen Freund und Feind unterscheiden kann. Und vor dem Hintergrund der permanenten Gefahr kriegerischer Auseinandersetzungen, glaubt man Schmitt, eine sehr gefährliche Situation.<sup>190</sup>

Dabei ist es gewissermaßen eine Besonderheit der Zeitkritik Schmitts, dass die Rationalitätsproblematik zwar zu einer verwalteten Welt führt, aber das Problem, was infolgedessen entsteht, nicht ein Zuwenig an Freiheit und Individualität ist, sondern ein ›Zuviel‹ an Freiheit und Individualität – worauf in Kürze noch eingegangen wird. Für Schmitt ist die Rationalitätsproblematik ein Entscheidungsproblem. Die entpolitisierte moderne Gesellschaft leugnet in ihren hegemonialen Selbstbeschreibungen die Totalität des Politischen:

»Heute ist nichts moderner als der Kampf gegen das Politische. Amerikanische Finanzleute, industrielle Techniker, marxistische Sozialisten und anarcho-syndikalistische Revolutionäre vereinigen sich in der Forderung, daß die unsachliche Herrschaft der Politik über die Sachlichkeit des wirtschaftlichen Lebens beseitigt werden müsse. Es soll nur noch organisatorisch-technische und ökonomisch-soziologische Aufgaben, aber keine politischen Probleme mehr geben.«<sup>191</sup>

Voranstehende Aussage traf Schmitt vor der Niederschrift von »Begriff des Politischen«, und so zeigt sich hier zunächst ein systematisches Problem: Die Politik und das Politische werden nicht getrennt, sondern so behandelt, als wäre das Politische das, was die Politik tut. D.h. die Formulierung legt den Schluss nahe, dass die Politik eine Sphäre der modernen Gesellschaft ist, deren Einfluss auf andere gesellschaftliche Teilbereiche sowie die generelle Bedeutung erodiert. Von der politischen Unterscheidung, die alle Gegensätze bis zur Trennung von Freund und Feind steigert, ist in diesem Kontext nicht die Rede. Das Politische bzw. die Politik steht, in der hier vorgenommenen Unterscheidung, der organisatorisch-technischen und ökonomisch-soziologischen Problemwahrnehmung entgegen, letztere sind also Perspektiven, die Schmitt mit den genannten geistigen Zentralgebieten assoziiert. Die Art und Weise, wie Schmitt dies wiederum beschreibt, zeigt, dass er einer solchen Welt des bloßen Funktionierens und dem Glauben an eine unpolitische Gegenwart und Zukunft feindlich gegenübersteht.<sup>192</sup>

Bis hierhin bleibt festzuhalten, dass kein Bereich der modernen Gesellschaft von jener negativen Zeitdiagnose ausgenommen wird. Sämtliche Erscheinungsformen der Moderne auf technischem, wirtschaftlichem, rechtli-

**190** | Oder wie Günter Maschke formuliert: »[...] die Geometrie von Schutz und Gehorsam [wurde] zerstört, und die Mächte der Gesellschaft hatten die Staatsmaschine erobert.« Maschke 1982, S. 179.

**191** | Schmitt 2009b, S. 68.

**192** | Vgl. Schmitt 2002, S. 54.



chem, moralischem, wissenschaftlichem, künstlerischem usw. Gebiet werden von Schmitt attackiert.<sup>193</sup> Die Texte weisen dabei eine Verallgemeinerungstendenz auf, die die gesamte Gegenwart pauschal angreift und den sogenannten »Nihilismus des 20. Jahrhunderts«<sup>194</sup> problematisieren. An die Stelle einer hierarchischen Ordnung ist die Prinzipienlosigkeit des Nihilismus getreten – so zumindest Schmitt –, die moderne Gesellschaft wechselt ihre Form nach Belieben, ohne eine eigene und konstante Form zu schaffen: »Heute ist die Auflösung der überlieferten Bildung und Form gründlich weitergeführt, aber die neue Gesellschaft hat noch keine eigene Form gefunden.«<sup>195</sup> Auflösung der überlieferten Bildung und Form gilt hier u.a. für die moderne Kunst, bedeutet aber darüber hinaus die Auflösung von Traditionen, Ordnungen, Regeln usw. und damit die Preisgabe der Erwartungssicherheit. »Noch« besteht aber Unklarheit, welche Form sich jene Gesellschaft im Umbruch geben wird und ob es ihr überhaupt gelingt, eine »eigene Form« zu entwickeln. Für Schmitt stellt dies offenbar ein Problem dar, aber seine Prognose ist hier nicht deterministisch im Sinne von pessimistisch: Noch – d.h. im Jahr 1919 – ist die künftige Entwicklung offen und ungewiss. »Formlosigkeit«<sup>196</sup> heißt im politischen Zusammenhang, Unfähigkeit zur Repräsentation, »[...] ein Zustand problematischer Zerrissenheit und tiefster Unentschiedenheit«.<sup>197</sup> Gesamtgesellschaftlich scheint Formlosigkeit nach Schmitt die Pluralität und Polikontextualität anzusprechen. Die damit einhergehende Kontingenz ist für Schmitt, der von dynamisch-gefährlichen Menschen ausgeht, besorgniserregend, zumal sich diese Unsicherheit politisch zur existenziellen Bedrohung auswachsen kann. Die aus Kontingenz- und Relativitätsbewusstsein erwachsene Entscheidungsschwäche über Freund und Feind erhöht zumal das Risiko der Negierung der eigenen Existenz.<sup>198</sup> Der Begriff des Politischen erscheint vor dem Hintergrund dieser Kulturkritik vor allem als ein Weckruf an eine Welt, die glaubt, alle Möglichkeiten zu haben und dabei die Möglichkeit der Feindschaft nicht ernst nimmt.

**193** | Vor allem in den frühen Schriften finden sich dann Ausfälle, wie etwa jener: Der Geist des sogenannten mechanischen Zeitalters haust »[...] ärger als die Pest, er zerbricht die Gewissen, vernichtet das Christentum und begreift die Welt wie ein Polyp, indem er sie umklammert und aussaugt.« Schmitt 2009c, S. 68.

**194** | Schmitt 2011, S. 26.

**195** | Schmitt 1998, S. 15.

**196** | Schmitt 2008, S. 45. Siehe zum Formproblem der Moderne insb.: Eßbach 1995, S. 150.

**197** | Schmitt 2008, S. 16.

**198** | Schmitt drückt diesen Zusammenhang mit einem Trotzki-Zitat folgendermaßen aus: »[!]m Bewusstsein von Relativität findet man nicht den Mut, Gewalt anzuwenden und Blut zu vergießen.« Schmitt 2010a, S. 77.

Neben diesen Makrophänomenen thematisiert Schmitt ebenso den modernen Menschen bzw. das moderne Individuum. Die politische Anthropologie Schmitts befasst sich nur indirekt mit dem einzelnen Menschen, gleichzeitig entwickelt er jedoch eine Kulturkritik des modernen Individualismus. Politische Romantik bezeichnet im theoretischen Kosmos Schmitts weit mehr als eine kulturgeschichtliche Epoche. Grundsätzlich bezeichnet die Romantik zunächst auch bei Schmitt eine historische Periode, die vom Ende des 18. bis in das 19. Jahrhundert hinein dauerte. Ausgehend von den »geistigen Zentralgebieten« lässt sich die Romantik auf einem Zeitstrahl zwischen dem humanistisch-moralischen und ökonomischen Gebiet verorten.

»In Wirklichkeit bedeutet die Romantik des 19. Jahrhunderts – nur die Zwischenstufe des Ästhetischen zwischen dem Moralismus des 18. und dem Ökonomismus des 19. Jahrhunderts, nur einen Übergang, der vermittels der Ästhetisierung aller geistigen Gebiete bewirkt wurde, und zwar sehr leicht und erfolgreich.«<sup>199</sup>

Die Romantik als historische Übergangsphase ist in jener Geschichtskonstruktion wiederum negativ bewertet.<sup>200</sup> Gängigerweise wird unter Romantik zunächst eine Stilepoche der Kunst verstanden, allerdings beschränkt sich nach Schmitt die romantische Denkart nicht auf die originären Bereiche der Ästhetik, sondern wirkt ebenso auf andere Gebiete.<sup>201</sup> Ästhetisches Potenzial besitzt die Romantik demnach durchaus, aber politisch wird sie zu einem Problem, weil die romantische Ästhetik politisch eine subjektive Haltung bedeutet, die zur Entscheidungsunfähigkeit führt. Schmitt lobt die Romantik nicht explizit als geistiges Zentralgebiet aus, was damit zu erklären ist, dass die Geisteshaltung, welche die Romantik auszeichnet, weit über die engen Grenzen der historischen Epoche hinaus wirkt. Es kann also mit Schmitt gegen Schmitt argumentiert werden, dass die Romantik viel mehr ist als eine historische »Zwischenstufe« zum ökonomischen Zentralgebiet.<sup>202</sup>

»Die alten Philosophen des Occasionalismus, wie Malebranche, hatten zwar auch den auflösenden Begriff der occasio, aber in Gott, dem objektiven Absoluten, fanden sie

**199** | Schmitt 2002, S. 83.

**200** | Die Gegenrevolution des 19. Jahrhunderts spricht von besagter Weltauffassung als dem »Monstrum mit den drei Köpfen«: »Reformation, Revolution und Romantik«. Eine Einschätzung, die Schmitt teilt. Schmitt 1998, S. 10.

**201** | Anzumerken ist hier, dass die Romantik selbst teils zur Ideengeschichte des Pessimismus gezählt wird. Vgl. Pauen 1992, S. 944.

**202** | Hier ist anzumerken, dass sich Schmitts Deutungen der Romantik in den Texten »Politische Romantik« (1919) und »Der Begriff des Politischen« (zuerst 1927) unterscheiden: »Das Romantische wird von Schmitt als eine ›Zwischenstufe‹ und ein ›Über-

Gesetz und Ordnung wieder. Ebenso ist, wenn in einer solchen occasionalistischen Haltung an die Stelle Gottes eine andere objektive Instanz tritt, etwa der Staat, immer noch eine gewisse Objektivität und Bindung möglich. Anders, wenn das isolierte und emanzipierte Individuum seine occasionelle Haltung verwirklicht. Jetzt erst entfaltet das Occasionelle die ganze Konsequenz seiner Ablehnung jeder Konsequenz.« [...] »Die Besonderheit des romantischen Occasionalismus liegt darin, daß er den Hauptfaktor des occasionalistischen Systems, Gott, subjektiviert. Das vereinzelte, isolierte und emanzipierte Individuum wird in der liberalen bürgerlichen Welt zum Mittelpunkt, zur letzten Instanz, zum Absoluten.«<sup>203</sup>

Die politische Romantik bedeutet: »[S]ubjektivierter Occasionalismus«<sup>204</sup>. Der Gegenbegriff zu »occasio« ist jener der »causa«, also der Notwendigkeit. Für Schmitt ist damit der Occasionalismus die Herrschaft der Nicht-Notwendigkeit. Wie oben skizziert bedeutet diese auf der gesellschaftsstrukturellen Ebene für Schmitt vor allem eine Freisetzung aus traditionellen Kontexten im Übergang zur modernen Gesellschaft. Der subjektivierter Occasionalismus der Romantik versteigt sich nun zu der Vorstellung, die »Illusion«<sup>205</sup>, jeder Einzelne wäre sein eigener Gott. Das bedeutet, politische Romantik als »subjektivierter Occasionalismus« ist für Schmitt der Kult des ewigen Kreisens um die eigene Individualität, die Notwendigkeit wird zugunsten des subjektiv-occasionellen Willens ausgespielt. Dass es dergestalt gelingen kann, der »causa«, also der Notwendigkeit des Politischen zu entkommen, erachtet Schmitt als eine Illusion: Es ist eine Selbsttäuschung, anzunehmen, in einer Welt zu leben, in der es keine Feinde gibt. Demgemäß ist die Romantik ein Irrtum. Allerdings ist dies eine Fehleinschätzung, die politische Bedeutung entwickelt: Die Romantik erschafft die Illusion der Entpolitisierung. Die Romantik ist somit politisch wirksam, indem sie die »notwendige« und deshalb »moralisch-richtige« Unterscheidung von Freund und Feind meidet:

»Der Romantiker weicht der Wirklichkeit aus, aber ironisch und mit der Gesinnung der Intrige. Ironie und Intrige sind nicht die Stimmungen eines Menschen auf der Flucht,

gang« fixiert, ihm wird also ein lediglich interimistisches Sein zugestanden, obwohl Schmitt gleichzeitig und im Widerspruch dazu eine ganz ungewöhnliche Wirksamkeit dieser Macht der Verwirrung, die das Romantische ist, eingestehen muß.« Balke 1996, S. 75.

**203** | Schmitt 1998, S. 19 und 105.

**204** | Ebd., S. 18. Ideengeschichtlich ist Occasionalismus die im 17. Jahrhundert populäre Lehre von den Gelegenheitsursachen. Anzumerken ist, dass ich die veraltete Schreibweise hier von Schmitt übernommen habe; heutzutage heißt es dem Duden zufolge Okkasionalismus.

**205** | Ebd., S. 105.

sondern die Aktivität eines Menschen, der, statt neue Wirklichkeiten zu schaffen, die eine Wirklichkeit gegen eine andere ausspielt, um die jeweilig gegenwärtige, begrenzende Wirklichkeit zu paralysieren. Ironisch entzieht er sich der beengenden Objektivität und schützt sich davor, auf irgendetwas festgelegt zu werden; in der Ironie liegt der Vorbehalt aller unendlichen Möglichkeiten. So wahrt er sich seine innere, geniale Freiheit, die darin besteht, keine Möglichkeit aufzugeben.«<sup>206</sup>

Die romantische Grundhaltung erhebt jedes Individuum zum »Priester einer Privatreligion«.<sup>207</sup> Jeder Mensch wird ein Priester seiner selbst: »Im Romantischen dient alles, Gesellschaft und Geschichte, Weltall und Menschheit, nur der Produktivität des romantischen Ich.«<sup>208</sup> Es ließe sich unaufgeregt folgern, dass in einer kontingenten Welt die romantischen, ironischen Subjekte gut angepasst und aufgehoben sind. Aber diese Perspektive ist Schmitt fremd. Die Subjektivität der Romantik entzieht jeder »Objektivität« das Fundament, alles wird reine Privatsache, und sogar Gott wird aus der Welt verbannt. Es kommt zu einer Relativierung von Weltbildern und in der Folge jener Kontingenz-Erfahrung zum Verlust jeder »natürlichen« Legitimität. Die romantische Subjektivität zeichnet sich dadurch aus, dass sie jede Autorität und damit den Staat in Frage stellen kann.<sup>209</sup> Mit der Konsequenz, dass die Romantik für nichts steht und gleichzeitig auf alles verweist. Indem sich die romantischen Subjekte jedweder »causa«, den klaren Zusammenhänge und Grenzen, entziehen und stattdessen die »occasio« nutzen, um sich jede Möglichkeit offenzulassen, wird die gesamte politische Ordnung der Kontingenz preisgegeben. Aber die Welt ist nach Schmitt eben nicht kontingent, sondern umgekehrt: Weil die Menschen sich als Allmächtige fühlen, erscheint es auf den ersten Blick so, als sei die Welt kontingent. Dies ist die von Schmitt immer wieder in unterschiedlichen Formen ausgespielte Pointe: Die Flucht vor dem Politischen oder die Strategie der Entpolitisierung kann niemals ganz gelingen oder voll aufgehen. Die Gegensätze werden eine Zeitlang verdeckt, sie wirken jedoch im Verborgenen, drängen mit Macht nach außen und harren einer umso heftigeren Entladung.

Weiter argumentierend versucht Schmitt zu zeigen, dass dieser Glaube an die Gestaltung der Welt durch das Subjekt zu einer Apotheose der bloßen Stimmungen und Gefühllichkeiten wird. Was wiederum Unfreiheit bedeutet, denn sich lediglich von den eigenen Stimmungen treiben zu lassen, ist eben

**206** | Ebd., S. 82.

**207** | Schmitt 2002, S. 86.

**208** | Schmitt 1998, S. 85. »In einer Welt ohne Transzendenz, wo es keine Werte außerhalb des Individuums gibt, wird das Ich zur einzig möglichen Quelle der Kohärenz.« Kennedy 1988, S. 245.

**209** | Vgl. Schmitt 1998, S. 162.

doch keine Freiheit. Der romantische Okkasionalismus liefert das Individuum seiner eigenen temporären Willkür aus. Aber die Welt, die Schmitt beschreibt, setzt auch das romantische Subjekt dem Problem aus, zwischen den unzähligen Alternativen irgendwann entscheiden zu müssen. Die Gesetzmäßigkeit des Politischen besteht darin, dass Entscheidungen nicht endlos aufgeschoben werden können. Subjektiver Okkasionalismus bedeutet die Ablehnung jeder Konsequenz, alles ist nur ein Anlass zum Romantisieren, Diskutieren und Ironisieren. Jedes Einzelne kreist nur um sich, stellt alles in Frage und schafft eine Welt, ohne Einheit, ohne Halt, ohne Entscheidung: »[I]n einer solchen Welt lösen sich alle politischen oder religiösen Unterscheidungen auf in eine interessante Vieldeutigkeit.«<sup>210</sup> Schmitt scheint hier unschlüssig, denn einerseits diagnostiziert er genau diese Welt, andererseits versucht er, diese Wirklichkeitswahrnehmung als Illusion darzustellen. Denn problematisch wird das »Ich-verrückte Individuum«<sup>211</sup> mit seiner narzisstischen Haltung, weil das Politische nicht durch Neutralisierung aus der Welt zu schaffen ist. In einer solchermaßen gefährlichen Welt müssen die Individuen sich dem Politischen früher oder später stellen. Dies bedeutet zunächst, dass jedem Einzelnen klar wird, wer der Feind ist und wer der Freund bzw. das eigene ›Volk‹. In letzter Konsequenz kann das heißen, dass die politische Gemeinschaft vom Einzelnen Todes- und Tötungsbereitschaft verlangt. Unabhängig davon, ob es so weit kommt, bedeutet das Politische das Erkennen: dass der Einzelne nichts gilt und im ›Volk‹ verschwindet bzw. aufgeht.<sup>212</sup> Die Unterwerfung des Einzelnen unter den Staat bzw. die politische Einheit ist vor diesem Hintergrund auch unproblematisch, zumal die Individuen von der eigenen Freiheit ohnehin nur schadhaft Gebrauch machen können.

Weil dem »romantischen Ich«<sup>213</sup> alles nur noch zur Produktion der eigenen Person dient, wirft Schmitt jener Haltung Dekadenz vor.<sup>214</sup> Was er unter Romantik subsumiert, sind klassische Topoi des Niedergangs: unregelte bzw. ungeordnete Verhältnisse, keine eindeutige, hierarchische Form, keine klare Struktur, das Leben in und mit Widersprüchen und Entscheidungsschwächen.<sup>215</sup> Entsprechend resümiert Schmitt: »Wo die politische Aktivität beginnt,

**210** | Ebd., S. 164.

**211** | Schmitt 1991, S. 151.

**212** | Vgl. Schmitt 2002, S. 48-50 und Schmitt 1933, S. 21. Vgl. zu Schmitts Plädoyer für Eingriffe in die Persönlichkeitsfreiheit: Schmitt 2006, S. 15f.

**213** | Vgl. Schmitt 1998, S. 85.

**214** | Vgl. Bohrer 1983, S. 68.

**215** | Weiterhin zeigt sich am Hang zur Diskussion ohne Entscheidung der Zusammenhang von Romantik und Liberalismus: »Deutschem Denken ist diese ewige Diskussion in der romantischen Vorstellung des ewigen Gesprächs zugänglicher gewesen, und es darf hier beiläufig bemerkt werden, daß sich die ganze ideengeschichtliche Unklarheit

hört die politische Romantik auf.«<sup>216</sup> Die Romantik vermag als permanente Kritik und »eine[r] geistige[n] Promiskuität«<sup>217</sup> nichts Eigenständiges zu schaffen und führt zudem »in ihrem Bedürfnis nach dem Wahren und Natürlichen oft bis zur völligen Vernichtung jeder Form.«<sup>218</sup> Aber genau das Ziel, das »Wahre« und »Natürliche« zu finden, kann nichterreicht werden, weil dies nach Schmitt im Politischen zu suchen ist.

Das romantische Subjekt und die kontingente Welt sind somit reziprok verbunden im modernen Formproblem. Die Romantik als politische Haltung stellt sich der politischen Wirklichkeit nicht und spielt vielmehr unterschiedliche Wirklichkeiten gegeneinander aus, um sich dem Dualismus von Freund und Feind zu entziehen. Deshalb ist die Romantik mehr als eine zu vernachlässigende, künstlerisch ästhetische Strömung. In Schmitts Interpretation ist sie mehr als ein historischer Rückzug ins Private nach der Französischen Revolution und nur scheinbar eine »Flucht in die Vergangenheit«.<sup>219</sup> Die politische Konsequenz der Romantik ist: Entscheidungsschwäche und Verantwortungslosigkeit.

---

der üblichen Auffassungen über die deutsche politische Romantik, die als konservativ und antiliberal bezeichnet wird, schon an diesem Zusammenhang verrät. Redefreiheit, Preßfreiheit, Versammlungsfreiheit, Diskussionsfreiheit sind also nicht nur nützliche und zweckmäßige Dinge, sondern eigentliche Lebensfragen des Liberalismus.« Schmitt 2010a, S. 46. Begrifflich präzise lässt sich nach Schmitt konstatieren, dass die Romantik das »ewige Gespräch« auszeichnet und der Liberalismus die »ewige Diskussion«. Ebd., S. 58. Das Leugnen und Wegdiskutieren der politischen Feindschaft verbindet Liberalismus und Romantik, womit die Charakterisierung des Liberalismus ebenso auf die politische Romantik übertragbar ist: Beide sind ihrem Wesen nach »Verhandeln, abwartende Halbheit, mit der Hoffnung, die definitive Auseinandersetzung, die blutige Entscheidungsschlacht, könnte in einer parlamentarischen Debatte verwandelt werden, und ließe sich durch ewige Diskussion ewig suspendieren.« Schmitt 2009b, S. 80. Die Ideologien Liberalismus und Romantik werden von Schmitt sozialstrukturell auf dieselbe Trägerschicht, auf die Klasse des Bürgertums, zurückgeführt: »Der Träger der romantischen Bewegung ist das neue Bürgertum.« Schmitt 1998, S. 14. Die politische Romantik ist eine fundamentale Kritik des bürgerlichen Menschentypus.

**216** | Ebd., S. 224.

**217** | Schmitt 2008, S. 14.

**218** | Schmitt 1998, S. 14.

**219** | Ebd., S. 12.

## 5.4 SOUVERÄNITÄT ALS NORMATIVES IDEAL

Die Rekonstruktion der pessimistischen Anthropologie, der Verfallsgeschichte sowie der damit einhergehenden Kritik der modernen Gesellschaft und Individualität wirft folgende Frage auf: Mit welchem Ideal konfrontiert Schmitt seine Gegenwart, um zu einer derart radikalen Zeitkritik zu gelangen? In einem Satz: Schmitt ist Etatist. Den idealtypischen Staat zeichnen ihm zufolge zwei Merkmale aus: 1. Außenpolitisch besitzt diese politische Einheit die Kompetenz, zwischen Freund und Feind zu entscheiden und in letzter Konsequenz jedem anderen Staat den Krieg zu erklären. 2. Innenpolitisch entscheidet der Staat über Ausnahme- und Normalfall, wendet Bürgerkriege und Chaos ab und garantiert die Rückkehr zur Rechtsordnung. Sind diese beiden Voraussetzungen gegeben, ist ein Staat souverän, d.h. er gebietet ungeteilt über das »Entscheidungsmonopol«. <sup>220</sup> Ein Staat, der besagte Kompetenz nicht besitzt oder verloren hat, ist nicht souverän und damit kein »richtiger« Staat. <sup>221</sup>

Die souveräne politische Einheit ist weiterhin klar von der Gesellschaft abgegrenzt, und das Entscheidungsmonopol dieses Staates ist im Sinne eines Herrschafts-, Zwangs- und Gewaltmonopols konstruiert, weil immer die Gefahr eines Staaten- oder Bürgerkrieges abgewendet werden muss. Entsprechend ist der idealtypische Staat permanent kampfbereit. Diese Prioritätensetzung folgt aus der Konstruktion des Politischen, die politische Praxis wesentlich als Außenpolitik des Staates definiert und Innenpolitik nur als Bedrohung des Staates durch Bürgerkrieg denken kann. Wird die politische Theorie Schmitts als Form von Politikberatung verstanden, ist die Anweisung klar: Es geht um die Restauration eines personalistisch-repräsentativen, autoritären Konzeptes von politischer Herrschaft. <sup>222</sup> Notwendig erscheint jene Form von souveräner Staatlichkeit, weil die Welt und die Menschen nicht harmlos sind bzw. das Menschenbild Schmitts von einer Prämisse der Gefährlichkeit ausgeht.

Die daraus resultierende Bedrohungslage legitimiert den starken Staat, denn »Sicherheit gibt es nur im Staat«. <sup>223</sup> Diese Kontrastfolie lässt die Weimarer Republik sowie die meisten Staaten im 21. Jahrhundert defizitär erscheinen, weil die Staaten nicht souverän zwischen Freund und Feind unterscheiden können und zudem innenpolitisch pluralistisch verfasst sind. Schmitts Ideal eines identitär-homogenen Volks als Substanz ist diesem Pluralismus fremd. Zwar konstatiert Schmitt, dass Homogenität schwierig zu erreichen, der Plu-

**220** | Schmitt 2009b, S. 20.

**221** | Vgl. Schmitt 1982, S. 72.

**222** | Was Schmitt vorschwebt, ist nach Mehring das »antiliberale Modell eines plebiszitär und populistisch getragenen cäsarischen Führerstaates«. Mehring 2013, S. 232.

**223** | Schmitt 1982, S. 75. Habermas fasst Schmitts Staatsbegründung folgendermaßen: »Der Staat ist der fortwährend verhinderte Bürgerkrieg.« Habermas 1987, S. 105.

ralismus entsprechend konstitutiver Teil der Gegenwartsgesellschaft ist. Aber genau deshalb ist – nach Schmitt – die Ordnung in Gefahr, was wiederum die Notwendigkeit einer souveränen Einheit erklärt.

Entscheidend ist weiterhin, dass Schmitts Theorie den souveränen Staat in einem internationalen, durch das Völkerrecht kontrollierten, Setting verortet, in dem sich wenige Staaten gewissermaßen »auf Augenhöhe« begegnen. Deshalb darf die Diagnose bzw. Prognose »Die Epoche der Staatlichkeit geht jetzt zu Ende«<sup>224</sup> nicht mit dem generellen Ende des Staates gleichgesetzt werden. Was zu verschwinden droht, ist nicht der Staat als solcher, sondern die außenpolitische Staatlichkeit weniger souveräner Staaten und deren innerpolitische hierarchische Sonderstellung.

Ein vollwertiger Staat ist entsprechend dieses Ideals souverän, gemäß der Definition: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.«<sup>225</sup> Jenes Dogma Schmitts besagt vor allem, dass der Souverän durch seine Entscheidung bestimmt, wann eine Ausnahmesituation vorliegt und damit die normale Rechtsordnung aufhebt. Die Entscheidung zeigt die Souveränität oder eben nicht.<sup>226</sup> Die Ausnahme dient Schmitt so zur Bestimmung der Souveränität, weil sie die extremste Bewährungsprobe für eine Rechtsordnung bedeutet, die Entscheidung, »[...] ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann«.<sup>227</sup> Indem der Souverän *über* den Ausnahmefall entscheidet, hebt er die normale Rechtsordnung auf und beweist, dass er überhaupt souverän ist. Dieses Souveränitätskonzept ist wiederum ein Denken von den Grenzfällen der Sozialität her und betrachtet den Ausnahmezustand quasi als den Normalzustand. Dabei ist die Ausnahme im theoretischen Kosmos Schmitts ambivalent konstruiert. Einerseits flirtet Schmitt permanent mit der Eskalation, was sich an folgender Formulierung zeigt:

»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. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in der Wiederholung erstarrten Mechanik.«<sup>228</sup>

**224** | Schmitt 2002, S. 10.

**225** | Schmitt 2009b, S. 13.

**226** | »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.« Ebd., S. 19.

**227** | Ebd., S. 14.

**228** | Ebd., S. 21.



Normalität wird hier als fragwürdig sowie als langweilig dargestellt und der Ausnahme somit eine ästhetische Qualität zugesprochen, die jenseits der Ermüdung von Normalverläufen und Routinen liegt.<sup>229</sup> Zu verstehen ist dies vor dem Hintergrund der Definition des Politischen als Dualismus von Freund und Feind sowie einer Anthropologie, welche die Möglichkeit kriegesischer Konflikte beschwört. Der Ausnahmezustand hat eine positive, außeralltägliche Funktion und stiftet Entlastung: Die Politik des »Betriebes«, die in Verfahrensabläufen und Sachzwängen erstickt, wird aus den Routinen herausgerissen und die »Kruste« einer fragwürdigen Normalität gesprengt. Schmitt mag es wiederholt bestritten haben, seine leidenschaftliche Ablehnung der Normalität romantisiert unweigerlich die Ausnahme.

Andererseits ist der Ausnahmezustand eine Bedrohung. Die Gefahr eines Ableitens der Ausnahme ins Chaos eines permanenten Bürgerkrieges gilt es um jeden Preis zu verhindern. Der Ausnahmezustand ist aber nicht gleichzusetzen mit dem Chaos. Im Ausnahmezustand zeigt sich der Souverän und ist darauf ausgerichtet, eine Rechtsordnung wieder in Kraft zu setzen, d.h. die Ausnahme zielt gerade darauf ab, die Rechtsordnung wieder zur Geltung zu bringen. Im Chaos existiert im Gegensatz dazu überhaupt kein Souverän, der die Rechtsordnung wieder herstellt. Dass es nicht so weit kommt, garantiert wiederum der souveräne Staat.

»Seine ratio, die ratio status, die oft mißgedeutete Staatsräson, liegt nicht in inhaltvollen Normen, sondern in der Effektivität, mit der er seine Situation schafft, in welcher überhaupt erst Normen gelten können, weil der Staat der Ursache aller Unordnung und Bürgerkriege, dem Kampf um das normativ Richtige, ein Ende macht.«<sup>230</sup>

Der Staat schafft den Rahmen, in dem Ordnung und Sicherheit gewährleistet werden können, auf die Weise, dass er selbst über Ordnung und Unordnung entscheidet. Klärungsbedürftig scheint weiterhin das Verhältnis von dem Politischen und der Ausnahme. Wieso misst Schmitt dem Ausnahmezustand eine solche Bedeutung zu? Die Begriffsbestimmungen der Souveränität und des Politischen zeigen zunächst, wie diese Theoriestrategie soziale Verhältnisse von ihrem Extrem her bestimmt. Die Souveränität offenbart sich in der Entscheidung über den Extremfall einer Rechtsordnung, die Ausnahme. Das Politische als Unterscheidung von Freund und Feind ist ebenso ein Extremfall, der »äußerste Intensitätsgrad«, zu dem ein Gegensatz gesteigert werden kann.<sup>231</sup> Der Ausnahmezustand ist die Suspendierung der normalen Rechtsordnung. Der politische Feind ist die Negation der eigenen Existenz. Jeweils

**229** | Zur Ästhetik des Politischen bei Schmitt siehe insb.: Balke 1990, S. 48ff.

**230** | Schmitt 1940b, S. 148.

**231** | Schmitt 2002, S. 27.

postuliert Schmitts die Erkenntnis, dass diese Fälle mehr Bedeutung besitzen als gewöhnliche Situationen und dass sich alltägliche Vollzüge erst hierdurch erklären lassen: »Auch heute noch ist der Kriegsfall der ›Ernstfall‹. Man kann sagen, daß hier, wie auch sonst, gerade der Ausnahmefall eine besonders entscheidende und den Kern der Dinge enthüllende Bedeutung hat.«<sup>232</sup> In jener Formulierung wird der Ausnahmefall zu einem Ernstfall. Dies bedeutet u.a., dass über den Ausnahmefall entschieden werden muss, weil Sozialität konfliktär und damit die Rechtsordnung permanent bedroht ist. Die politische Einheit, welche der Bedrohung durch eine ›souveräne‹ Entscheidung begegnet, ist idealtypischer Weise der Staat. Diese Einheit wird von Schmitt – wie oben diskutiert – auf ›Völker‹ zurückgeführt, d.h. auf politische Gruppen. Die Gruppe, die zwischen Freund und Feind unterscheidet, ist die politische und – nach Schmitt – damit maßgebende Gruppe:

»Sie ist deshalb immer die *maßgebende* menschliche Gruppierung, die politische Einheit infolgedessen immer, wenn sie überhaupt vorhanden ist, die maßgebende Einheit und ›souverän‹ in dem Sinne, daß die Entscheidung über den maßgebenden Fall, auch wenn das der Ausnahmefall ist, begriffsnotwendig immer bei ihr stehen muß.«<sup>233</sup>

Souverän sein heißt, dass eine politische Einheit über den maßgebenden Fall innen- wie außenpolitisch entscheidet, was bedeuten kann, die Rechtsordnung aufzuheben, was Schmitt wiederum mit dem Begriff des Ausnahmezustandes bezeichnet.<sup>234</sup>

Historisch näherungsweise existierte der souveräne Staat nach Schmitt – wie oben gezeigt – im ›metaphysischen Zeitalter‹, in Form des absolutistischen Fürstenstaates. Noch konkreter: »[I]m französischen und im preußischen Staat«, die in »vieler Hinsicht von klassischer Vollkommenheit« waren.<sup>235</sup>

**232** | Ebd., S. 35.

**233** | Ebd., S. 39.

**234** | Schmitt idealisiert diese souveräne Einheit und lokalisiert sie ›realhistorisch‹ im Absolutismus, allerdings zeigen beispielsweise Foucaults Überlegungen zur Bio-Politik und Gouvernementalität, dass jene politische Einheit auch deutlich differenzierter und brüchiger rekonstruiert werden kann: »He [Schmitt, Anm. d. A.] misses the fact that the state is predicated upon the transformation of sovereign power into biopower and the interdependence of various governmental rationalities. [...] That which Schmitt imagines as an inner unity and peace is for Foucault the effect of a historically new security apparatus that appears with the rationalization of governmental practice. While Schmitt ultimately bases his concept of the political on foreign affairs and the politics of representation, Foucault seeks the political in the resistance against governmentality.« Deuber-Mankowsky 2008, S. 152.

**235** | Schmitt 1982, S. 119.

Schmitt assoziiert den perfekten Staat darüber hinaus mit dem mythischen Bild des Leviathans im Sinne Thomas Hobbes', wobei sich der deutsche Staatsrechtler gleichzeitig an der maritimen Herkunft des betreffenden Mythos stört. Der absolutistische Staat war eingebettet in die europäische Staatenordnung des »Jus Publicum Europeaeum«, und mit diesem Zustand konfrontiert Schmitt seine Gegenwart, wobei die eurozentristische Schräglage unbestreitbar ist: »Weltpolitik war europäische Politik; große Politik war die Politik der europäischen Großmächte; Völkerrecht war europäisches Völkerrecht [...].«<sup>236</sup> In jener historischen Phase existierten lediglich eine überschaubare Anzahl von souveränen Staaten, die nach klaren Regeln und Grenzen kriegerische Auseinandersetzungen, die sogenannte »Regularität der Kabinettskriege«,<sup>237</sup> austrugen – die weit weniger »regulären« Kolonialkriege sind in dieser Darstellung freilich ausgenommen:

»Das Wesen des europäischen Völkerrechts war die Hegung des Krieges. Das Wesen solcher Kriege war ein geordnetes, in einem gehegten Raum vor Zeugen sich abspielendes Messen der Kräfte. Solche Kriege sind das Gegenteil von Unordnung. In ihnen liegt die höchste Form der Ordnung, deren menschliche Kraft fähig ist.«<sup>238</sup>

Die andere Seite der »Hegung des Krieges« ist in Schmitts Logik die »Wildnis«, wenn keine »befriedete Ordnung« durchgesetzt wird, droht eine »friedlose Unordnung«. <sup>239</sup> Schmitts Darstellung fordert quasi eine »Art Naturschutzpark für kriegerische Aktionen«<sup>240</sup>, d.h. durch die rechtlich kontrollierte Staatenordnung finden die Kräfte des Krieges eine (Trieb-)Ableitung und werden gewissermaßen als »ritterliches Duell« ausgetragen.<sup>241</sup>

Die Darstellung der ordnungsstiftenden Kraft des Völkerrechtes, bis hin zur Verklärung der Kriege zwischen 1648 und 1789 als »europäisches Staa-

**236** | Schmitt 2009a, S. 88.

**237** | Schmitt 2010c, S. 90.

**238** | Schmitt 2011, S. 158f.

**239** | Ebd., S. 22.

**240** | Habermas 1960, S. 476.

**241** | »Das war ein großes Unglück [dass die europäische Staatenordnung aufgelöst wurde, Anm. d. A.], denn mit jenen Hegungen des Krieges war der europäischen Menschheit etwas Seltenes gelungen: der Verzicht auf die Kriminalisierung des Kriegsgegners, also die Relativierung der Feindschaft, die Verneinung der absoluten Feindschaft.« Schmitt 2010c, S. 92. Und an anderer Stelle vergleicht Schmitt den Krieg explizit mit einem Duell: »Ähnlich wie ein Duell, wenn es einmal rechtlich anerkannt ist, seine innere Ordnung und Gerechtigkeit darin findet, daß beiden Seiten satisfaktionsfähige Ehrenmänner (wenn auch vielleicht von sehr verschiedener Kraft und Waffenübung) einander gegenüber stehen.« Schmitt 1940a, S. 307.

tenduell«<sup>242</sup>, entspricht zudem einem Gleichgewichtsmodell. Schmitt plädiert für ein Machtgleichgewicht eines Staatenpluralismus unter völkerrechtlicher Kontrolle, als Voraussetzung für den richtigen Umgang mit der Feindschaft: »Der diskriminierende Kriegsbegriff dagegen verwandelt den Staatenkrieg in einen internationalen Bürgerkrieg.«<sup>243</sup> D.h. seit dem 18. Jahrhundert schwindet, wie gezeigt, die Sonderstellung durch die innenpolitische »Pluralisierung des Staates«.<sup>244</sup> Außenpolitisch bzw. auf internationaler Ebene verflüchtigt sich das Modell des Staates ebenfalls, weil das europäische Völkerrecht untergeht, es wurde bis zum 20. Jahrhundert in »zahllose und unterschiedslose zwischenstaatliche Beziehungen von fünfzig bis sechzig Staaten der ganzen Erde, d.h. einer raumlosen Allgemeinheit aufgelöst.«<sup>245</sup> Die Folge ist ein Souveränitätsproblem, welches sich auch als Repräsentationsproblem zeigt, weil der Staat des 20. Jahrhunderts keine Instanz oder Person benennen kann, die selbständig als Repräsentant für die politische Einheit entscheidet. Es gibt nur eine Vielzahl von Abhängigkeiten und konturierenden Ansprüchen auf Souveränität. Für Schmitt ist dies wiederum eine historische Verlusterfahrung, wobei die immer wieder durchscheinende Wahrnehmung von Verlusten auf den impliziten Pessimismus verweist, der jener Form von Gesellschaftsbeobachtung zugrunde liegt.<sup>246</sup>

Weiterhin ist anzumerken, dass der souveräne Staat selbstredend die Anerkennung durch die Unterworfenen als Legitimationsbasis benötigt.<sup>247</sup> In der Tradition Max Webers stehend, weiß Schmitt, dass kein Staat dauerhaft ohne eine geistige Grundlage, ein legitimatorisches Fundament, d.h. eine ihn tragende politische Idee existieren kann: »Zum Politischen gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Über-

**242** | Schmitt 2011, S. 114.

**243** | Schmitt 1982, S. 74.

**244** | Vesting 1995, S. 196.

**245** | Schmitt 1958a, S. 388. Vgl. zum Niedergang des Staates nach Schmitt auch Schmitt 1940f, S. 365.

**246** | Vgl. Schmitt 2011, S. 188, 199, 206, 212, 255. »Alle Tendenzen der modernen rechtsstaatlichen Entwicklung gehen dahin, den Souverän in diesem Sinne zu beseitigen [...]«. Schmitt 2009b, S. 13. An anderer Stelle fasst Schmitt diese Entwicklung pointiert mit dem Satz: »Das klassische Profil des Staates zerbrach, als sein Politik-Monopol entfiel.« Schmitt 1988, S. 271.

**247** | »Denn wer die Menschen einzeln oder in ihrer Masse mit erkennendem Blick betrachtet und sieht, wie sie nur trachten, ›voll Hast ihr Einzelglück zu retten‹ (Däubler), wird ergriffen sein, daß es möglich war, in diesen wild auseinanderstiebenden Interessen eine Ordnung zu bringen, auf deren regelmäßigen Gang man sich mit einiger Sicherheit verlassen kann.« Schmitt 2004, S. 85.

zeugung.«<sup>248</sup> Ideengeschichtlich wurde der politische Zusammenhalt und damit die Kraft zur Entscheidung für eine politische Form sehr unterschiedlich hergestellt: Im Mittelalter durch den christlichen Glauben und die Einheit der römisch-katholischen Kirche, seit der Neuzeit durch die Konstruktion eines Sozialvertrages, im Zuge der Aufklärung durch demokratische Partizipation und seit dem 19. Jahrhundert durch die Einheit generierenden Vorstellungen von Klasse und/oder Nation bzw. Volk. Schmitt reflektiert diesen Zusammenhang und sogar die Kontingenz der neuzeitlichen Vorstellung des Volkes:

»Volk ist ein Begriff des öffentlichen Rechts. Volk existiert nur in der Sphäre der Publizität.[...] Alle solchen Identitäten sind aber nicht handgreiflich Wirklichkeit, sondern beruhen auf einer Anerkennung der Identität. Weder juristisch noch politisch noch soziologisch handelt es sich um etwas real Gleiches, sondern um ›Identifikationen‹.«<sup>249</sup>

Deshalb ist es dem Staatsrechtler möglich, in seinem Werk unterschiedliche Varianten politischer Identitätsbildung zu diskutieren u.a. die einheitsstiftende Kraft der politischen Mythen von ›Klasse‹ und ›Rasse‹. Was Schmitt am Sozialismus bzw. Kommunismus einerseits, andererseits aber ebenso am nationalistischen Faschismus schätzt, sind der Wille zur Entscheidung und der unbedingte Totalitätsanspruch, jenseits von Diskussionen und Kompromissen. Vor diesem Hintergrund unterscheidet Schmitt zwischen Mythos und Utopie: »Der Mythos ist keine Utopie. Denn diese, ein Produkt rasonierenden Denkens, führt höchstens zu Reformen.«<sup>250</sup> Die Utopie ist demnach eine Idee der Aufklärung und intellektuelle Phantasie, der Mythos hingegen entspricht ›dem Leben‹ und ist unmittelbar praktisch. Schmitt bewertet den Mythos positiv, weil er mit Berufung auf George Sorel glaubt, eine Kraft ausgemacht zu haben, mittels derer politisches Handeln in der und gegen die Moderne noch bzw. wieder möglich ist.<sup>251</sup> Wichtig ist, dass der Begriff des Mythos eine zwiespältige Bedeutung besitzt: »Aus der heutigen Perspektive, aus der sogenannten Moderne, gilt die Rede vom Mythos als Gegenrede gegen die Aufklärung und Rationalität. Der Mythos-Begriff ist hier negativ besetzt.«<sup>252</sup> Schmitts Kritik richtet sich genau gegen diese Variante. Er möchte die zweite, vormoderne Bedeutung des Mythos für das Politische wieder in Erinnerung rufen – »die eines ordnungsstiftenden Prinzips und die einer normativen verbindlichen

**248** | Schmitt 2008, S. 28.

**249** | Schmitt 2010a, S. 22 und 35.

**250** | Ebd., S. 84.

**251** | Vgl. ebd., S. 83.

**252** | Flickinger 1990b, S. 68.

Regelung für die Aktivitäten innerhalb der Ordnung des Gemeinwesens.«<sup>253</sup>  
Im Original klingt dies bei Schmitt folgendermaßen:

»Nur im Mythos liegt das Kriterium dafür, ob ein Volk oder eine andere soziale Gruppe eine historische Mission hat und sein historischer Moment gekommen ist. Aus den Tiefen echter Lebensinstinkte, nicht aus einem Rasonnement oder einer Zweckmäßigkeitserwägung, entspringt der große Enthusiasmus, die große moralische Dezision und der große Mythos.«<sup>254</sup>

Schmitt möchte, dass der Mythos als Narrativ der Einheitsstiftung instrumentalisiert wird. Hierfür nutzt er weiterhin selbst vitalistische Argumentationen und fasst die Mythen des Rassismus und Sozialismus in Begriffen wie »vitale Kraft«, die »wahren Impulse intensiven Lebens«, »Energie«, »aus der Tiefen echter Lebensinstinkte«<sup>255</sup> usw. Dabei zeigt Schmitt mittels eigener Dekonstruktion und anschließender Instrumentalisierung des Mythos, dass sich in seinen Schriften neben dem oben skizzierten Substanzdenken »des Volkes« auch ein relativer oder eingeschränkter Konstruktivismus findet.<sup>256</sup> Denn Schmitt weiß um die Fiktionalität von Mythos wie Utopie, bezüglich seiner Lektüre von Hans Vaihingers Buch »Die Philosophie des Als ob« schreibt er bereits 1913 gegen Einwände, dass Fingiertes nichts Reales sei:

»[...] ein solches Argument verkennt das, worauf alles ankommt: nämlich nicht auf die Wirklichkeit von etwas Gedachtem, sondern auf die praktische Verwertbarkeit der Fiktion für Wissenschaft und Rechtspraxis. [...] Die Fiktion ist eine bewußt willkürliche oder falsche Annahme, die trotzdem die Erkenntnis fördert und wertvolle Resultate liefern kann.«<sup>257</sup>

Folglich reflektiert die Theorie Schmitts, dass alle Begriffe und Ideen als Fiktionen eine Funktion besitzen, also auch Konstruktionen wie »die Vernunft«, »die Utopie«, »der Mythos«, »die Rasse« und »die Klasse« usw. Darüber hinaus weiß

**253** | Ebd., S. 69.

**254** | Schmitt 2010a, S. 80.

**255** | Ebd., S. 81, 83, 87, 80. »Nur im wirklichen Krieg entsteht ein Mythos.« Schmitt 1998, S. 225.

**256** | »Alle solchen Identitäten sind aber nicht handgreiflich Wirklichkeit, sondern beruhen auf einer Anerkennung der Identität. Weder juristisch noch politisch noch soziologisch handelt es sich um etwas real Gleiches, sondern um »Identifikationen.« Schmitt 2010a, S. 35. Oder auch: »Das »Ganze« des Volkes ist nur eine Idee [...]« Schmitt 2008, S. 45.

**257** | Schmitt 1913a, S. 804f. Zur Bedeutung von Vaihingen für Schmitts Erkenntnistheorie: Vgl. insb.: Mehring 1989, S. 25.

dieser Funktionalismus um die Notwendigkeit »falscher Annahmen«, d.h. fiktiver Vorstellungen und Ideen, zum Zweck der politischen Gemeinschaftsbildung. Wenn Schmitt an anderer Stelle essentialistische und ontologische Kategorien wie »deutsches Volk«, »Rasse« usw. unreflektiert voraussetzt, fällt seine Analyse deutlich hinter frühere konstruktivistische Einsichten zurück.<sup>258</sup> Offensichtlich wird zudem, dass Schmitts Pessimismus aus der »Angst« bzw. »Furcht« vor dem politischen Chaos erwächst, denn der omnipräsente Ernstfall ist in der begrenzten Selbstreflexion dieser politischen Theorie – für sie selbst – keine »Fiktion«. Schmitt behandelt somit sein eigenes Theoretisieren so, als gelten dafür die selbst aufgestellten Regeln nicht. Nur so kann Schmitt auch behaupten, sein eigenes Schreiben richte sich an die Fachwissenschaft und wolle ein sachliches Argument entwickeln<sup>259</sup>, obwohl fortlaufend betont wird, jeder Begriff sei politisch-polemisch, womit Sachlichkeit gar nicht möglich ist.

Bereits in den frühen 1920er Jahren zieht Schmitt aus dieser selbst konstatierten Bedrohung die Konsequenz und prognostiziert, »[...] daß die Energie des Nationalen größer ist als die des Klassenkampfmythos. Auch die anderen Beispiele von Mythen, die Sorel erwähnt, beweisen, soweit sie in die neuere Zeit fallen, daß der stärkere Mythos im Nationalen liegt.«<sup>260</sup> Im faschistischen Mythos der »Rasse« entdeckt Schmitt schließlich eine politische Kraft, die innenpolitisch Legitimität durch Homogenität herstellt und gleichzeitig, entsprechend seiner Begriffsbestimmung des Politischen, die Omnipräsenz der Feindschaft anerkennt. Freilich lässt Schmitts persönliche politische Entscheidung noch bis zum März 1933 auf sich warten. Hiernach sind die Kontingenzen des Fiktionalen vergessen, und Schmitts Schriften propagieren offensiv den politischen Mythos der »*Artgleichheit*« des in sich einigen *deutschen Volkes*.<sup>261</sup> Aufgrund des Willens zur staatlichen Souveränität bewunderte der deutsche Wissenschaftler den italienischen Faschismus und begrüßt schließlich als sogenannter »Märzgefallener« die Wahl und Regierungsbildung der NSDAP.<sup>262</sup> Einerseits erscheint der »Kniefall« vor dem Nationalsozialismus aus Perspektive des etatischen Grundzuges der Theorie folgerichtig, und womit der politische Pessimismus Schmitts im Umkehrschluss durchaus als eine

**258** | Auch in einer späteren Schrift findet sich der Gedanke, dass Mythen aufgrund politischen Kalküls geschaffen werden. Schmitt 1982, S. 127f.

**259** | Vgl. beispielsweise die Vorworte: Schmitt 2002, S. 9ff und Schmitt 2011, S. 5f.

**260** | Schmitt 2010a, S. 88. »Bei Schmitt führt die Konstruktion von der Kritik der Entpolitisierung zur Wiedergeburt einer absoluten Homogenität.« Eßbach 1995, S. 151.

**261** | Schmitt 1935, S. 42.

**262** | Schmitt hat den Sieg des deutschen Faschismus von 1933 als Triumph des Soldaten über den Bürger sowie als Wiedergutmachung der Schmach von Versailles interpretiert. Schmitt 1934a, S. 49, siehe hierzu auch: Sombart 1991, S. 23- 30.

politische Gefahr im Sinne Fritz Sterns zu verstehen ist.<sup>263</sup> Schmitt teilt zeitgenössische, kulturkritische Positionen, die zwar die Gegenwart radikal kritisieren, aber gleichzeitig eine Zukunftsaneignung propagieren, die durch eine existenzielle Entscheidung einen Ausweg aus dem empfundenen Verhängnis ermöglichen sollen.<sup>264</sup>

Andererseits ist Schmitts Engagement als »geistiger Quartiermacher«<sup>265</sup> des Nationalsozialismus theorieimmanent problematisch, weil das Politische nicht nur die Antithese zu einer entpolitisierten Moderne darstellt, sondern ebenso eine Wahrung vor der Verschärfung politischer Gegensätze durch universalistische Ideologien, die »gerechte Kriege« im Namen politischer Ideen führen: »Solche Kriege sind notwendigerweise besonders intensive und unmenschliche Kriege, weil sie über das Politische hinausgehend, den Feind gleichzeitig in moralischen und anderen Kategorien herabsetzen und zum unmenschlichen Scheusal machen [...]«<sup>266</sup> Die Gefahr der Überpolitisierung bedenkend, stellt sich die Frage, ob nicht bereits 1933 offensichtlich war, dass dem Feindbild des Nationalsozialismus eine Entgrenzung der Feindschaft konstitutiv innewohnt.<sup>267</sup> Anders formuliert: Schmitt sah im Nationalsozialismus eine Kraft, die den innenpolitischen Ausnahmezustand, den Bürgerkrieg, beenden und gleichzeitig Deutschland außenpolitisch wieder zu einer Großmacht erheben konnte. Der Preis dafür war jedoch die Eskalation des zwischenstaatlichen Krieges hin zur »absoluten Feindschaft« des totalen Krieges und in der Folge die totale Niederlage.

Abschließend bleibt festzuhalten: Schmitts »Ethik des Staates« will eine außenpolitische Hegung des Krieges und die innenpolitische Friedenssicherung. Wie der Staat jene Aufgaben normativ erfüllt, ist für diese politische Theorie dahingestellt. Der aus der eigenen Konstruktion des Politischen er-

**263** | Vgl. Stern 1963a.

**264** | Vgl. zur intellektuellen Krise in der Weimarer Republik: Graf 2005, S. 105.

**265** | Niekisch 1953, S. 199. Schmitt bezeichnete Ernst Niekisch wiederum als den »böartigen Niekisch« Schmitt 1991, S. 163.

**266** | Schmitt 2002, S. 37.

**267** | Schmitt versuchte diesen Konflikt noch 1939 dadurch zu lösen, indem er das nationalsozialistisch-deutsche Reich und seine Expansionsbestrebungen auf den »Großraum« Mitteleuropa beschränkte. Eine völkerrechtliche Aufteilung der Welt in sogenannte »Großräume« unter einer kleinen Anzahl von sogenannten »Reichen«, also Großmächte, und der »Grundsatz der Nichtintervention raumfremder Mächte« sollte die Hegung der Feindschaft garantieren. Vgl. Schmitt 1940c, S. 302. Infolgedessen sollte auch der »Ideologie der liberaldemokratischen Westmächte [...], die die ganze Erde in das Schlachtfeld ihrer Interventionen verwandelt und sich jedem natürlichen Wachstum lebendiger Völker in den Weg stellt [...]« ein Riegel vorgeschoben werden. Ebd., S. 296, 302.



wachsenden Gefahr begegnen Schmitts Schriften mit einer Allmachtsphantasie, die dem Staat eine Omnipotenz zuspricht, die ihre Analogie in der Funktion Gottes in theologischen Zusammenhängen findet. Nicht zufällig kreisen die Schriften Schmitts permanent um den Aufstieg und den Niedergang des neuzeitlichen Staates, weil der Staat die Institution ist, die es vermag, das Politische zu hegen. Dabei ist jeder Staat auf ein Machtgleichgewicht in seiner Umwelt angewiesen, denn die Staatenwelt muss, nach dieser Logik und im Gegensatz zur Gesellschaft, ein »Pluriversum« sein.

## 5.5 SCHRECKEN OHNE ENDE ODER ENDE MIT SCHRECKEN?

Bisher wurde die politische Theorie Schmitts anhand von drei Kategorien des modellhaften Pessimismus befragt, mit dem Ergebnis, dass eine große Schnittmenge zwischen den entwickelten Idealkonstruktionen und Schmitts Position feststellbar ist. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass diese Theorie des Politischen gegen den Glauben an moderne Geschichtsphilosophien und Fortschrittsteologie gerichtet ist und sich werkgeschichtlich zur pessimistischen Theologie der Geschichte steigert.

Der geschichtstheoretische Pessimismus ist neben und in Kombination mit der pessimistischen Anthropologie eine zentrale Prämisse des »Begriffs des Politischen«. Schmitt insistiert, dass die Feindschaft nicht aufzuheben ist und stemmt sich mit diesem Einspruch gegen die scheinbare Neutralisierung. Dabei schwankt seine Argumentation, wenn er einerseits die Gefahr der Entpolitisierung beschreibt und das »Zeitalter« entsprechend benennt. Die Zeitdiagnostik Schmitts identifiziert eine Entwicklung zur politikreinen Gesellschaft und folgert: »Ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird, weiß ich nicht. Vorläufig ist er nicht da.«<sup>268</sup> Das Politische ist demnach aber bedroht. Andererseits, und das ist Schmitts zentrale Aussage, sind Entpolitisierung und Neutralisierung nur vordergründige Erscheinungen, letztlich ist das Politische nicht aus der Welt zu schaffen, und wenn dies nicht eingesehen wird, entstehen unkontrollierte Feindschaften. Die Entscheidung für das Politische ist – wie oben skizziert – somit nicht nur eine empirische Beobachtung, sondern ebenso eine normative Stellungnahme.<sup>269</sup> Schmitt

**268** | Schmitt 2002, S. 54.

**269** | Wäre die entpolitisierte, kontingente Gesellschaft des »ökonomisch-technischen Zeitalters« das letzte Stadium in der Menschheitsgeschichte, dann wäre »die ganze Weltgeschichte ein Gassenhauer, den irgendein alberner Schlingel auf einem verstimmten Instrument spielt, die Welt wäre unrettbar verpfuscht; die elende Nachäffung eines erhabenen Bildes, die Kreatur eines frechen Plagiators, der den Plan des großen Werkes gestohlen und eine Fratze daraus gemacht hat; eine Schöpfung des Af-

zweifelt an einem »Endzustand der restlosen und endgültigen Entpolitisierung«, weil es nach ihm keinen die »ganze Erde und ganze Menschheit umfassenden Welt'staat« geben« kann.<sup>270</sup>

»Im übrigen ist zu beachten, daß Politik unvermeidbar und unausrottbar ist. [...] Die Eigenart des Politischen liegt jedoch gerade darin, daß *jedes* denkbare Gebiet menschlicher Tätigkeit der Möglichkeit nach politisch ist und sofort politisch wird, wenn die entscheidenden Konflikte und Fragen sich auf dieses Gebiet begeben.«<sup>271</sup>

Mit der Unausrottbarkeit des Politischen interveniert Schmitt gegen die »restlose[n] Funktionalisierung«<sup>272</sup>, gegen den »entfesselten Fortschritt«, und stellt die »Legitimität des Neuen als solchen«<sup>273</sup> in Frage. Die Dynamik der sogenannten »Neutralisierung der Geschichte zum Allgemein-Humanen«<sup>274</sup> und in der Konsequenz eine entpolitisierte Welt als »Kultur- und Konsumgenossenschaft«<sup>275</sup> ist als Drohkulisse zwar immer präsent, wird aber letztlich als eine dauerhafte Zukunft und »Ende der Geschichte«<sup>276</sup> abgelehnt. Geschichtstheoretisch gewinnt Schmitt aus dem Zukunftsszenario einer befriedeten Welt ein ideologisches Feindbild. Das Versprechen des »entfesselten Fortschritts« »[...] verweist an die Zukunft und provoziert wachsende Erwartungen, die er durch neue, immer größere Erwartungen überholt. Seine [der Fortschritt, Anm. d. A.] politische Erwartung aber geht auf das Ende alles Politischen. Die Menschheit gilt als eine einheitliche, im Grunde bereits befriedete Gesellschaft; Feinde gibt es nicht mehr; sie werden zu Konfliktpartnern; an die Stelle der Weltpolitik soll eine Weltpolizei treten.«<sup>277</sup>

fen Gottes.« Schmitt 2009c, S. 63f. Diese Polemik stammt aus dem Jahr 1916, und sämtliche publizistische Bemühungen der folgenden Jahrzehnte lassen sich als theoretisches Aufbäumen gegen das säkularisierte (Un-)Heilsversprechen einer befriedeten Welt interpretieren.

**270** | Schmitt 2002, S. 54.

**271** | Schmitt 1996, S. 111. Aus systematischer Sicht ist zu kritisieren, dass Schmitt hier die Politik und das Politische synonym verwendet.

**272** | Schmitt 1958a, S. 429.

**273** | Schmitt 1988, S. 272.

**274** | Schmitt 1950a, S. 931.

**275** | Meier 1988, S. 51.

**276** | Zur Korrespondenz von Alexandre Kojève und Schmitt über diese Frage siehe insb.: Meyer 1993, S. 131-202.

**277** | Schmitt 1988, S. 272. »Der Anfang und Ansatz zu einer wissenschaftlichen Theorie des Politischen ist heute besonders erschwert, weil die modernen Auffassungen von Recht und Legitimität sich der Rapidität des wissenschaftlichen-technischen-industriellen Fortschritts anpassen. Früher haben die Revolutionäre den Kontakt mit irgend-

Jeder Fortschrittsglaube lebt demzufolge auf Kredit; wenn die Schuld nicht eingelöst werden kann, werden neue größere Versprechen ausgegeben. Die Voraussetzung dafür, dass die Versprechen aber überhaupt eingelöst werden können, ist das Ende des Politischen. Dies ist ein Versprechen, das vielen Geschichtsphilosophien unterschiedlicher Couleur als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt und von Schmitt nach dem Zweiten Weltkrieg in den beiden konkurrierenden Varianten des Fortschrittsuniversalismus von Ost und West identifiziert wird.<sup>278</sup> Der Bolschewismus ebenso wie sein westlich-kapitalistisches Äquivalent werden als geschichtsphilosophische Herrschaftsideologien zur Massenbeherrschung dekonstruiert: »Alle Menschen, die planen und Massen hinter ihre Planung zu bringen suchen, treiben heute in irgendeiner Form Geschichtsphilosophie.«<sup>279</sup> Schmitts Theorie sperrt sich demgegenüber allen geschichtsphilosophischen »Groß-Planungen«<sup>280</sup> und lehnt sowohl die teleologische Idee einer weltweiten klassenlosen Gesellschaft als auch den westlich-liberalen Glauben »des industriellen Fortschritts und der geplanten Menschheit« ab.<sup>281</sup> Dass die Geschichte nicht steuerbar ist, nicht durch gezieltes menschliches Handeln ein Telos im Sinne eines diesseitigen Paradieses erreicht werden kann, stimmt mit Schmitts politischer Anthropologie der Gefährlichkeit überein. Im Anschluss an Karl Löwith sieht Schmitt in allen teleologischen Geschichtstheorien lediglich säkularisierte Geschichtsabschlusskonstruktionen. Jedes innerweltliche Heilsversprechen neuzeitli-

einer historischen Vergangenheit gewahrt. Für ein heute modernes Bewußtsein ist es typisch, den Übergang von einer agrarischen zur industriellen Welt, den wir heute erleben, mit dem vorgeschichtlichen Übergang vom Jäger zum Viehzüchter oder Ackerbauern in eine Parallele zu setzen. Der Übergang vom Jäger zur agrarischen Existenz ist ein Übergang von einem kämpferischen zu einem relativ friedlichen Dasein. Dessen Zerstörung durch den Übergang zu einer wissenschaftlichen-technischen-industriellen Zivilisation ist alles andere als der Friede. In jener Parallele verhüllt das moderne Selbstverständnis nur die immanente Aggressivität seiner eigenen unkritischen Vorstellung vom Fortschritt der Menschheit. Das Neue ist heute seiner selbst viel zu gewiß, es glaubt, einer Rechtfertigung oder Legitimierung nicht weiter bedürftig zu sein. Soweit noch von Recht und Legalität die Rede ist, argumentiert man entweder mit Kriminalisierung oder aber mit Rechtfertigungen von der Zukunft her.« Ebd., S. 271f.

**278** | Schmitt kodiert den Gegensatz von Ost und West in hegelianischer Tradition mit der geographischen Unterscheidung von Land und Meer. Vgl. Schmitt 1955, S. 166. Aus dem Antagonismus von Land und Meer speist sich demnach der »Welt-Dualismus« von Ost und West. Vgl. ebd., S. 142 und Schmitt 1940c, S. 295f.

**279** | Schmitt 1950a, S. 927.

**280** | Vgl. ebd., S. 928.

**281** | »Ich glaube es nicht, weil ich nicht an die Wahrheit dieser geschichtsphilosophischen Weltbilder glaube.« Schmitt 1952, S. 10.

cher Geschichtsphilosophie ist demnach eine säkularisierte Abwandlung der christlich-jüdischen Eschatologie, eine »homo-homini-homo-Eschatologie«.<sup>282</sup>

Im Gegensatz zu diesen entpolitisierten Zukunftsszenarien hält Schmitt allen säkularisierten Heilsversprechen die Gefahr der Feindschaft entgegen. Der den Geschichtsphilosophien zugrunde liegende »technizistische Machbarkeitswahn« droht indessen durch die nur vordergründige Entpolitisierung unbewusst die »wirklichen« zu »absoluten« Feindschaften zu verschärfen.<sup>283</sup> Dieses Risiko entstammt dem geschichtsphilosophischen Anspruch, die Menschheit innerweltlich zu erlösen, d.h. einen Zustand der Harmonie herbeizuführen. Eine Situation, in der nur noch eine letzte Einheit, ein Weltstaat, existiert. Damit würde aber die politische Unterscheidung von Freund/Feind aus der Wirklichkeit verbannt. Gemäß der Begriffsbestimmung des Politischen ist die globale politische Einheit – vorausgesetzt, sie ist überhaupt realisierbar – somit überhaupt nicht mehr politisch, weil es in dieser Welt keine Freund/Feind-Konstellationen mehr geben kann. Das Problem, das damit entsteht, ist die völlige Neutralisierung des Politischen: Wem kann in einer Welt, in der nur eine Einheit existiert, noch die Feindschaft erklärt werden?

Eine solche Welt kann Schmitts politische Theorie nur als Dystopie reflektieren, weil diese Welt eine sinnlose Welt wäre und zudem nur um den hohen Preis eines vermeintlich letzten Krieges der Menschheit geschaffen werden kann. Darüber hinaus entsteht durch die Abschaffung oder Vernichtung des äußeren Feindes und die Implementierung eines Weltstaates lediglich ein schlimmerer innerer Feind. Selbst wenn es gelingen würde, alle politischen Feinde zu eliminieren, kann »Die Einheit der Welt« unmöglich das letzte Wort sein. Die Logik des Politischen schließt es konstitutiv aus, dass die Intensität aller denkbaren Gegensätze so schwach werden könnte, dass das Politische völlig verschwindet. Weil sich alle Unterscheidungen jederzeit in Freund/Feind-Gruppierungen steigern können, werden in der Konsequenz neue Kampfplätze hervortreten, womit alle geschichtsphilosophischen Zielvorstellungen für Schmitt unrealistisch erscheinen: »Doch müssen wir hinzufügen, daß auch dieser Weltstaat die Polaritäten und ihre ewige Wiederkehr nicht beenden sondern nur verlagern würde.«<sup>284</sup> Und im »Begriff des Politischen« merkt Schmitt an:

»Die politische Einheit setzt die reale Möglichkeit des Feindes und damit eine andere, koexistierende, politische Einheit voraus. Es gibt deshalb auf der Erde, solange es über-

**282** | Schmitt 1970, S. 37. Vgl. insb.: Schmitt 1950a, S. 927f. Siehe auch: Löwith 2004. Schmitt hat diese These mit Blick auf den Sozialismus vertreten und sich als Referenz hierfür auf Donoso Cortés berufen. Schmitt 2009a, 95ff.

**283** | Vgl. Schmitt 2010c, S. 91ff.

**284** | Schmitt 1955, S. 138.

haupt einen Staat gibt, immer mehrere Staaten und kann keinen die ganze Erde und ganze Menschheit umfassenden Welt'staat geben. Die politische Welt ist ein Pluriversum, kein Universum.«<sup>285</sup>

Die Konstellation der »Zweiheit der Welt« im Kalten Krieg stellt sich Schmitts Prognose folgend nur als »Durchgang zu einer neuen Vielheit«<sup>286</sup> dar, weil stets eine dritte politische Kraft oder sogar mehrere auf der weltpolitischen Bühne auftauchen werden und die Unterscheidung von Freund/Feind wiederbeleben. Laut dieser Gesetzmäßigkeit diagnostiziert Schmitt nach dem Zweiten Weltkrieg den »latenten Weltbürgerkrieg«.<sup>287</sup> Den »globalen Weltbürgerkrieg der Gegenwart«<sup>288</sup> dechiffriert Schmitt sogar als eine Wiederholung des religiösen Bürgerkrieges des theologischen Zentralgebietes mit »säkularen Parolen«.<sup>289</sup> Letztlich ist nicht davon auszugehen, dass Moskau noch Washington mit ihren jeweiligen Geschichtsphilosophien den endgültigen Sieg davontragen. Innerweltliche Erlösung im Sinne dieser säkularen Geschichtsutopien kann es nach Schmitt nicht geben.

Die Begriffsbestimmung des Politischen dient Schmitt somit selbst als geschichtsphilosophisches Argument gegen teleologische Geschichtsphilosophien aller Art. Geschichte ist immer konfliktär, d.h. existenziell durch Kämpfe und Kriege bestimmt. Untermauert wird diese geschichtsphilosophische Grundprämisse durch die anthropologisch-raumtheoretische Trias vom »Nehmen, Teilen und Weiden« als Konstanten der Menschheitsgeschichte, respektive argumentiert Schmitt, dass der (Lebens-)Raum knapp und deshalb immer politisch umkämpft ist.<sup>290</sup> Ausgehend von seinen anthropologischen Überzeugungen entschlüsselt Schmitt »die Geschichte« als Kampf um Boden zwischen »landnehmenden Gruppen«.<sup>291</sup> Die »Nahme« ist somit die Gründungssze-

**285** | Schmitt 2002, S. 54. An anderer Stelle fügt Schmitt hinzu: »Die feindliche Zweiheit der Welt ist demnach einer Dreiheit und damit einer Vielheit ebenso nahe wie einer endgültigen Einheit.« Schmitt 1952, S. 5.

**286** | Ebd., S. 11.

**287** | Schmitt 2010b, S. 14.

**288** | Schmitt 2009a, S. 7.

**289** | Schmitt 2010b, S. 14.

**290** | Schmitt 1958b, S. 489ff. »In der geschichtlichen Wirklichkeit aber treten zu bestimmten Zeiten handlungsfähige und geschichtsmächtige Völker und Gruppen auf, die in geschichtlicher Freundschaft oder Feindschaft die Erde nehmen und teilen und zu ihren Teil auf ihr weiden und wirtschaften. So entsteht durch geschichtliche Verortung der Nomos der Erde.« Schmitt 1955, S. 148.

**291** | Schmitt 2011, S. 16.

ne.<sup>292</sup> Infolgedessen ist die politische Unterscheidung von Freund und Feind nicht ohne die Bedingung von knappem Raum und Boden zu denken, woraus die geschichtliche Konstante der (gewaltsamen) Aneignung der Erde folgt. Vor dem Hintergrund dieser universalgeschichtlichen Stellungnahmen erstaunt es, dass Schmitt beteuert, weder eine allgemeine Theorie der Geschichte zu formulieren noch an irgendein Modell von historischer Wiederkehr zu glauben:

»Das geschichtliche Denken ist Denken einmaliger Situationen und damit einmaliger Wahrheiten. Auch alle geschichtlichen Parallelen dienen vernünftigerweise nur der schärferen Erfassung dieser Einmaligkeit; sonst werden sie hoffnungslos zu Ansätzen einer allgemeinen Gesetzlichkeit, eines funktionellen Ablaufs, den es in der Geschichte nicht gibt. [...] Eine geschichtliche Wahrheit ist nur *einmal* wahr.«<sup>293</sup>

Schmitt plädiert unmissverständlich für die »unendliche Einmaligkeit des geschichtlich Wirklichen«.<sup>294</sup> Schmitt grenzt sich so explizit von allen Vorstellungen historischer Wiederholung und insbesondere von einem Kreislaufmodell der Geschichte ab, wie es beispielsweise prominent von Oswald Spengler vertreten wird.<sup>295</sup> Aus diesem Grund lehnt Schmitt auch Erklärungsmodelle wie die sogenannte »große historische Parallele« ab, die den Niedergang des Römischen Reiches und der bürgerlichen Welt des 19. Jahrhunderts als geschichtliche Wiederkehr interpretiert.

Paradoxerweise argumentiert Schmitt dennoch, das Politische sei »unausrottbar«, d.h. konkrete historische Ereignisse und Konstellationen wiederholen sich nicht, aber metahistorisch bilden Konfliktsituationen die Konstante des menschlichen Zusammenlebens. Politische Konflikte sind sozusagen der Motor des geschichtlichen Prozesses, denn der welthistorischen Gesetzmäßigkeit des Politischen folgend ist jede Neutralisierung niemals endgültig und als

---

**292** | »Denn was man heute im Westen und Osten Weltgeschichte nennt, ist die Geschichte einer als Fortschritt gedeuteten Entwicklung in den Objekten, den Mitteln und den Formen der Nahme. Diese Entwicklung geht von der *Landnahme* nomadischer und agrarisch-feudaler Zeiten, zur *Seenahme* des 16./19. Jahrhunderts, über die *Industriennehme* des industriellen technischen Zeitalters und seine Unterscheidung von entwickelten und unterentwickelten Gebieten, bis schließlich zur Luft- und Raum-Nahme der Gegenwart.« Schmitt 1995a, S. 582f.

**293** | Schmitt 1955, S. 147.

**294** | Schmitt 1950a, S. 930.

**295** | Schmitt lobt wiederum Spengler als »ungewöhnlichen Stilisten« und spricht sogar von »Spenglerscher Genialität« in Abgrenzung zu Arnold Toynbees Geschichtsphilosophie. Schmitt 1991, S. 61. und 127.

pessimistisch-geschichtsphilosophische »Verneinung«<sup>296</sup> jedes Fortschrittsoptimismus ist dieses Argument omnipräsent. Der Wechsel eines Zentralgebietes bedeutet – wie dargelegt – lediglich eine Neubesetzung des Hauptkonfliktthemas einer Epoche. Durch die Verlagerung von einem konfliktären Gebiet auf ein neues verschwindet das Politische nicht aus der Welt. Die »konkrete[n] Dialektik«<sup>297</sup> Schmitts kennt nur ein Ausweichen, keine Aufhebung, um den Preis, dass das alte geistige Zentrum zwar neutralisiert, somit aber unweigerlich ein neues »Kampfgebiet«<sup>298</sup> geschaffen wird. »Es sind die Gegensätze von Gut und Böse, Gott und Teufel, zwischen denen auf Leben und Tod ein Entweder-Oder besteht, das keine Synthese und kein ›höheres Drittes‹ kennt.«<sup>299</sup> Das Politische wird von Schmitt als Grundlage von Sozialität derart stark gemacht, dass es auch in der Moderne »unausrottbar« bleibt, nur die Motive für die Feindschaft wandeln sich mit den wechselnden Zentralgebieten – die Feindschaft selbst bleibt bzw. soll bleiben, gemäß der Überzeugung: »Die Feindschaft zwischen den Menschen enthält eine Spannung, die das Natürliche bei weitem transzendiert.«<sup>300</sup> Die metahistorisch-transzendente Dimension des Politischen besitzt deshalb eine metaphysische Qualität. Das Politische bleibt das geschichtliche Schicksal bzw. das Schicksal der Geschichte.

Dieses Bewegungsgesetz ist Schmitts diesseitige geschichtsphilosophische Überbietung der Geschichtsphilosophie. »Die Wahrheit polarer Gegensätzlichkeiten ist ewig wahr, ewig im Sinne einer ewigen Wiederkehr. Eine geschichtliche Wahrheit dagegen ist nur einmal wahr.«<sup>301</sup> Zwar will Schmitt keine »allgemeine Theorie der Geschichte«<sup>302</sup> formulieren, wie er beteuert, allerdings unterscheidet er hier zwischen konkreten geschichtlichen Situationen und der polaren Gegensätzlichkeit. Erstere ist demnach nur einmal »wahr«, keine Situation der Weltgeschichte ist mit einer anderen identisch. Der Vergleich kann sinnvollerweise immer nur die Unterschiede und Einmaligkeit aufklären. Damit distanziert sich Schmitt klar von allen zyklischen Geschichtstheorien. Dennoch nimmt er die Wiederholung der Gegensätzlichkeit, des Antagonismus, als ewige Wahrheit an. D.h. innerhalb eines linearen Zeitkontinuums – worauf diese Zeit gerichtet ist, werde ich weiter unten diskutieren – wiederholt sich keine Situation oder Konstellation, aber die Abfolge von Ereignissen wird von politischen Gegensätzen, also von Freund-Feind-Konstellationen, bewegt, womit in die Linearität ein zyklisches Moment eingelassen ist.

**296** | Schmitt 2009c, S. 65.

**297** | Schmitt 1955, S. 151.

**298** | Schmitt 2002, S. 89.

**299** | Schmitt 2009a, S. 24.

**300** | Schmitt 1955, S. 150.

**301** | Ebd., S. 147.

**302** | Ebd., S. 147.

Schmitt deutet diesen Ansatz so, als ob er stringent die »Einmaligkeit der geschichtlichen Wahrheit«<sup>303</sup> theoretisiert. Auch der Dualismus von Land und Meer ist demnach nicht ewig, im Sinne eines Kreislaufes. Aber Schmitt postuliert:

»In der geschichtlichen Wirklichkeit aber treten zu bestimmten Zeiten handlungsfähige und geschichtsmächtige Völker und Gruppen auf, die in geschichtlicher Freundschaft oder Feindschaft die Erde nehmen und teilen und zu ihrem Teil auf ihr weiden und wirtschaften.«<sup>304</sup>

Diese Wahrheit der polaren Gegensätzlichkeit von Freund und Feind ist demnach »ewig wahr«, also auch künftig. Somit proklamiert Schmitt eine Zukunft, in der stets Kriege drohen: »Adam und Eva hatten zwei Söhne, Kain und Abel. So beginnt die Geschichte der Menschheit. So sieht der Vater aller Dinge aus. Das ist die dialektische Spannung, die die Weltgeschichte in Bewegung hält und die Weltgeschichte ist noch nicht zu Ende.«<sup>305</sup> Folgerichtig kennt Schmitts politische Theorie auch keine Entspannung, friedliche Verhältnisse sind immer bedroht durch die »polare Gegensätzlichkeit«. Frieden, der nicht permanent von Krieg oder Bürgerkrieg bedroht ist, scheint nicht vorstellbar: »Nun entsteht wohl überhaupt die Geschichte nicht aus Aufrufen zu geschichtlichen Taten. Eher ist sie ein Gang wie durch Mangel, Hunger und stärkende Ohnmacht.«<sup>306</sup> Die Geschichte kann dieser Aussage folgend auch nicht durch menschliche Taten, Handlungen und Steuerungsversuche in ein diesseitiges Paradies verwandelt werden, wie die universalistischen Geschichtsphilosophien nahelegen.

Die »geschichtliche Feindschaft«<sup>307</sup> ist somit selbst ewig, womit die Argumentation zirkulär die ewige Wiederkehr der Unterscheidung von Freund und Feind zur Grundkonstante von Sozialität und Geschichte erklärt. Pathetisch gesprochen: Es ist der unsterbliche Kreislauf der Feindschaft, von Entzweiung und Konflikt, von Zerwürfnis und Rache, von Gewalt und Gegengewalt, der die Menschheitsgeschichte in Bewegung hält. Auch wenn Schmitt das Theorem der geschichtlichen Wiederkehr und »eine allgemeine Gesetzmäßigkeit zeitlicher Abläufe«<sup>308</sup> ablehnt, läuft seine Begriffsbestimmung des Politischen auf eine endlose Wiederkehr des Antagonismus von Freund und Feind hinaus.

**303** | Ebd., S. 148.

**304** | Ebd., S. 148.

**305** | Schmitt 2010b, S. 89f.

**306** | Schmitt 1950a, S. 930.

**307** | Schmitt 1955, S. 149.

**308** | Ebd., S. 147.



Die Logik, dass jede Entpolitisierung letztlich zu einer Politisierung führt, ist die diesseitige Dimension von Schmitt pessimistischer Philosophie der Geschichte. Aber an verschiedenen Stellen begründet er sein Geschichtsverständnis auch theologisch.<sup>309</sup> Der Selbststilisierung Schmitts folgend ist die »katholische Verschärfung« das Zentrum seines Denkens.<sup>310</sup> Wobei kritisch anzumerken ist, dass die sogenannte »katholische Verschärfung« die verschlüsselte Formel für eine private Radikalisierung der offiziellen katholischen Dogmen durch den Staatsrechtler Schmitt ist.<sup>311</sup> An anderer Stelle beteuert er, dass das Christentum in Form des Katholizismus keine Religion wie andere sei, es ist vielmehr »[...] ein geschichtliches Ereignis von unendlicher, unabsetzbarer, unokkupierbarer Einmaligkeit«.<sup>312</sup> In seiner letzten großen Publikation »Politische Theologie II« gibt der Verfassungsrechtler schließlich die Le-

**309** | Diese christlich-katholische Selbstdeutung vermittelt insb. die Texte des Spätwerkes. Die Frage, welcher Stellenwert der christlichen bzw. katholischen Theologie zur Interpretation des gesamten Werkes zukommt, ist ein Dauerbrenner der Rezeption. Siehe hierzu exemplarisch: Meier 2013 und Wacker 1994.

**310** | »Das ist das geheime Schlüsselwort meiner gesamten geistigen und publizistischen Existenz: das Ringen um die eigentlich katholische Verschärfung (gegen die Neutralisierer, die ästhetischen Schlaraffen, gegen Fruchtabtreiber, Leichenverbrenner und Pazifisten).« Schmitt 1991, S. 165.

**311** | Die Frage, zu welchem Grad Schmitts politische Theologie christlich-katholisch oder – wie insb. Ruth Groh und Thomas Assheuer überzeugend darlegen – gnostisch fundiert ist, wird auch künftig strittig bleiben, weil das Werk zu heterogen und häufig in »stark referierenden Anmerkungen Schmitts« gehalten ist. Balke 1990, S. 45. »Gnostischer Dualismus, das hat die Philosophin und Literaturwissenschaftlerin Ruth Groh eindrucksvoll beschrieben, bedeutet: Schmitt spaltet den Gottesbegriff auf und behauptet, Gott sei in einer »gegenstrebigen Fügung« mit sich selbst entzweit, ja mehr noch: mit sich selbst verfeindet gewesen. Der Riss geht nicht nur mitten durch die Schöpfung; er geht auch mitten durch den Gott-»Mensch« Christus – unversöhnlich stehen sich der Gott des Gehorsams und der Gott-»Mensch« des Aufbegehrens gegenüber. Indem der Rebell den Menschen Befreiung verspricht, revoltiert er gegen den Vater, mit dem er identisch ist in einer mit sich selbst entzweiten Einheit. Mit anderen Worten: Aufruhr und Spaltung toben im Schöpfergott selbst, im Kampf zwischen dem prometheischen Christus und dem gehorsamen Christus, der in die väterlich verfügte Heillosigkeit einwilligt und sich mit grandioser Affirmation der feindseligen Welt unterwirft – am Kreuz.« Assheuer 2007. Siehe hierzu: Groh 1998 und Groh 2014. Die These, dass Schmitt gnostisch argumentiert, findet sich aber auch bei: Kennedy 1988, S. 250.

**312** | Schmitt 1950a, S. 930. Siehe zum katholischen Selbstverständnis Schmitts auch: Schmitt 1991, S. 131.

seanweisung, sein gesamtes Werk als »Politische Theologie« zu rezipieren.<sup>313</sup> Die Theologie ist nun eine Variante der Begründung des Politischen, wie oben gezeigt, nutzt Schmitt je nach Kontext aber unterschiedliche Abwandlungen.<sup>314</sup> Ironischerweise verlor der Karrierist Schmitt 1936 durch eine Kampagne des SS-Parteiblattes »Schwarzes Korps« alle Ämter und Funktionen, abgesehen von seinem Lehrstuhl, weil seine »nationalsozialistische Gesinnung« angezweifelt und er einer katholisch-christlichen Überzeugung verdächtigt wurde. Schmitt reagierte seinerzeit mit Dementis und der linientreuen »wissenschaftlichen« Tagung: »Das Judentum in der Rechtswissenschaft«.<sup>315</sup> Die Lesart der politischen Theologie hat vor diesem Hintergrund den latenten Beigeschmack einer unzulässigen Entnazifizierung von Werk und Person.<sup>316</sup>

Nach dem Ende des »Tausendjährigen Reiches« wandelt sich Schmitt gewissermaßen vom Saulus zum Paulus, bezeichnet sich als »christlichen Epimetheus«. Im Folgenden werde ich jedoch Schmitts Selbstbeschreibung als politischer Theologe ernst nehmen, um die Frage zu diskutieren, ob die damit verbundene Variante einer Geschichtstheologie überhaupt pessimistisch ist?<sup>317</sup>

**313** | Die zentrale These der politischen Theologie (»Alle politischen Begriffe sind säkularisierte theologische Begriffe.«) ist historisch fraglich, weil die christlich/theologischen Konstruktionen wiederum selbst aus der Sphäre des Politisch-Rechtlichen übernommen, insb. aus der römischen Tradition, wurden: »Die seither für die Politik beanspruchten, zuvor theologischen Begriffe sind überwiegend politischen Ursprungs, die Säkularisierung ist eine Resäkularisierung.« Dermandt 1988, S. 25. Weiterhin ist die These »nach Art der Formel *Ein Gott, Ein Weltherrscher*« aufgrund des »christliche Trinitätsdogma« angreifbar, weshalb seine These später als »die geschichtliche und soziologische Tatsache einer gegenwärtigen Wirklichkeit, die uns überwältigt« verstanden wissen möchte. Schmitt 2009a, S. 10. Wendet man die Frage nach dem theologischen Kern der Begriffsbildung allerdings auf Schmitts Theorie an, lässt sich konstatieren: »Die Behauptung der Politischen Theologie, wonach alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe sind, ist eben vor allem für die staats-theoretischen Begriffe Carl Schmitts selbst wahr.« Vesting 1995, S. 201.

**314** | Zur Ableitung des Politischen aus dem Theologischen siehe: Schmitt 1970, S. 117-124. Gleichwohl hat sich Schmitt noch 1947 komplett gegenteilig gedeutet: »Die Theologien neigen dazu, den Feind als etwas zu definieren, das vernichtet werden muß. Ich bin aber Jurist und kein Theologe.« Schmitt 2010b, S. 89.

**315** | Vgl. Schmitt 1936.

**316** | Anzumerken ist, dass Schmitt damit keinesfalls eine Sonderposition einnimmt, gerade in der jungen Bundesrepublik positionierten sich etliche Intellektuelle als katholische Denker, insb. viele, die sich zum NS-Regime bekannt hatten.

**317** | Gleichwohl bleiben Zweifel, dass das Theologische das einzige Zentrum im Denken Schmitts ist: »Die Schmitt'sche Autorfunktion ist erkennbar komplexer determiniert als diejenigen wahrhaben wollen, die ihn – wie zuletzt noch Heinrich Meier – auf das

Unstrittig scheint zunächst, dass sich Schmitt fortwährend, in seinen Tagebüchern, im Frühwerk, in der Zeit der Weimarer Republik und nach dem Zweiten Weltkrieg auf theologische Motive, Begründungen und Argumentationen beruft, was seinen Niederschlag u.a. in den zentralen Begriffen der politischen Theorie »Ausnahme« und »Souveränität« findet.<sup>318</sup> Aber es bleiben Zweifel, was dies bedeutet: Schmitts theologische Theorie ist nicht stringent bibeltreu, gerade das Neue Testament mit den Aufrufen zu Feindesliebe und Versöhnung steht quer zur politischen Theologie in der Prägung Carl Schmitts.<sup>319</sup> Gerade weil das Christentum Freiräume für die Individuen zulässt, die Schmitts Vorstellung von politischer Ordnung dezidiert ausschließt, und weil der Kreuzigungstod Christus einen welthistorischen Bruch mit der Feindschaft bedeutet und nicht dessen Erneuerung, ist die politische Theologie der Ausdruck einer eigenwilligen Interpretation des Christentums.<sup>320</sup>

Allgemein lässt sich zusammenfassen, dass die christliche Geschichtskonstruktion die Zeit nach dem biblischen Sündenfall und nach der Auferstehung Jesu Christi als Frist auffasst, als mehr oder weniger kurze Zeitperiode bis zur Apokalypse, bis zur Herrschaft des Antichristen, und abschließend zur Wiederkunft Jesu Christi und zur Erlösung.<sup>321</sup> Schmitt drückt diesen Zusammenhang folgendermaßen aus: »Bis Christus wieder erscheint, wird die Welt nicht in Ordnung sein.«<sup>322</sup> Es ist eine gleichermaßen pessimistische wie optimistische Erwartungshaltung, die zwischen apokalyptischem Untergang und eschatologischer Erlösung, zwischen Grauen und Verheißung schwankt, weil im Drama von Sünde und göttlicher Gnade bis zuletzt unklar ist, wer überhaupt erlöst wird. Darüber hinaus ist in dieser Geschichtskonstruktion mit der Vertreibung aus dem Paradies bereits eine Verfallserzählung eingelassen, weil die Menschheitsgeschichte nach dem Sündenfall nur noch als Verschlechterung verstanden wird. Weiterhin lässt die Wiederkunft Jesu Christi am »Jüngsten Tag« seit fast 2000 Jahren auf sich warten, weshalb jene »Verzö-

---

»katholische Motiv« festlegen möchten, das eben nur ein Motiv unter anderen ist und dessen diskursive Ökonomie es zu beachten gilt. Der Katholizismus ist für die politische Theorie Schmitts – anders mag es mit seiner Person stehen – interessant einzig aus einem Grund: er erlaubt ihm, sich der Möglichkeit der Form bzw. der Repräsentation im Zeitalter der technisch-industriellen Produktion zu vergewissern.« Balke 1992, S. 223.

**318** | Vgl. Adam 1990, S. 102.

**319** | Jenem Widerspruch versucht Schmitt durch die Unterscheidung von privatem und öffentlichem Feind zu entkommen. Vgl. Schmitt 2002, S. 29.

**320** | Groh spricht in diesem Zusammenhang von der »katholisierende[n] Privatmythologie«: Groh 1998, S. 292.

**321** | Zum christlichen Pessimismus (ohne Bezug auf Schmitt) siehe auch: Bennett 2001, S. 10.

**322** | Zit. nach: Koenen 1995, S. 832.

gerung« theologisch begründet werden muss.<sup>323</sup> Entscheidend ist für Schmitts theologisches Denken derweil die »geheimnisvolle Paulus-Stelle des 2. Thessalonicher-Brief«<sup>324</sup> und insbesondere die Figur des Kat-echon – der »Auf- und Niederhalter« des Antichristen – steht im Zentrum seiner Geschichtskonstruktion:<sup>325</sup> »Ich glaube an den Kat-echon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden.«<sup>326</sup> Mit jenem Bekenntnis fügt Schmitt seiner pessimistischen Philosophie der Geschichte eine theologische Dimension hinzu.<sup>327</sup> Zunächst ist anzumerken, dass er nicht als Nihilist und in diesem Zusammenhang auch nicht als Wiedergänger Nietzsches verstanden werden wollte – wobei es durchaus argumentative Übereinstimmungen gibt.<sup>328</sup> Nietzsche und Schmitt verbindet die Aversion gegen den

**323** | Die katholische Kirche versucht diesen Widerspruch folgendermaßen zu entparadoxieren: »Die Kirche begriff sich nach Augustinus als Medium der Parusieverzögerung im doppelten Sinne einer Supplementierung der Anwesenheit des Reiches Gottes »in der Kirche« (S. 79, vgl. 61ff [Taubes, Anm. d. A.]) und als Aufhalter des Endes der Geschichte. Der Preis, den die (katholische) Kirche für ihre Inthronisation als Reich Gottes zahlte, ist das Abdrängen der eschatologischen Hoffnung in religiöse Sekten.« Mehring 1996, S. 240. »Der Eintritt des Christentums in die Weltgeschichte ist genau dieser Schritt: Regulierung und Kanalisierung der apokalyptischen Erwartung der Parusie in die Organisation der Kirche als Institution in dieser Welt.« Adam 1990, S. 99.

**324** | Schmitt 1950a, S. 929. Agamben hat diesem Thema sogar ein komplettes Buch gewidmet: Agamben 2006a.

**325** | Im Glossarium findet sich am 11. Januar 1948 ein Eintrag von Schmitt, der angibt, sich bereits seit 1932 mit dem Katechon zu befassen, allerdings wird der Begriff im öffentlichen Werk erst 1942 in den Texten »Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre« und »Land und Meer« angeführt. »In chronologischer Hinsicht kann festgestellt werden, daß die negative Bewertung des Katechonten sich nur in dem Artikel Beschleuniger wider Willen aus dem Kriegsjahr 1942 findet.« Grossheutschi 1996, S. 105. Zu einer detaillierten werksgeschichtlichen Darstellung der verschiedenen Katechonten bei siehe insb.: Ebd., S. 57-102. und Meuter 1994.

**326** | Schmitt 1991, S. 63. Der Katechon des 2. Thessalonicher-Briefes, auf den sich Schmitt bezieht, ist gemäß dieser Auslegung, »[...] die Kraft, die die Macht des Bösen für eine Zeitlang niederhält und den schlimmsten Beschleunigern auf den Wege zum Abgrund entgegentritt.« Schmitt 1957, S. 2.

**327** | Was Schmitt bezüglich seines argumentativen Gewährsmanns Cortés folgert, gilt in diesem Zusammenhang ebenso für ihn selbst: »Es gehört zum Dezisionismus der Geistesart Donosos [und Schmitts, Anm. d. A.], immer den extremen Fall anzunehmen, das Jüngste Gericht zu erwarten.« Schmitt 2009a, S. 36. Siehe zum apokalyptischen Denken Schmitts: Taubes 1987, S. 7-30 und Adam 1990, S. 97ff.

**328** | Der Autor Schmitt hat die Rezeption seines Werkes sehr genau beobachtet und durch direkte Leseanweisungen versucht zu steuern, wobei er sich vehement gegen eine

liberalen Universalismus, die Kritik der Romantik<sup>329</sup> und der modernen Rationalität sowie der Glaube an den Vorrang des Willens zur Entscheidung vor der aufklärerischen Vernunft.<sup>330</sup> Die Wertschätzung des ›Willens‹ (Nietzsche) und der ›Entscheidung‹ (Schmitt) zeigt eine zu hinterfragende Parallele auf, aber es gibt ebenso theoretische Grundstellungen, die Carl Schmitts Pessimismus von der Philosophie Friedrich Nietzsches trennen: Erstens ist es Schmitts negative Anthropologie, die im Gegensatz zu Nietzsches Menschenbild keinerlei Entwicklungs- oder Evolutionspotenziale zum »Übermenschen« zulässt. Zweitens ist Schmitt Etatist. Glaubt man Schmitt, trennt ihn seine Verehrung des starken souveränen Staates von Nietzsche, welcher im Staat nur »das kälteste Ungeheuer«<sup>331</sup> erkennt. Wobei diese Nietzsche-Deutung durch Schmitt einer differenzierten Betrachtung nicht standhält, denn Nietzsche war dem Staat nicht derart feindlich gesinnt. Zwar kritisiert er den Staat seiner Gegenwart, gleichzeitig entwickelt er aber ebenso ein Ideal des starken Staates. Allerdings rechtfertigte er aus Schmitts diametral entgegengesetzten Gründen eine starke politische Ordnung. Anders als Schmitts Plädoyer für den starken Staat rekurriert Nietzsche wiederum nicht auf eine pessimistische Anthropologie, sondern im Gegenteil, sein Staatskonzept will eine ›Bestenauslese‹, eine Selektion zum ›Übermenschen‹ durch die aristokratische Herrschaft der Starken.<sup>332</sup> Somit unterscheiden sich beide in der Begründung eines starken Staates. Drittens ist es die von Schmitt vorgenommene theologisch-christliche Aufladung der eigenen Konstruktionen, die im Widerspruch zur Philosophie Nietzsches steht.

Ungeachtet der persönlichen Motive und Verstrickungen verfolgt Schmitt durch das Theologische eine Begründung des Politischen: Die Unterscheidung von Freund und Feind ist konstitutiver Teil dieser Welt, so lange der Messias nicht wiederkehrt.<sup>333</sup> Die theologische Welt- und Geschichtsdeutung ist die (Selbst-)Versicherung Schmitts für die weltgeschichtliche Unausrottbarkeit

---

nihilistisch-dezisionistische Interpretation wehrte, die ihm eine »nihilistische Willensmetaphysik Nietzschescher Prägung« unterstellte. Meuter 1994, S. 51, Vgl. zu dieser Interpretationslinie insb. Löwith 1960, Siehe zu jenem Rezeptionsstrang auch die Übersicht von Groh: Groh 1998, S. 288 FN 709. Nach eigenem Bekunden steht Nietzsche nicht in dem »heiligen Kalender« Schmitts, sondern nur die »ehrlich Verzweifelten« und »Unzeitgemäßen«. Schmitt 1991, S. 91.

**329** | Vgl. Heller 1978.

**330** | Vgl. Groh 1998, S. 289.

**331** | Zit. nach Schmitt 1982, S. 10. Siehe zu Nietzsches Staatskritik: Knoll 2010, S. 35ff.

**332** | Vgl. ebd., S. 55ff.

**333** | Hier zeigt sich auch ein klarer Unterscheid zu Agamben, der auf eine messianische Entsetzung der Zeit in der Zeit hofft, diese wäre für Schmitt aber kein positives

der politischen Unterscheidung, und von diesem Standpunkt aus versuchen die Schriften nach dem Zweiten Weltkrieg jede diesseitige Befriedung, Entpolitisierung oder Neutralisierung als Betrug zu entlarven. Theoriestrategisch erscheint der Rückgriff auf die Autorität religiöser Sinnstiftung aber als ein Versuch, die Unausweichlichkeit des Politischen zu untermauern, ohne auf nihilistischen Grund zu laufen.

Der Katechon ist vor diesem Hintergrund die Instanz, welche ›der Geschichte Sinn verleiht‹. Der Katechon garantiert politische Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit und »[ist] die Kraft, die die Macht des Bösen für eine Zeitlang niederhält und den schlimmsten Beschleunigern auf dem Wege zum Abgrund entgegentritt«.<sup>334</sup> Ohne die theologische Begründung des Politischen blickt Schmitts Geschichtstheorie gewissermaßen in den geschichtsphilosophischen Abgrund. Die Funktion des Katechon erfüllt – nach Schmitt – beispielsweise das Heilige Römische Reich Deutscher Nation im Mittelalter:

»Reich bedeutet hier die geschichtliche Macht, die das Erscheinen des Antichrist und das Ende des gegenwärtigen Äon *aufzuhalten* vermag, eine Kraft, qui tenet, gemäß den Wirken des Apostels Paulus im 2. Thessalonicherbrief, Kapitel 2. [...] Das Reich des christlichen Mittelalters dauert solange, wie der Gedanke das Katechon lebendig ist.«<sup>335</sup>

Ausgehend von Schmitts historischer Stufenfolge übernahm nach den religiösen Bürgerkriegen des theologischen Zeitalters der souveräne Fürstenstaat des Absolutismus diese Aufgabe. Aus einem solchen theologischen Geschichtsd Denken erscheint der starke Staat als die säkularisierte Instanz, die eine apokalyptische Endzeit des Chaos hinauszögert. Die Aufgabe des Staates ist es, in dieser Geschichtstheorie dezidiert die »Apokalypse« aufzuhalten, d.h. der Staat ist die »Kraft, die das Ende aufhält und den Bösen niederhält«.<sup>336</sup> Schmitt schreibt dazu:

»Ich glaube nicht, daß für einen ursprünglich christlichen Glauben ein anderes Geschichtsbild als das des Katechon überhaupt möglich ist. Der Glaube, daß ein Aufhalter das Ende der Welt zurückhält, schlägt ein einzige Brücke, die von der eschatologischen

---

Szenario: »Auch wenn wir uns anstrengen, problemlos zu werden wie Rilkes Mücke oder Rossinis diebische Elster, auch dann bleiben wir mitten zwischen Vergangenheit und Zukunft, und die Erleichterung des ungeschichtlichen Augenblicks bleibt uns versagt.« Schmitt 1957, S. 2.

**334** | Ebd., S. 2.

**335** | Schmitt 2011, S. 29. Vgl. auch Schmitt 1950a, S. 929.

**336** | Ebd., S. 930.

Lähmung alles menschlichen Geschehens zu einer so großartigen Geschichtsmächtigkeit wie der des christlichen Kaisertums der germanischen Könige führt.«<sup>337</sup>

Der Katechon wird von Schmitt somit explizit als »Brücke« eingeführt, um die sogenannte ›großartige Geschichtsmächtigkeit‹ zu sichern. Was damit gemeint ist, erschließt sich, wenn die Institutionen betrachtet werden, die nach Schmitt als Katechon fungieren. Ob Reich, Staat oder Kirche, gemein ist diesen, dass sie aufgrund ihrer rechtlich verfassten Autorität vor dem Chaos schützen. Irritierend ist indes die darüber hinausgehende Reihung von Personen, die von Schmitt als Aufhalter des Antichristen identifiziert werden.<sup>338</sup> Die politischen Institutionen des mittelalterlichen Reiches und des absolutistischen Staates stehen so unvermittelt neben einzelnen Persönlichkeiten mit angeblich katechonischer Qualität, wie dem Rechtswissenschaftler Carl von Savigny und dem Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel.<sup>339</sup> Dessen ungeachtet ist für die Frage nach dem Pessimismus folgende Einschätzung zentral:

»Der Christ blickt auf vollbrachte Ereignisse zurück und findet dort Ingrund und Inbild, in deren aktiver Kontemplation der dunkle Sinn unserer Geschichte weiterwächst.«<sup>340</sup>

Der ›dunkle Sinn unserer Geschichte‹ ist die Erwartung, dass der Antichrist die Herrschaft über die Erde an sich reißt. Mit diesem Geschichtsbild führt Schmitt die alte christliche Tradition der Erwartung des Weltendes fort, allerdings ist seine theologische Konstruktion des Katechon in sich widersprüchlich: Erlösung kann der Bibel zufolge nicht durch die menschliche Tat erreicht

**337** | Schmitt 2011, S. 29. Schmitt schreibt zustimmend zu Konrad Weil: »Man kann sein marianisches Geschichtsbild als bloße Mystik abtun. Aber seine dunkle Wahrheit ist damit nicht abgetan, auch nicht seine Bedeutung als geschichtliche Gegen-Kraft gegen die Neutralisierung der Geschichte zum Allgemein-Humanen, zum Museum der Vergangenheit und zum verleihbaren Kostüm für die Nacktheit aktivistischer Sinngebung des Sinnlosen.« Schmitt 1950a, S. 931.

**338** | Nach Ernst Vollrath schlägt jede politische Theologie unter den Bedingungen der Moderne in theologische Politik um, weil die Theologie, wenn sie sich auf die Moderne einlässt, selbst modernisiert wird. Theologie kann dann auch immer nur totalitär sein, weil alle Identitätsrepräsentation so angelegt ist. Die politische Theologie überträgt die Feindschaft, die dem Teufel gilt, ins politische Feld, aber nicht nur der politische Feind wird verteufelt, sondern die moderne Welt insgesamt. Vgl. Vollrath 1997, S. 423.

**339** | »Beide waren echte Aufhalter, Katechonten im konkreten Sinne des Wortes, Aufhalter der freiwilligen und der unfreiwilligen Beschleuniger auf dem Wege zur restlosen Funktionalisierung. Es fragt sich höchstens, wer von beiden der stärkere Katechon war.« Schmitt 1958a, S. 429.

**340** | Schmitt 1950a, S. 930.

werden, sondern nur durch die Gnade Gottes, entsprechend sind weltliche Mächte, einzelne Personen oder menschliche Handlungen überhaupt nicht fähig, die Geschichte als Heilsgeschichte zu vollenden. Theologisch problematisch ist dieses Geschichtsdenken weiterhin, weil die entsprechenden Bibelstellen keine Aufforderung an irgendeine diesseitige Macht enthalten, den Antichristen aufzuhalten. Das Plädoyer Schmitts für den Katechon entspricht einer pessimistischen Haltung, die ein ›Paradies auf Erden‹ als utopischen diesseitigen Endzustand der Geschichte bezweifelt und sogar verhindern will.<sup>341</sup> Die Utopie ist theologisch betrachtet nicht durch menschliches Handeln zu verwirklichen, aber – so ließe sich mit Schmitt entgegenen – dies gilt ebenso umgekehrt: Das ›Ende der Geschichte‹ lässt sich nicht durch menschliches Handeln abwenden. Der christliche Mensch kann die Ankunft des Antichristen nicht verzögern oder aufhalten, denn die göttliche Vorsehung hat der Menschheit diese Handlungsmöglichkeit vorenthalten. Im Gegensatz zur Instrumentalisierung mittels des Katechon – so könnte Schmitt weiter aus einer christlichen Perspektive entgegen gehalten werden – besteht die Pflicht des Christen gerade darin, das Ende zu erwarten bzw. abzuwarten und das göttliche Schicksal passiv zu erfahren. Eine solche politische Ohnmacht bezeichnet Schmitt aber als »eschatologische Lähmung«<sup>342</sup>, und gegen diese versucht seine Version einer Geschichtstheologie – quasi in Eigeninitiative –, die Eschatologie, wenn nichts auf- so doch möglichst lange fernzuhalten. Gegen alle theologischen Bedenken verkündet Schmitt: »Die ursprüngliche Geschichtskraft der Figur eines Katechon bleibt trotzdem bestehen und vermag die sonst eintretende eschatologische Lähmung zu überwinden.«<sup>343</sup> Demnach versucht Schmitt durch seine Deutung des Katechon, einem verzweiferten Pessimismus zu entkommen. Die Funktion des Katechon ist es, Passivität abzuwenden und diesseitige politische Handlungsfähigkeit zu gewährleisten.<sup>344</sup>

**341** | »Das entschiedene Jenseits schließt die Utopie aus.« Schmitt 1991, S. 76.

**342** | Schmitt 1950a, S. 929. »Sogar die Macht des Satans ist demnach als solche von Gott und nicht böse. Wie kam es zu der entgegengesetzten These Burckhardts? Der ›Wille zur Macht‹ wäre der gute Wille? Jawohl, wenn es göttliche Macht ist und der Wille sich unterordnet; es gibt nur einen bösen Willen: den Willen zur Ohnmacht, d.h. Verzicht auf Vollstreckung. Vollstrecken von dort her gesehen, Ethik des Vollstreckens.« Schmitt 1991, S. 139.

**343** | Schmitt 1950a, S. 930.

**344** | Alexis de Tocqueville verwendet die Figur des Katechon nicht, und daraus leitet Schmitt im Umkehrschluss dessen Verzweiflung ab: »Darum ist er nicht das geworden, wozu er mehr als jeder Andere prädestiniert schien: ein christlicher Epimetheus. Ihm fehlte der heilsgeschichtliche Halt, der seine geschichtliche Idee von Europa vor der



Fatalerweise hält der Katechon aber nicht nur den Antichristen fern, sondern ebenso die Erlösung durch Jesus Christus.<sup>345</sup> So kann der Katechon ebenso als negative Kraft gedeutet werden, weil dieser Aufhalter des Antichristen auch eine bessere Welt oder das jenseitige Paradies bekämpft.<sup>346</sup> Übertragen auf den Fall Schmitt ergibt sich jedoch ein genau gegenteiliger Zusammenhang von Parusieverzögerung und Katechon. In dieser Fassung ist der Katechon eine positive Figur, gerade weil der Antichrist und damit aber auch die Parusie verzögert werden. Schmitts »antieschatologische Eschatologie«<sup>347</sup> versucht überhaupt nicht die Verzögerung der Eschatologie aufzuklären, sondern tut alles dafür, dass es so bleibt.<sup>348</sup> Demgemäß bleibt lediglich die geringe Hoffnung auf eine Galgenfrist, die den geschichtlichen »Gang wie durch Mangel, Hunger und stärkende Ohnmacht«<sup>349</sup> verlängert.

Schmitts Diagnose des Weltbürgerkrieges erfüllt in dieser Logik eine positive Funktion, weil dadurch das Ende der Geschichte hinausgezögert wird. Das Ende von produktiven Ideen ist nach Schmitt bereits eingetreten, aber der Krieg selbst ist für Schmitt noch ein geschichtliches Ereignis, das dem friedlichen Enden der Geschichte in Unterhaltung und Konsum vorzuziehen ist. Was Gérard Raulet über Max Horkheimer resümiert, scheint ebenfalls auf Schmitt übertragbar: »Wie Kant es eindeutig ausspricht, scheint dann die Flucht in die Theologie der einzig mögliche Ausweg zu sein und gleichsam das

---

Verzweiflung bewahrte. Europa war ohne die Idee eines Katechon verloren. Tocqueville kannte keinen Katechon. Stattdessen suchte er kluge Kompromisse. Er selbst fühlte die Schwäche dieser Kompromisse ebenso wie seine Gegner, die ihn deshalb verlachten.« Schmitt 1950b, S. 31.

**345** | Groh hat Schmitts Geschichtstheologie treffend beschrieben: »Die Welt ist heillos, und so soll es auch bleiben. Und damit es so bleibt, müssen die Wegbereiter des Antichrist, der vor der Wiederkunft Christi erscheinen wird, bekämpft werden. Es geht also um aktive Parusieverzögerung.« Groh 2014, S. 26.

**346** | »Die an Hochkulturen gebundenen geschichtstheologischen und -philosophischen Entwürfe, die eine Zukunftsperspektive besitzen, benötigen, da eine Parusieverzögerung eher die Regel als die Ausnahme darstellt, meist einen Katechonten, eine aufhaltende Macht, um zu erklären, warum das Paradies auf Erden oder eine grundsätzliche Besserung sozialer, ökonomischer, politischer Verhältnisse noch nicht eingetreten ist.« Groh 1999, S. 274.

**347** | Groh 2014, S. 26.

**348** | »Der Ausschluß der konkreten Eschatologie transformiert, wie Peterson sagt, die historische Zeit in eine suspendierte Zeit, in welcher jede historische Dialektik aufgehoben ist und der Großinquisitor darüber wacht, daß sich die Parusie in der Geschichte nicht ereignet.« Agamben 2005a, S. 24.

**349** | Schmitt 1950a, S. 930.

Pendant zum Pessimismus zu bilden.«<sup>350</sup> Sicherlich nicht zufällig dienen die theologischen Konstruktionen einer sehr weltlichen Aufgabe; die Theologie begründet, warum das Politische – bis zum Jüngsten Tag – Teil dieser Welt bleibt.

Ein solches Geschichtsdenken lebt in der Erwartung des diesseitigen Endes; für alle geschichtsphilosophischen Positionen, die innerweltlich Hoffnungen hegen, ist die Geschichtstheologie Schmitt zweifellos pessimistisch, zumal die Eschatologie, im Sinne einer Heilsgeschichte, d.h. die klassische Struktur der Apokalypse: »Untergang des Alten, Enthüllung des Neuen Jerusalems«<sup>351</sup>, in Schmitts Texten inhaltlich überhaupt keine Rolle spielt. Das neue Jerusalem oder das außerweltliche Paradies werden nicht beschrieben, und damit fehlt der Ausblick auf ein besseres Jenseits oder das ›ganz Andere‹.<sup>352</sup> Sicher erscheint dieser Geschichtskonstruktion lediglich, dass die Erlösung nicht in der Welt zu erwarten ist, was nach dem apokalyptischen Untergang des Kosmos folgt, wird nicht explizit.

Schmitts politische Theorie beschwört Rückzugsgefechte des Katechon, dessen oberstes Ziel es ist, den Superlativ, das ›Ende der Welt‹, zu verzögern.<sup>353</sup> Dieses Geschichts- und Zeitverständnis ist nicht zukunfts offen und unendlich. Schmitt hält der modernen linearen Zeitauffassung ein theologisch begründetes Ende der Geschichte entgegen. Aber bis jenes Ende eintritt, wird der Antagonismus von Freund und Feind fortbestehen. Dadurch fügt Schmitt seiner endlichen Zeitkonstruktion ein zyklische Element an: Solange das Ende nicht da ist, wird der Antagonismus von Freund und Feind nicht aus der Welt zu schaffen sein. In dieser Welt bleibt wenig zu hoffen, und selbst das jenseitige Heil soll durch den Katechon aufgeschoben werden. Die Begründung eines

**350** | Raulet 1986, S. 42. Oder mit Armin Adam gesprochen: »Die Wiederkunft des apokalyptischen Denkens ereignet sich dort, wo die Skepsis die Hoffnung auf innerweltliche Erlösung hat fallen lassen.« Adam 1990, S. 98.

**351** | Ebd., S. 102.

**352** | Maximal lassen sich Schmitts Heilsversprechen und Gnadenlehre als eine privatmystische Fortsetzung von Calvin und Augustinus interpretieren, wonach Gott nicht nach sittlichen Normen, sondern willkürlich bereits am Anbeginn der Zeit zwischen Erwählten und Nichterwählten unterschieden hat. Vgl. Groh 1998, S. 287. Groh sieht aufgrund dieses Willkürgottes – im Zentrum von Schmitts Glaubensbekenntnis – die politische Theologie als theologisch verbrämten Nihilismus. »Da aber die Entscheidung, auf der die vorentschiedene Ordnung beruht, selber eine Entscheidung ›aus dem normativen Nichts‹ ist, bildet dieser Entscheidungsbegriff den normlosen, substanzlosen Kern jener Lehre von der göttlichen Allmacht, die der Politischen Theologie zugrundeliegt.« Ebd., S. 288.

**353** | »Seine Prognosen nehmen biblische Ausmaße an, die von ihm abgelehnte Zukunft wird zur apokalyptischen Endzeit.« Grossheutschi 1996, S. 121.

solchen uneingestandenenen Pessimismus der Theorie erfolgt somit spätestens nach 1945 nicht kulturell-geschichtlich, sondern theologisch. Entsprechend ist Schmitts Geschichtstheorie keine Variante des modernen Kulturpessimismus, sie ist vielmehr theologischer Pessimismus bzw. pessimistische Theologie.

## 5.6 »HALTENDE MÄCHTE«?<sup>354</sup>

Aus funktionalistischer Perspektive stellt die politische Theorie Schmitts eine Lösung für ein Problem dar; und konstruktivistisch ist hinzuzufügen, dass es ein durch eigene Beobachtungen selbstgeschaffenes Problem ist. Das Problem, auf welches die Theorie antwortet, ist die moderne Gesellschaft, in der die Stelle des politischen Souveräns vakant und in der Individualität unabhängig von traditional-sakralen Ordnungen möglich ist.<sup>355</sup> Eine entpolitisierte Welt wird von Schmitt paradox beschrieben: Sie ist gleichermaßen ein negatives Zukunftsszenario und gleichzeitig unmöglich, weil das Politische nicht aufzuheben ist. Aber aus der Begriffsbestimmung des Politischen resultiert ein theorieimmanentes Problem: Wenn das Politische derart »unausrottbar« ist, wie Schmitt argumentiert, muss diese Dynamik irgendwie »gehegt«, d.h. in kontrollierte Bahnen gelenkt werden. Gelingt dies nicht, droht die Eskalation zur »absoluten Feindschaft«, und deshalb sucht Schmitt nach einer Lösung. Mit Schmitt gesprochen: »Die Frage nach den neuen Frägern und den neuen Subjekten des Politischen wird die Kernfrage des gesamten Problemkomplexes ›Politisch‹.«<sup>356</sup> Für die vorliegende Untersuchung des politischen Pessimismus folgt daraus die Überlegung hinsichtlich dessen, ob Schmitts Theorie überhaupt ein neues Subjekt des Politischen, respektive eine souveräne politische Form zur Lösung der Modernitätsproblematik benennt? Daraus ergibt sich die Folgefrage: Ist das neue Subjekt des Politischen, gemessen an Schmitts Problemwahrnehmung, überhaupt eine adäquate Lösung?

Anzumerken ist hier, dass unabhängig davon, ob eine solche politische Kraft sinnvollerweise im Rahmen der Theorie gefunden werden kann, der – oben dargestellte – theologische Pessimismus mittel- bis langfristig eine deterministische Zukunftsperspektive manifestiert. Letztlich kalkuliert diese theologisch aufgeladene Weltkonstruktion immer mit der Erwartung der Apokalypse. Im besten Fall kann eine solche pessimistische Weltanschauung hoffen, dass es einem Katechon gelingt, das Ende hinauszuzögern, weil der

**354** | Der Titel wurde in Anlehnung an Hans Freyers Kapitelüberschriften ausgewählt: Vgl. Freyer 1948, S. 616ff und 635ff.

**355** | Vgl. zur These das Schmitt bestimmte Veränderung, die Foucault mit dem Konzept der Bio-Macht beschreiben, bereist antizipiert: Balke 1996, S. 185ff.

**356** | Schmitt 1988, S. 271.

innerweltliche Aufhalter immer nur eine defensive Macht sein kann, die Rückzugsgefechte führt, um im geschichtstheologischen Bewusstsein letztlich dem Antichristen unterliegen zu müssen.

Ausgehend von jenem Geschichtspessimismus wird hier die These vertreten, dass Schmitts Schriften keine Institution und keine Person benennen, welche der selbstgeschaffenen innerweltlichen Bedrohungslage gewachsen wären. Was Schmitt diskutiert und vorschlägt, sind statische Einheiten, die versuchen, politische Entscheidungsbefugnisse nach vormodernem Vorbild gegen die funktional differenzierte Gesellschaft zu zentralisieren. Der Staatsrechtler diagnostiziert zwar die Auflösung der Grenze von Gesellschaft und Staat, gleichwohl operieren seine politischen Lösungsansätze mit dieser historischen Unterscheidung und wollen sie wiederherstellen. Letztlich vermag es Schmitt nicht, eine souveräne Einheit zu benennen, die eine Hegung des politischen Antagonismus von Freund und Feind bewirkt.

Ausgangspunkt von Schmitts politischen Lösungsansätzen ist seine Prognose, die »den schicksalhaften Kern der Entwicklung [...]« in einem Prozess »[...] zu immer weiterer Zentralisierung und Demokratisierung« wähnt.<sup>357</sup> Die liberale Form der »Demokratisierung« bewirkt eine Gewaltenteilung sowie die Partizipation heterogener Bevölkerungsgruppe an der Entscheidungsfindung. In der sogenannten »modernen Massendemokratie«<sup>358</sup> finden vielfältige gesellschaftliche Interessen einen Weg ins politische System, und Kompromisse müssen in der Folge mittels Diskussionen aufwendig hergestellt werden, woraus nach Schmitt politische Entscheidungsschwäche resultiert. Diesen Entwicklungszusammenhang bringt Schmitt auf die kritische Formel des quantitativ totalen Staates:

»Die zum Staat gewordene Gesellschaft wird ein Wirtschaftsstaat, Kulturstaat, Fürsorgestaat, Wohlfahrtsstaat, Versorgungsstaat; der zur Selbstorganisation der Gesellschaft gewordene, demnach von ihr in der Sache nicht mehr zu trennende Staat ergreift alles Gesellschaftliche, d.h. alles, was das Zusammenleben der Menschen angeht.«<sup>359</sup>

Die »Zentralisierung« wiederum bewirkt die weitere Auflösung der souveränen Staatlichkeit, durch internationale Kooperationen und Abhängigkeiten schwin-

**357** | Schmitt 2010b, S. 27.

**358** | Schmitt 2010a, S. 10.

**359** | Schmitt 1996, S. 79. »Der Staat ist jetzt, wie man sagt, Selbstorganisation der Gesellschaft, aber es fragt sich, wie die sich selbstorganisierende Gesellschaft zur Einheit gelangt und ob die Einheit wirklich als Resultat der ›Selbstorganisation‹ eintritt.« Schmitt 1940b, S. 155. Die Frage ist pure Ironie, denn dass eine Einheit durch Selbstorganisation und ohne Autorität hergestellt werden kann, schließt Schmitt – wie gezeigt – aus.

det die nationale Unabhängigkeit. Alle Entwicklungen deuten – Schmitt zufolge – auf eine weitere Konzentration zu einem globalen politischen System, mit der langfristigen Tendenz zum globalen Einheitsstaat. Diese außenpolitische Entwicklung der Zentralisierung wird in dieser pessimistischen Darstellung flankiert vom gegenläufigen Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung in verschiedene »Kulturprovinzen«<sup>360</sup>, mit den Folgen eines Bedeutungsverlustes des Politischen und der hierarchischen Entthronung des souveränen Staates durch die Kräfte der Gesellschaft. Daneben beobachtet Schmitts Theorie moderne Transformationsprozesse, was sich exemplarisch und insbesondere an der Kritik der politischen Romantik zeigt:

»Aus immer neuen Gelegenheiten entsteht eine immer neue, aber immer nur occasionelle Welt, eine Welt ohne Substanz und ohne funktionelle Bindung, ohne feste Führung, ohne Konklusion und ohne Definition, ohne Entscheidung, ohne letztes Gericht, unendlich weitergehend, geführt nur von der magischen Hand des Zufalls, the magic hand of chance.«<sup>361</sup>

Dieser Satz bringt Schmitts Wahrnehmung der Modernität auf den Punkt: Die moderne Welt leidet an selbstgeschaffener Entscheidungsschwäche und Beliebigkeit, die jede einheitliche Form vernichtet. Übersetzt in die Sprache der Systemtheorie: Die Differenzierung der Kommunikation in Funktionssysteme ermöglicht eine enorme Steigerung an mitgeteilten Informationen bei analoger zeitlicher Beschleunigung der kommunikativen Ereignisse – eine Entwicklung, die hierarchische Ordnungskonzepte, welche versuchen, diese Prozesse zu steuern und zu kontrollieren, hoffnungslos überfordert.

Die skizzierte Entwicklung wird von Schmitt als politisch gefährlich eingestuft, weil die Feindschaft trotzdem fortbesteht. Wenn dies kurzfristig übersehen wird, folgen daraus mittel- bis langfristig schlimmere Ausbrüche von konfliktären bis kriegerischen Auseinandersetzungen. Nun ist die idealisierte absolutistische Staatsform des 17. und 18. Jahrhunderts und der dazugehörige Mythos des »Leviathan«, Schmitts eigener Einschätzung zufolge, jener Aufgabe nicht mehr gewachsen.<sup>362</sup> Schmitts Schriften lassen sich vor dem Hintergrund dieser Diagnose auch als eine Suche nach politischer Souveränität, die eine kontrollierte Form von Politisierung in der und gegen die Moderne zur Geltung bringt, interpretieren.

Eine Station besagter Suche ist der Versuch, der modernen Welt den römischen Katholizismus als politisches Modell zu empfehlen.<sup>363</sup> Ausgehend von

**360** | Meier 1988, S. 37.

**361** | Schmitt 1998, S. 19f.

**362** | Vgl. Schmitt 1982, S. 124.

**363** | Vgl. zu dieser These beispielsweise: Dermandt 1988, S. 30.

der Kulturkritik des Frühwerkes und dem damit bereits aufgeworfenen Problem politischer Formbildung lobt Schmitt zu Beginn der 1920er Jahre den Katholizismus als politisches Organisationsprinzip und positive Variante von Rationalität. Als »*Complexio Oppositorum*« wohnt der römisch-katholischen Kirche demnach die Kraft inne, alle möglichen Widersprüche zu vereinen und dabei selbst eine einheitliche Form zu wahren.<sup>364</sup> Die Widersprüchlichkeit und »Elastizität«, die Schmitt insbesondere an der Romantik massiv kritisiert, erscheinen mit Blick auf das römische »Weltreich« als eine besondere Qualität, als Alleinstellungsmerkmal und Ausdruck »einer spezifisch formalen Überlegenheit«.<sup>365</sup> Der Umgang des römischen Katholizismus mit Widersprüchen unterscheidet sich demnach vom romantisch-okkasionellen Trick des »Ausweichens« auf ein höheres Drittes. Rom zeichnet die Integration der »[...] bunten Menge möglicher Anschauungen, rücksichtslose Überlegenheit über lokale Eigenarten und zugleich opportunistische Toleranz in Dingen, die keine zentrale Bedeutung haben« aus.<sup>366</sup> Die einzigartige politische Qualität des Katholizismus resultiert schließlich aus der »Kraft zur Repräsentation«, dem »ungeheuren hierarchischen Verwaltungsapparat« der »zölibatären Bürokratie« und dem Rationalismus der sogenannten »päpstlichen Maschine«.<sup>367</sup>

Diese Institution diskutiert Schmitt als Variante wie Repräsentation in der modernen Gesellschaft gelingen kann. Was er im römischen Katholizismus sucht, ist ein Modell, in dem Stellvertretung und Hierarchie noch funktionieren. Aber ist jene politische Einheit überhaupt eine adäquate Lösung für die von Schmitt spätestens mit dem »Begriff des Politischen« seit 1927 diagnostizierte Problemlage? Als Gedankenexperiment, auf rein begrifflich-theoretischer Ebene, ist dies sicherlich eine spannende Frage. Die praktischen Probleme der Umsetzung müssen dabei a priori ausgeklammert werden, wie beispielsweise die religiös sehr heterogene Weltbevölkerung und das Paradox, dass der Katholizismus – wie Schmitt schreibt – selbst »eine staatliche

**364** | Schmitt 2008, S. 11.

**365** | Ebd., S. 6 und 14.

**366** | Ebd., S. 9f.

**367** | Ebd., S. 6. »Der Rationalismus der römischen Kirche erfaßt moralisch die psychologische und soziologische Natur des Menschen und betrifft nicht, wie Industrie und Technik, die Beherrschung und Nutzbarmachung der Materie. [...] Dieser Rationalismus liegt im Institutionellen und ist wesentlich juristisch; seine große Leistung besteht darin, daß er das Priestertum zu einem Amte macht, aber auch das wieder in einer besonderen Art. [...] Dadurch, daß das Amt vom Charisma unabhängig gemacht ist, erhält der Priester eine Würde, die von seiner Person ganz zu abstrahieren scheint. Trotzdem ist er nicht der Funktionär und Kommissar des republikanischen Denkens und seine Würde nicht unpersönlich wie die des modernen Beamten, sondern sein Amt geht, in ununterbrochener Kette, auf die Person Christi zurück.« Ebd., S. 23f.

Form«<sup>368</sup> benötigt, in der er existieren kann. Darüber hinaus ergeben sich aber eine Reihe von weiteren Widersprüchen, die diesen politischen Lösungsansatz disqualifizieren: Erstens würde die römische Kirche ihre ›Überlegenheit‹ als »*Complexio Oppositorum*« sofort einbüßen, wenn sie politisch Partei ergreifen würde – ohne »kämpfende Partei« zu werden –, wie Schmitt es am Ende der Schrift fordert.<sup>369</sup> Das Alleinstellungsmerkmal als »*Complexio Oppositorum*« müsste aufgegeben werden, wenn die Feinde der Kirche mit aller Konsequenz der Inquisition bekämpft werden.<sup>370</sup> Letztlich ginge nicht nur die Kompetenz, alle Widersprüche auf einer höheren Ebene vereinen zu können, endgültig verloren, der römische Katholizismus wäre nur noch eine politische Partei neben anderen.

Würde es aber gegen alle Widrigkeiten gelingen, den Katholizismus als politisches Ordnungs- und Repräsentationsprinzip weltweit durchzusetzen, wäre diese globale römisch-katholische Einheit ein politisches Universum. Freilich insistiert Schmitts politische Theorie gerade darauf, dass das Politische nur sinnvoll in einem politischen Pluriversum gehegt werden kann, d.h. es muss immer mehrere politische Einheiten geben, die Konflikte letztlich auch kriegerisch austragen können. Ein katholischer Einheitsstaat würde aber, Schmitts Logik zufolge, wohl unweigerlich neue Freund/Feind-Konstellationen hervorrufen, mit der Konsequenz eines Weltbürgerkrieges. Schließlich konstatiert Schmitt selbst:

»[...] Die Fähigkeit zur Form, auf die es hier ankommt, hat ihren Kern in der Fähigkeit zur Sprache einer großen Rhetorik. [...] Die politische Macht des Katholizismus beruht weder auf ökonomischen noch militärischen Machtmitteln. Unabhängig von ihnen hat die Kirche jenes Pathos der Autorität in seiner ganzen Reinheit.«<sup>371</sup>

In der politischen Praxis – gerade in der von Schmitt beschriebenen Welt des Politischen – ist es aber nicht allein die Autorität der Rede, sondern die Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit in Kombination mit den physischen Machtmitteln, die eine politische Einheit auszeichnet: »Die Macht der römischen Kirche aber gründet in der Rede: nicht von Handlungen, nur von Reden kann Unfehlbarkeit gelten.«<sup>372</sup> Schmitt schreibt selbst: »Die politische Mechanik hat ihre eigenen Gesetze, und der Katholizismus so gut wie jede andere in die Politik hineingelegte geschichtliche Größe wird von ihnen erfaßt.«<sup>373</sup>

**368** | Ebd., S. 42.

**369** | Vgl. ebd., S. 65.

**370** | Vgl. Groh 2014, S. 101.

**371** | Schmitt 2008, S. 38 und 31.

**372** | Adam 1990, S. 103.

**373** | Schmitt 2008, S. 27.

Entsprechend steht auch der Katholizismus nicht jenseits des Politischen, und im »ökonomisch-technischen Zeitalter« ist der Rationalismus der Kirche zudem mit dem modernen Rationalismus konfrontiert, der fernab aller intendierten Zwecksetzungen funktioniert und sogar Religionsgemeinschaften in seine Logik zwingt. Die Unmöglichkeit des Konzeptes »Römischer Katholizismus als politische Form« reflektiert Schmitt in seiner Theorie insofern, als nach 1923 kein weiterer Versuch unternommen wurde, die katholische Interpretation des Christentums als adäquates Mittel zur politischen Einheitsbildung auszuloben.<sup>374</sup>

Nach der Aufgabe des Projektes, im Katholizismus eine politische Form für die Moderne zu finden, entwickelt Schmitt in den 1930er Jahren einen Lösungsansatz, der auf die drei Schlagworte »qualitativ totaler Staat«, »Reich« und »Großraum« zugespitzt werden kann. Es ist eine Rückkehr zu vergangenen absolutistischen Strukturen und gleichzeitig eine radikale Modernisierung der Institution Staat. Am Ende der Weimarer Republik kritisiert Schmitt den »totalen Staat der Identität von Staat und Gesellschaft«<sup>375</sup>, weil diese Staatsform der »Selbstorganisation der Gesellschaft« folgt und die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft demgemäß aufgehoben wird.<sup>376</sup> Er problematisiert die Wandlung des absolutistisch souveränen Staates zum modernen demokratischen Wohlfahrtsstaat. Zwei Jahre später – also in unmittelbarem Zusammenhang mit der Wahl von Adolf Hitler zum Reichskanzler – greift der Verfassungsrechtler jedoch den Begriff »totaler Staat« im Text »Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland« wieder auf, um zwischen quantitativ und qualitativ totalem Staat zu unterscheiden. Letzterer wird positiv konnotiert und als Lösung präsentiert, wobei das faschistische Dritte Reich dem idealtypischen »qualitativ totalen Staat« annäherungsweise entspricht:

»Der totale Staat in diesem Sinne ist ein besonders starker Staat. Er ist total im Sinne der Qualität und der Energie, so wie sich der faschistische Staat einen »stato totalitario« nennt, womit er zunächst sagen will, daß die neuen Machtmittel ausschließlich dem Staat gehören und seiner Machtsteigerung dienen. [...] Ein solcher Staat kann Freund und Feind unterscheiden.«<sup>377</sup>

Im Kern geht es darum, eine politische Einheit zu etablieren, die hierarchisch die Gesellschaft dominiert, im »Inneren keinerlei staatsfeindliche, staatshem-

**374** | »Nach dem Katholizismus-Essay von 1923/25 findet sich bei Schmitt kein elaborierter Staat-Kirche-Dualismus und keine Suche nach alternativen Ordnungen der Liebe und Gerechtigkeit jenseits des Staates mehr.« Mehring 2013, S. 241.

**375** | Mehring 1996, S. 79.

**376** | Vgl. Schmitt 1940b, S. 151.

**377** | Schmitt 1940f, S. 186.



mende oder staatszerspaltende Kräfte aufkommen«<sup>378</sup> lässt, die politischen Machtmittel zentralisiert und sich dabei der Möglichkeiten, welche die moderne Technik in politischen Kämpfen bietet, bedient. Der qualitativ totale faschistische Staat stellt sich der Entpolitisierung und Neutralisierung entgegen und führt zurück zu einer kontrollierten Form des Politischen – so zumindest die Theorie.

Erweitert wird diese Idealkonstruktion des totalen Staates schließlich durch die Konzepte des »Großraums«<sup>379</sup> und des »Reiches«<sup>380</sup>. Jene Schriften markieren zugleich eine theoretische Neuausrichtung des Werkes auf das Konzept von »Raum« und »Boden«.<sup>381</sup> Der Begriffsbestimmung der Politischen folgend müsste, wie im Zeitalter der absolutistischen Staatlichkeit, auch das Staatensystem des 20. Jahrhunderts ein »Pluriversum« sein, damit die politische Feindschaft in Form von rechtlich gehegten Kriegen ausgetragen und kontrolliert werden kann. Demgemäß schlägt Schmitt eine bestimmte politische Weltordnung vor: »Der neue Ordnungsbegriff eines neuen Völkerrechts ist unser Begriff des Reiches, der auf einer volkhaften, von einem Volk getragenen Großraumordnung beruht.«<sup>382</sup> Die Belegstelle zeigt nochmals unzweifelhaft, dass Schmitt – zumindest teilweise – die Notwendigkeit, zwischen Freund und Feind zu unterscheiden, ausgehend von der Substanz von Völkern denkt. In diesem Zusammenhang plädiert der Staatsrechtler pathetisch für den Aufgang der »Sonne des Reichsbegriffes« und sein Modell einer »sinnvoll eingeteilten Erde«, welches im 20. Jahrhundert dem alten europäischen Völkerrecht folgen soll.<sup>383</sup> Konkret lautet der Vorschlag, den Globus unter wenigen Großmächten aufzuteilen und dies in einer Art Neuauflage des Völkerrechts rechtlich zu fixieren, damit dem sogenannten »raummißachtenden Universalismus«<sup>384</sup> Ein-

**378** | Ebd., S. 186.

**379** | Vgl. Schmitt 1940c, S. 295-302.

**380** | Schmitt 1940a, S. 303-312.

**381** | Nach 1945 ist es erstaunlich, dass Schmitt trotz der zeitgeschichtlichen Diskreditierung an der Kategorie »Boden« festhält: »Was Schmitt sich während der laufenden Ereignisse des Zweiten Weltkrieges zu sehen geweigert, aber seiner Logik nach in der Nomos-Studie beschreiben hatte, gibt die Matrix ab, mit deren Hilfe Arendt den kriegserischen Expansionismus des NS-Regimes begreift: der Krieg war der ungeheuerliche Versuch, von deutscher Seite die (Land-)»Nahme« in Europa als völkerrechtlichen Ur-Akt zu wiederholen, Europa als einen »von rechtlichen Hemmungen befreiten Aktionsraum«, als eine »vom Recht ausgenommene Sphäre der Gewaltanwendung« zu behandeln – so wie Europa selbst zuvor den »offenen Boden nicht europäischer Fürsten und Völker« behandelt hatten.« Balke 2000, S. 212.

**382** | Schmitt 1940a, S. 312.

**383** | Ebd., S. 303.

**384** | Schmitt 1940c, S. 295.

halt geboten wird. Ideologisch sieht Schmitt sein Feindbild, den »raummißachtenden Universalismus«, im Sozialismus, aber vor allem in der »Ideologie der liberaldemokratischen Westmächte«. <sup>385</sup> Gemäß dieser Großraumtheorie sollen in allen Teilen der Erde dominante Großmächte kleinere Staaten beherrschen, unter besonderer Berücksichtigung des »Großdeutschen Reiches«. <sup>386</sup> Explizites politisches Ziel ist es, ein internationales Gleichgewichtssystem zu etablieren, welches »auf dem Grundsatz der Nichtintervention raumfremder Mächte beruhenden Raumordnung gegen eine universalistische Ideologie, welche die ganze Erde in das Schlachtfeld ihrer Interventionen verwandelt und sich jedem natürlichen Wachstum lebendiger Völker in den Weg stellt.« <sup>387</sup> Jeder Großraum ist gewissermaßen protektionistisch geschützt durch ein Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Außerhalb dieser Grenzen, in den nicht aufgeteilten Regionen der Erde, können die jeweiligen Großmächte weiterhin nach Interessenlage militärisch intervenieren. Irritierenderweise bedient sich Schmitts Vorschlag wiederum eines Gleichgewichtsmodells, das an die Konzepte der Wirtschaftswissenschaften erinnert: Wie ein protektionistisch geschützter Wirtschaftsmarkt soll das politische Freund-/Feindverhältnis anhand eines rechtlich geordneten Austragungsraumes zum Ausgleich kommen. Dabei stammt diese politische Großraumtheorie aus dem Jahr 1939 und besitzt auffällige Ähnlichkeit zur provisorischen Raumaufteilung Osteuropas durch den Hitler-Stalin-Pakt.

Wichtig ist, dass das sogenannte Reich und der jeweilige Großraum nicht identisch sind. Das Reich ist quasi ein Staat, der als Großmacht einen Großraum aus kleineren Staaten beherrscht: »Wohl aber hat jedes Reich einen Großraum, in dem seine politische Idee ausstrahlt und der fremden Interventionen nicht ausgesetzt sein darf.« <sup>388</sup> Dieses Konzept entwickelt Schmitt unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg, wobei er den weltpolitischen Dualismus von Ost und West bereits antizipiert und hofft, zwischen den beiden Blöcken ein hegemoniales Deutsches Reich im europäischen Großraum zu implementieren. <sup>389</sup> Schmitt bezieht sich weiterhin auf die Monroedoktrin und überträgt dieses Modell auf den gesamten Erdball: »Wesentlich ist, daß die Monroedoktrin echt und unverfälscht bleibt, solange der Gedanke eines konkret bestimmten Großraums festgehalten wird, in welchen raumfremde Mächte sich nicht einmischen dürfen.« <sup>390</sup> Anzumerken ist darüber hinaus, dass Schmitt die »tragen-

---

**385** | Ebd., S. 296.

**386** | Ebd., S. 302.

**387** | Ebd., S. 302.

**388** | Schmitt 1940a, S. 303.

**389** | Ebd., S. 304.

**390** | Schmitt 1940c, S. 295.

den und gestaltenden Größen«<sup>391</sup> in den Reichen wähnt und nicht mehr in den Staaten. Dem Staat als »dem bisherigen Zentralbegriff des Völkerrechts« wird der Reichsbegriff entgegengestellt, allerdings bleibt dabei unklar, in welchem Verhältnis der »qualitativ totale Staat« zum Reich bzw. zur Großmacht steht.<sup>392</sup>

Schließlich macht der Ausgang des Zweiten Weltkrieges Schmitts Hoffnungen auf eine »gemeinsame[n], erdumfassende[n] Raumordnung«<sup>393</sup> zunichte, wobei diese präferierte Lösung – selbst wenn dem Tausendjährigen Reich eine längere Halbwertszeit beschieden gewesen wäre – nur einen Aufschub erlaubt hätte, nur eine Verschnaufpause, bis die politischen Gegensätze wieder aufbrechen und neue Freund-/Feindkostenrelationen eine Ausnahme von der normalen Völkerrechtsordnung erzwingen.<sup>394</sup>

Nach 1945 unternahm Schmitt ausgehend von der in dieser Werksphase dominanten Kategorie »Raum« bzw. »Boden«, den letzten (erfolglosen) Versuch, ein neues politisches Subjekt gegen die Moderne zu finden. In der Schrift »Der Nomos der Erde« bringt Schmitt den Zusammenhang von politischer Ordnung und Raum auf die Formulierung: »Das Denken der Menschen muß sich wieder auf die elementaren Ordnungen ihres terrestrischen Daseins richten. Wir suchen das Sinnreich der Erde. Das ist das Wagnis dieses Buches und das Vorgebot unserer Arbeit.«<sup>395</sup> Zur Sinnlosigkeit des »geistigen Nichts« der modernen Technik und Kultur sucht Schmitt demnach ein sinnvolles Gegengewicht, das sogenannte »Sinnreich der Erde«. Allerdings wird die Schrift diesem Anspruch nicht gerecht, die Analyse kommt über die – mit terrestrischen Metaphern und Essentialismen gespickte – Rekonstruktion des Niedergangs des europäischen Völkerrechts und Raumdenkens nicht hinaus. Wobei Schmitts Raumdenken eindeutig Partei ergreift und die westlichen Siegermächte mit dem »Maritimen« assoziiert und sich dahingehend für die Kategorie des »Bodens« ausspricht – quasi den terrestrischen Rückzug antritt. Auch das ab-

**391** | Schmitt 1940a, S. 304.

**392** | »Dabei bleibt weitgehend offen, in welchem Verhältnis die politische Form des Reiches zu den überkommenen Formen von ›Staat‹ und ›Verfassung‹ steht, ob sie diese Momente in sich integrieren oder negieren.« Mehring 1996, S. 233.

**393** | Schmitt 2011, S. 25.

**394** | »Die Konsequenzen aus diesem verfallstheoretischen Strang seines Denkens zog Schmitt jedoch nicht schon in Weimar. Bis zur endgültigen Niederlage der Nationalsozialisten wurde dieser vielmehr durch Konstruktionen überlagert, die den ›qualitativ totalen Staat‹ – oder später: das ›Reich‹ – zu dem entscheidenden Träger der Gegenbewegung machten, durch die der Prozeß der Pluralisierung der Gesellschaft wenn nicht sistiert, so doch in Bahnen gelenkt werden sollte, die mit einer hierarchischen Überordnung des Staates über die anderen gesellschaftlichen Systeme und Organisationen vereinbar waren.« Vesting 1995, S. 199.

**395** | Schmitt 2011, S. 6.

schließende vierte Kapitel gibt keine Antwort auf die im Titel »Die Frage eines Neuen Nomos der Erde« aufgeworfene Problematik.<sup>396</sup>

In der Folge verändert Schmitt seinen Lösungsansatz, die Einheitskonzepte ›Reich‹, ›Großraum‹ und der ›qualitativ totale Staat‹ werden aufgegeben, und der Verfallsprozess der Staatlichkeit und Entpolitisierung kumuliert werkimmanant 1961 in der Publikation »Theorie des Partisanen. Zwischenbetrachtungen zum Begriff des Politischen«. Schmitt befasst sich hier mit der Bipolarität des Kalten Krieges und diskutiert den Krieger-Typus des irregulären Partisanen. Den idealtypischen Partisanen zeichnet dabei vor allem seine lokale Bindung aus: »[E]r verteidigte den heimatlichen Boden gegen einen fremden Eroberer.«<sup>397</sup> Der Partisan ist die Materialisierung der Irregularität der Kriegsführung nach dem Zerfall des alten Völkerrechts. Der Partisan ist für Schmitt aber auch eine Figur, der »weltgeschichtliche Bedeutung«<sup>398</sup> zukommt, weil diese Form des irregulären Kampfes in einer bestimmten historischen Situation die Möglichkeit des Politischen, d.h. des Krieges noch offen hält. Anders formuliert: Für Schmitts Versuch einer Entschleunigung des Neutralisierungsprozesses ist der Partisan der letzte Akteur, der für eine kontrollierte Form des Politischen steht, weil der heimatverbundene Partisan nur in einem begrenzten Raum operiert und keine globalen oder universalistischen Ziele verfolgt. Historisch trat dieser Typus des Kriegers zuerst und quasi in ›Reinform‹ im spanischen Widerstand gegen Napoleon Bonaparte auf, allerdings befindet sich der Partisan, aufgrund der Irregularität seines Rechtsstatus, immer außerhalb des von Schmitt idealisierten gehegten Krieges.<sup>399</sup> Schmitts Darstellung des Partisanen als dem »letzten Träger des Politischen«<sup>400</sup>, einer »Schlüsselfigur der Weltgeschichte«<sup>401</sup> und »heroischen Figur«<sup>402</sup> ist zweifellos romantisiert, was sich beispielsweise am sogenannten »tellurischen Charakter« des Partisanen zeigt, wodurch seine »Verbindung mit dem Boden, mit der autochthonen Bevölkerung und der geographischen Eigenheit des Landes – Gebirge, Wald, Dschungel oder Wüste – unvermindert bleibt«. <sup>403</sup> In dieser idyllisch-ursprünglichen Verwurzelung werden moderne »Kampfplätze« aus-

**396** | Vgl. ebd., S. 256-299.

**397** | Schmitt 2010c, S. 77.

**398** | Ebd., S. 14.

**399** | Vgl. ebd., S. 17.

**400** | Münkler 2005, S. 203.

**401** | Schmitt 2010c, S. 80.

**402** | Ebd., S. 90.

**403** | Ebd., S. 26f. »Seine Fundierung auf den tellurischen Charakter scheint mir notwendig, um die Defensive, d.h. die Begrenzung der Feindschaft evident zu machen und vor dem Absolutheitsanspruch einer abstrakten Gerechtigkeit zu bewahren.« Ebd., S. 26.

geklammert, als müsste auf urbanen Gebieten nicht gekämpft werden: »Der Partisan, der den nationalen Boden gegen den fremden Eroberer verteidigt, wurde zum Helden, der einen wirklichen Feind wirklich bekämpfte.«<sup>404</sup>

Letztlich kann der Partisan den ideologischen Gegebenheiten im »atomaren Zeitalter« aber nicht standhalten, d.h. im 20. Jahrhundert findet eine Verwandlung des Partisanen hin zum Berufsrevolutionär statt. Der Partisan mutiert gewissermaßen vom Aufhalter der »absoluten Feindschaft« zu deren Beschleuniger und ist deshalb auch keine Figur, die eine Hegung des Politischen bewirkt:

»Die autochthonen Verteidiger des heimatlichen Bodens, die pro aris et focis streben, die nationalen und patriotischen Helden, die in den Wald gingen, alles, was gegenüber der fremden Invasion die Reaktion einer elementaren, tellurischen Kraft war, ist inzwischen unter eine internationale und überregionale Zentralsteuerung geraten, die hilft und unterstützt, aber nur im Interesse eigner, ganz anders gearteter, weltaggressiver Ziele, und die, je nachdem, schützt oder im Stich läßt. Der Partisan hört dann auf, wesentlich defensiv zu sein. Er wird zu einem manipulierten Werkzeug weltrevolutionärer Aggressivität. Er wird einfach verheizt und um alles das betrogen, wofür er den Kampf aufnahm und worin der tellurische Charakter, die Legitimität seiner partisanischen Irregularität, verwurzelt war.«<sup>405</sup>

Auf den Kampfplätzen, die im Kalten Krieg geblieben sind, d.h. von den beiden Blöcken geduldet werden, wird der Partisan durch die geschichtsphilosophische Ideologie der marxistischen Weltrevolution zum Revolutionär. Der Revolutionär besitzt keine »tellurische« Bindung mehr, sondern verfolgt eine entgrenzte welthistorische Mission, die eine Steigerung zur absoluten Feindschaft impliziert. Der terrestrische Partisan ist dem universalistischen Revolutionär gewissermaßen zum Opfer gefallen.

Abschließend benennt Schmitt in der »Theorie des Partisanen« drei mögliche Zukunftsszenarien: 1. Könnte eine befriedete Erde entstehen, ein »Übergang zu einer höheren Kultur«, indem es auch keine Partisanen mehr gibt, für Schmitt die »Prognose des weitverbreiteten technizistischen Optimismus«.<sup>406</sup> 2. In dem Spielraum, den die beiden Weltmächte gewähren, könnten begrenzte und gehegte Kriege ausgetragen werden als sogenannter »dogfight«, nach Schmitt die Variante des »Fortschritts-Pessimismus«.<sup>407</sup> 3. Die dritte Zukunftsvariante, die Schmitt vorstellt, ist die sogenannte »radikal-pessimisti-

**404** | Ebd., S. 91.

**405** | Ebd., S. 77.

**406** | Ebd., S. 81.

**407** | Ebd., S. 81f.

sche *tabula-rasa*-Lösung der technischen Phantasie«<sup>408</sup>, d.h. die »globale atomare Vernichtung«. Interessanterweise legt sich Schmitt hier nicht explizit auf eine dieser Zukünfte fest und vermeidet es zudem, sich selbst als Pessimist zu bezeichnen. Allerdings ist aus der Lektüre des Textes mit Nachdruck der Schluss zu ziehen, dass es nur auf die zweite oder dritte Variante hinauslaufen kann. Eine befriedete Erde ohne das Politische lehnt Schmitt – wie gezeigt – ab, trotz allen vermeintlichen Fortschritts bleibt die ewige Unterscheidung von Freund und Feind und die Logik des »Nehmens, Teilens und Weidens«<sup>409</sup> unaufhebbar.

Gegen die zweite Variante spricht weiterhin, dass die Raumordnung des Ost/Westkonfliktes und die technische Möglichkeit der atomaren Vernichtung eine kontrollierte Feindschaft nahezu verunmöglicht haben. Was bleibt, ist eine nicht gehegte »absolute Feindschaft«, die den Gegner kriminalisiert und als Unmensch vernichten will.<sup>410</sup> Schmitt prophezeit deshalb den »Abgrund der totalen Entwertung«, aus welchem neue Arten der absoluten Feindschaft entstehen, die den Feind »als Ganzes für verbrecherisch und unmenschlich [...], für einen totalen Unwert« erklären.<sup>411</sup> Und selbst für die potenzielle »Nach-Bomben-Situation« bleibt wenig zu hoffen: Falls überhaupt Menschen überleben, muss sich diese Menschheit auf neue Freund/Feind-Konstellationen einstellen und erneut den Boden verteidigen. Darüber hinaus schweifen Schmitts Überlegungen ab in Richtung Weltraum, der »neue Herausforderungen für politische Eroberungen« bereithalte: »Infolgedessen sind auch diese unermeßlichen Bereiche nichts als potenzielle Kampfräume, und zwar eines Kampfes um die Herrschaft auf dieser Erde.«<sup>412</sup>

In der Konsequenz bleibt kein Träger einer gehegten Form des Politischen, eine souveräne Behauptung ist unmöglich geworden, und Schmitt findet für das Problem des Politischen keine Lösung mehr.<sup>413</sup> Der unberechenbaren Dynamik des Politischen folgend, muss die Eskalation des Krieges, ein totaler

**408** | Ebd., S. 82.

**409** | Ebd., S. 83. »Der technische Fortschritt wird nur eine neue Intensität des neuen Nehmens, Teilens und Weidens bewirken und die alten Fragen nur noch steigern.« Ebd., S. 83.

**410** | Zur Kriegführung im »nuklearen Zeitalter«: »Solche absoluten Vernichtungsmittel erfordern den absoluten Feind, wenn sie nicht absolut unmenschlich sein sollen.« Ebd., S. 94.

**411** | Ebd., S. 95.

**412** | Ebd., S. 83.

**413** | »Obwohl er wie kein anderer Jurist seiner Zeit die Schnelligkeit, Intensität und Unaufhaltsamkeit des »Zeitalters der Technik« herausstellte, hat er auf dieses Zeitalter doch mit begrifflichen Dispositionen zu antworten versucht, die an der Dynamik der Moderne zerbrechen mußten.« Vesting 1995, S. 191.

und globaler Weltbürgerkrieg, befürchtet werden, womit sich Schmitts Konstruktion des Politischen zur »letzten verzweifelten Antithese«<sup>414</sup> entfaltet. Aus der kulturkritischen Abwehr einer unernten entpolitisierten Welt antwortet Schmitt mit seiner Konstruktion des Politischen. Allerdings entwickelt sich aus diesem »Gegengift« eine nicht zu kontrollierende Gefahr, weil kein innerweltliches Mittel jene Dynamik zu kontrollieren vermag. Obwohl die politische Theorie Schmitts gerade *nicht* in Handlungsunfähigkeit, Ohnmacht und Verzweiflung erstarren will, findet sie keinen Ausweg aus der als problematisch dargestellten Situation der modernen Gesellschaft. Ein politischer Pessimismus *wider Willen* ist die Konsequenz. Trotz aller Rettungs- bzw. Aufhaltversuche bleibt Schmitts Theorie letztlich ratlos, konsequenterweise müsste damit auch die Hoffnung auf eine Fristverlängerung bis zur »Apokalypse« aufgegeben werden.

## 5.7 EINE HALTUNGSFRAGE

Abschließend erfolgt in diesem letzten Analysekapitel des politischen Pessimismus Schmitts die (Re-)Konstruktion, der den Texten zugrunde liegenden Haltung. Wobei hier die These vertreten wird, dass die Theorie nicht nur inhaltlich durch das Verfallsnarrativ, die Anthropologie, die pessimistische Geschichtstheorie und die negative Zukunftsprognose dem Idealtypus des Pessimismus sehr nahe kommt, sondern ebenso formal, d.h. unabhängig von den konkreten Diagnosen und Prognosen, entsprechen die Selbstinszenierung des Autors Schmitt, die Ästhetisierung des Schreckens und die Verallgemeinerungen der Texte einer modellhaften pessimistischen Haltung.

Die Selbstinszenierung des Autors kritisierend zu hinterfragen, bedeutet im Rahmen der vorliegenden Studie, zu analysieren, ob und wie die Theorie den Autor des Textes in der modernen Gesellschaft verortet und somit den Grad an Selbstreflexion sowie das erkenntnistheoretische Niveau zu ermitteln. Die Selbstdarstellung Schmitts lässt sich exemplarisch und pointiert anhand seiner Gleichsetzung mit der titelgebenden Romanfigur Benito Cereno analysieren.<sup>415</sup> Herman Melvilles Erzählung handelt bekanntlich davon, dass auf einem spanischen Schiff die Sklaven-Mannschaft meutert, die Offiziere tötet und den Kapitän als Geisel nimmt. Aus dieser Romanvorlage entwickelt Schmitt die vergleichende These, er wäre selbst vom NS-Regime gegen seinen Willen des Kommandos beraubt, gefangengenommen und gezwungen worden, eine Tragikomödie aufzuführen. Wobei das entführte Schiff sowohl

---

**414** | Schmitt 2009a, S. 57.

**415** | Vgl. Schmitt 2010b, S. 21f. Vgl. Schmitt 1991, S. 54f. Vgl. zur Selbstdarstellung als Benito Cereno: Groh 1998, S. 133ff und Koenen 1995, S. 820ff.

als eine Metapher für das Dritte Reich als auch die weltgeschichtliche Mission ›Europa‹ interpretiert werden kann. Die Farce besteht – Schmitt zufolge – derweil darin, dass der Kapitän Cereno und der Staatsrechtler Schmitt bei völliger Machtlosigkeit und unter der Bedrohung des Lebens ›so-tun-als-ob‹ sie die Kontrolle ausüben und selbst über ihre Handlungen entscheiden. Besondere Brisanz besitzt diese Parallelisierung, weil die Romanfigur Cereno die ›schwarzen Sklaven‹ unterschätzte und gewissermaßen aus Naivität in die geschilderte missliche Lage geriet. Allerdings werden die Themenkomplexe der eigenen Naivität ebenso wie Sklaverei und Rassismus von Schmitt nicht diskutiert, und darüber hinausgehende selbstkritische Anmerkungen oder ein nur rudimentäres Schuldeingeständnis des Autors des Textes »Der Führer schützt das Recht«<sup>416</sup> finden sich nicht. Der Kapitän Benito Cereno dient Schmitt im Gegenteil als eine Metapher, um seine Entscheidungen zwischen 1933 und 1945 zu erklären und – auf der Basis von nachträglich veränderten Belegstellen in der Schrift »Der Leviatan«<sup>417</sup> – zu behaupten, bereits 1938 systemkritische Schriften veröffentlicht zu haben.<sup>418</sup> Den naheliegenden Einspruch, Schmitt sei Täter und nicht Opfer gewesen, antizipierend, wird im Text folgende Deutung vorgeschlagen:

»Hier wird man einiges dem Opfer solcher Situationen überlassen müssen und nicht nur von Außen urteilen dürfen. Plato war Mitarbeiter der Syrakuser Tyrannen und lehrte, daß man sogar dem Feinde einen guten Rat nicht verweigern dürfe. Thomas Morus, der Schutzheilige der geistigen Freiheit, hat viele Stadien durchlaufen und den Tyrannen erstaunliche Konzessionen gemacht, ehe es soweit war, daß er zum Märtyrer und zum Heiligen wurde.«<sup>419</sup>

Der Begriff ›Opfer‹ bezeichnet in diesem Zusammenhang wohlgermerkt nicht diejenigen, die im Zweiten Weltkrieg Gewalt erlitten haben, sondern all jene, die sich nach dem Krieg für ihre Beteiligung am NS-Regime juristisch verantworten mussten. Seltsam entrückt zeigen sich Schmitts Texte, sind unfähig, eigene Fehler einzugestehen und behaupten stattdessen, die deutschen Intellektuellen seien insgesamt im Jahr 1933 zur ›Geisel des Hitlerregimes‹ geworden: »Benito Cereno, der Held von Herman Melvilles Erzählung, ist in Deutschland zu einem Symbol für die Lage der Intelligenz in einem Massensystem erhoben worden.«<sup>420</sup>

**416** | Vgl. Schmitt 1934b.

**417** | Vgl. Maschke 1982, S. 179ff.

**418** | Schmitt 2010b, S. 20.

**419** | Ebd., S. 21.

**420** | Ebd., S. 21f.



Reinhard Mehring hat sich intensiv mit Schmitts Vergangenheitsbewältigung nach dem zweiten verlorenen Weltkrieg befasst und gezeigt, dass diese vor allem indirekt und in Form von sprachlichen Anspielungen erfolgt, aber nicht offen und schon gar nicht in Gestalt einer Entschuldigung.<sup>421</sup> In der Pose des zu Unrecht Angeklagten inszeniert sich Schmitt als einsamer und öffentlichkeitsscheuer Wahrheitsverkünder und schreibt folgenden Satz an sich selbst: »Solange sie Dir Unrecht tun, haben sie Dich nicht begriffen. Das ist die große Genugtuung, die dem ungerecht Verfolgten zur kräftigen Nahrung wird.«<sup>422</sup> Dass Schmitt Fehler in der Beurteilung der politischen Lage unterlaufen sind, kommt nicht in Betracht, und stattdessen wird der Schluss gezogen, ein unpolitischer Wissenschaftler werde verfolgt,<sup>423</sup> wobei sich Schmitt mit einem Tier auf der Flucht vergleicht<sup>424</sup> und folgert: »Was war eigentlich unanständiger: 1933 für Hitler einzutreten oder 1945 auf ihn zu spucken?« Zur Kritik der eigenen Kritiker verwendeten die Schriften ebenfalls Metaphern aus dem Tierreich, beispielsweise wird der Jurist Karl Schultes mit dem Begriff »Giftmücken« bezeichnet.<sup>425</sup> Seinen ausgebliebenen Widerstand gegen das NS-Regime erklärt Schmitt schließlich indirekt durch seinen Charakter: »Ich bin ein kontemplativer Mensch und neige wohl zu scharfen Formulierungen, aber nicht zur Offensive, auch nicht zur Gegenoffensive. Mein Wesen ist langsam, geräuschlos und nachgiebig, wie ein stiller Fluß, wie die Mosel, *tacito rumore Mosella*.«<sup>426</sup> Der Vergleich mit einem »Fluß« fügt sich in die von terrestrischen Metaphern durchzogenen Schriften des Spätwerks, die darüber hinaus ein fatalistisch-heroisches Pathos auszeichnet: »Ich sehe den letzten Raum, mein Grab; ich sehe es sich auslösen: meine Heimat, der Fluß, alles wird zerstört, aber ich halte daran fest. Ich gehe mit ihnen unter, und sie gehen mit mir unter. Das Arcanum meines Lebens.«<sup>427</sup> Derartige Verlust- und Untergangswahrnehmungen sind charakteristisch für die Selbstdarstellung des Autors Schmitt, der beispielsweise den Eindruck zu erwecken versucht,

**421** | Vgl. Mehring 2000.

**422** | Schmitt 1991, S. 210.

**423** | »Aber man muß heute mit solchen Möglichkeiten rechnen, und ich habe keine Lust, die Haßaffekte dieses Menschentypus zu meinen bereits überstandenen Verfolgungen zusätzlich auf meine arme Person zu lenken.« Schmitt 1991, S. 252.

**424** | »Hier möchte ich mich von der Jagd erholen, deren Wild ich seit Jahren bin.« Schmitt 1991, S. 8.

**425** | Schmitt 1991, S. 166.

**426** | Schmitt 2010b, S. 10. Zu Schmitts Selbstbeschreibung als defensiv: »Doch bin ich immer noch lieber Angeklagter als Ankläger.« Ebd., S. 11.

**427** | Schmitt 1991, S. 88.

das sogenannte ›Arcanum der Ontologie‹ zu kennen.<sup>428</sup> Diese Anspielungen verbinden sich in Schmitts Selbstbild mit der sozialstrukturellen Verortung als enttäuschter Intellektueller und betrogener Wissenschaftler.<sup>429</sup> Der eigene Rang als Angehöriger einer intellektuellen Elite wird anhand der zeitgenössischen Unterscheidung von Masse und Elite konstruiert. Diese elitäre Haltung, jenseits liberaler Demokratiekonzepte, zeigt sich auch daran, dass Schmitt die Demokratisierung der entstehenden Bundesrepublik als »Massenlenkung mit Einsatz der Wissenschaft« dekonstruiert.<sup>430</sup>

Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass Schmitt innerhalb der akademischen sowie ideengeschichtlichen Elite zwischen sogenannten »unernsten und ernsthaften Denkern« differenziert,<sup>431</sup> wobei er sich letzteren zugehörig fühlt. Stilistisch bedient sich Schmitt dazu der »Methode identifikatorischer Spiegelung«<sup>432</sup>, indem er mittels Autorenmasken seine Argumentation als eine Erkenntnis präsentiert, die sich u.a. ebenso bei Thomas Hobbes, Jean Bodin, Donoso Cortés, Alexis de Tocqueville, Søren Kierkegaard, Max Stirner usw. findet. Diese argumentative Strategie rekurriert auf die Klassiker der Philosophiegeschichte und zitiert sie als Gewährsmänner der eigenen Weltsicht. Wobei besagtes rhetorisches Mittel sowohl der wissenschaftlichen Fundierung der eigenen Diagnostik dienen soll als auch der Selbsterhebung in den Rang eines politischen Denkers von welthistorischer Bedeutung.<sup>433</sup> Ein Kalkül, das insofern Erfolg zeitigte, als u.a. Bernard Willms Schmitt mit Bodin vergleicht und fordert, den deutschen Staatsrechtler als einen Klassiker des politischen Denkens anzuerkennen.<sup>434</sup> Dabei ist anzumerken, dass meine Arbeit nicht in dieser Form geschrieben würde, wäre Schmitts Reputationsmanagement nicht erfolgreich gewesen.

**428** | Vgl. Schmitt 1955, S. 148 und 152. »Carl Schmitt liebte das *Enigmatische*.« Schmitt 1991, S. XIII. Oder wie Hans-Dietrich Sander schreibt, Schmitt habe Freude daran, hinter »[...] Vexierspielen zu verschwinden.« Schmitt und Sander 2008, S. 124.

**429** | »Anders als Mannheim setzte er nicht auf die synthetische Kraft der Diskussion, sondern auf Dezision, die er wiederum in religiöser Erwählung und Verantwortung fundiert sah. Schmitt wurde deshalb zutreffend immer wieder als Esoteriker wahrgenommen und verstand sich als Vertreter einer intellektuellen Elite und Avantgarde.« Mehring 2013, S. 243.

**430** | Schmitt 2010b, S. 15. »Die planenden und lenkenden Eliten konstruieren sich selbst und die von ihnen gelenkten Massen mithilfe geschichtsphilosophischer Sinngebungen.« Schmitt 1950a, S. 927.

**431** | Schmitt 2010b, S. 13.

**432** | Mehring 2000, S. 130.

**433** | Vgl. insb.: Schmitt 2010b, S. 65. Oder: Schmitt 2002, S. 65.

**434** | Vgl. Willms 1988, S. 577ff.

Zweifel an der eigenen Wichtigkeit oder gar Selbstironie lassen die Selbstbeschreibungen Schmitts derweil vermissen:<sup>435</sup> Die Texte sind nur in denjenigen Fällen ironisch, wenn sie gegen andere polemisieren. Selbstironie findet sich hingegen nicht, im Gegenteil, Schmitts Selbstbeschreibungen zeichnen sich durch großen Ernst aus:

»Ernst Jünger meint (anlässlich der Aggregierung Arnold Toynbees zum großen amerikanischen Verteidigungsrat), daß die Geschichtsphilosophen heute wichtiger sind als die Atomphysiker. Natürlich. Ich als der Diagnostiker des diskriminierenden Kriegsbegriffs und der Verwandlung des Staatenkrieges in den Bürgerkrieg, bin davon nicht überrascht.«<sup>436</sup>

Ein weiteres Beispiel für den selbstzugesprochenen Rang seiner wissenschaftlichen Arbeit ist folgende Belegstelle:

»Ich bin heute – trotz Quincy Wright – der einzige Rechtslehrer dieser Erde, der das Problem des gerechten Krieges, einschließlich leider des Bürgerkrieges, in allen seinen Tiefen und Gründen erfaßt und erfahren hat. Ich kenne also die große Tragik menschlicher Rechthaberei.«<sup>437</sup>

Die ›große Tragik der Rechthaberei‹ besteht in diesem Kontext im Verhalten der Siegermächte nach dem Zweiten Weltkrieg, die aufgrund universalistischer Moral und Siegerjustiz eine Eskalation der Feindschaft provozieren.<sup>438</sup> Schmitt spinnt vor dem Hintergrund jener Zeitdiagnose das dramatische Narrativ eines auf tragische Weise hintergangenen Wissenschaftlers und versucht,

**435** | Im Gegensatz dazu versteht sich Schmitt aber auch als bescheidener Außenseiter: »Ich war ein obskurer junger Mann bescheidener Herkunft. Weder die herrschende Schicht, noch eine oppositionelle Richtung hatte mich erfasst. Ich schloss mich keiner Verbindung, keiner Partei und keinem Kreis an und wurde auch von niemandem umworben. Dafür war ich weder mir selbst noch den andern interessant genug.« Schmitt und Tommissen 1990, S. 20.

**436** | Schmitt 1991, S. 126.

**437** | Schmitt 2010b, S. 12.

**438** | Mehring fasst Schmitts Selbstinszenierung folgendermaßen zusammen: »Er beschreibt sich als Verfolgter und geächteter Outlaw und ›Sündenbock‹, als skrupulöser Intellektueller wie Hamlet, als christlicher Hoftheologe wie Eusebius und als putschistischer Soldat und Partisan wie Salan. [...] Schmitt pflegte jenseits diverser Autorenmasken (Identifikation mit Donoso Cortés, Hobbes u.a.) insbesondere die Legende vom Etatisten: vom ›Aufhalter‹ des Untergangs Weimars und etatistischen ›Staatsrat‹, der für kurze Zeit an der Seite Görings preußische Formen bewahren wollte.« Mehring 2013, S. 234f.

die politischen Konsequenzen seiner Stellungnahmen wahlweise zu leugnen oder als unintendierte Handlungsfolgen auszuweisen:

»Dieses Buch, die wehrlose Frucht harter Erfahrungen, lege ich auf dem Altar der Rechtswissenschaften nieder, einer Wissenschaft, der ich über vierzig Jahre gedient habe. Ich kann nicht voraussehen, wer sich meiner Opfergabe bemächtigen wird, sei es ein denkender Mensch, sei es ein praktischer Verwerter, sei es ein Zerstörer und Vernichter, der das Asyl mißachtet. Die Schicksale eines Buches stehen nicht in der Hand des Autors, so wenig wie sein persönliches Schicksal, das daran hängt.«<sup>439</sup>

Dass Schmitt vierzig Jahre ausschließlich der Rechtswissenschaft diene, ist wenig überzeugend:<sup>440</sup> Der Versuch der klaren Grenzziehung zwischen wissenschaftlicher Forschung und praktisch-politischen Konsequenzen ist zudem irritierend, gerade weil Schmitts vorangegangene Schriften gegen den Rechtspositivismus auf eine Politisierung der Wissenschaft hingewirkt haben. Vor dem Hintergrund der Schuldfrage sieht sich Schmitt jedoch ausschließlich in der Rolle des Wissenschaftlers und somit nicht für die Konsequenzen seiner Form von Politikberatung verantwortlich. Paradox, zumal Schmitts Begriffsbestimmung des Politischen eindringlich dahingehend sensibilisiert, dass wissenschaftliche Begriffe in politischen Auseinandersetzungen instrumentalisiert werden. Der Widerspruch besteht nun darin, dass Schmitt in seiner Selbstreflexion einerseits bereit ist, sich selbst als »Diagnostiker des diskriminierenden Kriegsbegriffs und der Verwandlung des Staatenkrieges in den Bürgerkrieg« auszuweisen und seine Schriften fortwährend Politikberatung in diesem Sinne betreiben. Andererseits sperrt sich Schmitts Reflexion aber vehement gegen die mit den politischen Konsequenzen verbundene Schuldfrage und fällt damit hinter Einsichten der eigenen politischen Theorie zurück. Allerdings scheint eine solche Form von Verantwortungs-Verflüchtigung in vielen politischen Zusammenhängen nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Der Verweis auf die »reine Wissenschaftlichkeit« ist in diesem Zusammenhang jedoch besonders unbefriedigend, weil Schmitts politische Theorie den Leser permanent darüber belehrt, dass auch die Unterscheidung von wahr/unwahr eine Intensität gewinnen kann, die zur politischen Unterscheidung von Freund/Feind führt. Zu diskutieren ist im Kontext der Selbstinszenierung schließlich der Versuch der theologischen Fundierung des Werkes und der Person:

---

**439** | Schmitt 2011, S. 5.

**440** | »Schmitt agiert als Intellektueller, der keinem Fach und Ansatz mehr verpflichtet ist.« Mehring 2006a, S. 19.

»Ich bin Katholik nicht nur dem Bekenntnis, sondern auch der geschichtlichen Herkunft, wenn ich so sagen darf, der Rasse nach. Ich hätte noch hinzufügen können: deshalb ist es auch so leicht, gegen mich wie gegen alles, was ich sage, den antirömischen Affekt zu mobilisieren.«<sup>441</sup>

Die Kritik an Schmitts politischer Theorie ist demnach kein wissenschaftlich begründeter Zweifel oder Einspruch gegen inhaltlich strittige Aussagen, sondern diesen Ausführungen folgend ist es der »antirömische Affekt«, der die Kritiker antreibt. Folglich ist die Kritik an diesem »authentischen Fall eines christlichen Epimetheus«<sup>442</sup> vor allem religiös oder weltanschaulich begründet – so zumindest Schmitts Interpretation. Unabhängig davon, ob die politische Theologie nun das bzw. das einzige »Zentrum seiner Existenz«<sup>443</sup> ist, muss die Selbstdarstellung als wissenschaftlich problematisch bezeichnet werden, weil dieser Rückzug in die theologische Sphäre erkenntnistheoretische Reflexion systematisch tabuisiert. Sakralisierung ist immer eines der letzten Mittel, um eine »Wahrheit« vor Revisionen zu schützen. Diese Form theologischer Fundierung reklamiert Offenbarungswissen und -gewissheit und versucht sich der weiteren wissenschaftlichen Überprüfung zu entziehen. Schmitt spielt vormodernen Glauben gegen modernes Wissen aus, so wie er den politischen Mythos gegen die Vernunft instrumentalisiert. Womit diese politische Theorie erkenntnistheoretisch der Illusion anheim fällt, eine Beobachterposition außerhalb der modernen Gesellschaft einzunehmen. Die Kontingenz und das Paradox der theologischen Letztfundierungen wird übersehen, und dadurch wird die Theorie erkenntnistheoretischen Anforderungen nicht gerecht: Die Reflexion, woher die Erkenntnisse des Autors Schmitt stammen, welchen Beschränkungen sie unterliegen usw., wird konsequent ausgelassen. Die Unfähigkeit, von der eigenen Beobachterposition zu abstrahieren, kann weiterhin Schmitts Selbstgewissheit, »betrogen« worden zu sein, erklären.<sup>444</sup>

Anzumerken ist ferner, dass die Begriffsbestimmung des Politischen gerade gegen die Komplexität und Kontingenz der modernen Welt gerichtet ist bzw. diese durch die politische Entscheidung aufgehoben werden. D.h. dass die Welt kontingent und unübersichtlich erscheint, reflektiert Schmitt durchaus, aber vor dem Hintergrund seines Ideals einer politischen Einheit, die dezisionistisch entscheidet, ist diese problematisch. Der selbstdiagnostizierten Multiperspektivität gelassen zu begegnen, ist Schmitt aber nicht möglich, stattdessen kippt die Argumentation – wie oben gezeigt – in eine pessimistische Folge-

---

**441** | Schmitt 1991, S. 131.

**442** | Schmitt 2010b, S. 12, S. 53.

**443** | Mohler 1988, S. 155.

**444** | Vgl. zu Schmitts Überzeugung, betrogen worden zu sein: Eßbach 1995 sowie: Schivelbusch 2001, S. 25ff.

richtigkeit: Die »Eventualität eines Kampfes«<sup>445</sup> versetzt Schmitts Texte in existenzielle Dauerspannung, und jene »Angst« dokumentiert sich in der rhetorischen Verschärfung, welche permanent den »Ernst der Lage« beschwört, was sich beispielsweise an der argumentativen Bedeutung der Ausnahme zeigt: »Die Ausnahme bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.«<sup>446</sup> Diese Bedrohungsrhetorik ist im Werk omnipräsent, was sich exemplarisch ebenso in der Wahrung offenbart, dass »[...] jedes Volk erbarmungslos zugrunde [geht, Anm. d. A.], das sich seiner konkreten Lage nicht mehr gewachsen zeigt und sich auch nur einen Augenblick bereden läßt, sein natürliches, selbstverständliches und allererstes Recht zu vergessen, nämlich das Recht auf eine freie, unabhängige, einige und ungeteilte Existenz.«<sup>447</sup> Im Rahmen der Selbstreflexion der Theorie erscheint die Gefahr der politischen Ausnahme durch die meta-historische Gesetzmäßigkeit des Politischen u.a. »existenziell« begründet, und da die Kontingenz einer solchen Wahrnehmung sowie die Radikalität dieser Perspektive nicht reflektiert werden, weist Schmitt den Verdacht des Pessimismus – wie eingangs belegt – von sich.<sup>448</sup> Im Umkehrschluss setzen die Texte ihren Verfasser als prophetisch-unerschrockenen Kämpfer gegen die Ent- und Überpolitisierung in Szene und entsprechen damit in hohem Maße dem Idealtypus einer pessimistischen Selbstinszenierung.

Die angeführten Belegstellen enthalten bereits Facetten, die ebenfalls eine »Ästhetisierung des Schrecklichen« erahnen lassen, was sich darüber hinaus an Schmitts Laudatio auf Hans Freyer beweisen lässt, in welcher – wie oben diskutiert – Erkenntnis und Sein a priori an Feindschaft gekoppelt wird: »Ich denke, also habe ich Feinde; ich habe Feinde also bin ich.«<sup>449</sup> In Bezug auf die

**445** | Schmitt 2002, S. 33.

**446** | Schmitt 2009b, S. 21. Wozu auch die Zeitdiagnose passt: »Heute wird überall gleich die »Kulisse« konstruiert, hinter der sich die eigentlich bewegende Wirklichkeit verbirgt. Darin verrät sich die Unsicherheit der Zeit und ihr tiefes Gefühl, betrogen zu sein. Eine Zeit, die aus ihren eigenen Voraussetzungen keine große Form und keine Repräsentation hervorbringt, muß solche Stimmungen erliegen und alles Formale und Offizielle für einen Betrug halten. Denn keine Zeit lebt ohne Form, mag sie sich noch so ökonomisch gebärden. Gelingt es ihr nicht, die eigene Form zu finden, so greift sie nach tausend Surrogaten aus den echten Formen anderer Zeiten und anderer Völker, um doch das Surrogat sofort wieder als unecht zu verwerfen.« Schmitt 1998, S. 16.

**447** | Schmitt 1940e, S. 108.

**448** | »Hier handelt es sich nicht um Fiktionen und Normativitäten, sondern um die seinsmäßige Wirklichkeit und die reale Möglichkeit dieser Unterscheidung.« Schmitt 2002, S. 28f.

**449** | Schmitt 1957, S. 2.

ideengeschichtliche Diskussion über Hegels Philosophie heißt es weiter: »Hier gilt das Wort von Arthur Rimbaud: Der Kampf der Geister ist so brutal wie die blutigste Schlacht.«<sup>450</sup> Schmitt ästhetisiert nicht nur die Gewalt, sondern ebenso sein Wissenschaftsverständnis. Wissenschaft erscheint als eine Art Kampf, in dem Regeln des Politischen bzw. des Krieges gelten und entsprechend mehr auf dem Spiel steht als die Wahrheit. Bei aller inhaltlichen Kritik an solchen Aussagen und Analogieschlüssen wirken Schmitts Schriften aufgrund dieser »ästhetische[n] Komponente«.<sup>451</sup> Dass der Schriftsteller Schmitt ästhetische Qualität besitzt, gesteht sogar Habermas ein:

»Darüber hinaus war Carl Schmitt ein guter Schriftsteller, der begriffliche Prägnanz mit überraschenden, geistreichen Assoziationen verbinden konnte. [...] Carl Schmitts polemische Auseinandersetzung mit der Politischen Romantik verdeckt nämlich die ästhetisierenden Oszillationen des eigenen politischen Denkens. [...] Vor allem fasziniert ihn aber die Ästhetik der Gewalt.«<sup>452</sup>

Es ist die tückische Formulierungskunst, die Schmitts Beweisführungen eine auf den ersten Blick mitreißende Plausibilität verleiht, die Dekonstruktion des Parlamentarismus im Vorwort zur »Geistigen Lage des heutigen Parlamentarismus« ist hierfür nur eines der prominentesten Beispiele. Die rhetorisch-ästhetische Brillanz zeigt sich aber ebenso an den berühmt-berüchtigten Einstiegssätzen: »Der Begriff des Politischen geht dem des Staates voraus.« Oder: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.« Diese schlichten, aber dennoch beeindruckenden Aussagen vermitteln den Eindruck einer drastischen Komplexitätsreduktion, mittels derer eine unübersichtliche Lage plötzlich geordnet und verstehbar erscheint. Der Leser wird gewissermaßen durch die griffig-mehrdeutigen Setzungen überrumpelt. Dieser Stil ist ein probates Mittel, um überraschende Einsichten und Pointen aufzuzeigen.

»Dagegen war der Stil Carl Schmitts gekennzeichnet durch das für Jünger so wichtige ästhetische Valeur der Überraschung, der verblüffenden Pointe, des intellektuellen Manövers, wodurch nicht nur mit fast leicht frivoler Geste schwerwiegende Folgerungen aus bekannten Tatbeständen gezogen wurden – ein Satz wie ›Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet‹ ist hierfür das berühmteste Beispiel –, sondern sich die Kategorie der ›Entscheidung‹ immer auch in der ästhetisch-relevanten Sprachform einer Geheimnis-Lüftung spielerisch darstellte. Hier allein war der Skandal des Inhalts

**450** | Ebd., S. 2. Im Gegensatz zu dieser Ästhetisierung der Feindschaft und des Kampfes war, seinem Biograph Reinhard Mehring zufolge, die Privatperson Carl Schmitt Furchtsam und verachtet das Militär. Vgl. Mehring 2006b, S. 128.

**451** | Schmitt 1991, S. XIV. Siehe hierzu auch: Bürger 1986, S. 170ff.

**452** | Habermas 1987, S. 108, 111.

im skandalösen Stil angekündigt, und selbst dort, wo die Analyse vorherrscht, hat der Tonfall einen leicht geringschätzigen Akzent des überlegenen, intellektuellen Einfalls, der konventionelle Ansichten stets überholt.«<sup>453</sup>

Zu jener von Karl Heinz Bohrer beschriebenen Haltung passt Schmitts Methode der »radikalen Begrifflichkeit«: »Voraussetzung dieser Art Soziologie juristischer Begriffe ist also radikale Begrifflichkeit, das heißt eine bis zum Metaphysischen und zum Theologischen weitergetriebene Konsequenz.«<sup>454</sup> Diese Methode versucht, die »falsche« Realität zu enthüllen und findet sich durchgängig in Schmitts Schriften, was sich gerade an der Geste des Ausspiels der Sicherheit durch die Gefahr des Ernstfalls und der Normalität durch die Ausnahme zeigt. Wobei die Ausnahme dem Narrativ der sogenannten »schönen Literatur«<sup>455</sup> entspricht, d.h. des Einbruchs des Außergewöhnlichen in den Alltag. Nach Josef Isensee ist das Charakteristikum der »schönen Literatur« eine Fokussierung auf den Grenzfall, und gerade daraus beziehen Schmitts Schriften ihre Faszination. Schmitt verspricht, durch seine wissenschaftliche Begriffsarbeit die »letzten Vertiefungen in die Wirklichkeit«, gewissermaßen die Wurzel des Sozialen freizulegen.<sup>456</sup> Die mit dieser Unterscheidung von Normalität und Ausnahme verbundene Erzählform besticht vordergründig durch »kaltblütige Klarheit«<sup>457</sup>, allerdings verzichtet Schmitt hiermit – beispielsweise bei seiner Anthropologie – auf eine umfassende und abwägende Darstellung.<sup>458</sup>

Vor dem Hintergrund der Frage nach der pessimistischen Haltung der Texte gilt es genau zu differenzieren: 1. Schmitts Schreibstil besticht durch eine ästhetische Qualität, und die Argumentation zieht nicht zuletzt daraus ihre Überzeugungskraft. 2. Schmitt ästhetisiert die Gewalt. Trotz aller Angriffe auf

**453** | Bohrer 1978, S. 294.

**454** | Schmitt 2009b, S. 50.

**455** | Isensee 2002, S. 67.

**456** | Josef Isensee schreibt in diesem Zusammenhang: »Der Ästhet dagegen fühlt sich angezogen vom organischen Kult der Ausnahme und dem intellektuellen Spiel mit dem Feuer. Carl Schmitt selber dementiert, daß ihn eine »romantische Ironie für das Paradoxe« leite. Doch die Ausnahme, wie er sie darstellt, ist interessanter als der Normalfall, weil in ihr die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik durchbricht.« Ebd., S. 67.

**457** | Flickinger 1990a, S. 4. Siehe beispielsweise: »Was das menschliche Leben an Wert hat, kommt nicht aus einem Raisonement; es entsteht im Kriegszustande bei Menschen, die, von großen mythischen Bildern beseelt, am Kampfe teilnehmen; [...]. Kriegerische, revolutionäre Begeisterung und die Erwartung ungeheurer Katastrophen gehören zur Intensität des Lebens und bewegen die Geschichte.« Schmitt 2010a, S. 83f.

**458** | Vgl. zu dieser Kritik auch: Quaritsch 1988, S. 21.



die politische Ästhetik der Romantik ist Schmitt formal-stilistisch selbst Ästhet.<sup>459</sup> Diese Affinität zeigt sich auch an dem ausgeprägten Interesse des Autors Schmitt an Literatur, Malerei und Musik sowie an ästhetisch ansprechender Kulturkritik.<sup>460</sup> Die Kritik an der politischen Romantik entzündet sich an der Vieldeutigkeit und Unentschiedenheit jener Ästhetik, Schmitt stört daran die politische Passivität, wohingegen er die Ästhetik der politischen Entscheidung in seinen Schriften geradezu glorifiziert.<sup>461</sup> Gleichwohl ist anzumerken, dass Schmitts Textverschlüsselung durch esoterische Formulierungen mitunter ebenfalls die geforderte Eindeutigkeit vermissen lassen.

Entscheidend für Schmitts politischen Pessimismus ist, dass er der Ästhetik keine politische Lösungskompetenz zugesteht. Nach Schmitt ist das menschliche Dasein nur politisch zu rechtfertigen bzw. gewinnt hierdurch seinen Wert. Die dazu aufgebotene Rhetorik der Bedrohlichkeit, die sich in Ausdrücken wie »blutige Entscheidungsschlacht«<sup>462</sup> zeigt, dient Schmitt dann gleichwohl einer Ästhetisierung des Politischen. Schmitts Schriften lesen sich deshalb spannend – im Vergleich zum nüchternen Duktus anderer politischen Theorien. Ironischerweise schreibt Schmitt über seinen Hauptgewährsmann Cortés das, was letztlich auch auf seinen eigenen Stil zutrifft: »Das ständige Fortissimo starker Worte – schrecklich, blutig, furchtbar, entsetzlich, gewaltig – nutzt sich ab, es ermüdet und verfehlt sein Ziel.«<sup>463</sup>

Abschließend ist noch die Verallgemeinerungstendenz der politischen Theorie Schmitts nachzuweisen. Diese zeigt sich u.a. an den aphoristischen Einstiegssätzen, die nicht nur eine ästhetische Komponente besitzen, sondern ebenso Verallgemeinerungen vornehmen.<sup>464</sup> So erscheint es zweifelhaft, ob tatsächlich alle Begriffe der politischen Sphäre »ursprünglich« dem Theologischen entstammen.<sup>465</sup> Die These der monokausalen-historischen Genealogie

**459** | Wichtig ist, dass Schmitt die Ästhetik dann ablehnt, wenn die politische Entscheidungsfähigkeit davon betroffen ist: »Entscheidend ist, daß der Romantiker/Ästhet sich von außen lebt; in der modernen Zeit bedeutet das notwendigerweise, daß »Geschmack«, sogar ein teurer und elitärer Geschmack, massenbestimmt ist. In diesem Sinne ist Schmitt anti-ästhetisch. Ästhetizismus spiegelt eine romantisch-okkasionalistische Position wider und zerstört so Politik und Ethik.« Kennedy 1988, S. 245, FN 40.

**460** | Vgl. hierzu insb. Schmitts Hamlet-Interpretation. Schmitt 1956. Zur Ästhetik der Kulturkritik im Frühwerk siehe: Villinger 1995.

**461** | Vgl. hierzu: Meuter 1994, S. 50.

**462** | Schmitt 2009a, S. 30.

**463** | Ebd., S. 69.

**464** | Siehe zur »aphoristic form of writing« vieler Pessimisten auch: Dienstag 2006, S. 45.

**465** | Im Wortlaut schreibt Schmitt »[A]lle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.« Schmitt 2009b, S. 49. Als Belege für

verdeckt, dass auch die Theologie bzw. das Kirchenrecht nicht geschichtslos ist. So könnte Schmitt entgegen gehalten werden, dass die vormaligen theologischen Begriffe in ihrer ›ursprünglichen‹ Form bereits juristisch-staatsrechtlich angelegt sind und historisch betrachtet u.a. den profanen Zusammenhängen des römischen Rechts entstammen.<sup>466</sup>

Weiterhin ist die Entschiedenheit, mit der Schmitt für das Politische argumentiert, das Ergebnis einer Komplexitätsreduktion. Der Komplexität und Kontingenz der modernen Gesellschaft stellt Schmitt die schlichte Unterscheidung von Freund/Feind entgegen und droht mit der ›realen Möglichkeit des Ernstfalls‹. Das bipolare Denken von Freund und Feind ignorierte gezielt die Spannbreite des Politischen bzw. der Politik, indem beispielsweise die gesamte Innenpolitik in Form von Gesundheitspolitik, Sozialpolitik, Agrarpolitik, Familienpolitik usw. ausgeklammert wird. Gleichzeitig ist die Zuspitzung aller sozialen Gegensätze auf den Dualismus von Freund/Feind ebenfalls eine Reduktionsleistung. Wobei diese – für Schmitts Theorie – entlastende Unterscheidung nicht nur analytisch zu verstehen ist, auch wenn die Texte das Gegenteil behaupten, ist der Dualismus ebenso eine normative Positionierung, gegen die moderne Gesellschaft und die liberal-demokratische Denktradition. Der Differenzierungsverlust dieser differenztheoretischen Theorie des Politischen geht in der Folge einher mit einer analytischen Limitierung, die es nur noch erlaubt, potenziell kriegerische Verhältnisse und Bürgerkriegszustände zu beschreiben. Auf die Kompromisse des Alltages oder die ›normale‹ politische Praxis lässt sich jener Ansatz somit gar nicht ein, diese möglichen

diese These nennt Schmitt lediglich die Analogie von theologischem Wunder und staatsrechtlichem Ausnahmezustand sowie die Ähnlichkeit des allmächtigen Gottes mit dem souveränen Staat. Wunder und Ausnahme dienen gleichermaßen der Entparadoxierung und besitzen deshalb eine ähnliche Funktion, sie verweisen auf eine Begründung außerhalb des Systems. Allerdings findet sich dieser Zusammenhang auch in anderen ›nicht-säkularisierten‹ Bereichen, so nutzt das moderne Rechtssystem die Verfassung, um die Bedingung ihrer Möglichkeit als politischen Willen zu begründen. Umgekehrt bezieht sich das politische System auf die Verfassung, um die Rechtmäßigkeit ihrer politischen Entscheidungen zu beweisen.

**466** | In diesem Zusammenhang kann also mit Ernst Vollrath eingewandt werden: »Aber selbst wenn das ohne Einschränkung stimmen sollte, wäre doch zu prüfen gewesen, ob diese theologischen Begriffe, um die es sich handelt, nicht von vornherein schon den Kern der Säkularität in sich getragen haben, sofern sie schon juristisch angelegt worden waren, als sie als theologische aufzutreten beanspruchten. Denn die Beanspruchung der Unfehlbarkeit, auf die der moderne Begriff der Souveränität zurück gehen soll, entstammt dem Dictatus Papae Gregor VII. (1075), einer juristisch-staatsrechtlichen Selbstauslegung des Papsttums, die auf einer identitätsrepräsentativen Identifikationsreihe beruht.« Vollrath 1997, S. 422.

Aspekte bleiben unthematisiert. Die damit einhergehenden Probleme zeigen sich theorieimmanent an der Definition des Politischen: »Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; [...]«<sup>467</sup> Zunächst bleibt bei dieser Definition unklar, wann, d.h. an welchem Punkt, ein solcher »äußerste[r] Intensitätsgrad« überhaupt erreicht wird. Missverständlich ist weiterhin, wie die von Schmitt angedrohte Steigerung der Feindschaft *über* das Politische möglich sein soll, wenn das Politische bereits der »äußerste Intensitätsgrad« ist. Die Verallgemeinerung liegt darüber hinaus darin, dass Schmitt Zwischengrade zwischen Freund und Feind systematisch ausschließt. Neutralität kann es in diesem Dualismus beispielsweise nicht geben. Schließlich übersieht Schmitt den Freund, obwohl das Politische als Unterscheidung zwischen Freund und Feind definiert ist, kommt der Freund faktisch nicht vor, der Feind scheint übermächtig.

Derweil fungiert die »Logik des Politischen« als Drohkulisse gegen Positionen, die eine entpolitisierte Gesellschaft für möglich und wünschenswert halten. Vor diesem Hintergrund idealisiert Schmitt das Zeitalter der Staatlichkeit, d.h. des absolutistisch-souveränen Fürstenstaates. Die verallgemeinernde Logik des Entweder/Oder entspricht wiederum der Methode »radikaler Begrifflichkeit«. Auf den ersten Blick gewinnt Schmitts Theorie durch die radikale Begrifflichkeit an Klarheit und die Fähigkeit, komplexe Zusammenhänge auf eindeutige Prinzipien zu bringen. Möglich ist dies anhand der Generalisierungen negativer Beobachtungen, was sich abschließend an Schmitts Kategorien »Raum« und »Völker« zeigen lässt:

»Römisch-katholische Völker scheinen den Boden, die mütterliche Erde, anders zu lieben; sie haben alle ihren »terrisme«. Natur bedeutet für sie nicht den Gegensatz von Kunst und Menschenwerk, auch nicht von Verstand und Gefühl oder Herz, sondern menschliche Arbeit und organisches Wachstum, Natur und Ratio sind Eins.«<sup>468</sup>

Offensichtlich gründen die Kategorien »Römisch-katholische Völker«, »terrisme« bzw. »Natur« usw. auf Verallgemeinerungen, und Schmitt entwirft damit eine Ontologie von »Völkern«. Er folgert aus dieser selbst festgelegte Idylle, dass »im Gegensatz zu den Protestanten«<sup>469</sup> die Katholiken niemals ihr Heimweh verlieren, während »der Protestant« »überall seine Industrie aufbaut, jeden Boden zum Feld seiner Berufsarbeit und seiner »innerweltlichen Askese« machen und schließlich überall ein komfortables Heim haben [kann, Anm d. A.]–

**467** | Schmitt 2002, S. 27.

**468** | Schmitt 2008, S. 18.

**469** | Ebd., S. 17.

alles, indem er sich zum Herrn der Natur macht und sie unterjocht.«<sup>470</sup> Diese Fortführung und Radikalisierung der Weber'schen Protestantismus-These ist gegen eine differenziertere Analyse nicht aufrechtzuerhalten.

Abschließend belegt Schmitts – in allen Werksphasen nachweisbarer – Antisemitismus den Hang zu Verallgemeinerungen.<sup>471</sup> In den 1930er Jahren veröffentlicht Schmitt offen antisemitische Schriften, beispielsweise »Der Leviathan«. Hier bedient sich die Argumentation verschwörungstheoretischer Elemente, und Schmitt behauptet, dass insbesondere der »rastlose Geist des Juden« die Schuld am Untergang des absolutistischen Staates trägt:<sup>472</sup>

»Die Träger der Entfaltung dieses innerlichen Vorbehalts waren untereinander sehr verschieden und sogar entgegengesetzt: Geheimbünde und Geheimorden, Rosenkreuzer, Freimaurer, Illuminaten, Mystiker und Pietisten, Sektierer aller Art, die vielen ›Stillen im Lande‹ und vor allem auch hier wieder der rastlose Geist des Juden, der die Situation am bestimmtesten auszuwerten wußte, bis das Verhältnis von Öffentlich und Privat, Haltung und Gesinnung, auf den Kopf gestellt war.«<sup>473</sup>

Die sogenannten »jüdischen Deutungen« und »indirekten Gewalten« haben sich – so Schmitts Fazit – verbündet »zum ›Fang des großen Wals. Sie haben ihn erlegt und ausgeweidet.«<sup>474</sup> In der Konsequenz führt diese Verschwörung in Schmitts Niedergangserzählung zur deutschen Weltkriegs-Niederlage von 1918. Im Rahmen meiner Argumentation soll dieser Beleg für Schmitts Pessimismus dienen, weil eine komplexe geschichtliche Entwicklung einseitig negativ verallgemeinert wird und Schuldzuweisungen ausgesprochen werden, durch die Schmitt dem ›deutschen Volk‹ suggeriert, es sei ›betrogen‹ worden. In diesem Zusammenhang ist noch anzumerken, dass Schmitt seiner Selbstinszenierung als Betrogener folgend, auch nach dem Zweiten Weltkrieg die

**470** | Ebd., S. 17f.

**471** | Vgl. hierzu insb. Gross 2000.

**472** | Siehe zur Struktur von Verschwörungstheorien insb.: Groh 1999, S. 267ff. »Der Leviathan im Sinne des Mythos vom Staat als der ›großen Maschine‹ zerbrach an der Unterscheidung von Staat und individuelle Freiheit, in einem Zeitalter, in dem die Organisationen dieser individuellen Freiheit nur noch die Messer waren, mit denen anti-individualistische Mächte den Leviathan zerschnitten und sein Fleisch unter sich verteilten.« Schmitt 1982, S. 118. Die »innere, private Gedanken- und Glaubensfreiheit« wurde demnach »zum Todeskeim, der den mächtigen Leviathan von innen her zerstört und den sterblichen Gott zur Strecke gebracht hat.« Ebd., S. 86.

**473** | Ebd., S. 92. »Aus hohen Amtsstellungen heraus kann er [›der Jude‹, Anm. d. A.] in den innersten Kern dieses Staatswesens, Königtum, Adel und evangelische Kirche, ideologisch verwirren und geistig paralysieren.« Ebd., S. 108.

**474** | Ebd., S. 124.

Überzeugung vertritt: »Denn Juden bleiben immer Juden. Während der Kommunist sich bessern und ändern kann [...]. Gerade der assimilierte Jude ist der wahre Feind. Es hat gar keinen Zweck, die Parole der Weisen von Zion als falsch zu beweisen.«<sup>475</sup>

Es lässt sich somit resümieren, dass sich diese Theorie, mit der ausgeprägten Selbstinszenierung des Autors, der Ästhetisierung von Gewalt und Konflikt sowie Verallgemeinerungen, welche Ambivalenzen nicht abbilden und besondere Aufmerksamkeit auf negative Sachverhalte verwenden, in das idealtypische Modell einer politischen Haltung fügt.

## 5.8 RESÜMEE

Die Kritik von Schmitt am Projekt der Moderne und an der Gestalt der modernen Gesellschaft ist fundamental; die Deutung eines geschichtlichen Fortschritts sowie einen Anlass für Optimismus verneint er grundsätzlich. So bleibt abschließend zu konstatieren, dass Schmitts Schriften dem idealtypischen politischen Pessimismus auffallend entsprechen: Der Staatsrechtler vertritt eine pessimistische Anthropologie, welche den Menschen als ein mindestens gefährliches Wesen definiert; eine Spezies, die sich permanent selbst bedroht. Der historische Prozess von Entpolitisierung und Neutralisierung wird als Niedergang beschrieben, da in dessen Folge die politische Einheit und Souveränität verloren gehen. Schmitt bedauert jenes Verschwinden einer souveränen Instanz und idealisiert den absolutistischen Staat und die europäische Staatenordnung des 17. und 18. Jahrhunderts. Jedoch bleibt diese Form des Staates ein historischer Sonderfall. Im Zentrum seiner pessimistischen Geschichtsdeutung steht die Wahrnehmung des Verlustes an politischer Einheit und der Hegemonie des Okzidents: »Im Laufe eines halben Jahrhunderts hat Europa seine Stellung als Mittelpunkt der Weltpolitik verloren. Das ist die Zeit, in der meine wissenschaftlichen Arbeiten entstanden sind.«<sup>476</sup>

Entscheidend ist, die politische Feindschaft bleibt Teil der von Schmitt beschriebenen Welt, und damit ist der Ernstfall, im Sinne von kriegesischen Auseinandersetzungen, potenziell immer möglich. Dreht man diesen Gedanken um, zeigen sich die Widersprüche und Kontingenzen, die nach Schmitt die Moderne auszeichnen, die insofern problematisch werden, dass untergründig die Notwendigkeit fortbesteht, widerspruchsfrei zwischen Freund und Feind entscheiden zu müssen. Dahinter steht ein Geschichtsbild, das die Historie entlang der Unterscheidung von Freund und Feind beschreibt und jeden innerweltlichen Telos ausschließt. Je nach Kontext begründet Schmitt diese

---

**475** | Schmitt 1991, S. 12.

**476** | Schmitt 1988, S. 269.

Bedeutung des Politischen anthropologisch, historisch-empirisch, normativ, geschichtsphilosophisch oder mit der Substanz von Völkern, welche sich antagonistisch gegenüberstehen. Darüber hinaus fundiert Schmitt sein Geschichtsbild theologisch, entsprechend lassen sich sowohl eine säkulare pessimistische Philosophie der Geschichte als auch eine Theologie der Geschichte, im Sinne eines theologischen Pessimismus, aus Schmitts Publikationen rekonstruieren. Die theologische Geschichtstheorie interpretiert dabei den Katechon – den Auf- und Niederhalter des Antichristen – so, als sei dessen weltgeschichtliche Aufgabe, die Eschatologie aufzuschieben: ein Ereignis, das von christlicher Seite eigentlich herbeizuwünschen ist. Anders formuliert: Diese pessimistische Geschichtstheorie versucht die Apokalypse aufzuschieben. Somit entwirft Schmitt einen apokalyptischen Zeithorizont; statt aber das apokalyptische Ende der Geschichte herbeizusehnen, hofft diese pessimistische Geschichtstheorie die Herrschaft des Antichristen und damit die Erlösung hinauszögern zu können und somit die Menschheit im diesseitigen Elend von Feindschaft und kriegesischen Konflikten festzuhalten. Aber auch diesen Aufhalter des Weltendes kann Schmitt im 20. Jahrhundert nicht benennen.

Mit Blick auf die von Schmitt diskutierten Lösungen lässt sich konstatieren, dass er nach dem Zweiten Weltkrieg keiner politischen Institution mehr zutraut, innenpolitisch Ordnung zu stiften, d.h. über den Ausnahmezustand zu entscheiden und somit außenpolitisch über Freund und Feind zu entscheiden. Als Zeitkommentator eröffnet Schmitt eine Perspektive auf das 20. Jahrhundert, die keine Lösungen für die aufgeworfenen Probleme mehr zu bieten scheint. Die Zeitdiagnose beschreibt eine Welt, in der eine kontrollierte Form politischer Feindschaften durch das Verschwinden innenpolitischer Souveränität und die Auflösung der Staatlichkeit nicht mehr stattfinden kann. Gleichzeitig verschwindet das Politische jedoch nicht aus dieser Welt: Schmitts zentralem Argument zufolge ist immer mit dem Schlimmsten, der Vernichtung der eigenen Existenz zu rechnen. Sozialität wird hier als Kampfmodus entworfen. Diese paranoide Systematik schließt nicht-bedrohte Formen menschlichen Zusammenlebens dezidiert aus und ist auch gerade deshalb pessimistisch. Das selbst geschaffene Krisenszenario entfaltet theorieimmanent eine Gesetzmäßigkeit, welcher Schmitts Einheitskonzepte staatlicher Souveränität nicht begegnen kann. Schmitt bezieht sich normativ-positiv auf den souveränen Staat, obwohl er selbst reflektiert, dass es sich um ein überkommenes Modell politischer Ordnung aus der Zeit vor der Französischen Revolution handelt. Dieses wollte er bewahren bzw. wiederherstellen und die Unmöglichkeit, bzw. die daraus erwachsene Verzweiflung<sup>477</sup>, können seine Parteinahme für den faschistisch qualitativ totalen Staat erklären. Nach dem Scheitern dieser

---

**477** | Vgl. zu diesem Zusammenhang von Pessimismus und politischen Entscheidungen: Stern 1963a, S. 319.

politischen ›Lösung‹ konstatiert Schmitt, die Zeit der europäischen Staatlichkeit sei vorüber und die Bipolarität der Welt des Kalten Krieges einer Vielheit von neuen Freund- und Feind-Konstellationen näher als einer befriedeten Einheit der Welt. Die pessimistische Prognose entsteht auch, weil Schmitts Schriften Selbstreflexion, welche die Beschränkung der eigenen Erkenntnis thematisiert, aussparen. Alle Gegengewichte, die Schmitt aufzeigt, werden letztlich verworfen, da sie der unberechenbaren Dynamik des Politischen nicht gewachsen sind.

## 6. Michel Foucault

---

### 6.1 VORBEMERKUNGEN

Auf die Frage, »Meinen Sie, daß die Griechen eine verlockende und plausible Alternative bieten?« antwortet Michel Foucault mit einem »Nein«. Sein Anliegen sei nicht »die Geschichte der Lösungen« zu schreiben, sondern eine »Genealogie von Problemen«, und ergänzt:

»Mein Ausgangspunkt ist nicht, dass alles böse ist, sondern dass alles gefährlich ist, was nicht dasselbe ist wie böse. Wenn alles gefährlich ist, dann haben wir immer etwas zu tun. Deshalb führt meine Position nicht zur Apathie, sondern zu einem Hyper- und pessimistischen Aktivismus.«<sup>1</sup>

Diese Aussage wirft eine Reihe von Fragen auf: Zunächst scheint es zweifelhaft, wie Pessimismus und Aktivismus theoretisch stringent zu verbinden sind, zumal Foucault nicht auf die Wiedergeburt einer besseren Welt nach dem Untergang der Gegenwartsgesellschaft, im Sinne eines paleginetischen Pessimismus, hofft. Ist ein »pessimistischer Aktivismus« oder »pessimistischen Hyper-Aktivismus«<sup>2</sup> als widerständige Praxis im pessimistischen Bewusstsein der unaufhebbaren Gefährlichkeit nicht sinnlos? Was genau versteht Foucault

---

**1** | Foucault 1987b, S. 268. »Der Pessimismus der Rechten besteht darin zu sagen: Schaut, wie niederträchtig die Menschen sind. Der Pessimismus der Linken sagt: Schaut, wie abscheulich die Macht ist! Können wir diesem Pessimismus entkommen, ohne der revolutionären Versprechung, der Ankündigung des Abends oder des Morgens auf dem Leim zu gehen? Ich glaube, das ist es, um was es heute geht.« Foucault 2005q, S. 200f.

**2** | So lautet eine andere deutsche Übersetzung dieses Interviews. Foucault 2005aj, S. 465. Aufgrund der zum Teil inhaltlich variierenden Übersetzungen bestimmter Texte Foucaults und der damit verbundenen Interpretationsmöglichkeiten habe ich mich bewusst dafür entschieden, ggf. aus mehreren Versionen zu zitieren. Dies gilt insb. für den Text »Das Subjekt und die Macht«, den ich mittels dreier Übersetzungen zitiere: Foucault 1987a, Foucault 2005ad, Foucault 2005ac.



überhaupt unter »meine Position«, wollte er sich doch nie dauerhaft auf einen Standpunkt festlegen lassen? Darüber hinaus erscheint es denkbar, dass der Autor Foucault die Fremdzuschreibung Pessimismus einfach annimmt, d.h. im Sinne der postmodernen Denkbewegung des Konjunktivs. Die Bezeichnung pessimistischer Aktivismus spielt dann gewissermaßen mit der Paradoxie und wendet die Bedeutung eines polemischen Vorwurfs konstruktiv.<sup>3</sup> Schließlich stammt diese Antwort aus dem Jahr 1982 und damit aus der letzten Schaffensphase der sogenannten »Sphinx der Postmoderne«<sup>4</sup>, die sich – der Selbstdeutung Foucaults sowie der Mehrheitsmeinung der Rezipienten folgend – von den Schriften der 1960er-(Wissen) und bis Mitte der 1970er Jahre (Macht) durch den neuen Fokus auf das Selbst bzw. Subjekt unterscheidet.<sup>5</sup> Fünf Jahre zuvor (1978) lässt sich Foucault noch wie folgt zitieren:

»Und wenn ich nicht sage, was zu tun ist, so nicht, weil ich glaube, es gebe nichts zu tun. Im Gegenteil, ich denke, daß es tausend Dinge zu tun, zu erfinden, zu planen gibt von denen, die – in Kenntnis der Machtbeziehungen, in die sie verwickelt sind – beschlossen haben, ihnen zu widerstehen oder ihnen zu entkommen. So gesehen beruht meine gesamte Forschung auf dem Postulat eines unbedingten Optimismus.«<sup>6</sup>

Wiederum ein Plädoyer für politischen Aktivismus, wenn dieser aber so eindeutig aus den Schriften Foucaults herauszulesen ist – wie er selbst immer wieder betont –, stellt sich die Frage, warum sein Denken wiederholt als pessimistisch klassifiziert wurde? Im Vergleich zur oben zitierten Aussage fällt die widersprüchliche Verwendung der Termini Optimismus und Pessimismus auf. Ausgehend von diesen (scheinbar?) widersprüchlichen Selbstinterpretationen wird hier die Frage gestellt, inwiefern und zu welchen Teilen die Theo-

**3** | Siehe zum Pessimismus-Vorwurf an Foucault Kapitel »Die üblichen Verdächtigen« und insb. Jürgen Habermas: Habermas 1985, S. 302, FN 26.

**4** | N.N. 1993, S. 226.

**5** | Foucault 2008c, S. 10. Die drei Begriffe Wissen, Macht und Selbst(-Verhältnisse) repräsentieren gewissermaßen drei Phasen oder Linien der »Geschichte der Wahrheit«. Diese Aufteilung schlägt Foucault selbst in »Subjekt und Macht« vor. Vgl. Foucault 2005ad, S. 269ff. Vgl. hierzu insb. Dreyfus und Rabinow 1987, S. 295ff und Deleuze 1987, S. 69ff. Neben dieser Deutung wurde aber ebenso eine thematische Vierteilung der Schriften gefordert. Vgl. Fink-Eitel 1989, S. 14f. Unabhängig von den unterschiedlichen Gliederungen sind Wissen Macht und Subjektivität in allen Schriften Foucaults als gleichzeitige Bezugnahme immer schon präsent. Vgl. Honneth 2004, S. 24. Da die Dreiteilung innerhalb der Foucault-Rezeption gewissermaßen hegemonial ist, wird sie hier zunächst übernommen, um die damit verbundenen eventuellen Verschiebungen in Bezug auf seinen politischen Pessimismus abbilden und hinterfragen zu können.

**6** | Foucault 2008a, S. 117.

rie(n) Foucaults Ausdruck eines politischen Pessimismus (bzw. Optimismus) sind? Fraglich ist auch, wie sich Foucault selbst – vor dem Hintergrund seiner Schriften – widerspruchsfrei als ›optimistisches Subjekt‹ konstituieren kann. Ich vertrete die These, dass Foucault mit den beiden Sinnstiftungen pessimistischer Aktivismus und unbedingter Optimismus jeweils einer Selbsttäuschung anheim gefallen ist: Der unbedingte Optimismus ist aus den Schriften Foucaults bis Mitte der 1970er Jahre schwerlich herauszulesen, im Gegenteil entspricht gerade die Mikrophysik der Macht in weiten Teilen dem Modell des politischen Pessimismus. Bis zu diesem Punkt konstruieren die Schriften Foucaults eine Welt, in der politische Lösungen und emanzipatorische Praxen – wie wir weiter unten sehen werden – keine Erfolgsaussichten haben oder nicht stattfinden können. Als Foucault seine Position als pessimistischen Aktivismus auslegt, hat er seine Analytik der Macht bereits stark relativiert und gleichzeitig die Souveränität und Freiheit des Einzelnen ganz neu konzipiert und damit seine vorherige pessimistische Position signifikant modifiziert.

Methodisch verfolge ich die Genealogie der Schriften in sechs Unterkapiteln, die den sechs idealtypischen Kategorien des politischen Pessimismus entsprechen.<sup>7</sup> Da Foucault seine Gegenstände, Methoden und theoretischen Einsichten wiederholt verändert, werden die Texte in chronologischer Reihenfolge analysiert, um die heterogenen Aussagen, die damit verbundenen Widersprüche und die immanente Entwicklung dieser Autorenschaft darstellen und gewichten zu können. Die Methoden und Ergebnisse der historischen Analysen Foucaults sollen und können hier nicht als solche zur Disposition gestellt werden, vielmehr interessieren die mit den Studien einhergehenden Deutungen der modernen Gesellschaft und die pessimistische bzw. optimistische Konstruktionsleistung der Schriften.<sup>8</sup>

## 6.2 NEGATIVER FORTSCHRITT

Eine pessimistische Position erschöpft sich nicht in einem Verfallsnarrativ u.a. weil aus einer Niedergangsbeschreibung nicht zwingend eine pessimistische Prognose folgt. Gleichwohl ist die Wahrnehmung eines Niedergangs in pessimistischen Konstruktionen ein dominantes Moment, gerade weil die Warnung

7 | Siehe hierzu Kapitel »Eine Anatomie des politischen Pessimismus«.

8 | Jede Geschichtsschreibung ist subjektive (Re-)Konstruktion, entsprechend befrage ich die von Foucault geleistete Darstellung von Geschichte, Gegenwart und Zukunft. Durch meine Beobachtung zweiter Ordnung konstruiere ich mithin konstitutiv einen Werkszusammenhang – der auch anders möglich ist, und erschaffe den Gegenstand der Untersuchung, wie jede wissenschaftliche Untersuchung, selbst –, um Foucaults Argumentation an seiner theorieimmanenten Standpunktlogik zu vermessen.

vor der Degeneration eine Problematik erzeugt, die eine negative Weltsicht und damit den Mahnruf quasi empirisch begründet. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob sich Foucaults historische Analysen vom Narrativ des Niedergangs leiten lassen?<sup>9</sup>

Foucaults gesamtes Forschungsunternehmen lässt sich als Versuch einer detaillierten historischen Analyse der abendländischen Kultur charakterisieren.<sup>10</sup> Oder wie Foucault einen fiktiven Gesprächspartner am Ende der »Archäologie des Wissens« fragen lässt: als Suche nach dem »historisch-transzendentalen Schicksal des Abendlandes«.<sup>11</sup> Wobei Foucault gerade den zeitdiagnostischen Anspruch seiner historischen Analysen immer wieder hervorhebt: »Ich versuche eben zu diagnostizieren: die Gegenwart zu diagnostizieren.«<sup>12</sup> Werksgeschichtlich betrachtet wandelt sich der konkrete Gegenstand, an dem Foucault seine Zeitdiagnostik entwickelt, und die Genese der Moderne, verstanden als das »Schicksal des Abendlandes«, rekonstruiert: In den Schriften der 1960er Jahre fokussieren sich die Analysen auf Formen des Wissens (Wahnsinn/Vernunft, Medizin, Humanwissenschaft), in den 1970er Jahren auf Machtverhältnisse (vermittelt durch das Gefängnisssystem und die Sexualität), und ab Ende der 1970er Jahre bis zu seinem Tod 1984 stehen das Selbst/ Subjekt im Zentrum seines Denkens. Gleichwohl sind die Themen Wissen, Macht und Selbst sehr stark miteinander verbunden, und unabhängig von dem jeweiligen inhaltlichen Gegenstand verwendet Foucault als analytisches Raster ein konstantes Epochenschema.

Auffallend ist dabei zunächst die Mittelalter-Lücke, keine der großen Studien befasst sich mit diesem langen Zeitraum. Die 1000 Jahre die mit Mittelalter überschrieben werden können, sind sozusagen der blinde Fleck in Foucaults historischer Darstellung. Die Arbeiten setzen entweder ungefähr im Jahr 1500 ein oder beziehen sich auf die Antike, konkret auf das antike Griechenland, das Frühchristentum, die Patristik, also die 1000 Jahre zwischen

**9** | Darüber hinaus bietet ein solches Vorgehen den Vorteil, im Durchgang durch diese prominenten Schriften in Foucaults historische Argumentation und Theorie einzuführen.

**10** | Vgl. Joas und Knöbl 2004, S. 496. Foucault selbst schreibt in diesem Zusammenhang: »Ich könnte sie als eine Analyse der für unsere Kultur charakteristischen kulturellen Tatsachen definieren.« Foucault 2001j, S. 776. Im Spätwerk wird Foucault dieses Forschungsinteresse auf die antiken Gesellschaften ausdehnen und ebenfalls die gegenwärtige Relevanz unterstreichen. »Ich bemühe mich um eine Diagnose der Gegenwart; ich versuche zu sagen, was wir heute sind und was das, was wir heute sagen, bedeutet.« Ebd., S. 776.

**11** | Foucault 2013, S. 299.

**12** | Foucault 1974b, S. 13.

500 v. Chr. und 500 n. Chr.<sup>13</sup> Bereits »Wahnsinn und Gesellschaft« beginnt mit der frühen Neuzeit, d.h. dem Ausgang des Mittelalters.<sup>14</sup> Diesen Startpunkt wählt er ebenso in »Die Ordnung der Dinge« und stellt sich die Aufgabe, die Geschichte »der europäischen *Ratio* seit der Renaissance bis in unsere Tage« zu verfolgen, um den Glauben an den ununterbrochenen Fortschritt der Vernunft zu dekonstruieren.<sup>15</sup> Der französischen Tradition der geschichtlichen Klassifizierung entsprechend, folgt der Renaissance im 17. Jahrhundert »das Zeitalter der Klassik« – d.h. die Periode vom Ende der Renaissance bis zur Revolution.<sup>16</sup> Die für Foucault spannendste Zeit bzw. die Phase, auf die seine Studien die größte Aufmerksamkeit richten, ist die »Schwelle der Modernität«,<sup>17</sup> also die im 18. Jahrhundert einsetzende Transformationsphase, durch die die Menschheit »von einer Welt in eine andere übergegangen« ist.<sup>18</sup> Die Übernahme dieses historischen Periodisierungsschlüssels und die damit verbundene Engführung der Untersuchungen zeigen, dass Foucault bei allen Revisionen der geschichtswissenschaftlichen Methoden die herausragende Bedeutung der Aufklärung und der Französischen Revolution anerkennt.<sup>19</sup> Auffallend ist jedoch, dass die historischen Darstellungen Foucaults nach der Überschreitung der Modernitätsschwelle gegen die Deutung eines geschichtlichen Fortschritts Partei ergreifen.

Bis hier bleibt zu konstatieren, dass Foucault mit dem Epochenschema Renaissance, Klassik, Moderne operiert.<sup>20</sup> Dass mit diesem Zeittableau die

**13** | Vgl. zu Foucaults Darstellung der Antike: Foucault 2008c und Foucault 2007b. Die Einsicht in diese historische Strukturierungspraxis Foucaults verdanke ich Wolfgang Eßbach: Vgl. Eßbach 2010, ab 21. Vorlesung: III. Morphologie.

**14** | Vgl. Foucault 2007c, S. 19f.

**15** | Vgl. Foucault 2012, S. 25.

**16** | Ferry und Renaut 1987, S. 84.

**17** | Foucault 2005q, S. 198. »Im Grunde habe ich nur einen einzigen historischen Untersuchungsgegenstand: die Schwelle der Modernität.«, S. 199. Später wird Foucault seine Analyse zeitlich zurückgewandt bis auf die Antike ausweiten: »Auch wenn die Aufklärung eine sehr wichtige Phase unserer Geschichte und der Entwicklung der politischen Technologien war, glaube ich, daß wir auf sehr viel entferntere Vorgänge zurückgehen müssen, wenn wir verstehen wollen, kraft welcher Mechanismen wir zu Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind.« Foucault 1987a, S. 245.

**18** | Foucault 2005q, S. 197.

**19** | Vgl. hierzu beispielsweise: Foucault 1992, S. 28. oder Foucault 1990, S. 55-69.

**20** | Bezieht man jene Einteilung auf die Überlegungen aus »Die Ordnung der Dinge«, begründet sich die Aufteilung durch eine Veränderung der episteme, d.h. die maßgeblichen Wissensordnungen, welche die Erkenntnis strukturieren und damit determinieren. Episteme bilden das erkenntnistheoretische Fundament, auf welchem sich die für das Zeitalter spezifischen Diskurse ausbilden.

Erzählung eines negativen Fortschritts der europäischen Rationalität einhergeht, soll im Folgenden an drei Werken »Wahnsinn und Gesellschaft, »Überwachen und Strafen« und »Der Wille zum Wissen« exemplarisch gezeigt werden.<sup>21</sup> Die Kritik einer linearen Fortschrittserzählung durch Foucault reklamiert in ihrer methodischen Selbstbeschreibung lediglich, die Brüche und Diskontinuitäten der geschichtlichen Entwicklung aufzuzeigen. Allerdings wird dieser Anspruch dadurch konterkariert, dass eine Gegenerzählung oder Gegengeschichte entwickelt wird, die als historischen Entscheidungs- und Knotenpunkt nicht das »Gewimmel der Diskontinuitäten«,<sup>22</sup> nicht die Kontingenz und Ambivalenz von positiven und negativen Ereignissen analysiert, sondern als Metaerzählung die Entgrenzung und Universalisierung einer negativen Rationalität (re-)konstruiert. Gerade dieses tragische Narrativ verleiht den wissenschaftlichen Darstellungen erst ihre Bedeutung und Faszination. Umgekehrt würden die Ausführungen ohne die zugrunde liegende Dramaturgie ihre politische Brisanz verlieren – ganz zu schweigen von ihrem Unterhaltungswert. Zu belegen ist weiterhin, dass Foucaults Analysen diese Entartung der Ratio bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts diagnostizieren, obwohl die Untersuchungen der historischen Quellen in den Hauptwerken um das Jahr 1850 enden und entsprechend zeitlich darüber hinausgehende Aussagen aus wissenschaftlichen Gründen nicht erlauben.

In »Wahnsinn und Gesellschaft« schreibt Foucault die Geschichte einer Ausschließung, indem er den »vernünftigen« Umgang mit dem Wahnsinn in Europa von der Renaissance bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verfolgt.<sup>23</sup> Bereits im Vorwort wird explizit die Aufgabe gestellt, in der Tradition Friedrich Nietzsches »die Dialektik der Geschichte mit den unbeweglichen Strukturen der Tragik [zu, Anm. d. A.] konfrontieren.«<sup>24</sup> Eingeleitet wird der Text programmatisch mit einem ironischen Zitat von Fjodor Dostojewskij: »Man wird sich seinen eigenen gesunden Menschenverstand nicht dadurch

**21** | Zudem werden die diese Publikationen flankierenden Interviews und Aufsätze herangezogen. An der Auswahl der drei Untersuchungsgegenstände Wahnsinn, Verbrechen und Sex zeigt sich auch Foucaults Präferenz für wissenschaftlich marginalisierte bzw. stigmatisierte Themen.

**22** | Foucault 2013, S. 13.

**23** | Vgl. hierzu auch Foucault 2001b, S. 235f. Anfang der 1960er Jahre glaubte Foucault auch noch, historische Ursprünge sinnvoll benennen zu können: »Man muß in der Geschichte jenen Punkt Null der Geschichte des Wahnsinns wiederzufinden versuchen, an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gesplante Erfahrung ist.« Foucault 2007c, S. 7.

**24** | Foucault 2012, S. 10f. Vgl. zu Foucaults Nietzsche-Interpretation: Rehmann 2004 sowie Ferry und Renaut 1987.

beweisen können, daß man seinen Nachbarn einsperrt.«<sup>25</sup> Die anschließende Analyse der tragischen »Geschichte des Ausschlusses« versucht der abendländischen Vernunft genau dies nachzuweisen und den sogenannten »Punkt Null der Geschichte des Wahnsinns wiederzufinden«.<sup>26</sup> In der Renaissance leben die Wahnsinnigen – nach Foucault – noch in der Gesellschaft, d.h. sie sind in einem gewissen Sinne integriert, weil »[...] der Wahnsinn im gesellschaftlichen Blickfeld als ästhetische oder alltägliche Gegebenheit gegenwärtig ist;[...]«.<sup>27</sup> Die »Geisteskranken«, »Schwachsinnigen«, »Irren«, »Wahnsinnigen« usw. werden zwar verspottet oder verjagt, aber nicht systematisch durch Internierung ausgegrenzt. Der Wahnsinn hat als »Offenbarungsfunktion«, d.h. als »Erlebnis im Zustand der Freiheit« noch eine Stimme innerhalb der Gesellschaft.<sup>28</sup> »Bis ungefähr 1650 ist die abendländische Kultur für diese Formen der Erfahrung seltsam aufnahmebereit gewesen.«<sup>29</sup>

**25** | Foucault 2007c, S. 7. Im Vorwort schreibt Foucault: »Die Geschichte dieser großen Trennungslinie während der Entwicklung des Abendlandes müssen wir schreiben und in ihrer Kontinuität und in ihrem Wechsel verfolgen; zugleich müssen wir sie aber auch in ihrer tragischen Versteinerung erscheinen lassen.« Ebd., S. 10. Und weiter heißt es: »Man muß in unserer Kultur von den ständig sich bewegenden und obstinaten Formen der Repression sprechen und nicht nur, um die Chronik der Moral und der Toleranz zu verfassen, sondern um als Grenze der abendländischen Welt und als Ursprung ihrer Moral die tragische Abtrennung der glücklichen Welt der Lust an den Tag zu bringen. Man muß schließlich und endlich von der Erfahrung mit dem Wahnsinn sprechen.« Ebd., S. 10. Foucault definiert seinen wissenschaftlichen Ansatz, im Sinne der »großen nietzscheanischen Forschungen die Dialektik der Geschichte mit den unbeweglichen Strukturen der Tragik« zu konfrontieren. Ebd., S. 11.

**26** | Ebd., S. 7. »Die Lepra verschwindet, die Leprakranken sind fast vergessen, aber die Strukturen bleiben. Oft kann man an denselben Orten zwei oder drei Jahrhunderte später die gleichen Formeln des Ausschlusses in verblüffender Ähnlichkeit wiederfinden. Arme, Landstreicher, Sträflinge, und »verwirrte Köpfe« spielen die Rolle, die einst der Leprakranke innehatte, und wir werden sehen, welches Heil von diesem Ausschuß für sie selbst erwartet wird oder für diejenigen, die sie ausschließen. Mit einem ganz neuen Sinn und auf einer völlig anderen Entwicklungsstufe bestehen die Formen fort, insbesondere jene bedeutendere Form einer rigorosen Trennung, die in sozialen Ausschluß, aber geistiger Reintegration besteht.« Ebd., S. 19, 22f. Der Fokus der Analyse liegt auf Frankreich, allerdings beansprucht Foucault darüber hinaus, eine gesamteuropäische Entwicklung zu beschreiben: »In anderen Ländern vollzieht sich die Internierung in anderen Formen, läßt sich aber für die gleiche Epoche nachweisen.« Ebd., S. 77.

**27** | Foucault 2001b, S. 236.

**28** | Foucault 1968, S. 104. und Foucault 2007c, S. 67.

**29** | Foucault 1968, S. 104.

Dies ändert sich in der französischen Klassik, die den Beginn einer »groß[en] Gefangenschaft« markiert.<sup>30</sup> Entscheidend für diese Entwicklung ist das Entstehen der Hospitäler, in die alle Arten von Außenseitern, Kriminellen, körperlich Kranken, Arbeitslosen und eben die sogenannten Wahnsinnigen eingeschlossen werden. Durch eine solche ausschließende Einschließung bzw. einschließende Ausschließung wird vor allem der Wahnsinn zum Schweigen gebracht. Foucault interpretiert diese neue Form der Segregation als für alle Gesellschaften des Abendlandes und damit für die gesamte »moderne Zivilisation« umfassend.<sup>31</sup> Die nächste und entscheidende Zäsur erfolgt der Betrachtung Foucaults folgend schließlich im Zuge der Transformation vom 18. zum 19. Jahrhundert. Erst jetzt entsteht ein wissenschaftlicher Diskurs, welcher den Wahnsinn als Geisteskrankheit begreift, und dieser Einschnitt ist der zentrale Punkt der Argumentation.<sup>32</sup> Von nun an werden die Wahnsinnigen systematisch und flächendeckend von den anderen Internierten separiert; es erfolgt eine differenziertere und feinere Trennung – die Isolierung des »Elends von der Unvernunft«. <sup>33</sup> Foucault beschreibt den Prozess, durch den »Wahnsinn und Geisteskrankheiten keine unmittelbare Bedeutung mehr besaßen und zum Gegenstand rationalen Wissens wurden [...]«, anhand der Gründung der Psychiatrien und Irrenhäuser (von Foucault exemplifiziert an den Reformkonzepten der Mediziner Philippe Pinel und Samuel Tuke), in denen der Wahnsinn von nun an ausschließlich unter seinesgleichen weilt, als Objekt der medizinischen Wissenschaften. Die Pointe der Argumentation ist, dass die Entstehung von Asylen und die »psychiatrische Sorge« um den Wahnsinn keineswegs einen geschichtlichen Fortschritt bedeutet, im Sinne einer Huma-

**30** | Foucault 2007c, S. 68.

**31** | Ebd., S. 363.

**32** | Es findet sich keine stringente oder eindeutige Definition des Begriffes »Diskurs« im Werk von Foucault. Allgemein lässt sich konstatieren, dass ein Diskurs nicht von einem Subjekt geführt wird, sondern der Diskurs ist eine Gesetzmäßigkeit, die Aussagemöglichkeiten und dies nach bestimmten Regeln vorgibt. Der Diskursbegriff hat sich in Foucaults Werk stark gewandelt und erreichte seinen theorieimmanenten Bedeutungshöhepunkt in der »Archäologie des Wissens«. In späteren Texten wurde der Diskurs der Macht untergeordnet: »Die Macht vollzieht sich über den Diskurs, denn der Diskurs ist selbst ein Element in einem strategischen Dispositiv aus Machtbeziehungen. Ist das klar? [...] Der Diskurs ist eine Reihe von Elementen, die innerhalb eines allgemeinen Machtmechanismus operieren. Darum muss man im Diskurs eine Folge von Ereignissen, zum Beispiel von politischen Ereignissen sehen, die der Macht als Vehikel dienen [...]«. Foucault 2003f, S. 595.

**33** | Joas und Knöbl 2004, S. 498. »Die historische Forschung hat denn auch die von Foucault postulierte »große Einsperrung« in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mehrheitlich als Mythos zurückgewiesen.« Sarasin 2006, S. 31. Vgl. hier auch FN 22.

nisierung. Im Gegenteil, das Asyl ist ein Raum totaler Überwachung, Zwang und Disziplin.<sup>34</sup> Die Trennung der Wahnsinnigen von den Armen, Verbrechern oder Kranken hatte lediglich die Funktion, letztere vor ersteren zu schützen. Die medizinische Psychiatrie führt nicht zu einer »menschlicheren Behandlung«, sondern ist lediglich der »Wächter, um die anderen vor der konfusen Gefahr zu schützen, die durch die Mauern der Internierung schwitzte.«<sup>35</sup> Die moderne Gesellschaft kommuniziert jetzt zwar wieder mit dem Wahnsinn, im Gegensatz zum Zeitalter der Klassik, aber Gehör finden die Wahnsinnigen nur unter den von der medizinischen Vernunft diktierten Bedingungen – einer »Kolonisierung durch Medizin und Psychiatrie«<sup>36</sup>. Aus dem Wahnsinn wird eine Geisteskrankheit: »Was als »geisteskrank« bezeichnet wird, ist nur entfremdeter, in eben jene Psychologie, die ihn erst ermöglicht hat, entfremdeter Wahnsinn.«<sup>37</sup> Die »wirkliche« tragische Erfahrungsform des Wahnsinns lässt sich nun nur noch selten wahrnehmen, was Foucault als Verlust beschreibt und dabei vitalistische Argumente bemüht.<sup>38</sup>

»Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts manifestiert sich das Leben der Unvernunft nur noch im Aufblitzen von Werken wie Hölderlins, Nervals, Nietzsches oder Artauds, die unendlich irreduzibel auf jene Alienationen sind, die heilen, weil sie durch ihre eigene Kraft jenem gigantischsten moralischen Gefangenendasein widerstehen, das man gewöhnlich, wahrscheinlich in einer Antiphrase, die Befreiung der Irren durch Pinel und Tuke nennt.«<sup>39</sup>

**34** | »Der Ausschluß des Wahnsinnigen ist beispielsweise einer der unzähligen Machteffekte des rationalen Diskurses.« Foucault 2005q, S. 200.

**35** | Foucault 2007c, S. 363.

**36** | Foucault 2003d, S. 102. »Es gibt keine gemeinsame Sprache, vielmehr es gibt sie nicht mehr.« Foucault 2007c, S. 8.

**37** | Foucault 1968, S. 116.

**38** | Siehe hierzu auch: »Diese Alienation bezeichnet den Prozeß, in dem das Subjekt durch eine doppelte Bewegung seiner Freiheit verlustig geht: durch die natürliche Bewegung seines Wahnsinns und die juristische Aberkennung seiner Rechte, die ihn unter die Gewalt eines anderen geraten läßt. [...] Als im neunzehnten Jahrhundert entschieden wird, daß der Mensch der Unvernunft ins Hospital gebracht wird, und als gleichzeitig die Internierung zu einem Akt der Therapie wird, mit dem auf die Heilung eines Kranken abgezielt wird, geschieht das durch einen Gewaltakt, der diese verschiedenen Themen der Alienation und jene vielfältigen Gesichter des Wahnsinns zu einer konfusen Einheit reduziert, denen der klassische Rationalismus stets die Möglichkeit zu erscheinen gegeben hatte.« Foucault 2007c, S. 128.

**39** | Ebd., S. 536. Foucault sagt 1962 in einem Interview, dass ihn »eine gewisse Form der Gegenwart des Wahnsinns in der Literatur« zu der Studie motiviert habe. Foucault 2001b, S. 235.



Foucaults Darstellung romantisiert vor dem Hintergrund des Superlativs, des »gigantischsten moralischen Gefangenendasein[s]«, die Unvernunft und damit die Renaissance als das Zeitalter, das dem Wahnsinn noch eine Stimme gab. Nur noch die Schriften weniger Literaten erlauben in der Moderne, »der Erfahrung des Wahnsinns eine Tiefe und ein Offenbarungsvermögen zurückzugeben, die durch die Einschließung vernichtet worden waren.«<sup>40</sup> Die moderne Vernunft etabliert eine Hierarchie zwischen sich und dem Wahnsinn – »ein Ungleichgewicht, das nicht mehr beseitigt werden kann.« Der Wahnsinn nimmt in der Beziehung zu sich selbst einen Objektstatus ein und wird seiner selbst »entfremdet«.<sup>41</sup>

Im Umkehrschluss benötigt die Vernunft die einschließende Ausschließung des Wahnsinns, um sich selbst konstruieren zu können.<sup>42</sup> Anders formuliert: Der Wahnsinn wird als Objekt der Vernunft geschaffen, und gleichzeitig erschafft die Vernunft das vernünftige Subjekt, welches den Wahnsinn erkennt.<sup>43</sup> Das vernünftige Wissen zwingt in der Folge jeden Menschen in die binäre Logik von Vernunft und Wahnsinn: »Wenn du nicht wie jedermann bist, bist du abnormal, wenn du abnormal bist, bist du krank.«<sup>44</sup> Dass jeder Wahrheitsanspruch auf der Prämisse baut, selbst nicht unwahr und ebenso wenig nicht-wahnsinnig zu sein, ist erkenntnistheoretisch nicht zu bestreiten,

**40** | Ebd., S. 237.

**41** | Foucault 2007c, S. 461.

**42** | Darüber hinaus weist Foucault der Internierung eine ökonomisch/politische positive Funktion nach, die an eine marxistische Argumentation erinnert: »Aber außerhalb der Krisenzeiten gewinnt die Internierung einen anderen Sinn. Ihre repressive Funktion wird durch eine neue Nützlichkeit ergänzt. Es geht nicht mehr darum, die Arbeitsscheuen einzusperren, sondern darum, den Eingesperrten Arbeit zu geben und sie so in den Dienst der allgemeinen Prosperität zu stellen. Folgende Alternative stellt sich klar: billige Arbeitskräfte in den Zeiten der Vollbeschäftigung und der hohen Löhne; in Zeiten der Arbeitslosigkeit jedoch Resorption der Müßiggänger und Schutz der Gesellschaft gegen Agitation und Aufstände.« Ebd., S. 85. Foucault legt also den Schluss nahe, dass es nicht nur die Logik der Vernunft ist, die den Wahnsinn und alles andere interniert, sondern, dass die Bourgeoisie ihren ökonomischen Nutzen aus der Internierung zieht. Vgl. ebd., S. 76. Foucaults Abkehr vom Marxismus ist indes verbunden mit einer pessimistischen Verschiebung: Im Glauben an eine kommunistische Gesellschaft konnte er noch naiv davon ausgehen, dass Psychopathologien das Produkt der kapitalistischen Entfremdung sind und folgern: »Wahre Psychologie« müsse »sich wie alle Humanwissenschaften das Ziel setzen, den Menschen von seiner Entfremdung zu befreien.« Foucault 2001k, S. 25. Zur ideengeschichtlichen Verwandtschaft von Foucaults Machtkonzept mit Karl Marx: Vgl. Foucault 2005k, S. 228ff.

**43** | Vgl. Foucault 2008a, S. 48.

**44** | Foucault 2005q, S. 189.

pessimistisch wird jene Einsicht jedoch durch die von Foucault vorgenommene zeitdiagnostische Verallgemeinerung dieser Gesetzmäßigkeit: »All diese für Gesellschaften konstitutiven Gegensätze reduzieren sich heute in Europa auf den einfachen Gegensatz zwischen ›normal‹ und ›pathologisch‹.«<sup>45</sup> So radikalisiert Foucault, in einem Interview vom 16. Juni 1973, seine Analyse über den Wahnsinn:

»Heute entwickelt sich die Welt auf ein Klinikmodell hin, und die Regierung übernimmt eine therapeutische Funktion. [...] Die Welt ist eine große Anstalt, in der die Regierenden die Psychologen und das Volk die Patienten sind. Tag für Tag erweitert sich die Rolle der Kriminologen, der Psychiater und all derer, die das geistige Verhalten der Menschen untersuchen. Deshalb ist die politische Macht dabei, eine neue Funktion zu übernehmen, nämlich die therapeutische.«<sup>46</sup>

Die Historie des Wahnsinns ist in dieser Darstellung augenscheinlich ein negativer Fortschritt, weil zwar eine Rationalisierung des Wissens und der Machttechniken zu beobachten sind, aber der Wahnsinn seiner ursprünglichen Selbsterfahrung beraubt wird.<sup>47</sup> Dass die Suche nach diesem ›Punkt Null‹ der Erfahrung des Wahnsinns dem Hinterherlaufen einer Fata Morgana gleichkommt, wird Foucault später erkennen und betonen, dass auch der Wahnsinn immer schon unter den Bedingungen der Macht gedacht werden muss.<sup>48</sup> Dennoch, der Sieg der Vernunft erscheint im Narrativ von Wahnsinn und Gesellschaft als Niederlage, weil die ursprünglich tragische Erfahrungsform des Wahnsinns durch die moderne Vernunft verdrängt, ausgegrenzt und zunehmend verunmöglicht wird.<sup>49</sup> Der Wahnsinn ist in der Moderne nur noch als Pathologie erfahrbare.<sup>50</sup> Gleichzeitig zeigt diese Schilderung, dass auch die

**45** | Foucault 2001j, S. 773. »Mit anderen Worten, der Gegensatz zwischen Wahnsinn und Vernunft dient als Ersatzgegensatz, der es gestattet, alle alten Gegensätze unserer Kultur in den stets gleichen, souveränen Hauptgegensatz zwischen dem Normalen und dem Pathologischen zu übersetzen.« Ebd., S. 773.

**46** | Foucault 2002i, S. 539f.

**47** | Vgl. Foucault 2007c, S. 29. »[D]as Verhältnis von Vernunft und Unvernunft ist für die Kultur des Abendlandes eine der Dimensionen ihrer Ursprünglichkeit.« Unterstellt ist damit, dass eine »Ursprünglichkeit« im Umgang mit dem Wahnsinn im historischen Verlauf verloren ging. Ebd., S. 9. Weitere Selbstdeutungen der Aktualität der eigenen Beobachtung: Vgl. Foucault 2005q, S. 189.

**48** | Vgl. Kohler 1992, S. 160.

**49** | »Foucault schreibt eine Dekadenzgeschichte des Wahnsinns am Leitfaden einer ursprünglichen Erfahrung des Wahnsinns, dessen Ursprünge und Verheißungen sich in den Tiefen der Geschichte verlieren.« Brinkmann 2004, S. 85.

**50** | Vgl. Foucault 2001j, S. 774.

Vernunft nur durch den Wahnsinn sich ihrer selbst versichern kann, »ein kulturelles Faktum, das der abendländischen Welt seit dem neunzehnten Jahrhundert eigen ist.«<sup>51</sup>

»Wahnsinn und Gesellschaft« basiert auf dem Narrativ eines negativen Fortschritts, der als Erzähl-Form ebenfalls die Studie »Überwachen und Strafen« trägt. Die Schrift zum Gefängnisystem beginnt mit der dreieinhalbseitigen Schilderung einer grausamen Hinrichtung im Jahre 1757, direkt im Anschluss zitiert Foucault den peniblen und rigiden Tagesablauf »für das Haus der jungen Gefangenen in Paris« im Jahr 1838:<sup>52</sup> »Das eine Mal eine Leibesmarter, das andere Mal eine Zeitplanung.«<sup>53</sup> Diese beiden exemplarischen Szenen liegen lediglich acht Jahrzehnte auseinander, illustrieren aber den fundamentalen Kontrast im Umgang mit den Kriminellen, der nicht nur als eine Veränderung der okzidentalen Strafpraxis, sondern darüber hinaus als eine tiefgreifende Transformation der Machtmechanismen zu interpretieren ist.<sup>54</sup> Die direkte Gewaltanwendung der Marter war typisch für das rachsüchtige Strafsystem des klassischen Zeitalters, aber diese Technologie der Macht, die sich der eigenen Mächtigkeit durch Verausgabung vergewissern muss, schwindet um 1800 zunehmend.<sup>55</sup> Es entwickelt sich eine komplett neue Form der Machtausübung, und sie wird hegemonial: Ein »Machtsystem, das in einer Gesellschaft wie der unseren einheitlich als disziplinarisch bezeichnet werden kann, das heißt, das Disziplinarsystem ist die allgemeine Form, in der Macht sich abspielt, sei sie nun im Staatsapparat lokalisiert oder diffus in einem allgemeinen System.«<sup>56</sup> Die Disziplin beschreibt eine Subjektivierungsform, »die eine permanente Kontrolle und lückenlose Überwachung«<sup>57</sup> erlaubt, indem Raum und Zeit strukturiert werden, Personen hierarchisch gegliederte

**51** | Foucault 2007c, S. 550.

**52** | Foucault 2010, S. 12.

**53** | Ebd., S. 14.

**54** | Wichtig ist hier der Hinweis, dass Foucault offiziell nicht den Anspruch erhebt, eine Theorie der Macht zu formulieren, seine Texte aber letztlich genau darauf hinauslaufen.

**55** | Foucault 2005f, S. 144 »Die Maschen des Netzes waren zu groß, so dass zahllose Dinge, Elemente, Verhaltensweisen und Prozesse der Kontrolle durch die Macht entgingen.« Foucault 2005k, S. 231.

**56** | Foucault 2015, S. 313f. Anzumerken ist hier, dass Foucault seine Machtdefinition permanent weiterentwickelt hat und in späteren Texten die Disziplinarmacht lediglich als eine Form der Machtausübung verstanden wissen möchte. Im weiteren Verlauf möchte Foucault auch nicht mehr länger von der »Macht«, sondern von »Machtbeziehungen« sprechen. Allerdings verwenden seine Texte bis zu dieser Erklärung mehrheitlich den Terminus Macht und setzen die Begriffe Macht, Machtverhältnis, Gewalt, Herrschaft usw. weitergehend undifferenziert synonym. Vgl. Lemke 2009, S. 479.

**57** | Foucault 2005k, S. 234.

Positionen zugewiesen bekommen und die Effizienz aller gesellschaftlichen Prozesse gesteigert wird:

»Wir können sagen, dass die Disziplin das einheitliche technische Verfahren ist, durch welches die Kraft des Körpers zu den geringsten Kosten als ›politische‹ Kraft zurückgeschraubt und als nutzbare Kraft gesteigert wird. Das Wachstum einer kapitalistischen Wirtschaft hat die Eigenart der Disziplinargewalt hervorgerufen, deren allgemeine Formeln, deren Prozeduren zur Unterwerfung der Kräfte und der Körper, deren ›politische Anatomie‹ in sehr unterschiedlichen politischen Regimen, Apparaten oder Institutionen eingesetzt werden können.«<sup>58</sup>

Bis Mitte der 1970er Jahre erscheint die Disziplin zudem eingebettet in ein System der Macht, »als eine permanente Strategie, die man auf der Grundlage des Bürgerkrieges denken muss.«<sup>59</sup> Disziplin ist sozusagen eine Strategie im Bürgerkrieg um die bzw. der Macht. Dieses Machtkonzept entwickelt der französische Philosoph ausgehend von Nietzsche und fasst Macht mit den Kategorien »Kampf«, »Konfrontation«, »Schlacht« und »Krieg«. Foucault bestimmt vor jenem Hintergrund, dass Macht nicht dauerhaft besessen oder erobert werden kann, dass sie alle gesellschaftlichen Sphären durchdringt und sich somit nicht in der staatlichen Souveränität und dem Gesetz erschöpft. Foucaults Machtdefinition bricht weiterhin mit der Vorstellung, Macht und Wissen wären unabhängig voneinander. Stattdessen gibt er mit Nietzsche zu bedenken, dass »[...] hinter jedem Wissen, jeder Erkenntnis letztlich ein Machtkampf steckt. Wissen ist nicht frei von politischer Macht, sondern eng mit ihr verwoben.«<sup>60</sup> D.h. Wissen produziert Macht und umgekehrt, somit gibt es »kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert.«<sup>61</sup>

Davon ausgehend stellt sich die Analyse »Überwachen und Strafen« die allgemeine Aufgabe, die »Geschichte der Machtverhältnisse und der Erkenntnisbeziehungen« zu schreiben, um am konkreten Gegenstand des Gefängnisses vorzuführen, wie Machtverhältnisse »eine Reihe positiver und nutzbringender Effekte« zeitigen.<sup>62</sup> Die Disziplinarmacht des Strafsystems wirkt – wie der zitierte Einstieg des Buches verdeutlicht – im 19. Jahrhundert nicht mehr primär durch die Marter auf den Körper des Delinquenten, sondern ist subtiler und perfider geworden. Anhand der Gestaltung und Gliederung von Raum und Zeit wirkt die Macht in veränderter Form, nicht mehr um die Körper zu zerstören, sondern durch unterwerfende Disziplinierung Subjekte zu schaffen

**58** | Foucault 2010, S. 284.

**59** | Foucault 2015, S. 311f.

**60** | Foucault 2002c, S. 706.

**61** | Foucault 2010, S. 39.

**62** | Ebd., S. 34f.

und deren Handlungen zu steuern.<sup>63</sup> Folter und Todesstrafe werden seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zunächst nicht-öffentlich und dann immer weniger eingesetzt, stattdessen steigt die Anzahl der Internierungen in Gefängnissen. Die Einsperrung wird in dieser Phase überhaupt erstmalig zur hegemonialen Strafform. Innerhalb der geschlossenen Räume des Gefängnisses herrschen Administration und Wärter im Rahmen einer gewissen Autonomie, die aber in eine gesamtgesellschaftliche Logik eingebettet ist:

»Jedoch liegt die Wurzel dieser Autonomie gerade in der Tatsache, daß man vom Gefängnis erwartet, »nützlich« zu sein, in der Tatsache, daß die Freiheitsberaubung, die ein gesetzlicher Entzug eines idealen Gutes sein sollte, von Anfang an eine positive Rolle zu spielen hatte: Transformationen an den Individuen vorzunehmen.«<sup>64</sup>

Konkret erfolgt die »intentionale« Transformation der Internierten durch Disziplinierung, d.h. Dressur und Zurichtung. »Statt einer globalen, auf die Masse zielenden Kontrolle bedurfte es einer Kontrolle jedes Einzelnen in seiner Leiblichkeit und seinem gesamten Tun.«<sup>65</sup> In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass das Gefängnisssystem durch alle »»fruchtbaren« Reformperioden«<sup>66</sup> hindurch bei der Erreichung des offiziellen Ziels, »vom Gesetz definierte Vergehen«<sup>67</sup> zu reduzieren, erfolglos bleibt. Die Täter werden nach der Haft weiter als Delinquenten durch eine »Reihe von Stigmatisierungen« verfolgt und damit aktiv die Transformation zu nicht-kriminellen intelligiblen Subjekten verhindert. Aber Foucault zufolge ist auch die Entstehung eines solchen Delinquentenmilieus ein Ziel der etablierten Macht. Erklärt wird dies dadurch, dass das offizielle Ziel, die »Straftaten zu unterdrücken«, lediglich vorgeschoben ist, in Wirklichkeit ziele das Gefängnisssystem darauf, »die Überschreitung des Gesetzes in einer allgemeinen Taktik der Unterwerfungen

**63** | Die Überwachung ist derweil Teil einer übergeordneten Steigerungslogik der Macht: »[U]m aus den Körpern das Maximum an Zeit und an Kräften herauszuholen, werden die komplexen Methoden der Zeiteinteilung, der kollektiven Dressuren, der Übungen, der zugleich globalen und detaillierten Überwachungen eingesetzt. [...] Wenn der ökonomische Aufstieg des Abendlandes auf die Verfahren zurückzuführen ist, welche die Akkumulation des Kapitals ermöglicht haben, so kann man vielleicht sagen, daß die Methode zur Bewältigung der Akkumulation von Menschen die politische Überholung der traditionellen, rituellen, kostspieligen, gewaltsamen Machtformen ermöglicht haben, die alsbald obsolet wurden und von einer verfeinerten und kalkulierten Technologie der Unterwerfung/Subjektivierung abgelöst wurden.« Ebd., S. 282f.

**64** | Ebd., S. 318.

**65** | Foucault 2005k, S. 232.

**66** | Foucault 2010, S. 349.

**67** | Ebd., S. 350.

zweckmäßig zu organisieren [...]. Die »Niederlage« des Gefängnisses ist von daher zu verstehen.«<sup>68</sup> Foucault markiert die Begriffe »»fruchtbare« Reformperioden« und »»Niederlage« des Gefängnisses« mit Anführungszeichen, um anzuzeigen, dass zwar das offizielle Ziel nicht erreicht wird, dafür aber ein anderes: »Das Strafsystem ist ein Apparat zur differenzierten Behandlung der Gesetzwidrigkeiten, nicht zu ihrer globalen Unterdrückung.«<sup>69</sup> Es wird damit ein intentionaler Zusammenhang konstruiert: Kriminalität besitzt einen »gewissen ökonomischen und politischen Nutzen«: »Je mehr Kriminelle, desto mehr Verbrechen. Je mehr Verbrechen, desto größer die Angst in der Bevölkerung. Und je größer die Angst in der Bevölkerung, desto akzeptabler und wünschenswerter das System der polizeilichen Kontrolle.« Der »wirtschaftliche Nutzen« entsteht wiederum durch die von kriminellen »Zuhältern« organisierte »Prostitution«, deren »Profite in Richtung ökonomischer Kreisläufe wie des Hotelwesens und auf Bankkonten« gelenkt werden.<sup>70</sup> Es erscheint mehr als fraglich – soll hier aber dahingestellt bleiben –, ob diese Begründung ausreicht, um den Fortbestand des Strafsystems zu erklären.

Die Analyse beansprucht darüber hinaus, einen gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang aufzudecken, der sich seit dem klassischen Zeitalter durch eine »fortschreitende Ausweitung der Disziplinarsysteme« auszeichnet.<sup>71</sup> Das auffälligste Anzeichen dessen ist die »Mutation des Strafwesens an der Schwelle zur Moderne«<sup>72</sup>, welche sich an der paradigmatischen Form des Panoptikums ablesen lässt. Die Architektur des Panoptikums erlaubt mittels der Umkehrung der Theatersituation totale Überwachung: »Nun, genau das passiert in der Moderne: Die Verkehrung des Anblickes in Überwachung.«<sup>73</sup> Die isolierten Insassen sind nunmehr der zentralen und potenziell permanenten Beobachtung durch die Wächter ausgesetzt.<sup>74</sup> Wenig überraschend ist dann der Hinweis: »Die Sichtbarkeit ist eine Falle.«<sup>75</sup> Denn es entsteht ein System

**68** | Ebd., S. 351.

**69** | Ebd., S. 113.

**70** | Foucault 2005k, S. 238.

**71** | Foucault 2010, S. 269.

**72** | Ebd., S. 178.

**73** | Foucault 2015, S. 42.

**74** | Vgl. Foucault 2010, S. 256ff. »Das lückenlose Strafsystem, das alle Punkte und alle Augenblicke der Disziplinaranstalt erfasst und kontrolliert, wirkt vergleichend, differenzierend, hierarchisierend, homogenisierend, ausschließend. Es wirkt *normend, normierend, normalisierend*.« Ebd., S. 236.

**75** | Ebd., S. 257. »Das Panopticon ist vielseitig einsetzbar: es dient zur Besserung von Sträflingen, aber auch zur Heilung von Kranken, zur Belehrung von Schülern, zur Überwachung von Wahnsinnigen, zur Beaufsichtigung von Arbeitern, zur Arbeitsbeschaffung für Bettler und Müßiggänger.« Ebd., S. 264.

vollkommender Kontrolle und Überwachung, mit dem Ziel, die Gefangenen zu politisch und ökonomisch intelligiblen Subjekten zu formen.<sup>76</sup>

Die historische Untersuchung endet mit Quellen, die um das Jahr 1850 datieren, gleichwohl konstatiert Foucault explizit, dass sich am »Prinzip der Straftaft« und »Machtmaschinerie« als panoptische Überwachung und Disziplinierung seit 150 Jahren nichts geändert habe: »[E]ine ausgeklügelte Technik der Normenkontrolle« hat sich »ungebrochen bis heute entwickelt.«<sup>77</sup> Eine Einschätzung, die methodisch fragwürdig erscheint, zumal die Spanne zwischen 1850 und 1975 nicht untersucht wird. Dessen ungeachtet entspricht diese Diagnose jedoch dem Anspruch der Untersuchung, »die Geschichte der Gegenwart zu schreiben.«<sup>78</sup> Vergleichbar zur leitenden These in »Wahnsinn und Gesellschaft« widerspricht Foucault dabei allen historischen Deutungen, die das westlich-atlantische Projekt der Moderne als positive Zäsur auslegen, denn die »Aufklärung«, welche die Freiheiten entdeckt hat, hat auch die Disziplinen erfunden.<sup>79</sup> Die Internierungspraxis und darüber hinaus die abendländischen Gesellschaften als Ganzes sind seit 1800 nur vordergründig fortschrittlicher, im Sinne von aufgeklärter, humaner, demokratischer usw. geworden. Stattdessen wirken hinter dem Rücken der Menschen die »impliziten Systeme« [...] »die ohne unser Wissen unser alltägliches Verhalten bestimmen« – »eine Art permanenter Unterdrückung im Alltagsleben.«<sup>80</sup> Im Zuge der Abkehr von einer sich martialisch-verausgabenden Bestrafungspraxis haben sich die Machttechniken insgesamt verändert, in Form der Disziplin sind sie effektiver, subtiler und produktiver geworden.<sup>81</sup> Foucault möchte eine rein negative, d.h. auf negative Wirkungen beschränkte Analyse der Macht aufgeben und gerade die pro-

**76** | »Und letzten Endes zeitigt die Gefängnisarbeit doch einen ökonomischen Effekt, indem sie Individuen produziert, die nach den allgemeinen Normen einer industriellen Gesellschaft mechanisiert sind. [...] Fabriziert werden Maschinen-Individuen, aber auch Proletarier.« Ebd., S. 311. Wobei sich die Frage aufdrängt, inwiefern Foucault in dieser Studie seinem eigenen Ziel gerecht wird, die Macht nicht negativ anhand von Überwachung, Verboten und Unterdrückung zu beschreiben. In »Überwachen und Strafen« bleibt Foucault in weiten Teilen einer negativen Deutung von Macht als Zwang und Repression verhaftet.

**77** | Ebd., S. 382. Vgl. auch, S. 350.

**78** | Ebd., S. 43.

**79** | Ebd., S. 285.

**80** | Foucault 1974b, S. Buchumschlag; Foucault 2008a, S. 97.

**81** | In seinen Vorlesungen zur »Gouvernementalität« revidiert Foucault o.g. Ansichten und vertritt die These, dass die grenzenlose Disziplinierung und Kontrolle ebenso unökonomisch und unproduktiv seien, zur Effizienzsteigerung verwandeln gouvernementale Machttechniken in der Moderne durch das Prinzip der Freiheitlich und Freiwilligkeit vor allem Fremdzwänge in Selbstzwänge. Vgl. Foucault 2014 und Foucault 2006.

duktiven erschaffenden Aspekte der Macht herausstellen.<sup>82</sup> Entscheidend ist, dass diese Entwicklung nicht nur die kriminellen Gefängnisinsassen betrifft, sondern alle Menschen in der »modernen Gesellschaft«.<sup>83</sup> Die im 18. Jahrhundert entwickelten Machttechniken durchdringen den Gesellschaftskörper in seiner Gesamtheit. Als »Disziplinarindividuum« werden die Menschen in der »Disziplinargesellschaft«<sup>84</sup> durch »ein Arsenal dieses Komplexes aus Macht/Wissen« überhaupt erst als Subjekte geschaffen: »Der erkennbare Mensch (Seele, Individualität, Bewusstsein, Gewissen, Verhalten ...) ist Effekt/Objekt dieser analytischen Erfassung, dieser Beherrschung/Beobachtung.«<sup>85</sup> Ziel der »analytischen Erfassung« durch die Macht ist es, »die Gesellschaftskräfte zu steigern – die Produktion zu erhöhen, die Wirtschaft zu entwickeln, die Bildung auszudehnen, das Niveau der öffentlichen Moral zu heben; zu Wachstum und Mehrung beizutragen.«<sup>86</sup>

»Wir sind weit weniger Griechen, als wir glauben. Wir sind nicht auf der Bühne und nicht auf den Rängen. Sondern eingeschlossen in das Räderwerk der panoptischen Maschine, das wir selbst in Gang halten – jeder ein Rädchen.«<sup>87</sup>

In der panoptischen Gesellschaft sitzen die Menschen nicht länger auf den Tribünen und beobachten die wenigen auf der Bühne, sondern jeder ist Teil und wirkt mit an den alles durchziehenden Machtbeziehungen. Jeder kann jeden überwachen und wird im Umkehrschluss permanent überwacht. Das Subjekt bzw. die Individualität, schreibt Foucault, wird in dieser Gesellschaft somit nicht nur unterworfen, sondern durch die Machttechnik der Überwachung erst hergestellt, und der erkennbare Mensch ist der Effekt solcher Machtverhältnisse, an denen er selbst mitwirkt. Zwischen dem Machtausübenden und demjenigen, der Macht erfährt, kann nicht mehr unterschieden werden: »Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selbst aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.«<sup>88</sup> Inwiefern Foucault einen Ausweg aus diesem Zusammenhang aufzeigt, wird in Kapitel »Fluchtpunkt

**82** | »So daß ich all das, was in der ›Ordnung des Diskurses‹ die Verhältnisse der Macht zum Diskurs als negative Mechanismen von Verknappung dargestellt hat, sehr gern über Bord werfen würde.« Foucault 1978b, S. 105.

**83** | Foucault 2010, S. 393.

**84** | Ebd., S. 276.

**85** | Ebd., S. 394.

**86** | Ebd., S. 267.

**87** | Ebd., S. 279.

**88** | Ebd., S. 260.



Subjekt« diskutiert, in »Überwachen und Strafen« bleibt die Möglichkeit, der totalen Überwachung und Disziplinierung zu entkommen, jedenfalls auffällig unthematisiert.

Festzuhalten bleibt: Die Rationalisierung des Strafvollzuges muss in einem größeren Zusammenhang gesehen werden, denn die im Gefängnis eingesetzten Mechanismen wirken auf alle Bereiche der modernen Gesellschaft. Um dies zu illustrieren, verwendet Foucault die Metapher des Archipels und merkt an, das »Kerker-Archipel überträgt nun diese Technik vom Justizapparat auf den gesamten Gesellschaftskörper« und diagnostiziert die »Allgegenwart der Disziplinaranlagen und der Kerkerapparate.«<sup>89</sup> Dem Gleichnis zufolge verteilen sich die Gefängnisse dezentral über den gesamten Raum, wie die Inseln eines Archipels, deren Gravitationsfelder auf die umliegenden Bereiche wirken. Das Gefängnis war somit nur ein exemplarisches Beispiel für Disziplinarmächte, welches alle okzidentalen Gesellschaften erklären soll. Die Disziplinarmacht und die mit ihr einhergehende »Normalitätskontrolle« stoppen nicht an den Gefängnismauern, was sich anschaulich an der »Disziplinartechnik« in Schulen zeigt, »die eine permanente Kontrolle und lückenlose Überwachung ermöglicht.«<sup>90</sup> Normenkontrolle und Disziplinierung sind Techniken der Macht, die ebenso in Kasernen, Schulen, Internaten, Spitälern, Psychiatrien, Fabriken, Sittlichkeitsvereinen, Arbeitersiedlungen, Wohnheimen, Asylen, Lehrlingsheimen, Waisenhäusern, Wohlfahrtsgesellschaften usw. universell geworden sind.<sup>91</sup>

An dieser Stelle wird offensichtlich, wie umfassend der Gesellschaftsbegriff und der zeitdiagnostische Anspruch von »Überwachen und Strafen«

**89** | Ebd., S. 385f. »Davon abgesehen glaube ich allerdings, daß die Techniken der Macht im Laufe der Geschichte übertragbar sind, von der Armee zur Schule und so weiter. Ihre Geschichte ist relativ autonom gegenüber der Entwicklung der ökonomischen Prozesse.« Foucault 2008a, S. 114. Anzumerken ist in diesem Zusammenhang, dass Alexander Issajewitsch Solschenizyn 1973 – also zwei Jahre vor »Überwachen und Strafen« – sein Werk »Der Archipel Gulag« in Frankreich publizierte. Vgl. Solženicyn 1999.

**90** | Foucault 2005k, S. 234.

**91** | Vgl. Foucault 2010, S. 383 und 385. Siehe zu den Dimensionen dieser Entwicklung auch: S. 175ff. sowie 257f. In jenem Zusammenhang erscheint auch der Machtbegriff seltsam unterkomplex, so definiert Foucault Macht teilweise in einer Art, dass ihr produktiver, diffuser, nicht-subjektiver Charakter kaum zu erkennen ist: »Alle Welt weiß schließlich auch, dass die Gesetze von den einen gemacht und den anderen aufgezungen werden. [...] Denn wenn man sich die Dokumente ansieht, dann ist man erstaunt darüber, mit welchem Zynismus die Bourgeoisie des 19. Jahrhunderts sehr genau sagte, was sie tat, was sie tun wollte, und warum. Für sie, die die Macht innehatte, war der Zynismus eine Form von Stolz.« Foucault zufolge »[...] stößt man offen lesbar auf eine

einzuschätzen ist, denn der Begriff Gesellschaft bezeichnet alle Dimensionen einer Machtordnung:

»Wir leben in der Gesellschaft des Richter-Professors, des Richter-Arztes, des Richter-Pädagogen, des Richter-Sozialarbeiters; sie alle arbeiten für das Reich des Normativen; ihm unterwirft ein jeder an dem Platz, an dem er steht, den Körper, die Gesten, die Verhaltensweisen, die Fähigkeiten, die Leistungen.«<sup>92</sup>

Diese negative Diagnose ist im Präsens verfasst, womit Foucault im letzten Kapitel von »Überwachen und Strafen« unzweideutig Aussagen über die Gegenwartsgesellschaft der 1970er Jahre trifft.<sup>93</sup> Nicht eine kontinuierliche Verbesserung zeichnet demnach die moderne Gesellschaft aus, ein Fortschritt wird nicht komplett bestritten, aber die »Verallgemeinerung der Disziplinaranlagen« beschreibt einen negativen Fortschritt.<sup>94</sup> Foucault interpretiert den Übergang zur modernen Strafpraxis zweifelsohne nicht als Verbesserung, sondern als »dunkle Kehrseite«<sup>95</sup> der Entwicklung: er skizziert zwar eine Ra-

absolut bewusste, organisierte und reflektierte Strategie in einer Masse unbekannter Dokumente, die den wirklichen Diskurs einer politischen Aktion bilden. Die Logik des Unbewussten muss daher durch eine Logik der Strategie ersetzt werden.« Foucault 2002j, S. 886f.

**92** | Foucault 2010, S. 392f. Gleichwohl betont Foucault am Ende von »Überwachen und Strafen« »das Gefängnis als Relaisstation in einem allgemeinen Netz der Disziplinen und Überwachungen, das Gefängnis als Maschine in einem panoptischen System. Das soll nicht heißen, daß nichts verändert werden kann oder daß es für eine Gesellschaft wie die unsere ein für allemal unverzichtbar ist.« Ebd., S. 394. Wie Foucault sich einen solchen Ausweg denkt und wie dieser Lösungsansatz vor den von ihm aufgeworfenen Problemen zu bewerten ist, wird im Kapitel »Fluchtpunkt Subjekt« eingehend diskutiert.

**93** | Dies abstreitend will Foucault die Tragweite seiner Aussagen retrospektiv in einem Interview nicht in dieser Universalität verstanden wissen: »Ich analysiere stets sehr genaue und genau lokalisierte Phänomene: zum Beispiel die Bildung von Disziplinarsystemen in Europa des achtzehnten Jahrhunderts. Ich tue das nicht, um zu sagen, die westliche Zivilisation sei in jeder Hinsicht eine Zivilisation der Disziplin.« Foucault 2008a, S. 112f. An dieser Stelle sei auf die Diskrepanz der Aussagen lediglich verwiesen.

**94** | »Ich habe in der Tat den Eindruck, dass wir in einer Gesellschaft mit einer Disziplinarmacht leben, das heißt mit Apparaten, deren Form die Beschlagnahme, deren Ziel die Konstituierung von Arbeitskraft und deren Instrument der Erwerb von Disziplin oder Gewohnheiten ist. Mir scheint, dass sich seit dem 18. Jahrhundert die Apparate zur Herstellung von Disziplin, zur Annahme von Gewohnheiten immer stärker vermehrt, verfeinert, spezialisiert haben.« Foucault 2015, S. 322. Auch an anderer Stelle unterstreicht er die gegenwärtig-zeitdiagnostische Dimension seiner Studien. Vgl. ebd., S. 59.

**95** | Foucault 2010, S. 285.

tionalisierung der Machtausübung, aber als negativen Steigerungsprozess in eine dystopische Gegenwartsgesellschaft, der totalen Überwachung. Dabei erinnert die Zeitdiagnose in ihrer düsteren Universalität an George Orwells Schilderungen im Roman »1984«.<sup>96</sup>

Das dritte Buch, in welchem die Analyse dem Narrativ eines negativen Fortschrittes folgt, ist »Der Wille zum Wissen«. Hier stellt Foucault sich die Aufgabe: »Ich suche nach den Gründen, aus denen die Sexualität in unserer zeitgenössischen Gesellschaft fortwährend hervorgerufen wird – anstatt unterdrückt zu werden.«<sup>97</sup> Fokussiert werden hierzu die miteinander verbundenen Machtformen: Sexualität und Bio-Politik.<sup>98</sup> Folgt man Foucault, ist das Individuum durch die Normierung von Sexualität gezwungen, sich selbst als Subjekt einer Sexualität zu konstituieren. Vergleichbar zur Disziplin ist die normierte Sexualität somit eine Technologie der Macht, mit der Einzelne sowie die Gattung beherrscht werden:

»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. [...] Am Ende des 18. Jahrhunderts entstand aber auch (aus Gründen, die noch zu bestimmen sein werden) eine ganz neue Technologie des Sexes, die zwar von der Thematik der Sünde nicht ganz unabhängig war, sich jedoch im wesentlichen dem kirchlichen Bereich entzog. Vermittelt der Pädagogik, der Medizin und der Ökonomie machte sie aus dem Sex nicht nur eine Laiensache, sondern eine Staatsache. Oder besser: eine Angelegenheit, in der sich der gesamte Gesellschaftskörper und fast jedes seiner Individuen der Überwachung unterziehen mußte.«<sup>99</sup>

Auch diese »Mutation liegt an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert«<sup>100</sup>, womit das Epochenschema konstant bleibt. Wissen und Macht erscheinen wiederum aufs Engste mit einander verbunden, und die Moderne wird relativ

**96** | Vgl. hierzu: Brieler 1998, S. 337ff.

**97** | Foucault 1983, S. 143.

**98** | In »Der Wille zum Wissen« wird der Begriff »Bio-Politik« mit Bindestrich geschrieben. Vgl. ebd., S. 138. Agamben hingegen verwendet den Begriff in »Homo sacer« in der Schreibweise »Biopolitik«. Vgl. Agamben 2002, S. 12. Da sich beide Konzepte signifikant unterscheiden, habe ich entschieden die jeweilige Schreibweise beizubehalten.

**99** | Foucault 1983, S. 142 und 115. »Um das 18. Jahrhundert herum entsteht ein politischer, ökonomischer und technischer Anreiz, vom Sex zu sprechen. Und das nicht so sehr in Form einer allgemeinen Theorie der Sexualität, sondern in Form von Analyse, Buchführung, Klassifizierung und Spezifizierung, in Form von quantitativer oder kausaler Untersuchungen.« Ebd., S. 29.

**100** | Ebd., S. 116.

konventionell mit der Säkularisierung assoziiert. Die theologische Beichte der sündhaften Sexualität erscheint mit Blick auf die ›Modernitätsschwelle‹ als ein vormodernes Verfahren, Wissen über den Sex zu generieren – wobei das Paradox darin besteht, dass der eigentlich zu unterbindende Sex auch in der vormodernen Beichte erst kommunikativ erschaffen wurde. Foucault rekonstruiert in schnellen Schritten die »großen Entwicklungslinien des Sexualitätsdispositives«<sup>101</sup>, d.h. die »positiven, wissensproduzierenden, diskursvermehrenden, lusterregenden und machterzeugenden Mechanismen« der »Technologien des Sex«.<sup>102</sup> Die Argumentation negiert weder die moderne Bedeutung der Sünde noch die Reglementierung der Sexualität, aber sie richtet sich gegen die Vorstellung, dass die Sexualität in der Moderne generell unterdrückt werde und die Aufhebung dieser Repression eine befreite und glückliche Sexualität jenseits der Macht zur Folge hätte. »Das Wesentliche liegt darin, daß seit drei Jahrhunderten der abendländische Mensch an den Imperativ gebunden ist, alles über seinen Sex zu sagen; [...]«<sup>103</sup> Der im Zuge der Kulturrevolution von 1968 und im Kontext der Psychoanalyse populären ›Repressionshypothese‹ entgegnet Foucault somit, dass die Hoffnung einer ›befreiten Sexualität‹ auf einer naiven Selbsttäuschung gründet, weil das ›freie Sprechen‹ über die Sexualität keineswegs eingeschränkt werde, geschweige denn eine Befreiung bedeuten würde.<sup>104</sup> Sexualität ist nicht ohne Machtverhältnisse denkbar: So unterwerfen sich die modernen Subjekte der Macht gerade aufgrund ihres sexuellen Verhaltens und der Artikulation ihrer Begierden und Wünsche. Anders formuliert, das Sexualdispositiv beherrscht den Einzelnen durch die omnipräsente Auf-

**101** | Ebd., S. 147. Der Dispositiv-Begriff ist folgendermaßen definiert »Das, was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes und Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositives. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann.« Foucault 2003a, S. 392.

**102** | Foucault 1983, S. 76.

**103** | Ebd., S. 28f. »Ich hatte den Eindruck, dass die westliche Kultur von einer Entwicklung, einer Überentwicklung des Diskurses über die Sexualität, der Sexualtheorie, der Sexualwissenschaft, des Wissens über Sexualität geprägt war.« Foucault 2003j, S. 698.

**104** | Foucault will aufzeigen, »wie es der Hinterhältigkeit der Sexualität und der Dispositiv stützenden Macht gelingen konnte, uns dieser kargen Alleinherrschaft des Sex 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. Die bittere Ironie dieses Dispositives ist: es macht uns glauben, daß es darin um unsere ›Befreiung‹ geht.« Foucault 1983, S. 153. Vgl. auch S. 75.

forderung, über die eigene Sexualität Auskunft zu geben und sich dadurch als Subjekt einer Sexualität zu konstituieren. Hinter den Imperativen des Sexes wirkt die Macht »an der Anreizung, Verstärkung, Kontrolle, Überwachung, Steigerung und Organisation der unterworfenen Kräfte«. <sup>105</sup> Die Fremd- und Selbstüberwachung, der Subjektivierungszwang, »sagen zu müssen wer man ist«, wirkt viel stärker als jedes Verbot: Je genauer die Sexualität befragt und definiert wird, desto stärker wird jeder Einzelne subjektiviert und in der Folge ort- und kontrollierbar. Dabei geht Foucault offensichtlich von einer direkten Übersetzung der Machtstrukturen in das Bewusstsein des Einzelnen aus.

Die unmittelbare Folge der inflationären Geständnispraxis ist die performative Herstellung von Begierde. <sup>106</sup> Das »natürliche Begehren« existiert überhaupt nicht, und die Macht ist auch nicht das, was das Begehren unterdrückt, wie Sigmund Freud und Wilhelm Reich glaubten. Hinter der »Logik der Begierde und des Begehrens« verbergen sich Machtmechanismen, und dies gilt ebenso für die Kategorie »Trieb«, letzterer entsteht ebenfalls im »Wechselspiel zwischen Körper und Gesetz, zwischen dem Leib und den kulturellen Mechanismen, die eine Kontrolle des Volkes sicherstellen.« <sup>107</sup> Dies geschieht insbesondere dadurch, dass die an den Einzelnen wie den gesamten Gesellschaftskörper herangetragenen sexuellen Fremdwänge, durch die Verpflichtung der permanenten Selbstprüfung, zu Selbstzwängen werden. <sup>108</sup> Vor dem Hintergrund dieser »Lebensmacht« <sup>109</sup> ist in der Moderne alles von Interesse, was über den Sex gesagt wird und werden kann. Die Macht steigert und vervielfältigt mittels dieses Wissens über den Sex das Leben, »um es im Einzelnen

**105** | Ebd., S. 132.

**106** | Vgl. ebd., S. 146. »Man sollte sich nicht täuschen: unterhalb der großen Serie binärer Oppositionen (Körper – Seele, Fleisch – Geist, Instinkt – Vernunft, Triebe – Bewusstsein), die den Sex auf eine rein vernunftlose Mechanik zu beziehen schienen, hat das Abendland nicht nur und nicht in erster Linie den Sex einem Rationalitätsfeld zugeschlagen – was sicherlich nicht sonderlich bemerkenswert gewesen wäre, so sehr sind wir seit den Griechen an derartige ›Eroberungen‹ gewöhnt –, sondern uns nahezu vollständig – uns, unserer Körper, unsere Seele, unsere Individualität, unsere Geschichte – unter das Zeichen einer Logik der Begierde und des Begehrens geraten lassen.« Ebd., S. 80.

**107** | Foucault 2005k, S. 225.

**108** | »Die Verpflichtung zum Geständnis wird uns mittlerweile von derart vielen verschiedenen Punkten nahegelegt, sie ist uns so tief in Fleisch und Blut übergegangen, daß sie uns gar nicht mehr als Wirkung einer Macht erscheint, die Zwang auf uns ausübt; im Gegenteil scheint es uns, als ob die Wahrheit im geheimsten unserer selbst keinen anderen ›Anspruch‹ hegt, als den, an den Tag zu treten; [...].« Foucault 1983, S. 63.

**109** | Ebd., S. 132.

zu kontrollieren und im Gesamten zu regulieren.«<sup>110</sup> In Übereinstimmung zu der vorangegangenen Diagnose in »Überwachen und Strafen« beschreibt Foucault die Reichweite dieser Technologien der Macht als für das gesamte »Abendland«<sup>111</sup> dominant, weil die Menschen zunehmend vom Sexualitätsdispositiv beherrscht würden. Der Einzelne ist demnach nicht nur das Produkt der Überwachung und Disziplinierung durch die Mechanismen des »Kerker-systems«, sondern ebenso das Ergebnis der aufgrund der Macht erzeugten und überwachten Sexualität.

Das moderne »Sexualitätsdispositiv« dient der »Steigerung der kollektiven und individuellen Kräfte.«<sup>112</sup> Die dahinterstehenden Machtverhältnisse differenzieren sich seit dem 17. Jahrhundert in zwei Hauptformen: Die Disziplinar-macht, »die den Körper als Maschine zentriert«, d.h. die »Machtprozeduren der *Disziplinen: politische Anatomie des menschlichen Körpers*.« Jene Macht zielt auf der Mikroebene direkt auf die Physis jedes Einzelnen. Ergänzt wird diese Technologie durch eine zweite Makro-Form der Macht, die auf den gesamten »Gattungskörper« fokussiert:

»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*.«<sup>113</sup>

Die Bio-Politik bzw. Bio-Macht markiert die Schwelle, ab welcher die Macht davon absieht, »sterben zu *machen* und leben zu *lassen*«, und beginnt, »leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*«. <sup>114</sup> Statt extensiv durch gesetzlich-legalisierte Tötungen und Verstümmelung von Körpern zu wirken, verlegt sich die Macht auf »die sorgfältige Verwaltung der Körper und die rechnerische Planung des Lebens«. <sup>115</sup> Verglichen mit »Überwachen und Strafen« ist die Macht

**110** | Ebd., S. 132f.

**111** | Ebd., S. 80.

**112** | Ebd., S. 30. »Insgesamt geht es darum, die Machtstrategien zu bestimmen, die diesem Willen zum Wissen immanent sind. Am Fall des Sexualität soll die »Politische Ökonomie« eines Willens zum Wissen dargestellt werden.« Ebd., S. 76.

**113** | Ebd., S. 136. »Und was bedeutet »Bevölkerung«? Die Bevölkerung ist eine Gruppe, die nicht einfach nur aus vielen Menschen besteht, sondern aus Menschen, die von biologischen Prozessen und Gesetzen durchdrungen, beherrscht und gelenkt sind.« Foucault 2005k, S. 235.

**114** | Foucault 1983, S. 134. Die Begriffe Bio-Macht und Bio-Politik werden von Foucault teilweise synonym verwendet. Siehe zu einer möglichen begrifflichen Abgrenzung der beiden Kategorien insb. Gehring 2006, S. 11 bis 14.

**115** | Foucault 1983, S. 135.

wiederum subtiler, listiger und produktiver geworden. Entscheidend ist die Erweiterung der Machtwirkung vom individuellen Körper auf den gesamten biopolitischen Gesellschaftskörper.<sup>116</sup> Die Macht zielt seit der »biopolitischen Modernitätsschwelle«<sup>117</sup> sowohl auf die Quantität als auch auf die Qualität des Lebens. Dieser neue Typus von Macht sammelt Wissen über die Lebewesen, über die Geburt, den Tod, die Seuchen, die Krankheiten, die Gesundheit, und vor allem die Sexualität.

Vor dem Hintergrund dieses Wandels der »große Technologie der Macht im 19. Jahrhundert« ist das »Sexualdispositiv« nur eine Wirkungsweise der Macht, gleichwohl eine »der wichtigsten«.<sup>118</sup> Sexualität ist ein Instrument der Macht, um den Gesellschaftskörper zu optimieren, und in diesem Sinne spricht Foucault von den produktiven und positiven Eigenschaften der Macht.<sup>119</sup> Der Sex übernimmt eine Scharnierfunktion zwischen den beiden »politischen Technologien des Lebens«<sup>120</sup>, den »Disziplinartechniken« auf der Mikroebene und biopolitischen »Regulierungsverfahren« auf der Makroebene,<sup>121</sup> d.h. zwischen dem disziplinierten Körper des Einzelnen und dem regulierten Gattungskörper. Foucault differenziert und erweitert somit seinen Machtbegriff mithilfe von »Der Wille zum Wissen«, wobei anzumerken ist, dass die Disziplinarmacht historisch älter ist, weil sie sich bereits vor der Modernitätsschwelle beobachten lässt, wohingegen das Entstehen der Bio-Politik diese Schwelle kennzeichnet. »Wir haben also zwei Serien: die Serie Körper – Organismus – Disziplin – Institution; und die Serie Bevölkerung – biologische

**116** | Der an dieser Stelle in »Der Wille zum Wissen« eingeführte und für die Genese des Werkes wichtige Begriff »Bio-Politik« wird hier definiert als: Der »Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle und die Verwandlung des Macht-Wissens in einen Transformationsagenten des menschlichen Lebens.« Ebd., S. 138.

**117** | Ebd., S. 138.

**118** | Ebd., S. 136.

**119** | »Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ›Disziplin‹ produziert worden ist. Man muß aufhören, die Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben, als ob sie nur ›ausschließen‹, ›unterdrücken‹, ›verdrängen‹, ›zensieren‹, ›abstrahieren‹, ›maskieren‹, ›verschleiern‹ würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion.« Foucault 2010, S. 249f.

**120** | Foucault 1983, S. 140.

**121** | Ebd., S. 141. »[...] 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.« Ebd., S. 141.

Prozesse – Regulierungsmechanismen – Staat.«<sup>122</sup> Die Macht des Sexualitätsdispositivs zielt in der Moderne sowohl auf das Leben des Einzelnen wie auf das der Bevölkerung, dadurch wird das Leben der Menschen insgesamt rationalisiert, d.h. gesichert, geordnet, optimiert, normiert.<sup>123</sup>

Die Folge ist eine »Normalisierungsgesellschaft«, welche die Subjekte nach Sexualitätsnormen abrichtet.<sup>124</sup> Mit der Diagnose der Disziplinierungs- und Normalisierungsgesellschaft verabschiedet sich die Mikrophysik der Macht von Theorien, die Machtverhältnisse über Gesetze, Verbote, Repression und staatliche Souveränität erklären.<sup>125</sup> »Um die konkrete Analyse von Machtverhältnissen zu betreiben, muss man das juristische Modell der Souveränität aufgeben.«<sup>126</sup> Stattdessen werden moderne Machtverhältnisse 1976 von Foucault ganz allgemein als »die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren [...]« beschrieben.<sup>127</sup> Eine Analyse der Macht entlang des Gesetzes wird aufgegeben, weil die juridische Verfasstheit eines Gemeinwesens lediglich die Funktion hat, den unter der Oberfläche tobenden »Bürgerkrieg« der Macht zu verschleiern. Das Schlagwort »Mikrophysik der

**122** | Foucault 2001f, S. 295.

**123** | »Wir hingegen leben in einer Gesellschaft des ›Sex‹ 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.« Foucault 1983, S. 142.

**124** | »Eine Normalisierungsgesellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie.« Ebd., S. 139. »Die Normalisierungsgesellschaft ist eine Gesellschaft, in der sich entsprechend einer orthogonalen Verknüpfung die Norm der Disziplin und die Norm der Regulierung miteinander verbinden.« Foucault 2001f, S. 299. Auch Bio-Politik oder Lebensmacht erscheint dann im Licht eines negativen Fortschritts: »Die Eliminierung durch die Marter wird so durch Methoden einer Asepsis ersetzt: Kriminologie, Eugenik, Aussondern der ›Entarteten‹ [...]« Foucault 1976, S. 105. Irritierend an Foucaults Darstellung ist, dass auch hier ein intentionaler Zusammenhang zwischen der Generierung von Wissen und den intentionalen Zielen der Macht unterstellt wird. Wenn Machtverhältnisse in der modernen Gesellschaft analytisch mit Foucaults Konzept zu beschreiben sind, stellt sich die Frage, wie – und warum überhaupt – diese Form von Macht Strategien und Taktiken verfolgen sollte. Jene Problematik wird im Kapitel »Philosophie der Geschichte? ›Ausweitung der Kampfzone‹« weiter verfolgt.

**125** | Vgl. Foucault 1983, S. 101. Sowie Foucault 2005k, S. 225, S. 243. In »Überwachen und Strafen« verfängt sich Foucault jedoch mit seinem Konzept der Disziplinarmacht immer wieder in einem juristischen Machtkonzept und operiert implizit selbst mit einer Vorstellung, die er später als Repressionshypothese zurückweisen wird. Vgl. Lemke 1997, S. 126ff.

**126** | Foucault 2003g, S. 165.

**127** | Foucault 1983, S. 93.



Macht« deutet es bereits an, dass diese Analyseperspektive nicht den Staat oder die Gesetzestexte fokussiert; diese sind gewissermaßen Überbau-Phänomene.<sup>128</sup> Als Überbau nicht unbedeutend, aber als Bedingung ihrer Möglichkeit gründet die Macht des Staates und des Gesetzes auf einer Basis, genauer einem Netz von Machtverhältnissen, welche »am Anfang stehen« und alle sozialen Bereiche wie Familie, Intim-Beziehungen, Arbeitsverhältnisse, Wissenschaft usw. durchziehen.<sup>129</sup>

»[...] die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt. [...] Allgegenwart der Macht: nicht weil sie das Privileg hat, unter ihrer unerschütterlichen Einheit alles zu versammeln, sondern weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt. Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall.«<sup>130</sup>

Machtverhältnisse müssen demnach als komplexe Beziehungs- und Verweisungszusammenhänge gedacht werden, ohne Anfang und Endpunkt. Macht ist permanent in Bewegung und nicht an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Person oder Institution lokalisiert. Sie funktioniert in der Moderne nicht im Sinne einer Top-down-Logik, sondern horizontal von vielen Punkten und Positionen aus. Macht ist weder starr noch statisch, sie zirkuliert als anonymes polymorphes Kräfteverhältnis durch alle sozialen Verbindungen und »jede[n] von uns«.<sup>131</sup> Es gibt keinen Kopf an der Spitze, mit dessen Beseitigung bzw. Fall das Problem der Macht zu lösen wäre. Macht ist unhintergebar, auch der revolutionäre Versuch, die Machtverhältnisse oder die »Repression« durch die herrschende Sexualmoral abzuschaffen, muss in dieser Welt mit der Etab-

**128** | Vgl. Foucault 1978c, S. 39.

**Die** juristische Form der Macht verschwindet mit der Moderne selbstverständlich nicht, sondern: »Wir sind in eine Art Gesellschaft eingetreten, in der die Macht des Gesetzes im Begriff ist, nicht zu regredieren, aber sich in eine viel allgemeinere Macht zu integrieren: im Großen und Ganzen die Macht der Norm.« Foucault 2003d, S. 100. Weiter heißt es: »Und das impliziert ein ganz anderes Überwachungs- und Kontrollsystem. Eine unaufhörliche Sichtbarkeit, eine durchgehende Klassifizierung der Individuen, eine Hierarchisierung, eine Qualifizierung, das Aufstellen von Grenzen und Erstellen von Diagnosen. Die Norm wird zum Kriterium für die Unterteilung der Individuen.«

**129** | Foucault 2005k, S. 229.

**130** | Foucault 1983, S. 94. Dass Macht in dieser Konzeption doch alles umfasst bzw. überall vorkommt, legen jedoch solche Formulierungen nahe: »Die Machtbeziehungen sind überall.« Foucault 2005k, S. 244.

**131** | Foucault 1983, S. 100.

lierung einer neuen Machtordnung enden. Ob Foucault damit nun recht oder unrecht hat, kann dahingestellt bleiben, wichtig ist hier, dass es eine pessimistische Perspektive ist, zunächst und vor allem aus dem Blickwinkel derjenigen, die auf eine einfache Lösung hoffen, dass eine politische Umwälzung der Verhältnisse unmittelbar eine ›bessere‹, weil machtbefreite Welt schaffen wird. Darüber hinaus sensibilisiert Foucaults Einschätzung aber für die politischen Handlungsbeschränkungen in der modernen Welt. In der Version, die er davon entwirft, erklären die anonymen Kräfteverhältnisse, die sich der Intention der Subjekte entziehen, Handlungsbeschränkungen und politische Einflusslosigkeit mit passivierenden Konsequenzen. Diese Interpretation erklärt dann zumindest den Konservatismus-Verdacht, dem sich Foucault ausgesetzt sah.

Macht lässt sich an jedem Einzelnen beobachten, gewissermaßen als das Resultat eines Sozialisationsprozesses, durch den jeder die komplexe Ordnungsstruktur der Gegenwartsgesellschaft initialisiert. Die Ausbildung eines Habitus ist somit eine Unterwerfung unter die Machtverhältnisse. Die »Mikrophysik der Macht« bezeichnet diesen für Sozialität konstitutiven Prozess, der Inkorporierung von Regeln und Normen, anhand derer es jedem Einzelnen erst möglich wird, an sozialen Vollzügen teilzunehmen und ein Selbstverhältnis zu entwickeln. Individualität ist somit nicht eine erfolgreiche Suche nach dem ›eentlichen‹ Selbst, sondern das Produkt einer Machtordnung. Jene Erzählung der »Mikrophysik der Macht« entpuppt sich in dieser Perspektive als Verhängnis der modernen Subjektivität, wobei die von Foucault aufgedeckten Verschleierungstaktiken der Macht an das Narrativ eines Verblendungszusammenhangs des ›falschen Bewusstseins‹ erinnern und sich der Erzählweise verschwörungstheoretischer Provenienz bedient. Verschwörungstheoretische Elemente finden sich nicht in der Form, dass hinter dem Betrugszusammenhang die Verschwörung einer Gruppe von Personen steht, aber insofern, als sich die Machtverhältnisse hinter dem Rücken der Subjekte in allen Sphären ausbreiten, die Freiheit systematisch unterminieren und perfiderweise dem modernen Menschen vorgaukeln, sich durch emanzipatorische Praxen, wie eine befreite Sexualität, von der Macht lossagen zu können. Aber einen Zustand jenseits der Macht kann es nie geben, was Foucault seinen Lesern immer wieder in Erinnerung ruft. Die Schrift »Der Wille zum Wissen« endet folglich mit einer Warnung vor der »Hinterlistigkeit« des Sexes und dem schwachen Trost:

»Und träumen müssen wir davon, daß man vielleicht eines Tages, 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 Dispositives. Es macht uns glauben, daß es darin um unsere ›Befreiung‹ geht.«<sup>132</sup>

Ausgehend von der »kargen Alleinherrschaft des Sexes« in der Gegenwartsgesellschaft lässt sich abschließend resümieren, dass die Rationalität der Macht einer Logik der Wissensmaximierung über das Sexuelle folgt, mit dem Ziel, den Individual- sowie den Gattungskörper zu optimieren. Auf der Makroebene wird durch das biopolitische Sexualitätsdispositiv der Gattungskörper gestärkt, entsprechend lässt sich hier keine Niedergangserzählung im Sinne eines Verfalls und Schwächung der gesellschaftlichen Kräfte konstatieren, sondern eine permanente Steigerung und Optimierung der Macht. Auf der Mikroebene zeitigen die »Hinterhältigkeiten der Sexualität« aber eine Unterwerfung des Menschen zum Subjekt und zementieren dessen Unfreiheit. Mit dieser Deutung einer negativen Rationalität komplettiert Foucault die Argumentation von »Wahnsinn und Gesellschaft« und »Überwachen und Strafen« insofern, als er die »großen Postulate unserer Zivilisation«, d.h. die Versprechen des Fortschritts, einer erneuten Überprüfung unterzieht. Foucault legt sich selbst sozusagen die Frage neu vor, ob »die Entfaltung der Formen und Inhalte des Wissens eine der größten Freiheitsgarantien für die Menschheit« bedeutet? Ergebnis ist, dass statt der versprochenen Freiheiten durch das Wissen über die Sexualität neue »Unterwerfungseffekte« und »Herrschaftsfunktionen« entstehen: »Das führt zu einer vollständigen Revision des Postulats, demzufolge die Entwicklung des Wissens einen Garanten der Freiheit darstellt.«<sup>133</sup> Foucault warnt gerade vor dem Glauben an einen naiven Fortschritt des Wissens und sensibilisiert für die negativen Entwicklungen, die seit dem 18. Jahrhundert die westliche Zivilisation beherrschen.

Allerdings deuten die Schriften Foucaults die Moderne nicht als Verschlechterung, in dem Sinne, dass das moralische oder kämpferische Vermögen degeneriert. Entsprechend klagt Foucault auch nicht über den Niedergang der souveränen Staatlichkeit wie beispielsweise Carl Schmitt. Foucaults Analysen bestreiten aber trotzdem, dass die historische Entwicklung als positiver Fortschritt gedeutet werden kann, die Entwicklung gleicht keinesfalls einer »[...] ununterbrochenen Bewegung der europäischen *Ratio* seit der Renaissance bis zu unseren Tagen [...]«<sup>134</sup> – im positiven Sinne. Denn entgegen der »eigentlichen« Intentionen von Aufklärung und Humanismus erfasst eine negative Rationalität die Gebiete Wahnsinn, Verbrechen und Sexualität.<sup>135</sup> Diese

**132** | Ebd., S. 153.

**133** | Foucault 2008a, S. 111.

**134** | Foucault 2012, S. 25.

**135** | Zu den Parallelen zwischen Foucault und der ersten Generation der Frankfurter Schule siehe insb. Foucaults Einschätzung: Foucault 2008a, S. 79ff.

Rationalität beschreibt Foucault als eine Selbstoptimierung, Ausdehnung und Universalisierung von Machtverhältnissen, welche zunehmend die Gesamtgesellschaft durchdringen und erst die Subjekte erschaffen, deren Befreiung behauptet wird.<sup>136</sup> Konstante bleibt dabei, dass »[...] das Abendland seit dem klassischen Zeitalter eine tiefgreifende Transformation dieser Machtmechanismen erlebt.«<sup>137</sup> Die Studien dienen Foucault als exemplarische Beispiele, um die Konstruktionsprinzipien der Moderne aufzudecken<sup>138</sup>, welche in den drei Schilderungen ausschließlich mit negativen Aspekten für die Subjekte einhergehen. Foucaults Pointe ist, der großen Erzählung des Fortschritts ein *aber* anzufügen, um die negativen Verwerfungen der modernen Rationalität aufzuzeigen. Auf den drei Gebieten Wahnsinn, Verbrechen und Sexualität findet eine parallele Entwicklung statt, die gleichermaßen als eine Verschlechterung gedeutet wird.<sup>139</sup> Dabei nimmt Foucault Montagen vor, um die verdeckten Wirkungen der Macht aufzudecken und jeweils vom exemplarischen Feld ausgehend die Verfehlungen der modernen Gesellschaft – welche in diesem Zusammenhang ein Synonym für die bürgerliche Gesellschaft ist – aufzuzeigen. Die Rationalisierung des Wahnsinns, des Gefängnisses und der Sexualität gehen in dieser Erzählung auf eine alles durchdringende Macht zurück. Negativ sind die Entwicklungen, weil sie die Freiheit zunehmend verunmöglichen, was am eindringlichsten in »Überwachen und Strafen« beschrieben wird, wo Foucault sich darauf festlegt, dass die »sorgfältig kalkulierten Verfahren« der Macht weit über das Gefängnis hinaus auf die »Fabrikation des Disziplinarindividuums« zielen.<sup>140</sup> Die Kategorie Niedergangsgeschichte des idealtypischen Pessimismus findet sich in den Studien als Fortschritt mit umgekehrten Vorzeichen, als negativer Fortschritt. Diese »tragische Erzählstruktur«<sup>141</sup> teilen alle drei untersuchten Schriften, und ohne jenes Narrativ und den zeitdiagnostischen Anspruch wären die Texte sicherlich nicht derart kontrovers diskutiert worden. Hätte sich der Historiker damit begnügt, Aussagen auf Basis der Quellen bis 1850 zu formulieren, wären die Studien geschichtswissenschaftliche Untersuchungen, die ein breiteres Publikum weit weniger anziehen würden. Anders und stärker formuliert: Die Bücher würden ohne diese tragische Narration und die Totalkonstruktionen überhaupt keinen

**136** | »Das Verhältnis zwischen der Rationalisierung und den Auswüchsen der politischen Macht ist offensichtlich.« Foucault 1987a, S. 244.

**137** | Foucault 1983, S. 132.

**138** | Vgl. zu dieser Einschätzung: Breuer 1985, S. 300.

**139** | An dieser Stelle ist es noch einmal wichtig zu betonen, dass Foucaults Arbeiten der späten 1970er und der 1980er Jahre hier noch nicht berücksichtigt wurden und im Kapitel »Fluchtpunkt Subjekt« detailliert diskutiert werden.

**140** | Foucault 2010, S. 397.

**141** | White 2008, S. 48.

besonderen Eindruck hinterlassen. Aber gerade die These einer negativen Entwicklung bis in die Gegenwart der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erklärt das provokative Potenzial.<sup>142</sup> Irritierend und zu kritisieren ist Foucault nicht aufgrund der Zweifel an der bzw. den großen –Erzählung(en) des Fortschritts, sondern weil die Steigerungen der Macht und des Wissens in seinen Konstruktionen zwar produktiv aber in der Konsequenz einseitig negativ beschrieben werden. Wieso führt ein gerader Weg vom Gefängnisystem um 1830 bis in die Gegenwart des »Kerkerarchipels«? Wenn »die Geschichte« kontingent ist, warum bildet Foucaults Darstellung diese komplexen Verzweigungen und heterogenen polykontextualen Unübersichtlichkeiten nicht ab? Warum wurde nicht an den unzähligen historischen Anschlusspunkten von der fortschreitenden Totalisierung der Disziplinierung abgewichen? Historisch betrachtet gibt es viele Punkte, an denen Anderes geschieht und Abweichendes beobachtbar ist, was wiederum Foucaults Beobachtung irritieren müsste. Da die Schriften trotzdem eine fortschreitende Entwicklung durch mehrere Jahrhunderte beschreiben, müssen Foucaults Konstruktionen eine enorme Spannung aushalten, zumal er selbst auf den Diskontinuitäten und Brüchen der Geschichte beharrt und gleichzeitig eine deterministische Steuerung der Subjekte und ihrer Geschichte durch die Imperative »der Macht« und entlang deren Rationalisierungslogik beschreibt. Foucaults Analysen bleiben damit untergründig einer negativen Rationalisierungserzählung verpflichtet.

### 6.3 DER MENSCH OHNE EIGENSCHAFTEN – ANTHROPOLOGIE?

Insbesondere durch die kritische Rekonstruktion der humanistischen Anthropologie in »Die Ordnung der Dinge« hat Foucault die Bezeichnungen »anti-humanistisch«, »epistemologischer Antihumanismus«<sup>143</sup> und »Post-Humanismus« provoziert und daraus wurde die Einschätzung abgeleitet, die Archäologie sei eine anti-anthropologische Methode.<sup>144</sup> Befeuert wurde die Zu-

**142** | Dieses Erregungspotenzial illustriert exemplarisch Jacques Léonards Polemik, welchen Foucault aufgrund seiner Verallgemeinerungen mit einem »wilden Reiter, der mit hängenden Zügeln durch drei Jahrhunderte galoppiert«, vergleicht. Zit. nach Foucault 2005c, S. 13.

**143** | Marti 1988, S. 129.

**144** | Vgl. zur Kritik bzw. Einschätzung Foucaults Position sei anti-anthropologisch beispielsweise: Ferry und Renaut 1987; Herbrechter 2009 sowie Philipp Sarasin »Der Diskursanalytiker nimmt nicht einfach nur einen anti-hermeneutischen, sondern genauer noch einen anti-humanistischen, einen anti-anthropologischen Standpunkt ein.« Sarasin 2013.

schreibung »Anti-Anthropologie« von Foucaults Polemik<sup>145</sup> gegen die klassische Anthropologie sowie den vulgären Interpretationen seiner Texte, die zum Teil die irrige Annahme vertraten, mit dem »Verschwinden des Menschen« sei das generelle Verschwinden der menschlichen Gattung prophezeit.<sup>146</sup> Die Dezentrierung des Subjektes ist zweifellos gegen den Humanismus gerichtet, aber geht damit automatisch eine Absage an jede Form von Anthropologie einher.<sup>147</sup> Glaubt man Foucault, ja. In der »Archäologie des Wissens« wird der Anspruch bekundet, »eine Methode historischer Analyse zu definieren, die von dem anthropologischen Thema befreit ist« – frei »von jedem Anthropologismus«. <sup>148</sup> Dieses Projekt ist insofern »geglückt«, als Foucaults Werk keine systematische Anthropologie erarbeitet. Darüber hinaus wird auch kein »eigenliches Wesen« des Menschen positiv bestimmt, und von einem ahistorischen Menschenbild, jenem »transzendentalen Narzißmus« in Foucaults Formulierung, hat sich diese Theorie verabschiedet.<sup>149</sup>

Gleichwohl ist es unzutreffend, anzunehmen, Foucaults Analysen wären ohne anthropologische Setzungen möglich. Gegen die Deutung mit der archäologischen Diskursanalyse sei ein »anti-anthropologischer Standpunkt«<sup>150</sup> gewonnen, vertrete ich erstens die These, dass Foucaults kritische Analysen als Bedingung der Möglichkeit anthropologischer Annahmen, im Sinne einer

**145** | So bezeichnete Foucault den Humanismus als »kleine Hure«. Foucault 2001j, S. 788.

**146** | »Wenn ich sage, der Mensch habe aufgehört zu existieren, will ich natürlich nicht sagen, der Mensch als biologisches oder soziales Wesen sei von unserem Planeten verschwunden.« Ebd., S. 790. Anzumerken ist, dass Foucault die Begriffe Mensch, Individuum, Subjekt in verschiedenen Schriften unterschiedlich bzw. synonym verwendet. Generell lässt sich diesbezüglich mit Malte Brinkmann über Foucaults Begriffsverwendung festhalten: »Die mikrophysikalischen bzw. diskursivierenden Techniken der Macht und des Wissens produzieren im Umgang mit dem Körper und dessen natürlichen Dispositionen das Individuum (als differenzierter Disziplinierungs- bzw. Diskursivierungseffekt) und das Subjekt (als *sujet assujetti* der modernen Disziplinar- bzw. Geständniswissenschaften). Man kann also in anthropologischer Perspektive eine aufsteigende Linie in der Genealogie beobachten: vom Körper, zum Individuum, zum Subjekt.« Brinkmann 2004, S. 86.

**147** | »Grob gesagt, verfolgen Humanismus, Anthropologie und dialektisches Denken gemeinsame Interessen.« Foucault 2001g, S. 698. Von werksgeschichtlichem Interesse ist, dass Foucault in seinen frühesten Schriften selbst eine humanwissenschaftliche Position, die des »wahren Humanismus«, für sich reklamierte. Vgl. Foucault 2001k, S. 25.

**148** | Foucault 2013, S. 28.

**149** | Ebd., S. 289. Vgl. hierzu auch Foucault 1994, S. 701.

**150** | Sarasin 2013.

Wesensbestimmung des Menschen, voraussetzen.<sup>151</sup> Die Kritik der humanistischen Anthropologie verweist auf eine implizite Anthropologie Foucaults: Eine positive Bestimmung des Menschen findet sich zwar nicht, aber die Problematisierung der durch (insbesondere humanistische) Wissens-/Machtordnungen vorgenommenen anthropologischen Bestimmungen gründen im Umkehrschluss auf dem blinden Fleck einer eigenen anthropologischen Setzung. Oder in Abwandlung einer Aussage Foucaults formuliert: Es ist nicht möglich, Anthropologie-Kritik zu betreiben, »ohne wenigstens verschwiegen einer Anthropologie Raum zu geben, [...]«. <sup>152</sup> Zweitens – so meine These – lassen sich zwei anthropologische Ebenen in Foucaults Schriften rekonstruieren. So findet sich zunächst ein Menschenbild, welches die Spezies konstant als Opfer der Machtverhältnisse porträtiert. Foucault vertritt auf dieser historisch-analytischen Ebene eine pessimistische Anthropologie, welche emanzipatorische Potenziale und optimistische Hoffnungen des Menschen wenn nicht negiert, so doch dekonstruiert. Auf der normativen Ebene aber nimmt Foucault anthropologische Setzungen vor, die der menschlichen Spezies enorme Entwicklungsmöglichkeiten »zum Besseren« unterstellen. Diese implizit voraus- und mitlaufende optimistische Anthropologie ist wiederum die Bedingung der Möglichkeit der Studien Foucaults als kritische Interventionen.

Menschliches Sein ist für Foucault nur innerhalb von sozialer Ordnung, d.h. innerhalb von Machtverhältnissen denkbar.<sup>153</sup> Aber bereits in »Wahnsinn und Gesellschaft« erscheint die Ordnung der Vernunft problematisch, weil damit eine Einschränkung menschlicher Wesensarten einhergeht. Die Sprache, welche die moderne Psychiatrie den Wahnsinnigen gestattet zu sprechen, ist die Sprache der Vernunft, d.h. die Unvernunft wird ihrer ursprünglichen Stimme beraubt und in die Logik der Vernunft gezwungen. Aber warum ist die »anthropologische Struktur mit ihren drei Begriffen – Mensch, Wahnsinn, Wahrheit« überhaupt problematisch?<sup>154</sup> Wieso ist der Verlust der »tragische[n] und kosmische[n] Erfahrung des Wahnsinns« zu kritisieren?<sup>155</sup> Erkenntnis-

**151** | Dass Foucaults Analysen auf eine untergründige Anthropologie verweisen, wurde ebenfalls und u.a. von Jean Améry (»anarchistische[n] Anthropologie« zit.n. Marti 1988, S. 125.), von Malte Brinkmann (»verschwiegene Anthropologie« und »geheime[n] Anthropologie« Brinkmann 2004, S. 71) und Ulrich Bröckling (»subversive[n] Anthropologie« Bröckling 2004, S. 78) konstatiert.

**152** | Foucault 2012, S. 306.

**153** | Foucault 1993b, S. 25.

**154** | Foucault 2007c, S. 549.

**155** | Ebd., S. 49. »Der Begriff ›Erfahrung‹, dessen sich Foucault bereits in ›Wahnsinn und Gesellschaft‹ (1962) an zentraler Stelle bedient hatte, wurde später durch diskurs- und machtheoretisches Vokabular ersetzt.« Kammler und Plumpe 1987, S. 187. Die Kategorie menschliche Erfahrung wird aber auch in späteren Werksphasen relevant

theoretisch betrachtet kann Foucault die implizite Anthropologie, welche den Blick der Psychiatrie bestimmt<sup>156</sup>, nur zurückweisen, wenn er die Unterscheidung zwischen Vernunft/Unvernunft zieht und die Seite der Unvernunft als positive Möglichkeit markiert. Die Vernunft bewirkt dem Ergebnis der Studie zu Folge »Alienationen«, und umgekehrt leistet das »vereinzelte Aufblitzen« des Wahnsinns Widerstand gegen die einseitige Totalisierung des Menschen im »gigantischsten moralischen Gefangenendasein« der Vernunft. Die tragische Erfahrung des Wahnsinns verspricht Freiheit von den Zwängen der Vernunft, was sich nach Foucault in den Schriften »Hölderlins, Nervals, Nietzsches und Artauds« beobachten lässt.<sup>157</sup> Aber erst durch die Parteinahme für die paradoxe Konstruktion der »ursprünglichen Erfahrungsform« des Wahnsinns ist es möglich, von der »stummen Zerrissenheit des Menschen« zu sprechen und damit der Vernunft entgegenzuhalten, der Mensch könne »mehr sein.<sup>158</sup> Dabei ist die Form dieser Unterscheidung eine anthropologische Festlegung, denn nur so ist es überhaupt möglich, die philosophischen, moralischen, medizinischen und psychiatrischen Medien der Menschenschaffung als fehlerhafte Betriebsanleitung oder defizitäre Baupläne zurückzuweisen. Unterhalb der hegemonialen Definitionsversuche der Vernunft ist Foucault zufolge »noch immer ein taubes tragisches Bewusstsein wach«<sup>159</sup>, womit die Argumentation selbst eine anthropologische Bestimmung vornimmt: So wird seit der Renaissance die »tragische Gestalt des Wahnsinns fortschreitend in den Schatten gedrängt«, aber sie ist im Menschen noch nicht endgültig zerstört.<sup>160</sup> Zum Menschen gehört für Foucault die Möglichkeit des Wahnsinns als alternative Erfahrungsform.

Die Argumentation ist erkenntnistheoretisch ambivalent: Einerseits differenztheoretisch konstruiert, zeigt Foucault, wie die moderne Verkettung von

---

bleiben und insb. in dem zweiten und dritten Band von »Sexualität und Wahrheit« wiederkehren, als »die Bedingung zu bestimmen, in denen das Menschenwesen das, was es ist, was es tut, und die Welt, in der es lebt, problematisiert« (SW II, S. 18)«, zit.n.: Ebd., S. 187.

**156** | Foucault 2007c, S. 549.

**157** | Ebd., S. 536. »Durch solche Träume versucht die Moral in Komplizenschaft mit der Medizin sich gegen die in der Internierung enthaltenen, aber zu schlecht eingeschlossenen Gefahren zu verteidigen. Die gleichen Gefahren faszinieren zur gleichen Zeit die Vorstellungskraft und die Begierden. Die Moral träumt davon, sie zu verbannen, aber es gibt etwas im Menschen, das davon träumt, sie zu erleben, sich ihnen wenigstens zu nähern und ihre Phantasmen zu befreien.« Ebd., S. 365f.

**158** | Ebd., S. 551. Später reflektiert und korrigiert Foucault die Annahme der »Unterdrückung« des Wahnsinn. Vgl. Foucault 2005p, S. 92f.

**159** | Foucault 2007c, S. 49.

**160** | Ebd., S. 49.



Vernunft und Wahnsinn ein reziprokes Verhältnis ist, in welchem die Vernunft die Unvernunft als Bedingung der eigenen Möglichkeit benötigt. Gleichzeitig rekurriert Foucault aber auf die ›ursprüngliche‹ Erfahrungsform des Wahnsinns, als einer ›authentischen‹ Größe; im Sinne von »geheimen Wahrheiten des Menschen« und einem »Punkt Null« der Erfahrung.<sup>161</sup> In »Wahnsinn und Gesellschaft« argumentiert Foucault, dass im Wahnsinn »die geheimen Wahrheiten des Menschen« zu finden sind und belastet die Argumentation mit dieser ontologischen Setzung.<sup>162</sup> Foucault distanziert sich in den folgenden Schriften von der Vorstellung, es gäbe ursprüngliche Erfahrungsformen, die eine ahistorische Qualifizierung des Menschen erlauben, gleichwohl bleiben die anthropologischen Setzungen als positiver Kontrast bestehen.

»Wahnsinn und Gesellschaft« untersucht das Andere der Vernunft, die vier Jahre später folgende Studie »Die Ordnung der Dinge« befasst sich mit dem Selben der Vernunft, wobei die These vertreten wird, dass das humanistische Menschenbild des vernunftbegabten Subjektes als Zentrum aller Erkenntnis eine ideengeschichtlich junge Erfindung ist, die bald wieder verschwinden wird und soll. Foucaults historische Untersuchung zeigt, wie »*episteme*« – vergleichbar zu den Paradigmen der Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns – in einer bestimmten historischen Situation determinieren, welche Wahrheiten als Wahrheit wahrgenommen und anerkannt werden.<sup>163</sup> Die Beobachterposition dieser »Archäologie des Wissens«<sup>164</sup> soll erklären, wie neue Erkenntnislogiken durch »ein radikales Ereignis« entstehen und wieder vergehen.<sup>165</sup> Aus einer solchen wissenschaftstheoretischen Perspektive heraus kritisiert Foucault die modernen Humanwissenschaften und die Transzendentalphilosophie: Deren Feststellungen entstehen unter den Prämissen einer

**161** | Ebd., S. 7. Vgl. hierzu auch S. 544ff.

**162** | Ebd., S. 545. Dieser Essentialismus ist ein Restbestand einer Position, die Foucault in seiner Einleitung zu Ludwig Binswangers »Traum und Existenz« vertrat. Vgl. Foucault 2001d, S. 107ff. Hier spricht Foucault vom Traum als Raum der »radikalen Freiheit« und von der »authentischen Bedeutung« der Geisteskrankheit. »Was als ›Geisteskrankheit‹ bezeichnet wird, ist nur entfremdeter, in eben jene Psychologie, die ihn erst ermöglicht hat, *entfremdeter* Wahnsinn. Eines Tages müsste der Versuch unternommen werden, eine Studie über den Wahnsinn als Gesamtstruktur zu schreiben – über den befreiten, aus der Entfremdung zurückgeholten, gleichsam seiner ursprünglichen Sprache zurückgegebenen Wahnsinn.« Foucault 1968, S. 116.

**163** | Vgl. Kuhn 1962. Siehe zum Vergleich Kuhn und Foucault insb.: Weinert 1982. Foucault wird den Begriff »episteme« später nur noch selten verwenden.

**164** | Foucault 2012, S. 269.

**165** | Foucault bleibt in »Die Ordnung der Dinge« die Begründung für diese »Diskontinuität« der Entwicklung, d.h. »diese unerwartete Mobilität der erkenntnistheoretischen Dispositionen«, schuldig. Ebd., S. 269.

historischen Erkenntnislogik (episteme) und können entsprechend nicht als zeitlos-objektive Wahrheit gelten. Begründet wird diese Kontingenz wissenschaftlicher Wahrheiten und damit die Nicht-Notwendigkeit einer bestimmten Vorstellung vom Menschen durch einen historischen Vergleich. Foucault folgt seinem Periodisierungsschlüssel von Renaissance, Klassik, Moderne und analysiert jeweils die erkenntnistheoretischen Prämissen dieser Epochen, mit dem Ergebnis, dass drei Übergänge zu neuen episteme sichtbar werden. Der erste Bruch fand demnach im 17. Jahrhundert statt, der zweite um 1800, und der dritte soll, so die Prognose, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stattfinden. Dabei drängt sich die Frage auf, wie Foucault diesen bevorstehenden Umbruch des Wissens quasi von außen und im Vorhinein beobachten kann, wenn das Wissen einer Epoche doch in den Grenzen des episteme gefangen ist? Obwohl es eine Position außerhalb des Diskurses stringent gedacht nicht geben kann, muss Foucault diese blind voraussetzen, um annehmen zu können, dass seine Argumentation mehr ist als ein nur passiver Diskurseffekt.<sup>166</sup>

Der Studie »Die Ordnung der Dinge« gemäß wurden in der Renaissance Wahrheiten durch die Logik von Ähnlichkeit und Symmetrie ermittelt,<sup>167</sup> in der Klassik wandelte sich dieses episteme, nun wurden Tableaus entwickelt,

---

**166** | Foucaults Archäologie hat ein erkenntnistheoretisches Problem. Vgl. Dreyfus und Rabinow 1987, S. 117ff: Die Analyse operiert quasi psychoanalytisch, indem sie den Humanwissenschaften die »unbewussten« und widersprüchliche Bedingungen ihrer Möglichkeit aufzeigt. Aber auch Foucaults Beobachtung ist in einer Paradoxie gefangen: Die Transformationsregeln des Diskurses, als Bedingung des Auftretens von Aussagen, sind als Bedingung der Möglichkeit transzendente Setzungen. Dabei sind Foucaults strukturalistische Analysebegriffe seltsam zeitlos (Diskurs, episteme, Struktur, Element usw.), so als ob diese Begriffe keine Geschichte hätten und voraussetzungslos auf zurückliegende Wissensordnungen angewandt werden könnten. Wenn Foucault den Mensch-Wissenschaften die kontingenten Bedingungen der Möglichkeit ihrer Wahrheit vorrechnet, ist dies nur möglich in der Annahme, dass seine eigene Sprache wahr ist. Wäre sie es nicht, wäre es nicht möglich, die Humanwissenschaften erkenntnistheoretisch zu kritisieren. Aber die Regeln des Sprechens, die Foucaults quasi ahistorisch aufzeigt, sind blind für die eigenen Regeln des Sprechens, als blinder Fleck der Beobachtung wird dies konstitutiv übersehen. Die Analyse beansprucht eine transzendente Beobachterposition, weil sie auf der Ebene der episteme operiert, gleichzeitig ist sie aber Teil einer geschichtlichen Praxis, d.h. positiv-empirischer Teil der Welt. So reproduziert Foucault selbst das »Doppel«, im Sinne eines »archäologischen Zirkels«, das er an anderen Wissenschaften kritisiert. Diese Kritik der Erkenntnismöglichkeiten der archäologischen Schriften haben insb. Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow überzeugend dekonstruiert. Ebd., S. 105-127.

**167** | Vgl. Foucault 2012, S. 61ff.

welche der Logik der Repräsentation folgten.<sup>168</sup> Mit dem ausgehenden achtzehnten Jahrhundert, also wiederum im Zuge der Modernitätsschwelle<sup>169</sup>, entsteht nicht nur die Transzendentalphilosophie, sondern ebenso entwickeln sich die neuen Wissenschaften Biologie, Philologie und Ökonomie, so dass sich die epistemische Logik der Geschichte bzw. Geschichtlichkeit durchsetzt, d.h. Erkenntnisgegenstände werden nach der »Funktion« und »Organisation« ihrer Elemente analysiert und entsprechend der jeweiligen Disziplin, dem geschichtlichen Ursprung des Lebens, der Sprache und der Arbeit aufgeklärt:<sup>170</sup> Der Mensch als vernunftbegabtes Subjekt ist wiederum die zentrale Erfindung dieser wissenschaftlichen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts: »Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der *Mensch* nicht.« [...] »es gab kein erkenntnistheoretisches Bewußtsein vom Menschen als solchem.«<sup>171</sup> Anders formuliert: Der Mensch wird erst durch die modernen Wissenschaften konstruiert, und zwar als Zentrum aller Erkenntnis. Erst die Humanwissenschaften schufen ein Bewusstsein von der Existenz *dieses* Menschen. Foucault fasst seine Argumentation in einem Interview prägnant zusammen:

»Ich habe versucht, folgende Phänomene zu analysieren. In dem wissenschaftlichen Diskurs, den der Mensch seit dem 17. Jahrhundert führte, erschien im Laufe des 18. Jahrhunderts ein neues Objekt: der ›Mensch‹. [...] Der Mensch erschien als mögliches Objekt der Wissenschaft – nämlich der Humanwissenschaften – und zugleich als das Wesen, das Erkenntnis erst möglich macht. Der Mensch gehört also einerseits als mögliches Objekt zum Gegenstandsbereich der Erkenntnis und galt zugleich in grundsätzlicher Weise als Ausgangspunkt jeglicher Erkenntnis.«<sup>172</sup>

Der Mensch als Analysegegenstand ist demnach einerseits ein empirisches Objekt, das positiv als Phänomen erforscht werden kann. Andererseits und paradoxerweise muss dieser Mensch, als transzendentes Subjekt, als das Apriori der Erkenntnis, vorausgesetzt werden bzw. sich selbst voraussetzen.

**168** | Vgl. ebd., S. 82ff.

**169** | »Gegenüber der Ideologie markiert die kantische Kritik die Schwelle unserer Modernität.« Ebd., S. 299.

**170** | Vgl. ebd., S. 269ff.

**171** | Ebd., S. 373. Weiterhin »[...] erkennt man, wenn man sich die Kulturen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts etwas genauer ansieht, dass der Mensch darin buchstäblich keine Rolle spielt.« Foucault 2001g, S. 698.

**172** | Foucault 2001j, S. 778. Oder anders: »[S]ie deckt so ein transzendentes Feld auf, in dem das Subjekt, das nie in der Erfahrung gegeben wird (weil es nicht empirisch ist), das aber endlich ist (weil es keine intellektuelle Intuition gibt), in seinem Verhältnis zu einem Objekt X alle formalen Bedingungen der Erfahrungen im allgemeinen bestimmt.« Foucault 2012, S. 300.

Noch einmal anders formuliert: Die Humanwissenschaften postulieren den Menschen zeitgleich als empirisches Objekt eines positiven Wissens und als transzendentes Subjekt der Erkenntnis. Der Mensch ist somit eine widersprüchliche Konstruktion, »eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette«, wie Foucault schreibt.<sup>173</sup> Das Paradoxon des Subjekt/Objekt-Menschen lässt sich nicht einholen, weil die empirische Erfassung des Menschen nie beim transzendental vorausgesetzten Subjekt ankommen kann.<sup>174</sup>

Diese kritische Analyse demonstrierte insbesondere die Vorstellung und Hoffnung, der Mensch könne hinreichend Wissen über sich selbst akkumulieren, um sich und die Geschichte eigenständig steuern zu können. Die inflationär zitierte Schlusspassage des Buches sensibilisiert vor diesem Hintergrund dafür, dass die Konstruktion des vernunftbegabten Subjektes nicht den Schlusspunkt der menschlichen Entwicklung bilden kann. Nichts anderes besagt die metaphorisch-pathetische Prognose vom »Tod des Menschen«<sup>175</sup>, wonach »der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.«<sup>176</sup> Eine bewusste Provokation, mittels der aufstrebende Akademiker die Denker des humanistischen Existenzialismus verärgerte und die Verkaufszahlen des Buches steigert.<sup>177</sup>

»Man braucht sich nicht sonderlich über das Ende des Menschen aufzuregen; das ist nur ein Sonderfall oder, wenn Sie so wollen, eine der sichtbaren Formen eines weitaus allgemeineren Sterbens. Damit meine ich nicht den Tod Gottes, sondern den Tod des Subjekts, des Subjekts als Ursprung und Grundlage des Wissens, der Freiheit, der Sprache und der Geschichte.«<sup>178</sup>

Die Prognose eines »allgemeineren Sterbens« und der Tod der Freiheit des Subjektes sind sicherlich, zumindest für diejenigen, die am Glauben an das selbstbestimmte Subjekt festhalten, keine optimistischen Erwartungen. Aber ist die Wissenschaftskritik Foucaults ohne anthropologische Festlegungen möglich? Und wenn Foucault hier eine implizierte Anthropologie vertritt, ist diese pessimistisch? Gegen Foucaults Selbstdeutung möchte ich zeigen, dass seine Analysemethode die Frage nach der *Conditio humana* nur mit anderen

**173** | Ebd., S. 384.

**174** | Foucault illustrierte diesen Widerspruch an der Differenz von Empirisch/Transzendental sowie Cogito/Ungedachtes und Zurückweichen/Wiederkehr. Vgl. ebd., S. 377-384.

**175** | Siehe zur Kritik am »Tod des Menschen«: Ferry und Renaut 1987, S. 112f.

**176** | Foucault 2012, S. 462.

**177** | Vgl. zum Abgesang des Humanismus und mensch-zentrierten Denken: Ebd., S. 412.

**178** | Foucault 2001c, S. 1002.

Begriffen stellt. An keiner Stelle der »Ordnung der Dinge« ist definiert, was der Mensch stattdessen ist, vielmehr versucht die Analyse, anthropologische Setzungen zu unterlaufen, was allerdings nicht gelingt. Foucaults Kritik an den Humanwissenschaften wird als Überprüfung der »Erzeugung des Menschen durch den Menschen«<sup>179</sup> und »Diskurs, den der Mensch seit dem 17. Jahrhundert führt« vorgestellt. Bereits diese Formulierung belegt, dass Foucault den Menschen in anderer Form permanent voraussetzen muss, um die anthropologische Konstruktion des humanistischen Menschen kritisieren zu können. Aus systematischen Gründen hätte Foucault vielleicht die paradoxe Formulierung »Der Diskurs, den der Mensch seit dem 17. Jahrhundert führt« wählen sollen. Aber in der getätigten Aussage muss eine bestimmte Form des Menschen vorausgesetzt werden, um die humanistische Anthropologie ablehnen zu können. Selbstverständlich gibt es nach Foucault kein Apriori des Subjektes und kein transzendentes Wissen. »Die Ordnung der Dinge (*Les mots et les choses*) ist ein einziger Sturmhauf gegen die Festlegung des Menschen in bestimmten transzendentalen Grenzen.«<sup>180</sup> Foucault argumentiert in diesem Zusammenhang strukturalistisch und wendet gegen die humanistische Philosophie ein, dass »[...] die Möglichkeit des Menschen letztlich auf einer Menge von Strukturen beruht, die er zwar denken und beschreiben kann, deren Subjekt oder souveränes Bewusstsein er jedoch nicht ist.«<sup>181</sup> Die Strukturen bestimmen, welchen Handlungsspielraum die Menschen in der Welt haben, somit ist der Mensch dazu verurteilt, als Beobachter die Welt passiv wahrzunehmen, ohne steuernd eingreifen zu können. Aber nicht nur die politischen und lebensweltlichen Praxen, sondern das Denken selbst ist bis in die feinsten Verästelungen von den Strukturen bestimmt.<sup>182</sup> Die geschichtlichen Bedingungen definieren, wie die Welt wahrgenommen wird und diktieren den Zeichengebrauch. Wenn ein Subjekt sich als souveräner Akteur und Schöpfer von Zeichen interpretiert, entspricht dies einer Selbsttäuschung, weil die Zeichen dem Einzelnen immer schon vorgegeben sind und diese Illusion lediglich zulassen und damit vortäuschen.<sup>183</sup>

Der Verweis auf die Entstehung des Menschen aus Strukturen impliziert aber auch eine Historisierung des Menschen, und Foucaults geschichtliche

**179** | Foucault 2008a, S. 84f.

**180** | Schmid 2008, S. 16.

**181** | Foucault 2001j, S. 779.

**182** | Diesen passiv-externen Schöpfungsprozess wird Foucault in »Überwachen und Strafen« folgendermaßen beschreiben »Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologien der ›Disziplin‹ produziert worden ist.« Foucault 2005q, S. 249f.

**183** | Vgl. zu dieser Kritik: Frank 1984, S. 123.

Vermessung beschreibt den Menschen als ein gänzlich offenes und immer veränderbares Wesen. Das bedeutet im Umkehrschluss eine Zurückweisung jeder abschließenden Definition des Menschen, eine Absage an die limitierte Erfahrungsform der modernen Vernunft, und erfordert somit eine eigene anthropologische Setzung. Foucaults Apriori ist ein Mensch, der zwar immer durch geschichtliche Bedingungen und Ordnungen eingeschränkt ist, aber gleichzeitig entlang von geschichtlichen Abfolgen modifizierbar. Dies bedeutet insbesondere, dass der Mensch – das Subjekt in diesem Zusammenhang –, immer das Produkt der Umwelt/Strukturen ist, bzw.<sup>184</sup> Die Selbsterfahrung des Menschen als qualitativ bestimmtes Wesen ist nur möglich durch vorhergehend »Wissens-Serien«, die dem Menschen eingeschrieben werden müssen, um den Menschen als Menschen überhaupt erst zu schaffen. Jene passive Rolle des Menschen als Spielball und Verhandlungsmasse der geschichtlichen Strukturen entspricht insofern einer pessimistischen Anthropologie, als der Mensch in dieser Konstruktion immer ein Gefangener seiner eigenen Geschichte ist, die er nur passiv und ohnmächtig erfährt, wobei seine Selbstbefreiung ausgeschlossen bleibt.

Wie hoch aber das Ausmaß der externen Formung des Menschen ist und wie viel Möglichkeiten für das Subjekt in der Moderne bleiben, »sich selbst [...] umzuformen«, dazu hat Foucault unterschiedliche und widersprüchliche Angaben gemacht.<sup>185</sup> Implizit muss die Kritik an der humanwissenschaftlichen Anthropologie ein mehr an anthropologischen Möglichkeiten und damit ein anderes Menschenbild voraussetzen. Durch die Kritik an der humanistischen Anthropologie wird die anthropologische Frage somit wiederholt und damit ein »anthropologischer Zirkel« gezogen.<sup>186</sup> Das, was untersucht und dessen bisherige Vermessung kritisiert wird, muss gleichzeitig quasi transzendental vorausgesetzt werden. Der Mensch erscheint in der gleichzeitigen Zurückweisung und verdeckten Neu-Stellung der anthropologischen Frage als eine Existenz, die sich durch die Geschichte immer neu konstituiert bzw. konstituiert wird. Sein Selbst- und Weltverhältnis ist für den Menschen immer fragil, umkämpft und unsicher.<sup>187</sup> Somit verfängt sich Foucault selbst in einer zirkulären

**184** | »Es gibt keine menschliche Handlung, die nicht strukturiert wäre, noch gibt es eine Struktur, die nicht signifikativ wäre, das heißt, die nicht als Qualität der Psyche und des Verhaltens eines Subjekts eine Funktion erfüllte. Kurzum, diese Position umfasst drei zentrale Thesen: es gibt ein Subjekt; in der historischen und kulturellen Dimension ist dieses Subjekt stets transindividuell; jede psychische Aktivität und jedes Verhalten des Subjektes sind stets strukturiert und signifikativ, das heißt funktionell.« Foucault 2001i, S. 1033.

**185** | Foucault 2008c, S. 38.

**186** | Vgl. Hierzu: Brinkmann 2004, S. 85. Und darüber hinaus: Brinkmann 1999.

**187** | Vgl. Brinkmann 2004, S. 85.

Argumentation, dem erkenntnistheoretischen »Doppel-Problem«.<sup>188</sup> Wie widersprüchlich Foucaults Aussagen zum Thema Anthropologie ausfallen, zeigt derweil diese Aussage aus dem Jahr 1978:

»daß die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ›der Mensch‹ wäre. Der Mensch ist ein Erfahrungstier: Er tritt ständig in einen Prozeß ein, der ihn als Objekt konstituiert und ihn dabei gleichzeitig verschiebt, verformt, verwandelt – und der ihn als Subjekt umgestaltet.«<sup>189</sup>

Die Aussage erscheint widersprüchlich, wenn man nach den Möglichkeiten der Selbstkonstitution des Menschen fragt: Einerseits schaffen die »Menschen [...] sich selbst«. Andererseits und im Widerspruch dazu wird der Mensch »als Objekt konstituiert« und durch Prozesse passiv »verformt«, »verwandelt« und »umgestaltet«. Dieser Gegensatz zeigt sich insbesondere, wenn die Texte von vor 1978 mit jenen verglichen werden, die danach entstanden. Die historischen Analysen bis »Der Wille zum Wissen« (1976) weisen den Menschen als passives Produkt der Strukturen aus. Pessimistisch ist diese anthropologische Perspektive – meiner Analyse folgend –, weil die Menschen immer als Leidtragende der Macht dargestellt werden, keine positiven Entwicklungen beschrieben werden und die Menschen nie aktiv ihre Geschichte oder sich selbst gestalten. Danach schwenkt die Perspektive um: Der Mensch erschafft sich nun – erstaunlich ungehindert durch die Determinationen der Macht – mittels »Technologien des Selbst« und der »Sorge um Sich«.<sup>190</sup> Damit wird explizit, was zuvor der normative Hintergrund für Foucaults kritische Interventionen war. In der Spätphase seines Werkes zeigt sich eine geradezu optimistische Hoff-

**188** | »Indem Foucault den anthropologischen Menschen als psychologische Innerlichkeit (WG), als organische Körperlichkeit (GK) und als vorstellendes Subjekt (OD) kritisch in den Blick nimmt, reproduziert er das traditionelle Modell der Schichtenanthropologie.« Ebd., S. 85. D.h. in »Wahnsinn und Gesellschaft« befasst sich Foucault mit der Unterscheidung Seele/Psyche, in »Geburt der Klinik« mit dem Körper/Physis und in »Der Ordnung der Dinge« mit dem Geist/Kognition.

**189** | Foucault 2008a, S. 84f.

**190** | Im Anschluss an Epiktet verweist Foucault beispielsweise darauf: »In dem Maße, wie er frei und vernünftig ist – und frei, vernünftig zu sein –, ist der Mensch dasjenige Wesen in der Natur, dem es aufgegeben ist, für sich selbst zu sorgen.« Foucault 2007b, S. 66.

nung auf mannigfache positive Entwicklungsmöglichkeiten, und der künftige Mensch erscheint auffallend friedfertig.<sup>191</sup>

Ferner nimmt Foucault die anthropologische Verortung »Erfahrungstier« vor. Die Bezeichnung »Tier« dient hier sicherlich auch dazu, Menschenbilder, die den Menschen noch vom Tier unterschieden wissen wollen, zu kritisieren. Dabei ist die Bezeichnung »Tier« eine implizite Referenz auf Nietzsche, und darüber hinaus auf biologistische Anthropologie und Evolutionstheorie. Die menschliche Erfahrung ist wiederum in Foucaults Schriften omnipräsent.<sup>192</sup> Die Relevanz zeigt sich durch die Werksgeschichte an der Fokussierung von Thematiken wie Tod, Wahnsinn, Lust, Sex usw., wobei sich Foucault vor allem für »Extrem-Erfahrungen«, d.h. Formen des existenziellen Wahrnehmens des Selbst und dessen Endlichkeit begeistert.<sup>193</sup> Es findet sich so insbesondere in den Texten der 1960er Jahre eine Spannung zwischen analytischem Strukturalismus und gleichzeitiger empathischer Betonung des Gegendiskurses, der Grenzerfahrung als quasi »eigentlich-ursprünglicher« Erfahrung des Selbst. Durch Erfahrung gewährleistet der Mensch nicht nur Umweltkontakt, entlang von Erfahrung wird der Einzelne konstituiert bzw. konstituiert sich der Einzelne selbst. Dass Foucault die im Frühwerk bereits angelegte »Rumpf-Anthropologie« in seiner letzten Schaffensphase ins Zentrum rückt, lässt sich mit Blick auf die Texte der 1980er Jahre kaum bestreiten, welche ohne den emphatischen

**191** | Hierauf wird im Kapitel »Fluchtpunkt Subjekt« detailliert eingegangen.

**192** | Vgl. hierzu »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, S. I. 29, 110, 126, 135, 149, 165, 177, 189, 215-219, 235, 272, 275, 293, 322, 384, 450, 466, 479, 513, 518, 529, 546, 673, 717, 805, 848, 897, 920, II 40f, 70, 133, 136, 209, 253, 354, 607, 649, 678, III 221 478, 552, 554, 937, IV 52, 259, 265f, 302, 470, 704, 731, 754, 871, 932, 943-959. Foucault 2005aa, S. 1076. »Die Erfahrung ist es, die Foucault von irgendwelchen anthropologischen Bestimmungen des »Menschen« abhält und ihn doch zu dieser Bestimmung verleitet: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*. Auch hier zeigt sich Foucault geradezu besessen von dem Gedanken, daß ein Mensch nicht »identisch« mit sich sein, sondern ein anderer werden solle.« Schmid 2008, S. 7.

**193** | Foucault 2005w, S. 175. Die Grenzerfahrungen, die Foucault propagiert, erhalten ihren Sinn erst durch die Erfahrung der eigenen Existenz bzw. die Erfahrung der eigenen Nicht-Existenz (»die Schwelle zum Tod« oder »die schwarze Wand des Todes«, Foucault 1974a, S. 91). Ideengeschichtlich begibt sich Foucault dadurch in die Nähe des Existenzialismus sowie und insb. zu Martin Heidegger, der neben Nietzsche eine zentrale, wenn auch implizite Referenz in seinen Texten ist. Die Sorge ist nicht zufällig einer der zentralen Begriffe in Heideggers fundamentalen Ontologie, von der Foucault stark geprägt war. Vgl. hierzu Forst 1990, S. 146ff. Auch Heidegger wollte keine Anthropologie formulieren, ein Anspruch, dem er nicht gerecht wurde, zumal die Kategorie des sich um den Tod sorgenden Daseins nicht ohne ein Menschenbild vorzustellen ist.



Rekurs auf das Selbststeuerungsvermögen des Menschen, d.h. die »aktive Form der Selbstbeherrschung«, nicht funktionieren würden.<sup>194</sup>

Das alte/neue Interesse am Menschen spiegelt sich aber ebenso in der Neu-Konzeption der Analytik der Macht und den hierfür zentralen Kategorien Widerstand und Freiheit: »Menschen erheben sich, das ist eine Tatsache. Auf diesem Wege gelangt die Subjektivität (nicht der großen Männer, sondern jedes beliebigen Menschen) in die Geschichte und haucht ihr Leben ein.«<sup>195</sup> Die pessimistisch-strukturalistische Position ist in diesen Aussagen nicht wiederzuerkennen. In vorangegangenen Texten der 1970er Jahre hatte Foucault, wie wir gesehen haben, unmissverständlich insistiert, dass der Zusammenhang genau umgekehrt zu denken ist: Nicht die menschliche Subjektivität oder das Individuum wirkt auf die Geschichte, sondern die Geschichte produziert die Menschen als unterworfenen Subjekte und oktroyiert Individualität. »Das Individuum ist das Produkt der Macht.«<sup>196</sup> Deshalb erscheint es aus der Perspektive der »Mikrophysik der Macht« auch (vordergründig) sinnlos, das menschliche Subjekt zum Ausgangspunkt einer philosophischen Analyse zu erheben, ist es doch lediglich ein Effekt der ihm vorausliegenden Diskurse bzw. Machtverhältnisse. Glaubt man dem Autor von »Überwachen und Strafen«, so findet jede menschliche Erfahrung unter den Voraussetzungen und Bedingungen von Machtverhältnissen statt. Diese Macht erschafft Individualität, indem sie Körper und Geist gefangen nimmt, Normen implantiert und Unterwerfung zum Subjekt erzwingt.<sup>197</sup> In jener Konstruktion wird zunächst der menschliche Körper von der Macht in Besitz genommen und dadurch ein Individuum geschaffen, und dessen Unterwerfung erschafft überhaupt erst das moderne Subjekt. Von anthropologischer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Umkehrung der Körper/Seele-Dichotomie:

---

**194** | Foucault 2008c, S. 85. Demnach war es dem Homo sapiens in der Antike möglich, als »Subjekt seine Herrschaft« über die »sexuelle Lust« und darüber hinaus über den eigenen Lebensentwurf zu behaupten. Foucault 2007b, S. 92f.

**195** | Foucault 2005w, S. 178.

**196** | Foucault 1978a, S. 229f.

**197** | »Ich glaube, daß die Identität eines der ersten Produkte der Macht ist, dieses Typs von Macht, den wir in unserer Gesellschaft kennen. Ich glaube nämlich fest an die konstitutive Bedeutung der juristischen-politisch-polizeilichen Formen unserer Gesellschaft. Ist das mit sich selbst identische Subjekt mit seiner eigenen Historizität, seiner Genese, seinen Kontinuitäten, mit den bis zum letzten Tag seines Lebens verlängerten Wirkungen seiner Kindheit etc. nicht das Produkt eines gewissen Typus von Macht, die auf uns in alten juristischen und den neuesten polizeilichen Formen ausgeübt wird?« Foucault 2005q, S. 197.

»Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff. Sie existiert, sie hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübung an jenen, die man überwacht, dressiert und korrigiert, an den Wahnsinnigen, den Kindern, den Schülern, den Kolonisierten, an denen, die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert. [...] Doch täusche man sich nicht: man hat an die Stelle der Seele, der Illusion der Theologen, nicht einen wirklichen Menschen gesetzt. Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine ›Seele‹ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.«<sup>198</sup>

Zunächst drängt sich hier die Frage auf, wie Foucault diese Kritik an der Subjektphilosophie vorbringen kann? Bedingung der Möglichkeit der Kritik ist ein Beobachterstandpunkt, der es erlaubt, die ›Wahrheit‹ zu sprechen. Aber jene Einsicht in die Vor-Strukturiertheit des Subjektes bedingt eine Beobachterposition außerhalb der Vorgegebenheit der Zeichen, die es stringent gedacht nicht geben kann. Foucault bezieht seine Erkenntniskritik somit nur eingeschränkt auf sich selbst.<sup>199</sup>

Das Subjekt in »Überwachen und Strafen« ist kein autonomer Herr, der sich selbst steuert, sondern Knecht der neuen Technologien der Macht.<sup>200</sup> Der Terminus »Unterwerfung« veranschaulicht den Pessimismus in Foucaults Subjekttheorie, denn jedem subjektiven Bewusstsein gehen Machtstrukturen voraus, und somit ist die Ausbildung normkonformer Persönlichkeiten ein de-

**198** | Foucault 2010, S. 41f.

**199** | »Ich versuche, mich außerhalb der Kultur zu stellen, der wir angehören, und ihre formalen Bedingungen zu untersuchen, um sie einer Kritik zu unterziehen, und zwar nicht, um ihre Werte herzuleiten, sondern um zu sehen, wie sie tatsächlich hat entstehen können.« Foucault 2001j, S. 776. Hier stellt sich die Frage, wie ein solcher Beobachtungsstandpunkt außerhalb der eigenen Kultur/Gesellschaft überhaupt eingenommen werden kann? An anderer Stelle schreibt er hierzu: »Die Wahrheit ist selbst Teil der Geschichte des Diskurses und ist gleichsam ein Effekt innerhalb eines Diskurses oder einer Praxis.« Foucault 2008a, S. 47. Und weiter heißt es: »Einen wissenschaftlichen Diskurs halten, das ist nichts, was in einen Bereich oberhalb oder außerhalb der Geschichte fiele, sondern gehört zur Geschichte ebenso wie eine Schlacht, die Erfindung einer Dampfmaschine oder eine Epidemie.« Ebd., S. 87. Hier entsteht ein Widerspruch zwischen dem weitreichenden Deutungsanspruch und der Möglichkeit, solche Deutungen der eigenen Kultur, Geschichte, des wissenschaftlichen Diskurs usw. mit dem Anspruch auf ›Wahrheit‹ vorzunehmen, zumal Foucault selbst Teil seiner Untersuchungsgegenstände ist.

**200** | Vgl. Foucault 2010, S. 379ff. »Das Subjekt ist, anders formuliert, Effekt der Macht und Gefängnis des Körpers in einer Person.« Kneer 1996, S. 270.

mütigender Akt, eine Unterjochung usw. Das Subjekt wird in dieser Aussage dann zum Spielball der Strukturen, vergleichbar zu Schopenhauers Willen, bestimmen die Strukturen, was ein Subjekt überhaupt sein kann. Allen, die noch auf die Befreiung des Menschen aus der berühmten »selbstverschuldeten Unmündigkeit« hoffen, muss diese Einschätzung pessimistisch erscheinen. Sogar die christliche Anthropologie hatte den Zusammenhang von Körper und Seele optimistischer gedeutet, denn wenn die Seele durch den Tod von den Zwängen des Körpers befreit ist, besteht wenigstens im Jenseits die Möglichkeit auf göttliche Erlösung. Mit Blick auf die Ideengeschichte des Pessimismus grenzt sich Foucault mit dieser These auch von der gnostischen Vorstellung ab, die Seele würde durch irdische Zwänge entfremdet und ihrer Möglichkeiten beraubt.<sup>201</sup> Foucaults Theorie hat sich offiziell von solchen theologisch-metaphysischen Spekulationen verabschiedet und dreht den diesseitigen Zusammenhang von Körper und Seele um.<sup>202</sup> Spätestens seit dem 18. Jahrhundert nimmt die Seele den Körper gefangen und nicht umgekehrt. Die »politische Anatomie des Körper« zielt darauf, Körper zum Zweck »einer ausnutzbaren Kraft« zu transformieren, wozu der Einzelne sowohl »produktiver wie unterworfenen Körper« sein muss.<sup>203</sup> Die Seele meint hier die Machtstrukturen, die in das Bewusstsein des Einzelnen, durch »[...] Prozeduren der Bestrafung, der Überwachung, der Züchtigung, des Zwanges [...]«, implantiert werden und die Seele des Einzelnen als schuldbeladen und strafwürdig konstituieren.<sup>204</sup> Die Biomasse Körper wird durch diese Seele eingekerkert. Der Rekurs auf die materielle Körperlichkeit ist wiederum nicht ohne anthropologische Bestimmungen denkbar, wobei nicht der »Kerker-Körper« das Problem ist, sondern dessen seelische Gefangennahme. Der Körper wird hier untergründig – und vergleichbar zur Unvernunft in »Wahnsinn und Gesellschaft« – als normativ-positive anthropologische Kategorie und im Gegensatz zur freiheitsberaubenden Seele vorausgesetzt. Diese

**201** | Anti-agnostisch ist Foucaults Argumentation auch, weil die Genealogie, wie sie Foucault in den 1970er Jahren vorstellt, Erlösung nicht durch Erkenntnis versprechen kann, weil die Erkenntnis immer im Macht-Wissen-Komplex gefangen bleibt – wobei diese Einsicht sicherlich eine privilegierte Erkenntnisposition bedingt wie zeitigt.

**202** | »Doch die wohl hartnäckigste und mächtigste unter diesen Utopien, mit denen wir die traurige Topologie des Körpers auszulöschen versuchen, ist der große Mythos der Seele, aus dem sie seit den Anfängen der abendländischen Geschichte schöpfen.« Foucault 2005d, S. 27.

**203** | Foucault 2010, S. 37. »Die schöne Totalität des Individuums wird von unserer Gesellschaftsordnung nicht verstümmelt, unterdrückt, entstellt; vielmehr wird das Individuum darin dank einer Taktik der Kräfte und der Körper sorgfältig fabriziert.« Ebd., S. 278f.

**204** | Ebd., S. 41f.

Setzung des ›ursprünglichen Körpers‹<sup>205</sup> erklärt auch, warum die Analyse des Gefängnisses keineswegs eine positivistisch-historische Studie ist, sondern als Anklage und Widerspruch gegen den modernen Strafvollzug angelegt. Fraglich erscheint bei diesen fast psychoanalytischen Einlassungen, wie stark Foucault hier selbst noch an die »Repressionshypothese« glaubt, die er drei Jahre später in »Der Wille zum Wissen« zu Grabe tragen wird.

Mit Blick auf diese heterogenen anthropologischen Aussagen erscheint eine ideengeschichtliche Kontextualisierung und Systematisierung notwendig: Folgt man Aristoteles, zeichnet sich der Mensch (bzw. der griechische Mann) bekanntlich als *Zoon politikon* aus. Hinter dieser anthropologischen Bestimmung steht die Unterscheidung zwischen dem Naturzustand und der Rechtsordnung, welche als Grundmodell der politischen Anthropologie seit der Antike hegemonial ist. Idealtypisch zugespitzt trennt die Dichotomie von Natur- und Kulturzustand die politischen Theorien: Der eine Pol idealisiert den Naturzustand als Garant der Freiheit, und der andere hofft, auf die Friedenssicherung mittels einer politischen Ordnung. Das prominenteste Paar jener dichotomen Bewertung von Naturzustand und Rechtsordnung sind Jean-Jacques Rousseau und Thomas Hobbes, und an diesen idealtypische Antipoden lässt sich zeigen, dass Foucaults Theorie weder der einen noch der anderen Partei entspricht.<sup>206</sup> Wie Rousseau beurteilt auch Foucault in seinen Analysen die zivilisatorische Ordnung kritisch und stellt sich die Aufgabe, herauszufinden, »kraft welcher Mechanismen wir zu Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind.«<sup>207</sup> Foucault arbeitet mit der Annahme, dass der Zivilisationsprozess und gerade der Übergang zur Moderne mit einer inflationären Steigerung der Macht einhergehen und dadurch menschliche Möglichkeiten negiert werden. Die Auswüchse und die Pervertierung der Machtverhältnisse begründen in dieser Konstruktion die Übel in der Welt. Macht ist nach Foucault nicht generell böse oder dem »Wesen

**205** | »Foucault spricht dann in der Tat auch (in der französischen Ausgabe) von »les corps eux-mêmes« (Foucault 1975: 31); die deutsche Übersetzung gibt Foucaults Anleihen bei einer ursprungs- bzw. wesensmetaphorischen Begrifflichkeit nicht wieder.« Kneer 1996, S. 270f, FN 14. Vgl. hierzu auch Visker 1991, S. 87f.

**206** | In Foucaults politischer Theorie wird die Differenz von *zoe* und *bios* mit der Moderne indifferent, wenn sich das Politische beginnt, des Lebens zu bedienen: »Aber die »biopolitische Modernitätsschwelle« einer Gesellschaft liegt dort, wo es in ihren politischen Strategien um die Existenz der Gattung selbst 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.« Foucault 1983, S. 138.

**207** | Foucault 1987a, S. 245.

nach ein Übel«, aber immer gefährlich.<sup>208</sup> Wenn Foucault betont, dass alles immer gefährlich ist, stellt sich die Frage, was die Ursache dieser Gefahr ist?<sup>209</sup> Der Mensch kann es in besagter Konstruktion nicht sein, weil er als passives Produkt der Machtverhältnisse dazu gar nicht die notwendige Handlungsfreiheit besitzt. Als unterworfenen Subjekt der vorausgehenden Macht kann er nicht ursächlich das Übel verantworten. Aber gegen Rousseau verweist Foucault – jedenfalls nach »Wahnsinn und Gesellschaft« – darauf, dass es den Naturzustand im Sinne eines »Ursprungs« oder »Nullpunktes« nie gegeben hat, weshalb es sinnlos ist, wie Rousseau zu sagen, »der Mensch ist von Natur aus gut«.<sup>210</sup> Auch in seinen späteren Schriften weist Foucault den Gedanken zurück, »[...] daß es ein Wesen oder eine Natur des Menschen gebe [...]«.<sup>211</sup> Der Mensch ist weder gut noch schlecht, sondern kontingent. Somit ist der Mensch aber auch nicht von Natur aus gefährlich, die Gefahr besteht darin, dass sich – wie Foucault im Spätwerk konkretisiert – Machtverhältnisse zu Herrschaftsverhältnissen verhärten.<sup>212</sup> Die Machtverhältnisse werden in diesem theoretischen Kosmos nicht als kontingent gedacht; ihre genaue Ausgestaltung der Machtverhältnisse variiert zwar im Laufe der Geschichte, aber eine Gesellschaft, d.h. menschliches Zusammenleben ohne Macht kann es nicht geben, wobei gleichzeitig die Machtverhältnisse als Begründung für die negative Zeitdiagnostik angeführt werden. Foucault operiert mit dieser Annahme auf einer implizit-normativen Ebene, welche den Mensch selbst nicht als Problem denkt, sondern gesellschaftliche Verhältnisse. Letztere bedeuten aber nicht die Freiheit in Grenzen, sondern setzen der Freiheit permanent Grenzen. Eine Positionierung, die Foucault von Hobbes trennt, weshalb Foucault in diesem Sinne zutreffend als »Anti-Hobbes« bezeichnet wurde.<sup>213</sup> Der Mensch ist in Foucaults Theorie immer schon ein soziales Wesen, weil Machtverhältnisse und Sprache jedem Menschen vorausgehen; ihn als Subjekt erst durch »Unterwerfung« ermöglichen.<sup>214</sup> Foucault problematisiert, dass jede

**208** | »Das ist unlösbar mit einem anderen Prinzip verbunden, wonach die Macht, die ein Mensch über den anderen ausübt, stets gefährlich ist. Ich sage nicht, Macht sei ihrem Wesen nach ein Übel.« Foucault 2005w, S. 178.

**209** | Foucault 1987b, S. 286.

**210** | Rousseau 1998, S. 115, Anmerkung IX.

**211** | Foucault 1993b, S. 10.

**212** | Vgl. Foucault 1993b, S. 25.

**213** | Kohler 1992, S. 166. »Das ›zoon-politikon‹, das ›politische Tier‹, ist niemals der Herr, sondern seit langem das sub-jectum, der Untertan der Macht.« Ebd., S. 167.

**214** | »Wer sind wir, die wir diese Sprache sprechen, die sich uns ebenso aufdrängt wie jene Mächte, die sich uns selbst, in unserer Gesellschaft, und anderen Gesellschaften aufzwingen?« Foucault 2005q, S. 199. Weiterhin wendet Foucault gegen Hobbes ein, dass Individuen niemals untereinander im Kriegszustand stehen, sondern dass Krieg und Bürgerkrieg nur zwischen Gruppen möglich sind. Vgl. Foucault 2015, S. 50.

Ordnung durch Ausschluss von Möglichkeiten erkaufte ist. Die ausgeschlossenen Möglichkeiten bleiben uneinholbar, weil es kein Außerhalb gibt, der Naturzustand absoluter Freiheit niemals erreichbar ist und jede Ordnung mit neuen Einschränkungen einhergeht. Gerade am Verlust von menschlichen Möglichkeiten durch politische Ordnungsstiftung, durch Disziplinierung, Regierung, Kontrolle, Zwang usw. entzündet Foucaults normative Kritik, so dass er 1978 das Ideal benennt, wenigstens »nicht dermaßen regiert zu werden.«<sup>215</sup>

Damit arbeitet Foucaults Theorie mit zwei anthropologischen Ebenen: Auf der gewissermaßen realhistorischen Ebene des Seiendem vertritt er ein pessimistisches Menschenbild. Der Mensch war, ist und wird immer von Machtverhältnissen unterworfen. Der Mensch ist ein Opfer der geschaffenen Verhältnisse und kann sich aus diesem Zusammenhang nicht befreien. Auf einer zweiten, sozusagen idealistischen Ebene des ›Sein-Sollens‹ vertritt Foucault aber ein optimistisches Menschenbild. Als implizit zu bezeichnen ist diese Anthropologie, weil die anthropologischen Prämissen nur an wenigen Stellen benannt werden, die Analysen aber dennoch ihr kritisches Potenzial aus einer unterstellten Möglichkeitsfülle an alternativen menschlichen Entwicklungspotenzialen schöpfen.<sup>216</sup>

»Wir umkreisen da einen Satz von Marx: der Mensch erzeugt den Menschen. Wie ist das zu verstehen? Meiner Ansicht nach ist das, was erzeugt werden soll, nicht der Mensch, so wie ihn die Natur vorgezeichnet hat oder wie sein Wesen es vorschreibt; wir haben etwas zu schaffen, das noch nicht existiert und von dem wir nicht wissen können, was es sein wird.«<sup>217</sup>

Die Legitimität des Menschen wird nicht durch die Vergangenheit, den Naturzustand oder einen anderen Ursprung begründet, sondern in die Zukunft projiziert. Foucault legitimiert den Menschen in eine unbekannte und unsichere Zukunft, es ist eine Wette, und damit – isoliert betrachtet – eine optimistische Perspektive. In dieser Forderung ist vorausgesetzt, dass das, was hier »Mensch« bezeichnet, prinzipiell ›mehr‹ sein kann als es ist oder war. Womit nicht auf eine ›eigentliche Natur‹ des Menschen verwiesen ist, aber konstitutiv unterstellt wird, dass es eine historisch modifizierbare Form gibt, die als Mensch zu bezeichnen ist. Dabei zeigt sich, dass Foucaults Anthro-

**215** | Foucault 1992, S. 12.

**216** | Ziel des Forschungsunternehmens ist nach Foucaults Auskunft: »Vielmehr soll bestimmt werden, was das Subjekt sein muß, welchen Bedingungen es unterworfen ist, welchen Status es haben muß, welche Position es im Realen oder Imaginären einnehmen muß, um legitimes Subjekt dieses oder jenes Typs der Erkenntnis zu werden.« Foucault 1994, S. 699.

**217** | Foucault 2008a, S. 83.

logie nicht nach dem *Was*, sondern dem *Wie* fragt. Von Interesse ist nicht, aufzuklären, *Was* der Mensch ist, sondern *wie* er gemacht wird. Erkenntnistheoretisch stringent gedacht bleibt nur diese Möglichkeit, wenn der Mensch nicht als Substanz, sondern als Prozess zu denken ist:

»Das zentrale philosophische Problem ist wohl das der Gegenwart und dessen, was wir in eben diesem Moment sind. Wobei das Ziel heute weniger darin besteht, zu entdecken, als vielmehr abzuweisen, was wir sind. Wir müssen uns das, was wir sein könnten, ausdenken und aufbauen, um diese Art von politischem ›double-bind‹ abzuschütteln, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung durch moderne Machtstrukturen besteht.«<sup>218</sup>

Auf eine Anthropologie kann die Analyse des französischen Philosophen offensichtlich nicht verzichten. Ein weiterer Beleg ist folgende Einschätzung Foucaults: »Letztlich ist das Leben – daher sein radikaler Charakter – das, was zum Irrtum fähig ist. [...] Sie gilt es zu befragen hinsichtlich des singulären, aber erheblichen Irrtums, der bewirkt, dass das Leben mit dem Menschen zu einem Wesen geführt hat, das sich nie ganz an seinen Platz befindet, einem Lebewesen, das dazu bestimmt ist zu ›irren‹ und das letztlich zum ›Irrtum‹ bestimmt ist.«<sup>219</sup> Giorgio Agamben glaubt in diesem Zusammenhang, dass »hier mehr im Spiel ist als Pessimismus«.<sup>220</sup> Dass es beides ist, ein ineinander verschränktes pessimistisch/optimistisches Menschenbild, hoffe ich, mit der zweigeteilten Anthropologie Foucaults gezeigt zu haben.

Indirekt spielt Foucault gegen anthropologische Einheiten die mannigfachen Möglichkeiten des Menschseins aus; sozusagen die anthropologische Differenz. Die Problematisierung der Unterwerfung und Schaffung des modernen Menschen operiert als Bedingung ihrer Möglichkeit mit einer impliziten Anthropologie: »Der Mensch ist das nicht-festgestellte Tier.«<sup>221</sup> Anders formuliert: Der Mensch ist ein Möglichkeitswesen.<sup>222</sup> Foucaults implizite Anthropologie operiert mit dem Konjunktiv, der Mensch kann alles sein, und aus dieser Position konfrontiert er untergründig seine Analysegegenstände und kritisiert die mit Machtverhältnissen konstitutiv einhergehende Einschränkung. Wie bei Nietzsche wohnen dem Menschen somit positive Entwicklungspotenziale inne, weshalb diese zweite idealistische Anthropologie in Foucaults Texten nicht als pessimistisch betrachtet werden kann.

**218** | Foucault 1987a, S. 250.

**219** | Foucault 2005a, S. 557.

**220** | Agamben 2013b, S. 429.

**221** | Kohler 1992, S. 176.

**222** | »Alle meine Untersuchungen richten sich gegen den Gedanken universeller Notwendigkeit im menschlichen Dasein.« Foucault 2005ah, S. 961.

## 6.4 WIDER DES IDENTITÄTSZWANGS

Was ist das Ideal, der normative Maßstab, an dem Foucault seine Analysegegenstände misst, um überhaupt Kritik artikulieren zu können?<sup>223</sup> Dass Habermas Foucaults Maßstab nicht rekonstruieren konnte, bedeutet sicherlich nicht, dass die archäologischen und genealogischen Analysen gänzlich ohne einen solchen funktionieren, sondern lediglich, dass dieses Ideal einer Begründungsleistung durch kommunikative Vernunft in Habermas' Perspektive nicht genügt. Foucaults Schriften gewähren sowohl direkt als auch indirekt Einsicht auf die normativ-positive Seite seiner Unterscheidungen – diese normativen Kontrastfolien gilt es hier zu rekonstruieren. Präzise betrachtet kann allerdings nicht von der einen Kontrastfolie gesprochen werden, sondern vielmehr von mehreren Kontrastfolien, die in unterschiedlichen Schriften durchscheinen. Die implizit-doppelte Anthropologie Foucaults verrät bereits viel über dessen Ideale, welche wiederholt modifiziert werden, aber immer auf die Kontingenz der Identität verweisen. In den Schriften bis in die Mitte der 1970er Jahre ist dieses Ideal meist latent angedeutet, in der letzten Schaffensphase wechselt die Analyseperspektive und befasst sich mit dem Subjekt bzw. Selbst, um die Möglichkeiten der »Freiheit der Menschen« zu bestimmen:

»Ich glaube an die Freiheit der Menschen.« [...] »Was mir am Humanismus nicht behagt, ist, dass er eine bestimmte Form unserer Ethik zum Muster und Prinzip der Freiheit erklärt. Ich glaube, dass es mehr Geheimnisse gibt, mehr mögliche Freiheiten und weitere zukünftige Erfindungen, als wir uns dies im Rahmen des Humanismus vorstellen können, wie er dogmatisch auf allen politischen Positionen verkündet wird, von der Linken über die Mitte bis hin zur Rechten.«<sup>224</sup>

Was Foucault unbeirrt ablehnt, ist jede Form universeller Moral – eine solche war, ist und wäre eine »Katastrophe«.<sup>225</sup> Ebenso hat sich der französische Philosoph relativ konsequent geweigert, eine alternative Ordnung oder Utopie konkret auszuformulieren.<sup>226</sup> Gleichwohl ist eine normative Position die Voraussetzung für die archäologische – sowie die folgende genealogische – Kritik der Moderne; als »glücklicher Positivist« klassifiziert sich Foucault deshalb zu

**223** | Vgl. Habermas 1986, S. 103-108 oder Habermas 1985, S. 279-343.

**224** | Foucault 2005ah, S. 965.

**225** | »Die Suche nach einer Form der Moral, die für alle annehmbar wäre – in dem Sinne, dass alle sich ihr zu unterwerfen hätten –, erscheint mir als eine Katastrophe.« Foucault 2005l, S. 872.

**226** | »Sobald ein Programm vorliegt, wird es zum Gesetz, d.h. es verbietet andere Entwürfe und Erfindungen.« Foucault 1984, S. 92.



Unrecht.<sup>227</sup> Die wertende Positionierung zeigt sich an der politischen Parteinahme Foucaults für marginalisierte Individuen und soziale Gruppen: eben jene, die den Maßstäben einer universellen Moral und den Anforderungen der »Normalisierungsgesellschaft« nicht entsprechen. Im Vorwort »Das wahre Geschlecht« zum Fall Herculine Barbin skizziert Foucault – ungewöhnlich positiv – die Situation in den Klosterschulen des 19. Jahrhunderts, weil die in diesen Räumen herrschende Monosexualität des Weiblichen Abweichung und damit Freiheit erlaubt. Möglich war die zunächst nicht-determinierte Existenz Barbins aufgrund des

»[...]glückliche[n] Limbus einer Nicht-Identität, den paradoxerweise das Leben in jenen abgeschlossenen, engen und warmen Gesellschaften beschützte, in denen man das seltsame, verbindliche und zugleich verbotene Glück hat, nur ein einziges Geschlecht zu kennen, und darum können dessen Abstufungen, Maserungen, Halbschatten und schillernde Farbtöne als eigentliche Natur ihrer Natur angenommen werden.«<sup>228</sup>

Den positiven Kontrast zur Gesellschaft außerhalb der Klostermauern bildet diese idealisierte Einschätzung der Situation innerhalb des geschlossenen Raums, welche die »eigentliche Natur ihrer Natur« nicht negiert. Foucault übernimmt verhältnismäßig unkritisch die Charakterisierung Barbins, der zufolge innerhalb der Klosterinternate niemand nach ihrem/seinen »wahren Geschlecht« fragte, und erst der medizinisch-juristische Diskurs das Unglück über diese nichteindeutige Existenz brachte.<sup>229</sup> »Das grausame Spiel der Wahrheit« beginnt mit der universalen Moral des »wahren Geschlechtes«, woraus eine medizinische Diagnose folgt und abschließend ein juristisches Urteil, im Sinne einer Fremdbestimmung des Geschlechtes. Moral, Medizin und Recht haben Barbin aller »Genüsse beraubt«, indem diese modernen Wertsphären eine »»wahre[n]« und »endgültige[n]« Identität« oktroyierten.<sup>230</sup> Die Festlegung des Geschlechtes, in der Logik der Zwei-Geschlechtlichkeit, ist eine unnötige Einengung der abendländischen Ordnung der Dinge, was Foucault ablehnt.<sup>231</sup>

Foucaults Analyse entwickelt diese Kritik wiederum entlang des Narratives eines negativen Fortschritts: »Es hat sehr lange gedauert, bis man einklagte, daß ein Hermaphrodit ein einziges, ein wahres Geschlecht haben sollte. Jahrhundertlang gestand man ihm einfach zwei zu.«<sup>232</sup> Die Festlegung des »wahren Geschlechtes«, d.h. die Dichotomie zwischen dem eindeutig Männlichen

**227** | Foucault 2013, S. 182.

**228** | Foucault 1998, S. 14f.

**229** | Vgl. ebd., S. 13.

**230** | Ebd., S. 14.

**231** | Vgl. ebd., S. 7.

**232** | Vgl. ebd., S. 7f.

oder Weiblichen, ist in dieser Darstellung eine historisch junge Entwicklung und eine Verschlechterung, weil ein solcher Identitätszwang in vormodernen Gesellschaften nicht existierte. Hinter diesem historischen Vergleich steht das normative Ideal eines identitätslosen Subjekts, welches real verwirklicht in den abgeschlossenen Räumen bestimmter Klöster und Internate für eine begrenzte Zeit gelebt werden konnte. Womit die Frage aufgeworfen ist, wie Foucault diese Räume bzw. Orte denkt, an denen die Freiheit der Nicht-Identität existieren kann?

Foucault hat solchen »Gegenräumen« den Namen »Heterotopien« gegeben. Der Begriff bezeichnet in medizinischen Kontexten »eine anomale Lage von Zellen«, was insofern zutreffend ist, als die wenigen Texte und Aussagen zur Heterotopie innerhalb von Foucaults Werk eine besondere Lage besitzen.<sup>233</sup> Zur Rekonstruktion des weitestgehend impliziten Ideals, mit dem die Analysen Foucaults operieren, sind die Aussagen zu Heterotopie äußerst aufschlussreich: Das Konzept der Heterotopie korrespondiert mit der Utopie, ist deren Konkretion und gleichzeitig gegen utopische Ideale gerichtet, die »nirgendwo« im Raum existieren. Utopische Gegenentwürfe sind nach Foucault immer schon diskreditiert, weil sie sich aus Elementen der bisher herrschenden Ordnung konstruieren.<sup>234</sup> Die Heterotopien brechen mit dieser Logik, durch die materielle Verortung in Raum und Zeit sind sie wirkliche »Gegenorte«, »tatsächlich verwirklichte Utopien«, in denen all die anderen realen Orte, die in der Gesellschaft existieren, zugleich repräsentiert, in Frage gestellt und ins Gegenteil verkehrt werden.<sup>235</sup> Mit dem Konzept der Heterotopie setzt Foucault auf viele kleine dezentrale und experimentelle Gegenentwürfe. Heterotopien sind »Gegenräume« innerhalb der herrschenden Ordnung, »die vollkommen anders sind als die übrigen Orte, die sich allen anderen widersetzen und sie in gewisser Weise sogar auslösen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen sollen.«<sup>236</sup> Als Gegenorte bieten sie alternativen Lebensformen Obdach, ohne durch die Örtlichkeit bereits zu determinieren oder determiniert zu sein. Das Besondere an einer Heterotopie ist somit, dass sie einen wirklichen Ort innerhalb der Normalitäts- und Disziplinargesellschaft darstellt – einen Schutzraum, wie es

**233** | Defert 2005, S. 74. Den Begriff Heterotopie verwendet Foucault lediglich Mitte der 1960er Jahre in zwei Radiovorträgen Foucault 2005j und in der Einleitung »Die Ordnung der Dinge« Foucault 2012, S. 24. Danach wird der Terminus fast nicht mehr gebraucht, mit folgenden Ausnahmen: Foucault 2005z, S. 337 sowie Foucault 2005ae, S. 935-942.

**234** | Vgl. Foucault 1974b, S. 124f.

**235** | Foucault 2005ae, S. 935. »Der Raum, in dem wir leben und der uns anzieht, so dass wir aus uns selbst heraustreten, der Raum, in dem die eigentliche Erosion unseres Lebens, unserer Zeit und unserer Geschichte stattfindet, dieser Raum, der uns zerfrisst und auswäscht, ist seinerseits heterogen.« Ebd., S. 934.

**236** | Foucault 2005i, S. 10.

das katholische Internat für Herculine Barbin war. Die Heterotopie ist eine Nische in der hegemonialen Mehrheitskultur und damit eine Zurückweisung der dominanten Lebenswirklichkeit.

Faktisch können Heterotopien diverseste Räume bzw. Orte sein: »Zum Beispiel Gärten, Friedhöfe, Irrenanstalten, Bordelle, Gefängnisse, die Dörfer des Club Méditerranée und viele andere.«<sup>237</sup> Viele andere bedeuten konkret: Jesuiten-Kolonien, (»in denen die menschliche Vollkommenheit tatsächlich erreicht war«), Ehebetten, Kinos, ein orientalischer Teppich, Klöster, Bibliotheken, Motels, Burgen, ein Jahrmarkt, Theater, Knäste, Museen, Archive, Genossenschaftsmodelle, ein Schiff usw.<sup>238</sup> Diese romantisierten »vollkommen anderen Räume« können offenbar »äußerst vielfältige Formen annehmen«<sup>239</sup>, und diese Reihung Foucaults erinnert seltsam ironisch an die von Jorge Borges erstellte fiktive chinesische Enzyklopädie. Foucaults Theoretisierung benennt gleichwohl inhaltliche Kategorien, um Heterotopie zu definieren.<sup>240</sup> Zentral ist die Eigenschaft, wonach sich Heterotopien durch eine Funktion in Relation zur Gesellschaft auszeichnen, ihr »eigentliche[s] Wesen« ist es, »alle anderen Räume in Frage« zu stellen.<sup>241</sup> Es ist ein Ort, an dem die Ordnung der Unterscheidung von normal/anormal, vernünftig/unvernünftig usw. für eine gewisse Zeit aufgehoben ist und alles möglich, aber nicht notwendig erscheint. Heterotopien entlarven »die gesamte übrige Realität als Illusion« oder schaffen »im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raums eine vollkommene Ordnung.«<sup>242</sup>

Anzumerken ist, dass Foucault eine historische Transformation der Heterotopien konstatiert: einen Übergang von »Krisenheterotopie« (»Initiation,

---

**237** | Ebd., S. 11.

**238** | Das Schiff als Metapher der Beweglichkeit ruht nie für immer in einem Hafen. »Das Schiff ist die Heterotopie par excellence.« Ohne Schiffe »versiegen« alle Träume. »An die Stelle des Abenteuers tritt dort die Bespitzelung und an die Stelle der glanzvollen Freibeuter die hässliche Polizei. Ebd., S. 21f.

**239** | Ebd., S. 11.

**240** | 1. Heterotopien sind universal, d.h. sie existieren in allen Gesellschaften. 2. Heterotopien wandeln sich im historischen Prozess, d.h. sie sind zeitabhängig, verändern und bewegen sich, entstehen und vergehen, sind also endlich. 3. Heterotopien können an einem »Ort mehrere Räume zusammen« bringen. 4. Heterotopien zeichnen sich durch einen anderen Zeitbewusstsein im Verhältnis zur Gesellschaft außerhalb aus (Heterochronien), beispielsweise Museen, Archive und Bibliotheken. 5. Heterotopien besitzen ein »System der Öffnung und Abschlüßung«, wie Organisationen bestimmen sie, wer Zugang erhält und wer nicht. Vgl. ebd., S. 11-18.

**241** | Ebd., S. 19.

**242** | Ebd., S. 19. Vgl. Foucault 2005ae, S. 941.

Pubertät, Defloration«)<sup>243</sup> zur »Abweichungsheterotopie« (z.B. Sanatorien, psychiatrische Anstalten, Gefängnisse) im 20. Jahrhundert.<sup>244</sup> Letztere befinden sich an den »Rändern« der Gesellschaft und sind »für Menschen gedacht, die sich im Hinblick auf den Durchschnitt oder die geforderte Norm abweichend verhalten.«<sup>245</sup> Demnach gewährleisten Heterotopien, dass die »Nicht-Normalen« bzw. Anormalen in bestimmte Räume (aus)geschlossen werden, sie besitzen also eine Funktion für die Normalisierungsgesellschaft. An dieser Stelle soll dahingestellt bleiben, inwiefern die Heterotopie ein subversiver Freiraum innerhalb der durch die Theorie konstruierten »Disziplinargesellschaft« sein kann, ohne der Macht nicht völlig unterworfen zu sein. Dessen ungeachtet erfüllen die Abweichungsheterotopien eine positive Funktion für Foucaults Theorie, indem sie Kontingenz bezeugen. Das Abweichende wird zwar ausgeschlossen, aber gerade jene Maßnahme beweist, dass die Norm der Normalität immer eine Illusion ist. Im Folgenden möchte ich zeigen, wie stark das Raumkonzept der Heterotopie auf Foucaults verborgene Anthropologie verweist und mit dieser verbunden ist.

Als Heterotopie benennt Foucault wie oben ausgeführt u.a. »Friedhöfe, Irrenanstalten, Bordelle, Gefängnisse«<sup>246</sup>; was ist das Spezifische dieser Räume – sozusagen der kleinste gemeinsame Nenner? Das Besondere solcher Orte sind die möglichen menschlichen Erfahrungsformen:<sup>247</sup> Der Friedhof erinnert an die Endlichkeit, den menschlichen Tod, die Irrenanstalt schließt den Wahnsinn ein/aus, das Bordell steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem nicht-monogamen, nicht-reproduktiven o. ä. Sexuellen, und das Gefängnis reagiert auf abweichend-kriminelles Verhalten,<sup>248</sup> indem es interniert und

**243** | Defert 2005, S. 85.

**244** | Foucault 2005i, S. 12. Vgl. Foucault 2005ae, S. 936f.

**245** | Foucault 2005i, S. 12.

**246** | Ebd., S. 11.

**247** | Wahrnehmbar ist diese Nicht-Notwendigkeit der bestehenden »Ordnung der Räume« durch menschliche Erfahrung, d.h. anhand faktischer physischer Erfahrungen: »Eines ist jedenfalls sicher: Der menschliche Körper ist der Hauptakteur aller Utopien. [...] Der Körper ist der Nullpunkt der Welt, der Ort, an dem Wege und Räume sich kreuzen.« Foucault 2005d, S. 31 und 34. Siehe zum Zusammenhang von Heterotopie und Erfahrung: Vgl. Chlada 2005.

**248** | Inwiefern Foucault das Verbrechen selbst idealisiert, ist fragwürdig, er selbst hat es bestritten. Foucaults politisch-praktische Parteinahme für die Inhaftierten ist zwar eindeutig, dass er darüber hinaus Kriminalität als Kontrakt zur Disziplinargesellschaft idealisiert, lässt sich dagegen theoretisch stringent nicht konstatieren, weil das Gefängnis der Ort der absoluten Disziplin ist und das Verbrechen selbst ein intentionales Produkt der Macht, zumindest den Aussagen aus »Überwachen und Strafen« zufolge.

diszipliniert.<sup>249</sup> Somit verweist die Heterotopie unmittelbar auf die anthropologischen Prämissen Foucaults, denn die »ganz anderen Orte« widersprechen »gewöhnlichen Erfahrungen«.<sup>250</sup> Tod, Wahnsinn, Sex und Delinquenz sind außeralltägliche Dimensionen menschlicher Existenz, die im Rahmen von heterotopischen Räumen anders erfahrbar sind als in den normalisierten Räumen der modernen Gesellschaft, beispielsweise im Bordell das animalische, nicht-vernünftige Moment des Sex.<sup>251</sup> Die Normalisierungsgesellschaft weist diesen dionysischen Formen des Erlebens einen engumgrenzten und genau bestimmten Platz, meist am Rande zu. Gegen eine solche Einengung, Ausgrenzung und Marginalisierung ist die »Destruktion des Subjektes«<sup>252</sup> gerichtet, als eine Überschreitung der gesellschaftlichen Normen durch alternative Erfahrungen, die das »Übertreten des Verbotenen«<sup>253</sup> propagiert und die »Aufbrechung aller Verbote und Einschließungen«<sup>254</sup> begrüßt. Gemessen an den Maßstäben der Normalisierungsgesellschaft sind Tod, Wahnsinn, Sex und Delinquenz »Extremerfahrungen«, aus Foucault'scher Perspektive »die reinste und nackteste Erfahrung des Außen«.<sup>255</sup> Dieses dionysische Plädoyer benennt an anderen Stellen auch den (Drogen-)Rausch und den Traum, als Erfahrungen, die besondere Einsichten versprechen. Diesen Intensitätsgrad menschlichen Erlebens sucht und idealisiert Foucaults Theorie: »Ich denke da an alle

Entsprechend lässt sich sagen, dass der Foucault von 1966 das Gefängnis als Heterotopie bezeichnen kann, der Foucault aus »Überwachen und Strafen« aber nicht mehr, jetzt sind das Gefängnis und das Verbrechen Produkt und Teil der universellen Macht und kein Ort alternativer Erfahrungsformen mehr.

**249** | In den 1960er Jahren verabschiedete sich Foucault zunehmend vom Kontrastmittel »Wahnsinn« und der damit verbundenen positiven Identifikation. Foucault glaubt nicht mehr an die »ursprüngliche Authentizität« des Wahnsinns, wie in »Wahnsinn und Gesellschaft« vertreten wurde. Gerade der französische Text von 1961 unterscheidet sich signifikant von der deutschen Erstausgabe von 1969, so modifiziert er diesen für die deutschsprachige Ausgabe und schließt mit einem völlig anderen Resümee: Foucault plädiert zuvor explizit für die alternative Erfahrungsform der Vernunft, als befreiende Erfahrung jenseits der Zwangsmoral der Vernunft. Vgl. Brieler 1998, S. 73.

**250** | Defert 2005, S. 75.

**251** | Vgl. zur Bedeutung der Analyse der »grundlegende[n] Erfahrung« »Wahnsinn, Krankheit, Tod, Verbrechen, Sexualität usw.« siehe: Foucault 1987a, S. 245.

**252** | Foucault 1974b, S. 114f.

**253** | »All diese Gegenstände sind zweifellos weit mehr als nur theatralische Beigaben der Zügellosigkeit. Ihre Form umgreift eigentlich den Raum, in dem sich die Beziehungen von Begehren und Wissen abspielen. Sie geben einer Erfahrung Gestalt, in der die Übertretung des Verbotenen das Licht freisetzt.« Foucault 1974a, S. 66.

**254** | Foucault 1974b, S. 115.

**255** | Ebd., S. 63.

Erfahrungen, die unsere Zivilisation verworfen hat oder nur in der Literatur zulässt.«<sup>256</sup> D.h. das »Thema der Grenzerfahrung, in denen das Subjekt sich selbst überschreitet, an den Grenzen seiner eigenen Unmöglichkeit sich selbst als Subjekt auflöst, ganz wesentlich Bedeutung hatten. Das war für mich eine Art Ausweg zwischen dem Hegelianismus und der philosophischen Identität des Subjekts.«<sup>257</sup>

Die Fürsprache für die Überschreitung des normalisierten Subjekt-Seins ist dabei augenscheinlich von Nietzsches Konzept des Übermenschen inspiriert, was bei Foucault auf die modifizierte Formel »Ent-Subjektivierung« gebracht ganz praktisch bedeutet: mich selbst durch außeralltägliche Erfahrungen »von mir selbst loszureißen, mich daran zu hindern, derselbe zu sein.«<sup>258</sup> Die Anormalen sind in Foucaults Darstellung nicht nur tragische Gestalten, sondern Zeugen alternativer Erfahrungen menschlicher Existenz jenseits des Normalen. Nietzsche haderte bekanntlich mit der Moderne und der Zivilisation als solcher, weil seiner Überzeugung nach die Schwachen begünstigt werden und die Starken, die potenziellen Übermenschen, in ihren Möglichkeiten beschnitten werden. Gegen Nietzsche ergreift Foucault somit Partei für Opfer, Ausgeschlossene, Ohnmächtige und Schwache – die vermeintlichen Verlierer des Modernisierungsprozesses.<sup>259</sup>

Trotz Foucaults Polemik gegen die Repressionshypothese in »Der Wille zum Wissen« illustrieren viele zuvor geschriebene Texte, wie schwer es seinen theoretischen Ausführungen fällt, sich von der Hoffnung auf ein »außerhalb« von Machtverhältnissen zu lösen – gerade die positive Bezugnahme auf existenzielle Erfahrungsformen belegt, wie stark Foucaults Denken trotz aller Abweichungen im ideengeschichtlichen Kontext der 1960er und 1970er Jahre verhaftet ist. Er operiert an diesen Stellen selbst mit der von ihm später kritisierten Repressionstheorie, was sich exemplarisch an Frühschriften wie »Vorrede zur Überschreitung« oder »Wahnsinn und Gesellschaft« studieren lässt. Der Werkschronologie folgend zeigt sich jedoch, wie diese Position modifiziert wird und Foucault im Spätwerk dazu übergeht, emanzipatorische Erfahrungsräume des Selbst innerhalb selbst gesetzter Grenzen zu denken.

**256** | Ebd., S. 115.

**257** | Foucault 2008a, S. 28.

**258** | Ebd., S. 27. »Die Gewohnheit kommt immer von der Natur, denn in der menschlichen Natur gibt es die Gewohnheit, Gewohnheiten anzunehmen.« Foucault 2015, S. 322f. Daraus folgert Foucault, dass die Macht »[...] die heimtückische, alltägliche, gewohnheitsmäßige Form der Norm [...]« annimmt, darunter »versteckt« (S. 325) ist und sich den Menschen aufzwingt. Daraus erklärt sich der positive Bezug auf das Nicht-Alltägliche, d.h. die außeralltägliche Erfahrung.

**259** | Vgl. Foucault 2008b.

Wie gezeigt, insistiert Foucaults politische Anthropologie und daraus abgeleitet sein normatives Ideal darauf, dass der Mensch ein anderer sein kann und soll; die Heterotopien sind wiederum die Orte für eine solche subversive und emanzipatorische Praxis. Die Praxis der Freiheit soll dem Menschen alle Möglichkeiten offen halten, sozusagen die Kontingenz menschlicher Existenz auf Dauer stellen.<sup>260</sup> Sich nie einschränken lassen (müssen) und immer wieder neu erfinden ist die Kontrastfolie, mit der Foucault die moderne Gesellschaft konfrontiert. Im Sinne dieser Problematik positioniert sich Foucaults Forschungsprojekt gegen die moderne Gesellschaft und diagnostiziert, dass in der Gegenwart alle Kämpfe um die eine Frage kreisen:

»Wer sind wir?« [...] »Das Hauptziel dieser Kämpfe ist nicht so sehr der Angriff auf diese oder jene Machtinstitution, Gruppe, Klasse oder Elite, sondern vielmehr eine Technik, eine Form von Macht. Diese Form von Macht wird im unmittelbaren Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muß und das andere in ihm anerkennen müssen.«<sup>261</sup>

Gegen dieses »Gesetz der Wahrheit« verweist Foucault – wie gezeigt – einerseits auf alternative Erfahrungsformen des Selbst an den Grenzen der modernen Gesellschaft. Andererseits insistiert er seit Mitte der 1970er Jahre auf das alternative, nicht-moderne »Spiel der Wahrheit« und damit weit weniger auf extensiv-unkontrollierte Erfahrungsformen des Selbst. Letztere findet er wiederum einerseits in den »Wurzeln« der abendländischen Geschichte, bei »den Griechen«, andererseits in seiner Gegenwart in nicht-westlichen Gesellschaften, insbesondere in Iran und Japan. Diese Verschiebung des normativen Kontrastes steht in Zusammenhang mit der Verlagerung von der Archäologie zur Genealogie, welche die Hoffnung auf heterotopische Orte und dionysische Erfahrungen innerhalb der Moderne auslöscht. Die genealogische Analyse der Macht offenbart eine Welt, in der auch die Heterotopien den Bedingungen der Macht gehorchen, von diesen durchdrungen und kontrolliert sind. Diese Ein-

**260** | »Die Menschen träumen von Befreiungsmaschinen. Aber es kann per Definition keine Freiheitsmaschinen geben. Ich glaube nicht, dass die Struktur von Dingen Freiheit zu garantieren vermag. Freiheit ist Praxis. Keine Funktionsweise ist an sich befreiend. Freiheit muss ausgeübt werden. Nur Freiheit garantiert Freiheit.« Foucault 2005z, S. 330f.

**261** | Foucault 1987a, S. 246. Foucault definiert Sozialität stark über Kämpfe und unterscheidet explizit drei Arten von Kämpfen, die gegen »Herrschaft«, die gegen »Ausbeutung« und »die gegen all das, was das Individuum an es selbst fesselt und dadurch andere unterwirft (Kämpfe gegen Subjektivierung, gegen Formen von Subjektivität und Unterwerfung).« Ebd., S. 247.

sicht lässt sich insbesondere an der Distanzierung vom Wahnsinn beobachten: Wahnsinn ist für Foucault spätestens seit Ende der 1960er Jahre keine ursprüngliche Erfahrung mehr, sondern nur noch ein Ausdruck der menschlichen Existenz, den die Macht gewährt. Gleiches gilt für die Delinquenz: Das Verbrechen – wie es in der Schrift »Überwachen und Strafen« beschrieben wird – ist nur scheinbar eine Abweichung von der Macht und Erfahrung von Normüberschreitung. In »Wirklichkeit« ist es eine bewusste Strategie der Macht, dass Verbrechen überhaupt existiert. Die Macht schafft die Delinquenz zu ihren Bedingungen und Zwecken. Folgerichtig ist auch die Vorstellung einer befreiten Sexualität eine Illusion, der die Repressionshypothese aufgesessen ist.

»Es ist Illusion zu glauben, der Wahnsinn – oder die Delinquenz oder das Verbrechen – spräche zu uns aus einer absoluten Äußerlichkeit heraus. Nichts ist unserer Gesellschaft stärker innerlich, nicht ist den Wirkungen ihrer Macht stärker innerlich als das Unglück eines Wahnsinnigen oder die Gewalttätigkeit eines Kriminellen. Mit anderen Worten, man ist immer im Inneren. Der Rand ist ein Mythos. Das Wort von außerhalb ist ein Traum, den man immer weiterträumt. Man versetzt die »Wahnsinnigen« ins Draußen der Kreativität oder der Monstrosität. Und doch sind sie im Netz gefangen, formen sich und funktionieren in den Dispositiven der Macht.«<sup>262</sup>

Trotz dieser pessimistischen »Einsicht« in die Unausweichlichkeit der Macht und der Unmöglichkeit alternativer Erfahrungsformen (Wahnsinn, Delinquenz, Sex), setzt Foucault seine Suche nach positiven Möglichkeiten der Selbsterfahrung fort: Denn der Mensch »muss glücklicher sein können, er muss die Menge an Lust, zu der er in seinem Dasein fähig ist, vergrößern können. Schließlich hat man nicht soviel Lust in seinem Dasein. Man muss sie in recht großer Ferne suchen, und sie ist recht selten.«<sup>263</sup>

Lust und Glück – im Gegensatz zur pessimistischen Anthropologie des Leidens und Unglückes – sind menschliche Erfahrungsformen, auf deren Suche es Foucault in die »große Ferne« des antiken Griechenlands und nicht-westliche Gegenwartsgesellschaften verschlägt. Hierbei interessiert zunächst der alternative Umgang mit Sexualität, gerade weil die Sexualität eine der zentralen Strategien ist, derer sich die moderne okzidentale Macht bedient. Foucaults Defätismus und die Hermetik seiner Machtkonstruktion haben die Theorie Mitte der 1970er Jahre auf eine Position festgelegt, die emanzipatorische Praxen in der modernen Gesellschaft zunächst ausschließt. Den in den späteren Werken durchscheinenden Ausweg bietet ein kulturalistischer Rückgriff auf vor- und außermoderne Selbstverhältnisse. Trotz des Dementis, die Griechen

**262** | Foucault 2003d, S. 102.

**263** | Foucault 2002e, S. 993.



stellen keine »verlockende und plausible Alternative« dar,<sup>264</sup> faszinieren Foucault die Selbsttechniken der Antike, das Tugendideal und die Differenzierung der Rollen einer Person in sexuellen Angelegenheiten. Es geht Foucault sicherlich nicht um eine romantische »Rückkehr« zum Gesellschaftsmodell des antiken Griechenlands, gleichwohl konstatiert er, dass sich von den antiken Techniken der Selbst-Konstruktion lernen lässt. Ziel der antiken Praxis der »Sorge um sich« war es, die Lüste zu kontrollieren, um seinen Körper und damit sich selbst zu regieren. Das Selbst schafft seine eigene Freiheit sozusagen kraft Selbstbeherrschung und erhebt sein Leben dadurch zum Kunstwerk. Foucault eskapiert mit dem zweiten und dritten Band von »Sexualität und Wahrheit« in die Vergangenheit, um zu zeigen, wie in einer bestimmten historischen Phase bestimmte Einzelne sich ein Selbst erschufen – Machtwirkungen durch Fremdzwänge spielen in diesen späteren Analysen allerdings eine untergeordnete Rolle. Die »Ethik der Existenz« wird in jener Darstellung nicht als Befehl aufgezwungen, sondern aus persönlich-ästhetischen Gründen gewählt. Foucaults positiver Bezug auf die griechischen Selbstpraktiken gründet auf der Prämisse, diese historische Sozialordnung wäre mit einem Minimum an Zwang verbunden. Es geht Foucault, wie er wiederholt betont, nicht um eine Eins-zu-Eins-Kopie der antiken Techniken des Selbst übertragen in die Jetztzeit, aber der Bezug auf die griechische Antike dient ihm als Kontrast, um Probleme der Gegenwart und alternative Lösungsansätze aufzuzeigen. Insgesamt plädiert Foucault mit dem Kontrastbild »Sorge um sich« für eine Konzeption der Freiheit, die an liberale Gleichgewichtstheorien erinnert, die die Freiheit des Einzelnen als Bedingung einer stabilen und gerechten Gesellschaft betrachtet.

In Überschneidungen zur Bedeutung der antiken Selbstpraktiken im Spätwerk interessiert sich Foucault verstärkt für nicht-westliche Gesellschaften, in welchen er für das Abendland verlorengegangene Formen der »Spiritualität«<sup>265</sup> und neue Impulse für sein Denken findet: »Wenn es eine Philosophie der Zukunft gibt, dann muss sie außerhalb Europas entstehen, oder sie muss als Folge von Begegnungen und Erschütterungen zwischen Europa und Nichteuropa entstehen.«<sup>266</sup> Verbunden ist damit ebenso eine Neubestimmung der Philosophie, im Sinne von »Geistigkeit«, welche »jene Suche, Praxis, und Erfahrung [...], durch die das Subjekt an sich selbst die notwendigen Verwandlungen voll-

**264** | Foucault 1987b, S. 268.

**265** | Foucault deutet insb. den Zen-Buddhismus als Praxis gegen die moderne Subjektivität. Vgl. Foucault 2003i, S. 745, 779. Siehe zur politischen Bedeutung der »Spiritualität« weiterhin: Foucault 2001h, S. 29, 88, 320, 359f., 452, 802, 810, Foucault 2002i, S. 992, Foucault 2003i, S. 745, 779, 868, 870, 887, 937, 989f, Foucault 2005aa, 38, 99, 365, 505, 772, 893f., 969, 984.

**266** | Foucault 2003h, S. 781.

zieht, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen«<sup>267</sup>, bezeichnet. Die damit verbundenen spirituellen »Suchverfahren« sind in der Moderne verlorengegangen. In Foucaults heterogenen Aussagen erscheint »Spiritualität« bzw. Geistigkeit als »Ensemble« von »Praktiken und Erfahrungen, die Läuterung, Askese, Verzicht, Umwendung des Blicks, Lebensveränderung usw.«, welche Quelle von Widerstand gegen die erzwungene moderne Subjektivierung sein können.<sup>268</sup> Als positiver Kontrast für in die Krise geratene Gesellschaften des Westens dient Foucault u.a. die »politische Spiritualität« der religiös motivierten Revolution in Iran, die er zunächst sehr positiv beschreibt.<sup>269</sup> Bezogen auf die Problematik des Subjektes wähnt der Autor von »Überwachen und Strafen« in diesem politisch-theologischen Widerstand eine »spirituelle Erfahrung«, die eine »Veränderung ihres subjektiven Daseins« ermöglicht.<sup>270</sup> Bedingung der Möglichkeit der positiven Wahrnehmung »einer Reihe östlicher Gesellschaften« ist die kulturalistische Unterstellung, dass außerhalb des Okzidents die Machtverhältnisse nicht derart hermetisch und limitierend wirken. In diesem Kulturromantizismus zeigen sich nicht zuletzt theologische Restbestände in Foucaults Denken. Pessimistisch bedauert wird hier der »Verlust« an theologischer Orientierung. Die »Spiritualität« ist ideengeschichtlich betrachtet eine vormoderne Form des Wissens, welches durch theologische oder mystische Annahmen begründet wird. Foucaults Dekonstruktion der modernen rationalen Form der Erkenntnis sensibilisiert u.a. dafür, dass die Vernunft nicht eine »objektive« sein kann, sondern dass jedes Wissen immer Teil von Machtkonstellationen ist und umgekehrt. In den Texten zur Iranischen Revolution schlägt diese Relativierung der Erkenntnismöglichkeiten um, in eine affirmative Bejahung der spirituellen Erkenntnis, zum Zweck des politischen Aktionismus.

Zugespitzt auf die Dimension der Sexualität konstatiert Foucault, es handle sich schlicht um den Gegensatz zwischen zwei Gesellschaften, jenen, die einen wissenschaftlichen Diskurs über Sexualität führen, und denen, die Sexualität als Kunst betreiben. Foucault bedauert die westliche »scientia sexualis«, die fortwährend nach der »Wahrheit über das Geschlecht oder die Sexualität des Individuums« fragt, statt wie im Orient »die Lust so weit wie möglich zu intensivieren«.<sup>271</sup> Nach Foucault ist es das Verdienst der nicht-westlichen Gesellschaft (sowie des alten Roms und des antiken Griechenlands), »[...] eine Kunst auszubilden – eine Kunst der Produktion einer Art von Lust, die man innerhalb der sexuellen Beziehungen oder mit den Geschlechtsorganen so in-

**267** | Foucault 2009, S. 32.

**268** | Ebd., S. 32. Vgl. Foucault 2003b, S. 937.

**269** | Foucault 2003k, S. 870. Vgl. zur Kritik an Foucaults Interpretation der Ereignisse in Iran v.a.: Lau 2005.

**270** | Foucault 2003b, S. 937.

**271** | Foucault 2003j, S. 701.

tensiv oder so stark oder so dauerhaft wie möglich machen möchte. [...] Der Diskurs, dem man zumindest seit dem Mittelalter im Westen findet, unterscheidet sich davon völlig. Im Westen haben wir keine erotische Kunst.«<sup>272</sup> Weil dieses künstlerische Wissen über die Sexualität kein rational-wissenschaftliches Wissen ist, sondern ein ästhetisches, so die Unterstellung, ist das Verhältnis von Wissen und Macht ein anderes, ein besseres. Aber mit dieser romantisierenden Parteinahme für die »Intensität der Lust« fällt Foucault selbst der Repressionshypothese anheim.<sup>273</sup> Wie die »politische Spiritualität« oder die »Ästhetik der Existenz« nach antikem Vorbild funktioniert auch die »ars erotica« als positive Alternative, weil diese weitergehend ohne die Implikaturen von freiheitseinschränkenden Machtbeziehungen vorgestellt werden. Die Intensivierung der Lust, die Foucault in nicht-westlichen Gesellschaften wähnt, verweist wiederum auf sein Ideal existenzieller Körper- und Selbsterfahrung.<sup>274</sup>

Neben diesen positiven Anknüpfungen in vor- und außer-modernen Gesellschaften bezieht sich Foucault spätestens seit 1978 – für einige Rezipienten überraschenderweise – ebenso positiv auf die Tradition der Aufklärung. Diese Bezugnahme korrespondiert mit der griechischen »Ästhetik der Existenz« und anti-rationalen »Spiritualität« insofern, als auch hier das zentrale Motiv in der Zurückweisung äußerer Machtansprüche auf das Individuum gründet. Gleichwohl irritiert der Import dieser ideengeschichtlichen Traditionsbestände, wenn man sich Foucaults Kritik an der Aufklärung in vorangegangenen Schriften vergegenwärtigt: Wurde die Aufklärung zuvor als universales und deterministisches Subjektivierungsverfahren und Teil eines Rationalisierungsprozesses, der konstitutiv zu einer ungemeinen Expansion von Normalisierungs- und Disziplinarmacht, einem »Machtexzeß«<sup>275</sup> führt, zurückgewiesen, deutet Foucault die der Aufklärung eigenen »kritische[n] Haltung« nun als Tugend.<sup>276</sup> Die kritische Haltung ist eine spezifisch moderne »Denkungsart« und als solche ko-evolutionäres »Gegenstück zu den Regierungskünsten« des Abendlandes: »Was Kant als Aufklärung beschrieben hat, ist eben das, was ich

**272** | Ebd., S. 701.

**273** | Ebd., S. 702.

**274** | Weiterhin sind diese Passagen für die Begründung einer historischen Verschlechterung aufschlussreich, weil die Unterscheidung zwischen »scientia sexualis« und »ars erotica« letzteres mit vormodernen und nicht-westlichen Gesellschaften positiv assoziiert. Vgl. ebd., S. 701. Diese Parteinahme gegen die okzidentale »scientia sexualis« findet sich ebenso in »Der Wille zum Wissen«. Vgl. Foucault 1983, S. 73-76. Zu einer negativen Zukunftserwartung wird diese Wertung, wenn sie auf Foucaults Prognose – »[...] in Wirklichkeit ist die gesamte Welt dabei, sich zu verwestlichen« – bezogen wird. Foucault 1974b, S. 11.

**275** | Foucault 1992, S. 20.

**276** | Ebd., S. 9.

als Kritik charakterisiere: als die kritische Haltung, die man im Abendland als besondere Haltung neben dem großen historischen Prozeß der Regierbarmachung der Gesellschaft auftauchen sieht.«<sup>277</sup> In dieser Darstellung reflektiert Foucault relativ konventionell, aber für ihn bemerkenswert, dass Kritik, Widerstand und Freiheit konstitutive Teile der Ideengeschichte des Projektes der Moderne sind. Diese Verlagerung und rhetorische Entschärfung deutet bereits die Umstellungen an, die in den folgenden Jahren die Schriften bestimmen werden. Foucault bringt dies auf die Formel: »[D]ie Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden.«<sup>278</sup> Ziel der kritischen Haltung ist eine Entsubjektivierung, im Sinne einer »Entunterwerfung«.<sup>279</sup> Die Hoffnung, nicht »dermaßen regiert zu werden«, bedeutet, »nicht dermaßen« auf eine Identität festgelegt zu werden. Foucault plädiert für eine »historisch-philosophische Praktik«<sup>280</sup>, die es ermöglicht, sich durch die »Befragung der Machteffekte« von diesen in gewissem Maße loszulösen. Ziel sei es, den »[...] Nexus von Macht-Wissen zu charakterisieren, mit dem sich die Akzeptabilität eines Systems – sei es das System der Geisteskrankheiten, der Strafjustiz, der Delinquenz, der Sexualität usw. – erfassen läßt.«<sup>281</sup> Damit umfasst Foucault sinngemäß seine bisherigen Untersuchungen und deutet sie retrospektiv als kritische Praktik gegen den hegemonialen Macht-Wissen-Komplex und plädiert für eine »kritische Ontologie unserer selbst«:

»Die kritische Ontologie unserer selbst darf beileibe nicht als eine Theorie, eine Doktrin betrachtet werden, auch nicht als ständiger, akkumulierender Korpus von Wissen; sie muß als eine Haltung vorgestellt werden, ein *Ethos*, ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist ein Experiment der Möglichkeiten ihrer Überschreitung.«<sup>282</sup>

Gegen die Einschränkungen und Unterwerfungen durch subjektivierende oder totalisierende Machttechniken wird die Forderung auf ein Mehr an menschlich-individuellen Möglichkeiten des Selbst erhoben:

---

**277** | Ebd., S. 16f.

**278** | Ebd., S. 12.

**279** | Ebd., S. 15. »Ich bezog mich nicht auf eine Art fundamentalen Anarchismus, nicht auf eine ursprüngliche Freiheit, die sich schlechterdings und grundlegend jeder Regierungsentfaltung widersetzt. Ich habe davon nicht gesprochen – aber ich will es nicht absolut ausschließen.« Ebd., S. 52f.

**280** | Ebd., S. 27.

**281** | Ebd., S. 33.

**282** | Foucault 1990, S. 53.

»Dieses philosophische Ethos kann als *Grenzhaltung* charakterisiert werden. [...] Und diese Kritik wird insofern genealogisch sein, als sich nicht aus der Form unseres Seins das ableitet, was wir unmöglich tun und wissen können; sondern sie wird in der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit auffinden, nicht länger das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken.«<sup>283</sup>

Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft bedingt demnach eine permanente Kritik des gegenwärtigen und historischen menschlichen Seins, diese kritische Arbeit soll ermöglichen, unserer Freiheit eine Gestalt zu geben.<sup>284</sup> »Das Hauptinteresse im Leben liegt darin, jemand anders zu werden, als man am Anfang war [...] das Spiel lohnt sich solange wir nicht wissen, wie es ausgeht.«<sup>285</sup> Aus der Angst, eine globale Forderung oder universale Moral aufzustellen, folgt das Ideal des Nicht-Festlegens und der permanenten Destruktion des Selbst bzw. Neu-Konstruktion des Selbst. Denn trotz aller Fehlschläge und Rückfälle in »gefährlichste[n] Traditionen« hält Foucaults Kritik der Moderne den Anspruch, »dem System der gegenwärtigen Realität zu entkommen«, aufrecht. Für den Einzelnen entsteht durch die »Ästhetik der Existenz« die Aufforderung einer permanenten individuellen Veränderung, welche mittels selbstgeschaffener Regeln und Gesetze zu kontrollieren ist. Damit positioniert sich Foucault in Abgrenzung zur abendländischen Vorstellung, das Subjekt sei eine Identität und plädiert mit Überschneidungen zu fernöstlichen Traditionsbeständen für die Prozesshaftigkeit von Individualitäten. Der normative Maßstab kann auch als Non-Konformität bezeichnet werden, als eine prozesshafte Identität, die sich immer wieder von sich selbst entfernen soll. Die Erfahrungen des Menschen sind somit ein Mittel zum Zweck, keine dauerhafte Identität auszubilden. Auf die Frage nach dem perfekten Zustand des Schreibens antwortet Foucault: »Wo alles sehr schnell von einem zum anderen übergeht, eine Art von Fieberhaftigkeit und Chaos herrscht.«<sup>286</sup> Dieses Ideal scheint mir auch auf den Idealzustand/-prozess der Subjektkonstruktion übertragbar. Anormale, Heterotopien, existenzielle Erfahrungsform, antike Selbsttechniken, östliche Spiritualität, Sexualkunst und kritische Haltung verdeutlichen einerseits, wie heterogen die Kontrastfolien in Foucaults Analysen ausfallen. Andererseits verweist diese willkürlich anmutende Reihung auf einen gemeinsamen Nenner: Immer geht es um die Zurückweisung von subjektspezifischen Eigenschaften, um die Kontingenz der eigenen Identität: »Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebenso gut sein könnte, zu

**283** | Ebd., S. 48f.

**284** | Vgl. ebd., S. 53.

**285** | Foucault 2005ah, S. 959-966.

**286** | Foucault 2005q, S. 195.

denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist.«<sup>287</sup> Das Ergebnis dieser Haltung ist ein Mensch ohne Eigenschaften. Was das Unspezifische und Fluide, was in älteren Formen von Kulturkritik noch als ein Modernitätsproblem erscheint, ist bei Foucault zu einer »postmodernen Utopie«<sup>288</sup> geworden. Foucault will, dass keine Eigenschaft dauerhaft eine Person bindet, er flirtet immer mit dem Offenen und Undefinierten – was seine Wirkung auf die Queerbewegung erklärt.<sup>289</sup> Jeder soll mehrere unterschiedliche Leben leben können. Implizit hofft Foucault auf die »Selbstverkenntung des Subjektes«, weil jede Festlegung immer schon einer Verkenntung der eigenen Möglichkeiten gleichkommt.<sup>290</sup> Auf eine Formel gebracht: Das Ideal lautet nicht ›Finde dich selbst‹, sondern ›Verändere dich‹.

Carl Schmitt reagierte auf derartiges romantisches Ausweichen mit dem Rekurs auf die politische Einheit, d.h. die staatliche Souveränität. Foucaults politische Theorie zielt gerade darauf, jede Einheit, d.h. im Kontext dieser Theorie das moderne Subjekt, aufzulösen.<sup>291</sup> Erst durch jene Absage an eine eigene Identität und Selbstkonstruktion des Einzelnen wird Freiheit für Foucault greifbar. Es geht ihm um permanente Perspektivverschiebungen, im Sinne des ›immer anders zu sein‹.<sup>292</sup> In Foucaults Texten eine normative Setzung, an der er jede politische Legitimität bemisst. Foucault will unterschiedliche Lebensentwürfe leben und unterschiedliche Rollen innehaben. Wie Schmitts Romantiker weicht er der ›Wirklichkeit‹ aus, um sich nicht festzulegen.<sup>293</sup> Fou-

**287** | Musil 1970, S. 17.

**288** | Vgl. Schroer 1996, S. 136ff.

**289** | Das positive Ideal des Nicht-Festlegens, des Nicht-identisch-Seins mit sich selbst praktizierte Foucault selbst: Einerseits durch seine Selbstinszenierung als Philosoph mit der Maske, also dem Ausweichen und der Negierung der eigenen Autorenschaft. Andererseits findet sich diese Haltung implizit im Werkszusammenhang, als permanentes Neuansetzen, thematische Neuorientierung und darin, vorangegangene theoretische Überzeugungen fallenzulassen.

**290** | Foucault 2003j, S. 697.

**291** | Auch die Einheit einer persönlichen Identität hat Foucault wiederholt abgelehnt: Vgl. Foucault 2005q, S. 189.

**292** | Vgl. hier zu beispielsweise die Aussagen in: Foucault 2008a, S. 29.

**293** | »Der Romantiker weicht der Wirklichkeit aus, aber ironisch und mit der Gesinnung der Intrige. Ironie und Intrige sind nicht die Stimmungen eines Menschen auf der Flucht, sondern die Aktivität eines Menschen, der, statt neue Wirklichkeiten zu schaffen, die eine Wirklichkeit gegen eine andere ausspielt, um die jeweilig gegenwärtige, begrenzende Wirklichkeit zu paralysieren. Ironisch entzieht er sich der beengenden Objektivität und schützt sich davor, auf irgendetwas festgelegt zu werden; in der Ironie liegt der Vorbehalt aller unendlichen Möglichkeiten. So wahrt er sich seine innere, geniale Freiheit, die darin besteht, keine Möglichkeit aufzugeben.« Schmitt 1998, S. 82.

caults Ideal ist ein Romantiker im Sinne Schmitts: »So wahrt er sich seine innere, geniale Freiheit, die darin besteht, keine Möglichkeit aufzugeben.«<sup>294</sup> Und weil Ordnung immer schon den Horizont anderer menschlicher Möglichkeit begrenzt und die Geschichte, in Foucaults Darstellung, als eine Geschichte der Ordnung erscheint, werden alle historischen Entscheidungen und Erscheinungen problematisch. Immer setzt sich eine Ordnung durch, welche die Möglichkeit der Möglichkeit für den Einzelnen beendet, und das ist für Foucault ein Problem. Alles ist historisch geworden und damit auch prinzipiell anders denk- und entsprechend modifizierbar. Letztlich ist dies eine sehr individualistische Position des persönlichen Lebensstils.

## 6.5 PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE? – »AUSWEITUNG DER KAMPFZONE«

Der Autor des Buches »Archäologie des Wissens«, erklärt jeder Form einer »globalen Geschichte«, den alten Philosophen der Geschichte und Teleologien eine unmissverständliche Absage.<sup>295</sup> Jede Geschichtsauffassung, die annimmt, dass die Ereignisse auf einen »zentralen Kern« zurückzuführen wären, die einen allgemeinen und kontinuierlichen »Transformationstyp« unterstellt und die Geschichte in »Einheiten« gegliedert, d.h. in »Stadien oder Phasen« denkt, ist erkenntnistheoretisch zweifelhaft und veraltet.<sup>296</sup> Stattdessen möchte die »Archäologie des Wissens« ebenso wie die spätere »Genealogie der Macht« die Diskontinuität, also die Brüche, Unregelmäßigkeiten, Irrtümer, Zufälle, das Überraschende und Unvermutete untersuchen:

»Es handelt sich darum, diese Geschichte in einer Diskontinuität zu analysieren, die keine Teleologie von vornherein reduzieren würde; sie in einer Streuung festzustellen, die kein vorher bestehender Horizont umschließen könnte; sie sich in einer Anonymität entfalten zu lassen, der keine transzendente Konstitution die Form des Subjektes auferlegen würde; sie für eine Zeitlichkeit zu öffnen, die nicht die Wiederkehr einer Morgenröte versprache.«<sup>297</sup>

Gegen die Vorstellung von »linearen Genesen«<sup>298</sup>, »übergreifenden Kontinuitäten«<sup>299</sup> und einer teleologischen »Morgenröte« versucht Foucault zu zeigen,

**294** | Ebd., S. 82.

**295** | Foucault 2013, S. 28.

**296** | Ebd., S. 19.

**297** | Ebd., S. 289.

**298** | Foucault 2002g, S. 166.

**299** | Ebd., S. 172.

dass die Geschichte nicht »einer wohldefinierten Linie von A nach B folgt«, solche Konstruktionen bauen konstitutiv auf einer »trügerischen Evolution (der Mythos der Evolution als Stützpfeiler der Geschichte).«<sup>300</sup> Deshalb sein Appell: »Wir müssen uns vor einer allzu simplen, linearen Auffassung von Geschichte hüten.«<sup>301</sup> Konkret sind damit die »geschlossene Totalität« der »Teleologie der Vernunft und der »Fortschritt des Bewusstseins« als Endziel der Geschichte gemeint.<sup>302</sup> Geschichte, verstanden als Geschichtsphilosophie in Hegelianischer Tradition lehnte Foucault entsprechend ab.<sup>303</sup> Diese Kritik zielt somit direkt auf die aufklärerische Tradition, welche den geschichtlichen Prozess als kontinuierliche Steigerung von Vernunft und Rationalität interpretiert. In Abgrenzung lautet das offizielle Ziel, die Kontingenz der geschichtlichen Entwicklung zu untersuchen – ein methodischer Ansatz, der sich der Dichotomie von Geschichtsoptimismus und -pessimismus entziehen könnte.<sup>304</sup>

Allerdings wird Foucault diesem Selbstanspruch in vielen Texten nicht gerecht und entwickelt konträr zur teleologischen Geschichtsphilosophie eine Form von Gegen-Philosophie der Geschichte, die ebenfalls ein Bewegungsgesetz der Geschichte propagiert. Jene Form der Geschichtstheorie ist sicherlich keine Geschichtsteleologie der »Morgenröte«, sondern eine Theorie der Geschichte als endloser Krieg. Anhand der Widersprüche zwischen den methodologisch/erkenntnistheoretischen Postulaten und den faktischen Analysen und Prognosen möchte ich zeigen, wie die Fokussierung der Machtfrage mit einer pessimistischen Philosophie der Geschichte einhergeht. Werkgeschichtlich manifest wird diese Fundierung der Geschichte im Konfliktmodus mit dem methodischen Übergang von der »Archäologie des Wissens« zur »Genealogie der Macht«.<sup>305</sup>

**300** | Foucault 2001j, S. 777.

**301** | Ebd., S. 777.

**302** | Foucault 1974b, S. 79.

**303** | »Es ist wahr, daß ich für diese Art von Geschichte überhaupt keinen Sinn habe!« Foucault 2005q, S. 201. Vgl. hierzu Foucault 2008a, S. 39 und vgl. zur Ablehnung einer teleologischen Geschichtsauffassung auch Foucault 2013, S. 16f, 33.

**304** | Diese Selbstdeutung Foucaults wird auch in der Rezeption zum Teil bestätigt, beispielsweise durch Ulrich Bröckling: Foucault »[...] identifiziert keine allgemeinen Bewegungsgesetze der Geschichte und verzichtet auf große Erzählungen von Fortschritt und Verfall, [...]« Bröckling 2010, S. 408.

**305** | Bereits in der »Archäologie des Wissens« argumentiert Foucault, dass Diskurse immer in politische Praxis eingebunden sind. Ein Diskurs ist »[e]in Gut, das infolgedessen mit seiner Existenz (und nicht nur in seinen ›praktischen Anwendungen‹) die Frage nach der Macht stellt. Ein Gut, das von Natur aus der Gegenstand eines Kampfes und eines politischen Kampfes ist.« Foucault 2013, S. 175. Den anthropologischen Pessimismus, der mit der archäologischen Methode verbunden ist, habe ich oben herausge-



»Ich glaube, dass das, worauf man sich beziehen muss, nicht das große Modell der Sprache und der Zeichen, sondern das des Krieges und der Schlacht ist. Die Geschichtlichkeit, die uns mitreißt und uns bestimmt, ist kriegerisch; sie ist nicht sprachlicher Natur.«<sup>306</sup>

Die Bestimmung der Geschichtlichkeit als kriegerisch führt zu einer pessimistischen Philosophie der Geschichte, die sich exemplarisch ausgehend von der Analyse »In Verteidigung der Gesellschaft« rekonstruieren lässt. Theoretischer Ausgangspunkt dieser Vorlesung über den Kriegsdiskurs ist die Umkehrung der These von Carl von Clausewitz, welcher »den Krieg als die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln« interpretierte. Dreht man diese Formel um, ist Politik »die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln«.<sup>307</sup> Foucaults Forschungsfrage lautet deshalb: »Wie, seit wann und auf welche Weise hat man begonnen, sich vorzustellen, dass der Krieg in Machtbeziehungen funktioniert, dass ein ununterbrochener Kampf den Frieden aushöhlt und dass zivile Ordnung grundsätzlich eine Schlachtordnung ist?«<sup>308</sup> Der französische Philosoph beantwortet diese Frage ausgehend vom sogenannten »historisch-politischen Diskurs«<sup>309</sup>, d.h. anhand des Gegendiskurses des englischen Bürgertums gegen die souveräne Macht und des Aufbegehrens des französischen Adels gegen den absolutistischen König – also jeweils mit der »Infragestellung der königlichen Macht« durch ein bestimmtes historisches Wissen von Kämpfen und kriegerischen Auseinandersetzungen.<sup>310</sup> Die Untersuchung startet wiederum mit dem Ende des Mittelalters und den europäischen Religionskriegen. Ideengeschichtlich dient Thomas Hobbes als prominenter Antipode, welcher das »Gewaltmonopol des Staates« gegen den »Naturzustand« vertrat und den »Leviathan« durch Vertragsschluss begründete.<sup>311</sup> Die Anti-Hobbes'sche »Gegen-Geschichte«<sup>312</sup> betont, dass die Entstehung des europäischen Staates

arbeitet, sicherlich finden sich ebenso pessimistisch-geschichtsphilosophische Aussagen in den Texten vor 1970. Da Foucault aber seine Theorie radikalisiert, indem er dem Diskursbegriff die Machttheorie voraussetzt, werde ich mich hier auf diese Texte konzentrieren, um die pessimistische Theorie der Geschichte zu klären. Zu Foucaults Selbstbegründung des Methodenumbaus und den zeitgeschichtlichen Zusammenhang mit 1968 siehe: Foucault 2005p, S. 85-90.

**306** | Ebd., S. 88.

**307** | Foucault 2001f, S. 32.

**308** | Foucault 2003g, S. 167.

**309** | Foucault 2001f, S. 65.

**310** | Ebd., S. 77.

**311** | Vgl. ebd., S. 107ff.

**312** | Ebd., S. 98. Foucaults Sympathien gelten dem Gegendiskurs, der »Infragestellung der königlichen Macht« (S. 77). Im Gegensatz zu Schmitt, der sich klar auf Hobbes

nicht auf dem vertraglichen Konsens über die Herrschaft des Gesetzes gründet und ebenso wenig den Beginn einer befriedeten Ordnung bedeutet. Im Gegenteil: »[D]as Gesetz ergibt sich aus wirklichen Schlachten, Siegen, Massakern, Eroberungen, die ihr genaues Datum und ihre Schreckensfiguren haben; es geht aus angezündeten Städten und verwüsteten Landschaften hervor und wird mit jenen berühmten Unschuldigen geboren, die im heraufziehenden Tag im Todeskampf liegen.«<sup>313</sup> Entscheidend ist nun, dass mit dem Gesetz der »Lärm der Waffen« nicht verstummt ist.<sup>314</sup> Der Krieg setzt sich – jener vom Grauen faszinierten Darstellung folgend – innerhalb der rechtlichen Ordnung des Staates fort.

An dieser Stelle zeigt sich ebenfalls ein Unterschied zu Carl Schmitt, der Hobbes und das Zeitalter der absolutistischen europäischen Staaten wegen der kriegshegenden Fähigkeit bewundert. Stilistisch verbindet Schmitt und Foucault sicherlich ein düsteres Pathos, aber das Gewaltmonopol des Staates, das Schmitt mit Hobbes als eine Verbesserung begreift, erscheint in Foucaults Darstellung als eine Lüge.<sup>315</sup> Foucault zitiert Autoren wie Edward Coke, John Lilburne, Henri de Boulainvilliers, Louis-Gabriel Du Buat-Nançay, um zu zeigen, dass das Gewaltmonopol den Krieg mitnichten zu einem ausschließlichen Phänomen der Außenpolitik erhebt.<sup>316</sup> Stattdessen lässt sich ab ca. 1650 zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte eine antirömische Geschichts-

bezieht und weiterhin die Autoren der Gegenrevolution und Restauration wie Donoso Cortés als positive Referenz nennt. Schmitt und Foucault trennt somit die politische Verortung, ersterer steht auf der Seite der staatlichen Macht, des Souveräns, letzterer auf der Seite der Gegenmacht, der Revolution und der Unterlegenen im Kampf gegen die Souveränität.

**313** | Ebd., S. 67.

**314** | Ebd., S. 67. Diese These hatte Foucault bereit 1973 in seiner Vorlesung »Die Strafgesellschaft« vertreten. Foucault 2015, S. 40ff.

**315** | Foucault und Schmitt treffen sich in der Ambition oder Geste, stets die verborgenen Gewaltverhältnisse unter der Oberfläche der Normalität aufzeigen zu wollen. Die Prämissen beider Theorien schließen eine friedliche Normalität konstitutiv aus: »Die Geschichte stößt immer auf Krieg, aber die Geschichte kann über diesen Krieg nie endgültig hinauskommen, [...]« Foucault 2001f, S. 206. Foucault beansprucht mit jener Prämisse von Macht/Herrschaft und Kampf/Krieg eine »ewige Wahrheit«, eine erkenntnistheoretische Position, die es nach ihm eigentlich nicht geben kann. Vgl. Foucault 2002g, S. 178.

**316** | »Tatsächlich braucht Foucault, anders als sein bekanntes Preislied auf das »Gewimmel der Ursprünge« und die »Vielfalt der Herkunft« erwarten lässt, immer starke Gründerfiguren, Diskursbegründer, in denen sich der Autor selbst bespiegelt. Es gibt einen starken heroischen und monumentalischen Zug in dieser Geschichte, die durchaus kritisch, ja subversiv sein will.« Raulff 1999.

schreibung rekonstruieren; eine Geschichtsdeutung, die nicht die herrschende Macht verklärt und legitimiert, sondern die Geschichte, d.h. das Wissen um die Geschichte, selbst als Mittel des Kampfes gegen die bestehende Herrschaft instrumentalisiert.<sup>317</sup> Es ist die Vorstellung eines ›Rassenkampfes‹, der die europäischen Gesellschaften in zwei entgegengesetzte Lager spaltet – allerdings wird die Kategorie ›Rasse‹ hier noch nicht in dem biologischen Sinne verwendet, der ihr im 19. Jahrhundert zukommen wird. Der Begriff ›Rassen‹, im Plural, bedeutet im Kontext des 16. und 17. Jahrhundert den Antagonismus rivalisierender Gruppen, die Sprache, Religion, Privilegien und/oder Lokalität trennen.

Unter der Oberfläche des philosophisch-juridischen Diskurses, welcher die souveräne Macht und das Gesetz legitimiert, offenbart sich an der Basis der historisch-politische Diskurs. Die mannigfachen kriegerischen Auseinandersetzungen, von denen der historisch-politische Diskurs erzählt, widersprechen den offiziellen Deutungen einer befriedeten Gesellschaft und belegen die »[...] fundamentalen und andauernden Irrationalität an der Basis, einer nackten Irrationalität [...]«. <sup>318</sup> Der philosophisch-juridische Diskurs ist der der Herrschenden, und deren Motivation ist es, den Glauben zu verbreiten, dass sich »[a]n die Stelle einer ganz und gar von kriegerischen Beziehungen durchzogenen Gesellschaft [...] nach und nach ein mit militärischen Institutionen ausgestatteter Staat gesetzt« hat.<sup>319</sup> Gegen diese Legitimierung von Herrschaftsverhältnissen richtet sich der historisch-politische Diskurs; diese Gegenrede stellt den fortdauernden Konflikt heraus und erklärt »den Krieg zum dauerhaften Grund für sämtliche Machtinstitutionen.«<sup>320</sup> Tief in den Gesellschaftskörper eingeschrieben ist demnach die Asymmetrie zwischen Herrschern und Beherrschten, und auch in den kommenden Jahrhunderten wird dieser Krieg fortbestehen, weil die Machthaber permanent um ihre Vorrangstellung fürchten müssen und die Unterworfenen gleichzeitig hoffen, ihre Position zu verbessern. Der Krieg ist laut diesem Diskurs der »heimliche Mo-

**317** | Vgl. Foucault 2001f, S. 92. Umgekehrt legt diese Rekonstruktion Foucaults den Schluss nahe, dass die Geschichte des Mittelalters und der Antike von den Herrschenden geschrieben wurde, um mit jenem Wissen sich selbst zu legitimieren und konkurrierende Herrschaftsansprüche zu delegitimieren oder ganz zu verschweigen.

**318** | Ebd., S. 73. »Alles in allem ist im Gegensatz zum philosophischen-juristischen Diskurs, der sich am Problem von Souveränität und Gesetz ausrichtet, dieser Diskurs, der das Fortdauern des Krieges in der Gesellschaft entschlüsselt, ein wesentlich historisch-politischer Diskurs, ein Diskurs, bei dem die Wahrheit als Waffe für einen Partisanensieg funktioniert, ein düster kritischer und zugleich intensivmythischer Diskurs.« Foucault 2003g, S. 170.

**319** | Ebd., S. 167.

**320** | Ebd., S. 167f. Vgl. hierzu auch Foucault 2001f, S. 67.

tor für die Institutionen, die Gesetze und die Ordnung.«<sup>321</sup> Staat und Rechtsordnung erscheinen jener Perspektive folgend immer nur als oktroyiert von der herrschenden Gruppe und nur solange gesichert, bis der nächste Gegenangriff folgt.

Der argumentative Kniff in Foucaults Darstellung ist, dass allein die ›real-historische‹ Existenz des »historisch-politischen Diskurses« belegt, dass das Gewaltmonopol und die Rechtsordnung keine völlig harmonische Gesellschaftsordnung geschaffen haben. Auch die im Weiteren (re-)konstruierte Geschichte zeigt, dass der konfliktäre Antagonismus des ›Rassenkriegs‹ nicht zur Ruhe kommt. Im 19. Jahrhundert teilt sich der historisch-politische Diskurs in die Varianten Klassenkampf und moderner Rassismus und gipfelt im 20. Jahrhundert im Stalinismus und Nationalsozialismus. Wichtig ist, dass mit den Vorstellungen von ›Klasse‹ und ›Rasse‹ die Bio-Politik an der Schwelle zur Moderne entsteht. Der Plot der entsprechenden Vorlesung Foucaults lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der ›Rassenkrieg‹ schlägt in den »rassistischen Diskurs« um, zuvor funktionierte der ›Rassenkrieg‹ als Gegen-Geschichte, ab jetzt verfolgt der rassistische Diskurs eine »globale Strategie sozialer Konservatismen« und wird zum »Staatsrassismus«.<sup>322</sup> Der Diskurs über die ›Rassen‹ und deren kriegerischer Antagonismus wird somit zu einem Mittel zur Verteidigung der Gesellschaft gegen Feinde. Die herrschende Macht, d.h. die Staatssouveränität, instrumentalisiert nun den historisch-politischen Diskurs zur Einheitsstiftung und nutzt die modernen Mittel der Bio-Politik, um das Leben der Bevölkerung qualitativ und quantitativ zu steigern, um wiederum gegen neue Feinde, »andere Rassen, Unter- oder Gegen-Rassen« im Dauerzustand des Bürgerkrieges bestehen zu können. Losgetreten wird damit ein Prozess, »ein innerer Rassismus permanenter Reinigung [sic!], der zu einer der grundlegenden Dimensionen der gesellschaftlichen Normalisierung wird.«<sup>323</sup> Bemerkenswert ist an dieser Stelle auch die Bedeutung des Staates, welcher in Foucaults Machttheorie bisher eine sekundäre Rolle spielte. »In Verteidigung der Gesellschaft« konstatiert Foucault die »Verstaatlichung des Biologischen« und rückt den Staat stärker in den Fokus seiner Machtanalyse.<sup>324</sup> Ziel der staatlichen Nutzung biopolitischer Techniken ist vordergründig die biologische »Reinheit der Rasse«<sup>325</sup>, aber letztlich erlaubt die biopolitische

**321** | Foucault 2003g, S. 168.

**322** | Vgl. Foucault 2001f, S. 81f und 281f.

**323** | Ebd., S. 81.

**324** | Ebd., S. 282. »Der Staat und die Universalität des Staates sind zugleich der Einsatz und das Schlachtfeld des Kampfes.« Ebd., S. 266.

**325** | Vgl. ebd., S. 101.

»Vereinnahmung des Lebens«<sup>326</sup> eine Steigerung der Kraft des Staates, d.h. der »zentrierten, zentralisierten und zentralisierenden Macht«.<sup>327</sup>

Ulrich Raulff schrieb über diese Geschichts(re-)konstruktion: »Martialisch, monumentalisch, mythisch: Michel Foucault erfand die Historie, von der Friedrich Nietzsche träumte.«<sup>328</sup> In der Tat ist der Text von einem rhetorisch verschärften Ton geprägt, der die Dramatik der Entwicklung unterstreicht. Gleichzeitig lässt Foucault eine Historie entstehen, die der Erzählung einer positiven Verbesserung in der Geschichte der europäischen Moderne diametral entgegensteht. Entscheidend ist die Frage, ob Foucault eine pessimistische Geschichtstheorie vertritt, indem er selbst »die Geschichte« als fortwährenden Kampf und Krieg begreift?

»Gesetz bedeutet nicht Befriedung, denn unterhalb des Gesetzes wütet der Krieg in allen Machtmechanismen, selbst den geregeltsten weiter. Der Krieg ist der Motor der Institutionen und der Ordnung, und selbst der Friede erzeugt in seinen kleinsten Räderwerken stillschweigend den Krieg. Anders gesagt: man muß aus dem Frieden den Krieg herauslesen: Der Krieg ist nichts anderes als die Chiffre des Friedens. Wir stehen miteinander im Krieg; eine Schlachtlinie zieht sich durchgängig und dauerhaft durch die gesamte Gesellschaft, und diese Schlachtlinie ordnet jeden von uns dem einen oder anderen Lager zu. Es gibt kein neutrales Subjekt. Man ist zwangsläufig immer jemandes Gegner.«<sup>329</sup>

Wer spricht hier? Sind es Foucaults Gründerautoren des geschichtlich-politischen Diskurses oder ist es Foucault selbst? Wenn es seine eigene Position ist, lässt sich eine pessimistische Perspektive schwer anzweifeln. Allerdings beschränkt sich Foucault teilweise darauf, lediglich den Kriegsdiskurs zu zitieren, ohne sich selbst zu positionieren. In diesen Passagen erweckt die Darstellung den Eindruck, es handle sich nur um eine positivistische Geschichtsschreibung, die berichtet, wie sich die Auseinandersetzung zugetragen hat. Dem obigen Zitat folgend heißt es auf der nächsten Seite: »Soweit eine erste, wenn auch sehr unscharfe Charakterisierung dieser Art von Diskurs.«<sup>330</sup> Foucault bemüht sich hier um Distanz, und auch bei den einleitenden Überlegungen zur Vorlesung differenziert er zwischen zwei Modellen der Machtanalyse: 1. »Vertrag-Oppression« (juridisches Modell)« und 2. »Krieg-Repression oder Herrschaft-Repression«, und er bekennt: »Es ist klar, daß alles, was ich

**326** | Ebd., S. 282.

**327** | Ebd., S. 80.

**328** | Raulff 1999.

**329** | Foucault 2001f, S. 67. Vgl. hierzu ähnliche Formulierungen: Ebd., S. 324f und Foucault 2003g, S. 168.

**330** | Foucault 2001f, S. 68.

im Laufe der vergangenen Jahre gesagt habe, vom Modell Kampf-Repression geprägt war.«<sup>331</sup> Dann folgt eine Selbstrelativierung mit dem Bekenntnis zur Notwendigkeit, die »beiden Begriffe ›Unterdrückung‹ und ›Krieg‹ beträchtlich [zu, Anm. d. A.] modifizieren, wenn nicht vielleicht sogar fallenzulassen«.<sup>332</sup> Diese Modifikation der Machtanalyse wäre insofern konsequent, als der produktive Charakter der Macht sich schwer aus den Analysekategorien »Unterdrückung« und »Krieg«, gefangen in der simplen Dichotomie von Herrscher und Beherrschten, herauslesen lässt. Somit könnte gegen die Unterstellung einer pessimistischen Philosophie der Geschichte eingewendet werden, dass Foucault in »In Verteidigung der Gesellschaft« wissenschaftliche Distanz und Neutralität wahrt, lediglich die Beobachtungen von anderen beobachtet, ohne selbst Partei zu ergreifen, und die martialischen Formulierungen dem untersuchten Gegenstand geschuldet sind.

Aber gelingt diese Beobachtung zweiter Ordnung ohne Positionierung? Entspricht jene neutrale Position überhaupt Foucaults Selbst- und Wissenschaftsverständnis? Teilt Foucaults Machttheorie nicht die Logik eines konfliktären Antagonismus, und ist der Zusammenhang von Macht und Wissen nicht unhintergebar? Foucaults Rekonstruktion in »In Verteidigung der Gesellschaft« sensibilisiert für die Kontinuität von Kämpfen innerhalb der Staats- und Rechtsordnung, und gleichzeitig kann sich die »Genealogie der Macht« nicht auf eine neutrale Position zurückziehen. Im theoretischen Kosmos der Foucault'schen Genealogie erfüllt Wissen immer eine Legitimierungs- oder Delegitimierungsfunktion von Macht bzw. innerhalb von Herrschaftsverhältnissen – zwei Kategorien, die in vielen Texten synonym verwendet werden. Jedes Wissen ist »perspektivische und strategische Wahrheit«<sup>333</sup>, was insbesondere für wissenschaftliches Wissen gilt. Die Diskurse der Wissenschaft gehorchen nicht einer autonomen Logik, sondern sind immer eingebunden in politische Prozesse, d.h. Wissen erschafft und stabilisiert bestimmte Machtverhältnisse. Es gibt kein Wissen ohne Macht und keine Macht ohne Wissen – es handelt sich um einen zirkulären Verweisungszusammenhang.<sup>334</sup> Weiterhin versteht Foucault das durch seine Forschung generierte Wissen als Teil eines politischen Kampfes gegen den hegemonialen Diskurs, repräsentiert durch die Philosophie und das Recht, entsprechend seines Selbstverständnisses: »Die Genealogien sind gerade Anti-Wissenschaften.« Sie richten sich gegen die etablierte Wissenschaft:

**331** | Ebd., S. 34.

**332** | Ebd., S. 34.

**333** | Foucault 2003g, S. 169.

**334** | Vgl. Foucault 2010, S. 39.

»[G]egen die zentralisierenden Machtwirkungen, die mit der Institution und dem Funktionieren eines im Innern einer Gesellschaft wie der unsrigen organisierten wissenschaftlichen Diskurses verbunden sind. [...] Den Machtwirkungen, wie sie einem als wissenschaftlich betrachteten Diskurs eigen sind, muß die Genealogie den Kampf ansagen.«<sup>335</sup>

In Foucaults zugespitzten Formulierungen erscheinen Erkenntnis als ›Schlacht‹ und der Diskussionspartner als der ›Gegner‹.<sup>336</sup> Diesem Wissenschaftsverständnis entsprechend operiert die Geschichtsanalyse selbst in Kriegsvokabular und Kategorien physischer Auseinandersetzung.<sup>337</sup> Das militärische Vokabular wird in der Zeitdiagnostik fortgeschrieben, indem die Gegenwart als »Schlacht« und gemäß der »Logik der Schlacht« gefasst wird. Gemessen an diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt kann die genealogische Analyse keine Neutralität beanspruchen. Dass Foucault wiederum nicht auf der Seite des philosophischen-juridischen Diskurs stehen möchte, ist unmissverständlich: »Um die konkrete Analyse von Machtverhältnissen zu betreiben, muss man das juristische Modell der Souveränität aufgeben.«<sup>338</sup> Das juristische Modell ist bekanntlich die Beschreibungsform des herrschenden Diskurses, der seine Machtstellung zu verteidigen versucht und deshalb immer Partei im Gesellschaftskrieg ist.<sup>339</sup> Bezüglich der Legitimierung des Gesetzes und der Souveränität kritisiert Foucault, dass es in der Geschichte des Okzidents einen historisch-politischen Gegendiskurs gibt, und mit letzterem teilt er die Überzeugung, dass jedes Wissen, jede Wahrheit, eine Waffe im Krieg um Macht sei.<sup>340</sup>

**335** | Foucault 2001f, S. 23f.

**336** | Ebd., S. 27f.

**337** | So setzt sich Foucault selbst das Ziel: »Anschließend werde ich die Geschichte dessen schreiben müssen, was sich im 19. Jahrhundert zugetragen hat, und werde zeigen müssen, wie man durch eine Reihe von Offensiven und Gegenoffensiven, von Wirkungen und Gegenwirkungen zu dem sehr komplexen aktuellen Stand der Kräfte und dem derzeitigen Profil der Schlacht kommen konnte. Der Zusammenhang ergibt sich nicht aus der Aufdeckung eines Vorhabens, sondern aus der Logik der Strategien, die einander gegenüberstehen.« Foucault 2005s, S. 80.

**338** | Foucault 2003g, S. 165.

**339** | »Die Hegelsche Dialektik und all jene Diskurse, denke ich, die ihr gefolgt sind, müssen – das werde ich zu zeigen versuchen – als von Philosophie und Recht betriebene Kolonisierung und autoritäre Befriedung eines historisch-politischen Diskurses verstanden werden, der zugleich Feststellung, Ausrufung und Praxis des Gesellschaftskrieges war.« Foucault 2001f, S. 77.

**340** | Vgl. ebd., S. 28 und Foucault 2002g, S. 188ff. Deshalb ist von der Vermehrung des Wissens auch nicht die endgültige Emanzipation, die »universelle[n] Wahrheit« zu

»Die Geschichte stößt immer auf Krieg, aber die Geschichte kann über diesen Krieg nie endgültig hinauskommen; sie kann den Krieg weder jemals eindämmen noch seine Grundgesetze finden, noch ihm Grenzen auferlegen, ganz einfach, weil der Krieg selbst dieses Wissen stützt, durch dieses Wissen hindurchgeht, es durchzieht und bestimmt. Dieses Wissen ist immer nur eine Waffe in diesem Krieg oder allenfalls ein taktisches Dispositiv innerhalb dieses Krieges. Der Krieg wird durch die Geschichte, durch die ihn erzählende Geschichte hindurch geführt. Und die Geschichte kann ihrerseits immer nur den Krieg, den sie selbst führt oder der durch sie hindurchgeht, entziffern.«<sup>341</sup>

Diese Position in »In Verteidigung der Gesellschaft« deckt sich mit der genealogischen Methode und wird durch den Verweis auf bloße Zitation nicht relativiert.<sup>342</sup> Wissen ist demnach gefangen in der Logik des Krieges. Die menschliche Geschichte kann über jenen Zusammenhang »nie endgültig hinauskommen«, was die Absage an jede positive Teleologie bedeutet. Foucault prognostiziert damit auch die Kontinuität kriegerischer Auseinandersetzungen. Krieg bewegt die Geschichte und ist für diese Theorie das dynamische Element, welches geschichtlichen Wandel erklärt. Im Juni 1975, also im Vorfeld der Vorlesung, bekennt Foucault sich sehr explizit zur erkenntnistheoretischen Fundierung seiner Theorie in der Logik des Krieges.<sup>343</sup>

»Ich glaube, im Anschluß an Nietzsche, daß die Wahrheit in Begriffen des Kriegs verstanden werden muß. Die Wahrheit der Wahrheit ist der Krieg. Die Gesamtheit der Mechanismen, durch die die Wahrheit sich durchsetzt, sind Machtmechanismen, die ihr ihre Herrschaft (pouvoir) sichern.«<sup>344</sup>

Und auf die Nachfrage »Ist es ein permanenter Krieg?« antwortet Foucault: »Ich denke ja.«<sup>345</sup> Foucault fundiert seine Geschichtstheorie damit in existenziellen Auseinandersetzungen des »permanenten Krieges« und des »ständigen, universellen Krieges innerhalb der Gesellschaft«.<sup>346</sup> Das Sein ist ent-

erhoffen oder »die heitere Herrschaft über die Natur; im Gegenteil, es vermehrt ständig Risiken, so dass die Gefahren zunehmen«. Ebd., S. 189.

**341** | Foucault 2001f, S. 206.

**342** | »Der Bürgerkrieg ist die Matrix aller Machtkämpfe, aller Machtstrategien und folglich auch die Matrix aller Kämpfe um und gegen die Macht.« Foucault 2015, S. 29.

**343** | Vgl. hier beispielsweise auch: »Wenn man sich tatsächlich darauf einlässt, sieht man, dass das Grundelement der Krieg ist.« Ebd., S. 44.

**344** | Foucault 2005q, S. 202.

**345** | Ebd., S. 202f.

**346** | Vgl. Foucault 2015, S. 43. »Ich glaube, dass das, worauf man sich beziehen muss, nicht das große Modell der Sprache und der Zeichen, sondern das des Krieges und der Schlacht ist. Die Geschichtlichkeit, die uns mitreißt und uns bestimmt, ist kriegerisch;



sprechend immer an Macht gebunden, womit eine (historische) Ontologie der Macht behauptet wird. Macht ist die nicht negierbare Kategorie in dieser Theorie, soziale Verhältnisse ohne Macht kann es nicht geben, und so werden Geschichte, Gegenwart und Zukunft zur »immerwährenden Schlacht«. <sup>347</sup> Eine solche ontologische Setzung der Macht als Wahrheit des Krieges beansprucht darüber hinaus, zeitlose und jederzeit gültige Wahrheit zu sein, so dass mit dieser Total-Konstruktion der Frieden als andere Seite jener Unterscheidung dauerhaft unerreichbar ist. Vor diesem Aussagezusammenhang erscheint Foucaults Geschichtsdenken in weiten Teilen kompatibel mit dem des historisch-politischen Diskurses. Auch innerhalb der Rechtsordnung müssen »in allen Machtmechanismen« die Zeichen des Krieges herausgelesen werden, und die »Schlachtlinie ordnet jeden von uns dem einen oder anderen Lager zu.« »Der Krieg ist der Motor der Institutionen und der Ordnung«, d.h. die faktische Auseinandersetzung treibt die Geschichte an, und diese »Schlachtverläufe« erklären die geschichtlichen Veränderungen. <sup>348</sup> Anders formuliert: Krieg ist der endlose Bewegter der Geschichte. <sup>349</sup> In den Schriften, die diese Botschaft transportieren, ist Foucaults Weltansicht pessimistisch: Es ist immer mit dem Schlimmsten zu rechnen, mit der existenziellen Vernichtung durch

---

sie ist nicht sprachlicher Natur. Machtbeziehungen, nicht Sinnbeziehungen.« Foucault 2003e, S. 192. Foucault geht unmissverständlich davon aus, dass »der Bürgerkrieg der Macht innewohnt, sie durchdringt, sie belebt, sich überall in ihr ausbreitet. Zeichen dafür hat man eben in Form der Überwachung, der Drohung, im Besitz einer Armee, kurz in all den Zwangsinstrumenten, die die etablierte Macht sich zu ihrer Ausübung zulegt. Die tagtägliche Machtausübung muss man als einen Bürgerkrieg betrachten können: Macht auszuüben ist eine bestimmte Art, Bürgerkrieg zu führen, und all die Instrumente, die Taktiken, die man hier ausmachen kann, müssen in den Begriffen des Bürgerkriegs zu analysieren sein.« Foucault 2015, S. 53. »Der Bürgerkrieg ist die Matrix aller Machtkämpfe, aller Machtstrategien und folglich auch die Matrix aller Kämpfe um und gegen die Macht.« Ebd., S. 29. Vgl. hierzu auch Foucault 2003a, S. 407.

**347** | Foucault 2010, S. 38. »In diesem Modell ist ein Ende des Kampfes ebenso wie ein Ausstieg aus gesellschaftlichen Machtverhältnissen nicht vorgesehen. Das »Andere« der Schlacht existiert nicht – aus diesem Grunde muß auch jeder politische Akt, der einen Friedenszustand proklamiert, als eine bestimmte Strategie einer aktuell stattfindenden Schlacht begriffen werden (vgl. auch Deleuze 1987: 46).« Kneer 1996, S. 243.

**348** | Foucault 2001f, S. 67.

**349** | Vgl. hierzu ebenfalls: »Es wäre falsch, wenn man der überkommenen Vorstellung anhänge, wonach der allgemeine Krieg sich am Ende in seinen Widersprüchen erschöpft, auf die Gewalt verzichtet und darin einwilligt, sich selbst durch die Gesetze des Landfriedens zu unterdrücken. Die Regel ist vielmehr die kalkulierbare Lust am Gemetzel und die Hoffnung auf Blut. Sie gestattet es, das Herrschaftsspiel ständig von neuem zu beginnen; sie setzt eine peinlich genaue Wiederholung in Szene.« Foucault 2002g, S. 177.

den Feind. Eine zukünftige Entwicklung zum ›Guten‹ ist ausgeschlossen, weil die menschliche Geschichte in Kriegsverhältnissen gefangen bleibt.<sup>350</sup>

Auffällig ist in diesem Zusammenhang die verkürzte Vorstellung der geschichtlichen Kontingenz. Wieso aber sind Macht, Gewalt und Herrschaft nicht ebenfalls kontingent zu denken? Wieso ruft Kontingenz überhaupt Konflikte hervor? Auch die Aufhebung von Macht kann in jenem Theoriekosmos nur durch Machtausübung erfolgen – gewissermaßen wie jede Beobachtung nur mittels einer neuen Beobachtung ersetzt werden kann. Aus dem Wissens-Macht-Komplex schließt Foucault offiziell, dass metahistorische ebenso wie objektiv wahre Aussagen unmöglich sind – womit sich die Argumentation auf die Paradoxie einlässt, dass die These nur wahr ist, wenn sie unwahr ist. Allerdings wird dieses Kontingenzbewusstsein auf einer zweiten Ebene von der Notwendigkeit der Macht überlagert. Kontingenz verstanden als Nicht-Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung müsste prinzipiell alles offen lassen, d.h. die Option für die beste wie die schlechteste aller möglichen Welten. Aber diese Ungewissheit über künftige Entwicklungen der Geschichte lassen viele Aussagen Foucaults nicht zu.<sup>351</sup> Die Methode Genealogie schließt diese Ungewissheit aus und flüchtet in negative Gewissheit. Geschichte, Gegenwart und Zukunft werden durch diese Theorie immer als konfliktär-kriegerisch vorgestellt. Wo der Geschichtsoptimismus Kontingenz durch positive Notwendigkeit auszuschalten sucht, unterläuft Foucault sein eigenes Postulat der Diskontinuität durch negative Kontinuität. Ausgehend von der »Archäologie des Wissens« müsste diese Theorie der Geschichte, wenn sie keine Philosophie der Geschichte sein will, jedoch jeweils beide Optionen anerkennen, Kooperation und Konflikt, Konsens und Dissens, Frieden und Krieg. Aber die Grundstellung der genealogischen Methode schließt eine solche Perspektive aus, indem sie sich auf den Universalismus des Krieges festlegt:

»Die Menschheit schreitet nicht langsam von Kampf zu Kampf voran, bis sie zu einer universellen Gegenseitigkeit fände, in der Regeln für immer an die Stelle des Krieges träten; sie fasst jede Gewalttätigkeit in ein Regelsystem und bewegt sich so von einer Herrschaft zur anderen. [...] Das große Spiel der Geschichte dreht sich um die Frage, wer sich der Regeln bemächtigt; wer an die Stelle derer tritt, die sie für sich nutzen; wer sie am Ende pervertiert, in ihr Gegenteil verkehrt und gegen jene wendet, die sie einst durchsetzten, wer in den komplizierten Apparat eindringt und ihn so funktionieren lässt, dass die bisherigen Herrscher nun von ihnen beherrscht werden.«<sup>352</sup>

**350** | Auf den sich hier aufdrängenden Vergleich zu Schmitt werde ich weiter unten eingehen.

**351** | Foucault 2001f, S. 206.

**352** | Foucault 2002g, S. 177.

In solchen Aussagen zeigt sich das pessimistische Moment dieser Theorie: Auf Grundlage der eigenen kriegerischen Machttheorie prognostiziert Foucault einen nicht endenden Kreislauf von Gewalttätigkeiten, die in Regelsysteme überführt werden, dann notwendigerweise pervertieren und zu neuen Gewalttätigkeiten führen, auf die quasi gesetzmäßig neue Regelungsversuche folgen, die dann scheitern werden usw. Diese pessimistische Prognose wurde zwei Jahre nach der »Archäologie des Wissens« und fünf Jahre vor »In Verteidigung der Gesellschaft« veröffentlicht und verspricht keine »Morgenröte«, aber statt die Kontingenz des geschichtlichen Prozesses retrospektiv zu untersuchen und sich »trügerischen« Zukunftsspekulationen zu enthalten, führt Foucault hier die Gegenrede – gegen jeden Geschichtsoptimismus. Konsequenter ist der Einwand gegen die Hoffnung einer »universellen Gegenseitigkeit« als Schlusspunkt der Geschichte. Gleiches gilt für die Absage an die Geschichtsphilosophie von Ursprung und Ende sowie jede Metaphysik.<sup>353</sup> Mit diesem Zweifel am Telos könnte es die Argumentation belassen, aber Foucault verzichtet auf den Rückzug in eine skeptische Position und stellt allen geschichtsphilosophischen Hoffnungen eine ebenfalls geschichtsphilosophische, aber negative Zukunftserwartung entgegen. Würde die Genealogie zu dem Ergebnis gelangen, dass Kriege die bisherige Menschheitsgeschichte mitbestimmt haben, und dass auch für die Zukunft kriegerische Auseinandersetzungen nicht auszuschließen sind – mit welchem Argument könnte dem widersprochen werden? Aber, wenn die geschichtliche Entwicklung nicht determiniert ist, wenn es keinen Sinn macht, das Ende oder den Anfang der Menschheit zu suchen, wie kann Foucault dann die pessimistische Prognose vom ewigen Zusammenhang von Gewalttätigkeit und Herrschaft stellen? Er konstruiert mit dieser Festlegung eine verborgene Kontinuitätslinie der geschichtlichen Entwicklung, die meta-historische Kontinuität des Konfliktes, Kampfes und Krieges. Die Festlegung auf einen Sinn bzw. Unsinn »der Geschichte« als ewiges Wechselverhältnis von Herrschaft und Kampf irritiert gerade bei einem Autor, der sich immer wieder die Aufgabe stellt, eine nicht deterministische Form von Historie zu schreiben:

»Wenn es weder in eine Geschichtsphilosophie noch in eine historische Analyse umkippen will, muß es sich im Immanenzfeld der reinen Singularität halten. Also Bruch, Diskontinuität, Singularität, reine Beschreibung, unbewegliches Tableau, keine Erklärung, kein Übergang – Sie kennen all das.«<sup>354</sup>

Erklärtes Ziel ist es, sich vor Kausalitätsbehauptungen, die »Unausweichlichkeit oder Notwendigkeit«<sup>355</sup> implizieren, zu hüten. Offensichtlich besteht aber

**353** | Ebd., S. 168-171.

**354** | Foucault 1992, S. 36.

**355** | Ebd., S. 36.

zwischen den zitierten Stellen ein Widerspruch, d.h. zwischen diesen methodologischen Postulaten und den Ergebnissen und abgeleiteten Prognosen der historischen Analysen. Jenes Paradox reicht bis in die Erkenntnistheorie: »Erkenntnis kann den zu erkennenden Dingen nur Gewalt antun; sie kann sie nicht wahrnehmen, akzeptieren, sich mit ihnen oder sie mit sich identifizieren.«<sup>356</sup> Erkenntnis ist ein Verhältnis zu den Dingen gekennzeichnet durch »Gewalt, Herrschaft und Macht«<sup>357</sup>, d.h. Erkenntnis ist in dieser Theorie immer ein Gewaltakt im Kampf um Deutungshoheit.<sup>358</sup> Entsprechend ist gerade die Erkenntnis der Geschichte bestimmt durch Gewalt, Herrschaft und Macht und nur verstehbar durch die Analyse der »Kämpfe, der Strategien und der Taktiken«:

»Die Geschichte hat keinen Sinn, was nicht heißt, dass sie absurd oder ohne Zusammenhang wäre. Sie ist im Gegenteil verstehbar, und sie muss bis in ihre kleinste Einzelheit analysiert werden können: doch gemäß der Verstehbarkeit der Kämpfe, der Strategien und der Taktiken.«<sup>359</sup>

So nutzt beispielsweise die »etablierte Macht« das Strafwesen als eine »Strategie«, um die eigene Machtposition im permanenten Bürgerkrieg zu sichern.<sup>360</sup> Offenbar assoziiert und verwendet Foucault die Vorstellung von geschichtlichem Sinn hier aber als die Hoffnung auf einen positiven Telos oder den Fortschritt des Wissens usw. Diese verkürzte Auffassung übersieht wiederum, dass es auch einen negativen geschichtlichen Sinn gibt: die »Verstehbarkeit der Kämpfe, der Strategien und der Taktiken«. Jene Zuschreibung von Sinnlosigkeit beansprucht somit genauso, »Sinn« aus der Beobachtung der Geschichte ableiten zu können, andernfalls wäre die Kategorie der Verstehbarkeit sinnlos.<sup>361</sup>

**356** | Foucault 2002c, S. 679.

**357** | Ebd., S. 679.

**358** | »Wenn wir Erkenntnis wirklich begreifen wollen, wenn wir wirklich wissen wollen, was ist, wenn wir ihre Wurzel und Fabrikation erfassen wollen, müssen wir uns vielmehr an den Politiker halten und uns klarmachen, dass es sich um Verhältnisse des Kampfes und der Macht handelt.« Ebd., S. 682f. »[D]er perspektivische Charakter der Erkenntnis resultiert nicht aus der menschlichen Natur, sondern aus dem polemischen und strategischen Charakter der Erkenntnis. Man kann von einem perspektivischen Charakter der Erkenntnis sprechen, weil hier ein Kampf stattfindet und weil Erkenntnis das Ergebnis dieses Kampfes ist.« Ebd., S. 684.

**359** | Foucault 2005p, S. 88.

**360** | Vgl. Foucault 2015

**361** | Foucault radikalisiert damit seine bereits in den 1960er Jahren artikulierte geschichtsphilosophische Deutung: »Verstehen Sie, was ich sagen will? Die Möglichkeit

Die Genealogie rekonstruiert weiterhin, wie Strategien und Taktiken gezielt eingesetzt werden, womit die Fragen aufgeworfen sind, *wie* und *warum* die Macht Strategien oder Taktiken verfolgt bzw. als Strategie beobachtbar ist?<sup>362</sup> 1982 schreibt Foucault hierzu, dass er der Wie-Frage »vorläufig den Vorzug« gibt und die Fragen des »Was« und »Warum« nicht vermeiden oder negieren, sondern »nur anders stellen« möchte.<sup>363</sup> In weiten Teilen argumentiert Foucault funktionalistisch entlang der Wie-Fragen und zeigt wie die Macht bzw. in Machtverhältnissen verschiedene Techniken verwendet werden, und dass sich Dispositive der Macht wandeln.<sup>364</sup> Ausgangspunkt des strategischen Modells der Macht ist die These, dass »es einer der grundlegendsten Züge der abendländischen Gesellschaften ist, daß die Kraftverhältnisse, die lange Zeit im Krieg, in allen Formen des Krieges, ihren Hauptausdruck gefunden haben, sich nach und nach in der Ordnung der politischen Macht eingerichtet haben.«<sup>365</sup> Die Macht ist »ein Kräfteverhältnis in sich selbst«.<sup>366</sup> Die naturwissenschaftliche Metapher des »Kräfteverhältnisses«, welches Selbstreferenz auszeichnet, kann als eine Art Autopoiesis der Macht vorgestellt werden.

Der Frage, wie und warum ein Kräfteverhältnis Strategien verfolgt, weicht Foucault aber aus, zumal die Antwort erhebliche Schwierigkeiten mit sich bringt. Wenn Foucault nicht auf die Handlungen einzelner Subjekte verweisen möchte – was er erst in Texten der 1980er Jahre explizit tut –, bleibt der ent-subjektivierten Theorie nur, auf die Eigendynamik, »ein anonymes Denken; ein Wissen, das kein Subjekt hat, Theoretisches, das keine Identität besitzt [...]«, zu rekurren.<sup>367</sup> Die Macht ist folglich kein menschliches Subjekt, sie ist auch nicht auf die Intentionen einzelner Handelnder zurückrechenbar, sondern als »die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und or-

---

der Kontrolle führt zur Idee des Zwecks. Tatsächlich hat die Menschheit keine Zwecke. Sie funktioniert, sie kontrolliert ihr Funktionieren und bringt ständig Rechtfertigungen für diese Kontrolle hervor. Wir müssen uns damit abfinden, daß es nur Rechtfertigungen sind. Der Humanismus ist nur eine von ihnen, die letzte.« Foucault 1974b, S. 30.

**362** | »Wo die Soziologen nur das stumme oder unbewusste System der Regeln sehen, wo die Epistemologen nur schlecht kontrollierte ideologische Wirkungen sehen, glaube ich, dass man Strategien der Macht sehen kann, die vollkommen kalkuliert, beherrscht sind.« Foucault 2005ac, S. 251. Foucault schreibt hierzu über die Macht, »sie ist eine permanente Strategie, die man auf der Grundlage des Bürgerkrieges denken muss«. Foucault 2015, S. 311f. Vgl. zum Strategie/Macht-Verhältnis auch Foucault 2007a, S. 25.

**363** | Foucault 2005ac, S. 251.

**364** | Vgl. Breitenstein 2012, S. 258.

**365** | Foucault 1983, S. 102.

**366** | Foucault 2001f, S. 31. Vgl. zu dieser Metapher auch Foucault 2003g, S. 166.

**367** | Foucault 2005o, S. 20.

ganisieren« konstruiert.<sup>368</sup> Unterstellt ist aber, dass bestehende Macht-/Herrschaftsverhältnisse nach Selbsterhaltung und Ausdehnung streben. Anders formuliert: Es muss eine Art ›Wille‹ zur Selbsterhaltung des Macht-Systems vorausgesetzt werden, warum sonst sollte die Macht ›aus sich heraus‹ Strategien und Taktiken verfolgen?<sup>369</sup> So sieht Foucault beispielsweise im Rassismus die Funktion, dass »der Tod der Anderen die biologische Selbst-Stärkung bedeutet.«<sup>370</sup> Ausgehend vom zweiten Band des »Kapitals« und in Übereinstimmung mit Karl Marx und Friedrich Engels operiert die Genealogie der Macht vor diesem theoretischen Hintergrund mit der funktionalistischen Annahme:

»Die ursprüngliche, wesentliche und dauerhafte Funktion dieser lokalen und regionalen Mächte liegt in Wirklichkeit in der Herstellung von Effizienz, von Fähigkeiten von Produzenten eines Produktes. [...] Diese Machtmechanismen und Machtverfahren müssen wir als Techniken verstehen, also als Verfahren, die erfunden und verbessert und ständig weiterentwickelt werden.«<sup>371</sup>

Das Streben nach Effizienz, Optimierung und Selbststeigerung der Mächte ist nur durch die Unterstellung eines Willens zur Selbsterhaltung zu erklären. Strategien und Techniken kann aber nur ein Subjekt entsinnen, das irgendeine Form von Bewusstsein besitzt. Muss Foucault Machtverhältnissen deshalb nicht implizit Intentionen und Bewusstsein zurechnen, mittels derer sie die Diskurse und Subjekte steuern? An einigen Stellen formuliert Foucault im Sinne einer solchen Übertragung von vormalen subjektiven Eigenschaften auf Machtverhältnisse: »Die Machtbeziehungen sind gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv.«<sup>372</sup> Und weiter konstatiert er: Es gibt »[...] keine Macht, die sich ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet. Doch heißt das nicht, daß sie aus der Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjektes resultiert.«<sup>373</sup> In dieser Konstruktion sind Machtverhältnisse als plural,

**368** | Foucault 1983, S. 93. »Ganz allgemein glaube ich, daß die Macht sich nicht ausgehend von (individuellen oder kollektiven) Willen bildet, auch nicht, daß sie sich von Interessen ableitet. Die Macht bildet sich und funktioniert ausgehend von Mächten, sie errichtet sich auf Vielfältigkeiten von Machtfragen und -wirkungen.« Foucault 1978b, S. 111.

**369** | Hier liegt die Vermutung nahe, dass die Macht so etwas wie einen ›Trieb‹ zu Selbsterhaltung und Selbstoptimierung besitzen muss, um im permanenten Ausnahmezustand, d.h. im permanenten Kriegszustand, als den Foucault Politik interpretiert, im ewigen Kampf gegen innere und äußere Feinde bestehen zu können.

**370** | Foucault 2001f, S. 305.

**371** | Foucault 2005k, S. 229f.

**372** | Foucault 1983, S. 95.

**373** | Ebd., S. 95.

anonym, dezentral, nicht-subjektiv usw. zu denken und dabei gleichzeitig als intentional – nach »bewussten Kalkülen« – zu verstehen.<sup>374</sup> Offensichtlich verfährt sich die Genealogie der Macht damit in der Konstruktion einer großen Erzählung, wenn die auf der Mikroebene agierenden Mächte, vergleichbar zur »unsichtbaren Hand«, durch ihre Strategien und Taktiken die Disziplinar- und Normalisierungsgesellschaft erschaffen bzw. von dieser gesteuert werden. Über alle kriegerischen Auseinandersetzungen hinweg hat sich eine bestimmte Form von Macht durchgesetzt und gesteigert und die »feinsten und entlegensten Elemente[n]« der Gesellschaft festgesetzt und durchdrungen.<sup>375</sup> Um dieses Verhängnis zu erklären, überträgt Foucault Attribute, Eigenschaften und Begriffe, die mit der Subjektphilosophie verbunden sind, auf die Macht; in der Folge unterstellen die Formulierungen Foucaults der Macht quasi subjektive Motive und Handlungsoptionen.<sup>376</sup> Durch diese doppelte Überfrachtung der Machtverhältnisse, als Bürgerkriegsverhältnis und strategisch/taktische Quasi-Akteure, entsteht subkultant eine pessimistische Philosophie der Geschichte.

Foucaults Rekurs auf den Krieg als Analysekategorie politischer Macht und deren Wesen erinnert stark an die Argumentation Schmitts, so dass zu eruieren ist, was jenes antagonistische Verständnis der Politik bzw. des Politischen mit Schmitts Begriff des Politischen verbindet. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass Foucault sich in den Notizen zur Vorlesung »Sicherheit,

**374** | Ebd., S. 138.

**375** | Foucault 2010, S. 277. Habermas hat im »Philosophischen Diskurs der Moderne« bereits darauf hingewiesen, dass Foucaults Kritik des empirisch/transzendentalen Doppels der humanistischen Subjektphilosophie gleichermaßen seine Analyse trifft. »Kurzum, Foucaults Genealogie der Humanwissenschaften tritt in einer irritierenden Doppelgestalt auf. Einerseits spielt sie die empirische Rolle einer Analyse von Machttechnologien, die den gesellschaftlichen Funktionszusammenhang der Wissenschaft vom Menschen erklären sollen; dabei interessieren Machtverhältnisse als Entstehungsbedingungen und als soziale Effekte wissenschaftlichen Wissens. Dieselbe Genealogie spielt andererseits die transzendente Rolle einer Analyse von Machttechnologien, die erklären sollen, wie wissenschaftliche Diskurse über den Menschen überhaupt möglich sind; dabei interessieren Machtverhältnisse als Konstitutionsbedingungen für wissenschaftliches Wissen.« Habermas 1985, S. 322.

**376** | »Die Macht selbst avanciert bei Foucault zu einem Subjekt im Großformat.« Kneer 1996, S. 271. Diese These hatte Manfred Frank bereits 1984 mit Blick auf die Diskurs-Theorie vertreten: »Erreicht wurde aber durch die eben gegebene Formulierung, daß das, was bislang als Leistung des konstitutiven Subjekts angesehen wurde, nunmehr der Struktur selbst zugeschrieben werden muß: nämlich die Fähigkeit der Selbstreflexion und die Fähigkeit der praktischen Veränderung.« Frank 1984, S. 127f.

Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität« an einer Stelle explizit auf Schmitt bezieht.<sup>377</sup>

»Die Analyse der Gouvernamentalität als singuläre Allgemeingültigkeit impliziert, daß ›alles politisch‹ ist. Traditionellerweise hat dieser Ausdruck zwei Bedeutungen:

- das Politische ist definiert durch die gesamte Interventionssphäre des Staates [...]. Zu sagen, daß alles politisch ist, heißt, daß der Staat überall ist, direkt oder indirekt.
- das Politische ist definiert durch die Allgegenwart eines Kampfes zwischen zwei Feinden [...] Diese weite Definition ist diejenige von K. [sic!] Schmitt.

Die Theorie des Freundes.

Kurz gesagt, zwei Formulierungen: Alles ist politisch aus der Natur der Dinge heraus; alles ist politisch durch die Existenz der Feinde.

Es geht jedoch eher darum, zu sagen: Nichts ist politisch, alles ist politisierbar, alles kann politisch werden. Die Politik ist nicht mehr und nicht weniger als das, was mit dem Widerstand gegen die Gouvernamentalität entsteht, die erste Erhebung, die erste Konfrontation.«<sup>378</sup>

Zur Interpretation dieser Aussage ist zunächst die Anmerkung wichtig, dass die Definition aus dem Jahr 1978 stammt, und damit genau aus der Umbruchphase in Foucaults Konzeption der Macht, nach welcher der französische Philosoph dazu übergeht, Macht bzw. politische Macht verstärkt entlang der Begriffe Regierung und Gouvernamentalität zu analysieren und nicht länger mittels der Kategorien Schlacht, Krieg usw. Weiterhin zeigt sich an der Belegstelle – und darüber hinaus in anderen Schriften – das systematische Problem, dass keine definitorische Unterscheidung von der Politik und dem Politischen vorgenommen wird, sondern die Begriffe synonym Verwendung finden, um Machtverhältnisse in allen gesellschaftlichen Sphären zu bezeichnen. Dass nach Foucault alles politisierbar ist bzw. mit politischer Macht in Verbindung stehen kann, also ein Ereignis in einem Kraftfeld von Machtverhältnissen ist, erklärt sich bereits aus der erkenntnistheoretischen Verbindung von Macht und Wissen, nach der »[...] hinter jedem Wissen, jeder Erkenntnis letztlich ein Machtkampf steckt. Wissen ist nicht frei von politischer Macht, sondern eng

**377** | »[...] (dies ist nach unserer Kenntnis übrigens der einzige Text, in dem Foucault auf Carl Schmitt anspielt)«. Foucault 2014, S. 568.

**378** | Foucault 2014, S. 568.



mit ihr verwoben.«<sup>379</sup> Die Verwendung der Termini Machtkampf und politische Macht zeigt weiterhin die nicht vorhandene systematische Trennung zwischen der politischen Sphäre bzw. dem politischen System und anderen Bereichen, in denen Macht ausgeübt wird. Gemäß seiner Mikrophysik der Macht wäre eine solche Trennung auch unhaltbar, weil Macht eben nicht auf die Funktionslogik der Politik im Sinne eines autopoetischen Systems beschränkt ist. Das Politische bzw. die politische Macht findet ihren Ausgang nicht nur im Staat oder dem politischen System, sondern geht diesem voraus und über ihn hinaus.<sup>380</sup>

Das Politische bzw. die politische Macht erscheint in Foucaults Notiz im Jahr 1978 als der Widerstand gegen die Regierungstechnik der Gouvernamentalität.<sup>381</sup> Entscheidend ist nun, dass jene Definition des Politischen Widerstand voraussetzt. Wenn alles potenziell politisierbar ist, bedeutet dies, dass jeder Lenkungs- oder Steuerungsversuch von Menschen bzw. Subjekten verweigert werden kann. Erst aus solchen Konfrontationen entsteht das, was Foucault als das Politische bzw. die Politik, im Sinne eines konfrontativ-dynamischen Wechselverhältnisses versteht. In einer Gesellschaft der totalen Unterwerfung der Subjekte durch eine totale Disziplin könnte es demnach gar keine Politik bzw. keine Politisierung geben, weil es keinen Widerstand geben könnte. Um dies theoretisch-stringent zeigen zu können, entfernt sich Foucaults Machtkonzeption in ihrer genealogischen Entwicklung von Aussagen, die eine totale Unterwerfung und Passivität des Subjektes behaupten oder nahelegen.<sup>382</sup> Da-

**379** | Foucault 2002c, S. 706.

**380** | Der Staat ist nach Foucault wiederum eine heterogene Struktur von Regierungspraxen oder Regierungsweisen. Vgl. Foucault 2006, S. 19. »Es besteht mithin eine Gleichsetzung von Machtform und politischen Strukturen. Ich glaube jedoch nicht, dass die Macht angemessen als etwas beschrieben werden kann, das in den Staatsapparaten lokalisiert wäre.« Foucault 2015, S. 312. Ein aufschlussreicher Satz, denn politische Struktur meint hier den Staat, wobei auch Schmitt betont: »Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.« Schmitt 2002, S. 20.

**381** | Als Regierung bezeichnet er »die Gesamtheit von Institutionen und Praktiken, mittels derer man die Menschen lenkt, von der Verwaltung bis zur Erziehung.« Foucault 2008a, S. 116. Siehe hierzu das Kapitel »Fluchtpunkt Subjekt«.

**382** | Vgl. zu solchen Aussagen insb.: Foucault 2010, S. 39f. In diesem Buch wird nur an wenigen Stellen auf die Möglichkeit von Widerstand hingewiesen, stattdessen erscheint Macht primär als Disziplinarmacht, der die Subjekte nichts entgegensetzen können. Vgl. Foucault 2005k, S. 233. Die einschlägigen Ausführungen zur Macht in »Der Wille zum Wissen« gehen dann detailliert auf den Aspekt des Widerstands ein: »Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand.« Foucault 1983, S. 96. Aus dieser Einsicht resultiert 1982 die Bestimmung von Machtverhältnissen als Spiel, in welchem die »Freiheit sehr wohl als die Existenzbedingung von Macht« erscheint. Foucault 1987a, S. 256 – worauf ich im folgenden Kapitel noch eingehe.

mit alles politisiert werden kann, muss sich jemand widersetzen. Wenn das Subjekt als vollkommen unterworfen, als bloßer Machteffekt, vorgestellt wird, scheint dies nicht möglich.

Widerstand ist wiederum gekoppelt an die Erwartung der »Allgegenwart eines Kampfes zwischen zwei Feinden«. Politische Macht impliziert somit die Feindschaft. Warum Foucault Schmitts Theoretisierung des Politischen als »Die Theorie des Freundes« auffasst, ist an dieser Stelle unverständlich, zumal er mit »K. [sic!] Schmitt« das Politische nicht aus der Freundschaft, sondern primär auf der Seite der Feindschaft entfaltet.<sup>383</sup> Dies beweist insbesondere seine (Re-)Konstruktion in »In Verteidigung der Gesellschaft«, entlang der These, dass der Krieg und damit die Feindschaft gerade nicht aufgrund der Ordnung des absolutistischen Staates enden, sondern innerhalb des okzidentalen Staates als Bürgerkrieg fortgesetzt werden. Nach Foucault ist die politische Macht nun gerade nicht auf die »gesamte Interventionssphäre des Staates« zu reduzieren, wie es der philosophisch-juridische Diskurs vorschlägt. Die dezentralen Machtrelationen entziehen sich der direkten Kontrolle eines »souveränen Staates«. Schmitt betont nun – wie Foucault anmerkt – zwar, dass das Politische als Allgegenwart eines Kampfes zwischen Feinden zu verstehen sei, aber daraus zieht er den gegenteiligen Schluss und positioniert sich normativ im Lager des philosophischen-juridischen Diskurses. Schmitt stilisiert das okzidentale Staatssystem des 17. und 18. Jahrhunderts zum Garanten des inneren Friedens und der gehegten Feindschaft bzw. Kriegsführung. Die beiden Autoren trennt damit eine normative Positionierung: Foucault kritisiert mit dem politisch-historischen Diskurs die Verhärtung von Machtverhältnissen zu Herrschaftsverhältnissen und den Fortbestand des Krieges, wohingegen Schmitt die verlorengegangene staatliche Souveränität und damit die »vollständige Befriedung«<sup>384</sup> innerhalb des Staates zurücksehnt und entsprechend für ein staatliches Entscheidungsmonopol über die Feindschaft votiert.

Das Verhältnis der beiden Annäherungen an das Politische zeigt sich wiederum, wenn wir uns der Definition des Politischen im Wortlaut nach Schmitt entsinnen, als »Unterscheidung von *Freund* und *Feind*«, welche »den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation bezeichnet; [...]«. <sup>385</sup> Das Politische ist demnach nicht die Unterscheidung von Krieg und Frieden – worauf ich gleich noch eingehen werde –, sondern von Freund und Feind, ein Verhältnis allerdings, das den äußersten

**383** | »Foucault löst das Politische zur Seite des Konfliktes hin auf und unterschlägt damit das Moment des Konsenses, in dem er nur einen vorübergehenden Waffenstillstand oder taktischen Spielzug im Rahmen des fortwährenden Kampfes erkennen kann.« Bröckling 2010, S. 416.

**384** | Schmitt 2002, S. 46.

**385** | Ebd., S. 26f.

Intensitätsgrad der Dissoziation im kriegerischen Kampf mit dem Feind erreicht. Eine Möglichkeit, die auch Foucaults Genealogie der Macht als Kriegsverhältnis immer mitdenkt. Beide sind sich einig, dass auch innerhalb der modernen Gesellschaft das Politische in eine Auseinandersetzung mit kriegerischen Mittel gesteigert werden kann, und dass es vielleicht möglich ist, einen Feind zu besiegen, aber nie endgültig die Feindschaft zu überwinden. Auch Foucaults Annahme, dass alles politisiert werden kann, ist ein Weckruf an eine Moderne, die hofft, der politischen Feindschaft oder der Macht entkommen zu können, wofür entsprechend die Umkehrung der These von Clausewitz sensiblen ist, wonach die Politik bzw. das Politische »die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln«<sup>386</sup> ist.

Das Politische im Sinne Schmitts und seine Überlegungen zum Ausnahmezustand und Bürgerkrieg zeigen wiederum, dass das Bedrohungsszenario der Ordnungszersetzung durch physische Kämpfe und Krieg ebenfalls für ihn omnipräsent ist. Bürgerkrieg entsteht bei Schmitt aus Mangel an Souveränität, d.h. souveränen Entscheidungen bzw. Entscheidungsmöglichkeiten, bei Foucault als Begleiterscheinung jeder scheinbaren Souveränität. Dabei reflektiert Foucault, dass politische Macht nie so umfassend sein kann, dass eine politische Einheit vollumfängliche Kontrolle ausübt.<sup>387</sup> Entscheidend ist nach Foucault, dass Macht potenziell von überall kommt, und in den 1970er Jahren bedeutet diese Schlussfolgerung für ihn: »Im Herzen der Macht herrscht mithin ein kriegerisches Verhältnis und keines der Aneignung.«<sup>388</sup> Foucault betont, dass politische Macht bzw. Politik auf einem »Ungleichgewicht der Kräfte, wie es sich im Krieg manifestiert«<sup>389</sup>, gründet, wodurch sich die antagonistische Dynamik der Feindschaft erklärt, die sich in den nur scheinbar friedlichen Bereichen des Sozialen fortsetzt. Der Vergleich von Foucault und Schmitt offenbart die Gemeinsamkeit, dass das Politische bzw. politische Macht in der Konsequenz beharrlich auf den Krieg und damit auf eine physische Auseinandersetzung gerichtet ist. In letzter Konsequenz ist Sozialität für beide Denker immer antagonistisch, im Sinne von kriegerisch, woraus in beiden Theorien eine pessimistische Philosophie der Geschichte resultiert. Macht bzw. das Politische wird immer als das Bewegungsgesetz der menschlichen Geschichte identifiziert und damit zur Voraussetzung von Sozialität.

**386** | Foucault 2001f, S. 32.

**387** | Damit wird die Position revidiert, die Macht vornehmlich über die Disziplin erklärt: »Disziplin ist im Grunde der Machtmechanismus, über den wir den Gesellschaftskörper bis hin zum kleinsten Element, bis hin zu den sozialen Atomen, also den Individuen, zu kontrollieren vermögen.« Foucault 2005k, S. 233.

**388** | Foucault 2015, S. 310f.

**389** | Foucault 2001f, S. 32.

Der Vergleich offenbart aber auch einen ausschlaggebenden Unterschied: Foucault analysiert die politische Macht als Krieg, genauer als Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln.<sup>390</sup> Politik ist Krieg, der in unterschiedlichen Formen in der Gesellschaft stattfindet, nicht immer als physische Auseinandersetzung, aber immer im Sinne der Logik des Krieges als Konfrontation und Schlacht, innerhalb derer Strategien und Taktiken verfolgt werden. Dies entspricht jedoch nur bedingt dem politischen Antagonismus von Freund und Feind in der Version Schmitts. Die Feindschaft kann nach Schmitt im Extremfall bis zum Krieg gesteigert werden, muss aber nicht. Nach Schmitt ist das Politische nicht gleich dem Krieg. Zwar denkt der politische Pessimismus Schmitts den Krieg immer als Worst-Case-Option mit, aber er analysiert das Politische nicht als Krieg: »[...] das Politische liegt nicht im Kampf selbst, der wiederum seine eigenen technischen, psychologischen und militärischen Gesetze hat [...]«. <sup>391</sup> In Foucaults Schriften der 1970er Jahre funktioniert politische Macht nach denselben Gesetzen wie der Krieg. So gesehen ist Foucaults Theorie jener Zeit radikaler und damit pessimistischer als Schmitts Begriffsbestimmung des Politischen, zumal letzterer die Chance für eine Hegung des Krieges durch den Staat grundsätzlich offen lässt.

Gleichwohl ist hier (wiederum) anzumerken, dass Foucault sich Ende der 1970er Jahre von dem Modell des Krieges als der primären Analysekategorie der Macht verabschiedet<sup>392</sup> und Gewalt und kriegesischen Kampf nur noch als Extremfall von Macht definiert.<sup>393</sup> Foucaults Machtanalyse im Spätwerk erkennt die Performanz der politischen Macht: »Es geht jedoch eher darum, zu sagen: Nichts ist politisch, alles ist politisierbar, alles kann politisch werden.«<sup>394</sup> Soziale Verhältnisse können ins Politische gesteigert werden, aber Macht muss – jetzt auch bei Foucault – nicht die Form von Krieg und Herrschaft annehmen. Damit beziehen Schmitt und Foucault in diesem Punkt schließlich sehr ähnliche Positionen. Wenn Foucault Macht 1982 schließlich als »Spiel« defi-

**390** | Ebd., S. 32.

**391** | Schmitt 2002, S. 37.

**392** | Irritierend ist dann Foucaults Einsicht: »Das Modell des Krieges sitzt wie ein Parasit auf den Diskussionen über politische Themen. [...] Wer lange genug proklamiert: ›Ich kämpfe gegen einen Feind‹, wird der diesen ›Feind‹ dann nicht auch als solchen behandeln, wenn es – was jederzeit geschehen kann – tatsächlich zu einer kriegesischen Situation kommt? [...] Man sollte lieber annehmen, daß diejenigen, mit denen man uneinig ist, sich getäuscht haben oder daß man selbst nicht verstanden hat, worauf sie hinaus wollten.« Foucault 2008a, S. 121f. Darauf wird im nächsten Kapitel Bezug genommen.

**393** | Vgl. Foucault 1987a, S. 255 und 259.

**394** | »Die Politik ist nicht mehr und nicht weniger als das, was mit dem Widerstand gegen die Gouvernementalität entsteht, die erste Erhebung, die erste Konfrontation.« Foucault 2014, S. 568.

niert, scheint sie nicht einmal mehr zwingend die Form einer politischen Auseinandersetzung annehmen zu müssen.

Die pessimistische Perspektive erhält Foucaults Theorie bis zum Ende der 1970er Jahre dadurch aufrecht, dass die Machtverhältnisse generell aus Kriegs- und Kampfverhältnissen abgeleitet werden.<sup>395</sup> »Die Kräfte, die in der Geschichte am Werk sind gehorchen weder einer Bestimmung noch einer Mechanik, sondern nur den Zufällen des Kampfes.«<sup>396</sup> Durch diese geschichtsphilosophische Festlegung verengt Foucault seinen Machtbegriff auf Konflikt und Krieg, demgemäß verliert er den Blick für die Herstellung von Konsens und Legitimitätsglauben als positive Kategorien von Sozialität und Anerkennung. Intensitätsgrade zwischen Krieg und Frieden, Unterwerfung und Behauptung, Normalität und Ausnahme, sind nicht mehr erkennbar. Politische Verfahren zu Konsens- und Entscheidungsfindungen, Werte, Normen usw. entstehen in dieser Perspektive nicht, weil sie für ein friedliches Miteinander nützlich, ja konstitutiv sind, sondern weil sie der herrschenden Macht dienlich sind, sich selbst zu erhalten. Der Staat, demokratische Prozesse, nackte Gewalt, hierarchische Ordnungsmuster, Parlamentsdebatten, Verfahren in der öffentlichen Verwaltung – alles wird undifferenziert unter Strategien und Taktiken in kriegesischen Machtkämpfen subsumiert.

»Man muß die universelle Schlacht neu denken und dabei der Perspektive der Apokalypse entkommen.«<sup>397</sup> Die Vorstellung, jede alltägliche Praxis sei Teil eines fortwährenden kriegesischen Machtkampfes, ist nicht apokalyptisch im Sinne der christlichen Theologie der Geschichte.<sup>398</sup> Der Apokalypse als Telos der Geschichte ist Foucault entkommen, denn die Geschichte steuert nicht auf die letzte Entscheidungsschlacht zu, sondern ist immer schon und immer fort die Kontinuität von Schlachten. Ein Happy End kann es in dieser Perspektive nicht geben, weil »eine rationale, beherrschbare Geschichte« dezidiert ausgeschlossen wird.<sup>399</sup> Foucaults Geschichtsbild ist eine eigenwillige Kombination: Einerseits denkt er Geschichte als linearen Verlauf ins Unendliche: Es gibt keinen Telos, weil Diskontinuitäten unaufhörlich aneinander anschließen. Andererseits verabschiedet sich die Theorie nur vordergründig von einer Vorstellung von Kontinuität: Es gibt keine natürlichen Verläufe und keine Wiederkehr nach bestimmten Mustern, mit der Ausnahme des Krieges. Zwar

**395** | »In gewisser Weise wird auf dieser Bühne immer dasselbe Stück gespielt, jenes Stück nämlich, das Herrscher und Beherrschte unablässig aufführen.« Foucault 2002g, S. 176.

**396** | Ebd., S. 180.

**397** | Foucault 2005q, S. 200.

**398** | »Die Kräfte im Spiel der Geschichte gehorchen weder einer Bestimmung noch einer Mechanik, sondern dem Zufall des Kampfes.« Foucault 2002g, S. 180.

**399** | Foucault 2005w, S. 176.

ist Foucaults Geschichts- und Zeitvorstellung linear und zukunfts offen, ein nahender Untergang wird nicht prognostiziert; gleichzeitig jedoch dominiert innerhalb des linearen Zeithorizontes die Beständigkeit des Antagonismus des Krieges, der zur existentiellen Auseinandersetzung gesteigerten Feindschaft. Der Krieg und damit der Antagonismus kehren unabwendbar in der Menschheitsgeschichte wieder. Es ist die lineare Zeitvorstellung einer kontinuierlichen, unendlich verstreichenden Zeit ohne Ziel, die aber dominiert ist vom kriegesischen Antagonismus.

Ein so idealtypischer Pessimist, wie es bis hierher scheint, ist Foucault letztlich nicht. Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre findet eine Modifikation der Machttheorie statt, die auch die pessimistische Grundstellung berührt. Das nächste Kapitel wird sich mit den expliziten und impliziten Selbstkorrekturen Foucaults befassen, um zu klären, inwiefern hierdurch die pessimistische Perspektive abgeschwächt, revidiert oder in ihr Gegenteil verkehrt wird. Bis hierhin lässt sich aber zusammenfassen: Die menschliche Geschichte kennt keine Aufhebung. Vergleichbar zu Schopenhauers Empfehlung erblickt Foucaults Genealogie des Krieges »in aller Geschichte stets dasselbe [...], wie ein Kaleidoskop, bei jeder Drehung, stets dieselbe Dinge unter anderen Konfigurationen [...]«. <sup>400</sup> Sozialität ist unauflöslich konfliktär als ewige Fortsetzung des Krieges.

## 6.6 FLUCHTPUNKT SUBJEKT

Die theoriestrategischen und thematischen Neuausrichtungen in Foucaults Texten der 1980er Jahre wurden mit unterschiedlichen Begriffen überschrieben, als »bedeutsame Verschiebungen«<sup>401</sup> und »Wende«<sup>402</sup>, oder noch stärker als »radikale theoretische und konzeptionelle Brüche«<sup>403</sup> und »subjekttheoretische Kehre«<sup>404</sup> interpretiert – je nachdem, ob die Kontinuität oder Diskontinuität der Schriften bezeugt werden soll.<sup>405</sup> Foucault selbst hat die Veränderung im zweiten Band von »Sexualität und Wahrheit« lediglich als »theoretische

**400** | Schopenhauer 1988, S. 474, § 233.

**401** | Ferry und Renaut 1987, S. 83.

**402** | Kohler 1992, S. 171f.

**403** | Fink-Eitel 1990, S. 373.

**404** | Vgl. Visker 1991, S. 104f.

**405** | Thomas Lemke lokalisiert die Modifikation der Theorie bereits 1976 ausgehend von den Studien »Wille zum Wissen« und »In Verteidigung der Gesellschaft«. Vgl. Lemke 1997.

Verschiebung« charakterisiert.<sup>406</sup> Der Rezeption gaben diese Veränderungen Rätsel auf und entfachen bis heute andauernde Diskussionen über die werkgeschichtliche Stringenz. Nach der Publikation von »Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen« 1976 folgte jedenfalls acht Jahre keine weitere Monographie; im Todesjahr Foucaults 1984 erschienen dann plötzlich zwei Folgebände von »Sexualität und Wahrheit«, die sich entgegen der ursprünglichen Planung den antiken Selbst- und Sexualpraktiken widmen.<sup>407</sup> Dass sich in diesen Studien etwas verändert hat, zeigen insbesondere die inzwischen inflationär zitierten subjektphilosophischen Formeln: »Ästhetik der Existenz«, »Leben als Kunstwerk«, »Ethik der Selbstsorge«, »Sorge um sich« »Techniken des Selbststilisierung«. Irritierenderweise fordert Foucault nun eine permanente Kritik, als Arbeit an der Freiheit des Menschen, d.h. eine »[...] Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte [...]«. <sup>408</sup> Damit zeigt Foucault einen Fluchtweg auf, den seine Machttheorie der 1970er Jahre fast ganz verstellt hatte. In Foucaults theoretischem Kosmos war es jetzt möglich und wünschenswert, dass jeder Einzelne sein Leben durch Selbstsorge autonom gestaltet.

Auffallend ist, dass der Autor, der nicht gefragt werden wollte, »wer er ist«, und »auch nicht der Gleiche bleiben« wollte<sup>409</sup>, nun in Interviews retrospektive Sinnstiftungen seiner Autorenschaft vornimmt, indem er sich um die Systematisierung seines Werkes sorgt.<sup>410</sup> Der damit korrespondierenden hegemonialen »Werksphasen-Lesart« folgend liegt der Fokus im Spätwerk auf den Kategorien Subjekt bzw. der Ethik des Selbst. Ob die damit verbundene »Modifikation« Auswirkungen auf den oben konstatierten politischen Pessimismus hat, wird in diesem Kapitel diskutiert. Ich vertrete die These, dass

**406** | Foucault 2008c, S. 12. Siehe zu weiteren Selbstdeutungen Foucaults, beispielsweise: Foucault 2005r, S. 854 oder Foucault 2005l, S. 859f. Glaubt man Foucaults Biographen, ist die Veränderung der Theorie und der Analysen mit einer persönlichen Krise bzw. neuen Erfahrungen in den Jahren 1976 und 1977 zu erklären. Vgl. Eribon 1999, S. 395. Die Modifikation wird u.a. auf Foucaults Drogenerfahrung und SM-Sex in Kalifornien zurückgeführt. Vgl. Miller 1995, S. 370ff.

**407** | Vgl. Foucault 2008c und Foucault 2007b. Ein vierter Band »Die Geständnisse des Fleisches« wurde ebenfalls angekündigt, die Publikation dann aber testamentarisch untersagt.

**408** | Foucault 1990, S. 46.

**409** | Foucault 2013, S. 30.

**410** | Die retrospektive Sinnstiftung relativiert auch die Bedeutung der Machtanalyse: »Zunächst möchte ich darlegen, was das Ziel meiner Arbeit während der letzten 20 Jahre war. Es war nicht die Analyse der Machtphänomene und auch nicht die Ausarbeitung der Grundlagen einer solchen Analyse. [...] Nicht die Macht, sondern das Subjekt ist deshalb das allgemeine Thema meiner Forschung. Aber die Analyse der Macht ist selbstverständlich unumgänglich.« Foucault 1987a, S. 243.

Foucault einen Umbau der Theorie und Zeitdiagnostik vornimmt, wodurch die oben konstatierte pessimistische Philosophie der Geschichte sukzessive verschwindet und in den 1980er Jahren durch eine optimistische Subjekttheorie ersetzt wird. Somit können einige Erklärungs- und Begründungsprobleme der Theorie ausgeräumt werden, allerdings entstehen ebenso – gemessen an den vorangegangenen Texten – neue Widersprüche und Inkonsistenzen. Dass die krieglerische Genealogie erklärungsbedürftig erscheint, zeigt ein exemplarisches Eingeständnis Foucaults aus dem Juli 1977. Auf die Frage: »Wer kämpft? Und gegen wen?« stellt sich notwendig. Du kannst hier nicht Fragen nach dem Subjekt oder eher nach den Subjekten entgehen.« Antwortet Foucault: »Richtig, und das beschäftigt mich auch. Ich weiß nicht so recht, wie ich da herauskommen kann.«<sup>411</sup> Eine Lösung hierfür sucht Foucault zunächst in einer Umstellung und Erweiterung der Machtanalyse.<sup>412</sup> »Überwachen und Strafen« provoziert durch die Zeitdiagnose, dass die Disziplinarmacht die für die Moderne hegemoniale Form der Machtausübung darstellt. Bereits die komplementär entstandene Vorlesung »In Verteidigung der Gesellschaft« und die Schrift »Der Wille zum Wissen« bessern hier nach, so werden in diesen Texten die Mikro-Dimension der Disziplinarmacht um die Makro-Dimension der normalisierenden Bio-Macht erweitert, die Produktivität von Machtverhältnissen betont und Widerstand als Element von Macht thematisiert. Allerdings werden die Machtbeziehungen hier immer noch als omnipräsent beschrieben und gleichzeitig undifferenziert mit Gewalt und Herrschaft gleichgesetzt und zum ewigen krieglerischen Antagonismus erklärt. Von der Freiheit des autonomen Subjektes handeln die Analysen entsprechend (noch) nicht. Am Ende der 1970er Jahre hält Foucault zwei Vorlesungen zur »Geschichte der Gouvernementalität«<sup>413</sup> und korrigiert bzw. erweitert dadurch seine bisherige Konzeption der Analytik der Macht nochmals.<sup>414</sup> Foucault beschreibt Macht

**411** | Foucault 2003a, S. 407.

**412** | »Foucault erkennt, dass weder die juristische noch die von ihm zunächst favorisierte krieglerische Konzeption der Macht der ›Besonderheit der Machtverhältnisse‹ (S. 255) gerecht wird.« Lemke 2005, S. 336.

**413** | Die Vorlesungen zur Gouvernementalität wurden in die deutschsprachige Foucault-Rezeption der 1980er und frühen 1990er Jahre nicht systematisch mit einbezogen. Das Gouvernementalitäts-Konzept ist fragmentarisch geblieben, lässt sich aus den beiden Vorlesungen rekonstruieren und wurde von Foucault nicht weiter verfolgt, sondern zugunsten des Ethik-Projektes zurückgestellt, welches ebenfalls mit dem Konzept von Regierung/Führung arbeitet, d.h. der Selbstregierung und -Führung. Vgl. zur Bedeutung der Gouvernementalität insb.: Lemke 1997.

**414** | Der Begriff »Gouvernementalität« ist ein Kunstwort, zusammengesetzt aus Regieren (»gouverner«) und Denkweise (»mentalité«) und kann ganz allgemein als »Regierungsdenken« übersetzt werden. Lemke 2009, S. 470. Gegen diese Übersetzung betont



hier entlang der Kategorien Regierung und Führung, welche eine (theorieimmanente) Relativierung der totalitären Disziplinarmacht erlauben und in den folgenden Schriften die Handlungsmöglichkeiten des Subjektes vergrößern. Konkret zielen die Gouvernamentalitäts-Vorlesungen auf die Beantwortung von zwei Fragen, erstens, wie ist der europäische Staat entstanden und wie hat er sich entwickelt?<sup>415</sup> Zweitens, und dies ist das Entscheidende, gilt es die Verbindung von Staat und modernem Subjekt aufzuklären? »Gouvernamentalität« bezeichnet einen Komplex von Taktiken und Strategien des Regierens; eine neue ökonomische Form der Machtausübung, deren Hauptziel die Bevölkerung ist.<sup>416</sup> »Unter Regierung verstehe ich die Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels derer man die Menschen lenkt, von der Verwaltung bis zur Erziehung.«<sup>417</sup> Das Adjektiv »lenkt« zeigt an, dass die Menschen bzw. das Subjekt hier noch weitestgehend als Effekt einer externen Steuerung gedacht wird.<sup>418</sup> Der Regierungsbegriff wird in der Vorlesung entlang der Genese des europäischen Staates rekonstruiert, d.h. es geht um die Rekonstruktion des Prozesses, durch den das Wissen über die Führung von Menschen Teil der staatlichen Kalküle geworden ist. Der Regierungsbegriff ist aber weiter gefasst und bezeichnet die ökonomisch motivierte Lenkung/Führung von Menschen durch den Staat bzw. andere Menschen in allen sozialen Sphären sowie eine Autoregierung der Subjekte, die sich von (externer) Disziplinierung unterscheidet.<sup>419</sup> Verkürzt gesagt geht es um den ökonomischen Einsatz von Macht. Der Regierungsbegriff erklärt zunächst, wie die Etablierung des Staates mit Sub-

der Herausgeber der Vorlesungen, Michel Sennelart, dass »Regierungsmentalität« nicht zutrifft, weil der Begriff aus dem französischen Wort »gouvernemental« abgeleitet ist, was »die Regierung betreffend« meint. »Unter Gouvernamentalität verstehe ich die Gesamtheit, gebildet aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken, die es gestatten, diese recht spezifische und doch komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat. Zweitens verstehe ich unter »Gouvernamentalität« die Tendenz oder die Kraftlinie, die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Vorrangstellung dieses Machttypus, den man als »Regierung« bezeichnen kann, gegenüber allen anderen – Souveränität, Disziplin – geführt und die Entwicklung einer ganzen Reihe spezifischer Regierungsapparate einerseits und einer ganzen Reihe von Wissensformen andererseits zur Folge gehabt hat.« Foucault 2005e, S. 171. Vgl. hierzu auch: Foucault 2014, S. 162f.

**415** | Vgl. zu Foucaults Staatsverständnisses: Heidenreich 2011.

**416** | Vgl. Foucault 2014, S. 162.

**417** | Foucault 2008a, S. 118.

**418** | Vgl. Foucault 2014, S. 269.

**419** | Vgl. Foucault 1993a, S. 40-44.

jektivierungsprozessen korrespondiert, womit sich die Zeitdiagnose ändert, denn die Bedeutung der sogenannten »Disziplinargesellschaft« wird relativiert, indem Foucault nun vom »Zeitalter der Gouvernamentalität« und der »Absicherungsgesellschaft« spricht.<sup>420</sup> Diese ist nach der Einschätzung des französischen Philosophen gegenwärtig – d.h. in den 1970er Jahren – im Entstehen und »toleriert dagegen eine Reihe unterschiedlicher, abweichender und sogar gegensätzlicher Verhaltensweisen«, insofern diese nicht gefährlich für die bestehenden Macht- bzw. Herrschaftsverhältnisse sind.<sup>421</sup> Dies bedeutet aber nicht, dass eine »Gesellschaft der Disziplin durch eine, sagen wir, Regierungsgesellschaft« ersetzt wird; Foucault gibt die Disziplin als einen Machttypus nicht auf, sondern Disziplin ist nur noch eine mögliche Variante von Macht: »In Wirklichkeit hat man ein Dreieck: Souveränität – Disziplin – gouvernementale Führung«.<sup>422</sup> D.h. die Souveränität bezeichnet Macht als Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Die Disziplin bezeichnet eine Machtausübung mittels Überwachung und Bestrafung, und gouvernementale Führung eine Machtausübung durch die (Selbst-)Regierung der Menschen. Wichtig ist, dass sich die Machttypen nicht in einer historischen Folge ablösen, sondern in ein und derselben Gesellschaft ergänzen. Dadurch wird der zuvor verworfene souverän-juridische Machttypus rehabilitiert und gleichzeitig die Neuentdeckung »Gouvernamentalität« auf Augenhöhe etabliert. Im Umkehrschluss relativiert Foucault die Relevanz der Disziplinarpraktiken in modernen Gesellschaften, diese sind nunmehr nur eine Variante der Machtausübung. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass in den Gouvernamentalitäts-Vorlesungen den Zentralkategorien Krieg und Schlacht eine marginale Bedeutung zukommt und das kriegerische Modell der Macht und damit der geschichtsphilosophische Pessimismus nur an sehr wenigen Stellen durchscheinen, beispielsweise hier:

---

**420** | »Wir leben im Zeitalter der Gouvernamentalität, [...]« Foucault 2005e, S. 172. »Die Disziplin, die so effizient war, um die Macht aufrechtzuerhalten, verlor einen Teil ihrer Wirksamkeit. In den industrialisierten Ländern gerät die Disziplin in die Krise.« Foucault 2003c, S. 672. »Es gibt mehr und mehr Kategorien von Leuten, die nicht unter dem Zwang der Disziplin stehen, so dass wir die Entwicklung einer Gesellschaft ohne Disziplin denken müssen. Die herrschende Klasse ist stets durchdrungen von der alten Technik. Es ist jedoch evident, dass wir uns in der Zukunft von der Disziplinargesellschaft von heute trennen müssen.« Foucault 2005f, S. 145. Später korrigiert er sich selbst: »Wenn ich von der ›Disziplinargesellschaft‹ spreche, dann darf man dies nicht im Sinne einer ›disziplinierten Gesellschaft‹ verstehen.« Foucault 2005c, S. 20.

**421** | Foucault 2005v, S. 141.

**422** | Foucault 2005e, S. 171.

»Man kann sogar sagen, daß sich diese pastorale Macht, ihre Bedeutung, ihre Stärke, sogar die Tiefe ihrer Verwurzelung an der Intensität und Vielzahl der Unruhen, Revolutionen, Unzufriedenheiten, Kämpfen, Schlachten, Kriege, blutigen Kriege bemessen, die um sie herum, für sie und gegen sie geführt wurden.«<sup>423</sup>

Alle diese kriegerischen Auseinandersetzungen in der abendländischen Geschichte waren bis ins 18. Jahrhundert Kämpfe, »[...] um zu wissen, wer tatsächlich das Recht haben soll, die Menschen zu regieren, die Menschen in ihrem täglichen Leben zu regieren, sogar im Detail und in der Materialität, die ihre Existenz bildet [...]«. <sup>424</sup> Entscheidend ist, dass das Pastorat, »das Präludium der Gouvernamentalität«<sup>425</sup>, zunächst im Krieg erobert werden musste, um überhaupt über andere Menschen ausgeübt zu werden, entsprechend ist dieser Typus von Macht noch eingebettet in die Genealogie des Krieges. Voraussetzung jeder Regierungskunst ist der Sieg in einer existenziellen Auseinandersetzung und damit die (temporäre) Unterwerfung der verfeindeten Gruppe. Ebenfalls in Übereinstimmung mit der Subjekttheorie der Genealogie durchdringt die Macht das Subjekt, das Subjekt entsteht überhaupt erst durch Unterwerfung. Das Pastorat ist eine »Individualisierung durch Unterwerfung«:

»Das Pastorat ist also von daher das Präludium der Gouvernamentalität. Es ist ebenso durch die so spezifische Konstituierung eines Subjektes das Präludium der Gouvernamentalität, eines Subjekts, dessen Verdienste auf analytische Weise identifiziert werden, eines Subjekts, das kontinuierlichen Gehorsams-Geflechten unterworfen ist – eines durch die Gewinnung der Wahrheit, die ihm auferlegt wird, subjektivierten Subjektes. Nun gut, ich denke, es ist diese typische Konstituierung des modernen abendländischen Subjektes, die bewirkt, daß das Pastorat zweifellos einer der entscheidenden Momente in der Geschichte der Macht in den abendländischen Gesellschaften ist.«<sup>426</sup>

Die Subjektivierung »durch ein ganzes Geflecht von Knechtschaften«<sup>427</sup> verbleibt innerhalb des Pessimismus der genealogischen Subjekttheorie. Wenn in der Moderne die Gouvernamentalität dem Pastorat folgt und somit »Freiheit oder bestimmte Formen der Freiheit« möglich werden, sind diese durch die Marktmechanismen bestimmt und werden nur solange gewährleistet, wie die »Freiheiten« nützlich bzw. »nicht gefährlich sind«. <sup>428</sup> Die Freiheit ist nach Fou-

**423** | Foucault 2014, S. 219. Was der Unterschied zwischen »Kriege« und »blutigen Kriege« ist, bleibt dahingestellt.

**424** | Foucault 2014, S. 219.

**425** | Foucault 2014, S. 268.

**426** | Foucault 2014, S. 269.

**427** | Foucault 2014, S. 268.

**428** | Foucault 2005v, S. 141.

cault »zugleich Ideologie und Technologie der Regierung«. <sup>429</sup> Demgemäß stellt sich die Frage, ob die »geschickter und subtiler« agierende Macht der Gouvernamentalität nicht noch perfider und tiefer auf das Subjekt wirkt? <sup>430</sup> Zumal die Selbstregierungstechniken immer noch extern aus vorausgehenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen oktroyiert werden, denen das Subjekt unterworfen ist. Die »freiwillige« Übernahme von Regierungstechniken schafft noch kein »freies Subjekt«. Freiheit ist in diesem Kontext nur eine Strategie der Herrschaft, um bestimmte Ziele zu erreichen. Flankiert wird jene Annahme durch die Diagnose, dass auch heute noch die Regierung der Menschen umkämpft ist; »Probleme der Gouvernamentalität und die Techniken des Regierens« sind in unserer Gegenwart »zum einzigen realen Raum des politischen Kampfes und der politischen Gefechte geworden«. <sup>431</sup> In diesen Formulierungen klingt der Antagonismus durch, der Foucault zu seiner oben skizzierten deterministisch-pessimistischen Position führte. Wenn um die Ausübung dieser oder jener Regierungstechniken gekämpft werden muss, sie also nur eine kontingente Möglichkeit im immerwährenden »Gefecht« um die Macht darstellen, bleibt es bei einem geschichtsphilosophischen Modell, das sich letztlich auf die Unaufhebbarkeit von Kämpfen und Kriegen festlegt.

Erstaunlicherweise beruft sich Foucault aber in seinen gesamten schriftlichen und mündlichen Wortmeldungen von 1980 bis zu seinem Tod kein einziges Mal mehr auf das Modell des Krieges als Analyseinstrument der Macht. <sup>432</sup> Vielmehr moniert er nun sogar: »Das Modell des Krieges sitzt wie ein Parasit auf den Diskussionen über politische Themen. [...] Man sollte lieber annehmen, daß diejenigen, mit denen man uneinig ist, sich getäuscht haben oder daß man selbst nicht verstanden hat, worauf sie hinaus wollten.« <sup>433</sup> Diese Kritik erscheint zwiespältig, verschweigt sie doch völlig, dass er selbst hierzu beigetragen hat. Milde ausgedrückt: eine Inkonsistenz, gemessen an

**429** | Foucault 2014, S. 78.

**430** | Foucault 2005v, S. 141.

**431** | Foucault 2005e, S. 172.

**432** | Wenn der Krieg genannt wird, dann um historische Kriege zu bezeichnen, vor allem den Zweiten Weltkrieg oder den Kalten Krieg. Vgl. Foucault 2005aa, S. 48, 61, 64, 73-75, 88, 118, 128, 138, 160, 163, 170, 205, 208, 245, 250, 291, 319f., 323, 328, 405, 413, 418-420, 428, 442, 454, 459, 563, 573, 633, 645, 658, 717, 726, 845, 907, 923, 943, 944, 1001f. 1024. Lediglich im Zuge der Auseinandersetzung des polnischen Staats mit der Gewerkschaft Solidarność spricht er von Krieg bzw. Bürgerkrieg und koppelt diesen Zustand an die Tötung von Menschen, d.h. Krieg ist hier nicht mehr der Normalzustand einer Gesellschaft, sondern ein Ausnahmezustand, der durch systematische Tötung definiert ist. Vgl. Foucault 2005u, S. 405.

**433** | Foucault 2008a, S. 121f.

der Aussage von 1975, dass »die Wahrheit der Wahrheit der Krieg ist.«<sup>434</sup> Unter der Hand wird dadurch die fatalistische Perspektive auf die Gegenwartsgesellschaft konzeptionell und rhetorisch abgeschwächt<sup>435</sup>, bis kaum noch etwas von der kriegesischen Hermetik der Macht bleibt. Für die Frage des politischen Pessimismus entscheidend ist die stille Revision des kriegesischen Modells der Macht, welches nicht länger das Prinzip der Macht darstellt. In scheinbar beiläufigen Bemerkungen konstatiert der französische Philosoph nun: Macht ist nicht konstitutiv »auf der Seite der Gewalt und des Kampfes«, und Macht ist nicht durch die »kriegerische [...] Weise des Handelns« bestimmt.<sup>436</sup> Jene Äußerung interpretiere ich so, dass Foucault den Pessimismus des kriegesischen Antagonismus als theorie-immanentes Problem der produktiv-schaffenden Machtkonzeption erkannt hat und versucht, diesen Determinismus durch Relativierung zu lösen. Flankiert und ergänzt wird dieses theoriestrategische Manöver durch die normative Bejahung eines kreativen, subversiven und autonomen Selbst. Kürzer: Die Totalität der Macht wird relativiert und das Subjekt gestärkt. In den Texten der 1980er Jahre ist es irritierenderweise möglich, dass Subjekte eigenständig Regierungstechniken auf sich anwenden, ohne dass ein direkter Zwang von außen wirkt. So kann Foucault deutlich besser erklären, wie Subjektivierungsprozesse erfolgen, wie Subjekte Regierungstechniken anwenden und die Herstellung von Konsens und Legitimität ansatzweise denken.<sup>437</sup> Um Differenzierung bemüht, definiert Foucault viele Begriffe seiner Analytik neu. Bisher wurden die Begriffe Herrschaft und Macht in Foucaults Texten weitestgehend synonym verwendet, ein Defizit, welches er durch klare

**434** | Vgl. Foucault 2005q, S. 202f.

**435** | Foucault lobt beispielsweise die Verbesserung des Umgangs der Gesellschaft mit Senioren (Vgl. Foucault 2005m, S. 459.) ebenso wie soziale Bewegungen als den Garanten von positiven politischen Veränderungen, (Foucault 2005t, S. 923f.) und wendet sich sogar gegen die eigene These des total unterworfenen Menschen: »Das unterscheidende Merkmal der Macht besteht darin, dass bestimmte Menschen mehr oder weniger umfassend die Führung anderer Menschen völlig bestimmen können – jedoch nie erschöpfend oder zwingend. [...] Es gibt keine Macht ohne potenzielle Weigerung oder Auflehnung.« Foucault 2005x, S. 218. Auch die hier vertretene Lesart von »Überwachen und Strafen« lehnt der Autor Foucault ab: »Ich weiß nicht, wie Sie auf den Gedanken kommen, ich hielte Veränderungen für unmöglich, denn was ich untersucht habe, war immer mit politischem Handeln verbunden. *Überwachen und Strafen* ist ein einziger Versuch, diese Frage zu beantworten und zu ermitteln, wie sich neue Denkweisen bilden.« Foucault 2005ah, S. 964.

**436** | Foucault 1987a, S. 254.

**437** | Foucault befürwortet in dem Gespräch »Politik und Ethik« ein Konsensmodell der Politik als »regulatives Prinzip«, jede Machtbeziehung zu befragen. Vgl. Foucault 2005y, S. 722f.

Definitionen auszuräumen versucht.<sup>438</sup> »In meiner Machtanalyse gibt es drei Ebenen: strategische Beziehungen, Regierungstechniken, und Herrschaftszustände.«<sup>439</sup> Worauf diese Unterscheidung zielt, ist nicht nur definitorische Trennschärfe, sondern ein Intensitätsmodell von Machtverhältnissen, das vorab fehlte. Nach diesem dreiteiligen Modell differenziert Foucault zunächst »Machtbeziehungen als strategische Spiele zwischen Freiheiten«, »Macht heißt: strategische Spiele.«<sup>440</sup> Machtbeziehungen sind demnach Spiele, bei denen Akteur A die Handlungen von Akteur B bestimmen möchte und B die Möglichkeit hat, zuzustimmen oder abzulehnen oder wiederum versuchen kann, das Verhalten von A zu bestimmen.<sup>441</sup> Auffallend ist auch die begriffliche Verschiebung von Machtverhältnis als Krieg zu Machtverhältnisse als Spiel. Bei strategischen Spielen steht etwas »auf dem Spiel, aber nicht unmittelbar das Leben der Handelnden. Es geht darum, die Wahrscheinlichkeiten von Handlungen durch Handlungen zu beeinflussen. Die Strategien und Taktiken werden somit ausgehend von den Akteuren erklärt, und in »strategischen Spielen« gibt es immer die Möglichkeit für den Einzelnen, »Nein« zu sagen. Damit hält ein klassisches subjektzentriertes Handlungsmodell Einzug, welches sich deutlich von der Darstellung der Macht als anonymem Kräfteverhältnis unterscheidet.<sup>442</sup> Strategische Spiele bzw. Beziehungen bilden sozusagen die Basis von Sozialität, d.h. ein konstitutiver Bestandteil von menschlichen Interaktionen. Somit bleibt Macht die nicht-negierbare Kategorie dieser Sozialtheorie<sup>443</sup>,

**438** | Vgl. hier auch: Lemke 2005, S. 338.

**439** | Foucault 2005g, S. 900.

**440** | Ebd., S. 899.

**441** | Vgl. ebd., S. 900.

**442** | Wobei Foucault nicht zwischen Handlungen und Verhalten differenziert, wobei sich generell die Frage stellt: Der Machtbegriff wird bei Foucault so ausgeweitet, dass Macht bereits ausgeübt wird, wenn Alter in irgendeiner Weise die Handlungsoptionen von Ego verändert, d.h. sowohl beschränkt als auch erweitert. Womit allerdings die Frage im Raum steht, was mit diesem Machtbegriff analytisch gewonnen ist oder ob man nicht klassisch-soziologisch mit Max Weber von Handlung sprechen kann. »Es gibt also nicht etwas wie die Macht oder einen Stoff der Macht, der in globaler, massiver oder diffuser, konzentrierter oder verteilter Form existierte; es gibt Macht nur als von den »einen« auf den »anderen« ausgeübte. Macht existiert nur *in actu*, auch wenn sie sich, um sich in ein zerstreutes Möglichkeitsfeld einzuschreiben, auf permanente Strukturen stützt.« Foucault 1987a, S. 254.

**443** | »In Gesellschaft leben bedeutet: Es ist stets möglich, dass die einen auf das Handeln anderer einwirken. Eine Gesellschaft »ohne Machtbeziehungen« wäre nur eine Abstraktion. [...] Denn dass es keine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen geben kann, bedeutet keineswegs, dass die bestehenden Machtbeziehungen notwendig sind oder

jedoch unterscheidet sich die Umschreibung von strategischen Spielen signifikant von einer totalen Unterwerfung unter Herrschaftsverhältnisse.

Der andere Pol dieses Intensitätsmodells der Macht sind Herrschaftszustände, die institutionalisierte Machtverhältnisse darstellen, quasi erstarrte Ungleichheitsverhältnisse. »Herrschaft ist eine globale Machtstruktur, [...]«, die sich »[...] über lange geschichtliche Zeiträume zwischen Gegnern herausgebildet und verfestigt hat.«<sup>444</sup> Es sind blockierte Machtbeziehungen, in denen der jeweilige Gegner seiner Widerstandsmöglichkeiten beraubt ist. Diese Herrschaftszustände reichen »[...] bis in die kleinsten Verästelungen der Gesellschaft [...]« und entsprechen damit dem, was Foucault bisher in den meisten Fällen als Macht bezeichnet hat.<sup>445</sup>

Schließlich existieren zwischen den Spielen der Macht und den Zuständen der Herrschaft »Regierungstechnologien«.<sup>446</sup> Dieser dritte Typus von Macht bezeichnet sowohl die Führung von Untergebenen wie auch komplexen Institutionen. Regierungstechnologien gehen über die situative und ergebnisoffene Form von strategischen Spielen hinaus, sind sozusagen normalisierte Machtverhältnisse, die sich durch ein gewisses Maß an struktureller Etablierung von einfachen Spielen der Macht abheben, ohne unmittelbar die Unbeweglichkeit und Beständigkeit von Herrschaftszuständen anzunehmen. Gleichwohl tendieren Regierungstechnologien dazu, Herrschaftszustände zu werden.<sup>447</sup> Macht ist mithin deshalb »gefährlich«, weil immer die Gefahr besteht, dass strategische Spiele in Herrschaftsverhältnissen erstarren und damit Handlungsmöglichkeiten für den Einzelnen verschwinden bzw. unmöglich werden.<sup>448</sup> Gefährlich bedeutet dann nicht, dass Machtverhältnisse »etwas an sich Schlechtes sind, wovon man sich frei machen müsste.«<sup>449</sup> Stattdessen hofft Foucault darauf, dass es gelingt, sich selbst die »Rechtsregeln, die Führungstechniken und

---

dass Macht innerhalb der Gesellschaft ein unabwendbares Schicksal darstellt, sondern dass es ein ständiger ›Agonismus‹ zwischen ihnen und der intransitiven Freiheit zu analysieren, herauszuarbeiten und in Frage zu stellen, ja dass diese sogar die eigentliche politische Aufgabe jeglicher sozialen Existenz darstellt.« Foucault 2005ad, S. 289.

**444** | Ebd., S. 293.

**445** | Ebd., S. 293.

**446** | Foucaults Revision des Machtbegriffes verdankt viel der Theorie von Hannah Arendt, die ebenfalls zwischen Macht und Herrschaft unterscheidet. Foucault 2005y, S. 721f.

**447** | Vgl. Foucault 2005ac, S. 298.

**448** | Vgl. Foucault 2005aj, S. 465. »Macht ist folglich an sich weder gut noch schlecht. Sie ist etwas Gefährliches. Wenn man Macht ausübt, rührt man nicht an das Böse, sondern an eine gefährliche Materie, deren Missbrauch also stets möglich ist und mehr oder weniger schwerwiegende negative Folgen haben kann.« Foucault 2005r, S. 855.

**449** | Foucault 2005g, S. 899.

auch die Moral zu geben, das *ethos*, die Sorge um sich, die es gestatten, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen.«<sup>450</sup> Die mit den Gouvernamentalitäts-Vorlesungen eingeführten Kategorien Regierung und Führung werden in diesem Zusammenhang weiterentwickelt und vermitteln nicht nur zwischen strategischen Spielen und Herrschaftszuständen, zwischen Macht und Wissen, sondern insbesondere zwischen externen Macht- bzw. Herrschaftsverhältnissen und dem Subjekt. Durch Selbst-Führung soll sich das Subjekt regieren und von Fremdwängen befreien. Weiterhin wertet Foucault – gegen die eigene Beteuerung – Machtspiele normativ positiv und Herrschaftsverhältnisse negativ. Der Regierungsbegriff fungiert als Vermittlungsinstanz zwischen der Makroebene (Herrschaftsverhältnis) und der Mikroebene (strategische Spiele), womit es Foucault möglich wird, verschiedene Grade von Machtverhältnissen zu reflektieren. Nicht nur gibt es ausgehend vom neu geschaffenen Intensitätsmodell unterschiedliche Grade von Macht (Spiel, Regierung, Herrschaft), gleichzeitig fügt Foucault seinem Modell die Komponente des Widerstandes als mögliche Option und dynamische Komponente hinzu, d.h. Macht soll nicht mehr ausschließlich als »Beherrschung oder Herrschaft« verstanden werden, sondern es ist nun notwendig, »[...] sie stets als eine Beziehung in einem Feld von Interaktionen zu betrachten, sie in einer unlöslichen Beziehung zu Wissensformen zu sehen und sie immer so zu denken, daß man sie in einem Möglichkeitsfeld und folglich in einem Feld der Umkehrbarkeit, der möglichen Umkehrungen sieht.«<sup>451</sup>

»Denn wenn es stimmt, daß es im Kern der Machtverhältnisse und als deren ständige Existenzbedingung das Aufbegehren und die widerspenstigen Freiheiten gibt, dann gibt es kein Machtverhältnis ohne Widerstand, ohne Ausweg oder Flucht, ohne eventuelle Umkehrung.«<sup>452</sup>

Foucaults Theorie benötigt das Moment des Widerstandes innerhalb von Machtverhältnissen, um Wandel und Veränderung im historischen Prozess überhaupt erklären zu können.<sup>453</sup> Gerade, weil Macht mindestens zwei Parteien voraussetzt, die einen Konflikt austragen, muss es die Option von Widerstand geben, was in der total kontrollierten und gelähmten Gesellschaft der Disziplin unmöglich erscheint.<sup>454</sup> Diese positive Hervorhebung des Wider-

**450** | Ebd., S. 899.

**451** | Foucault 1992, S. 40.

**452** | Foucault 1987a, S. 259.

**453** | Expliziter Teil der Machtkonzeption wird Widerstand spätestens mit der Schrift »Der Wille zum Wissen«: Vgl. Foucault 1983, S. 96f.

**454** | Die Inkonsistenz dieser Argumentation zeigt sich, wenn man in Rechnung stellt, dass jeder Widerstand »eigentlich« nur Machteffekt sein kann, weil er sich doch nur im



standes ergänzt darüber hinaus die journalistische Begleitung der Iranischen Revolution:

»Wenn Gesellschaften durchhalten und lebendig bleiben, das heißt, wenn die Mächte darin nicht ›absolut absolut‹ sind, so weil hinter der Akzeptanz und dem Zwang, jenseits der Drohung, der Gewalt und der Überredung jener Augenblick möglich bleibt, in dem das Leben keinen Handel mehr zulässt, die Mächte alle Macht verlieren und die Menschen sich trotz Galgen und Maschinengewehren erheben.«<sup>455</sup>

Davon ausgehend erscheinen dem ›pessimistischen Hyper-Aktionismus‹ des Spätwerks kein Ausweg und keine Umkehrung prinzipiell ausgeschlossen. Bevor wir uns abschließend dem Fluchtpunkt der Theorie »Ethik des Selbst« zuwenden, ist es wichtig, die vollzogene Distanznahme und Umstellung der Machttheorie herauszustellen. Foucault verabschiedet sich – zwar weitestgehend implizit – vom kriegerischen Antagonismus und dem mit seiner Machtkonzeption einhergehenden Determinismus.<sup>456</sup> Macht wird jetzt als ein Mittel, um Handlungsmöglichkeiten anderer Individuen zu beeinflussen, vorgestellt, welches zwar »Kampfstrategie« bleibt, sich aber nicht auf Gewalt- oder Zwangsverhältnisse reduzieren lässt.<sup>457</sup> Gewalt genauso wie Konsens können Teil von Macht sein, aber niemals der erschöpfenden Analyse von Macht dienen. Entsprechend ist Macht nur im absoluten Extremfall nackte Gewalt oder Krieg und kann durchaus auch die Form eines Konsenses besitzen.<sup>458</sup> Die Trennung von Macht und Herrschaft gründet in der neuentdeckten Freiheit der Subjekte:

Rahmen der herrschenden Verhältnisse entwickeln kann und immer in Machtkonstellationen zurückführen muss.

**455** | Foucault 2005w, S. 175.

**456** | »Dort wo die Determinierungen gesättigt sind, existiert kein Machtverhältnis, wenn der Mensch in Eisen gekettet ist (da handelt es sich um ein physisches Zwangsverhältnis), sondern nur dann, wenn er sich bewegen und im Grenzfall entweichen kann. Macht und Freiheit stehen also nicht in einem Ausschließungsverhältnis gegenüber (wo immer Macht ausgeübt wird, verschwindet die Freiheit), sondern innerhalb eines sehr viel komplexeren Spiels: in diesem Spiel erscheint die Freiheit sehr wohl als die Existenzbedingung von Macht (sowohl als ihre Voraussetzung, da es der Freiheit bedarf, damit Macht ausgeübt werden kann, wie auch als ihr ständiger Träger, denn wenn sie sich völlig der Macht, die auf sie ausgeübt wird, entzöge, würde auch diese verschwinden und dem schlichten und einfachen Zwang der Gewalt weichen), aber sie erscheint auch als das, was sich nur einer Ausübung von Macht entgegenstellen kann, die letztendlich darauf ausgeht, sie vollkommen zu bestimmen.« Foucault 1987a, S. 255f.

**457** | Vgl. ebd., S. 259 u. 254f.

**458** | »Die der Macht eigene Verhältnisse wäre somit weder auf der Seite der Gewalt und des Kampfes, noch auf Seiten des Vertrages und der Willensbande (die allen-

Freiheit ist die Voraussetzung von Macht, also funktioniert Macht nicht über (direkte) Repression: »Macht kann nur über ›freie Subjekte‹ ausgeübt werden, insofern sie ›frei‹ sind [...].«<sup>459</sup> Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit von strategischen Spielen und unterscheidet Macht von Herrschafts- und Gewaltverhältnissen. Das ›freie Subjekt‹ in Anführungszeichen kann so gedeutet werden, dass es eine Freiheit in Grenzen ist: in den Grenzen, die in jeder Gesellschaft existieren und die von den jeweiligen Herrschaftsverhältnissen bestimmt sind. Gleichwohl – und hier schwenkt Foucaults Analyseperspektive um 180 Grad – kann sich das Subjekt immer widersetzen.<sup>460</sup> Die Kehrtwende, die Foucault jetzt vornimmt, stellt ein autonomes Subjekt vor, welches sich selbst durch eigene Praktiken wie die »Sorge um sich« und »Technologien des Selbst« konstituiert und regiert. Auch Widerstand erklärt die Theorie ausgehend vom Subjekt, demnach ist ›Subjektivierung durch Unterwerfung‹ keine endgültige Unterwerfung: »Die Individuen, die versuchen, die Freiheit der anderen zu kontrollieren, zu bestimmen und zu begrenzen, sind selbst frei, und sie verfügen über bestimmte Instrumente, um die anderen regieren zu können. All dies beruht also auf der Freiheit, auf der Beziehung des Selbst auf sich selbst und auf der Beziehung zu anderen.«<sup>461</sup> Bisher postulierte Foucault Macht und Wissen ausschließlich als dem Menschen vorausgesetzte Strukturen, die sich der Kontrolle und Steuerung des subjektiven wie kollektiven Willens nicht nur entzogen, sondern das Subjekt und damit dessen Wille wurde erst durch die Unterwerfung unter die Strukturen erschaffen und geformt. Entsprechend konnte sich der Einzelne auch nicht widersetzen, und folgerichtig war eine Gestaltung der Geschichte ausgeschlossen.<sup>462</sup>

In diesem Zusammenhang argumentiert Foucault, dass der Mensch zwar in einer durch-machteten Welt lebt, deshalb aber nicht aus der Verantwortung

---

falls ihre Instrumente sein können) zu suchen, vielmehr auf Seiten dieser einzigartigen, weder kriegesischen noch juristischen Weise des Handelns: des *Gouvernement*.« Ebd., S. 254. Würde man auf theoretische Stringenz bestehen, könnte man kritisch nachfragen, ob nicht Konsens und Legitimität bereits Effekte und Wirkungen der Macht sind.

**459** | Foucault 2005ac, S. 257.

**460** | »Wenn man die Genealogie des Subjektes in der abendländischen Kultur untersuchen will, muss man nicht nur die Herrschaftstechniken, sondern auch die Selbsttechniken berücksichtigen.« Foucault 2005ab, S. 210.

**461** | Foucault 2005g, S. 901.

**462** | Die in den 1980er Jahren vorgenommenen Modifikationen zeigen sich – wie oben bereits angesprochen – auch in der Zeitdiagnose u.a. zeichnet sich die Gegenwart nun durch eine »schwere Krise im westlichen Verständnis der Subjektivität« aus. Foucault 2005ac, S. 246.

für seine eigene Existenz entlassen ist.<sup>463</sup> Unterstellt ist damit eine Kraft, eine Art Wille, in jedem Einzelnen, wodurch es möglich ist, sich dem Zugriff der Macht bis zu einem bestimmten Punkt zu entziehen. Hiermit erfolgt schließlich eine Umgestaltung, die in der handlungstheoretischen Umstellung bereits angelegt war: die Einführung der Perspektive des Subjektes. Das Subjekt war bisher passive und willige ›Knetmasse‹ der Macht, und die gesamte Argumentation betonte daher die Unsinnigkeit, das Subjekt zum Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Analyse zu erklären. Mit den neuen Begriffen Regierung und Führung ist es zunächst möglich zu beschreiben, wie Subjekte von der Macht geführt werden, wie Subjekte andere Subjekte führen und schließlich wie sich das Subjekt selbst führt und aufführt.<sup>464</sup> Daraus erwächst letztlich der normative Auftrag, sich selbst eigenverantwortlich zu führen. Mit der Fokussierung auf neue Subjektivierungspraxis und Eigenverantwortung soll sozusagen der Befreiungsschlag aus der Hermetik der genealogischen Weltkonstruktion gelingen: »Wir müssen nach neuen Formen der Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten

---

**463** | »Man muß die Wechselwirkung zwischen diesen beiden Technikformen – Herrschaftstechniken und Selbsttechniken – untersuchen. Man muß die Punkte analysieren, an denen die Herrschaftstechniken über Individuen sich der Prozesse bedienen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt. Und umgekehrt muß man jene Punkte betrachten, in denen die Selbsttechnologien in Zwangs- oder Herrschaftsstrukturen integriert werden. Der Kontaktpunkt, an dem die Form der Lenkung der Individuen durch andere mit der Weise ihrer Selbstführung verknüpft ist, kann nach meiner Auffassung Regierung genannt werden. In der weiten Bedeutung des Wortes ist Regierung nicht eine Weise, Menschen zu zwingen, das zu tun, was der Regierende will; vielmehr ist sie immer ein bewegliches Gleichgewicht mit Ergänzungen und Konflikten zwischen Techniken, die Zwang sicherstellen und Prozessen, durch die das Selbst durch sich selbst konstruiert oder modifiziert wird« (Foucault, Michel (1993): *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*. In: *Political Theory* 21, S. 188-227, 203f; Übersetzung T.L, zit.n. Bröckling et al. 2000, S. 29.

**464** | »Der Ausdruck Führung« (conduite) vermag in seiner Mehrdeutigkeit das Spezifische an den Machtbeziehungen vielleicht noch am besten zu fassen. ›Führung‹ heißt einerseits, andere (durch mehr oder weniger strengen Zwang) zu lenken, und andererseits, sich (gut oder schlecht) aufzuführen, also sich in einem mehr oder weniger offenen Handlungsfeld zu verhalten. Machtausübung besteht darin, ›Führung zu lenken‹, also Einfluss auf die Wahrscheinlichkeit von Verhalten zu nehmen. Macht gehört letztlich weniger in den Bereich der Auseinandersetzung zwischen Gegnern oder der Vereinnahmung des einen durch den anderen, sondern in den Bereich der ›Regierung‹ in dem weiten Sinne, den das Wort im 16. Jahrhundert besaß.« Foucault 2005ad, S. 286.

aufzwingt.«<sup>465</sup> Mit dieser Forderung wird explizit, was bereits zuvor implizit in seinem Menschenbild und den daraus abgeleiteten Idealen angelegt war.<sup>466</sup>

Das Projekt »neue Formen der Subjektivität zustande bringen« verfolgen die Bände zwei und drei von »Sexualität und Wahrheit«, entlang der Frage, inwiefern »bessere« Formen von Subjektivierung in der griechischen Antike durch eine »Praxis des Selbst«<sup>467</sup> und eine »Ästhetik der Existenz« geglückt sind.<sup>468</sup> Im Zentrum der Untersuchungen steht, wie sich Individuen in der Antike durch »Wahrheitsspiele« als Subjekte (selbst-)konstituieren, und an-zu-erkennen.<sup>469</sup> Dabei ist anzufügen, dass eine Eins-zu-Eins-Kopie der antiken Praxen in die Gegenwart keine Lösung verspricht, dennoch glaubt Foucault, von den Griechen lernen zu können. Von einem souveränen, stiftenden Subjekt möchte Foucault zwar nicht ausgehen, fügt seiner bisherigen Subjektivierungstheorie (»[...] aus der Perspektive von Zwangspraktiken [...]«<sup>470</sup>, wie er selbst einräumt) aber eine zweite Option hinzu: Subjektivierung erfolgt nämlich auch durch »Praxis des Selbst«<sup>471</sup>, wie sie die griechisch-römische Antike gekannt hat:

»Man könnte das als eine asketische Praxis bezeichnen, wenn man Askese in einem sehr allgemeinen Sinne fasst, also nicht im Sinne einer Moral des Verzichts, sondern in dem einer Einwirkung des Subjekts auf sich selbst, durch die man versucht, sich selbst zu bearbeiten, sich selbst zu transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu gewinnen.«<sup>472</sup>

**465** | Foucault 2005ac, S. 250f.

**466** | Allerdings kann man Foucault mit Agamben fragen, wie unter den herrschenden Bedingungen (der Disziplinar- und Normalisierungsgesellschaft, »[...] die heute überall den politischen Raum verwandelt, überhaupt noch legitim oder auch nur möglich [ist, Anm. d. A.], subjektive Technologien und politische Techniken auseinanderzuhalten?« Agamben 2002, S. 16.

**467** | Foucault 2005h, S. 275.

**468** | Foucault 2008c, S. 19f. »Was die Griechen interessierte, was ihr Thema war, das war die Konstitution einer Ethik als eine Ästhetik der Existenz. Nun frage ich mich also, ob unser heutiges Problem gewissermaßen nicht ähnlich ist, angenommen, daß die meisten von uns nicht mehr glauben, daß die Ethik auf die Religion gegründet ist, und daß wir kein Gesetzssystem wollen, das in unser Privatleben, in unser moralisches und persönliches Leben eingreift.« Foucault 1984, S. 71.

**469** | Vgl. Foucault 2008c, S. 10-13.

**470** | Foucault 2005h, S. 274.

**471** | Ebd., S. 275.

**472** | Ebd., S. 275.

In diesem gedanklichen Zusammenhang definiert Foucault das Projekt »Sexualität und Wahrheit« als »philosophische Übung: es ging darum zu wissen, in welchem Maße die Arbeit, sein eigenen Gedanken zu denken, das Denken von dem lösen kann, was es im Stillen denkt und inwieweit es ihm ermöglichen kann, anders zu denken.«<sup>473</sup> Die Bezugnahme auf die Antike ist geleitet von der Annahme, dass es hier Praktiken des Selbst gab, von deren Rekonstruktion moderne Subjekte profitieren können. Zwar erfolgte die Subjektivierung auch in der Antike »ausgehend von einer Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen«<sup>474</sup>, aber sicherlich nicht durch eine völlige Unterwerfung. Damit unterstellt Foucault, dass im geschichtlichen Prozess autonomere Subjektivierungsformen verloren gegangen sind, welche heute zur Bewältigung aktueller Problematiken nützlich wären. Ideengeschichtlich betritt er damit ausgetretene Pfade, bereits Nietzsche, vor ihm der vom Hellenismus begeisterte deutsche Wissenschaftsdiskurs des 19. Jahrhunderts und davor die Renaissance hatten sich positiv auf die griechische Kultur bezogen und hier eine Alternative zur Gegenwart gewährt. Am Ende seines Schaffens will Foucault jedenfalls weit in die Vergangenheit zurück, um »ein geschichtliches Bewusstsein unserer gegenwärtigen Situation« zu gewinnen und aufzuklären, »kraft welcher Mechanismen wir zu Gefangenen unseren eigenen Geschichte geworden sind.«<sup>475</sup>

»Mir fällt auf, daß Kunst in unserer Gesellschaft zu etwas geworden ist, das nur Gegenstände, nicht aber Individuen oder das Leben betrifft. [...] Aber könnte nicht das Leben eines jeden ein Kunstwerk werden? [...] Wir müssen uns selbst als ein Kunstwerk schaffen.«<sup>476</sup>

Eine Lebenskunst wird damit zum Ideal und utopischen Fluchtpunkt der Theorie, so dass Foucault damit immer noch eine negative historische Entwicklung konstatiert und eine kritische Zeitdiagnose vertritt, die Situation

**473** | Foucault 2008c, S. 16.

**474** | Foucault 2005n, S. 906.

**475** | Foucault 1987a, S. 244f.

**476** | Foucault 1987b, S. 273f. »Warum sollt nicht jeder einzelne aus seinem Leben ein Kunstwerk machen können?« Foucault 1984, S. 80. Michael Pauen hat zum Verhältnis von Kunst und Pessimismus Folgendes bemerkt: »Kunst wird zum eigentlichen Fluchtpunkt jener Theorien, die der Wissenschaft den Anspruch auf substantielle Wahrheit, der Wirklichkeit die Fähigkeit einer Wende zum Bessern streitig machen.« Pauen 1992, S. 941. Und weiterhin merkt er über den Pessimismus der zweiten Hälfte des 18. und ersten des 19. Jahrhunderts an: »Wenn eine Rettung vor den zerstörerischen Tendenzen der Gegenwart überhaupt möglich ist, dann – so glauben konservative und linke Kritiker – sind es in erster Linie die Künste, von denen die Erneuerung ausgehen kann.« Pauen 1997a, S. 173.

aber ist nicht länger ausweg- und hoffnungslos. Denn es gab eine historische Situation, in der die Menschen noch nicht oder nicht so sehr durch die eigene Geschichte gefangen waren und ihr Leben als Kunstwerk gestalten konnten: In der griechischen Antike war es den (männlichen und freien) Bewohnern der Polis möglich, »[...] ihrer Existenz die schönste und vollendetste Form [...]« zu geben.<sup>477</sup> Vor diesem romantisierten und gegenüber sozialen Unterschieden unsensiblen historischen Bild soll die Ästhetik der Existenz eine Erweiterung von Freiräumen für das moderne Subjekt erlauben.<sup>478</sup> Nicht eine weitere Zwangspraxis der Subjektivierung erkennt Foucault darin, sondern eine ›Praxis der Selbstformierung des Subjektes‹. Die Ästhetik der Existenz ist ein Ideal von Subjektivität, das nicht von außen gestiftet oder erzwungen werden kann, sondern von jedem selbst geschaffen werden muss.<sup>479</sup> Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum Foucault wiederholt mit der Kampfvokabel »neoliberal« kritisiert wurde und zudem mit der Frage konfrontiert, ob diese Selbsttechniken nicht bloß eine neue Machttechnik sind, die er nicht hinreichend kritisch reflektiert?

Die Ästhetik der Existenz hat jedenfalls nichts mit Ausschweifungen und einem hedonistischen Kontrollverlust gemein, vergleichbar zu Nietzsches Postulat des Selbstgesetzgebers geht es um Entsagung, Verzicht und Asketismus. Entsprechend ist das Thema der Folgebände von »Sexualität und Wahrheit« nur vordergründig Sexualität.<sup>480</sup> Die individuellen Praktiken zur Regulierung der Ernährung, der Gesundheit, der Lust usw. sind Formen der Selbstregierung, welche nicht nach der Maßgabe universeller Verbote oder einer totalitären Moral verfolgt werden: »Es geht nicht um die Frage, was unter den Begierden, die man verspürt, oder den Akten, die man begeht, erlaubt oder verboten ist, sondern um die Klugheit, die Reflexion, den Kalkül in der Verteilung und Kontrolle seiner Handlungen.«<sup>481</sup> Der griechische Mann beweist mit seiner Einschränkung Freiheit im Sinne einer reflexiven Freiheit und damit die ästhetische Qualität seines Lebensentwurfes, d.h. »[...] auf eine Stilisierung

**477** | Foucault 2008c, S. 315.

**478** | Wobei Foucault in einem Interview die Defizite der griechischen Gesellschaft klar benennt. Vgl. Foucault 1987b, S. 270.

**479** | Der naheliegende Gedanke, dass auch jede Ästhetik letztlich eine Frage der Macht ist, bleibt dabei seltsam unthematisiert. Was schön und hässlich, etwas oder jemand ist, was ein ästhetische ansprechender Lebensentwurf ist usw., die Entscheidung darüber obliegt, ausgehend von der Machttheorie, der Kontingenz der jeweiligen Herrschaftsordnung. Damit ist die Ästhetik kulturabhängig und in den jeweiligen Bedingungen gefangen.

**480** | Vgl. ebd., S. 265f.

**481** | Foucault 2008c, S. 71f.

der Haltung und eine Ästhetik der Existenz.«<sup>482</sup> Durch die Ethik kann jeder seinem Leben eine Qualität geben, ohne sich zu unterwerfen – so zumindest Foucault. Somit verlagert Foucault sein Denken auf das Selbstverhältnis des Einzelnen bzw. das Subjekt. Wobei das Glück des Einzelnen – wie oben bemerkt – zum Maßstab der Kritik avanciert.

Anzumerken ist, dass Foucaults Rekonstruktion der antiken Selbstpraktiken zwischen ca. 500 v. Chr. bis 500 n. Chr. entlang des Narratives einer negativen Entwicklung erfolgt: Der Vergleich der griechischen Antike mit der frühchristlichen Epoche offenbart Veränderungen im Umgang mit der Moral durch das Christentum, was als historische Verschlechterung gedeutet wird, weil die in der griechischen Antike entwickelten freiheitlichen Praktiken der Selbstsorge verunmöglicht werden.<sup>483</sup> Was sich durch das Christentum ändert, sind weniger die konkrete Moral als deren Begründung und Funktion. Das Christentum reguliert den Sex durch Verbote, im Gegensatz dazu waren es im antiken Griechenland optionale Ratschläge, die für den kontrollierten Umgang mit Sexualität und sich selbst genügten – so zumindest Foucaults Rekonstruktion: »Aber im Grunde wäre man in der griechischen und römischen Antike niemals auf den Gedanken gekommen, von jemanden totalen, absoluten und bedingungslosen Gehorsam gegenüber einem anderen zu verlangen.«<sup>484</sup> Im Wissen um die politisch-rechtliche Situation von Frauen, Kindern, Sklaven und Fremden in der antiken Welt irritiert diese Einschätzung. Entscheidend ist für jene Geschichtskonstruktion, dass Foucault die griechische Variante nicht als Zwang deutet, sondern als freiheitliche, freiwillige und somit positive Praxis der Selbstregulation und Selbstverantwortlichkeit. Die Griechen übten zwar Verzicht und entsagten bestimmten Freiheiten, aber immer vor dem selbstgesetzten Ziel, »[...] sich selbst zum moralischen Subjekt seiner Lebensführung umzuformen.«<sup>485</sup> Mit dem Christentum entsteht eine Machttechnik, die »[...] nicht zum Ziel hat, eine souveräne Selbstbeherrschung zu begründen, was man im Gegenteil erwartet, ist Demut und Erniedrigung, eine Selbstablösung und die Herstellung einer Beziehung zu sich selbst, die auf die Zerstörung der Form des Selbst abzielt.«<sup>486</sup> Das Christentum schafft

**482** | Ebd., S. 122.

**483** | »Die klassische Antike kannte keine Problematisierung der Selbstkonstitution als Subjekt; seit dem Christentum hingegen wurde die Moral von einer Theorie des Subjektes mit Beschlag belegt.« Foucault 2005f, S. 872.

**484** | Foucault 2003j, S. 709. Die erste Verschlechterung stellt bereits die römische »Kultur des Selbst« dar, deren Gewissensprüfungen den Anfang der Entwicklung zu allgemeinen Verhaltensnormen markieren. In der römischen Gewissensprüfung erscheint der Trieb als eine externe und negativ zu bändigende Kraft.

**485** | Foucault 2008c, S. 38.

**486** | Foucault 2005af, S. 159.

eine externe Autorität, die »pastorale Macht« und damit neue »Machtmechanismen, um diese neuen moralischen Imperative einzutrichtern«. <sup>487</sup> Für Foucault bedeutet das Pastorat, welches den bedingungslosen Gehorsam und die Abhängigkeit des Einzelnen vom Hirten verlangt, den Verlust an Freiheit des Einzelnen und die Unterwerfung unter die Regeln der Herde. <sup>488</sup> Dies lässt sich auf die Formel bringen: In der Antike Selbstbeherrschung, seit dem Christentum Selbstverleugnung. <sup>489</sup>

Insgesamt analysiert Foucault in den Folgebänden »Sexualität und Wahrheit« auffallend unabhängig von externen Machtverhältnissen. Das zeigt sich gerade daran, dass die Selbst-Schaffung und Selbstbeherrschung der Subjekte nicht als passive Unterwerfung unter externe Imperative begriffen wird, sondern als »optionaler Ratschlag« relativ losgelöst von Machtverhältnissen erfolgt. In mehreren Interviews hat Foucault solche Selbstsubjektivierungstechniken als positive politische Alternative für unsere Gegenwart herausgestellt und dadurch seinen politischen Pessimismus der 1970er Jahre relativiert. Weil Subjektivität historisch entstanden und nicht naturgegeben ist, kann sie – dies ist die Neuerung – durch die Subjekte selbst verändert werden. Foucault zieht hier quasi die Konsequenz aus seiner geschichts- und kulturpessimistischen Position: Kulturelle Praxen sind einem permanenten historischen Wandel ausgesetzt und werden auch künftig verändert.

»Ich glaube nicht, dass man in eine Geschichte eingeschlossen ist; im Gegenteil, meine ganze Arbeit besteht darin zu zeigen, dass die Geschichte von strategischen Beziehungen durchzogen ist, die infolgedessen beweglich sind und die man verändern kann.« <sup>490</sup>

Damit verabschiedet sich der späte Foucault vom Determinismus, der seine Positionen zuvor ausgezeichnet hatte. Dass Freiheit und Widerstand in der Spätphase konstitutiver Teil dieser Theorie der Macht sind, zeigt der Rekurs auf die Regierung des Selbst als Kunstwerk seiner selbst. Durch sinngebende Praxen sollen die antiken wie modernen Subjekte die eigene Lebensführung meistern und ihre persönliche Existenz mit einer ästhetischen Qualität ausstatten. Praxis bedeutet in diesem Zusammenhang ein Tun, um seiner selbst willen. Diese Tugend der Praxis ist ein Selbsterziehungsprogramm, das zur Selbstregierung befähigen soll. Somit endet Foucaults Philosophie mit einem Imperativ, den auch viele andere Lehren aufstellen: Man sollte sich um sich

**487** | Foucault 2003j, S. 705f.

**488** | Vgl. Foucault 2005x, S. 192-194. Siehe auch: Marti 1988, S. 143.

**489** | Vgl. zu dieser Veränderung: Foucault 2007b, S. 92-94. Vgl. hierzu: Marti 1988, S. 132 und 135.

**490** | Foucault 2005r, S. 852.



selbst kümmern.<sup>491</sup> Durch Meditation, Bewusstwerdung, Askese und andere Techniken dieser Art abstrahiert das Subjekt zunächst von sich und wird sich selbst als Objekt bewusst. Anhand von sorgenden Techniken soll das Subjekt eine gelassene Haltung herstellen, die es erlaubt, sich selbst zu regieren, mit den Zielen, Autonomie, Souveränität und Verantwortlichkeit über sich selbst zu gewinnen.

Notwendige Bedingung dieser Ethik ist subjektive Freiheit, die es ermöglichen soll, eine »[...] Form des Verhältnisses zu sich [auszuarbeiten, Anm. d. A.], die es dem Individuum gestattet, sich als Subjekt einer moralischen Lebensführung zu konstituieren.«<sup>492</sup> Foucault entwickelt hierfür keinen Katalog mit festgeschriebenen moralischen Grundsätzen, stattdessen gilt wiederum das Ideal der Selbstverantwortung, d.h. die Gestaltung der eigenen Freiheit, deren konkrete Form im Sinne einer ethischen Ausgestaltung jeder letztlich selbst bestimmen muss. Foucault hofft somit auf eine nicht-normative Ethik des Selbst und erklärt das Subjekt zum letzten Widerstandspunkt gegen die Herrschaftsverhältnisse.

Subjektivierung lässt sich von jetzt an nicht mehr auf behavioristische Konditionierung durch Kontrolle, Dressur, Disziplin und Normalisierung reduzieren und muss entlang von subjektiven Konzepten der Lebensführung analysiert werden. Bis zu diesem werksgeschichtlichen Punkt<sup>493</sup> hatte das Subjekt keine wirkliche Wahl: Entweder unterwarf es sich der Disziplinar- und Normalisierungsmacht oder es verschwand jenseits der Grenze im Reich des Wahnsinns, der Anormalität, der Delinquenz oder des Todes. Gemäß des Foucault'schen Eudämonismus ist nun jeder Einzelne aufgerufen, seines ›Glückes Schmied‹ zu werden und möglichst viele verschiedene Lebensentwürfe selbst zu erschaffen und zu praktizieren. Jedem Subjekt wird somit implizit der Auf-

**491** | Foucault hat diesen Zusammenhang durchaus gesehen: Vgl. Foucault 2007b, S. 62f.

**492** | Foucault 2008c, S. 315.

**493** | Auf die Frage nach der Ethik der Sorge um sich (»Diese Spiele der Wahrheit beziehen sich nicht mehr auf eine Zwangspraxis, sondern auf eine Praxis der Selbstformierung des Subjekts.«) antwortet Foucault: »Richtig. Man könnte das als eine asketische Praxis bezeichnen, wenn man Askese in einem sehr allgemeinen Sinne fasst, also nicht im Sinne einer Moral des Verzichts, sondern in dem einer Einwirkung des Subjekts auf sich selbst, durch die man versucht, sich selbst zu bearbeiten, sich selbst zu transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu gewinnen. Ich begreife Askese hier in einem weiteren Sinne als beispielsweise Max Weber, aber es liegt dennoch auf derselben Linie.« Foucault 2005h, S. 275.

trag gegeben, seine Existenz zum selbstgestalteten Gegenentwurf zu den bestehenden gesellschaftlichen Normen zu ästhetisieren.<sup>494</sup>

Spannend ist an dieser Stelle auch der direkte Vergleich zwischen Schmitt und Foucault. Schmitts etatistische Position kritisiert die Romantiker, den Liberalismus und damit die moderne Subjektivität, weil der Einzelne zu viel Freiheit »genießt«. Dem diametral entgegengesetzt richtet Foucault seine anarchistische Kritik gegen die moderne Subjektivierungsform, die viel zu viele freiheitliche Praxen und Möglichkeiten ausschließt.<sup>495</sup> Gleichwohl erscheint eine freie bzw. befreite Existenz des Einzelnen nun möglich, die Macht ist nicht länger allmächtig, und damit ist nicht jeder Widerstand hoffnungslos.<sup>496</sup>

»Ich glaube fest an die menschliche Freiheit. Habe ich nicht bei meiner Befragung der psychiatrischen und Strafinstitutionen vorausgesetzt und bekräftigt, dass man da herauskommen könnte, indem ich zeigte, dass es dabei um ab einem bestimmten Zeitpunkt und in einem bestimmten Kontext geschichtlich ausgebildete Formen handelte, ging es nicht darum zu zeigen, dass diese Praktiken in einem anderen Kontext überwunden, weil willkürlich und unwirksam gemacht werden können sollten? [...] Es haut mich um, feststellen zu müssen, dass Leute in meinen historischen Untersuchungen die Behauptung eines Determinismus sehen konnten, aus dem es kein Entrinnen gibt.«<sup>497</sup>

Wie oben erläutert und belegt, erwecken die Texte der 1960er und 1970er Jahre durchaus den hier von Foucault bestrittenen Eindruck von Determinismus und Unfreiheit. Glaubt man Foucault diese retrospektive Selbstdeutung, muss man über einige Inkonsistenzen und Widersprüche hinwegsehen. Soll hingegen der Vorwurf eines deterministischen Pessimismus gegen diese subjektphilosophische Kehrtwende und emphatische Betonung der Freiheit auf-

**494** | Das Subjekt als Fluchtpunkt, im Sinne einer »Selbstermächtigung des Subjektes« ist eine Exit-Strategie in pessimistischen Konstruktionen, die sich beispielsweise auch bei Georg Lukács und Ernst Bloch findet. Vgl. Pauen 1997a, S. 166 und 169.

**495** | Diese neue Perspektivierung erscheint inkonsistent vor dem Hintergrund der Macht- und Subjekttheorie. Weiterhin lebt die Möglichkeit einer emanzipatorischen Selbstsorge von Voraussetzungen, die sie nicht garantieren kann, weil sie nur in einer Gesellschaft möglich ist, die eben nicht zu starren Herrschaftsverhältnissen geronnen und in der die Disziplin nicht omnipräsent ist.

**496** | »Aber ich bin auch nicht einverstanden, wenn man sagt, es sei unnütz, sich zu erheben, weil doch alles beim Alten bleibe.« Foucault 2005w, S. 178. Als positives Beispiel dienen die alternativen Lebensentwürfe der Schwulen-Gegenkultur, welchen Foucault attestiert, ihre Lebenskunst selbst schaffen zu können, nicht durch die Entdeckung des eigentlichen Selbst, sondern durch kreative Erschaffung einer »schwule[n] Lebensweise«. Siehe hierzu: Foucault 2005t, S. 909ff.

**497** | Foucault 2005r, S. 854f.

rechterhalten werden, wäre die Argumentation schlüssig, dass der Bürgerkrieg der Macht untergründig immer noch die Welt definiert, in der die nunmehr sich selbst regierenden Subjekte leben. Es könnte weiterhin angeführt werden, dass diese Subjekte ausgehend von Foucaults Machttheorie nur als vorausgegangene Unterwerfung denkbar sind und die Selbst-Konstituierung in der von Foucault vorgestellten Welt unmöglich bleibt.<sup>498</sup> Kritisierbar sind dann die theoretische Inkonsistenz und die dürftige Begründung der Foucault'schen Moralphilosophie als »Ästhetik der Existenz«.<sup>499</sup> Weiterhin bleibt es fraglich, wie es dem Selbst überhaupt möglich ist, freiheitliche Selbstregierungstechniken (»Praxis des Selbst«<sup>500</sup>) von extern verordneten Subjektivierungsverfahren (»Zwangspraktiken«) zu unterscheiden. Muss die von Foucault positiv gewertete Selbstsorge nicht in letzter Konsequenz auch als oktroyierte Praxis gedacht werden? Zu kritisieren ist die »Ethik des Selbst« zudem als eine triviale Selbstkunst und unpolitische Flucht ins Private, welche einer kleinen Elite vorbehalten bleibt.<sup>501</sup> Kurz: Soll der Pessimismus im gesamten Werk nachgewiesen werden, besteht entweder die Möglichkeit, das Spätwerk weitestgehend zu ignorieren oder Foucault mitsamt seiner performativen Selbstwidersprüchen zu umzingeln. Ein Werk dieses Umfangs und mit dieser Anzahl an Neuanfängen lässt sich letztlich nur durch einen hermeneutischen Gewaltakt auf einen homogenen Sinn festlegen, so dass auch diese Rekonstruktion des Pessimismus im Ergebnis zwiespältig bleibt: Der deterministische Pessimismus findet sich in den Texten der 1970er Jahre, wird danach aber durch die optimistische Wendung relativiert. Der von Foucault selbst problematisierte und abgestrittene Pessimismus wird zunächst anhand einer Revision der Machttheorie abgeschwächt und durch eine Stärkung der subjektiven Potenz und die Hoffnung auf eine ästhetisch begründete Moral noch weiter geschmälert. Der radikale

**498** | Vgl. beispielsweise: »Ich glaube, die Individualität ist heute vollständig von der Macht kontrolliert, und ich glaube, dass wir im Grunde durch die Macht selbst individualisiert sind.« Foucault 2005ag, S. 71.

**499** | Axel Honneth und Habermas stören sich durchgängig an der mangelnden normativen Fundierung von Foucaults Theorie, die es ihm verunmöglicht, überhaupt zu differenzieren zwischen verschiedenen Machtsystemen und letztlich in einen »heillosen Relativismus« mündet. Vgl. Honneth 2004, S. 24. Siehe zum Dezinionismus-Vorwurf insb.: Wolin 1986. Richard Wolin kritisiert Foucault – rhetorisch zugespitzt – aufgrund dessen »Haltung nazistischer Selbstsüchtigkeit« und moniert die »Haltung einer nach außen gerichteten aggressiven Selbstüberhöhung« (Übersetzung Jan-Paul Klünder), Ebd., S. 84f.

**500** | Foucault 2005h, S. 274f.

**501** | Zum Privatismus-Vorwurf an die Ästhetik der Existenz als einen der Ersten: Vgl. Kammler 1986, S. 203f. Vgl. zu einem kurzen Überblick dieser Diskussion: Biebricher 2005, S. 213ff.

Individualismus, den Foucault vorschlägt, wird in seiner Vielschichtigkeit und Heterogenität als politisch völlig unproblematisch vorgestellt; Foucault glaubt offenbar, dass eine »Ästhetik der Existenz« genügt, um ein relativ konfliktfreies Miteinander zu gewährleisten. Somit blickt Foucault optimistisch in eine Zukunft, in der überkommene Moralkodices verschwinden und sich die Subjekte selbst steuern.

Ideengeschichtlich sind theoretische Umstrukturierungen innerhalb einer Philosophie kein Einzelfall, bereits Augustinus gab seine gnostischen Überzeugungen auf; aus zwei Göttern wurde ein allmächtiger Gott und, um das Übel in der Welt zu erklären, wurde der Mensch mit freiem Willen ausgestattet. Auch Foucaults Vorbild Nietzsche wandelte seinen Pessimismus in den 1880er Jahren mit der Hoffnung auf den Übermenschen. Übertragen auf den Fall Foucault wird die Macht nun nicht mehr als allmächtig dargestellt und das Subjekt frei, sich selbst zu schaffen und Widerstand zu leisten. Die gesamte Theorie erscheint weniger hermetisch, deterministisch und fatalistisch, weil das Machtkonzept in der ausdifferenzierten Form die Intensität von Spielen der Macht, Regierung und Herrschaft reflektiert. Wichtig ist weiterhin, dass Foucault versucht, das Subjekt ästhetisch zu rechtfertigen. Technische Rationalisierung ist in dieser Wahrnehmung nicht länger Teil der Lösung, sondern das Problem. Die Lösung sucht Foucault in der Ästhetisierung einer bestimmten Technikvariante, der Technik des Selbst, als Ästhetik der Selbstbestimmung, indem das Leben des Individuums dessen privater Gestaltung anempfohlen wird.

## 6.7 DIE PERFORMANZ DES PESSIMISMUS

Die Prämisse, dass sich eine idealtypische »pessimistische Haltung« durch die drei Charakteristika Verallgemeinerung, Ästhetisierung des Schreckens und Selbstinszenierung des Autors auszeichnet, lässt sich exemplarisch an verschiedenen Stellen in den Schriften Foucaults rekonstruieren. Reizvoll an seinen Texten ist der Bruch mit eingeschliffenen Wahrnehmungsmustern und Denkgewohnheiten, sowie die damit verbundene Argumentationsstrategie, kontra-intuitive Thesen zu verteidigen. Dass diese aber nicht ohne Verallgemeinerungen erfolgen, zeigt sich gerade am Machtbegriff der 1970er Jahre und dessen Verengung auf Konflikt und Krieg. Der Hang zu generalisierenden Aussagen zeigt sich weiterhin in Ausführungen, die Machtverhältnisse als dualen Antagonismus von »Herrscher und Beherrschte«<sup>502</sup> beschreiben,

502 | Foucault 2002g, S. 176.

welche eine Zeitdiagnose von der Herrschaft ›der Bourgeoisie‹ aufwärmen<sup>503</sup> oder das Gefängnis wie die Anstalt als Metapher für die Gegenwartsgesellschaft oder die ganze Welt einsetzen.<sup>504</sup> Mit solchen Zuschreibungen fällt Foucault weit hinter seine eigene Reflexion zurück, die doch gerade dafür votiert, dass Macht nicht von Gruppen okkupiert und dualistisch gefasst werden kann. Solcherlei ›Fauxpas‹ finden sich an vielen Stellen, beispielsweise, wenn Foucault die staatlichen Maßnahmen im Zuge der Ereignisse im Jahr 1968 mit dem Faschismus der 1940er Jahre vergleicht sowie eine Zunahme des Faschismus diagnostiziert<sup>505</sup> und den »äußersten Ernst [proklamiert, Anm. d. A.]: das Aufspüren aller Arten von Faschismus [...], angefangen bei den enormen Faschismen, die uns umringen und zermalmen, bis hin zu den winzigen, die die tyrannische Bitterkeit unserer alltäglichen Leben ausmachen.«<sup>506</sup> Ich lese die Aussage als eine grobe Verallgemeinerung, eine Verdichtung einer komplexen Gegenwart auf wenige negative Aspekte und somit als Ausdruck einer pessimistischen Haltung. Optimismus lässt sich aus verallgemeinerten Charakterisierungen wie »umringen und zermalmen« und »tyrannische Bitterkeit unserer alltäglichen Leben« kaum herauslesen. Wenig differenziert erscheint auch die Begriffsarbeit, so werden die zentralen Kategorien (in den 1970er Jahren) Macht und Herrschaft nicht unterschieden. Die Analysen operieren unreflektiert mit Allfaktoren wie das »Abendland«, die »Mächte des Westens«<sup>507</sup>, die »Macht«, die »Bourgeoisie«<sup>508</sup> usw. Der Preis, den diese deterministische Wirklichkeitskonstruktion zahlt, ist ein politischer Pessimismus, der Konsens und Legitimität nur als Ausdruck eines ›falschen Bewusstseins‹ deuten kann. Dadurch werden alle lebensweltlichen Sinnstiftungen zu Oberflächenphänomenen, die Foucault mit der Geste der Geheimnis-Lüftung ›aufhebt‹, indem die totale Unterwerfung des Menschen unter das »eigentliche Tiefenphänomen«, das »System«, ›aufgeklärt‹ wird.<sup>509</sup> Dabei scheint Foucault bis Anfang der 1970er Jahre die Repressionshypothese selbst fortzuschreiben, deren Re-

**503** | »Keine Herrschaftsform ist je so fruchtbar und folglich auch so gefährlich und so tief verwurzelt gewesen wie die der Bourgeoisie. Es wird nicht reichen, dass man sich über ihre Niedertracht ereifert; sie wird nicht verschwinden wie die Flamme einer Kerze, die man ausbläst: Das rechtfertigt eine gewisse Traurigkeit; gerade deshalb muss man so viel Fröhlichkeit, Hellsicht und Hartnäckigkeit wie möglich in den Kampf hineintragen.« Foucault 2002j, S. 894.

**504** | Vgl. Foucault 2002d, S. 540.

**505** | Vgl. Foucault 1972, S. 129.

**506** | Foucault 1978a, S. 230. Siehe zu diesem Zitat und der Belegstelle: Brieler 1998, S. 343.

**507** | Foucault 2005k, S. 231.

**508** | Foucault 2002a, S. 894.

**509** | Foucault 2001e, S. 665.

vision aber in »Der Wille zum Wissen« nicht reflektiert wird. Weiterhin ist das Gesetz als Instrument der »etablierten Macht« nur die Zurschaustellung der Macht, die »eigentliche« Macht wird hinter dem Rücken der Subjekte quasi im Geheimen durch Disziplinartechniken ausgeübt. Die Verallgemeinerung in »Der Wille zum Wissen« zeigt sich wiederum daran, dass die »Anti-Repressionsthese« – im Gegensatz zu früheren Untersuchungen Foucaults – kaum mit historischen Quellen belegt ist. Volker Gerhardt hat Nietzsches Stil als »verbale Kraftmeierei«<sup>510</sup> bezeichnet, eine Einschätzung, die auch auf manche Texte Foucaults zutrifft – ausgenommen sind hiervon die beiden letzten Bände von »Sexualität und Wahrheit«.<sup>511</sup> Die rhetorischen Zuspitzungen steigern sicherlich das Lesevergnügen, und fraglos sind der radikale Ton und die kämpferischen Provokationen keine beliebigen Zufälligkeiten, sondern Teil der Inszenierung, welche die negativen Aspekte der Moderne und die Abwege der Rationalität kritisieren. Pessimistisch ist der dadurch gesponnene Narrativ, weil die geschichtliche Entwicklung entlang einer Verallgemeinerung des Negativen als einheitliches Prinzip der Macht konstruiert wird. Die Abgrenzung der Mikrophysik der Macht von »großen Erzählungen« glückt nur vordergründig, da Foucaults Studien im Ergebnis ebenfalls eine allgemeine Geschichte, die der Steigerung der Macht, konstatieren. Da sich dieser »kritische Ansatz« mithin selbst der Utopie beraubt, wird die Hoffnung auf eine machtfreie Welt als naiv zurückgewiesen. Pessimistisch wird eine solche Weltkonstruktion spätestens, wenn die Genealogie die Menschheitsgeschichte selbst im kriegerischen Antagonismus gefangen nimmt.

Weiterhin ist das Panoptikum eine Metapher, mittels welcher der technisch-rationale Schrecken der Überwachung nicht nur veranschaulicht, sondern ebenso performativ erzeugt wird durch die Diagnose, das Panoptikum sei der Operationsmodus nicht nur des Gefängnisses, der Schulden, der Kasernen, sondern der gesamten Gesellschaft:

»Wir leben in einer panoptischen Gesellschaft. Sie haben hier Überwachungsstrukturen, die absolut verallgemeinert sind; das Strafvollzugssystem, das System der Rechtsprechung sind ein Teil davon, und die Psychologie, die Psychiatrie, die Kriminologie,

**510** | Gerhardt 1992, S. 153.

**511** | »In seinen letzten Büchern hat sich Foucaults Schreibweise sehr gewandelt: sie ist ruhig geworden, leidenschaftslos, »gedämpft« sagt Maurice Blanchot, nüchterner, Gilles Deleuze.« Eribon 1999, S. 480. Generell lässt sich konstatieren, dass es nicht die theoretischen Konsistenz ist, durch die Foucaults Analysen ihre Wirkmächtigkeit gewannen, sondern aufgrund der besonderen Gegenstände und deren rhetorische Präsentation.

die Soziologie, die Sozialpsychologie sind Wirkungen. Hier, im allgemeinen Panoptismus der Gesellschaft, ist die Geburt des Gefängnisses anzusiedeln.«<sup>512</sup>

Ob dies nun zutrifft oder nicht, bleibt dahingestellt, auf den Leser wirkt dieser generalisierte Anspruch, die »dunkle Kehrseite« der Moderne aufzuzeigen, beunruhigend.<sup>513</sup> Die globale These, die Gegenwartsgesellschaft sei zur panoptischen Gesellschaft verallgemeinert, gründet wiederum auf einer Verallgemeinerung Foucaults, die eine Ästhetisierung des damit verbundenen Schreckens nicht leugnen kann. Die für den Pessimismus charakteristische Ästhetisierung des Schreckens zeigt darüber hinaus die Auswahl der Forschungsthemen, denn Foucault behandelt prinzipiell Themen, die zuvor in der akademischen Auseinandersetzung nur einen marginalisierten Platz hatten und anrüchig waren: Wahnsinn, Verbrechen, Sexualität, Anomalität usw. Damit vertrete ich freilich nicht die Auffassung, dass Anormalität, Sexualität usw. schrecklich oder Ähnliches sind, sondern dass diese Themen durch Normalisierungsprozesse an den Rand gedrängt und somit als obszön stigmatisiert werden bzw. wurden. Ausgehend von solchen Stigmatisierungen schreibt Foucault die »Gegen-Geschichte« der »Opfer« der modernen Geschichte und solidarisiert sich mit seinen Forschungsgegenständen, d.h. den Ausgestoßenen der Geschichte, Wahnsinnigen, Perversen, Kriminellen usw., wobei Foucault im Gegensatz beispielsweise zum Pessimismus Schopenhauers aber keine Mitgefühlsethik propagiert. Der offensive Bezug auf problematische Aspekte der modernen Gesellschaft geht sicherlich mit der politischen Intention einher, eingeschliffene Wahrnehmungen in Frage zu stellen und umzudrehen. Gleichzeitig kann sich aber Foucault bei der Lektüre der historischen Quellen nicht »[...] dem Schock jener Wörter und jener Leben [...]« entziehen, durch die [...] für uns immer noch ein Effekt von Schönheit und Schauer entsteht.«<sup>514</sup> In einem Interview bekennt Foucault diesbezüglich: »Ich habe Ihnen von Grenzerfahrungen erzählt: das ist das Thema, das mich wirklich faszinierte. Wahnsinn, Tod, Sexualität, Verbrechen sind für mich erregende Dinge.«<sup>515</sup> Der Hang zu Themen wie Wahnsinn, Gefangenschaft und Ausschluss usw., in Kombination mit der eingestandenen »Erregung« und »Leidenschaft« des Autors, verstärkt die Wahrnehmung, hier würden Sachverhalte besonders aus- und herausgestellt. Diese Affinität zeigt sich exemplarisch an der Gegenüberstellung der Strafpraxen zu Beginn von »Überwachen und Strafen« und insbesondere an der Foucault'schen Rekonstruktion des Falles »Pierre Rivière«. Gleiches gilt

**512** | Foucault 2002k, S. 545.

**513** | Foucault 2010, S. 285.

**514** | Foucault 2001a, S. 12.

**515** | Foucault 2008a, S. 70.

für die Erotisierung der Machtpraxen der Überwachung, des Zwangs und der Kontrolle:

»Ich sage gerade, wenn man Liebe macht, hat man es mit Machtbeziehungen zu tun. All die Machtbeziehungen sind so sehr mit Erotik beladen. [...] Es macht so sehr Lust, Befehle zu erteilen. Es macht genauso Lust, Befehle zu erhalten. Diese Lust an der Macht gilt es zu untersuchen.«<sup>516</sup>

Auch hier interessiert vor allem die Performanz der Aussage, denn durch diese Zuschreibung gewinnt Macht für Foucault eine pornographische Dimension, im Sinne einer Normüberschreitung und Zurschaustellung.<sup>517</sup> Auffallend ist weiterhin, dass Foucault seine Inszenierung des Schreckens durchaus variiert: In »Überwachen und Strafen« ist es die explizite und intensive Zurschaustellung der Strafpraxen sowie die martialische rhetorische Umschreibung, die auf den Leser wirken. In »Die Ordnung der Dinge« ist es hingegen der nüchterne und teilnahmslose Stil, mit dem Foucault das »Verschwinden des Menschen«, d.h. des humanistischen Menschenbildes prognostiziert, welcher zusätzliche Resonanz erzeugte und die Humanisten um Jean-Paul Sartre provozierte.<sup>518</sup>

Die enge Verbindung von martialischer Rhetorik und Selbstinszenierung – als drittes Charakteristikum der pessimistischen Haltung – illustriert schließlich die folgende Deutung besonders eindringlich:

»Ich möchte, dass meine Bücher Skalpelle, Molotowcocktails oder Minengürtel sind und dass sie nach Gebrauch wie ein Feuerwerk zu Asche zerfallen. [...] ich bin schockiert bei dem Gedanken, dass man mich einen Schriftsteller nennen könnte. Ich bin ein Händler von Instrumenten, ein Verfasser von Rezepten, ein Wegweiser von Zielen, ein Kartograph, ein Verräter von Plänen, ein Waffenfabrikant [...].«<sup>519</sup>

Die Selbstdarstellung ist augenscheinlich eine Reminiszenz an Nietzsche, der bekanntlich Philosophie mit dem Hammer betreiben wollte oder sich selbst als

**516** | Foucault 2002e, S. 997.

**517** | Ein solches pornographisches Interesse am Wahnsinn, Verbrechen und Sexuellen lässt sich wiederum ebenso auf der Seite der Rezipienten – also auch bei mir – vermuten. Vgl. zu einer entsprechenden über die Darstellung von Sexualität hinausgehenden Pornographie-Definition: Hester 2014, S. 181-191.

**518** | »Vor allem seine Haltung einer stoischen, leidenschaftslosen Distanz, mit der er am Ende seiner 1966 veröffentlichten Ordnung der Dinge prognostiziert, ›daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand‹ (Foucault 1974: 462), hat zu einem regelrechten Aufschrei geführt.« Kneer 1996, S. 164.

**519** | Foucault 2002a, S. 894f. »Ich bin ein Sprengmeister. Ich fabriziere etwas, das letztlich einer Belagerung, einem Krieg, einer Zerstörung dient.« Foucault 2005q, S. 187.



Dynamit deutete. Unweigerlich glorifiziert Foucault mit dieser kriegerischen Metaphorik aber auch Gewalt. Der Kontext der Aussage lässt jedenfalls nicht auf Ironie schließen. Mit solchen Ausführungen inszeniert sich der Autor selbst: Als Akteur in einer politischen, d.h. kriegerischen Auseinandersetzung sieht sich Foucault im kämpfenden Lager und schmeichelt seinem eigenen Heroismus: »Mit dem GIP beschäftige ich mich genau deshalb, weil ich eine effektive Arbeit dem universitären Geschwätz und den Büchergekritzel vorziehe.«<sup>520</sup> Die Anklage des Geschwätzes von wissenschaftlichen Diskussionen, parlamentarischen Debatten, bürokratischen Aushandlungsprozessen usw. ist ein Gemeinplatz der Kulturkritik und spielt das Gespräch gegen die (de-zisionistische) Entscheidung und Handlung aus. Flankiert wird dies von der obligatorischen Intellektuellen-Schelte.<sup>521</sup> Gerade die Selbststilisierung in der Pose des politischen Aktivisten ist aufschlussreich, da jener die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Politik sowie die von Theorie und Praxis vorausgeht und klar jeweils letztere positiv konnotiert wird.<sup>522</sup> Diese kriegerische bzw. aktivistische Selbstdeutung erscheint nur konsistent mit Blick auf die Machttheorie der genealogischen Phase, widerspricht jedoch zugleich Foucaults eigenen Postulaten eines fröhlichen Positivismus und wissenschaftlicher Genauigkeit. So inszeniert er sich bisweilen ebenfalls als »glücklicher Positivist«<sup>523</sup>; in »der Aura des positivistischen Historikers«, wenn er »die peinliche Genauigkeit des Wissens«<sup>524</sup> deklariert und auf die »mit bitterer Konsequenz betriebene Gelehrsamkeit« pocht.<sup>525</sup>

Paradox ist an Foucaults Unterscheidung von Theorie und Praxis freilich zweierlei: Erstens lässt seine geschichtliche Gegenwartstheorie die politischen Handlungsmöglichkeiten, die der Autor praktisch für sich beansprucht, nur sehr bedingt zu. Zweitens zeigt sich damit ein verbreitetes Paradox pessimistischer Positionen, denn den modernen Subjekten werden Handlungsmöglichkeiten, um ihre Gegenwart zu bestimmen, abgesprochen, der Verfasser dieser Botschaft selbst aber ist davon seltsam ausgenommen und steht bereits – trotz der so defätistischen Bedingungen – erfolgreich mitten im Kampf für die »richtige Sache«.

Interessant sind darüber hinaus die beiden widersprüchlichen Verortungen vor dem Hintergrund der These, dass der Autor tot, d.h. nicht in der Form

**520** | Foucault 2002b, S. 374. Siehe auch: Foucault 2015, S. 364.

**521** | Vgl. beispielsweise: Ebd., S. 229f.

**522** | »Was ich mache, ist keineswegs Philosophie. Es ist auch keine Wissenschaft, von der man die Rechtfertigungen oder Beweise verlangen könnte, die man zu Recht von einer Wissenschaft verlangt.« Foucault 2005q, S. 187.

**523** | Foucault 2013, S. 182.

**524** | Foucault 1974b, S. 69.

**525** | Zit. nach Rohbeck 2004, S. 144.

existent ist wie alltagsweltlich angenommen. Sehr verkürzt gesagt, vertritt Foucault die strukturalistische These<sup>526</sup>, dass der ›Autor‹ eine zu vernachlässigende Größe ist, der Sinn entsteht nicht durch den individuellen Schöpfungsakt eines Subjektes und ist nicht anhand einer hermeneutischen Analyse zu rekonstruieren, sondern der Sinn ist lediglich der Effekt oder das Ergebnis von – dem Subjekt vorausgehenden – diskursiven und materiellen Strukturen. Weshalb Foucaults zeitweilige Darstellung als Anonymus, als »Philosoph mit der Maske« konsequent ist.<sup>527</sup> Dazu passt, dass Foucault sich fast nie selbst in seinen Büchern zitiert, so wird der Eindruck von Kontinuität und der Identität einer Autorenschaft implizit negiert. Ungeachtet der guten Gründe, mit denen die Stringenz von Autorenschaften und Werken oder gar die unbeeinflusste Schöpfung durch ein Subjekt angezweifelt werden kann, treibt Foucault ein paradoxes Spiel: Einerseits verneint er, Autor zu sein, möchte schlicht nicht da sein und nur die Texte sprechen lassen. Andererseits gibt er rastlos-obsessiv Interviews, um an den Interpretationen seines Schaffens steuernd beteiligt zu sein. Dabei gesteht er, dass all seine Bücher aus persönlichen Erfahrungen heraus geschrieben wurden<sup>528</sup> und beruft sich auf diese, um als Experte zu gelten.<sup>529</sup> Foucault antwortet in Interviews fortlaufend auf Fragen nach seiner Biographie, seiner intellektuellen Sozialisation, dem Zusammenhang seines Werkes und seiner politischen Weltanschauung – eben genau auf die Fragen, deren Sinnhaftigkeit er erkenntnistheoretisch anzweifelt. Muss er sich bei der Beantwortung der Fragen nicht selbst als Identität voraussetzen, als Ausgangspunkt einer Textproduktion, deren Intention er durch die Interviews zu illustrieren versucht? Dem Grundsatz: »De nobis ipsis silemus: De re autem – Über uns selbst wollen wir schweigen, allein die Sache möge sprechen« wird Foucault somit nicht gerecht. Allerdings erhält die Bezeichnung »Philosoph mit der Maske« somit performativ eine neue Sinndimension. Die Inszenierung als ›Nicht-Autor‹ ist, unabhängig von ihrer erkenntnistheoretischen Begründung betrachtet, eine geschickte Werbestrategie. Der »Autor mit der Maske« ist der Name eines Versteckspiels, denn Foucault beteuert lautstark, nicht da zu sein, um auf jeden Fall gesucht, aber um keinen Preis gefunden zu werden. Nichts fasziniert und interessiert so sehr wie das Unbekannte und Verborgene. Jene Selbstinszenierung funktioniert sinngemäß vergleichbar mit Alfred Hitchcocks dramaturgischem Objekt oder Person »MacGuffin«, der im Film

**526** | Foucault wollte nicht als Strukturalist gelten oder erkannt werden, aber es gibt doch einige wenige Stellen, an denen er diese Orientierung bzw. Herkunft bestätigt. Vgl. Foucault 2013, S. 21.

**527** | Vgl. Foucault 1985, S. 27ff. Oder je nach Übersetzung als »Der maskierte Philosoph«. Foucault 2005b, S. 128ff.

**528** | Vgl. Foucault 2008a, S. 32.

**529** | Vgl. Foucault 2002f, S. 962.

als Begriff dafür steht, Handlungen bzw. Ereignisse in Gang zu bringen, ohne von eigentlichem Nutzen zu sein, denn: Das Geheimnis darf um keinen Preis gelüftet werden, sonst wäre die Spannung dahin.<sup>530</sup>

Schließlich lässt sich Foucaults Selbstbild als Ausdruck einer pessimistischen Haltung deuten, insofern er sich offen zum »Negativismus« bekennt.<sup>531</sup> Dies trifft zu, da sich die Schriften der 1960er und 1970er Jahre auf destruktive Kritik beschränken, d.h. es werden globale Probleme benannt, ohne Lösungsansätze überhaupt zu erwägen: »Aus Gründen, die zutiefst mit einer politischen Wahl – im weiten Sinne des Wortes – zusammenhängen, will ich auf keinen Fall die Rolle von jemandem spielen, der Lösungen vorgibt.«<sup>532</sup> Die Absage an intellektuelle Politikberatung kann als demokratisch und partizipatorisch interpretiert werden oder als Verantwortungslosigkeit. Wichtig sind für die hier fokussierte Fragestellung aber lediglich die Konstruktionsleistung der Theorie und die Selbstverortung des Autors Foucault in ihr. Bis zum Zeitpunkt dieser Aussage zielte Foucaults Theorie nur auf die Problematisierung des Gegebenen, ohne den Anspruch zu erheben, Lösungsstrategien zu kennen bzw. für jene »zuständig« zu sein. Die Antwort auf die Frage, wie die politischen Probleme der Disziplinar- und Normalisierungsgesellschaft zu lösen sind und, ob eine weitere Verschlechterung abgewendet werden kann, bleibt die Theorie zunächst schuldig. Ausgehend von der Hermetik der genealogischen Weltkonstruktion erscheint eine solche politische Lösung – wie im Kapitel »Geschichtsphilosophie« dargelegt – sogar unmöglich. Foucault inszeniert sich derweil als Quertreiber und möchte sich dabei nicht festlegen lassen: »Ich bin Experimentator und kein Theoretiker.«<sup>533</sup> Eine Einschätzung, die unbedingt zutrifft, zumal die Studien immer wieder neu ansetzen und die vorangegangenen Ergebnisse und Positionierungen hinter sich lassen. Konstant erscheinen indessen vor allem die Problematisierung und Kritik an der modernen Subjekt-Konstitution. Dabei erinnert der – oben rekonstruierte – normative Maßstab der Nicht-Identität ironischerweise (oder absichtlich?) an Foucaults eigenen Lebensentwurf, welcher auffällig dem von ihm selbst gewünschten Gegenentwurf einer nonkonformen und inkonsistenten Selbstgestaltung entspricht. Fast süffisant lässt sich folgern, dass der normative Maßstab der Theorie direkt auf die Person des Autors ausgerichtet ist. Foucaults Autorenschaft ist die Genealogie eines Ausweichens, eines Neuansetzens und Nicht-Festlegens. Die Kritik und wütende Entrüstung, die er auf sich gezogen hat, ist so betrachtet weniger Ausdruck eines generellen Antihumanismus als der

**530** | Siehe zum dramaturgischen Kunstgriff des MacGuffin insb.: Wulff 2012.

**531** | Foucault 1976, S. 129.

**532** | Foucault 2008a, S. 105.

**533** | Ebd., S. 24.

situativ-spielerischen Selbstinszenierung, beispielsweise als Nihilist, genealogischer Krieger oder Romantiker der Identitätskonzepte.

Der Autor Foucault wollte sich bei keiner Naivität erwischen lassen<sup>534</sup>, gleichwohl zeigt die Rekonstruktion der Schriften die vielen Verschiebungen, die Foucault selbst rückblickend als »ein ständiges Überprüfen« erklärt.<sup>535</sup> Auf die Frage, was bezüglich seiner älteren Büchern überholt ist, antwortet er selbstreflexiv: »Vieles ist gewiß überholt. Mir ist durchaus bewusst, daß ich sowohl im Verhältnis zu den Dingen, für die ich mich interessiere, als auch zu dem, was ich bisher gedacht habe, meine Position verschiebe.«<sup>536</sup> Foucault, so lässt sich mit Foucault sagen, war Experimentator. Ein Autor, der ein Experiment, einen Essay wagte. Ein Essay ist ein Versuch, sozusagen ein Selbstbehauptungsversuch eines Subjektes. Dort hinein fügt sich schließlich auch Foucaults Plädoyer für einen pessimistischen Aktivismus. Die Passivität, Verzweiflung, Ohnmacht und Resignation des Pessimismus kann und will ein solch kritisches Denken in letzter Konsequenz nicht durchhalten. Diese Ambivalenz illustriert insbesondere folgende Selbstdeutung:

»Es kommt vor, dass die Leute diese Anstrengung einer Reproblematisierung als einen ›Antireformismus‹ nehmen, der auf einem Pessimismus von der Art ›nichts wird sich ändern‹ beruht. Genau das Gegenteil ist der Fall. Es ist die Bindung an den Grundsatz, dass der Mensch bis in seine stummsten Praktiken hinein ein denkendes Wesen ist, und dass das Denken nicht das ist, was uns veranlasst, an das zu glauben, was wir denken, und auch das zugeben, was wir tun; sondern das, was uns dazu bringt, genau das zu problematisieren, was wir selbst sind. Die Arbeit des Denkens besteht nicht darin, das Übel zu entlarven, das allem, was existiert, im Geheimen innewohnen würde, sondern die Gefahr zu erahnen, die in allem droht, was gewöhnlich ist, und alles das zur Frage zu machen, was festgefügt ist. Der ›Optimismus‹ des Denkens, wenn man dieses Wort verwenden möchte, ist, dass es kein goldenes Zeitalter gibt.«<sup>537</sup>

Der »Pessimismus von der Art ›nichts wird sich ändern‹« wäre – wie oben dargelegt – die einleuchtende Konsequenz aus der Macht- und Diskurstheorie. Dies möchte Foucault allerdings weder so sehen noch eingestehen. Jener Widerspruch zeigt sich gerade in der zitierten Aussage: Die »Gefahr zu erahnen,

**534** | Diese Formulierung habe ich von Georg Kohler übernommen. Vgl. Kohler 1992, S. 176.

**535** | Foucault 1987a, S. 244.

**536** | Foucault 2008a, S. 23. »Trotzdem sagen die Leute, die mich lesen, und besonders diejenigen, die von meiner Arbeit etwas halten, oft lächelnd: ›Im Grunde weißt du genau, daß alles, was du sagst, nur Fiktion ist.‹ Ich antworte stets: ›Natürlich; daß es etwas anderes wäre, davon kann gar keine Rede sein.‹« Ebd., S. 28.

**537** | Foucault 2005aj, S. 751.

die in allem droht, was gewöhnlich ist« – ein paranoider Gedanke, der kein Innehalten, keine Entspannung erlaubt und in jeder Normalität die Bedrohung und in jeder Ausnahme die Befreiung suchen lässt. Die desillusionäre Überzeugung, dass es weder in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft ein »goldenes Zeitalter gibt« bzw. geben wird, erscheint je nach Perspektive realistisch oder als Form eines Pessimismus, der jede Hoffnung auf eine nicht-konfliktäre Welt im Keim erstickt. Dabei ist der Aufruf zur permanenten Problematisierung für Foucaults Schaffen durchaus repräsentativ. Diese »kritische Haltung« des Denkens muss die Art, »wie die Menschen ihr Verhalten (ihre sexuelle Aktivität, ihre Strafpraxis, ihre Haltung gegenüber dem Wahnsinn usw.)« strukturierend »problematisieren«. <sup>538</sup> Wie ich versucht habe zu zeigen, erwächst aus der Kritik der Geschichte der sexuellen Aktivitäten, der Strafpraxis und des Wahnsinns die Erzählung eines negativen Fortschritts. Einerseits verweist die »Reproblematisierung« des Gegebenen und die damit verbundene Geschichtsdeutung auf eine Kontrastfolie, deren Imperativ fordert, »genau das zu problematisieren, was wir selbst« sind. Auf's Engste ist damit eine politische Anthropologie verbunden, deren Grundsatz auf dem Glauben beruht, der Mensch könnte und sollte immer ein anderer sein, der er aber noch nie war, ist oder sein wird. Damit kippt Foucaults »Anstrengung einer Reproblematisierung« in eine Gegenerzählung, die nicht nur die Gefahr, sondern in allem ein Übel erblickt. Dies belegt gerade die Umdeutung der Machtverhältnisse zur pessimistischen Geschichtsphilosophie des »ewigen Kampfes«, die ein »goldenes Zeitalter« für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vehement ausschließen muss. Aus dem Determinismus und der Hermetik jener Konzeption der Macht versucht sich Foucault mittels eines Umbaus, d.h. einer Schwächung der Macht und gleichzeitiger Stärkung der Handlungsmöglichkeiten des Subjektes zu retten. Foucault hat sich in vielen Äußerungen mit der Frage auseinandergesetzt, ob er eine pessimistische Position vertritt und hat dies immer verneint; und selbst das Zugeständnis des pessimistischen Aktivismus muss als eine implizite Verneinung verstanden werden: Der pessimistische Aktivismus gibt die Handlungsmöglichkeit nicht auf und wehrt sich gegen die totale Ohnmacht und Erschöpfung, in die Foucault das moderne Subjekt eingesperrt sieht. Es ist ein Optimismus in Anführungszeichen.

## 6.8 RESÜMEE

Abschließend bleibt ein ambivalentes Fazit: Foucaults Schriften sind weder eindeutig pessimistisch noch optimistisch, gewissermaßen können sie als ein optimistischer Pessimismus bezeichnet werden. Foucault bleibt ein Chamäleon:

**538** | Foucault 2005ai, S. 751.

Je nach Betrachtung einzelner Schriften und Passagen werden die politischen (Un-)Möglichkeiten von positiven Veränderungen diametral entgegengesetzt beschrieben. Erschwert wird jene (Re-)Konstruktionsleistung eines argumentativen Zusammenhangs sicherlich dadurch, dass Foucault sein Theorie- und Forschungsdesign wiederholt selbst verworfen hat, um auf Basis von Modifikationen einen neuen Anfang zu wählen. Es ist schon erstaunlich, wie stark sich die Texte dieses Autors unterscheiden, einerseits inhaltlich, wenn beispielsweise »Überwachen und Strafen« – das sicherlich defätistischste Buch – mit den Texten des Spätwerkes verglichen wird. Andererseits zeigt der Vergleich nicht nur die inhaltliche Variation, sondern ebenso die Wandlung des Stils und Tonfalls; so tritt Foucault teilweise als nüchterner Analytiker auf, der Argumente und Begriffe abwägt, dann wieder als pathetisch-prophetischer Ankläger, der keine Zuspitzung auslässt.

Foucault lässt sich weiterhin – und eindeutiger als Schmitt und Agamben – als Kulturpessimist definieren. Die Historizität seines Denkens steht metaphysischen und theologischen Begründungen diametral entgegen. Einschränkend ist anzumerken, dass die Definition der Geschichte und Macht als Kriegsverhältnis teilweise metaphysisch anmutet und der positive Bezug auf die politische Spiritualität der Iranischen Revolution nicht frei von theologischen Restbeständen ist.

Was sich letztlich erschließt, ist die eingangs vorgestellte widersprüchliche Selbstdeutung Foucaults: Wenn er 1982 bekundet, einen »hyper- und pessimistischen Aktivismus«<sup>539</sup> bzw. »pessimistischen Hyperaktivismus« vertreten zu haben, hat der Autor die subjektphilosophische Wende bereits vollzogen. Im theoretischen Kosmos kommt dem Subjekt nun eine ungeahnte Handlungspotenz zu, und die Möglichkeit, die eigenen Geschicke in Grenzen selbst zu steuern. Mehr noch, Foucault vertraut mit der »Ethik der Existenz« relativ optimistisch auf die Friedfertigkeit des Menschen, ein kooperatives Miteinander und somit auf die Konfliktarmut des Politischen. Andernfalls wären die Maxime, das Leben als Kunstwerk zu gestalten, und der Appell, alternative Lebensentwürfe zu praktizieren, unerreichbar. In der zuvor von Foucault beschriebenen Welt der Normierung und Disziplinierung hätte die »Ethik der Existenz« jedenfalls keine Entfaltungschance. Von Krieg und Schlacht als Motor der Geschichte oder Logik der Machtverhältnisse spricht Foucault auffallenderweise seit den 1980er Jahren überhaupt nicht mehr. Stattdessen wandelt sich die düstere Hermetik – Widerstand und freiheitliche Praxen rücken ins Zentrum der Theorie, womit der defätistische Pessimismus einem aktivistischen Optimismus im Spätwerk weicht. Das Bewusstsein sowie der Körper des Einzelnen zeichnen sich durch die Potenz aus, das eigene Leben durch Selbst-

**539** | Foucault 1987b, S. 268. Friedrich Nietzsche spricht von einem aktiven Nihilismus, was deutliche Verbindungen zu Foucaults pessimistischen Aktivismus aufweist.

subjektivierung zu verändern und darüber hinaus das Miteinander positiv zu beeinflussen.

Im auffallenden Kontrast dazu steht die von ihm vorgenommene Weltkonstruktion der 1970er Jahre, welche Foucault 1978 irritierenderweise der ideengeschichtlichen Tradition »eines unbedingten Optimismus«<sup>540</sup> zuschreibt. Bis zu diesem Punkt wurde anhand der Theorie eine menschliche Geschichte und Gegenwart konstruiert, die sich durch eine deterministische Universalität von Machtverhältnissen auszeichnete, welche den Gesetzen des Bürgerkrieges gehorchen. Der einzelne Mensch war als Subjekt solcher Machtverhältnisse nicht nur unterworfen, sondern überhaupt erst durch diese Unterwerfung möglich. Die Geschichte wiederum ist in einer unendlichen Wiederholung von Kämpfen und Kriegen um Macht gefangen, ohne dass es Hoffnung gäbe, jenem fatalen Kreislauf zu entkommen. Kurz: Der Pessimismus war bis in die späten 1970er Jahre in den Texten Foucaults virulent und evident.

Der Widerspruch bzw. die Verschiebung zeigt, wie stark Foucault seine Position verändert, relativiert und neu konstituiert. Von einer politischen Theorie Foucaults, im Sinne einer stringenten Konstruktion, lässt sich somit keineswegs sprechen. Auf die Frage, ob Foucault einen politischen Pessimismus vertritt, lautet die Antwort »Jein«. Sind diese Mehrdeutigkeit und Unsicherheit nicht erträglich, so bleiben zwei Optionen: Erstens, die späten Schriften stärker zu gewichten, dann erscheint Foucault als Autor eines subjektphilosophischen Optimismus. Die Bedingung jener Möglichkeit ist jedoch die Relativierung der Texte der 1960er und 1970er Jahre. Alternativ besteht die Möglichkeit, Foucault auf seine deterministische Machttheorie festzulegen und einen politischen Pessimismus zu diagnostizieren. Dies würde bedeuten, insbesondere die Aussagen, die zeitlich zwischen dem Text »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« und der Vorlesung »In Verteidigung der Gesellschaft« getätigt wurden, stärker zu gewichten und auf einer solchen Basis die Widersprüchlichkeit und Inkonsistenz der späteren Texte herauszustellen. Beide Optionen können nicht wirklich zufrieden stellen. Eine gewaltsame Synthetisierung des Textkorpus zum »reinen« politischen Pessimismus wird an dieser Stelle somit nicht erzwungen, weil gerade die Verwandlung des Pessimismus in Optimismus zeigt, wie kontingent jede Weltwahrnehmung sein kann. Die Frage des Pessimismus ist im Fall Foucaults eine Frage des Zeitpunktes. So wandelt sich die politische Ohnmacht des totalunterworfenen Subjektes zur Omnipotenz des postmodernen Subjektes. Sozial- und geisteswissenschaftliche Theorien konstruieren Wirklichkeit und unterscheiden sich in der Art und Weise, *wie* sie die Welt beobachten – eine Einsicht, die,

auch Foucault teilt.<sup>541</sup> Er selbst weist mit seinem Gesamtwerk derweil performativ nach, dass das *Wie* seiner Geschichtsschreibung vom »Gewimmel der Diskontinuitäten«<sup>542</sup> bestimmt ist.

---

**541** | Vgl. ebd., S. 28. Auch die Beobachtung der Beobachtung ist kontingent, was Foucault ebenfalls gesehen hat: »Einziges Gesetz sind alle von diesem Buch möglichen Lesarten.« Foucault 1984, S. 140.

**542** | Foucault 2013, S. 13.





## 7. Giorgio Agamben

---

### 7.1 VORBEMERKUNGEN

In auffallend vielen Texten über Giorgio Agamben findet sich der Verweis, er sei zurzeit einer der meistdiskutierten und einflussreichsten Philosophen.<sup>1</sup> Weil diese These inflationär vertreten wird, dürfte sie ihren Wahrheitsanspruch mittlerweile performativ hergestellt haben, und so behaupte ich hier demzufolge ebenfalls die Bedeutung Giorgio Agambens.<sup>2</sup> Pessimist ist Agamben laut seinem Selbstverständnis aber nicht, so antwortet er auf die Frage: »Sie schreiben in ›Homo sacer‹ von einer biopolitischen Katastrophe, die uns bevorsteht, wenn wir unsere politischen Kategorien nicht überdenken. Sind Sie ein Apokalyptiker?«:

»Wenn ich aber von Biopolitik als einer Katastrophe spreche, dann meine ich keine Apokalypse. Wie Benjamin sagte, die Katastrophe ist immer die Gegenwart, die Situation, in der wir uns befinden. Die gegenwärtige Politik erscheint mir als katastrophal, und deswegen sehe ich die Notwendigkeit, eine neue Schlüsselpolitik zu denken. Es geht mir nicht im Geringsten um apokalyptische Prophezeiungen, sondern um die Art und Weise, wie wir in der gegenwärtigen Zeit auf die Katastrophe, in der wir leben, reagieren können. Die Leute sagen manchmal, ich sei zu pessimistisch. Das verstehe ich nicht. [...] Ich bin nicht im Geringsten pessimistisch. Ich bin allerdings ein bisschen misstrauisch gegenüber zu guten Gefühlen.«<sup>3</sup>

Obige Selbsteinschätzung, kein Pessimist zu sein, verbindet Agamben mit vielen anderen Autoren, die ebenfalls eine Verstrickung in eine pessimistische

---

**1** | Belege für die These der zeitgeschichtlichen Bedeutung des Philosophen Agamben sind beispielsweise: Scheu 2006, S. 350, Lembcke 2009, S. 560f, Haverkamp 2001 usw.

**2** | Diese Bedeutung verdankt Agamben vor allem der breiten Rezeption seiner Homo-sacer-Reihe. Bis Mitte der 1990er Jahre war Agamben vornehmlich mit Texten zur Kunst, Ästhetik und Literatur in Erscheinung getreten.

**3** | Agamben 2010c.

Weltanschauung bestreiten.<sup>4</sup> Gleichwohl werden Diagnosen und Prognosen massenmedial vor allem beachtet, wenn die Information einen Unterschied bedeutet, der einen Unterschied macht.<sup>5</sup> Die Diagnose, dass sich nichts Ungewöhnliches ereignet, oder die Prognose, dass künftig nichts zu befürchten ist, ist gemäß dieser Aufmerksamkeitsökonomie eine weniger relevante Information als vielmehr die Warnung, dass wir uns auf den Abgrund einer »biopolitischen Katastrophe« zubewegen bzw. bereits den Abgrund überschritten haben. Letzteres ist die leitende These von Agambens Homo-sacer-Projekt.

Mit Blick auf Agambens Pessimismus-Dementi erscheint zunächst der Satz irritierend, der »guten Gefühlen« das Misstrauen ausspricht. Ohne sich hier in den Bereich der Psychologie vorzuwagen, lässt sich Folgendes anmerken: Erstens ist diese Erklärung ungewöhnlich für einen Wissenschaftler, zumal gerade jene Profession das Eingeständnis einer gefühlsabhängigen Erkenntnis tunlichst vermeidet. Zweitens entspricht das Misstrauen gegenüber »guten Gefühlen« einer Haltung, der zufolge Wohlbefinden immer trügerisch und gefährdet ist. Positiven Empfindungen und Umweltwahrnehmungen scheint Agamben zu misstrauen, so lässt sich schließen, weil eine Verschlechterung nur eine Frage der Zeit oder bereits gegenwärtig eine Selbsttäuschung anzunehmen ist. Davon ausgehend vertrete ich, trotz des Einspruchs Agambens, die These, dass seine politische Philosophie einem politischen Pessimismus das Wort redet.<sup>6</sup>

Analog zu den vorangegangenen Analysen der Schriften Carl Schmitts und Michel Foucaults befrage ich die Texte Agambens entlang der sechs idealtypischen Kategorien: Niedergangserzählung und die damit verbundene Zeitdiagnose, Kontrastfolie, Zukunftsszenario, Anthropologie, pessimistische Philosophie der Geschichte und Haltung. Weiterhin beziehe ich verstreute und zeitlich versetzte Aussagen aufeinander, bringe sie sozusagen miteinander in Dialog, und (re-)konstruiere durch diese Systematisierung einen Zusammenhang der Schriften, welcher im Homo-sacer-Projekt und den begleitenden Pu-

**4** | Zu erklären ist jene verbreitete Abgrenzung vom Pessimismus u.a. dadurch, dass pessimistische Wahrnehmungen als deterministisch, im Sinne von defätistisch gelten und damit der Wahrheitsanspruch eines Wissenschaftlers in Zweifel gezogen wird. Weiterhin sind viele, die als Pessimisten bezeichnet werden, um politische Handlungsfähigkeit bemüht oder betreiben eine Form von intellektueller Politikberatung. Die Klassifizierung als pessimistisch steht dann vermeintlich dem aktionistischen Moment entgegen – das Gegenteil hierzu ist Foucaults Selbstdeutung des »pessimistischen Hyperaktionismus«.

**5** | Nach der Informationsdefinition von Gregory Bateson: »Informationen bestehen aus Unterschieden, die einen Unterschied machen.« Bateson 1987, S. 123. Sowie Luhmanns Überlegungen zum System der Massenmedien: Vgl. Luhmann 2004.

**6** | Siehe zu dieser These das Kapitel »Die üblichen Verdächtigen«.

blikationen von Agamben selbst explizit betont wird.<sup>7</sup> Teilweise besitzen die Texte und Aussagen Agambens jene inhaltliche Kohärenz allerdings gar nicht. Die Schriften lassen insbesondere durch kryptische Formulierungen Fragen offen, und gleichzeitig verschwimmen die Aussagen in der paradoxen Denkfigur der »Zone der Ununterscheidbarkeit«<sup>8</sup>. Entsprechend zielt meine Untersuchung ebenfalls darauf, diese Widersprüche und Unklarheiten der Philosophie der Ununterscheidbarkeit zu benennen.<sup>9</sup>

## 7.2 DAS LAGER UND DAS SPEKTAKEL ALS NIEDERGANG

Agambens politische Philosophie und die damit eng verbundene Zeitdiagnostik gründen auf der Erzählung eines Niedergangs. Begründet wird diese Wahrnehmung einerseits mit der Hegemonie einer politisch-rechtlichen Logik der Souveränität und andererseits mit dem Primat der kapitalistischen Ökonomie.<sup>10</sup> Die Beschreibung eines politisch-rechtlichen Verfalls ist der dezidierte Anspruch von »Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben«.<sup>11</sup> Hier setzt sich Agamben das Ziel, den »Ursprung« jeder politischen Ordnung und damit der menschlichen Zivilisation aufzuklären und darüber hinaus mit dem biopolitischen Paradigma des Lagers »den Schlüssel zum historisch-politischen Schicksal des Abendlandes« zur Verfügung zu stellen.<sup>12</sup>

Ausgangspunkt ist die von Aristoteles entlehene Unterscheidung von *zōē/bíos* und die daraus folgende Einordnung: »Die Griechen kannten für das, was

7 | Vgl. hierzu beispielsweise: Agamben 2010a, S. 13, Agamben 2012b, S. 12, Agamben 2015b, S. 263ff.

8 | Auf die Theoriefigur der Ununterscheidbarkeit verweisen alle Kategorien Agambens, im Folgenden wird diese vorgestellt und abschließend im Kapitel »Haltung« detailliert diskutiert und kritisiert.

9 | Wenn eine stringente Wiedergabe der Aussagen nicht möglich ist, werde ich dies kenntlich machen. Ansonsten arbeite ich frei nach Martin Luther, der mit Blick auf unklare Bibelstellen bemerkte, diese müssten dann eben durch die eindeutigen Stellen miterklärt werden.

10 | Vgl. zu letzterem insb.: Agamben 2010a, S. 311ff.

11 | Dieser 1995 in italienischer Sprache erschienene Text bildet den Auftakt des Homo-sacer-Projektes, einer mittlerweile abgeschlossenen Reihe, welche sich auf neun einzelne Titel verteilt. Der letzte Band »The Use of Bodies« liegt zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieser Dissertation noch nicht in deutscher Übersetzung vor.

12 | Agamben 2002, S. 191. Agamben fasst diesen Anspruch in den folgenden drei Thesen: »1. Die originäre politische Beziehung ist der Bann (Der Ausnahmezustand als Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Außen in Innen, Ausschließung und Ein-

wir mit dem Begriff *Leben* ausdrücken, kein Einzelwort.«<sup>13</sup> In den gesprochenen Sprachen der Gegenwart »verschwindet« nach Agamben diese Einsicht in die konstitutive Trennung des Lebens.<sup>14</sup> Aber, obwohl eine solche Spaltung des »einschließenden Ausschluss[es]« des Lebens sprachlich nicht mehr repräsentiert wird, sei sie dennoch von fundamentaler und damit ungebrochener Bedeutung für die abendländische Politik. Dies erklärt Agamben folgendermaßen: »Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen Natur und Kultur, *zōē* und *bíos*.«<sup>15</sup> Erst durch den souveränen Akt der Trennung wird eine politische Ordnung möglich, und entsprechend konstituiert sich seit der Antike jede politische Macht durch die Unterscheidung von *zōē* und *bíos*.<sup>16</sup> *Zōē* bezeichnet das »natürliche Leben«, also »die einfache Tatsache des Lebens«, welches nicht weiter qualitativ bestimmt und durch den souveränen »Bann« ausgeschlossen wird.<sup>17</sup> Im Gegensatz dazu ist unter *bíos* die Form des qualitativ bestimmten, d.h. öffentlichen, rechtlichen, kulturellen, Lebens der Bürger in der *pólis* zu verstehen. Diese anthropologische Grenzziehung von *zōē* und *bíos* markiert also die Geburtsstunde der *pólis* und gleichzeitig die Trennung des *Lebens* von seiner *Form*. So wird das »natürliche Leben« als »konstitutives Außen« aus dem Bereich des Politischen ausgeschlossen, allerdings bleibt es nicht ohne Beziehung zum

---

schließung). 2. Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen Natur und Kultur, *zōē* und *bíos*. 3. Das Lager und nicht der Staat ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes.« Ebd., S. 190.

**13** | Ebd., S. 11.

**14** | Agamben 2006b, S. 13. Vgl. hierzu ebenfalls: Agamben 1994, S. 251.

**15** | Agamben 2002, S. 190. Die Erschaffung von zwei unterschiedlichen Formen des Lebens ist demnach der »Ursprung« der Politik. Die Kategorie des »Ursprungs« ist erkenntnistheoretisch zweifelhaft, was Agamben in seiner Schrift »Signatura rerum. Zur Methode« (Agamben 2009a) auch reflektiert. Paradoxerweise erhebt er dennoch in verschiedenen Texten den Anspruch, einen solchen Nullpunkt identifizieren zu können – siehe hierzu auch die Ausführungen im Unterkapitel »Haltung«. Weiterhin hat Agamben diese These im letzten Band des Homo-sacer-Projektes aktualisiert und bekräftigt: Vgl. Agamben 2015b, S. 263.

**16** | Die »originäre politische Beziehung« ist nach Agamben diese einschließende Ausschließung des Lebens, welche ursprünglicher ist als die Schmittsche Opposition zwischen Freund und Feind.« Agamben 2002, S. 120. Agamben behauptet, dass zunächst das »nackte Leben« geschaffen werden muss und erst dadurch die *pólis* entsteht, damit innerhalb der *pólis* bzw. durch die *pólis* zwischen Freunden und Feinden differenziert werden kann.

**17** | Agamben 2006b, S. 13 und Agamben 2002, S. 11.

bíos, durch die »einschließende Ausschließung« entsteht das »nackte Leben«, welchem »in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg zu [kommt, Anm. d. A.], das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet.«<sup>18</sup> Wie sich im Folgenden zeigen wird, ist diese Unterscheidung für Agamben ein Sündenfall, der am Anfang jeder politisch-rechtlichen Ordnung steht und ihre Entwicklung vorherbestimmt.<sup>19</sup>

Entscheidend ist, dass die »souveräne Macht« durch die Unterscheidung eine »Schwelle«, als »Verbindung zwischen Natur und Kultur, zōē und bíos«, erschafft. Auf dieser Schwelle kann nicht eindeutig bestimmt werden, ob das Leben natürlich/zōē oder kultürlich/bíos ist – es ist ununterscheidbar. Das Leben in der »Zone der Ununterscheidbarkeit« nennt Agamben das »nackte Leben« – dessen Träger er auch mit dem Terminus Homo sacer bezeichnet.<sup>20</sup> Klar zu trennen ist deshalb zwischen dem »natürlichen Leben« und dem »nackten Leben«: »Nicht das einfache natürliche Leben, sondern das dem Tode ausgesetzte Leben (das nackte oder heilige Leben) ist das ursprüngliche politische Element.«<sup>21</sup> Mit dem »nackten Leben« wird ein dritter Lebens-Begriff eingeführt; ein Le-

**18** | Ebd., S. 17. In diesem Zusammenhang ist Johannes Scheu zuzustimmen, dass Agambens Überlegungen, trotz des Betonens eines »einschließenden Ausschluss[es]«, die Ambivalenz von Inklusion und Exklusion, sowie deren Intensitätsgrade nicht erfassen. Inklusion wird von Agambens Analyse vollkommen vernachlässigt, so dass der »einschließende Ausschluss« letztlich nur die »Vollexklusion« des nackten Lebens, als »konstitutives Außen« der Gesellschaftsgründung, beschreibt. Scheu 2008, S. 295 und 298.

**19** | Vgl. Agamben 2013a, S. 292.

**20** | Agamben 2002, S. 14. Agamben versucht mithilfe dieser Figur die modernen Lagergefangenen zu fassen, die aus der Rechtsordnung einschließend ausgeschlossen sind und gleichzeitig doch mehr als nur biologisches Leben sind. Beim Homo sacer handelt es sich um eine Figur bzw. einen Rechtsbegriff aus der römischen Strafrechts-tradition: Eine solche aus der Rechtsordnung ausgestoßene Person galt als vogelfrei, durfte also zwar jederzeit von jedermann straffrei getötet werden, aber gleichzeitig nicht den Göttern geopfert werden. Nach Agamben bedeutet das, dass diese Personen »der Gottheit in Form des Nichtopferbaren übereignet und in Form des Tötbaren in der Gemeinschaft eingeschlossen« waren. Ebd., S. 98. Agambens Argumentation verfährt hier teilweise in sehr schnellen Schritten, so dass für den Leser der Eindruck entstehen kann, zōē und »nacktes Leben« würden sich entsprechen, was aber irreführend ist. Vgl. ebd., S. 17. In der deutschen Übersetzung des Homo sacer wird Agambens Lebens-Begriff mit »nacktes Leben« bezeichnet. Der Übersetzer erwähnt aber den Bezug zu Walter Benjamins Begriff des »bloßen Lebens«. Ebd., S. 199. Das »nackte Leben« wird in anderen Schriften Agambens aber ebenfalls mit »bloßes Leben« übersetzt und bezeichnet in dieser Theorie somit dasselbe: Vgl. Agamben 2006b.

**21** | Agamben 2002, S. 92.

ben, das durch eine »einschließende Ausschließung« entsteht und ununterschieden auf der Schwelle zwischen den Polen *zōē* und *bíos* oszilliert. Die Metapher der Schwelle bezeichnet hier wiederum eine Theoriefigur, die sich anschaulich als Türschwelle vorstellen lässt, denn auf einer Türschwelle kann ebenfalls nicht klar gesagt werden, ob eine Person im oder außerhalb des Hauses steht, also sich drinnen oder draußen befindet. Dieses Bild entspricht dem nackten Leben, welches durch den Akt des einschließenden Ausschlusses als Gegenstand und Substrat der politischen Ordnung erschaffen wird. Das Politische und damit die rechtliche Ordnung leben sozusagen von nichts anderem als dem Leben, das jene Form der Ausschließung inkludiert.<sup>22</sup> Anders formuliert: Das nackte Leben ist nicht gänzlich ohne Beziehung zum *bíos*, sondern verharret in dessen Bann, der es auf seine bloße Lebendigkeit reduziert.

Unterschlagen wird durch die hier eingelassenen Ursprungs- und Natürlichkeitsvermutungen jedoch, dass die *zōē* bereits eine Konstruktion des *bíos* ist. Diese Verwendung der Termini »Ursprung« und »ursprüngliche[s] politische[s] Element« von Agamben, ohne eine Abgrenzung durch Anführungszeichen oder sonstige Erläuterungen, ist irritierend, zumal der italienische Philosoph in seiner retrospektiven Methodenschrift »*Signatura rerum*. Über die Methode« die Unmöglichkeit des Ursprungs sehr wohl reflektiert<sup>23</sup> und darüber hinaus bereits bei der Abfassung von »*Homo sacer* I« aufgrund der Lektüre der Philosophie Jacques Derridas um das Paradox der Ununterscheidbarkeit des Anfangs wissen musste. Auch der Begriff der Natur bzw. des natürlichen Lebens und damit die Unterscheidung von Natur und Kultur ist eine kulturelle Konstruktion, welche erst retrospektiv, also nach der Gründung der *pólis*, möglich ist. Dabei ist diese Unterscheidung paradoxerweise gleichzeitig die Gründungsszene der *pólis*, d.h. die Unterscheidung kann erst nach der Unterscheidung getroffen werden und muss doch bereits eingeführt sein, damit sie erfolgen kann – es muss sozusagen in der Zone der Ununterschiedenheit unterschieden werden. Die Paradoxie des Anfangs müsste Agambens Theorie, die sich sicherlich nicht zufällig auf die dekonstruktivistische Denkfigur der »Zone der Ununterscheidbarkeit« beruft, prinzipiell bewusst sein, aber durch die von Agamben völlig unproblematisiert eingeführten Kategorien »natürlich«, »ursprünglich«, »eigentlich«, »authentisch«<sup>24</sup> etc. fällt diese politische

**22** | Vgl. ebd., S. 37.

**23** | »In der genealogischen Fragestellung wird der Zugang zur Vergangenheit, den die Tradition verdeckt und verdrängt hat, nur durch die geduldige Arbeit ermöglicht, mit der die Suche nach dem Ursprung verabschiedet und durch die Aufmerksamkeit auf den Anbruchpunkt ersetzt wird.« Agamben 2009a, S. 127. Vgl. ebd., S. 103ff.

**24** | Als exemplarisches Beispiel: »Als das Authentische und das Gute unter den Menschen noch über einen abgeteilten Bereich verfügten (noch *teil*nahmen), war das Leben auf der Erde sicher unendlich viel schöner (wir haben noch Menschen kennengelernt,

Theorie immer wieder hinter erkenntnistheoretische Gemeinplätze zurück.<sup>25</sup> So ist die Paradoxie der Ununterschiedenheit eine Form, auf die Agambens politische Philosophie einerseits gründet, in der sich seine Argumentation aber andererseits immer wieder verfängt. Anders als beispielsweise die Systemtheorie Niklas Luhmanns operiert die Theorie des Homo sacer nicht mit einer binären Logik, sondern entziffert in der Zone der Ununterscheidbarkeit etwas Drittes. Aus Perspektive der systemtheoretischen Beobachtungstheorie ist Agamben entgegenzuhalten, dass die Zone der Ununterscheidbarkeit als Blackbox überhaupt keine Beobachtung zulässt: Denn wo keine Unterscheidung getroffen werden kann, kann auch nicht bezeichnet und damit beobachtet werden.

Irritierend ist zudem, dass Agamben das Leben im oikos ebenfalls dem »natürlichen Leben« der zôê zurechnet; sicherlich sind oikos und pólis im antiken Modell zwei grundverschiedene Sphären, allerdings ist das Leben im oikos doch so weit qualifiziert, dass es auch in dieser Konstruktion dem »natürlichen Leben« nicht entsprechen kann.<sup>26</sup> Unstimmig erscheint schließlich Agambens These, dass das »natürliche nackte Leben«<sup>27</sup> in der antiken Welt und bis zur Französischen Revolution »politisch belanglos war«, wenn doch der »einschließende Ausschluss« des Lebens die Bedingung der Möglichkeit jeder politischen Ordnung sein soll. Zudem spricht Agamben hier vom »natürlichen nackten Leben«, eine Kategorie, die den Unterschied zwischen dem nackten und natürlichen Leben wiederum aufhebt bzw. kombiniert.<sup>28</sup> Diesen methodischen und systematischen Problemen stellt sich Agambens Analyse allerdings nicht und spricht von der »ursprünglichen« Unterscheidung des Lebens als einem einseitigen Vergehen des Souveräns am natürlichen Leben<sup>29</sup>,

die am Authentischen teilhatten), [...]« Agamben 2003a, S. 18. Siehe zur Authentizität bei Agamben auch: Agamben 2004c, S. 131 und 149.

**25** | Vgl. in diesem Zusammenhang insb. Lüdemann: »Da der Gesellschaft (wie jedem anderen ›System‹) ihr eigenes Außen nur nachträglich und nur von innen her zugänglich – und damit als solches unzugänglich – ist, bleibt sie darauf angewiesen, ihr ›Außen‹ und ›Vorher‹ mit den Mitteln des Systems zu fingieren. [...] Auch Agambens ›Ausnahmezustand‹ stellt so nichts anderes dar als die nachträgliche Repräsentanz eines Ursprungs, der als realer fehlt, oder umgekehrt: der Ausnahmezustand ist hier diejenige Metapher, unter der sich die Gesellschaft ihr eigenes Nicht-Sein, den Naturzustand als Krieg aller gegen alle, vorstellbar macht.« Lüdemann 2003, S. 237. Siehe auch: Lüdemann 2004 sowie zur »grundlosen Gründung« (Derrida) ebenfalls Lachert 2007, S. 208.

**26** | Vgl. Agamben 2002, S. 197.

**27** | Vgl. ebd., S. 136.

**28** | Vgl. ebd., S. 136.

**29** | 2015 betont Agamben selbst: »It is important not to confuse bare life with natural life.« Agamben 2015b, S. 263.



womit mindestens implizit eine vorhistorische Einheit von *zōē* und *bíos* unterstellt ist: Wie sonst kann das Leben von seiner Form getrennt werden, wenn es nicht vorher, quasi im ›Ursprung‹, mit dieser verbunden war?<sup>30</sup>

Agambens politische Philosophie gründet nun auf der Schwelle, auf welcher das »nackte Leben« dem Tode ausgesetzt wird. Diese Zone der Ununterscheidbarkeit entsteht durch eine Ausnahme, die der Souverän schafft. Um jene Gründungsszene zu erklären, bedient sich Agamben des berühmten Diktums Carl Schmitts: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.«<sup>31</sup> Schmitt und Agamben fasziniert das Paradox eines Souveräns, der gleichzeitig innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung steht. Übertragen auf Agambens Systematik erschafft sich jeder Souverän selbst, mittels der Unterscheidung zwischen *zoe/bíos* und der Entscheidung, das natürliche Leben durch einen einschließenden Ausschluss in nacktes Leben zu verwandeln.<sup>32</sup> Der Ausnahmezustand markiert die weder rein rechtliche noch rein faktische Grenze, eine Grauzone oder ein Niemandsland zwischen Leben und Recht – bzw. Leben und Politik.<sup>33</sup>

»Der Ausnahmezustand ist das Dispositiv, das in letzter Instanz die beiden Seiten der rechtlich-politischen Maschine zum Ausdruck bringen und zusammenhalten muß und dabei eine Schwelle der Unentscheidbarkeit errichtet, zwischen Anomie und Nomos, Leben und Recht, *auctoritas* und *potestas*.«<sup>34</sup>

Auch hier zeigt sich ein systematisches Problem, weil Agamben Politik und Recht ›ununterschieden‹ in den *bíos* subsumiert und die andere Seite dieser Unterscheidung als Natur oder Faktum ausweist. Jene Unschärfe der Begriffe erinnert wiederum an die teilweise uneindeutige Unterscheidung von natürlichem und nacktem Leben. Der Ausnahmezustand ist hier – wie bei Schmitt – die Voraussetzung für Souveränität. Erst »durch den Ausnahmezustand ›schafft und garantiert‹ der Souverän ›die Situation‹, deren das Recht für seine eigene Geltung bedarf.«<sup>35</sup> Anders formuliert: Der Ausnahmezustand bewirkt durch den einschließenden Ausschluss die »Schaffung und Bestimmung des Raumes selbst, in dem die juridisch-politische Ordnung überhaupt gelten

**30** | Auf diese Problematik komme ich im Kapitel »Ideale« zurück.

**31** | Schmitt 2009b, S. 13. Vgl. hierzu: Agamben 2002, S. 25ff.

**32** | »Tatsächlich vollzieht die Opposition im selben Zug eine Einbeziehung des ersten in das zweite, des nackten Lebens in das politisch qualifizierte Leben.« Ebd., S. 17.

**33** | Beide Unterscheidungen verwendet Agamben wie auch die These, dass der Ausnahmezustand ebenfalls »auf der Grenze zwischen Recht und Politik angesiedelt« ist. Vgl. Agamben 2004a, S. 7.

**34** | Ebd., S. 101.

**35** | Agamben 2002, S. 27.

kann.«<sup>36</sup> Für den Souverän bedeutet dies, dass er gleichzeitig innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung steht. Die Ausnahme definiert so gesehen »die Struktur der Souveränität«, d.h. der Souverän und das nackte Leben verharren beide in der Zone der Ununterschiedenheit, bzw. auf der Schwelle im Ausnahmezustand,<sup>37</sup> wobei der entscheidende Unterschied ist, dass der Souverän seine Allmacht damit erlangt, wohingegen das nackte Leben auf der Schwelle vollkommen ohnmächtig ist.<sup>38</sup>

Den zeitdiagnostischen Ausführungen Agambens dient die souveräne Macht gleichermaßen als Synonym für den Staat, das Rechtssystem oder das politische System – und umgekehrt. Von diesem ununterscheidbaren Machtzusammenhang geht dann in der Moderne die rechtsvorenthaltende bzw. rechtsentziehende Dynamik aus, welche rechtsfreie Zonen erschafft, in denen menschliches Leben der Gewalt preisgegeben ist. Damit ähnelt Agambens Darstellung stärker der idealtypischen Konstruktion des souveränen Staates durch Schmitt als Foucaults Mikrophysik der Macht, eines anonymem polykontexturalen Kräfteverhältnisses, ohne den einen Souverän und gelöst von der juridischen Form der Macht.<sup>39</sup> Allerdings bleibt bei Agamben bisweilen

**36** | Ebd., S. 29.

**37** | Ebd., S. 28. »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.« Ebd., S. 37. Agamben richtet seine gesamte Theorie auf die »Schwelle der Ordnung«, auf die eindeutige Übergangszone, in der die Übergänge fließend sind und nie exakt gesagt werden kann, wo man sich befindet. Die Kategorien »Leben«, »Homo sacer«, »Schwelle«, »Ausnahmezustand« und auch das »Lager« werden von Agamben alle als »Zonen der Ununterschiedenheit« definiert, worauf ich im Kapitel »Haltung« weiter eingehe.

**38** | Vgl. ebd., S. 94. Die Gründungsszene in Form der souveränen Unterscheidung impliziert wiederum, dass der Anfang nichts anderes ist als die souveräne Entscheidung. Die dadurch unterstellte souveräne Einheit ist sozusagen eine Hilfskonstruktion, um angeben zu können, wer die »ursprüngliche« Trennung des Lebens verantwortet. Gleichzeitig fungiert die imaginierte souveräne Einheit als Bedingung der Möglichkeit einer rechtlichen Ordnung. Zwar steht der Souverän im Ausnahmeraum der Schwelle, ist also nicht auf eine Einheit festzulegen, sondern ununterschieden lokalisiert, zwischen faktischer und rechtlicher Situation; gleichwohl spricht Agamben von der »souveränen Macht« als einer Einheit, die durch einen dezisionistischen Akt die Zone der Ununterscheidbarkeit einrichtet. Jene Schwelle ist der Ort der Souveränität, und weil die souveräne Macht diesen Raum erschafft, kann sie hier nach eigenem Ermessen über das Leben entscheiden.

**39** | Anzumerken ist in diesem Kontext, dass Agamben in »Homo sacer 1« Macht klar als Souveränität herausstellt und an die Ausnahme koppelt; im zweiten Buch »Ausnahmezustand« führt er dann den Begriff der »Regierung« ein, wobei die Souveränität weiter die entscheidende Rolle in dieser Konstruktion des Politischen spielt. In »Herrschaft

unklar, wer oder was die Macht ist bzw. wie diese genau ausgeübt wird. Zwar betont er an einer Stelle in *Homo sacer*, dass die Grenze zur »Thanatopolitik« im modernen Staat flexibel ist und die Unterscheidung zuvor unterschiedene Bereiche aufhebt: »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.«<sup>40</sup> Eine Formulierung, welche an die polykontexturale Machtausübung erinnert, die Foucault am Ende von »Überwachen und Strafe« beschreibt.<sup>41</sup> Abgesehen von jener Belegstelle erscheint Machtausübung in diesem Text aber immer als souveräner Akt, einer in sich homogenen und zentralorganisierten Einheit. An anderer Stelle schreibt er in diesem Sinne vom »juridico-political system«, welches sich in eine »killing machine«<sup>42</sup> verwandelt. Gleichzeitig schildert Agamben, mithilfe der Ausdehnung des Ausnahmezustandes, einen Verfallsprozess des Rechts, das seine eigene normale Anwendung verunmöglicht.<sup>43</sup> Schmitt prognostizierte das Ende des Zeitalters der Staatlichkeit, und Agamben sieht die »großen staatlichen Strukturen in einem Prozeß der Auflösung«, wodurch die Produktion des nackten Lebens jedoch eine zusätzliche Steigerung erfährt.<sup>44</sup> D.h. in seinem Überlebenskampf klammert sich der Leviathan an die Regierungstechnik der Ausnahme von der formal noch geltenden Rechtsordnung. Der ausschlagge-

und Herrlichkeit« hingegen spricht Agamben überhaupt nicht mehr von der Souveränität und rückt den Regierungsbegriff klar ins Zentrum seiner theologiegeschichtlichen Aufklärung der Genealogie der politischen Ordnung. »*Unsere Untersuchung hat nämlich gezeigt, daß das wahre Problem, das zentrale Arkanum der Politik nicht die Souveränität, sondern die Regierung, nicht Gott, sondern die Engel, nicht der König, sondern die Minister, nicht das Gesetz, sondern die Polizei ist – kurz, die Regierungsmaschine, die letztere bilden und in Bewegung halten.*« Agamben 2010a, S. 330. Ein Widerspruch zum Buch »*Homo sacer*«, welches das »*arcana imperii*« im durch den Souverän geschaffenen »nackten Leben« wähnt. Allerdings ist diese (mögliche) Inkonsistenz nicht entscheidend für die Frage, ob Agamben einen historischen Niedergang beschreibt. Vgl. Zur Verschiebung von Souveränität zu Regierung in den Schriften Agambens siehe insb.: Flügel-Martinsen 2011, S. 23ff.

**40** | Agamben 2002, S. 130.

**41** | Vgl. hierzu: Scheu 2008, S. 301 FN 10.

**42** | Agamben 2015b, S. 265.

**43** | Vgl. Lachert 2007, S. 210.

**44** | »Heute, da die großen staatlichen Strukturen in einem 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 Strukturen der Staatlichkeit erneut und in einer neuen Perspektive aufzuwerfen.« Agamben 2002, S. 22. »Die Geburt des Lagers in unserer Zeit erscheint aus dieser Sicht wie ein Ereignis, das den politischen

bende Unterschied zwischen Schmitt und Agamben ist dabei die normative Perspektive auf den Souverän. Schmitt idealisiert die staatliche Souveränität bis zum faschistischen Führerstaat. Agamben hingegen lehnt jede Form von Souveränität, ob nun demokratisch oder totalitär begründet, ab, weil kein Staat und keine Rechtsordnung das Leben wirklich schütze. Die souveräne Willkür kann kein Rechtssystem beschränken. Um diese Problematik überhaupt erst fassen zu können, versucht Agamben mit und gegen Foucault den »verborgenen Kreuzungspunkt zwischen dem juridisch-institutionellen Modell und dem biopolitischen Modell der Macht« herauszustellen:

»Und was sie [Agambens Analyse, Anm. d. A.] als eine der wahrscheinlichen Folgen 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 Ausnahme. Indem der moderne Staat das biologische Leben ins Zentrum seiner Kalküls rückt, bringt er bloß das geheime Band wieder ans Licht, das die Macht an das nackte Leben bindet, und knüpft auf diese Wiese (gemäß einer hartnäckigen Entsprechung zwischen Modernem und Archaischem, die man in den verschiedensten Bereichen antrifft) an das Unvordenkliche der *arcana imperii* an.«<sup>45</sup>

Entscheidend ist – von kritischen Einwänden absehend – zunächst, dass die politische Souveränität im Ausnahmezustand gründet und seit jeher zwischen *bíos* und *zōē* unterscheidet. Die dadurch bedingte Produktion des biologischen Körpers ist die »*ursprüngliche Leistung*« der souveränen Macht, wodurch Politik nach Agamben schon immer Biopolitik ist. Eine Begrifflichkeit, welche die Theorie wiederum von Foucault entlehnt. Allerdings beschreibt Agambens Biopolitik-Konzept nicht den produktiven Prozess der Steigerung des Lebens, sondern kreist um die potenzielle Tötbarkeit des Lebens. Biopolitik wird in

---

Raum der Moderne als solchen in entscheidender Weise prägt. Es taucht zu einem Zeitpunkt auf, da das politische System des modernen Nationalstaates, [...], in eine fortwauernde Krise gerät und der Staat beschließt, die Sorge um das biologische Leben zu einer seiner direkten Aufgaben zu machen.« Ebd., S. 184.

**45** | Ebd., S. 16. Agamben schaltet sich mit der These der Entsprechung von Moderne und Archaischem indirekt in die Säkularisierungsdebatte ein, und zwar durch die implizite Einschätzung, die Moderne hätte keine wesentlichen Neuerungen gebracht, außer eine Eskalation der Biopolitik, welche allerdings seit der Antike Bestandteil der Zivilisation war.

dieser Darstellung in der Moderne gänzlich zur »Thanatopolitik«.<sup>46</sup> Gesundheitspolitik, Familienpolitik, statistische Erfassung der Lebenserwartung, medizinische Innovationen usw. – dies alles gewinnt in Agambens Darstellung nur Relevanz, wenn sich die Produktion von »nacktem Leben«, d.h. jederzeit tötbarem Leben, behaupten lässt.<sup>47</sup> Denn das »Feld schlechthin der modernen Biopolitik« markiert nach Agamben »das Konzentrationslager und die Struktur der großen totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts.«<sup>48</sup> Dies sei eine Leerstelle in Foucaults Forschung, so Agamben, die das Homo-sacer-Projekt zu schließen beabsichtige. Foucaults und Agambens Theoretisierung von Biopolitik unterscheiden sich folglich an zentralen Stellen: 1. Nach Foucault markiert die Entstehung der Biopolitik den Übergang zur Moderne, nach Agamben liegt der »Ursprung« der Biopolitik in der Antike, als Gründung der ersten pólis. 2. So beschreibt Foucault Biopolitik als eine Machtform, die das Leben steigert; Agamben spricht zwar an einer Stelle von der »Möglichkeit, das Leben sowohl zu schützen« und direkt zu ergänzen, »wie auch seinen Holocaust zu autorisieren«<sup>49</sup>; de facto beschreibt seine Analyse dann aber ausschließlich letzteres, die Erschaffung von tötbarem Leben. 3. Die Mikrophysik der Macht ist darum bemüht, Machtverhältnisse nicht über die Souveränität des Staates zu erklären und trennt zwischen der Disziplinarmacht, welche auf den Körper des Einzelnen zielt, und der Biopolitik, welche den gesamten Bevölkerungskörper formt. Agamben philosophiert primär über die Schaffung von nacktem Leben durch die souveräne Macht. Entsprechend ist Biopolitik auf den Souverän zurückrechenbar und richtet sich gleichermaßen auf den Körper des Einzelnen, wie den der Gattung.

Im 20. Jahrhundert – so Agambens Diagnose – verschärft sich die Situation, hier erfährt das Leben seine völlige Vereinnahmung durch den Souverän. Bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und vor allem seit dem Ersten Weltkrieg ist ein zunehmendes Auftreten von rechtsleeren bzw. rechtfreien Räumen festzustellen.<sup>50</sup> Diese Lager markieren den fatalen Wendepunkt, denn »das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt«, wird »im Gleichschritt mit dem Prozeß, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird«<sup>51</sup>, zum Fluchtpunkt jeder Politik. Nach Agamben kumuliert moderne Biopolitik im Verhängnis des Konzentrationslagers. Die damit verbundene

**46** | Ebd., S. 130. An anderer Stelle skizziert Agamben Macht mit den Begriffen »Repression« und »Absonderung«, was ihn von Foucaults Position, zumindest nach »Der Wille zum Wissen«, trennt. Agamben 2005b, S. 85.

**47** | Vgl. Sarasin 2003b, S. 59.

**48** | Agamben 2002, S. 14.

**49** | Ebd., S. 13.

**50** | Vgl. Agamben 2006b, S. 37f.

**51** | Agamben 2002, S. 19.

Uminterpretation des Konzeptes der Biopolitik – bei gleichzeitiger Betonung der »Konsequenten Fortführung« der Intentionen Foucaults – zeigt, ebenso wie die Bezugnahme auf Schmitts Theorie des Ausnahmezustandes, dass die Theorie diese Referenzautoren primär nutzt, um die eigene Zeitdiagnose zu plausibilisieren.

Das Lager ist der sichtbare Ausdruck eines permanenten Ausnahmezustandes, der Raum, in dem die Rechtsordnung suspendiert ist, und damit ist prinzipiell immer alles möglich.<sup>52</sup> Der Souverän, der diese Räume schafft, zieht sich in der Moderne geradezu inflationär auf jenes Instrument zurück, eine Dynamik, die Agamben als »unaufhaltsame Steigerung« charakterisiert.<sup>53</sup> Was zuvor lediglich als Übergang zurück zu »normalen und geordneten« Verhältnissen gedacht wurde, wird nun als dauerhafte Institution zementiert. Der Ausnahmezustand wurde von Schmitt noch als eine Übergangsphase zur normalen Rechtsordnung beschrieben, für Agamben ist die Ausnahme in der Moderne zur Regel geworden.<sup>54</sup> Damit bezieht er sich auf Walter Benjamins geschichtsphilosophische These, welche »nichts von ihrer Aktualität verloren« hat:<sup>55</sup> »Die Tradition der Unterdrückung belehrt uns darüber, dass der ›Ausnahmezustand‹, in dem wir leben, die Regel ist.«<sup>56</sup> Überlegungen, die Benjamin 1940 mit Blick auf den Faschismus konstatiert, werden von Agamben zugespitzt und auf die 1990er Jahre angewendet und die pessimistische Zukunftsprognose einer »unaufhaltsame[n] Steigerung« gewagt. Darüber hinaus behauptet Agamben eine »Komplizenschaft« und »innerste[n] Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus [sic!]«, d.h. durch das Paradigma des Lagers erscheinen in dieser Theorie die Staatsformen Demokratie und Diktatur ununterscheidbar.<sup>57</sup> »Aus rein politischer Sicht sind Faschismus und

**52** | Vgl. ebd., S. 48.

**53** | Agamben 2004a, S. 9.

**54** | Die historische Ausdehnung der Ausnahme beschreibt Agamben insb. im Text »Ausnahmezustand«. Vgl. ebd., S. 17 bis 31. Dies ist eine der wenigen Stellen, bei denen sich Agamben auf eine ausführlichere geschichtlich-empirische Beweisführung einlässt, allerdings bezieht er sich dafür nur auf sechs Staaten, differenziert nicht zwischen der Schaffung einer Rechtsnorm der Ausnahme und der faktischen Anwendung wie den Zeitraum der Anwendung, ignoriert gegenläufige Tendenzen einer zunehmenden Verrechtlichung und Bürokratisierung im 20. Jahrhundert und unterscheidet ebenso wenig zwischen der totalen Suspendierung einer Verfassung vor 1945 und den Ausnahmeregelungen im Zuge des 11. Septembers 2001.

**55** | Agamben 1994, S. 253.

**56** | Benjamin 1974, S. 697, zit.n. Agamben 1994, S. 253.

**57** | Agamben 2002, S. 20. »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 die-

Nazismus keine Zustände, die überwunden wären; noch immer steht unser Leben in ihrem Zeichen.«<sup>58</sup> Somit beschränkt sich die Argumentation nicht auf ›rein‹ paradigmatische Aussagen, wie Agamben immer wieder beteuert, sondern vermischt sie mit geschichtlichen Ereignissen, um eine sukzessive Ausweitung von Ausnahmezonen seit dem frühen 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart zu beweisen.<sup>59</sup> Die Niedergangsbegründung wird damit zwiespältig, einerseits argumentiert Agamben paradigmatisch, dass die ursprüngliche Trennung bereits einen Verlust bedeutet, d.h. dass schon die Gründung der abendländischen Kultur in der pólis problematisch ist. Andererseits diagnostiziert Agamben mit Verweis auf zeitgeschichtliche Ereignisse und Maßnahmen eine nochmalige Verschlechterung im 20. Jahrhundert. Aufgrund der im Lager zur Regel gewordenen Ausnahme erfährt die Biopolitik eine kontinuierliche Steigerung zur normalen Regierungspraxis, wodurch jede andere Politik eine »dauerhafte Verdunkelung erlitten«<sup>60</sup> hat. Der Holocaust und »Der Archipel Gulag« sind die folgerichtige Konsequenz, in der abendländischen Politik seit jeher angelegt ist und somit keine Diskontinuität, im Sinne eines Rückfalls in die Barbarei bedeutet. In der Moderne rückt das nackte Leben ins Zentrum der politischen Kalküle, und die Willkür der Ausnahme wird zur Normalität, wodurch wiederum das rechtlich geschützte Leben zur Ausnahme wird:

»Angesichts des unaufhaltsamen Niedergangs, in dem sich unsere demokratischen Institutionen befinden, muss der Versuch der Moderne, Legalität und Legitimität zur

---

ses Jahrtausends zu orientieren und das Feld für jene neue Politik frei zu machen, die im Wesentlichen noch zu erfinden bleibt.« Ebd., S. 21.

**58** | Agamben 2003a, S. 59.

**59** | Den Beginn der Ausweitung des Ausnahmezustandes stellt demnach die preußische Schutzhaft und das Gesetz über den Belagerungszustand von 1851 dar, wobei das Lager nicht dem Strafrecht entstammt, sondern auf das Kriegsrecht zurückzuführen ist. Vgl. Agamben 2002, S. 175ff. In Agambens Darstellung führt das zu Analogien, die zumindest im deutschsprachigen Wissenschaftsdiskurs wahrscheinlich nicht mehrheitsfähig sind: »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‹ 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).« Ebd., S. 176.

**60** | Agamben 2004a, S. 103.

Deckung zu bringen, um die Legitimität der Herrschaft im positiven Recht begründet zu können, als gescheitert betrachtet werden.«<sup>61</sup>

Von der Rechtsordnung ist somit keine Rettung zu erhoffen, der Niedergang der Sphären Recht und Politik erscheint Agamben, entsprechend des Idealtypus des politischen Pessimismus, unaufhaltsam. Legitimität hat sich an der Legalität bzw. die Politik hat sich am Recht vergiftet. Politische Macht ist nicht ohne den Ausnahmezustand und damit das Lager möglich, was für Agamben bedeutet, dass kein politisches System funktionieren kann, »ohne sich in eine tödliche Maschine zu verwandeln.«<sup>62</sup> Entsprechend bezieht Agamben die politische Maxime des Lagers nicht nur auf kriegsrische Auseinandersetzungen, ethnische Säuberungen und die Regierungspraxis totalitärer Regime, sondern ebenso explizit auf Guantanamo, Abu Ghraib, Flüchtlingscamps auf Lampedusa sowie Intensivstationen in Krankenhäusern, Gated Communities und internationale Zonen auf Flughäfen.<sup>63</sup> Frauen, Kinder, Sklaven in der antiken pólis, Vogelfreie im Mittelalter, KZ-Häftlinge, Flüchtlinge sowie Terrorverdächtige sind alle gleichermaßen der sichtbare Ausdruck des nackten Lebens. Entsprechend sind – nach Agamben – auch die Demokratien westlicher Prägung in der Logik einer zur Regel gewordenen souveränen Ausnahme mit biopolitischer Zielsetzung gefangen. Die damit einhergehende Steigerungs- und Entgrenzungslogik bedingt, dass die »sogenannten demokratischen«<sup>64</sup> Staaten den Schrecken der nationalsozialistischen KZs durch eine »nie dagewesene[n] Gewalt« noch übertreffen: »Ja, der Ausnahmezustand hat heute erst seine weltweit größte Ausbreitung erreicht.«<sup>65</sup> Die Katastrophe ist damit bereits eingetreten, und gleichzeitig rechnet Agamben mit der weiteren Eskalation:

»Denn was wir heute vor unseren Augen haben, ist ein Leben, das als solches einer nie dagewesenen Gewalt ausgesetzt ist, die doch gerade in den banalsten und profansten Formen auftritt. Unser Zeitalter ist dasjenige, in dem ein Ausflugswochenende auf den europäischen Autobahnen mehr Tote produziert als eine Krieksaktion; [...] Das Lager als entortende Verortung ist die verborgene Matrix der Politik, in der wir auch heute noch leben und die wir erkennen lernen müssen, in den zones d'attente unserer Flughäfen wie in manchen Peripherien unserer Städte.«<sup>66</sup>

**61** | Agamben 2015a, S. 11.

**62** | Agamben 2002, S. 184.

**63** | Vgl. Agamben 2006b, S. 40f.

**64** | Agamben 2004a, S. 9.

**65** | Ebd., S. 102.

**66** | Agamben 2002, S. 124 und 185.



Soweit, so schlecht. Mit jenen Ausführungen zur Theorie des Homo sacer könnte die Analyse des durch Agamben beschriebenen Niedergangs schließen, allerdings beschränkt sich diese Beobachtung nicht auf politisch-rechtliche Sachverhalte, wie beispielsweise den »Niedergang der Politik«<sup>67</sup>, den »Niedergang der modernen Demokratie« und den »unaufhaltsamen Niedergang des Nationalstaates«<sup>68</sup>. Die Anklage erstreckt sich auf alle Sphären der modernen Gesellschaft, unter besonderer Berücksichtigung der Wirtschaft, und lässt insbesondere die Grenze zwischen Politik und Wirtschaft verschwimmen.

Agamben moniert eine generelle Entfremdung in der »Massengesellschaft des Konsums und des Hedonismus«<sup>69</sup>, den »derzeitigen Triumph der Ökonomie über jeden anderen Aspekt des gesellschaftlichen Lebens«<sup>70</sup>, und diagnostiziert, dass alle Bereiche gesellschaftlicher Praxen von einer Dynamik der permanenten Ausnahme determiniert sind.<sup>71</sup> Es ist eben nicht nur das Politische bzw. die Politik betroffen,<sup>72</sup> das nackte Leben ist »inzwischen überall die vorherrschende Lebensform geworden«.<sup>73</sup> Entscheidend ist, dass im Kontext dieser Kritik eine theoretische Verschiebung erfolgt – nicht der politische Souverän und die einschließend-ausschließende Logik des Rechts sind in Agambens jüngeren Darstellungen die Verursacher oder zumindest nicht die alleinigen Verursacher, sondern ebenso das kapitalistische Wirtschaften. Um dies zu beschreiben, bezieht sich Agamben auf Guy Debords »Die Gesellschaft des Spektakels« und lobt dessen »prophetische Hellsichtigkeit«.<sup>74</sup> In den »postdemokratischen Spektakel-Gesellschaften«<sup>75</sup> ist demnach die Entfremdung durch

**67** | Agamben 2008, S. 39.

**68** | Agamben 2006b, S. 21.

**69** | Agamben 2002, S. 20f. »Deshalb gerät heute weltweit jede Herrschaft, die feste Fundamente voraussetzt, ins Wanken, und eine Weltmacht nach der anderen fällt der spektakulär-demokratischen Herrschaft zu, in der sich die Form des Staates vollendet. Was die Nationen der Welt, mehr noch als ökonomische Zwänge oder technologische Entwicklungen, zu einer Schicksalsgemeinschaft werden lässt, ist die Entfremdung des sprachlichen Seins, die Entwurzelung aller Völker aus ihrem sprachlichen Lebensraum.« Agamben 2003a, S. 76.

**70** | Agamben 2005a, S. 20.

**71** | Vgl. Agamben 2013a, S. 302. Diese Zeitdiagnose erklärt auch die Idee des Fortschrittes zum Komplizen des »biopolitischen Projektes« Agamben 2006b, S. 34.

**72** | Vgl. zur Unterscheidung von Politik und Politischem insb.: Marchart 2010, S. 221ff.

**73** | Agamben 2006b, S. 15.

**74** | »Die Bücher Debords bilden die luzideste und unnachsichtigste Analyse der Formen des Elends und der Knechtschaft einer Gesellschaft – jener des Spektakels, in der wir leben – deren Herrschaft sich heute über den ganzen Planeten erstreckt.« Ebd., S. 65.

**75** | Agamben 2002, S. 20.

den »Triumph der Ware« so weit fortgeschritten, dass der »Alptraum« wahr geworden ist, so dass die »Fälschung der gesamten gesellschaftlichen Produktion sich nun einem Status absoluter und verantwortungsloser Herrschaft über das gesamte Leben annähern kann.«<sup>76</sup> Damit nimmt Agamben eine signifikante Umstellung bzw. eine Korrektur vor – nicht der Souverän, sondern die Produktionsbedingungen beherrschen, dieser Formulierung folgend, das Leben. Daran anschließend entwickelt Agamben eine Kapitalismuskritik, eine »theologische Genealogie der Ökonomie«<sup>77</sup>, nach der sich die herrschende Form des Wirtschaftens vormals religiöser Strategien bedient, um universell zu wirken. Unsere Gegenwart ist dadurch gekennzeichnet, dass sie »sich der düstersten aller Religionen, der Religion des Geldes, blind verschrieben hat«, und dahinter steht die »globale Herrschaft des ökonomischen Paradigmas«.<sup>78</sup> Mit Debord glaubt Agamben an die »Enteignung und Entfremdung menschlicher Geselligkeit« aufgrund kapitalistischer Warenproduktion und der »Akkumulation von Bildern«<sup>79</sup>. D.h. die Moderne ist eine Gesellschaft des Spektakels, und als solche eine perfekt konstruierte Maschine. Daraus erwächst wiederum ein politisches Problem, das Agamben mit der »Maschinerie des Mehrheitswillens und der von den Medien ausgeübten Meinungskontrolle« beschreibt, so dass auf diese Weise jede demokratische Willensbildung zur fremdgesteuerten Akklamation entartet.<sup>80</sup> Infolgedessen wird jede Kritik und jeder Widerstand zur »Simulationen« und »eilige[n], parodistische[n] Inszenierung«, welche die »echte« Kommunikation zwischen den Menschen verunmöglicht.<sup>81</sup>

**76** | Agamben 2006b, S. 65 und 67. Siehe zur Nicht-Entfremdung bzw. »Authentizität durch die Einheit von Tradition und dem Akt ihrer Überlieferung in »mythisch-traditionellen Systemen«: »Eine Nichtentsprechung, ein Abstand zwischen dem Akt der Überlieferung und dem Überlieferten, sowie die vom Akt der Überlieferung unabhängige Wertschätzung für ihren Gegenstand werden erst ab dem Moment sichtbar, in dem die Tradition ihre lebendige Kraft verliert; gemeinsam werden sie zum Fundament eines Phänomens, das charakteristisch ist für nicht-traditionelle Gesellschaften: die Akkumulation der Kultur.« Agamben 2012a, S. 142.

**77** | Agamben 2008, S. 19.

**78** | Agamben 2015c, S. 39.

**79** | Agamben 2003a, S. 72.

**80** | Agamben 2006b, S. 71.

**81** | Ebd., S. 71. Die Herrschaft der kapitalistischen Logik bewirkt ebenso »die Entfremdung der Sprache selbst, der sprachlichen und kommunikativen Natur des Menschen«. Ebd., S. 73. »Während nämlich im *ancien regime* die Entfremdung des kommunikativen Wesens des Menschen im Wesentlichen darin bestand, dass dieses als Voraussetzung, als gemeinsamer Grund zu fungieren hatte, ist es in der spektakulären Gesellschaft die Kommunikativität selbst, die Sprache selbst als Gattungswesen, die in einer autonomen Sphäre separiert wird. Was die Mitteilung [comunicazione] verhindert, ist die

Jene Aussagen Agambens wirken teilweise unsystematisch, zeigen aber, dass er sich einer Variante der Entfremdungstheorie bedient. Hinter dieser Kapitalismuskritik steht die marxistische Unterscheidung von Tausch- und Gebrauchswert, d.h. Agamben geht davon aus, dass unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktion alles in Tauschwert verwandelt wird und somit zur Ware bzw. Warenverhältnissen verkommt. Deshalb gibt es immer weniger Möglichkeiten, von den Dingen »Gebrauch« zu machen, weil sie in der Sphäre des Konsums den Menschen entzogen sind, was für Agamben beispielsweise auch menschliche Körper, die Sexualität und die Sprache mit einschließt. Unter kapitalistischen Bedingungen werden die Dinge quasi von »sich selbst« entfremdet und in die »abgesonderte Sphäre verschoben«, mit der Folge, dass [...] jegliche[r] Gebrauch auf die Dauer unmöglich wird.«<sup>82</sup> »Die Extremform dieser Enteignung des Gemeinsamen ist das Spektakel, und das heißt, die Politik, in der wir leben.«<sup>83</sup> Hier »[...] erlangt die Marktwirtschaft ihren Status absoluter und von jeglicher Verantwortung entbundener Souveränität über das gesamte gesellschaftliche Leben.«<sup>84</sup> Und über allem herrscht eine Art kapitalistischer Wille, mit dem Ziel, »konkret und mit voller Absicht«, das »Leben seiner Potenz zu berauben [depotenziare]« und eine Politik hervorzubringen, die eine »Enteignung des Gemeinsamen« bewirkt.<sup>85</sup> Dass hiermit ebenfalls eine Niedergangswahrnehmung verbunden ist, machen Agambens Ausführungen unmissverständlich deutlich:

»Die heutige Politik ist das verheerende *experimentum linguae*, das auf dem ganzen Planeten Traditionen und Bekenntnisse, Ideologien und Religionen, Identitäten und Gemeinschaften zerstückt und entleert. [...] Entgegen allem Anschein droht die Organisation des Global-Demokratisch-Spektakulären, die sich so immer deutlicher abzeichnet, in Wirklichkeit die schlimmste Tyrannei zu werden, die in der Geschichte der Menschheit je dagewesen ist. Widerstand und Dissens werden ihr gegenüber de facto immer

Mittelbarkeit [comunicabilità] selbst, die Menschen sind durch das getrennt, was sie vereint. Die Journalisten und Mediokraten (und die Psychoanalytiker in der Sphäre des Privaten) sind der neue Klerus dieser Entfremdung der sprachlichen Natur des Menschen.« Ebd., S. 74.

**82** | Agamben 2005b, S. 79. Das »Spektakuläre und der Konsum [sind] die beiden Seiten einer einzigen Unmöglichkeit des Gebrauchs.« Ebd., S. 79f.

**83** | Agamben 2006b, S. 73.

**84** | Agamben 2003a, S. 73.

**85** | Agamben 2006b, S. 69 und 81. Eine vergleichbare Konsumkritik auf Basis der Unterscheidung von Verbrauch/Gebrauch findet sich bereits 1956 bei Günther Anders' »Die Antiquiertheit des Menschen«, wobei es fraglich bleibt, ob Agamben dieser Kritik Signifikantes hinzufügt. Vgl. Anders 1956. Siehe zu dieser Einschätzung auch: Geulen 2015, S. 217.

schwieriger sein, um so mehr, als es – nun schon immer ersichtlicher – ihre Aufgabe sein wird, das Überleben der Menschheit auf einer für den Menschen bewohnbaren Erde zu steuern.«<sup>86</sup>

Mit Blick auf die Systematik der Theorie ist ungeklärt, in welchem Abhängigkeitsverhältnis kapitalistisches Wirtschaften, respektive das sogenannte »ökonomische Paradigma« und politische Souveränität, d.h. der biopolitische Nomos des Lagers stehen, die doch beide »derzeit« die »Zerstörung des Lebens« bewirken. Die Ausführungen in *Homo sacer* 1 legen den Schluss nahe, dass die souveräne Macht unabhängig von ökonomischen Notwendigkeiten agiert. Es ist die »ordinäre« Leistung des Souveräns, die biopolitische Unterscheidung einzuführen, und es würde gar keinen Sinn machen, vom politischen Souverän zu sprechen, wenn die Souveränität letztlich im Bereich des Ökonomischen zu finden ist, die als modern-kapitalistisches Wirtschaften in der Antike zudem nicht zu beobachten ist. Mit der These der »globalen Herrschaft des ökonomischen Paradigmas« wird jedoch behauptet, dass die Politik nur Überbau und als solche abhängig von der ökonomischen Basis sei:

»In Ermangelung historischer Aufgaben ist das biologische Leben zum letzten politischen Auftrag des Abendlandes erklärt worden. Es zeigt sich also, dass die Herrschaft des ökonomischen Paradigmas mit dem einhergeht, was man seit Foucault für gewöhnlich Biopolitik nennt: die Besorgung des Lebens als eminent politische Aufgabe.«<sup>87</sup>

Agamben trennt nicht streng zwischen politischer und ökonomischer Machtausübung. Aber unter Biopolitik versteht er – in Abgrenzung zu Foucault, wie oben dargelegt – eine Differenz, die bereits mit der Gründung der ersten pólis durch den Souverän etabliert wurde. Dies wird von Agamben durch das mindestens gleichwertige Paradigma der Ökonomie ergänzt. Im Text »Herrschaft und Herrlichkeit« wird sowohl die Politik als auch die Ökonomie auf den Begriff des Regierens zurückgeführt, welcher genuin aus dem Bereich der Theologie stammen soll. Allerdings bleibt hier das Verhältnis von Souveränität und Regierung im Bereich der politisch-rechtlichen Ordnung ungeklärt. Dass jener Widerspruch innerhalb dieses Theoriesettings aufzulösen ist, wird hier bestritten.<sup>88</sup> Denn paradoxerweise diagnostiziert Agamben in jüngeren Wortmeldungen zudem eine »Verdrängung des Politischen durch die Ökonomie«

**86** | Agamben 2006b, S. 75ff.

**87** | Agamben 2015c, S. 39.

**88** | Vgl. Agamben 1994, S. 252 und 256. Auch hier werden Souveränität (als auch das Gesetz) wie der Kapitalismus gleichermaßen als Grund des Übels der Welt genannt. Das Wechselverhältnis wird derweil nicht erörtert. Vgl. ebd., S. 252 und 256.

und »die gegenwärtige Vorherrschaft des Ökonomischen«<sup>89</sup>, was wiederum einen Widerspruch zur These einer Dominanz des Nomos des Lagers nach Maßgabe des politischen Souveräns darstellt.

Eindeutigkeit ist aber nur bedingt der theoretische Anspruch dieser Philosophie, die ihre Bemühungen in jüngeren Publikationen primär auf die Rekonstruktion moderner Begriffe aus theologischen Wurzeln verlegt. Aus diesem Sakralisierungs- und Säkularisierungszusammenhang entwickelt Agamben eine umfassende Kritik der Gegenwartsgesellschaft, die bisweilen auf Systematik und begriffliche Trennschärfe, zugunsten der holistischen These einer globalen Entfremdung, verzichtet:

»Der Kapitalismus sorgt dafür, dass jede menschliche Tätigkeit verfremdet wird. Ich lebe in Venedig, einer Stadt, die der Massentourismus in ein komplettes Museum verwandelt hat. Wie durch diese totale Musealisierung die Bewohner einer Stadt zu Fremden in ihrem eigenen Leben werden, so trennt der totale Konsumkult die Dinge und die Menschen von ihrem wahren Gebrauch.«<sup>90</sup>

Der Massentourismus beraubt die Menschen ihrer Heimat und ist nichts weiter als eine Zeremonie der kapitalistischen Religion.<sup>91</sup> Positive ökonomische Aspekte können dem Tourismus demnach – so lässt sich schließen – nur diejenigen abgewinnen, die sich »selbst« bereits hinreichend fremd geworden sind. Hinter dieser Kritik der falschen Religion und des falschen Gebrauchs steht ein Authentizitätsglaube Agambens. Die Kritik der Musealisierung basiert auf der Idealisierung vormoderner Gesellschaften, in denen der Inhalt der Tradition und die Art der Überlieferung unmittelbar zusammenfallen. Durch den Verlust der Lebenskraft der Tradition gewinnt die Kultur erst einen eigenständigen Stellenwert – so zumindest Agambens Kritik. Die Kultur hat ihre »lebendige Bedeutung verloren« und wird nur noch angeeignet und in Museen ausgestellt oder in Archiven verborgen und büßt demzufolge ihre handlungsorientierende Funktion für die Menschen ein und beraubt sie ihrer Bezugspunkte.<sup>92</sup>

**89** | Agamben 2015c, S. 39.

**90** | Agamben 2006c, S. 169. Zur Kulturkritik der Musealisierung siehe ebenfalls Max Horkheimer: »Selbst die Liebe, die erotische Sehnsucht ist aufgrund des technischen Fortschrittes überholt, denn geschlechtlicher Genuß wird durch die Pille leichter erfüllbar als der Appetit durch kultivierte Nahrung. Kunst und Poesie, die ehemals Liebe, Trauer, Hoffnung zum Ausdruck brachten wie bei Romeo und Julia, Faust und Gretchen, sind museal geworden.« Horkheimer 1971, S. 5.

**91** | Vgl. Agamben 2005b, S. 82.

**92** | »Der Bruch der Tradition, für uns heute ein *fait accompli*, eröffnet in Wirklichkeit eine Zeit, in der es keine Möglichkeit der Verbindung zwischen dem Alten und dem Neu-

Auf dem damit verbundenen Authentizitätsglauben gründet beispielsweise auch Agambens Kritik der Pornographie. Erotik wird demnach unter kapitalistischen Produktionsbedingungen zur Ware, und die Geschichte der »erotischen Fotografie« zeigt nach Agamben, dass der »romantische, beinahe träumerische Gesichtsausdruck« des Modells verloren geht: »Die Pornostars blicken heute während der intimsten Liebkosungen entschieden ins Objekt, wobei sie zeigen, daß sie sich mehr für den Zuschauer als für ihren Partner interessieren.«<sup>93</sup> Für Agamben wieder ein Zeichen des Niedergangs, wobei die Pornographie die »Vorrichtung« ist, die sich wie keine andere der »authentisch profanatorischen Absicht« widersetzt.<sup>94</sup>

Dahinter steht eine Kulturkritik – in Superlativen formuliert, um die Tragweite unserer Misere deutlich zu machen:

»Es hat noch nie eine so strenge Kontrolle der Menschen gegeben. Die Kontrollinstrumente reichen von Markenartikeln, die man kauft, um besonders individuell zu erscheinen, über den psychologischen Anpassungsdruck am Arbeitsplatz bis hin zu Scheckkarten, Computer-, TV-, Navigations-, Handy-Geräten und digitalen Ausweisen. Fast jede Minute Ihres Lebens lässt sich überprüfen, wo immer Sie sich aufhalten – so etwas ist noch nie da gewesen.«<sup>95</sup>

Diese Beobachtung der Kontrolle durch Technik erscheint nicht völlig unplausibel, allerdings reduziert Agamben alle technischen Möglichkeiten auf ihre negative Seite, Positives wird nicht benannt, und damit bedient die Argumentation das klassische Repertoire der Kulturkritik, um eine Erfahrungs- und Identitätskrise zu festzustellen.<sup>96</sup> An anderer Stelle gesteht Agamben sogar sei-

---

en gibt außer der endlosen Anhäufung des Alten innerhalb einer Art monströsen Archivs oder aber der Entfremdung, die mit den Mitteln ins Werk gesetzt wird, die eigentlich der Überlieferung dienen sollten.« Agamben 2012a, S. 143. Vgl. zur Kritik an dieser Argumentation Agambens: Liska 2008, S. 18.

**93** | Agamben 2005b, S. 87f.

**94** | Ebd., S. 91. Agamben sieht ebenfalls eine Analogie zwischen der Biopolitik und der Sexualpraktik des Sadomasochismus: »Die wachsende Bedeutung des Sadomasochismus in der Moderne hat ihre Wurzeln in diesem Tausch; denn der Sadomasochismus ist genau diejenige Technik der Sexualität, die das nackte Leben des Partners zutage fördert.« Agamben 2002, S. 144.

**95** | Agamben 2006c, S. 168.

**96** | Vgl. hierzu auch »Heute wissen wir, dass zur Zerstörung der Erfahrung die friedliche Alltagsexistenz in einer Großstadt vollkommen ausreicht. Denn der Alltag des zeitgenössischen Menschen enthält fast nichts mehr, das in Erfahrung übersetzbar wäre. [...] Jede Rede über die Erfahrung muß heute von der Beobachtung ausgehen, daß sie nichts ist, dessen wir habhaft werden können. Denn so wie der zeitgenössische Mensch seiner

nen »unbändigen Haß« auf das »Mobiltelefon«, welches »die Beziehung zwischen den Menschen noch abstrakter gemacht hat«, und diagnostiziert, dass die »Videoüberwachung die öffentlichen Räume der Stadt zu Innenräumen eines riesigen Gefängnisses werden« lässt.<sup>97</sup> Auffallend ist bei all diesen Einschätzungen die Universalität des Geltungsanspruches und die implizite Behauptung, bevorzugt Einblicke in »nicht-entfremdete«, »wahre« oder sonstige »authentische« Zusammenhänge zuhaben. Mittlerweile ist demnach die ganze Welt zum Kleinbürgertum verkommen und vollkommen sinnentleert geworden: »Seit die Sinnlosigkeit die Kellergewölbe verlassen hat, ist ihre Zurschaustellung alltäglich geworden: nichts gleicht dem Leben der neuen Menschheit mehr als ein Werbefilm, aus dem alle Spuren des beworbenen Produktes gelöscht wurden.«<sup>98</sup> Der gegenwärtige Mensch scheint derart entfremdet, weil er sich allzu sehr an das Seiende hält. Dabei überschlägt sich Agambens Aufregung über diese Gegenwart förmlich: »Es ist, als ob der Knecht, der Herr geworden ist, nicht wüsste, wozu er dienen könnte, wenn nicht zur grenzenlosen Vermehrung des Dienstes und der Knechtschaft.«<sup>99</sup>

Wie kann Agamben »jede menschliche Tätigkeit« als »verfremdet« darstellen und gleichzeitig behaupten, den »wahren Gebrauch« der Dinge zu kennen, wenn er doch selbst aus und gefangen in der Gesellschaft des universellen Spektakels beobachtet? Woher Agamben diese Einsichten gewinnt, wird von ihm nicht aufgeklärt. Gleiches gilt für die Superlative, wie beispielsweise »noch nie« in der Menschheitsgeschichte oder »den es in der Menschheitsgeschichte je gab«<sup>100</sup>, die Agamben inflationär bemüht. Die exemplarischen Zitationsstellen sollen illustrieren, auf welchen Unterscheidungen und Setzungen seine Zeitdiagnostik gründet. Aussagen solcher Art gibt es in den Texten Agambens sehr viele, allerdings verspricht eine noch detailliertere Auflistung an dieser Stelle keinen zusätzlichen Erkenntnisgewinn, zumal die Frage, ob Agambens

---

Biographie beraubt worden ist, so ist er seiner Erfahrung enteignet worden (*esproprio della sua esperienza*). Das Unvermögen, Erfahrungen zu machen und mitzuteilen, ist vielleicht sogar eine der wenigen Gewißeheiten, über die er bezüglich seiner selbst verfügt.« Agamben 2004b, S. 23. »Ich denke, dass die Identitätskrise heute der Dauerzustand jeder Nation, jedes Volks ist. Das gilt ganz besonders für Deutschland. Wenn ich durch eine deutsche Stadt gehe, durch Berlin zum Beispiel, denke ich, dass diese Stadt nur den Namen gemeinsam hat mit jener, die vor dem Krieg Berlin hieß. Das ist vielleicht wegen der Zerstörungen so, jedenfalls ist die Stadt heute ein Raum ohne Gedächtnis. Deshalb braucht man wohl so viele so genannte Denkmale.« Agamben 2006c, S. 169.

**97** | Agamben 2008, S. 29 und 40.

**98** | Agamben 2003a, S. 60.

**99** | Agamben 2015c, S. 39.

**100** | Agamben 2008, S. 39.

Theorie einem Verfallsnarrativ anhängt, eindeutig beantwortet ist.<sup>101</sup> In der Kombination des Lager-Paradigmas mit jener weitgestreuten Kulturkritik entsteht der Eindruck, dass der Autor die Grundzutaten der Kulturkritik unsystematisch reproduziert. Die Niedergangsgeschichte ist wiederum, im Unterschied zu Schmitt und Foucault, nur eingeschränkt anhand historischer Ereignisse und eines Epochen-Clusters ›belegt‹, sondern vielmehr entlang des Paradigmas des »Lagers« und der Kategorien »nacktes Leben«, »Ausnahme«, »Biopolitik«, »ökonomisches Paradigma« erörtert.<sup>102</sup>

Pessimistisch blickt Agamben auf die bisherige Geschichte und resümiert, ausgehend von der »ursprünglichen Trennung« des Lebens von seiner Form: »Die vierundzwanzig Jahrhunderte, die seither verflossen sind, haben keine anderen als vorläufige und unwirksame Lösungen gebracht.«<sup>103</sup> Durch diese negative Darstellung der Menschheitsgeschichte werden potenziell feststellbare Unterschiede ununterscheidbar, damit verlieren auch historisch-basale

**101** | Hier sei noch eine weitere Belegstelle zitiert, weil sie schlicht zu exemplarisch ist, um nicht genannt zu werden: »Dieser Spaltung setzt die neue unpersönliche Identität nicht etwa die Illusion der Einheit, sondern die einer unendlichen Vervielfachung der Masken entgegen. Indem sie das Individuum mit einer rein biologischen, asozialen Identität verschweißt, eröffnet sie ihm die Möglichkeit, im Internet all jene Masken und zweiten und dritten Leben anzunehmen, von denen keine ihm je wirklich zugehören wird. Dazu gesellt sich die hemmungslose, fast schon unverschämte Lust, von einer Maschine erkannt zu werden, unbelastet von den affektiven Verstrickungen, die mit der Anerkennung durch einen anderen Menschen unweigerlich einhergehen. Je mehr der Großstadtbewohner die Vertrautheit mit den anderen verloren hat, je weniger er es vermag, seinesgleichen in die Augen zu schauen, umso tröstlicher ist die virtuelle Vertrautheit mit dem Dispositiv, das gelernt hat, ihm bis auf die Retina zu blicken. Je weiter der Verlust jeder wirklichen Identität und Zugehörigkeit fortgeschritten ist, umso befriedigender ist es, von den unzähligen, nur geringfügig sich unterscheidenden Varianten der Großen Maschine erkannt zu werden: vom Drehkreuz am U-Bahn-Eingang, vom Geldautomaten, von der Kamera, die ihn freundlich betrachtet, wenn er die Bank betritt oder durch die Straßen geht, von der Vorrichtung, die sein Garagentor öffnet, vom zukünftigen obligatorischen Personalausweis, der ihn immer und überall als das erkennbar macht, was er ist. Ich existiere, wenn mich die Maschine erkennt oder zumindest sieht; ich bin lebendig, wenn die Maschine, die keinen Schlaf kennt, sondern immerzu wacht, mein Leben verbürgt; ich werde nicht vergessen, wenn das Große Gedächtnis meine numerischen Daten gespeichert hat.« Agamben 2010b, S. 92f.

**102** | Historische Belege finden sich durch die Zitation der christlichen Theologen und teilweise zur Geschichte des 20. Jahrhunderts, aber darüber hinaus synthetisiert Agamben die Geschichte seit der Antike entlang seines Paradigmas zu einer langen geschichtlichen Linie.

**103** | Agamben 2002, S. 21.



Differenzierungen wie Antike, Mittelalter, Moderne ihre Bedeutung. Es geht Agamben darum, den ›Ursprung‹ der abendländischen Politik zu benennen und von dort eine direkte Linie in die Gegenwart, »in das Zeitalter des Spektakels und des absoluten Nihilismus«<sup>104</sup>, zu ziehen. Davon ausgehend warnt Agamben vor einer »beispiellose[n] biopolitische[n] Katastrophe«<sup>105</sup> und diagnostiziert, dass »in Europa wieder Vernichtungslager öffnen (was bereits einzutreten beginnt)«<sup>106</sup> und prognostiziert den »weltweiten Bürgerkrieg«<sup>107</sup>.

### 7.3 IDEALE

Vor dem Hintergrund dieser Niedergangswahrnehmung und Zeitdiagnostik stellt sich die Frage, mit welchem Ideal Geschichte und Gegenwart konfrontiert werden, um zu einer solchen Beurteilung zu gelangen? Zunächst ist das beobachtungsleitende Kontrastmittel »Lebens-Form«<sup>108</sup> zu nennen. Verbunden sind damit positive Bezüge auf die Kategorien »Rest« und »Zeugenschaft«, welche im Folgenden skizziert und systematisiert werden sollen. Die Lebens-Form ist weiterhin verbunden mit den Konzepten der »Profanisierung« und »Geschäftslosigkeit«. Da diese beiden vor allem Handlungsalternativen beschreiben, werden sie im Kapitel »Die kommende Gemeinschaft?« thematisiert, in welchem die Prognosen Agambens für eine »kommende Politik« diskutiert werden.<sup>109</sup> Ferner wird meine (Re-)Konstruktion zeigen, dass

**104** | Agamben 2003a, S. 76.

**105** | Agamben 2002, S. 198.

**106** | Agamben 2006b, S. 28. Oder auch: »Ja, der Ausnahmezustand hat heute erst seine weltweit größte Ausbreitung erreicht.« Agamben 2004a, S. 102.

**107** | Ebd., S. 103. »Es spricht also einiges dafür, dass die Gestalt, in der die Menschheit ihrer Vernichtung entgegen geht, die Gestalt des planetarischen Kleinbürgertums ist.« Agamben 2003a, S. 61. Ein weiteres Beispiel für eine solche negative Gegenwartsdeutung: »Und wenn wie es heute nunmehr geschehen ist, das natürliche Leben vollständig in die pólis einbezogen ist, verschieben sich diese Schwellen, wie wir sehen werden, über die dunkle Grenzen, die das Leben vom Tod trennen, hinaus, um einen lebenden Toten zu bezeichnen, einen neuen *homo sacer* [uomo saro].« Agamben 2002, S. 140.

**108** | Je nach Verlag oder Zeitschrift wird dieser Begriff mit bzw. ohne Bindestrich geschrieben. Ich habe mich entschieden die Variante »Lebens-Form« zu verwenden, um die von Agamben erhoffte Verbindung zu betonen.

**109** | Die systematische Darstellung der von Agamben vorgeschlagenen alternativen Politikformen ist eine Konstruktionsleistung meinerseits, weil gerade dieser Autor seine Aussagen hierzu über verschiedene Schriften verteilt hat und die unterschiedlichen Konzepte nur lose miteinander verbunden sind.

Agambens Ideale und seine Erwartung an eine »kommende Politik« einerseits sehr eng miteinander verbunden sind sowie andererseits, dass die Bezüge zwischen den genannten Begriffen in dieser poetischen Philosophie nicht systematisch ausgearbeitet sind.

Der erste Teil des Homo-sacer-Projektes endet mit der Feststellung: »Vom Lager gibt es keine Rückkehr zur klassischen Politik.«<sup>110</sup> In diesem Sinne schließt ebenfalls der zweite Band »Ausnahmestand« mit der Überzeugung: »Vom tatsächlichen Ausnahmestand, in dem wir leben, ist es nicht möglich, in den Rechtszustand zurückzukehren, [...]«. <sup>111</sup> Jede Politik und jedes Rechtssystem ist demnach in der Logik der souveränen Ausnahme gefangen, und jeder Emanzipationsversuch wird zwingend zu neuen Ausnahmeständen führen, welche die Dynamik des sogenannten Lager-Dispositives wiederholen. Ein solch pessimistischer Determinismus prophezeit allen »Revolutionen, Aufständen und neuen Verfassungen«<sup>112</sup> und entsprechend auch allen Reformen und sozialen Bewegungen, die auf der Basis der bestehenden politischen Ordnung und mit dem Mittel des Rechtes für eine bessere Politik kämpfen, das Scheitern im Ausnahmestand des Lagers.<sup>113</sup> »And it will not be possible to think another dimension of politics and life if we have not first succeeded in deactivating the apparatus of the exception of bare life.«<sup>114</sup> Von dieser »Gewissheit« ausgehend und den Umstand ignorierend, dass das Denken einer anderen Politik demnach erst nach dem Ende des einschließenden Ausschlusses des nackten Lebens möglich ist – was jedoch noch nicht eingetreten ist –, diskutiert Agamben die Möglichkeit einer Überwindung der rechtlich-politischen Trennung des Lebens von seiner Form:

»Sollten wir, statt endlos zwischen Abschaffung und Beibehaltung des Rechts, des Gesetzes hin- und herzuschwanken, nicht eher versuchen, die Beziehungen zwischen Leben und Recht, zwischen Recht und Gewalt anders und genauer zu denken? Etwa so wie die Franziskaner-Mönche: Sie verstanden ihre Regel gerade nicht als Gesetz, sondern als Lebensform, als Gestaltung ihres Zusammenlebens, übrigens bei einem Verzicht auf

**110** | Ebd., S. 197. Weiter heißt es: »Nur eine Politik, die der fundamentalen biopolitischen Spaltung des Abendlandes Rechnung trägt, wird diese Oszillation anhalten können und dem Bürgerkrieg, der die Völker und Staaten teilt, ein Ende setzen.« Ebd., S. 189.

**111** | Agamben 2004a, S. 102.

**112** | Agamben 2015c, S. 40.

**113** | Bemerkenswert ist, dass dieser Diagnose- und Prognosekomplex die oft mit der Moderne verbundene Verrechtlichung und Bürokratisierung aller Lebensbereiche als Schimäre »enttarnt«. Denn in »Wirklichkeit« ist es gerade das Gegenteil, die Zunahme von rechtsfreien Räumen (Lagern), zu konstatieren – so zumindest Agamben.

**114** | Agamben 2015b, S. 264f.

die Idee von Eigentum. Sie haben das Recht nicht auf das Leben angewandt, sondern überschritten, ohne es abzuschaffen.«<sup>115</sup>

Die Isolierung des Lebens von seiner Form durch das Gesetz und die darauf gründende politische Ordnung soll demnach aufgehoben werden durch die Lebens-Form: »Ein politisches Leben, das sich an der Idee der Glückseligkeit orientiert und in einer *Lebens-Form* zusammengehalten wird, ist denkbar nur nach der Emanzipation von dieser Trennung, als unwiderrufliche Abkehr von jeglicher Souveränität.«<sup>116</sup> Es geht um nicht weniger als ein komplett anderes Verständnis des menschlichen Lebens.<sup>117</sup> Der Herausforderung, Glück und Glückseligkeit zu definieren, stellt sich Agamben in diesem Kontext nicht, sondern überlässt es den Imaginationen und Assoziationen des Lesers und der Leserinnen, jene Kategorien zu konkretisieren. Die »Emanzipation von dieser Trennung« bezeichnet wiederum die Revision der »ursprünglichen« Unterscheidung von *bíos* und *zōē*. Dies bedeutet einerseits, dass eine Rehabilitation oder Rückkehr zur politischen Organisationsform der Antike hier – im Gegensatz zu anderen kulturpessimistischen Entwürfen – dezidiert ausgeschlossen wird. Andererseits erscheint auch kein anderer politischer Lösungsansatz der letzten »vierundzwanzig Jahrhunderte«<sup>118</sup> als Alternative, weil die Lebens-Form, die sich Agamben wünscht, die andere Seite von jeder Form von Politik ist, die es in der abendländischen Geschichte jemals gab.<sup>119</sup> »Unter dem Begriff *Lebens-Form* verstehen wir dagegen ein Leben, das niemals von seiner Form geschieden werden kann, ein Leben, in dem es niemals möglich ist, etwas wie ein bloßes Leben zu isolieren.«<sup>120</sup> Die »kommende Politik« der Lebens-Form produziert kein nacktes Leben, weil sie gar nicht zwischen *zōē* und *bíos* trennt, sondern die Einheit von Leben und Recht durch Überschreitung denkt. Das Konzept der Lebens-Form zielt auf die Aufhebung bzw. die »Unwirksammachung« der bisherigen okzidentalischen Geschichte und stellt die Aufgabe, künftig hinter die »ursprüngliche« Trennung des Lebens zurückzukehren. Das dahinterstehende Ideal impliziert, dass Sozialität nicht rechtlich

**115** | Agamben 2006c, S. 168.

**116** | Agamben 1994, S. 254. Vgl. weiterhin: Agamben 2006b, S. 17.

**117** | »Die gesamte Auffassung vom Leben muss hinterfragt werden, wenn das Leben tatsächlich als Vermögen gedacht werden soll, das seine eigenen Formen und Verwirklichungen stetes übersteigt.« Agamben 2013c, S. 330.

**118** | Agamben 2002, S. 21.

**119** | Die Ordensregeln der Mönche des Mittelalters sind in diesem Sinne keine Politik und werden im Kapitel »Die kommende Gemeinschaft?« diskutiert.

**120** | Agamben 2006b, S. 13. Vgl. hierzu: Agamben 1994, S. 251.

geregelt werden müsste, und entsprechend glaubt Agamben mit dieser imaginierten Form des Zusammenlebens, dass dies auch nicht notwendig ist.<sup>121</sup>

Was Agamben als Lebens-Form charakterisiert, erscheint derweil auch für ihn selbst schwierig, dies konkret zu beschreiben. Jene Form des Lebens bezeichnet demnach »Lebensmöglichkeiten« als reine »Potenz«.<sup>122</sup> Mit der »Potenz« bedient sich Agamben wiederum der aristotelischen Unterscheidung von Akt und Potenz. Der Akt bezeichnet die realisierte Möglichkeit, wohingegen die Potenz das Offene, noch nicht Entschiedene, die nicht realisierte Möglichkeit bezeichnet. Diese Alternative zur bisherigen Politik assoziiert Agamben nun mit dem »Denken« als Erfahrung einer reinen Mittelbarkeit:

»Denken nennen wir das Band, das die Lebensformen in einen unauflöslichen Zusammenhang setzt, als Lebens-Form konstituiert. Darunter verstehen wir nicht den individuellen Gebrauch eines Organs oder einer psychischen Fähigkeit, sondern eine Erfahrung, ein *experimentum*, deren Gegenstand der potentielle Charakter des Lebens und des menschlichen Verstandes ist. Denken bedeutet nicht einfach, von dieser oder jener Sache, von diesem oder jenem Inhalt des sich vollziehenden Denkens, sondern zugleich von der eigenen Rezeptivität erfasst zu sein, in jedem Gedachten der Erfahrung einer reinen Potenz des Denkens zu machen.«<sup>123</sup>

Im »Denken« identifiziert Agamben das »einheitliche Zentrum einer kommenden Politik«; eine Art spirituelle Kollektiv-Intellektualität, die unaufhörlich das Leben mit seiner Form verbindet.<sup>124</sup> Diese Erfahrung des Denkens ist nicht im Sinne Immanuel Kants zu verstehen, das hier vorgestellte »Denken« steht in klarer Opposition zum subjektiven Vernunftgebrauch, zur Ration und zum modernen Wissen. Denken meint hier »Erfahrung einer reinen Potenz« des Denkens. Wobei »rein« aus theologisch-christlichen Bezügen stammt, im Sinne einer »reinen, quasi göttlichen Kraft«. Derart entrückt, ist solchem »Denken« selbst die Mitteilung von Inhalten gefährlich, weil diese direkt mit Zwecken verbunden sind. Die unscharfen Konturen jener »kommende[n]

**121** | Die dieser Annahme zugrunde liegenden anthropologischen Setzungen werden im Kapitel »Anthropologie« besprochen.

**122** | Agamben 2006b, S. 13. An anderer Stelle bedient sich Agamben zur Beschreibung der Lebens-Form der von Dante entlehnten Figur der *multitudo*, als »eines Tätigseins [...], das in jedem Akt seinen eigenen *shabbat* verwirklicht und in jeder Tätigkeit die eigene Untätigkeit und Potenz auszustellen vermag.« Agamben 2013d, S. 426. Siehe zum Romantikverdacht gegenüber dem Konzept der Lebens-Form insb.: Lüdemann 2003, S. 242.

**123** | Agamben 2006b, S. 17f.

**124** | Vgl. Agamben 1994, S. 256.

Politik«<sup>125</sup> lassen sich vielleicht als kollektive Reflexivität verstehen, die völlig von konkreten Inhalten entleert ist, »also ein Leben, in dem es, so wie es gelebt wird, um das Leben selbst, ein Leben der Möglichkeit geht.«<sup>126</sup> Eine solch »reine Politik« muss jeder Form von Zwecksetzung entsagen, weil Ziele immer gleichbedeutend sind mit Sinnvernichtung, da so viel anderes ebenfalls möglich ist bzw. möglich erscheint.<sup>127</sup> Jede Festlegung und Eingrenzung ist in dieser Perspektive ein Verlust an Möglichkeiten. »Einem Wort, das nicht verpflichtet, nicht befiehlt noch etwas verbietet, sondern nur sich selbst spricht, entspräche ein Handeln als reines Mittel, das ohne Bezug auf ein Ziel, nur sich selbst zeigt.«<sup>128</sup> Somit stellt jene »reine Politik« radikal auf Kontingenz ab, als ein Handeln bzw. Denken, das seinen Sinn in sich selbst trägt und nie auf ein Ergebnis, ein Produkt oder Ähnliches ausgerichtet sein darf. Stattdessen soll eine Möglichkeit gefunden werden, durch gedanklichen Austausch sich gegenseitig der Möglichkeitsfülle des Denkens zu versichern. »Mit anderen kommunizieren können wir nur über das, was in uns wie in den anderen Potenz geblieben ist, und jede Mitteilung [comunicazione] ist [...] vor allem Mitteilung nicht eines Gemeinsamen [comune], sondern einer Mittelbarkeit [comunicabilità].«<sup>129</sup> Die kollektive Referenzialität als Denken der Mittelbarkeit muss somit immer in der Schwebelage bleiben, weil die »reine Potenz« sich in jedem Augenblick verflüchtigt, in dem eine Möglichkeit gewählt wird. Die »reine Potenz« und das »reine Mittel« sind immer von der Veralltäglichen bedroht, was Agamben ebenfalls anmerkt: »Nichts ist aber so zerbrechlich und so prekär wie die Sphäre der reinen Mittel.«<sup>130</sup> Das Verb »rein« deutet es an, diese Politik bzw. dieser Kontrast wird als völlig unschuldig dargestellt. Da sie sich für nichts entscheiden darf bzw. kann, belastet sie sich nicht mit den Folgen einer Entscheidung; verharrt in der Zone der Ununterscheidbarkeit, aus der heraus alles, was das Politische bzw. die Politik bisher auszeichnet, vollkommen »unrein« erscheinen muss.

Mit Schmitts politischem Pessimismus ließe sich hiergegen argumentieren, dass auch eine »reine Politik« keine Entpolitisierung und Neutralität verspricht, letztlich ist auch diese »kommende Politik« gezwungen, zwischen Freund und Feind zu unterscheiden, womit sich ein klarer Unterscheid jener beiden Form von Pessimismus zeigt. Die Lebens-Form ist die Gegenseite der Entfremdung, welche die gegenwärtige Form des Leben unter den Bedingun-

**125** | Agamben 2006b, S. 20.

**126** | Agamben 1994, S. 255.

**127** | Vgl. zur Diskussion der Verwirklichungschancen dieser Politik: Marchart 2010, S. 221ff.

**128** | Agamben 2004a, S. 104.

**129** | Agamben 2006b, S. 18f.

**130** | Agamben 2005b, S. 85.

gen der Biopolitik und der ›Herrschaft des ökonomischen Paradigmas‹ (aus) zeichnet. Agamben hält seiner Gegenwart nun vor, dass eine friedliche Lebensweise möglich ist, weil Sozialität ontologisch betrachtet auch jenseits von Freund-Feind-Konstellationen denkbar ist. Denn die Lebens-Form leben, würde bedeuten, das ›eigentliche Sein‹ zu leben. Dagegen erscheint Schmitt die Entpolitisierung als ontische Täuschung seines ›Zeitalters‹, weil aus ontologischen Gründen immer eine Politisierung folgen kann. Der Heidegger-Schüler Agamben plädiert für eine Seinsweise, die sich völlig von den Niederungen der politischen Sphäre befreit und sich erhaben in der Zone der beliebigen Potenz einrichtet.<sup>131</sup> Dieses Ideal erklärt auch den moralischen Duktus der Analysen Agambens. Das transzendente Offenhalten aller Möglichkeiten dient seiner Weltbeobachtung als Kontrastfolie, gegen jede Festlegung, gegen jede subjektive Identität, gegen jede Machtausübung, gegen jedes zweck- und wertrationales Handeln usw., damit entwickelt Agamben einen transhistorischen Maßstab, der die bisherige Geschichte und damit unsere Gegenwart derart defizitär erscheinen lässt. Die Lebens-Form bezeichnet eine Einheit, die vor bzw. nach der Unterscheidung von *bíos* und *zōē*, also vor und nach der uns bekannten Form von rechtlich-politischer Organisation, möglich sein soll.

Wobei sich die Frage aufdrängt, ob die »reine Mittelbarkeit« als Mittel ohne Zweck nicht der Quadratur des Kreises gleicht. Zumal das Denken der Mittelbarkeit das Ziel verfolgt, eine Lebens-Form zu erschaffen, also gegen Unterscheidung von *bíos* und *zōē* gerichtet ist und somit nicht ziellos, sondern sehr wohl im Rahmen von Mittel-Zweck-Kalkulation operiert.<sup>132</sup> Weiterhin müsste sich dieses Denken der »reinen Potenz« in irgendeiner Form der Sprache bedienen, aber Agamben sieht in der Sprache dieselbe Logik der einschließenden Ausschließung am Werk wie in der rechtlich-politischen Sphäre.<sup>133</sup> Erschwerend kommt hinzu, dass die Sprache unter den Bedingungen der »Gesellschaft des Spektakels« vollkommen Teil des Problems geworden ist: »Das alte Haus der Sprache (und mit ihm die literarische Tradition, auf der die Satire gründet)

**131** | Weiterhin weisen Agambens Überlegungen zur Lebens-Form, teilweise bis in den Wortlaut hinein, klare Parallelen zu Heideggers Ausführungen zum Dasein im § 9 in »Sein und Zeit« auf. Vgl. Heidegger 2006, S. 41-45. Siehe zu dieser These: Geulen 2009, S. 179.

**132** | »Die Tätigkeit, die dabei herauskommt, wird so zu einem reinen Mittel, das heißt einer Praxis, die, obschon sie hartnäckig an ihrer Natur als Mittel festhält, sich von der Verbindung mit einem Ziel emanzipiert, vergnügt ihren Zweck vergessen hat und jetzt als Mittel ohne Zweck auftreten kann. Die Schöpfung eines neuen Gebrauchs ist also für den Menschen nur möglich, wenn er einem alten Gebrauch entschärft, unwirksam macht.« Agamben 2005b, S. 84.

**133** | Vgl. Agamben 2002, S. 30ff.

ist nunmehr von oben bis unten korrumpiert und manipuliert.«<sup>134</sup> Spätestens hier zeigt sich die Schwierigkeit: Wie kann Agamben diese Diagnose stellen, ohne sich in einem Selbstwiderspruch zu verfangen? Wenn die Sprache konstitutiv mit der Trennung von *bíos* und *zōē* einhergeht, und wenn die Sprache heute derart »korrumpiert und manipuliert« ist, wie kann Agamben seine kritische Analyse in sprachlicher Form überhaupt artikulieren? Zwei Lösungen erscheinen hier denkbar: Erstens könnte Agamben über Erkenntnismöglichkeiten außerhalb der Sprache verfügen oder, zweitens, seine kritischen Einschätzungen zur Sprache sind falsch.

Anzumerken ist mit Blick auf das Ideal der Leben-Form, dass Agamben, im Gegensatz zu Foucaults Rekurs auf die Erfahrung, keine neue Identitätspolitik oder irgendeine Utopie eines Körpergefühls vorschlägt.<sup>135</sup> Die Materialität der Körperlichkeit verspricht keinen Ausweg:

»Auch der Begriff des ›Körpers‹ ist, wie der des Sexes und der Sexualität, immer schon in ein Dispositiv eingefaßt und sogar immer schon biopolitischer Körper und nacktes Leben, und nichts in diesem Körper und in der Ökonomie seiner Lüste scheint uns einen festen Boden und Halt gegen die Ansprüche der souveränen Macht zu gewähren.«<sup>136</sup>

Die Absage erscheint nur folgerichtig, zumal die souveräne Macht das Leben und damit die Körper so vollständig kontrolliert »wie nie zuvor« in der menschlichen Geschichte. Aber wie das emanzipatorische Projekt der Lebens-Form ohne den Bezug auf biologischen Körper und leibliche Praxen möglich sein soll, bleibt offen. Zunächst wirkt es, als ob hier die fast ausweglose Gefangenschaft der Körper in den Dispositiven der Macht radikalisiert wird, indem eine »andere Ökonomie der Lüste«<sup>137</sup> vollkommen ausgeschlossen wird. Aber gleichzeitig und paradoxerweise will Agamben »aus dem biopolitischen Körper, aus dem nackten Leben selbst den Ort machen, an dem sich eine gänzlich in nacktes Leben umgesetzte Lebensform herausbildet und ansiedelt, ein *bíos*, der nur seine *zōē* ist.«<sup>138</sup> Die Befreiung scheint somit nur außerhalb des *bíos* denkbar, aber wie die Emanzipation gerade vom nackten Leben, das ohnmächtig der Willkür des Souveräns ausgeliefert ist, ihren Ausgang nehmen soll, muss hier zunächst dahingestellt bleiben. Unklar bleibt weiterhin, wie diese Verbindung mit Bezug auf den biologischen Körper und gleichzeitig ohne den »Begriff des ›Körpers‹« zu denken ist. Der Träger, sozusagen das Subjekt

**134** | Agamben 2006b, S. 68. Siehe zur ›Entfremdung der Sprache‹ u.a. auch: Agamben 2003a, S. 76.

**135** | Vgl. Geulen 2009, S. 115f.

**136** | Agamben 2002, S. 196.

**137** | Ebd., S. 197.

**138** | Vgl. ebd., S. 197.

der Lebens-Form, soll der Homo sacer sein, somit sympathisiert Agamben – wie Foucault – mit den Opfern und Verlierern der menschlichen Geschichte, wohingegen Schmitt Agambens Utopie der Lebens-Form, die ihren Ausgang beim Homo sacer nimmt, entgegenhalten würde: »Ein Leben, das gegenüber sich selbst nichts mehr hat als den Tod, ist kein Leben mehr, sondern Ohnmacht und Hilflosigkeit.«<sup>139</sup> Ohne Schmitt zuzustimmen, bleibt in Agambens Konstruktion in der Tat ungeklärt, wie dieses Denken »festen Boden und Halt gegen die Ansprüche der souveränen Macht«<sup>140</sup> bietet und wie es in irgendeine Form von politischem Handeln überführt werden kann? Der politische Souverän schafft den Homo sacer und entscheidet über ihn. Gemessen an Agambens eigenen Aussagen versprechen Denken und Intellektualität dem Homo sacer, der im Lager vegetiert, wenige Chancen auf eine faktische Verbesserung seiner Situation. Dass die Erläuterungen hierzu geheimnisvoll anmuten, ist wiederum kein Zufall, sondern die Formulierungen sind der Tatsache geschuldet, dass sich Agamben stark auf theologische Formulierungen und Narrative stützt. Letzteres wird schließlich auch anhand der Kategorien Rest und Zeugenschaft demonstriert.

Mit »Rest« bezeichnet Agamben einen Überschuss, eine Nicht-Identität, die mit jeder Einheit einhergeht, insbesondere mit jedem politischen Volk. Entliehen ist diese Kategorie aus den Bibelstellen der Paulusbriefe (Röm 11, 1-26), welche die messianische Errettung des Restes des Volkes Israels versprechen.<sup>141</sup>

»Ich begann darüber nachzudenken, wie ein Volk als ›Rest‹ gedacht werden kann, nicht als etwas Substanzielles, auch nicht im Sinne unserer gegenwärtigen demokratischen Tradition, also als etwas, das mit Mehrheit und Minderheit zu tun hat, sondern als etwas, das immer übrig bleibt. Damit entkommt man dem Gegensatz von Mehrheit und Minderheit, denn auch dieser würde einen Rest hinterlassen und dieser ›Rest‹ wäre das Volk als politisches Konzept.«<sup>142</sup>

Agamben betont, dass der Rest das ist, was »übrig bleibt«.<sup>143</sup> Der Rekurs auf den Rest als ›Volk bzw. des Volkes‹ als Rest entzieht sich – ähnlich wie die Lebens-Form – der politischen Sphäre in hegemonialen Darstellungen, mit ihren vielfältigen Problemen, angefangen bei der Entscheidungsfindung durch Mehrheitsentscheidung etc. Die damit einhergehende Kritik verweist nachvollziehbar darauf, dass jedes ›Volk‹ eine widersprüchliche Kategorie darstellt,

**139** | Schmitt 2002, S. 95.

**140** | Agamben 2002, S. 196.

**141** | Vgl. Agamben 2006a, S. 66. Vgl. Finkelde 2007, S. 56f.

**142** | Agamben 2010c.

**143** | Vgl. zur politischen Konzeption des Restes insb.: Hetzel 2007, S. 107ff.



die einerseits als »reiner Ursprung jeder Identität« vorausgesetzt werden und gleichzeitig permanent performativ hergestellt werden muss, durch den Ausschluss dessen, was es nicht ist.<sup>144</sup> Das »Volk« ist immer unerreichbar, und es hat auch keinen »Ursprung«; in jedem Volk gibt es eine Kluft der Nicht-Identität der Gemeinschaft mit sich selbst, die es anzuerkennen gilt.

Das bedeutet, dass jede Identität einen gescheiterten Versuch darstellt, weil sie immer einen Rest produziert, der mit ihr nicht identisch ist und sie deshalb von sich selbst trennt. Agamben bemüht in der Folge Walter Benjamin, um zu bestimmen, was in theologischen Zusammenhängen mit dem Rest gemeint ist, wer dazu zählt und wer nicht. Der Rest eines Volkes ist demnach keine »zählbare Menge« oder eine Identität,<sup>145</sup> – was naheliegend erscheint – sondern: »Das ausgewählte Volk – jedes Volk – definiert sich im entscheidenden Augenblick notwendigerweise als einen Rest, als ein Nicht-Alles.«<sup>146</sup>

Wie ist die Definition des Volkes als »ein Nicht-Alles« zu verstehen? Kritisiert wird durch diese Dekonstruktion der politischen Gemeinschaft das Denken in Einheiten und die damit verbundenen Identitäts- und Substanzkategorien. Agambens Theorie des ausgesonderten Restes geht derweil von Bibelstellen aus, in denen Paulus zwischen Juden und Nicht-Juden sowie zwischen Juden des Hauches und Fleisches differenziert. Diese Trennungen sind nicht identisch und führen in der wechselseitigen Anwendung aufeinander jeweils zu einer »doppelten Negation«. D.h. es gibt Juden, die »nicht Nichtjuden« sind, sowie Nicht-Juden, die »nicht Nichtjuden« sind. Agambens Quasi-Dialektik will damit über die Opposition von A/Nicht-A hinaus auf das Dritte, eine doppelte Negation, die Paradoxie eines Restes als »nicht Nicht-A«. Diese Aussonderung der Aussonderung oder »Teilung der Teilung« ist der Rest eines Volkes, das ununterscheidbar nur im Sinne eines »Nicht-Alles« zu bestimmen ist.<sup>147</sup>

Deshalb bezieht sich Agamben auf die Figur des Restes, diese »erlaubt im besonderen, unsere antiquierten und vielleicht unverzichtbaren Begriffe von Volk und Demokratie aus einer neuen Perspektive heraus zu überdenken.«<sup>148</sup> Agamben reagiert damit in gewisser Weise auf eine erkenntnistheoretische Verunsicherung; seine Kritik zeigt, dass jedes Volk in einer Paradoxie fundiert

**144** | Agamben 2006b, S. 33.

**145** | Vgl. Agamben 2006a, S. 67.

**146** | Ebd., S. 67f. Der entscheidende Augenblick ist der Moment der messianischen Errettung, d.h. die »wirkliche Ausnahme«, den Agambens Paulus Rekonstruktion in der Jetztzeit verortet, was ich im Kapitel Geschichtsphilosophie weiter diskutieren werde.

**147** | Ebd., S. 63f. Auf Seite 64 findet sich hierzu eine Grafik, die vielleicht zum besseren Verständnis beiträgt.

**148** | Ebd., S. 70.

ist: Als Identität, die aber »[...] nie mit sich identisch sein kann«.<sup>149</sup> Der Rest markiert genau diese Bruchstelle im Volk und wird deshalb von Agamben zum »einzig realen politischen Subjekt«<sup>150</sup> erhoben. Damit bedient sich jene Dekonstruktion einer Denkfigur, welche es doch irgendwie erlaubt, die Einheit in der Differenz zu identifizieren.<sup>151</sup> Wiederum geht Agamben von der »ursprüngliche[n] Struktur des Politischen« aus, die zwischen zōē und bíos trennt, um zu folgern:

*»Das Volk trägt also den fundamentalen biopolitischen Bruch immer schon in sich. Es ist das, was nicht eingeschlossen werden kann in das Ganze, dessen Teil es ist, und was der Gesamtheit nicht angehören kann, in die es immer schon eingeschlossen ist.«<sup>152</sup>*

Somit enthält jedes Volk im »Inneren notwendig den fundamentalen biopolitischen Bruch«, eine Zone der Ununterscheidbarkeit, einen Rest, der in der Unterscheidung von zōē und bíos nicht aufgeht. Diese »Spaltung« ist nach Agamben »ursprünglicher [...] als jede von Freund und Feind«, wobei der Prozess der Trennung von bíos und zōē zur Schaffung des Volkes ebenfalls »einem nicht endenden Bürgerkrieg« entspricht.<sup>153</sup> So ist auch das, »was Marx Klassenkampf nennt«, nach Agamben:

*»[...] bei rechtem Hinsehen nichts anderes als dieser inwendige Krieg, der jedes Volk entzweit und der erst dann ein Ende haben wird, wenn, in der klassenlosen Gesellschaft oder im Reich des Messias, Volk [Popolo] und Volk [popolo] in eins fallen und es ein Volk im eigentlichen Sinne nicht mehr geben wird.«<sup>154</sup>*

Damit behauptet Agamben, dass der Rest mehr ist als ein Mittel zur Dekonstruktion. Der Rest – so die messianischen Anspielungen – soll als »Rettungsinstrument«<sup>155</sup> alle Differenzen überwinden. Anders formuliert: Legitimer Ausgangspunkt der von Agamben vorgeschlagenen politischen Praxen soll der Rest sein, der jenseits von Mehrheit und Minderheit angesiedelt ist, diese

**149** | Ebd., S. 70.

**150** | Ebd., S. 70.

**151** | »Der ›Muselmann‹ wird für Agamben dort Ausdruck messianischer, nicht auf eine Identität verweisender Menschlichkeit, wo er aller Menschlichkeit beraubt ist, und gleichzeitig taucht für Agamben bei Paulus die Rede vom ›messianischen Rest‹ dort auf, wo jedes Identitätsdenken im Namen des Messias durch eine ›Teilung der Teilung‹ zerbrochen wird.« Finkelde 2007, S. 57.

**152** | Agamben 2006b, S. 33.

**153** | Ebd., S. 33.

**154** | Ebd., S. 33.

**155** | Geulen 2015, S. 221.

Differenz quasi aufhebt in einer Zone der Ununterscheidbarkeit. Für unseren Zusammenhang entscheidend ist, dass die messianische Kategorie des Restes als Kontrast dazu führt, dass alle Staatswesen und die bekannten politischen Gemeinschaften als illegitim erscheinen.<sup>156</sup>

Schließlich ist auf Agambens Konstruktion des Zeugen zu verweisen, von welcher er sich eine sogenannte »Wegmarke« für eine Ethik nach Auschwitz erhofft.<sup>157</sup> Ob Agamben diesem Anspruch mit seiner Theoretisierung der Zeugenschaft gerecht wird, darüber lässt sich streiten, zumal er Ethik als »Lehre vom glücklichen Leben« definiert, ohne jenen Ansatz weiterzuverfolgen.<sup>158</sup> Allgemein definiert, versucht eine Ethik, Regeln zu formulieren, als Antwort auf die Frage, wie wir leben wollen oder sollen. Ethik ist die Theorie der Moral. Hierfür fragt Agamben zunächst sehr basal, wie überhaupt ein Zeugnis von Auschwitz möglich ist. Unmöglich erscheint ihm eine Ethik, die noch in Kategorien wie gut und böse denkt, moralische Verhaltenscodes aufstellt oder gar in juristischen Kategorien operiert. Die Ethik muss also, wie die »kommende Politik«, zunächst vom Recht befreit werden. Durch einen etymologischen Exkurs in die Antike versucht Agamben zu beweisen, dass »Schuld und Verantwortung zu übernehmen« gleichbedeutend damit ist, »den Bereich der Ethik zu verlassen.«<sup>159</sup> Auch die »Würde« des Menschen ist nach den Erfahrungen von Auschwitz als Kategorie einer Ethik unhaltbar geworden. Was in Auschwitz geschah, ist insgesamt nicht verstehbar, weil die Frage nach dem »warum« an dem Ausmaß der Verbrechen scheitert – so Agamben.

Davon ausgehend, versucht sich Agamben an der Paradoxie, die Nicht-Verstehbarkeit zu akzeptieren und gleichzeitig aufzuheben. Ihr Fundament findet diese neue Ethik ausgerechnet im nationalsozialistischen Vernichtungslager selbst, in der hier produzierten extremsten Form des nackten Lebens, dem sogenannten »Muselmann«. Hiermit sind Lagerinsassen bezeichnet, die solche Schrecken erlitten haben, dass der Verstand und die Instinkte erloschen sind. Der Begriff Muselmann entstammt der Bezeichnungspraxis in Konzentrationslagern, wobei in unterschiedlichen Lagern unterschiedliche Begriffe gebraucht wurden, deren Herkunft sich nur bedingt historisch rekonstruieren lässt. Unabhängig davon sieht Agamben im Muselmann den Schlüssel einer neuen Ethik: »Der Muselmann, in dem sie ihre extreme Formulierung fin-

**156** | Was Agamben mit der obligatorischen Verhängniserzählung begründet: »In dieser Perspektive ist unsere Zeit nichts anderes als der erbitterte und methodisch durchgeführte Versuch, die Spaltung, die das Volk entzweit, dadurch zu schließen, dass das Volk der Ausgeschlossenen radikal eliminiert wird.« Agamben 2006b, S. 34.

**157** | Agamben 2003c, S. 9. Siehe zu Agambens Theorie des Zeugen auch: Schmidt 2007b, S. 90ff.

**158** | Agamben 2003c, S. 21.

**159** | Ebd., S. 21.

det, ist der Wächter an der Schwelle einer Ethik, einer Lebensform, die dort beginnt, wo die Würde endet.«<sup>160</sup> Verständlich ist diese Aussage nur in dem Wissen darum, dass das »vollständige Zeugnis« des Muselmanns gerade in der Unmöglichkeit besteht, von seiner eigenen Vernichtung Zeugnis ablegen zu können. In Agambens Logik haben die Überlebenden die »eigentliche« Vernichtung nicht erlebt, und diejenigen, welche die Shoa erlebt haben, zeugen für die Unmöglichkeit des Zeugnisses. So entsteht eine Lücke zwischen der Unmöglichkeit des wirklichen Zeugnisses und dem Zeugnis der Überlebenden, letztere bezeichnet Agamben als »Pseudo-Zeugen« eines Zeugnisses ohne Autorität. »Die »wirklichen« Zeugen, die »vollständigsten Zeugen« sind diejenigen, die kein Zeugnis abgelegt haben und kein Zeugnis hätten ablegen können. Es sind die, die »den tiefsten Punkt des Abgrundes berührt haben«, die Muselmänner, die Untergegangenen.«<sup>161</sup> Diese von »Eigentlichkeitsvorstellungen« ausgehende Klassifizierung zwischen Vernichteten und Überlebenden befremdet. Jedenfalls soll der Muselmann der »wirkliche Zeuge« sein, weil er die Entsubjektivierung bis zum äußersten Punkt erlitten hat. Aber Agamben bleibt an dieser Stelle nicht stehen, sondern spinnt ein Wechselverhältnis von Überlebenden und Muselmann, von »Subjektivierung und Entsubjektivierung, der Humanisierung und Enthumanisierung«<sup>162</sup>, welches sich schließlich in der Paradoxie der Zone der Ununterscheidbarkeit aufhebt:

»Weil es Zeugnis nur gibt, wo es eine Unmöglichkeit zu sagen gab, weil es einen Zeugen nur gibt, wo eine Entsubjektivierung stattfand – deswegen ist der Muselmann tatsächlich der vollständige Zeuge, deswegen ist es nicht möglich, den Muselmann vom Überlebenden zu trennen.«<sup>163</sup>

Am Ende des Textes hebt Agamben die beschriebene Trennung von Muselmann und Überlebendem somit wieder auf und konstatiert, »daß der Muselmann sich in einer absoluten Ununterscheidbarkeit von Faktum und Recht, Leben und Norm, von Natur und Politik bewegt.«<sup>164</sup> Somit ist der Muselmann der Idealtypus des Homo sacer, und somit in einem Maße der Ununterscheidbarkeit von Mensch und Unmensch, Leben und Tod preisgegeben wie kein Lebewesen zuvor. Als Homo sacer steht der Muselmann auf der Schwelle, auf welcher die Grenze zwischen Mensch und Unmenschen verschwimmt. Mit der Ethik, die ihren Ausgang in der Zone der Ununterscheidbarkeit nimmt, bedient sich Agamben wiederum eines Kontrastmittels, dass darauf zielt,

**160** | Ebd., S. 60.

**161** | Ebd., S. 30.

**162** | Ebd., S. 138.

**163** | Ebd., S. 138.

**164** | Agamben 2002, S. 194.

Gegensätze und Unterscheidungen überhaupt verschwimmen zu lassen. Der Muselmann ist der extremste Versuch, aus dem Menschen alles Menschliche zu beseitigen. Dies anzuerkennen und damit dem Muselmann alles Menschliche abzusprechen, dagegen wehrt sich Agambens Ethik, die stattdessen, auf der Schwelle der Ununterscheidbarkeit von Mensch und Tier, Mensch und Unmensch, Leben und Tod usw., nach »einer Ethik, einer Lebensform« Ausschau hält. Diese Ethik einer Lebens-Form nach Auschwitz soll nicht zwischen *bíos* und *zōē* trennen und damit verhindern, dass nacktes Leben »abgetrennt werden und zu Grunde gehen muß, damit ein menschliches Leben Subjekten als eigenes zugeschrieben werden kann«. <sup>165</sup> Hier zeigt sich wiederum die Verbindung zwischen Lebens-Form und dem Zeugnis des Muselmanns: Agambens Ethik nach Auschwitz ruft den Muselmann als Zeugen der Anklage auf, um die Unmöglichkeit einer trennscharfen Abgrenzung von Mensch und Unmensch, *bíos* und *zōē* zu beweisen: »Denn keine Ethik darf sich anmaßen, einen Teil des Menschlichen auszuschließen, so unangenehm und schwer es auch sein mag, ihn anzuschauen.« <sup>166</sup> Darüber hinaus beweist das »Subjekt des Zeugnisses« nach Agamben, dass »überhaupt jede Subjektivität ein Rest ist«. <sup>167</sup> Jene Zeilen am Ende des Buches stellen den Versuch dar, eine inhaltliche Klammerung zwischen der Theorie des Restes eines Volkes und der Subjektivität als Rest vorzunehmen. Jedes Volk und jedes Subjekt gründen nach Agamben auf dem Versprechen eines »*tèlos*«, der sich aber immer als trügerische und gewaltsame Konstruktion erweist. Weil dieser Endzustand nicht erreichbar ist und zwingend mit dem Ausschluss des Nicht-Identischen einhergeht, womit auch immer ein Rest produziert wird, der die »irreduzible Kluft« <sup>168</sup> bezeugt.

Schließlich inszeniert Agamben mit dem Muselmann eine »*Ikone des Leidens*« <sup>169</sup>, welcher alleine »wahres Zeugnis« von Auschwitz ablegen kann bzw. könnte. Jesus Christus musste gekreuzigt werden, und Agambens Muselmann übertrifft den Messias noch, indem er die schlimmste Entmenschlichung und entsetzlichsten Leiden, die es in der Menschheitsgeschichte jemals gab, erfährt. An dieser Stelle zeigt sich, wie juristisch-politische durch theologisch-spirituelle Konzepte ausgetauscht werden, und wie Agambens Konstruktion mit der christlichen Vorstellung von Errettung durch Leiden korrespondiert. Agamben säkularisiert bzw. profanisiert die Leidensgeschichte Christi und die

**165** | Agamben 2003c, S. 138.

**166** | Ebd., S. 55. In gewisser Weise geht es Agamben darum, den Menschen jenseits des Humanen zu denken, worauf ich im Kapitel »Die anthropologische Maschine« noch einmal eingehe.

**167** | Ebd., S. 138.

**168** | Ebd., S. 139.

**169** | Finkelde 2007, S. 57.

christliche Zeugenschaft, so dass sich das Zeugnis von Auschwitz und das Zeugnis von Jesus Christus annähern.

Die Kombinationen und das essayistische Vorgehen Agambens illustrieren, dass es nicht um einen konkreten Gegenentwurf geht, der im Rahmen des Bestehenden angesiedelt ist und entsprechend auch nicht nach diesen Regeln konstruiert ist. Vielmehr verbinden jene Ideale die Hoffnung auf eine Aufhebung bzw. das »Unwirksam machen« der menschlichen Zivilisation in ihrer bisherigen Gestalt. Diese Ideale stellen einen Kontrast her, welcher es erlaubt, die Defizite der Gegenwart in der oben dargestellten Form zu erkennen. Die Lebens-Form zeigt die gewaltsame Trennung von *bíos* und *zōē* durch den einschließenden Ausschluss des Rechts. Der Rest imaginiert eine Gemeinschaft, die »nicht alles ist«; eine Konstruktion, die Gemeinschaft neu imaginiert. Erkennbar werden hierdurch vor allem die Mängel aller sonstigen Formen von Gemeinschaft. Das Zeugnis des Muselmanns fungiert schließlich als Richtschnur, an der sich der Abgrund der Schaffung des Menschen durch Ausschluss zeigt sowie auch die Grenze anderer Ethiken. Infolgedessen erklärt sich, wieso die Gegenwart von Agamben derart negativ beschrieben wird: »Im Zeichen des ›Als-ob-nicht‹ zu leben heißt, alle rechtlichen und sozialen Eigenschaften abzulegen, ohne dass dieses Ablegen eine neue Identität begründet.«<sup>170</sup> Wie Agamben diese Nicht-Identität politisch umzusetzen hofft, wird im folgenden Kapitel diskutiert.

## 7.4 DIE KOMMENDE GEMEINSCHAFT?

Was kann überhaupt noch getan werden, in einer Zeit, in der »Politik vollständig Biopolitik geworden ist«<sup>171</sup>? Die Antworten, die Agamben hierauf gibt, sind im Weiteren zu prüfen und umfassen die Profanisierung, die kommende Gemeinschaft einer beliebigen Singularität sowie die Verwirklichung der Lebens-Form im Kloster des Mittelalters.

**170** | Agamben 2015c, S. 40.

**171** | Agamben 2002, S. 128. Eine Darstellung dessen, was Agamben als politische Lösung betrachtet, zeigt, wie eng in diesem Theoriekosmos normativ-fiktives Ideal und vage Andeutungen einer alternativen Politik verbunden sind – und bisweilen in eins fallen. Hierzu konstatiert Daniel Loick: »Zu den notorischen Unklarheiten der politischen Philosophie Agambens gehört die Frage nach den Alternativen zu der von ihm so drastisch kritisierten abendländischen politischen Rationalität.« Loick 2011c, S. 194. So gestaltet es sich schwierig, eine trennscharfe Unterscheidung zwischen der Kontrastfolie, also dem Ideal und der alternativen Politik vorzunehmen, zumal die Verweise auf die »kommende Politik« der Lebens-Form weit verstreut über die Schriften des italienischen

Zunächst ist anzumerken, dass sich konkrete Vorschläge für einzelne Politikfelder in Agambens Texten fast nicht finden, und wenn, so beispielsweise Überlegungen zur Lösung des Nahost-Konfliktes oder zum »lateinischen Imperium«, dann tragen diese vor allem zur Entzauberung des Autors bei.<sup>172</sup> Stringent nach Agambens Theorie argumentiert können sich lokale Alternativen den globalen Imperativen nicht entziehen und bieten somit keinen Ausweg.<sup>173</sup> Alle uns bekannten politisch-rechtlichen Institutionen sind – wie oben bereits dargelegt – diskreditiert. Eine Verbesserung kann es demnach unter den Bedingungen der gewaltsamen Verbindung von Recht und Leben nicht geben.<sup>174</sup> Insofern ist Agambens (weitestgehende) Ablehnung, im Rahmen des Bestehenden Lösungen aufzuzeigen, konsequent, und demgemäß hat er die Hoffnung auf den politischen Kampf oder eine Revolution bereits aufgegeben. Dem Recht ist nicht durch neues Recht und dem Souverän nicht durch eine bessere Souveränität zu entkommen, vielmehr nimmt diese pessimistische Kausalität an, dass jeweils eine denkbar schlechte Welt durch eine neue, ebenfalls schlechte, ersetzt wird.<sup>175</sup> Jede

Philosophen verteilt sind. Agambens politische Philosophie wird hier zunächst in Bezug auf die entworfene Alternative untersucht, um anschließend die der gesamten Konstruktion zugrunde liegende Anthropologie und Geschichtstheorie darzustellen und den damit verbundenen politischen Pessimismus herauszustellen.

**172** | Vgl. zu Agambens Idee, wie Jerusalem als Hauptstadt zweier Staaten zu denken ist: Agamben 2006b, S. 28–31. Weiterhin hat Agamben vorgeschlagen, die Europäische Union durch ein »Lateinisches Imperium« zu ersetzen. Dies basiert auf der Annahme, dass »die kapitalistische Produktionsweise, die sich nach der industriellen Revolution durchzusetzen begann, in den Ländern des Mittelmeerraums auf Hindernisse und Widerstände gestoßen ist.« Die mediterrane Lebens-Form der Geschäftslosigkeit wider setzt sich demnach der Logik des kapitalistischen Marktes, womit Agamben mindestens latent Nationalcharaktere heraufbeschwört. Entlang der Unterscheidung Gebrauch/Besitz entwirft Agamben die Alternative einer »Geschäftslosigkeit«: »Sie bezeichnet weder Nichtstun noch Muße, sondern eine besondere Form der Tätigkeit, die darin besteht, die Werke der Ökonomie, des Rechts, der Biologie und so weiter zu deaktivieren und außer Kraft zu setzen, um sie einem neuen Gebrauch zu öffnen.« Agamben 2015c, S. 40.

**173** | »Globalisierung, Lokalisierung – wo man sie findet, sind sie schon kombiniert und integriert in Machtstrategien. Die globalen Räume und die lokalen Zonen stehen in einem sehr komplexen Zusammenhang.« Agamben 2006c, S. 169.

**174** | »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 eine 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.« Agamben 2002, S. 21. Siehe auch 188ff.

**175** | »Wird die Macht nur von der konstituierenden Gewalt umgestürzt, geht sie unweigerlich aus der unausgesetzten, end- und ausweglosen Dialektik von konstituieren-

politische Strategie, im Sinne von Mittel- und Zweckrelationen, ist selbst Teil der modernen Rationalität, die es durch Weltentsagung zu überwinden gilt.<sup>176</sup> Agambens Überlegungen zu Alternativen bedeuten: »Flucht und Rückzug«.<sup>177</sup> Damit vertritt er im Rahmen der bestehenden Verhältnisse einen politischen Pessimismus, der jedweder politischen Handlungsalternative das Scheitern prophezeit.

Die erhoffte Verbindung von Leben und Form ist somit nicht als Veränderung oder Gestaltung der modernen Gesellschaft vorstellbar, sondern nur in Abgrenzung denkbar. Eine Strategie, das Leben und die Form zu verbinden, ist die sogenannte Profanisierung.<sup>178</sup>

»Aus meiner Sicht würde ich also sagen: Der Kapitalismus – die Gesellschaft, in der wir leben – treibt jene Absonderung, die die Religion definiert, ins Extrem. Das Heilige und das Profane sind nicht mehr klar voneinander geschieden. Was wir heute vielmehr vorfinden, ist die Trennung jedes Gegenstands, auch jeder menschlichen Aktivität, von sich selbst: die reine Form einer absoluten Trennung.«<sup>179</sup>

Die These der »Trennung jeder menschlichen Aktivität, von sich selbst« operiert wiederum mit einer Eigentlichkeitskonstruktion und erzählt die Geschichte eines Verlustes. Mit der Wahrnehmung einer Entfremdung bzw. »Absonderung« des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses in kapitalistischen Gesellschaften scheint hier unterstellt, dass es früher anders, d.h. »besser« gewesen ist. Interessant ist nun die Unterscheidung von Heiligem und Profanem. Profanisierung lässt sich mit Entweiheung oder Entwürdigung übersetzen und ist in Agambens theoretischem Kosmos eine positive Kategorie und klar von Säkularisierung zu unterscheiden. Säkularisierung bedeutet für Agamben lediglich, dass Macht aus der göttlichen in die menschliche Sphäre übergeht, ohne dass die Macht als solche angetastet würde.<sup>180</sup> Die Profanierung hingegen schafft das Sakrale nicht ab, sondern transformiert durch einen Ritus

---

der und konstituierter, rechtssetzender und rechtswahrender Gewalt in anderer Gestalt wieder hervor.« Agamben 2015c, S. 40.

**176** | »Darum wird die künftige Politik, sofern über sie hier eine Voraussage zulässig ist, nicht mehr Kampf um die Eroberung oder die Kontrolle des Staates seitens neuer oder alter sozialer Subjekte sein, sondern Kampf zwischen dem Staat und dem Nicht-Staat (der Menschheit), unüberwindliche Trennung zwischen den beliebigen Singularitäten [singolarità qualunque] und der staatlichen Organisation.« Agamben 2006b, S. 78.

**177** | Agamben 2015c, S. 40.

**178** | Wobei der Terminus Strategie von Agamben sicherlich abgelehnt werden müsste, beruht doch eine Strategie, ebenso wie eine Taktik, auf Mittel/Zweck-Kalkulationen, was dem Postulat der reinen Mittelbarkeit entgegensteht.

**179** | Agamben 2009b.

**180** | Vgl. Agamben 2005b, S. 74.



sakrale Dinge in profane, wodurch diese wieder dem menschlichen Gebrauch zur Verfügung stehen.<sup>181</sup> Profanisierung bezeichnet, in Anlehnung an theologisch-rechtliche Riten im antiken Rom, ein Verfahren, durch welches eine Rückgabe von Dingen aus der sakralen Ordnung an den alltäglichen Gebrauch möglich sein soll. Hinter dieser Verwendung des Begriffes Gebrauch steht die Unterscheidung von Gebrauch und Konsum bzw. anderen »entfremdeten« Formen von Benutzung. Profanisierung ist sozusagen Agambens Gegenkonzept zu Säkularisierung. Profanisierung »entkräftet die Vorrichtungen der Macht und gibt dem allgemeinen Gebrauch die Räume zurück, welche die Macht konfisziert hatte.«<sup>182</sup> Profanisierung bedeutet eine Befreiung der Dinge, die »der Kapitalismus« genommen hat: »Der Gebrauch, dem das Heilige zurückgegeben wird, ist ein besonderer Gebrauch, der nicht mit dem utilitarischen Konsum zusammenfällt.«<sup>183</sup> Die »kapitalistische Religion« wiederum überantwortet alles »dem Konsum und der Zurschaustellung«<sup>184</sup>, wodurch die Dinge für die Menschen unbenutzbar werden. Profanierung hebt, beispielsweise durch das kindliche Spiel, im Tanz oder bei einem Fest, diese Entfremdung auf. Durch das Spiel soll es etwa möglich sein »das Tor zu einem neuen Glück« zu öffnen.<sup>185</sup> Agamben romantisiert vor allem das kindliche Spiel als eine unschuldige Praxis des Gebrauches gegen das als »falsch und unterdrückend«<sup>186</sup> empfundene Verhältnis, welches der moderne Mensch zu den Dingen unterhält. Die Profanisierung soll also durch Handlungen wie Spiel, Tanz oder Fest erfolgen, d.h. mittels einer Form des »reinen Gebrauches«, welcher nicht auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, sondern reine Mittelbarkeit ist.<sup>187</sup> Dahinter steht die Hoffnung, Dinge anders oder überhaupt wieder gebrauchen zu können, ohne dass sich die Logik von Nutzung, Konsum, Souveränität, Gewalt

**181** | Vgl. ebd., S. 70. Nach Agamben »wurden heilige Dinge, etwa Opfertiere, der alltäglichen Benutzung durch die Menschen entzogen und an heiligen Orten vom Alltag getrennt. Aber es gab eine Rechtsprozedur, durch die sie den Menschen zurückgegeben werden konnten, und die nannte man Profanierung. Das geopfert Tier zum Beispiel durfte verspeist werden. Profanierung ist die Rückführung des Heiligen in den freien Gebrauch durch Menschen.« Agamben 2006c, S. 169.

**182** | Agamben 2005b, S. 75.

**183** | Ebd., S. 73.

**184** | Ebd., S. 74.

**185** | Ebd., S. 74. »Wie die nicht mehr befolgte, sondern gespielte *religio* die Tür zum Gebrauch öffnet, so werden die Gewalten der Wirtschaft, des Rechts und der Politik, durch das Spiel entschärft, das Tor zu einem neuen Glück.« Ebd., S. 74.

**186** | Ebd., S. 73.

**187** | »Wäre es nicht die beste Strategie, uns mit dem Dispositiv des Rechts zu konfrontieren – und zu versuchen, einen neuen möglichen Gebrauch des Rechts zu erfinden? Mit anderen Worten: Können wir mit dem Recht spielen?« Agamben 2009b.

usw. wiederholt. Letztlich soll diese Form der Profanisierung gerade das Recht neutralisieren, gewissermaßen von seiner Gewaltförmigkeit läutern.

Eine Schwierigkeit dieses Ansatzes resultiert aus Agambens Zeitdiagnose, nach der das Heilige und das Profane heute nicht mehr unterschieden werden können.<sup>188</sup> Darauf angesprochen erklärt Agamben:

»Natürlich habe ich keine Gebrauchsanweisung. Aber dass es schwierig ist, heißt ja nicht, dass es unmöglich ist. Denken wir zum Beispiel an die Spiele der Kinder – man weiß übrigens, dass fast alle Kinderspiele auf alte religiöse Rituale zurückzuführen sind. Kinder wenden einen speziellen Gebrauch – und ein solcher ist das Spiel – auf Dinge an, die zuvor in anderen Sphären abgesondert waren. Wie etwas dem allgemeinen Gebrauch zurückgeben, was abgetrennt war in der kapitalistischen Religion? Das ist unser Problem.«<sup>189</sup>

Diese Antwort löst jedoch das logische Problem nicht, dass der sakrale Bereich zunächst identifiziert werden muss, um die Dinge zu profanisieren. Vor jenem Hintergrund ist auch Agambens Kritik am Tourismus zu verstehen, welcher den »Kultus und den Hochaltar der kapitalistischen Religion darstellt«, nach Agamben die »verzweifelte Erfahrung, die es gibt, [weil hierdurch, Anm. d. A.] unwiderruflich die Fähigkeit des Benutzens und jegliche Möglichkeit des Profanierens verloren«<sup>190</sup> ist. Darüber hinaus sind auch die Möglichkeiten, durch Profanisierung die Dinge dem »wahren Gebrauch« zurückzugeben, überall prekär, weil der Kapitalismus mit ansteigender Tendenz die Dinge dem Gebrauch entzieht. Das Perfide des kapitalistischen (wie sozialistischen) »Medienspektakels«<sup>191</sup> ist nach Agamben die Schaffung eines »pseudo-heiligen Bereiches«, in dem »Nicht-Profanisierbare[s]« entsteht, also eine Sakralisierung, welche eine Profanisierung gar nicht mehr erlaubt.<sup>192</sup> Kapitalismus, so schreibt Agamben mit Bezug auf Benjamin, ist eine Religion,

»eine ›Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. [...] Eben weil der Kapitalismus mit allen seinen Kräften nicht die Erlösung, sondern die Schuld, nicht die Hoffnung, sondern die Verzweiflung beabsichtigt, zielt er als Religion nicht auf die Verwandlung der Welt, sondern auf ihre Zerstörung.«<sup>193</sup>

**188** | Vgl. ebd.

**189** | Ebd.

**190** | Agamben 2005b, S. 83.

**191** | Ebd., S. 74.

**192** | Ebd., S. 90.

**193** | Ebd., S. 77f.

Diese und andere Umsetzungsschwierigkeiten scheint Agamben selbst zu sehen, wenn er ergänzt: »Die Profanierung des Nicht-Profanierbaren ist die politische Aufgabe der kommenden Generation.«<sup>194</sup> Dadurch wird die intendierte Lösung in Richtung einer ungewissen Zukunft vertagt. Jedenfalls bleibt offen, wie die gegenwärtige Katastrophe, »in der wir leben«, ganz akut durch Profanisierung gelindert werden kann, wenn dies doch die Aufgabe künftiger Generationen sein soll. Im Moment ist jedenfalls keine unmittelbar umsetzbare Lösung vorhanden und Profanisierung ganz aktuell kein politischer Ausweg.

Neben der Profanisierung beruft sich Agamben auf eine weitere Variante einer kommenden Politik, die sogenannte »beliebige Singularität«, deren Konturen er in der Schrift mit dem programmatischen Titel »Die kommende Gemeinschaft« andeutungsweise umreißt. Der Titel stellt zweierlei zur Disposition: das Kommende und die Gemeinschaft. Die Verheißung des Kommenden ist ein Versprechen, welches ideengeschichtlich häufig als das eines kommenden Reiches oder des Messias anzutreffen ist. Mit dem zweiten Begriff folgt Agamben einer poststrukturalistischen Auseinandersetzung über Gemeinschaftsbildung, die vor allem von Jacques Derrida, Jacques Rancière und Jean-Luc Nancy geprägt ist.<sup>195</sup> Der Titel »Die kommende Gemeinschaft« und das Religiös-Assoziative des Textes belegen zunächst, wie stark Agamben mit seinen Überlegungen an den französischen Diskurs anschließt, der vom Poststrukturalismus zurück auf Émile Durkheim und Georges Bataille verweist. Gerade letztere Autoren befragten Gemeinschaftsbildung hinsichtlich der Bedeutung des Sakralen in modernen Gesellschaften.<sup>196</sup> Ausgangspunkt und Gegenstand dieser Theorien der Gemeinschaft »waren Riten, Feste, gemeinschaftliche Mythen und Spiele – also all jene im engeren Sinne nicht-rationalen Handlungszusammenhänge.«<sup>197</sup> Das sind nicht zufällig gerade jene Praxen, die Agambens Profanisierungskonzeption bemüht, welche sich auf ein intuitives, unbewusstes Moment und die Preisgabe der Vernunft verlässt, womit Agamben letztlich die Mythologisierung von Weltbezügen befürwortet.

Ansatzpunkt von Agambens Gemeinschaftsbildung soll dem Text »Die kommende Gemeinschaft« folgend die Sprache selbst sein. Allerdings ist die Sprache immer schon mitschuldig an der Unterscheidung von *zôê* und *bíos* und muss dementsprechend aus ihrer reduzierten Form gelöst werden. Es geht Agamben um eine neue, bisher undenkbare Form politischer Kommunikation und Gemeinschaftsbildung. Die Sprache muss sozusagen neu gedacht werden, als reine Mitteilbarkeit, um das Band zwischen Leben und Form wieder

**194** | Ebd., S. 78.

**195** | Vgl. Gertenbach et al. 2010, S. 158ff.

**196** | Vgl. ebd., S. 155ff.

**197** | Ebd., S. 155.

als Lebens-Form herzustellen. Ferner soll es dem »potenziellen Sein«, also der kommenden Gemeinschaft, gelingen, alle Möglichkeiten offen zu halten:

»Gemeinschaft und Möglichkeit identifizieren sich restlos, denn als Innewohnen eines gemeinschaftlichen Prinzips in jeder Möglichkeit ist Funktion des notwendig potentiellen Charakters jeder Gemeinschaft. Unter immer schon *in actu* gegebenen Lebewesen, die immer schon dieses oder jenes wären, oder als diese oder jene Identität bestimmt, in der sie ihre ganze Möglichkeit erschöpfen, könnte es keine Gemeinschaft geben, sondern nur Koinzidenzen und faktische Teilungen.«<sup>198</sup>

Die potenzielle Gemeinschaftsstiftung soll die sogenannte »beliebige Singularität« stiften: »Im eigentlichen Sinne beliebig ist das Sein, das zum Nichtsein fähig ist, das die Potenz zur Impotenz hat, sein eigenes Unvermögen vermag.«<sup>199</sup> Das Sein oder die Singularität – die Begriffe werden synonym verwendet und sind ihrerseits wieder Synonyme für Lebens-Form – siedelt Agamben wiederum in der Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Einzelem und Allgemeinem an. Davon ausgehend wird der paradox anmutende Auftrag gegeben, die »Passivität selber, die reine Potenz (nicht zu denken)« zu denken.<sup>200</sup> Das Konzept wird etwas verständlicher, wenn man berücksichtigt, dass Agamben mit Unterscheidungen Heideggers arbeitet, Gemeinschaft nur auf der Ebene des Seins denken möchte – und damit gelöst von dem Seienden sowie den Ausschlüssen, die mit jedem Übergang zum Akt konstitutiv einhergehen. Was Agamben vorschlägt, ist eine Form von Gemeinschaft ohne ein Wesen, ohne konkrete Eigenschaften und somit ohne Trennungen, sozusagen eine grenzenlose Gemeinschaft.<sup>201</sup> »Dieses Sein ist, anders als es die grundlegende Unterscheidung der abendländischen Ontologie verlangt, weder Essenz noch Existenz, sondern eine Entstehungsweise; kein Sein, das auf diese oder jene Weise existiert, sondern ein Sein, das seine Seinsweise ist.«<sup>202</sup> Dieses nie Festgelegte, immer Prozesshafte einer Seinsweise ist somit lokalisiert im Zwischen-Raum, zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen, Individuellen und Universellen, zwischen Essenz und Existenz und Idee und Materialität. All jene Differenzen werden im beliebigen Sein aufgehoben – so Agambens Versprechen. Nicht zufällig ist auch das Kontrastmittel Lebens-Form als die Schwelle ein synthetisches Da-zwischen, zwischen dem individuellen und kollektiven Dasein, *zōē* und *bíos*, konstruiert. Die praktische Möglichkeit dieser Synthese voraussetzend, beteuert Agamben: »Das kommende Sein ist das be-

**198** | Agamben 1994, S. 255.

**199** | Agamben 2003a, S. 37.

**200** | Ebd., S. 39.

**201** | Vgl. ebd., S. 23.

**202** | Ebd., S. 31.

liebige Sein.«<sup>203</sup> Weiterhin geht er davon aus: »[B]eliebiges Sein und Begehren stehen in einem ursprünglichen Verhältnis.«<sup>204</sup> Kursiv geschrieben ist die Liebe, in *beliebig*, weil Agamben die Liebe, vergleichbar zur Nächstenliebe, ins Zentrum seines Gemeinschaftsideals rückt: »Eine Singularität, die als solche ausgestellt wird, ist beliebig, d.h. liebenswert.«<sup>205</sup> Die Liebe, von der Agamben spricht, ist »niemals auf diese oder jene Eigenschaft des Geliebten (das Blond-, Klein-, Zart-, Lahm-Sein) [gerichtet, Anm. d. A.], noch sieht sie im Namen einer faden Allgemeinheit (der universellen Liebe) davon ab: Sie will die Sache mit *all ihren Prädikaten*, ihr Sein, so wie es ist.«<sup>206</sup> Damit diese Anerkennung des So-Seins möglich ist, soll die Sprache von dem in sie eingelassenen Zwang, Subjekte und Identitäten zuzuordnen, befreit werden. Agamben hofft auf die »bedingungslose Gemeinschaft ohne Subjekt«,<sup>207</sup> welche er mit »planetarischem Kleinbürgertum« verbindet, das eine Art klassenlose globale Gemeinschaft bilden könnte. Die Bedingung dafür ist, dass es gelingt »die Sinnlosigkeit der individuellen Existenz«<sup>208</sup> anzuerkennen. Die damit verbundene kommende Politik wäre dann eine sprachliche »MIT-Teilung der Seinsweise«, die alle Identitäten und Differenzen gleichzeitig fortschreibt und aufhebt in einer ununterscheidbaren Gemeinschaft. Dieser Endzustand der Geschichte, in dem sich die Menschen ohne Identitätszwang nur noch ihrer gegenseitigen Harmlosigkeit versichern<sup>209</sup>, ist nicht ohne bestimmte anthropologische und geschichtsphilosophische Setzungen denkbar – worauf ich in den kommenden Kapiteln detailliert eingehen werde. Die Gemeinschaft des Seins versucht Agamben jedenfalls zu verwirklichen, indem er hofft, allen bisherigen Formen der politischen Vergemeinschaftung »einfach den Rücken«<sup>210</sup> kehren zu können:

»Ich halte die Zeit für gekommen, dieses überholte Modell aufzugeben, um unser Denken auf etwas zu richten, was man ›destituierende‹ beziehungsweise ›aufhebende Kraft‹ nennen könnte – das heißt auf eine Kraft, die die Form einer konstituierten Gewalt

**203** | Ebd., S. 9. Vgl. Loick 2011c, S. 209.

**204** | Agamben 2003a, S. 9.

**205** | Ebd., S. 10. Vgl. zur Nächstenliebe auch: Agamben 2006a, S. 122.

**206** | Agamben 2003a, S. 10.

**207** | Ebd., S. 61.

**208** | Ebd., S. 59.

**209** | Hans-Peter Krüger hat Agambens Ansatz wie folgt zusammengefasst: »Gebe man die Dinge davon frei, sich unter Identitätszwang ökonomisch und staatlich verwertbar darstellen zu müssen, und gebe man die Sprache frei, grammatikalischen Subjekten Eigenschaften präzisieren zu müssen, könne die Grenze der Dinge unter einer Aureole im Äußeren verrückt werden.« Krüger 2009, S. 28.

**210** | Agamben 2015c, S. 40.

schlechterdings nicht annehmen kann. [...] Für die destituierende Kraft müssen völlig andere Strategien erdacht werden, deren nähere Bestimmung eine kommende Politik zu leisten hat.«<sup>211</sup>

Damit verabschiedet diese Vision alle rationalisierten und institutionalisierten Verbindungen, die unsere Gegenwart – Agambens Zeitdiagnose zufolge – auszeichnen und verwirft ferner alle liberalen, kommunitaristischen und sozialistischen Gegenkonzepte von Vergemeinschaftung: »Denn die kommende Politik ist nicht mehr der Kampf um die Eroberung oder Kontrolle des Staates, sondern der Kampf zwischen dem Staat und dem Nicht-Staat (der Menschheit); sie ist die unüberwindbare Teilung in beliebige Singularitäten und staatliche Organisation.«<sup>212</sup> Auch in jener Formulierung bleibt die Gestalt der kommenden Politik undeutlich. So wundert es nicht, dass die praktische Ausgestaltung und Durchführung dieser »kommenden Politik«, also »deren nähere Bestimmung«, wie die der Profanisierung, zur künftigen Aufgabe erklärt wird, die aber bereits in der Jetztzeit beginnen soll. Schließlich verspricht der Text »Die kommende Gemeinschaft« vor allem das »Kommen« einer besseren Welt, ohne zu bestimmen, wie sie konkret aussieht. Agamben beantwortet die Frage, wie diese nebulösen Andeutungen konkret in Politik zu übersetzen sind, mit dem Verweis auf die »Untätigkeit«<sup>213</sup>:

»Nicht die Arbeit, sondern die Untätigkeit und die Entschöpfung sind insofern das Paradigma der kommenden Politik (wobei *kommend* nicht mit *zukünftig* verwechselt werden darf). Die Erlösung (*Tikkun*), von der das Buch handelt, ist kein Werk, sondern eine besondere Art der Sabbatruhe. [...] Untätigkeit heißt nicht Trägheit, sondern *katagesis* – sie ist eine Tätigkeit, in der das *Wie* das *Was* vollkommen ersetzt hat, in der das formlose Leben und die unbelebte Form in einer Lebensform zusammenfallen.«<sup>214</sup>

Daraus folgt die politische Empfehlung Agambens, auf die »Katastrophe der Gegenwart« mit »Rückzug und Flucht« in die »Untätigkeit« zu antworten.<sup>215</sup> Untätigkeit ist hier definiert als Geschäftslosigkeit: »[...] eine besondere Form

**211** | Ebd., S. 40.

**212** | Agamben 2003a, S. 79.

**213** | »Gegen die naive Emphase, die die Moderne auf Produktivität und Arbeit legt (und die ihr den Zugang zur Politik als eigentlichsten Dimension des Menschen dauerhaft versperrt hat), wird hier der Politik ihre zentrale Untätigkeit wiedergegeben – die Tätigkeit, die darin besteht, alle menschlichen und göttlichen Werke unwirksam zu machen.« Agamben 2010a, S. 13.

**214** | Agamben 2003a, S. 105.

**215** | Ebd., S. 105. Dieser Ausweg ist eng mit Agambens Geschichtsphilosophie verbunden, worauf ich im Kapitel »Messianischer Pessimismus« eingehen werde.

der Tätigkeit, die darin besteht, die Werke der Ökonomie, des Rechts, der Biologie und so weiter zu deaktivieren und außer Kraft zu setzen, um sie einem neuen Gebrauch zu öffnen.«<sup>216</sup> Die Untätigkeit versteht Agamben als eine Exit-Option, die es erlaubt, so zu tun »Als-Ob-Nicht«, als ob die Geltung des Rechts ohne Bedeutung wäre. Quasi ein Schwebezustand der Ununterscheidbarkeit, in dem alle Eigenschaften aufgehoben und alle Geltungen ohne Bedeutung sind und das Leben untrennbar mit seiner Form verbunden ist. Agamben versucht offenbar die kommende Gemeinschaft durch theologische Analogien (Sabbat und die Malakha) sprachlich zu fassen. Das Verhängnis unserer Gegenwart wird in diesem Zusammenhang als so umfassend dargestellt, dass nur noch die »Flucht« in einen ganz anderen Realitätszusammenhang bleibt:

»Hierher rührt die ohnmächtige Allgemeingültigkeit des beliebigen Seins, die man weder mit Apathie noch mit Promiskuität oder Resignation verwechseln sollte. Einzig und allein im leeren Raum des Beispiels kommunizieren diese bloßen, von jedweder Gemeinsamkeit und Identität entbundenen Singularitäten: Sie haben sich aller Identitäten entäußert, um sich das Zeichen (Zusammenzeichen E), die Zugehörigkeit selber anzueignen. In Trickstern und Tagedieben, Gehilfen und Cartoons begegnen uns die ersten Exemplare der kommenden Gemeinschaft.«<sup>217</sup>

Die »ohnmächtige Allgemeingültigkeit des beliebigen Seins« scheint somit ein anderes Wort für Lebens-Form zu sein, welche ebenfalls dem Souverän ohnmächtig gegenübersteht. Realhistorische Sozialtypen der Lebens-Form wie des beliebigen Seins sind dann die Leidenden und Leidtragenden moderner Verhältnisse, beispielsweise der Flüchtling, Tagedieb, Ultrakomatoße usw. Es sind die ohnmächtigen Formen des Lebens in der Moderne, auf die Agamben seine Hoffnungen gründet. Gleichwohl vereinen die Überlegung zur Profanisierung und beliebigen Singularität der kommenden Gemeinschaft, dass Agamben diese als Lösung für die durch seine Zeitdiagnose aufgeworfene Problematik präsentiert, allerdings nicht im Sinne einer politischen Gebrauchsweisung, sondern nur in Form von vorläufigen Überlegungen.

Vergleichbar verfährt auch die Rückbesinnung auf die »Höchste Armut«. In dieser Schrift versucht Agamben, in den Ordensregeln und den damit verbundenen Lebensentwürfen der Mönche des Mittelalters Anknüpfungspunkte für eine positive politische Praxis finden. Die Ausführungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die zu schaffende Lebens-Form hat einen »realhistorischen« Vorläufer im mittelalterlichen Kloster: »Um es noch einmal zu sagen, es geht nicht um die Rückkehr zum franziskanischen Ideal, wie es einmal war, sondern darum, es auf neue Weise zu gebrauchen [...]«,

**216** | Agamben 2015c, S. 40.

**217** | Agamben 2003a, S. 16.

d.h. irgendwie aus der Gesellschaft »[...] auszusteigen, um eine radikal andere Lebensgemeinschaft oder, was meiner Ansicht nach dasselbe ist, eine radikal andere Politik zu begründen.«<sup>218</sup>

Wie Foucault konstruiert Agamben ein Ideal aus einer vergangenen Epoche: Foucault möchte die Ästhetik der Existenz nach antikem Vorbild in einer modernen Form neu begründen und Agamben den Lebensentwurf der Mönche im Kloster des Mittelalters in die Moderne transformieren.<sup>219</sup> Anzumerken ist hier die unterschiedliche Wahrnehmung des Christentums und des Klosters durch Foucault und Agamben. Foucault deutet die Klosterzelle als Ausgangspunkt der Rationalisierung und Disziplinierung und nicht als deren Gegenkonzept.<sup>220</sup> Agamben wiederum schließt positive Anleihen beim antiken Modell dezidiert aus.<sup>221</sup> Stattdessen offenbart seine historische Konstruktion des Klosters eine singular in der Menschheitsgeschichte anzutreffende Verwirklichung der Lebens-Form.<sup>222</sup> Das Kloster erscheint Agamben als Heterotopie und nicht als Disziplinaranstalt von Körper und Seele und ebenso wenig als Keimzelle der den Kapitalismus tragenden Rationalisierungslogik.<sup>223</sup> Den Mönchen gelang das scheinbar Unmögliche: ein anderer Umgang mit dem Gesetz und der Norm, die Regelung des Zusammenlebens als eine auf Regeln gegründete Lebensgemeinschaft.<sup>224</sup> Agamben differenziert zwischen Regel und Gesetz, wobei das Gesetz weiterhin negativ besetzt ist, und kommt zu dem Ergebnis, dass sich das Leben der Mönche der Anwendbarkeit des Ge-

**218** | Agamben 2015c, S. 40.

**219** | »Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist der – am exemplarischen Fall des Mönchtums studierte – Versuch, eine Lebens-Form zu schaffen, das heißt ein Leben, das mit seiner Form so innig verbunden ist, dass es von ihr nicht mehr unterschieden werden kann.« Agamben 2012b, S. 9.

**220** | Vgl. Foucault 2015, S. 121ff.

**221** | Vgl. Agamben 2002, S. 197.

**222** | Hierbei bezieht sich Agamben nur auf die Ordensregeln, die historischen Schwierigkeiten der Anwendung und des Zusammenlebens im Kloster spielen in dieser Darstellung keine Rolle.

**223** | Das Herausragende an den Mönchen ist schon die Gründung, als dass sie »das erste und einzige Beispiel für einen Gesellschaftsvertrag ist, in dem sich eine Gruppe von Menschen der Autorität eines dominus bedingungslos unterwirft, indem sie ihm die Gewalt überträgt [...]«. Agamben 2012b, S. 80f.

**224** | »Doch wenigstens bis zum heiligen Benedikt ist die Regel keine Norm, sondern die Lebensgemeinschaft (das Zönobium, *koinos bios*), die aus einem Beispiel resultiert und in der, folgt man ihrer Logik bis in letzte Konsequenz, das Leben jedes einzelnen Mönches darauf angelegt ist, paradigmatisch zu werden und sich als Lebensform zu konstituieren.« Agamben 2009a, S. 26.



setzes entzieht.<sup>225</sup> Hinter dieser Unterscheidung Gesetz bzw. Recht auf der einen und Regel auf der anderen Seite, steht der oben beschriebene Verhängniszusammenhang des Gesetzes und die damit verbundene Überzeugung, dass universelle Normen Gewalt bedingen und zwingend zu Ungerechtigkeit führen.

Agamben möchte im Anschluss an die Franziskaner die Möglichkeit eines Habitus als Lebens-Form ergründen. Dieses Leben bzw. diese Lebens-Form zeichnete sich dadurch aus, dass sie als »zönobitisches Projekt« ein gemeinsames Leben ist und kein Einsiedlerdasein, wobei die Gemeinsamkeit deshalb so vorbildlich funktionierte, weil es kein Eigentum gab, sondern alles von allen gebraucht wurde. Beispielgebend für das Ideal des Lebens der Mönche ist das Leben Jesu Christi, welchem diese wiederum durch den eigentumslosen Gebrauches ihres Lebens für das geschenkte Leben danken. Anders formuliert: Die Mönche gebrauchten sein Leben, um es Gott zu widmen.<sup>226</sup> Durch die Angleichung des Lebens an die Liturgie entstand nach Agamben ein harmonisches Dasein als Lebens-Form.

Die Pointe ist wiederum, dass in der Zone der Ununterscheidbarkeit, jenseits aller Unterscheidungen der abendländischen Kultur, zwischen Leben und Form, etwas Höheres, die Lebens-Form verwirklicht wird. Mit dem Unterschied, dass Agamben diesmal nicht nur die normative Geltung betont, sondern die historische Faktizität im Franziskanerkloster: »In dem uns interessierenden Zusammenhang kann das Franziskanertum also definiert werden – *als der Versuch, ein den Bestimmungen des Rechts völlig entzogenes menschliches Leben und Handeln zu verwirklichen.*«<sup>227</sup> Insgesamt zeigt der Text, wie Agamben eine historische Phase, das Kloster im Mittelalter, zum ›Goldenen Zeitalter‹ verklärt, welches in der Moderne verloren gegangen ist. Eine »Rückkehr« wird zwar ausgeschlossen, aber eine Neuentdeckung erscheint gleichwohl vielversprechend: »Die Zukunft Europas ist seine Vergangenheit – freilich unter der Bedingung, dass es auf ihrer Höhe ist.«<sup>228</sup> In diesem Sinne gilt es, sich des mönchischen Ideals zu besinnen und hiervon neuen Gebrauch zu machen.<sup>229</sup>

**225** | Vgl. Agamben 2012b, S. 48.

**226** | Vgl. ebd., S. 10. »*Der Liturgisierung des Lebens entspricht eine integrale Verlebendigung der Liturgie.* Insofern ist der Mönch das Wesen, das nur von seiner Lebensform bestimmt wird, so dass die Vorstellung eines unwürdigen Mönchs letzten Endes ein Widerspruch in sich ist.« Ebd., S. 160.

**227** | Ebd., S. 152.

**228** | Agamben 2015c, S. 39.

**229** | »Ich verstehe unter Vergangenheit vielmehr etwas, was noch bevorsteht und was dem herrschenden Geschichtsbild entrissen werden muss, damit es sich ereignen kann. Wenn ich mich mit der Genealogie des Ausnahmezustands beschäftigt habe, dann deshalb, weil ich verstehen wollte, was um mich herum geschah; wenn ich die mönchischen

Allerdings konstatiert Agamben selbst, dass der Eigentumsverzicht der Minoritenbrüder ihnen kaum Schutz bieten konnte vor den kurialen Juristen und, dass sich die Lebensführung der Mönche sich schließlich selbst »immer tiefer in die juristische Begrifflichkeit [verwickelt, Anm. d. A.], von der sie schließlich überwältigt und besiegt werden«. <sup>230</sup> Es war ein unzulänglicher Versuch, wie Agamben schreibt. <sup>231</sup> Der reine Gebrauch einer Lebens-Form durch Welt- und Eigentumsentsagung steht unvermittelt und unüberbrückt den Zwängen von Recht, Politik und Ökonomie ohnmächtig gegenüber – zumindest gemessen an der von Agamben entworfenen politischen Philosophie. Dies sind die Optionen des »Modell[s] des Ausweges« <sup>232</sup>, welche nach der Absage an das »Modell des Kampfes«, im Sinne der politischen Auseinandersetzungen um Herrschaft, noch bleiben:

»Die beliebige Singularität, die sich die Zugehörigkeit selbst, das In-der-Sprache-Sein selbst zu eigen machen will und dafür jede Identität, jede Bedingung von Zugehörigkeit ablehnt, ist der neue Protagonist einer kommenden Politik, weder subjektivisch noch gesellschaftlich konsistent. Wo immer diese Singularitäten friedlich ihr gemeinsames Sein bekunden werden, dort wird ein Tienanmen sein und – früher oder später – werden die Panzer auffahren.« <sup>233</sup>

Das, was Agamben vorschlägt, führt letztlich zu politischer Ohnmacht und Passivität, weil keine politische Handlung denkbar erscheint, die sich nicht diskreditiert, indem sie in die souveräne und ökonomische Gesetzmäßigkeit zurückfällt oder dieser unterlegen sein muss. <sup>234</sup> Die »kommende Politik« als reine Mittelbarkeit ist in der Welt, die Agamben konstruiert, immer gefährdet, so lässt sich pessimistisch mit Agambens politischem Pessimismus annehmen, weil permanent eine Selbstauflösung durch Zweckrationalität droht. Innerhalb und mit dieser pessimistischen Konstruktion erscheint es denkbar,

Ordensregeln untersucht habe, dann deshalb, weil sie mir die Möglichkeit einer kommenden politischen Praxis zu eröffnen schienen. Im Übrigen muss ich gestehen, dass ich überhaupt nicht damit einverstanden bin, wenn Sie sagen: »die westliche, das heißt fortschrittsgläubige Philosophie«. Mir ist kein ernst zu nehmender Philosoph bekannt, der sich als progressiv, als fortschrittlich bezeichnet hätte.« Ebd., S. 40.

**230** | Agamben 2012b, S. 189.

**231** | Vgl. ebd., S. 196.

**232** | Agamben 2015c, S. 40.

**233** | Agamben 2006b, S. 79. Vgl. hierzu auch: Agamben 2003a, S. 80.

**234** | Oliver Marchart spricht in diesem Zusammenhang von »passivierende[n] Implikationen«. Marchart 2010, S. 222. »Denn wo der Spektakelstaat total und das Lager omnipräsent wurde, bleibt nur die messianische Hoffnung – aber kein Spielraum für politisches Handeln.« Ebd., S. 232.

dass sich Souveränität und Biopolitik weiterhin störungsfrei durchsetzen. Die reine Politik verharret dann untätig, als potenzieller Widerspruch, der aber im Rahmen der bestehenden politischen Ordnung nicht artikuliert werden kann. So schließt auch der letzte Band des Homo-sacer-Projektes mit dem Appell, eine alternative Politik zu erfinden: »It would be necessary to think an element that, while remaining heterogeneous to the system, had the capacity to render decisions destitute, suspend them, and render them inoperative.«<sup>235</sup>

Spannend ist hier das Verhältnis der Zeitdiagnose zur Lösung, bzw. der Problem-Lösungs-Zusammenhang: Beide stehen nämlich völlig unvermittelt nebeneinander. Die Probleme, die Agamben in der Gegenwart identifiziert, erscheinen in dieser Gegenwart unlösbar. Die Alternativen, die präsentiert werden, sind theologisch-inspirierte Ausblicke, deren konkrete Gestalt noch nicht auszumachen ist.<sup>236</sup> In einem ganz anderen Kontext schreibt Agamben:

»Der französische Terminus *conjur*, »beschwören«, vereint zwei entgegengesetzte Bedeutungen in sich, »herbeirufen« und »austreiben«. Vielleicht sind die beiden Bedeutungen einander auch gar nicht entgegengesetzt, denn um etwas – ein Gespenst, einen Dämon, eine Gefahr – zu beschwören, muß man es ja zuallererst erscheinen lassen.«<sup>237</sup>

Vielleicht hat Agamben selbst zunächst eine Gefahr heraufbeschworen, die »biopolitische Katastrophe«, das »ökonomische Paradigma« usw., um es zuallererst erscheinen zu lassen und ohne die Möglichkeit der Austreibung gleichwertig und -zeitig mit zu bedenken. Jedenfalls ist es auffällig, wie präzise und verheerend Agambens Beschreibung des Status quo ausfällt und wie geheimnisvoll, vage und vertagend die bessere Alternative dargestellt wird. Auch nach dem Abschluss des Homo-sacer-Projektes im Jahr 2015 vertröstet Agamben also: »Eine Lebensform zu erfinden, die nicht auf der Tat und dem Eigentum begründet ist, sondern auf dem Gebrauch – noch so eine Aufgabe, der sich eine kommende Politik verschreiben müsste.«<sup>238</sup>

**235** | Agamben 2015b, S. 278f.

**236** | So konstatiert auch Loick im letzten Satz seines lesenwerten Beitrags zu Agamben Gegenstrategien: »Ihr Terrain ist nicht das der Parlamente und Parteien, sondern das der Lebensformen selbst; sie wäre also eine genuin nicht-staatliche Politik, deren Ziel in der Schaffung von Zonen jenseits des Einflussbereiches der Rechtsgewalt liegt. Was aber ihre konkreten Gestalten, Taktiken und Aktionsformen sein können, wäre, dabei bleibt es, »im wesentlichen noch zu erfinden.« Loick 2011c, S. 211.

**237** | Agamben 2009a, S. 104.

**238** | Agamben 2015c, S. 40. Siehe hierzu auch: »And if to constituent power there correspond revolutions, revolts, and new constitutions, namely, a violence that puts in place and constitutes a new law, for destituent potential it is necessary to think entirely different strategies, whose definition is the task of the coming politics. A power

## 7.5 DIE ANTHROPOLOGISCHE MASCHINE

Der Ausgangspunkt der politischen Philosophie Agambens und der damit verbundenen Zeitdiagnostik ist die Differenz von *bíos* und *zōē*. Ohne diese einschließend-ausschließende Unterscheidung des Lebens und der Form kann es keine politisch-rechtliche Ordnung geben.<sup>239</sup> In unserer Gegenwart, unter ›der Herrschaft des ökonomischen Paradigmas‹, »tritt das menschliche Leben in die Sphäre der Gebrauchsgegenstände und Werkzeuge ein.«<sup>240</sup> Das menschliche Leben wird zum bloßen Mittel des Zwecks der ökonomischen Nützlichkeit. Die einleitende Skizze dieser nicht ganz neuen Kapitalismuskritik zeigt, wie stark jene philosophische Betrachtung die Kategorie »menschliches Leben« in ihr Zentrum rückt. Für meine Untersuchung stellt sich damit die Frage, welches Menschenbild Agambens Philosophie impliziert?

Die Differenzierung von *bíos* und *zōē* ist eine ideengeschichtlich prominente Gründungsszene unterschiedlicher politischer Philosophien und Anthropologien. Bereits Aristoteles – auf den sich Agamben explizit beruft – gründete seine Bestimmung des Menschen, als »Zoon politikon« und »animal rationale« (der Mensch ist das Vernunft- und sprachbegabte Lebewesen), auf dieser Unterscheidung. Agamben folgend wird der Mensch als Zoon politikon geschaffen, jedoch betont seine Theorie das Moment der gewaltsamen Trennung des Lebens. Indem sich die Rechtsordnung bzw. das rechtlich-bestimmte Leben (*bíos*) durch einen einschließenden Ausschluss des natürlichen Lebens (*zōē*) bemächtigt, wird jenes quasi »unschuldige« Leben der willkürlichen Gewalt im Ausnahmezustand anheimgestellt und verwandelt sich in etwas Drittes, das nackte Leben.<sup>241</sup> Wie die bisherige Analyse gezeigt hat, positioniert sich die politische Philosophie der Ununterscheidbarkeit eindeutig moralisch auf

---

that has only knocked down with a constituent violence will resurge in another form, in the unceasing, unwinable, desolate dialectic between constituent power and constituted power, between the violence that puts the juridical in place and violence that preserves it.« Agamben 2015b, S. 266. Zuvor hatte Agamben noch Folgendes in Aussicht gestellt: »Erst wenn der vierte, der *Lebensform* und dem *Gebrauch* gewidmete Teil dieser Untersuchung abgeschlossen sein wird, kann die entscheidende Bedeutung der Untätigkeit als eigentlich menschlicher und politischer Praxis in ihrem eigenen Licht erscheinen.« Agamben 2010a, S. 13. Lebens-Form und Gebrauch werden von Agamben in eine messianische Version integriert, welche die theorieimmanente Antwort auf den diesseitigen politischen Pessimismus darstellt. Letztlich vertraut Agamben sich einem selbstentwickelten Messianismus an, welchen ich im Kapitel »Messianischer Pessimismus« diskutiere.

**239** | Vgl. Agamben 2002, S. 17.

**240** | Agamben 2015c, S. 39.

**241** | Vgl. zu Agambens Anschluss an Aristoteles auch: Agamben 2013d, S. 415.

der Seite dieses nackten Lebens und gegen den Souverän. Die Macht, der Staat, die herrschende Ordnung usw. erscheinen aus einer solchen Perspektive immer repressiv und schuldig. Steffen Herrmanns Einschätzung, dass Agambens »kritische Theorie der Souveränität ganz im Paradigma des Staatsdenkens von Thomas Hobbes gefangen bleibt«<sup>242</sup>, ist insofern zuzustimmen, als das nackte Leben als ein vom Recht (einschließend-)ausgeschlossenes schutzlos dargestellt wird. Gleichzeitig assoziiert die Theorie – trotz ihrer Selbstverortung in der Tradition Foucaults – Macht und Herrschaft implizit sehr stark mit der Konstruktion eines souveränen Staates. Mit Hobbes teilt Agamben hingegen keineswegs den positiven Rekurs auf den Staat und das Recht, beide werden ausschließlich negativ beschrieben. Der italienische Philosoph verabschiedet »jede Theorie vom vertraglichen Ursprung der staatlichen Macht« ebenso wie »jeden Versuch, die politische Freiheit auf den Bürgerrechten zu gründen«.<sup>243</sup> Stattdessen gründet jede Souveränität auf dem Ausnahmezustand und der hier vollzogenen gewaltsamen Teilung des Lebens von seiner Form.<sup>244</sup> Die politisch-artifizielle Trennung zwischen der *Form* des Lebens (*bíos*) und der einfachen Tatsache des *Lebens* (*zōē*) wird somit in die Bevölkerung wie auch jeden einzelnen Menschen eingeschrieben. Folgt man dieser lebensfixierten Philosophie, ist jene »ursprüngliche« Trennung nicht ein für alle Mal etabliert, sondern muss von der sogenannten »anthropologischen Maschine« fortlaufend vollzogen werden. Trotz der implizit unterstellten Einheit von Leben und Form, Natur und Kultur sowie der expliziten Verwendung der Termini Natur und Ursprung, argumentiert Agamben damit, dass er keineswegs von einer ursprünglichen Verbindung ausgeht<sup>245</sup> und will sich ebenso wenig auf ein konkretes Menschenbild festlegen lassen. Vielmehr versucht er, jede positive Attribution von anthropologischen Eigenschaften zu unterlassen, weil es »keine menschliche Essenz« gibt.<sup>246</sup> Jede Wesensbestimmung, jede Identität führe nur zu einer Differenz, welche immer einen Rest produziert.<sup>247</sup> Deshalb dreht Agamben die Beweisführung um und kritisiert die unterschiedlichen Bestimmungen des Menschen, weil sie immer eine Trennung des Lebens be-

**242** | Herrmann 2013, S. 39.

**243** | Agamben 2002, S. 190.

**244** | »Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen Natur und Kultur, *zōē* und *bíos*.« Ebd., S. 190.

**245** | Vgl. Agamben 2009a, S. 112f.

**246** | Agamben 2006a, S. 65.

**247** | »Blanchot hat einmal in Bezug auf das Buch von Antelme geschrieben, daß der Mensch das Unzerstörbare ist, das unendlich zerstört werden kann. Man denke über die paradoxe Struktur nach, die in dieser Formulierung steckt: Wenn der Mensch das Unzerstörbare ist, das endlich zerstört werden kann, so bedeutet dies, daß es keine mensch-

deuten und damit einen Ausschluss (re-)produzieren: »Es scheint so, daß in unserer Kultur das Leben dasjenige ist, *was nicht definiert werden kann, aber gerade deswegen unablässig gegliedert und geteilt werden muß.*«<sup>248</sup> Agamben vertritt somit eine negative Anthropologie, in dem Sinne, dass er nicht an eine positive Bestimmung des Menschen glaubt.<sup>249</sup> Allerdings folgt der Philosoph dem Verzicht auf positive anthropologische Bestimmung nicht konsequent in allen Texten und verknüpft seine anthropologische Dekonstruktion mit der Vorstellung eines Telos des menschlichen Glücks. Dergestalt entsteht eine ambivalente Argumentation, einerseits rechnet Agamben der Geschichte und Gegenwart die Kontingenz jeder anthropologischen Differenz vor, andererseits beruft er sich in seiner kritischen Theorie normativ auf bestimmte Eigenschaften des Menschen.

Zunächst und für die ontische Ebene ist zutreffend, was beispielsweise Johan Hartle über Agamben bemerkt, dass »der Mensch vor allem als unbestimmtes Tableau historisch-politischer Einschreibungen hervortritt. Was der Mensch ›wesenhaft‹ sei, bleibt unbeantwortet. Nicht jedoch, was historisch aus ihm gemacht wurde.«<sup>250</sup> So definiert Agamben seinen Lebensbegriff als leeren Signifikanten<sup>251</sup> und unterstreicht:

»Die Anthropogenese, die Menschwerdung des Tieres, hat sich nicht in grauer Vorzeit ein für alle Mal vollzogen; sie ist ein Ereignis, das unablässig geschieht, ein nicht abgeschlossener Prozess, in dem sich entscheidet, ob der Mensch menschlich wird oder nicht menschlich bleibt beziehungsweise wieder wird.«<sup>252</sup> An anderer Stelle präzisiert Agamben: »Die Anthropogenese resultiert aus der Zäsur und der Gliederung zwischen Humanem und Animalischem. Diese Zäsur verläuft allererst im Inneren des Menschen. [...] Insofern in ihr die Erzeugung des Humanen mittels der Opposition Mensch/Tier, human/inhuman auf dem Spiel steht, funktioniert die anthropologische Maschine notwendigerweise mittels einer Ausschließung (die immer auch ein Einfangen ist) und einer Einschließung (die immer schon eine Ausschließung ist).«<sup>253</sup>

liche Existenz gibt, die zerstört oder wiedergefunden werden könnte, daß der Mensch das ist, was *unendlich* zerstört werden kann, so bedeutet dies auch, daß jenseits dieser Zerstörung und in dieser Zerstörung immer ein Rest übrigbleibt, daß der Mensch dieser Rest ist.« Ebd., S. 65.

**248** | Agamben 2014, S. 23.

**249** | Vgl. hierzu u.a.: Hartle 2004 und Herrmann 2013.

**250** | Hartle 2004.

**251** | »Doch das Leben als solches ist ein leerer Oberbegriff, der, wie Ivan Illich gezeigt hat, sowohl eine Samenzelle als auch eine Person, einen Hund oder eine Biene, einen Embryo oder eine Zelle bezeichnen kann.« Agamben 2015c, S. 39.

**252** | Ebd., S. 39.

**253** | Agamben 2014, S. 87 und 46.

Hier ist anzumerken, dass die eingeführte Trennung von Tier und Mensch teilweise synonym für die Unterscheidung *zōē* und *bíos* eingesetzt wird und damit eng mit den Differenzen Natur/Kultur und Leben/Form verbunden ist. Den Prozess der Trennung des Menschlichen vom Tierischen in bzw. durch die abendländische Kultur bezeichnet Agamben als die »anthropologische Maschine des Humanismus«. <sup>254</sup> Die Spaltung verläuft im Menschen und scheidet hier Menschliches vom Tierischen – womit Agamben anhand der Theoriefigur des einschließenden Ausschlusses einen Re-entry beschreibt. Zunächst wird zwischen Mensch und Tier unterschieden und danach die Unterscheidung von Mensch/Tier auf der Seite des Menschen wieder eingeführt. In diese sogenannte »grundlegende metaphysisch-politische Operation«, welche die anthropologische Maschine vollzieht, wird demzufolge die Unterscheidung *bíos/zōē* fortlaufend in den Menschen eingeschrieben. <sup>255</sup> Entsprechend gründet nicht nur der Souverän auf dem (einschließenden) Ausschluss der *zōē* (Natur), sondern ebenso unsere Vorstellung vom Menschen. Ohne Wesen oder eine Eigennatur ist der Mensch nicht positiv anhand bestimmter Eigenschaften zu definieren, vielmehr nur negativ durch die Abgrenzung vom Tier zu begreifen. <sup>256</sup> Durch den Verweis auf die originär menschliche Sprachbegabung und die Fähigkeit zum Logos glaubte die philosophische Tradition und okzidentale Wissenschaft lange – und zum Teil noch heute –, den Menschen bestimmen zu können. Davon distanziert sich Agamben und sensibilisiert dafür, dass die

**254** | Ebd., S. 39. Wichtig ist der Hinweis, dass Agamben zwei Varianten der Mensch-Bestimmung, eine Antike und eine Moderne benennt. Vgl. ebd., S. 46. Die anthropologische Maschine der Antike funktioniert »exakt spiegelverkehrt« zur modernen Version. Die moderne anthropologische Maschine sondert bestimmte Menschen (»Schon-Humanes«) als »Nicht-Humanes« aus. »Wenn die Maschine der Moderne das Außen mittels Ausschließung eines Innen erzeugt, so wird hier das Innen mittels Einschließung eines Außen hervorgebracht, der Nichtmensch mittels Einschließung eines Außen hervorgebracht, der Nichtmensch mittels Humanisierung eines Tieres.« Ebd., S. 47. D.h. die Moderne = Exklusion von Teilen des Menschlichen. Die Antike = Inklusion von Teilen des Nicht-Menschlichen.

**255** | Zu ergänzen ist, dass metaphysisch hier für philosophisch steht, und dass diese Operation zumindest historisch auch und vor allem eine theologische Konstruktion war. »Die Bedeutung der Philosophie – ich ziehe dieses Wort dem der Metaphysik vor – besteht darin, sich mit der Menschwerdung des Menschen auseinanderzusetzen.« Agamben 2015c, S. 39.

**256** | Womit sich der studierte Jurist Agamben, der das Gesetz so vehement ablehnt, ironischerweise auf eine grundlegend juristische Argumentationsfigur beruft (beispielsweise die Würde des Menschen). »Die Festlegung der Grenze zwischen Humanem und Animalischem scheint so nicht eine Frage unter vielen zu sein, denen sich Philosophen und Theologen, Wissenschaftler und Politiker widmen, sondern vielmehr eine grund-

so begründete Trennung eine Konstruktion ist, die vor allem inmitten des Menschen selbst verläuft und in ihm Menschliches vom Tierischen trennt:

»Die Teilung des Lebens in vegetatives und relationales, organisches und animalisches, animalisches und humanes Leben durchzieht also wie eine bewegliche Grenze vornehmlich das Innere des Menschen, und ohne diese innerste Zäsur wäre die Entscheidung darüber, was menschlich und was nicht menschlich ist, wahrscheinlich nicht möglich.«<sup>257</sup>

Der Mensch ist dasjenige Tier, das sich entlang einer Grenzziehung performativ herzustellen vermag. Die Menschwerdung des Menschen im Menschen ist derweil ein schizophrener Prozess, in dem das Tierische abgespalten werden muss und gleichzeitig als konstitutives Anderes immer Teil des Menschen bleibt. Diesem differenztheoretischen Ansatz folgend genügt es nicht, die verschiedenen Spezies positiv zu definieren. Erst die Spaltung Mensch/Tier erlaubt es, »die Einheit des Lebens als hierarchische Gliederung einer Reihe von oppositionellen Fähigkeiten und Funktionen zu konstruieren«.<sup>258</sup> Anhand dieser Setzungen kommt es beispielsweise zu der bekannten Stufenfolge, welche den Menschen als Krone der Schöpfung ausweist.

Die hier skizzierte Anthropogenese bringt Agamben auf die Formel: »Der Mensch muß sich, um menschlich zu sein, als Nicht-Mensch erkennen«<sup>259</sup>, womit nochmals die negative Bestimmung durch Abgrenzung vom Nicht-Humanen herausgestellt ist. Um Mensch zu werden, muss der Mensch zunächst definieren, was er nicht ist. Nur mittels der Abgrenzung vom Tier, Unmenschlichen usw. kann in unserer Kultur definiert werden, was der Mensch ist.<sup>260</sup> Das, was wissenschaftlich wie alltagssprachlich als Mensch bezeichnet wird, ist somit keine ontologische Identität, sondern ein unsicherer Prozess, dessen Ergebnis vollkommen offen ist.

In »Das Offene, der Mensch und das Tier« zitiert Agamben verschiedene ideengeschichtliche Stationen des Trennungsprozesses von Animalisierung bzw. Humanisierung und zeigt so die historische Wandelbarkeit und Kontingenz dieser Differenz auf. Das Offene ist – wie der Titel des Textes bereits

---

legende metaphysisch-politische Operation, durch die allein so etwas wie ein ›Mensch‹ bestimmt und hergestellt werden kann. Wenn animalisches und humanes Leben vollständig zur Deckung kämen, wären weder der Mensch noch das Tier – und vielleicht auch nicht das Göttliche – denkbar.« Agamben 2014, S. 31.

**257** | Ebd., S. 26.

**258** | Ebd., S. 24.

**259** | Ebd., S. 38.

**260** | Dies bedeutet, wie Janine Böckelmann betont, dass die Selbsterkenntnis durch Abgrenzung der »Motor der menschlichen Erkenntnis« überhaupt ist. Böckelmann 2007, S. 134.



andeutet – der Mensch, welcher auf der Schwelle zwischen Mensch und Tier, *zōē* und *bíos*, Form und Nichtform steht. Eine Trennung und Feststellung von Mensch und Tier ist dauerhaft nicht möglich, stattdessen entsteht ein definitiv-rischer Zwischenraum, eine »Zone der Ununterschiedenheit«<sup>261</sup>, als Schwelle, auf welcher der Ultrakomatoöse, der Affenmensch, das Wolfskind, der Muselmann usw. angesiedelt sind.<sup>262</sup> Mit dem Verweis auf die anthropologische Trennungslogik umgeht Agamben die Antwort auf die Frage nach ›dem Wesen‹ des Menschen und verweist wiederum auf die seine gesamte Philosophie verbindende Theoriefigur der Ununterscheidbarkeit.

»Gerade weil das Humane jedesmal bereits vorausgesetzt wird, schafft die Maschine eine Art Ausnahmezustand, eine Zone der Unbestimmtheit, wo das Außen nichts als die Ausschließung des Innen und das Innen seinerseits nur die Einschließung eines Außen ist.«<sup>263</sup>

Dass durch die einschließend-ausschließende Grenzziehung Ununterscheidbares entsteht, lässt sich nach Agamben gegenwärtig daran ablesen, dass das Lebendige des bzw. im Menschen soweit veränderbar geworden ist, dass nicht mehr klar gesagt werden kann, was Tier/Natur und was Mensch/Kultur ist, was politisch und was unpolitisch.

Trotz der theoretischen Kontingenz des Menschen hat die anthropologische Maschine diesen nun fortlaufend innerhalb von engen Grenzen geschaffen. Die abendländische Geschichte erscheint als eine Abfolge von einschließenden Ausschlüssen, durch welche das vegetativ-animalische vom rational-menschlichen Leben beherrscht wird. Um Mensch zu sein, genauer zu werden, muss der Mensch fortwährend einen Teil seiner selbst (das Animalische, den Trieb, das Irrationale usw.) unterdrücken, beherrschen und aus-

**261** | Agamben 2014, S. 47.

**262** | Agamben wertet die Grenze zwischen dem Menschen und dem Un-Menschen für sein Theoriedesign weiter normativ: »Die Tatsache, dass der Mensch weder ein Wesen, noch eine historische oder spirituelle Berufung, noch auch eine biologische Bestimmung hat oder verwirklichen sollte, muss der Ausgangspunkt eines jeden ethischen Diskurses sein.« Agamben 2003a, S. 43. Deshalb bezieht sich diese Ausnahme-affine kritische Theorie auf den Muselmann – ein Wesen, in dem die Grenze zwischen Mensch und Un-Mensch schwimmt. Der Muselmann, der auf der Schwelle der Ununterscheidbarkeit siedelt, ist der extremste Versuch, aus dem Menschen alles Menschliche zu beseitigen und bezeugt doch die Unmöglichkeit einer trennscharfen Unterscheidung zwischen dem Menschen und dem Un-Menschen, zwischen Kultur und Natur. Der Muselmann zeugt somit nicht nur von der, sondern darüber hinaus von der Unterscheidungsgrenze zwischen Menschen und Un-Menschen.

**263** | Agamben 2014, S. 47.

schließen. Die Opposition vegetativ-animalisch/rational-menschlich verweist auf ideengeschichtliche Differenzen, wie die von Über-ich und Es oder Apollinisches und Dionysisches. In dieser Tradition stehend betont Agamben, dass im Prozess der Zivilisation der rationale Mensch das Animalische von sich in-sich absplattet, und in letzter Konsequenz versuche die Funktionsweise der anthropologischen Maschine gar das Tierische im Menschen abzutöten.<sup>264</sup>

Parallel zu dieser negativen Anthropologie, im Sinn einer negativen Definition mittels Abgrenzung, entwickelt Agamben jedoch ein zweites, positives Menschenbild: Der Mensch erscheint in den Darstellungen als potenziell friedfertiges Wesen auf der Suche nach Glück.<sup>265</sup> Allerdings war jener Mensch bisher unfähig, seine Geschichte positiv zu beeinflussen. Dass Agambens negative Anthropologie nicht ohne basale anthropologische Setzungen artikuliert werden kann, zeigt schon u.a. seine Politik-Begründung: »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.«<sup>266</sup> Hier weist sich, wie unmittelbar der Zusammenhang von diskursiven und politischen Praxen gedacht wird: Der einschließende Ausschluss des Lebens bedeutet hier, dass das aus dem Recht exkludierte Leben unmittelbar der Gewalt und dem Tod ausgeliefert ist.<sup>267</sup> Die Sprache, zumindest in der Form, wie sie bisher funktioniert, unterscheidet ebenfalls zwischen *bíos* und *zōē* und grenzt das nackte Leben der Un-Menschen ab. Die These vom Zusammenhang von Politik und Sprache wiederum legt den Schluss nahe, dass die Sprache doch naturhaft und wesenhaft dem Menschen entspricht, was Agamben auch einräumt: »Journalisten und Mediokraten sind die neuen Priester dieser Entfremdung der sprachlichen Natur des Menschen.«<sup>268</sup> Jene Kulturkritik fällt somit auf Natürlichkeitsbehauptungen zurück und belegt, dass der Rekurs auf die Kategorie Natur in Agambens Theorie nicht stringent erfolgt: Einerseits dekonstruiert die anthropologische Theorie – wie gezeigt – solche Einordnungen. Dies gilt an einigen Stellen auch für seine politische Philosophie:

**264** | Die anthropologische Maschine, welche im Zusammenspiel mit der Logik der Souveränität seit der Antike die Menschheitsgeschichte bestimmt, ist derweil eine geschichtsphilosophische Kategorie – was im kommenden Kapitel eingehend zu diskutieren ist.

**265** | »Die Geschichte ist der Kairos, in dem der Mensch die günstige Gelegenheit im Moment freier Entscheidung ergreift.« Agamben 2004c, S. 151.

**266** | Agamben 2002, S. 18. Vgl. Agamben 2015b, S. 264.

**267** | Vgl. zu diesem Zusammenhang insb.: Herrmann 2013, S. 37ff.

**268** | Agamben 2003a, S. 76.

»Es ist nicht der Naturzustand, der dem Staat vorausgeht, sondern es ist der Ausnahmezustand, in welchem der Souverän die Zone des Staates kreiert und die vorherige Situation als Naturzustand setzt. Die Setzung des Naturzustandes als »Kampf aller gegen Alle« dient in der Struktur des »nomos« dazu, alle triebhaften, animalischen Teile des Menschen als vormenschlich-unmenschliches Stadium aus dem Staat als Symbol des wahrhaft Menschlichen auszuschließen.«<sup>269</sup>

Demnach weiß Agamben um die retrospektiv-paradoxe Imagination des Naturzustandes und müsste demnach auch erkennen können, dass Natur eine Zuschreibung aus der Beobachterposition des Kulturstandes ist. Darüber hinaus gründet die Kategorie des »nackten Lebens« auf der Einsicht, dass die Nacktheit des Lebens eben nicht gleich der Natürlichkeit ist, sondern immer »nachträglich«<sup>270</sup> zustande kommt. Andererseits und ungeachtet dessen spricht Agamben von einer »ursprünglichen« Trennung des Lebens und suggeriert, dass das Leben ursprünglich-naturhaft eine Einheit darstellt. Weiterhin bezieht er sich unkritisch auf Natürlichkeit, schreibt von der vorgängigen »Einheit des Lebens oder vom »natürliche[n] nackte[n] Leben«.<sup>271</sup> Von dieser Ambivalenz innerhalb der Theorie zeugen auch die zitierte Entfremdungsbehauptung und der Auftrag an eine »kommende Politik«, einen ganz neuen Bezug zur Sprache zu schaffen. Denn die Sprache, wie wir sie kennen, ist nach Agamben ein »Folterapparat«<sup>272</sup>, weil sie fortlaufend durch gewaltsame Akte *bíos* und *zōē* trennt. Damit ist die Sprache immer schon mitschuldig an der Ungerechtigkeit des (einschließenden) Ausschlusses des nicht-menschlichen und nackten Lebens.<sup>273</sup> Im Folgenden möchte ich zeigen, dass diese Mehrdeutigkeit mit einer zerteiligen Anthropologie verbunden ist, welche abwechselnd die Argumentation Agambens stützt.

**269** | Böckelmann 2007, S. 141.

**270** | Lüdemann 2004, S. 185.

**271** | Agamben 2002, S. 136.

**272** | Agamben 2003b, S. 121. »Kafkas *Legende in der Strafkolonie* wird um vieles klarer, wenn man begreift, daß der Folterapparat, der von dem früheren Kommandanten erfunden wurde, in Wirklichkeit die Sprache ist. [...] Das bedeutet, daß auch die Sprache auf Erden und für die Menschen ein solches Werkzeug ist.« Ebd., S. 121. Der Kontext der Aussage legt den Schluss nahe, dass die Sprache nicht nur in Kafkas Erzählung ein »Folterapparat« ist, sondern ebenfalls für Agamben, zumal die »ursprüngliche« Trennung des Lebens von seiner Form eine sprachliche Operation darstellt.

**273** | »[...] denn durch die Subjektivierung durch das Erlernen der Sprache spaltet der Mensch zwar seine unmittelbaren Empfindungen und Erfahrungen von sich ab. Gleichzeitig jedoch bleibt dem Menschen durch die Abspaltung immer ein Rest von Erfahrung erhalten, der vor der Sprache liegt und nicht durch sie ausgedrückt werden kann. Dieser Rest, der sich durch die Differenz zwischen *phoné* und *lógos* ergibt, bezeichnet die

Neben der beschriebenen negativen Anthropologie, welche die Dekonstruktion positiver Anthropologien erlaubt, operiert Agambens Analyse untergründig selbst mit positiven anthropologischen Überzeugungen. Als Schüler Heideggers – der sich ebenfalls offiziell von der Anthropologie lossagte – verfolgt Agamben den Weg der Selbstdeutung des Daseins entlang der Differenzen von Mensch/Tier. Dabei übernimmt Agamben die Leitunterscheidung der Heidegger'schen Philosophie von ontologischem Sein und von ontischem Seienden. Das Sein des Daseins muss immer zeitlich dynamisch und prozesshaft betrachtet werden, deshalb skizziert Agamben in der Schrift »Das Offene« verschiedene, theologische, philosophische, biologische usw. Stadien im ontischen Prozess der Bestimmung des Menschen. Gleichzeitig behauptet Agamben mit seiner Theorie der anthropologischen Maschine, zum Fundament der menschlichen Existenz gelangt zu sein, einem beweglichen Fundament. Der Mensch ist auf der ontologischen Ebene undefiniert, wird aber ebendort permanent definiert und neudefiniert, durch die Abgrenzung von dem, was er nicht sein soll, dem Tier oder dem Un-Menschen. Diesen Prozess verfolgt Agamben, um aus der ontischen Abfolge von Grenzziehungen die ontologische Ununterschiedenheit des Menschen zu belegen. So kann Agamben die Anthropogenese des Menschen ontisch kritisieren und den ontologischen Befund der Ununterscheidbarkeit positiv werten. Seinsmäßig stehen dem Menschen alle Möglichkeiten potenziell offen. Damit spielt Agamben die ontologische Seite gegen die ontische Seite aus:

»Die Größe – aber auch das Elend – des menschlichen Vermögens besteht darin, dass es auch und in erster Linie eine Potenz ist, nicht zum Akt überzugehen, ein Vermögen zur Dunkelheit. Wenn man bedenkt, dass skótos in Homers Griechisch zunächst die Dunkelheit ist, die im Augenblick des Todes in den Menschen eindringt, lassen sich alle Folgen jener amphibolischen Berufung der Potenz abschätzen.«<sup>274</sup>

Das auf den Tod gerichtete Dasein zeichnet sich somit durch die Einsicht in die Potenz des »Nichthandeln-Können[s]« und des »Nicht-erkennen-Können[s]«<sup>275</sup> aus. Dabei erinnern Agambens Ausführungen an Heideggers Suche nach dem Sein, welches dieser ebenfalls am Rand der völligen Dunkelheit, in einem Bereich, der dem menschlichen Erkenntnisvermögen gegenwärtig verschlossen ist, vermutete.

---

Potenz durch die Differenz selbst, welche die Möglichkeit des Sprechens (des Übergangs in den Akt) beinhaltet, aber auch die Möglichkeit des Nicht-Sprechens, des Verweilens, des Neu- und Anders-Denkens, der Revision und Reformulierung von Worten. (Vgl. Agamben 2004: 12f).« Böckelmann 2007, S. 138.

**274** | Agamben 2013c, S. 321.

**275** | Ebd., S. 322.

»[S]o lässt sich behaupten, dass der Mensch dasjenige Lebewesen ist, dessen Existenz auf eminente Weise in der Dimension der Potenz, der Macht und des Nicht-Könnens steht. Jedes menschliche Vermögen ist gleichursprünglich ein Unvermögen; [...] der Mensch aber ist das Tier, das *sein eigenes Unvermögen kann*. Die Größe seines Vermögens misst sich am Abgrund seines Unvermögens.«<sup>276</sup>

Die Potenz des Daseins erscheint als die Möglichkeitsfülle, aus der heraus es sich erlebt und entwirft. Was könnte das größte Unvermögen sein, wenn nicht das Vermögen des eigenen Todes bzw. die Reflexion dessen, als ultimatives Unvermögen, zum Akt überzugehen?<sup>277</sup> Die Trennung von Potenz und Akt entspricht der von Sein und Seiendem. Problematisch wird der Mensch für Agamben nur auf der ontischen Ebene des Aktes, im Moment der Feststellung und Festlegung. Hier erscheint der Mensch nicht »bei sich selbst«, sondern der Welt bzw. dem »Man« ausgeliefert und verfallen. Dagegen erscheint die ontologische Ebene des potenziellen Seins, der reinen Potenz, positiv, weil hier keine Feststellungen eingefordert werden. Das Sein bzw. die Seinsweise verbürgt, dass immer alles möglich ist: »Für jeden Menschen kommt irgendwann der Augenblick, in dem er dieses »ich kann« aussprechen muss, das sich auf keinerlei Gewissheit stützt und auf keinerlei bestimmte Fähigkeit verweist – und ihn dennoch vollständig in Anspruch nimmt und aufs Spiel setzt.«<sup>278</sup> Damit rekuriert Agamben auf die »Erfahrung der Potenz«, die jedes »Subjekt« unabwendbar macht; die »Erfahrung der Potenz« ist gewissermaßen seinsmäßig vorherbestimmt.<sup>279</sup>

»Verhaltensweisen und Formen menschlichen Lebens sind niemals von einer spezifischen biologischen Anlage vorgeschrieben oder durch irgendeine Notwendigkeit festgesetzt, sondern sie bewahren, wie sehr sie auch gewohnt, wiederholt und gesellschaftlich verpflichtend sind, doch immer den Charakter einer Möglichkeit, setzen also immer das Leben selbst aufs Spiel. Aus diesem Grund ist der Mensch – insofern er also Möglichkeitswesen [un essere di potenza] ist und tun und lassen, Erfolg haben oder scheitern, sich verlieren oder zu sich finden kann – das einzige Wesen, in dessen Leben

**276** | Ebd., S. 323f.

**277** | Diese Unterscheidung von Potenz/Akt weist wiederum auf die Kontrastfolie Lebens-Form: »Wenn das Vermögen, nicht zu sein, jeder Potenz bereits ursprünglich angehört, dann ist allein derjenige wirklich vermögend, der im Augenblick des Übergangs zum Akt sein eigenes Vermögen-nicht-zu weder schlichtweg auflöst noch hinter sich zurücklässt, sondern vielmehr das Vermögen-nicht-zu als solches in den Akt übergehen lässt; allein derjenige also, der fähig ist, seine Potenz nicht nicht zu aktualisieren.« Ebd., S. 328.

**278** | Ebd., S. 314.

**279** | Ebd., S. 314.

es immer um die Glückseligkeit geht, dessen Leben unweigerlich und schmerzhaft dem Glück anheimgestellt ist.«<sup>280</sup>

Diese Aussage irritiert, wenn man Agambens Kritik an der anthropologischen Maschine bedenkt. Aber die Definition des ›einzigen Wesens‹ setzt den Menschen voraus und die Trennung vom Nicht-Menschen fort. Der Glücksanspruch ist eine anthropologische Bestimmung, an der Agambens Ideal der Leben-Form eine politische Ordnung misst. Mit dem Glück bemüht Agamben eine anthropologische Kategorie, die es erlaubt, die menschliche Existenz mit Sinnstiftung zu versorgen und auf diese zu verpflichten. Hier zeigt sich einerseits die ideengeschichtliche Anleihe bei Aristoteles, denn in dessen Folge definiert Agamben das höchste Gut des Menschen als das Glück.<sup>281</sup> Andererseits offenbart sich der Import aus der Philosophie Heideggers, mit welchem das Leben immer auf dem Spiel steht, d.h. auf den Tod gerichtet ist. In jenem diesseitigen Dilemma gefangen, versucht Agambens Theorie dem Nihilismus zu entkommen und erklärt die »Idee der Glückseligkeit.«<sup>282</sup> zum Maßstab für ein dem Tod ausgeliefertes Leben.

»Dieser freie Gebrauch des Selbst, der keineswegs einschließt, dass über die Existenz wie über ein Eigentum verfügt werden könnte, wird einem wohl nur verständlich, wenn man ihn als Habitus und Ethos denkt. [...] Ethisch ist jene Manier, die uns weder zustößt noch begründet, sondern hervorbringt. Von seiner eigenen Seinsweise hervorgebracht zu werden, ist das einzige Glück, dessen sich die Menschen versichern können. [...] Die Uneigentlichkeit, die wir als unser eigenstes Sein zur Schau stellen, die Manier, die wir gebrauchen, bringt uns hervor; sie ist unsere zweite glücklichere Natur.«<sup>283</sup>

Demnach findet sich auf der ontologischen Ebenen des Seins eine zweite glücklichere Natur des Menschen, eine Lebensweise, die darüber aufklärt, dass der Mensch eigentlich »uneigentlich« ist und somit auf ›kein Wesen‹ oder eine Identität festgelegt.<sup>284</sup> Auf der ontischen Ebene kritisiert Agamben die Trennung von Kultur/Natur und die Limitierung von anthropologischen Mög-

**280** | Agamben 2006b, S. 15. Vgl. Agamben 1994, S. 251f.

**281** | Vgl. Agamben 2013d, S. 413.

**282** | Agamben 1994, S. 254.

**283** | Agamben 2003a, S. 32f. Zur Umdefinition und Umwertung der Heidegger'schen Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit durch Agamben siehe: Ebd., S. 17-20.

**284** | Der Begriff Lebensweise ist folgendermaßen definiert: »Er definiert ein Leben – das menschliche Leben –, in dem die einzelnen Formen, Akte und Prozesse des Lebens niemals einfache *Fakten* sind, sondern immer von allem *Möglichkeiten* des Lebens, immer und vor allem potentielles Sein.« Agamben 1994, S. 251.

lichkeiten und beruft sich dabei auf die Seinsweise des Menschen.<sup>285</sup> Letztere ist der einzige Schlüssel zum Glück, womit alle anderen Ansätze zur Glücksgewinnung diskreditiert werden. Hierdurch erklärt sich ebenfalls die Konstruktion der Lebens-Form: Die Lebens-Form ist an ein Glücksversprechen gekoppelt und hierdurch begründet. Dieser Zusammenhang verdeutlicht ebenfalls den moralischen Impetus der politischen Philosophie Agambens – weil das Ideal der Lebens-Form mit dem Glück der Seinsweise gleichgesetzt wird, erscheint die gesamte Geschichte als Verfehlung an dem »Wesen, in dessen Leben es immer um die Glückseligkeit geht [...]«<sup>286</sup>.

Obwohl die negative Anthropologie darauf pocht, dass es keine Gattungseigenschaften des Menschen gibt, beruft sich die positive Anthropologie der Seinsweise auf die »Erfahrung« dessen, »was als Möglichkeit in uns wie in den anderen geblieben ist«.<sup>287</sup> Die Formulierungen »geblieben ist« sowie die »Erfahrung der Potenz« setzen voraus, dass die anthropologische Maschine uns (noch) nicht alles genommen hat. Wieso aber kann dem menschlichen Leben etwas bleiben, wenn es doch ein völlig leerer Begriff ist, wenn gar keine Eigenschaften und damit auch keine ursprünglichen Möglichkeiten im Wesen, Körper usw. des Menschen angelegt sind? Offensichtlich findet sich in Agambens Argumentation ein Widerspruch zwischen einer positiven und negativen Bestimmung des Menschen. Ein anthropologischer Essenzialismus, der auf eine positive Bestimmung des Menschen verweist, findet sich auch in seiner Entfremdungstheorie, die das »Zerbrechen der Tradition«<sup>288</sup> beklagt und daraus ableitet, dass »sich der Mensch in keiner Weise mehr wiederzuerkennen vermag, [...]«.<sup>289</sup> Wiederum stellt sich die Frage, wie sich der Mensch wiedererkennen kann, wenn er doch kein »eigentliches« Wesen hat?

Die Anthropologie des Glückes der Lebens-Form zielt auf den Genuss des Lebens jenseits der Dispositive des Leidens. Auf diese Hoffnung auf Glückseligkeit würde Schopenhauers pessimistische Anthropologie nur erwidern:

---

**285** | Zu weiteren Eigennatur-Behauptungen des Menschen siehe beispielsweise: »Der Mensch ist das Lebewesen ohne eigenes Werk, da ihm keine besondere Berufung zugeschrieben werden kann. Folglich ist er ein Wesen der Möglichkeit, der bloßen Potenz. Genuin menschlich ist einzig die Tätigkeit, die die Werke durch ihre Außerkraftsetzung wieder der Möglichkeit und einem neuen Gebrauch öffnet.« Agamben 2015c, S. 40. Praxen der Profanisierung zur bloßen Potenz sind dann die Dichtung, das Fest und das Spiel, welche einen neuen Gebrauch ermöglichen.

**286** | Agamben 2006b, S. 15.

**287** | Agamben 1994, S. 255.

**288** | Agamben 2012a, S. 148.

**289** | Ebd., S. 147.

»Es giebt nur einen angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu seyn [...]. Solange wir in diesem angeborenen Irrtum verharren, auch wohl gar noch durch optimistische Dogmen in ihm bestärkt werden, erscheint uns die Welt voller Widersprüche.«<sup>290</sup>

Mit Blick auf Agambens pessimistische Weltkonstruktion würde das Absehen vom Glücksversprechen, der Seins- bzw. Lebensweise und dem damit verbundenen Optimismus jedenfalls einige Widersprüche aufheben. Gleichwohl be ruft sich die Lebensphilosophie Agambens auf eine »Ontologie der Geschöpfe« und verortet im Leben, dem formal leeren Signifikaten, die Potenz zum Glück und zum Guten. Diese Spannung innerhalb jener Konstruktion illustriert schließlich ebenfalls Agambens Anweisung zur Profanisierung des Tierischen, mittels derer die Trennung von Tier/Mensch bekämpft werden soll:

»Diese Spaltung trennt das Lebewesen von sich selbst und unterbricht die unmittelbare Beziehung zu seiner Umwelt, das heißt zu dem, was Heidegger im Anschluß an Uexküll den Enthemmungsring nannte. Wird diese Beziehung unter- oder gar abgebrochen, entstehen dem Lebewesen die Langeweile – das heißt die Fähigkeit, die unmittelbare Beziehung mit dem Enthemmenden aufzuheben – und das Offene, also die Möglichkeit, das Ens als Ens zu erkennen, eine Welt zu bauen. Doch mit dieser Möglichkeit ist unmittelbar auch die Möglichkeit der Dispositive gegeben, die das Offene mit Apparaten, Gegenständen, gadgets, Firlefanz und technischem Gerät aller Art bevölkern. Mittels der Dispositive versucht der Mensch das von sich abgesonderte tierische Verhalten leerlaufen zu lassen und so das Offene als solches, das Ens als Ens zu genießen. Am Ursprung jedes Dispositivs steht also ein allzumenschliches Glücksverlangen.«<sup>291</sup>

Agambens Kritik beschreibt somit die »Verschwörung der Werkzeuge« bzw. Dispositive gegen »den Menschen«. Dispositive sind alles, »was irgendwie dazu imstande ist, die Gesten, das Betragen, die Meinungen und die Reden der Lebewesen zu ergreifen, zu lenken, zu bestimmen, zu hemmen, zu formen, zu kontrollieren und zu sichern«<sup>292</sup>. Das Leben ist hingegen – wie Agamben betont – schmerzhaft dem Glück anheimgestellt. Schmerzhafte ist diese Beziehung, weil die »Dispositive« das menschliche Leben ins Unglück stürzen. Nicht zuletzt sensibilisiert Agambens Kulturtheorie für das Scheitern der Glückseligkeit. Das Übel der Welt kommt bereits mit dem Dispositiv der Sprache in die Welt, mit der Sprache geht die »anthropologische Maschine des Humanismus«<sup>293</sup> in Betrieb. Der Mensch ist demnach nicht von »Natur aus böse

**290** | Schopenhauer 1997, S. 842.

**291** | Agamben 2008, S. 30f.

**292** | Ebd., S. 26.

**293** | Vgl. Agamben 2014, S. 39 und 44.



oder gefährlich«, sondern es sind die Gestelle, Werkzeuge, Maschinen, all das, was mit Dispositiv überschrieben ist, was das ›Übel‹ erklärt. Dass den Menschen seinsmäßig Konfliktarmut auszeichnet, darauf vertraut insbesondere das Ideal der Lebens-Form. Auch die Hoffnung auf einen anderen Gebrauch des Rechtes ohne Gewalt gründet auf der anthropologischen Annahme, dass der Mensch dazu fähig ist, das Recht als Anerkennungsverhältnis zu gebrauchen, ohne sein Gegenüber zu übervorteilen. Ohne den Zwang und die Gewalt des Rechtes soll die Verwirklichung der Lebens-Form sozusagen die beste aller möglichen Welten erschaffen.

Mit dem Dispositivbegriff bezieht sich Agamben auf Foucault und grenzt sich gleichzeitig von diesem ab.<sup>294</sup> Der von Agamben in einen neuen Zusammenhang gestellte Dispositivbegriff wird zum ›bösen Gegenspieler‹ des Menschen. Entlang der Dichotomie, »einerseits die Lebewesen (oder die Substanzen), andererseits die Dispositive«, zeigt Agamben, wie sich erstere von letzteren »unablässig gefangen nehmen lassen.«<sup>295</sup> Damit erscheint auch »die Anthropogenese« in einem anderen Lichte: »Der Mensch muß sich, um menschlich zu sein, als Nicht-Mensch erkennen.«<sup>296</sup> Allerdings schaffen die »Dispositive« nach Agamben den Menschen und konstituieren das menschliche Bild vom Tier und vom tierischen im Menschen. Wenn Agamben von der Schaffung des Menschen mittels Abgrenzung von Tier bzw. Nicht-Mensch spricht, erfolgt diese nicht durch einen autonomen Akt eines freien Subjekts. Vor dem Hintergrund der ›Anthropologie des natürlichen Glückes‹ lassen sich auch die verwendeten Metaphern, wie »Gestell« und »Maschine«<sup>297</sup> als etwas dem Menschen seinsmäßig Äußerliches interpretieren. Die Schuld an der Nicht-Verwirklichung, der dem Menschen zugeschriebenen Potenzen, tragen somit die machtvollen Dispositive. Die Anthropogenese ist eine Fremdsteuerung durch Prozesse, über welche ›der Mensch‹ noch nie Kontrolle ausgeübt hat. Dies ist schließlich insofern pessimistisch, als ›der Mensch‹ in seiner bisherigen Geschichte noch nie der Schöpfer seiner selbst war. Gemessen am Optimismus der anthropologischen Glückseligkeit hat die Geschichte der Mensch-

**294** | »Eine klassische Definition findet sich bei Foucault nicht, aber Agamben fasst den Begriff so: Ein Dispositiv stellt eine heterogene Gesamtheit dar, die potentiell alles Erdenkliche, sei es sprachlich oder nicht sprachlich, einschließt: Diskurse, Institutionen, Gebäude, Gesetze, polizeiliche Maßnahmen, philosophische Lehrsätze. Das Netz zwischen diesen Teilen spannt das Dispositiv. Das Dispositiv hat immer eine konkrete strategische Funktion und ist immer in ein Machtverhältnis eingebunden. Als solches geht es aus einer Verschränkung von Macht- und Wissensverhältnissen hervor.« Reichelmann 2009.

**295** | Agamben 2008, S. 26.

**296** | Agamben 2014, S. 38.

**297** | Agamben 2008, S. 35.

heit in der Deutung Agambens weder diese Versprechen eingelöst noch die Möglichkeiten für den sich selbst schaffenden Menschen erzeugt. Im Gegenteil definieren Dispositive fortlaufend, was der Mensch ist oder vielmehr nicht ist. In diesem theoretischen Zusammenhang ist der Mensch nicht moralisch böse, sondern vor allem Opfer und Leidtragender der ihm vorausliegenden und ihn bestimmenden Machtverhältnisse. »Heute jedoch scheint es keinen einzigen Augenblick im Leben eines Individuums mehr zu geben, der nicht von irgendeinem Dispositiv geformt, kontaminiert oder kontrolliert wäre.«<sup>298</sup> Das Subjekt entsteht demnach im »Nahkampf« zwischen dem Lebewesen und dem Dispositiv.<sup>299</sup> Mit der Unterscheidung von Lebewesen und Dispositiv ist wiederum die Differenz von Sein und Seiendem aufgerufen. Der moderne Mensch wird somit zur zerrissenen Kreatur erklärt, einerseits ein Lebewesen, das zum Glück bestimmt ist, andererseits ein total unterwerfener Leidender. Das Leben ist nach Agamben nur soweit geschützt, »als es sich dem Recht auf Leben und Tod des Souveräns (oder des Gesetzes) unterwirft.«<sup>300</sup> Damit zeigen sich zwei Parallelen zu Foucault: Erstens entsteht auch für Agamben das Subjekt durch einen Unterwerfungs-Akt. In unserer Gegenwart diagnostiziert Agamben zudem eine Desubjektivierung: »Die zeitgenössischen Gesellschaften verhalten sich also wie träge Körper, die von gigantischen Prozessen der Desubjektivierung durchlaufen werden, denen jedoch keine wirkliche Subjektivierung mehr entspricht.«<sup>301</sup> Nimmt man nun an, dass Agamben Emanzipation ähnlich wie in den Spät-Schriften Foucaults denkt, so dass unterworfenen Subjekte sich auch widersetzen können, zeigt sich, vor welche Schwierigkeiten Agamben eine »kommende Politik« stellt. Denn die Desubjektivierung – so lässt sich folgern – tilgt mit dem Subjekt auch den Ausgangspunkt von Widerstand gegen die Dispositive. Zweitens: Vergleichbar zum Machtbegriff Foucaults und mit Blick auf Agambens eigene Souveränitätstheorie, rechnet diese Beschreibung ebenfalls die Wirkungsweise der »strategischen Dispositive«<sup>302</sup> auf eine Art In-

**298** | Ebd., S. 29. So dass »[...] der harmlose Bürger der postindustriellen Demokratien [...], der pünktlich ausführt, was ihm aufgetragen wurde, und zulässt, daß sowohl seine alltäglichsten Gesten, als auch seine Gesundheit, seine Zerstreuung und seine Beschäftigung, seine Ernährung und seine Wünsche bis ins kleinste Detail von Dispositiven gesteuert und kontrolliert werden.« Ebd., S. 40.

**299** | Ebd., S. 27 und S. 33. Jede »Personale Identität« erscheint dann als »Maskerade«. Denn die individuelle Signatur, d.h. die Persönlichkeit des einzelnen Daseins, wird im Daseins-Vollzug durch die anthropologische Maschine hergestellt, der die Lebewesen bisher nichts entgegensetzen konnten. Der sogenannte »Nahkampf« ist eine historische Aneinanderreihung von Niederlagen.

**300** | Agamben 1994, S. 252.

**301** | Agamben 2008, S. 39.

**302** | Agamben 2002, S. 43 und Agamben 2014, S. 24.

tention oder Gesetzmäßigkeit zurück. Unterstellt scheint damit durch Agamben, dass Dispositive eine Steuerungsinstanz, eine Art nicht-menschliches Bewusstsein, besitzen. Nur so mag es erklärbar sein, wieso Dispositive Strategien und Taktiken verfolgen, die immer das nackte Leben als Ziel setzen.<sup>303</sup>

Schließlich findet sich eine doppelte Anthropologie in Agambens Schriften. Eine negative Anthropologie der Dekonstruktion, die anderen Theorien die Unzulänglichkeit aufzeigt, welche entlang der Differenz von Mensch/Tier in den Menschen eingeschrieben werden. Auf einer zweiten Ebene steht die Annahme einer Seins-/Lebensweise des Glückes, welche jenseits des Seiendem als ›reine Potenz zu sich selbst‹ findet und nicht fremden Gesetzen gehorcht. Durch diese wird es möglich, die Grenzziehung der »anthropologischen Maschine« zu kritisieren. Jene Setzung macht Agambens Philosophie zu einer kritischen Theorie, aber gleichzeitig belehrt diese politische Philosophie und Zeitdiagnose die potenzielle Seinsweise des Glückes permanent über ihre diesseitige Unmöglichkeit. Gegen jene pessimistische Einsicht seiner Weltbeschreibung hofft Agamben aber weiterhin auf eine messianische Versöhnung der Pole von Leben und Form. Diese Ambivalenz soll im folgenden Kapitel durch die gegenstrebige Fügung einer pessimistischen Philosophie der Geschichte und einer messianischen Geschichtstheologie analysiert werden.

## 7.6 MESSIANISCHER PESSIMISMUS

Der universelle Deutungsanspruch, den Agamben mit seiner politischen Theorie erhebt, gründet auf geschichtsphilosophischen Prämissen. Vergleichbar zu Schmitt schwanken die Schriften zwischen einer diesseitig-pessimistischen Philosophie der Geschichte und einer aus der jüdisch-christlichen Tradition entlehnten messianischen Vision. Allerdings entfernt sich Agamben noch deutlicher als Schmitt von den theologischen Grundlagen und bezieht sich auf eine Vielzahl sehr unterschiedlicher Traditionsbestände, um daraus eine Art geschichtsphilosophische Collage anzufertigen. Davon ausgehend ist im Weiteren zu diskutieren, in welchem Verhältnis die Philosophie und die Theologie der Geschichte in Agambens Texten stehen und was dies für den politischen Pessimismus bedeutet.<sup>304</sup>

**303** | »Die daraus von Agamben abgeleiteten Folgen der aristotelischen Methode der Definition sind fatal, weil sie eben eine strategische Verschiebung der Bedeutung des Begriffes ermöglichen, die den Menschen im Sinne eines philosophischen, theologischen, medizinischen und damit auch politischen Dispositives konstruiert – gemäß den Zwecken, die der Machterhaltung des Souveräns dienen.« Böckelmann 2007, S. 134.

**304** | Dass Agamben zu geschichtsphilosophischen Spekulationen neigt, illustrierten Aussagen wie die folgende: »Die Geschichtsmächte – Politik, Religion, Kunst und Phi-

Die Beweisführung in »Homo sacer« beginnt – wie gezeigt – mit der »originären« Szene, einer ursprünglichen Trennung. Das Leben als die »Keimzelle«<sup>305</sup> der souveränen Macht ist in jenem theoretischen Setting die Kategorie, auf welche alle Unterscheidungen unserer Zivilisation zurückzuführen sind. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Begriff »originär«, der sowohl als ursprünglich/authentisch als ebenso im Sinne von wesentlich/eigentlich übersetzt werden kann.<sup>306</sup> Welche Übersetzung auch gewählt wird, stets wird eine Gesetzmäßigkeit proklamiert, die unhintergebar scheint: Jede Politik ist seit jeher und immerfort in der Logik der souveränen Ausnahme gefangen und dazu gezwungen, nacktes Leben zu erschaffen. Weil die Unterscheidung von *zōē* und *bíos* den Sündenfall am Anfang, d.h. in der griechischen Antike markiert, entsteht die Exklusionsproblematik des nackten Lebens: »Die vierundzwanzig Jahrhunderte, die seither verflossen sind, haben keine anderen als vorläufige und unwirksame Lösungen gebracht.«<sup>307</sup> Diese Einschätzung presst die gesamte Zivilisationsgeschichte und alle emanzipatorischen Projekte in eine dichte Abfolge von Niederlagen. Keine politische Entscheidung, keine Handlung und kein Ereignis in der Menschheitsgeschichte konnte demnach der »ursprünglichen« Separierung des Lebens von seiner Form eine Lösung entgegensetzen. In dieser Fassung reduziert sich der vermeintliche Fortschritt auf eine massive Politisierung des Lebens, aus welcher in der Moderne eine biopolitische Katastrophe erwächst. Flankiert wird jene Verhängniserzählung von der globalen Vision, dass alle politischen Regimes zum »Staat des integrierten Spektakulären« degenerieren.<sup>308</sup> Diese Darstellung des okzidentalisierten Demokratiemodells weist ebenso die Vorstellung von Verbesserungen sowie die Idee des Fortschritts entschieden zurück:

»Jeder informierte Historiker weiß, dass die Fortschrittsideologie nichts anderes ist als eine der beiden Seiten – gleichsam die linke Hand – der kapitalistischen Ideologie, deren Todeskampf wir gerade beiwohnen. Fatalerweise fällt er mit ihrer aberwitzigen und furchterregenden Ausprägung zusammen: der Idee eines unendlichen Wachstums des Produktionsprozesses.«<sup>309</sup>

losophie –, die die Geschichte des Abendlandes gelenkt haben, sind spätestens seit dem Ersten Weltkrieg nicht mehr imstande, die Völker Europas für bestimmte Ziele zu mobilisieren.« Agamben 2015c, S. 39. Hier drängt sich die Frage auf, inwiefern die Geschichtsmächte die Geschichte lenken konnten, wenn nach Agamben doch die souveräne Ausnahme seit der Antike die Geschichte determiniert.

**305** | Agamben 1994, S. 252.

**306** | Vgl. Loick 2011b, S. 12.

**307** | Agamben 2002, S. 21.

**308** | Agamben 2006b, S. 76.

**309** | Agamben 2015c, S. 39.

Somit schließt sich Agamben der Wachstumskritik und Zukunftsdeutung an, welche beispielsweise der Club of Rome bereits in den 1970er Jahren artikuliert, wobei Agambens zeitgenössische Prognose längst den »Todeskampf« des Kapitalismus erkennt. Der großen Erzählung vom grenzenlosen Wachstum und Fortschritt wird somit die große Erzählung der Grenzen des Wachstums und damit des Endes des Kapitalismus entgegengehalten. Prognostizieren kann Agamben diese globalen Zusammenhänge und künftigen Ereignisse, weil seine politische Theorie eine geschichtsphilosophische Deutung impliziert. So versucht er nicht nur, den Ursprung der menschlichen Zivilisation aufzuklären, sondern auch mithilfe eines geschichtsphilosophischen Paradigmas zeit- und kontextunabhängige Muster zu benennen.<sup>310</sup> Der Erklärungsanspruch der Schlüsselkategorien – souveräne Ausnahme, Biopolitik, nacktes Leben und Lager – ist ein absoluter, der ein metahistorisches Bewegungsgesetz behauptet. So sieht Agamben durch alle historischen Phasen hindurch die Normalität von Ausnahmesituationen, in denen das Leben zergliedert wird. Demgemäß verschwimmen die Differenzen zwischen dem Homo sacer des römischen Rechts und dem komatösen Patienten auf der Intensivstation eines modernen Krankenhauses, und es wird möglich, »unabhängig vom Wesen der dort begangenen Verbrechen«, <sup>311</sup> gegenwärtige Flüchtlingslager und nationalsozialistische Vernichtungslager in eins fallen zu lassen. Anhand dieser Verallgemeinerung, die den Kern, das Motiv, Ziel und Intention jeder Politik im nackten Leben ausmacht, löst sich die Differenz zwischen »Modernem und Archaischem« auf.<sup>312</sup> Agambens Philosophie der Geschichte verweist auf Paradigmen und bemüht sich nicht um eine historische Beweisführung, sondern zitiert Texte und Autoren quer durch Jahrhunderte, um jeweils die eigenen Kategorien darin wiederzufinden und umstandslos in unsere Gegenwart zu übertragen. Mit dem Paradigma des Lagers geht ein gravierender Differenzierungsverlust einher – welcher gerade für pessimistische Positionen charakteristisch ist. Die genaue Genealogie der Ereignisse, die auch das 21. Jahrhundert im Zeichen des Lagers erscheinen lässt, wird von Agamben lediglich rudimen-

---

**310** | Vgl. zu dieser Einschätzung beispielsweise: »Die biopolitische Wende der Moderne, die umfassend und schicksalhaft ist, besagt bei Agamben, dass das Lager unwiderkürlich zum politischen Raum kat'exochen wird. Der Verweis auf Benjamins achte These zum Geschichtsbegriff macht sichtbar: es geht um ein geschichtsphilosophisches Programm, das aus der Zuspitzung der Argumentation seine Plausibilität gewinnt.« Gehring et al. 2008. Anzumerken ist hier, dass Agamben in seiner retrospektiven Methodenschrift der Deutung widerspricht, er würde überhistorische Prinzipien identifizieren oder Ursprünge benennen. Vgl. Agamben 2009a.

**311** | Agamben 2002, S. 183.

**312** | Ebd., S. 16.

tär aufgeklärt.<sup>313</sup> Wenn der moderne Staat verstärkt das biologische Leben ins Zentrum seiner Kalküle rückt, sieht Agamben darin lediglich die Sichtbarwerdung einer untergründig seit jeher bestehenden Logik, die politische Macht an das Leben bindet.

Die Beweisführung Agambens zeigt weiterhin, dass es sich um einen doppelten Differenzierungsverlust handelt: Erstens entsteht durch die Zeitdiagnose des Lagers ein sich unaufhörlich ausdehnender Raum der Ununterscheidbarkeit, der alle Differenzen (z.B. die der Funktionssysteme Politik und Recht) in der modernen Gesellschaft entdifferenziert, so dass Agamben den Modernisierungstheorien der Differenzierung die Beobachtung der Entdifferenzierung bzw. Ununterscheidbarkeit entgegenhält. Zweitens wird ein Differenzierungsverlust der Analyse Agambens erkennbar – so kann die Theorie beispielsweise den Wohlfahrtsstaat, die Veränderungen der modernen Familienstruktur, steigende Lebenserwartungen, medizinische Entwicklungen oder Ähnliches nicht als positive Aspekte erkennen. Agambens Perspektive auf das, was Biopolitik alles sein kann und worauf sie zielt, ist derart verengt, dass ausschließlich die Produktion von »nacktem-tötbarem Leben« erkennbar ist.

Dass Agambens Zeitdiagnose mit einer Philosophie der Geschichte verbunden ist, verdeutlichen auch Beschreibungen wie die »Tragikomödie der Weltgeschichte«<sup>314</sup>, die Annahme, es gäbe einen Prozess, der »heute die Weltgeschichte beherrscht«<sup>315</sup>, oder die Analyse einer seit Beginn der Zivilisation laufenden »rechtlich-politischen Maschine«<sup>316</sup>. Gerade letzterer ist interessant, dass die Trennung des Menschen vom Tier keine historisch einmal vollzogene Entscheidung ist, sondern ein Prozess, mit dessen Ende – so zumindest die philosophische Tradition bis Hegel und Marx – das Ende der Geschichte gekommen ist.<sup>317</sup> Dabei gibt es zwei Varianten für die Aufhebung der Mensch/Tier-Differenz: 1. Die Versöhnung von Mensch und Tier am Ende der Geschichte, oder 2. die Vernichtung des Animalischen im Menschen.<sup>318</sup> Agamben schreibt hierzu:

»Die traditionellen geschichtlichen Mächte – Dichtung, Religion, Philosophie –, die sowohl in der hegelianisch-kojév'schen als auch in der heideggerschen Perspektive das historisch-politische Schicksal der Völker wach hielten, sind seit einiger Zeit in kultu-

**313** | Vgl. Agamben 2004a, S. 7-41.

**314** | Agamben 2003a, S. 60.

**315** | Ebd., S. 73.

**316** | Agamben 2004a, S. 101.

**317** | »Die Geschichte der Menschheit ist der Prozess der ›Entwicklung‹ des Menschen zum Menschen, so dass die Vollendung der Entfaltung des Menschen im Menschen mit dem Ende der Geschichte zusammenfällt.« Weiß 2002, S. 8.

**318** | Vgl. Agamben 2014, S. 88.

relle Schauspiele und in private Erfahrungen verwandelt worden und haben jegliche historische Wirksamkeit verloren. In Anbetracht dieser Verdunkelung bleibt als einzige einigermaßen seriöse Aufgabe die Sorge und ›integrale Verwaltung‹ des biologischen Lebens, d.h. der Animalität des Menschen selbst übrig. Genom, globale Ökonomie und humanitäre Ideologie sind die drei solidarischen Gesichter dieses Prozesses, in welchem die Menschheit ihre eigene Physiologie als letztes und unpolitisches Mandat nach dem Ende der Geschichte zu übernehmen scheint.«<sup>319</sup>

Wie die pessimistische Beschreibung des Verlustes (»verloren«) anzeigt, bedauert Agamben die Lähmung der traditionellen geschichtlichen Mächte. Ob allerdings das »wirkliche Ende« des hier behaupteten Endes der Geschichte, die Verwaltung des biologischen Lebens die vollständige Vernichtung des Animalischen im Menschen besiegelt, darauf will sich Agamben nicht festlegen lassen. Die Suggestion einer kommenden Gemeinschaft bzw. reinen Politik verheißt etwas anderes, aber gleichzeitig beschwört die »Verdunklung« die schlimmsten Erwartungen. Widersprüchlich ist in diesem Zusammenhang auch Agambens Position zur These des Posthistoire, denn irritierenderweise spricht er sich an anderer Stelle gegen seine eigene Zeitdiagnose aus:

»Wir leben in keinem posthistorischen Zeitalter, in dem sich nichts mehr ereignen kann oder soll. Vielmehr leben wir in einer Zeit, in der alles geschehen kann, in der nichts Geringeres auf dem Spiel steht als die Rekapitulation aller historischen Möglichkeiten des Abendlandes.«<sup>320</sup>

Dessen ungeachtet vertritt Agamben im selben Interview auch folgende These: »In Ermangelung historischer Aufgaben ist das biologische Leben zum letzten politischen Auftrag des Abendlands erklärt worden.«<sup>321</sup> Der »letzte politische Auftrag des Abendlands« scheint eine Abwandlung der geschichtsphilosophischen Erzählung des Endes der Geschichte, hier im Sinne eines Leerlaufens der Geschichte. Gleichzeitig spricht Agamben durchaus vom Ende der gro-

**319** | Ebd., S. 86.

**320** | Agamben 2015c, S. 39. »Vor vielen Jahren hat ein hoher Funktionär des werden-den Europas, der Philosoph Alexandre Kojève, angenommen, dass der Homo sapiens am Ende der Geschichte angekommen sei, und nun gebe es nur mehr zwei Möglichkeiten: Den ›american way of life‹, was Kojève als posthistorisches Vegetieren verstand. Oder den japanischen Snobismus, einfach weiter die leeren Rituale der Tradition zu zelebrieren, die jeder historischen Bedeutung beraubt sind. Ich glaube, Europa könnte dazwischen die Alternative einer Kultur verwirklichen, die human und vital zugleich bleibt, weil sie im Dialog mit der eigenen Geschichte steht und daraus neues Leben gewinnt.« Agamben 2013e.

**321** | Agamben 2015c, S. 39.

ßen Erzählungen – womit er selbst eine große Erzählung wiederholt.<sup>322</sup> Die Menschheitsgeschichte ist bis zum jetzigen Zeitpunkt – so die nie revidierte eigene geschichtsphilosophische These aus dem ersten Band des »Homo sacer« von 1995 – die seit den antiken Ursprüngen fortgeschriebene Abfolge von Herrschaftsverhältnissen und damit die Aneinanderreihung von Katastrophen bis zur modernen-biopolitischen Eskalation im 20. Jahrhundert. Somit bestimmt Agambens Theorie nicht nur den Anfang (Sprache/Ausnahme) der menschlichen Geschichte, sondern ebenso dessen Ende, als »[...] Untergang, der allen irdischen Regierungen und Institutionen droht [...]«<sup>323</sup> Die Warnung vor der biopolitischen Katastrophe und dem Untergang ist das Moment, durch welches diese politische Philosophie gänzlich zur pessimistischen Philosophie der Geschichte wird.<sup>324</sup> Mit dem Paradigma »Nomos des Lagers« wird ein ungehinderter negativer Steigerungsprozess durch das 20. ins 21. Jahrhundert behauptet, der in einer welthistorisch einzigartigen biopolitischen Katastrophe gipfelt, welche die NS-Massenvernichtung noch in den Schatten stellt.<sup>325</sup> Diese ist der Schlusspunkt der großen Erzählung vom nackten Leben und der Unter-

**322** | »In der Unmöglichkeit, ein neues ›Werk des Menschen‹ zu definieren, geht es nunmehr darum, das biologische Leben als letzten und entscheidenden historischen Auftrag zu übernehmen. Die ›Tätigkeit‹ des Lebendigen gemäß dem *lógos* ist Übernahme von und Sorge um jenes Ernährungs- und Wahrnehmungsleben, über deren Ausschluss die aristotelische Politik das *ergon tou anthropou* definiert hatte.« Agamben 2013d, S. 421. »Für Agamben wie für Heidegger läuft die anthropologische Maschine, die der eigentliche Motor der Geschichte war, heute im Leerlauf, insofern der Mensch im Zeitalter der Technik und der Biopolitik seine Vollendung, verstanden als radikale Trennung des ›Menschlichen‹ vom ›bloßen Leben‹, erreicht hat.« Weiß 2002, S. 13.

**323** | Agamben 2012c, S. 31.

**324** | Siehe hierzu auch folgende Aussage: »Denn anders als angekündigt, wohnen wir nicht dem Ende der Geschichte bei, sondern dem unermüdlichen Leerlauf der Maschine, die in einer Art ungeheuerlicher Parodie der theologischen *oikonomia* das Erbe der providentiellen Weltregierung angetreten hat, um die Welt – darin der ursprünglich eschatologischen Bedeutung der Vorsehung treu – nicht zu retten, sondern in die Katastrophe zu führen.« Agamben 2008, S. 41. Die paradoxe Prophetie des »unermüdlichen Leerlaufs der Maschine« beruft sich mit der »theologischen *oikonomia*«, »providentiellen Bezügen« und der »eschatologischen Bedeutung der Vorsehung« auf theologische Zusammenhänge. Die besondere Tragik der Geschichte ist demnach, dass sie kein Ende hat, es sei denn, die Menschheit gelangt zu einem anderen Zeitverständnis im Sinne der messianischen Zeit, durch die es zwar nicht möglich wird, die Geschichte zu beenden, dafür aber die bisherige Geschichte und das damit verbundene Zeitverständnis zu ersetzen. Darauf gehe ich weiter unten noch genauer ein.

**325** | Siehe zu dieser Prognose: Agamben 2002, S. 198. Vgl. zu dieser Einschätzung insb.: Marchart 2010, S. 224.



gang der okzidentalischen Zivilisation. Letztere hat viele Jahrhunderte zwar mehr schlecht als recht funktioniert, aber die Trennung von *zōē* und *bíos* hat funktioniert, weil die Zone der Ununterscheidbarkeit am Rand blieb. In der Moderne wird das Lager jedoch zum *Nomos* des *bíos*, wodurch sich der *bíos* auflösen beginnt, was einst normal war, gerät jetzt in den Sog der Ausnahme:

»[E]ntscheidend 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 *bíos*, Recht und Faktum in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit geraten.«<sup>326</sup>

Diese pessimistische Deutung beruft sich auf eine Beobachtung, die den eigenen Beobachtungsstandpunkt nur unzureichend reflektiert.<sup>327</sup> Möglich wäre die vorzeitige Kenntnis über den ›Todeskampf des Kapitalismus‹ und die ›biopolitische Katastrophe‹ lediglich für einen Beobachter, der nicht nur außerhalb der Gesellschaft steht, sondern ebenso außerhalb der Zeit. Dass es einen solchen privilegierten Beobachtungspunkt, der eine zweifelsfreie Einsicht in zukünftige Ereignisse erlaubt, in der modernen Gesellschaft nicht geben kann, darüber scheint sich Agamben nicht im Klaren zu sein. Um dieses erkenntnistheoretische Problem zu invisibilisieren, bedienen sich die Texte des italienischen Philosophen immer wieder einer theologisch-messianischen Rhetorik.

Fluchtpunkt jener Konzeption des Endes der Geschichte, nach deren Ende, steht wie gezeigt nicht eine ›authentische‹ Trennung von Mensch und Tier, sondern bleibt die Hoffnung auf das Abschalten der anthropologischen Maschine und die Erfindung einer Lebens-Form. Agamben will den Menschen und den Nicht-Menschen jenseits aller Trennung als Leerstelle, befreit von allen Differenzen, denken – womit er immer wieder an die »Grenze des Sagbaren« stößt.<sup>328</sup>

»Der Mensch war in unserer Kultur, wie wir gesehen haben, stets das Resultat einer Teilung und zugleich einer Gliederung des Animalischen und Humanen, wobei einer der beiden Begriffe jeweils auf dem Spiel stand. Die herrschende Maschine unserer Konzeptionen des Menschen abzuschalten, bedeutet also nicht, nach neuen, effizienteren und authentischeren Verbindungen zu suchen, als vielmehr, die zentrale Leere auszustellen, den Hiat, der – im Menschen – den Menschen vom Tier trennt, bedeutet also,

**326** | Agamben 2002, S. 19.

**327** | Siehe hierzu das Kapitel »Ideale«.

**328** | Hartle 2004.

sich in dieser Leere aufs Spiel zu setzen: Aufhebung der Aufhebung, Shabbat sowohl des Tieres als auch des Menschen.«<sup>329</sup>

Die Formulierungen »unserer Kultur« und »stets« vereinheitlichen wiederum zweitausend Jahre Kulturgeschichte, von der griechischen Antike bis in die Gegenwart. Durch diese negative Verallgemeinerung der bisherigen Geschichte zur ›Trennungs-Maschine‹, in Kombination mit der Aussicht auf eine komplett andere Welt, ›der Aufhebungen der Aufhebungen‹, fällt Agambens Geschichtsphilosophie auseinander. Vergleichbar mit der anthropologischen Doppelbestimmung, operiert Agamben ebenfalls auf zwei geschichtsphilosophischen Ebenen, zwischen einer pessimistischen Philosophie der Geschichte und einer messianischen Theologie der Geschichte, wie der Terminus Shabbat hier andeutet. Die Erzählung von Ausnahme, Souverän, Lager und nacktem Leben betont die Katastrophe der Moderne, wohingegen die messianische Theologie auf eine ganz andere Welt hofft. Die messianische Zeit stellt nicht nur den Fortschritt in der Zeit in Frage, sondern die Zeiterfahrung des Fortgangs überhaupt. Hier zeigt sich wiederum der bereits angesprochene Kontrast in der bzw. die Spannbreite der Theorie Agambens: Auf der einen Seite steht eine vernichtende Zeitdiagnose, auf der anderen Seite ein theologisch-messianisches Versprechen auf Erlösung. Agamben ist ein Denker der Extreme.

Differenziert zu betrachten ist, dass Agamben die Theologie der Geschichte in zweierlei Hinsicht in seine politische Philosophie integriert: Erstens bemüht er sich um einen eigenen Beitrag zur Debatte über die »Politische Theologie« im Anschluss an Schmitt, Löwith, Blumenberg usw. Zweitens versucht der italienische Philosoph, ein messianisches Zeitverständnis für die Gegenwart zu (er-)finden. In Anlehnung an Schmitt unterstreicht Agamben also zunächst, dass die moderne Geschichtsphilosophie »eine Säkularisierung der christlichen Theologie darstellt.«<sup>330</sup> Weiterhin ist es aber nicht nur für die moderne Geschichtsphilosophie hegelianischer Prägung charakteristisch, »sondern [für] die ganze Moderne [...] eine intensive hermeneutische Auseinandersetzung mit dem Messianischen, insofern alle ihre entscheidenden Konzepte mehr oder weniger bewußte Interpretationen und Säkularisierungen eines messianischen Themas darstellen«.<sup>331</sup> Die Moderne mit ihren vermeintlichen Errungenschaften und Innovationen hat also eigentlich nichts Neues geschaffen, sondern lediglich einen alten Antwort-Frage-Zusammenhang des Telos neu beschrieben. Alle philosophischen Denker operieren demnach – im Zweifelsfall unbewusst – mit den fast zweitausend Jahre alten Kontrakten des Apostels Paulus, womit die komplexe und heterogene abendländische Geistes-

**329** | Agamben 2014, S. 100.

**330** | Agamben 2006a, S. 113.

**331** | Ebd., S. 113f.

geschichte von Agamben handstreichartig zu einer Randnotiz auf den Apostel Paulus verdichtet wird.

Agambens eigentliches Argument in der Debatte um die Politische Theologie ist aber der Verweis auf die Bedeutung der Ökonomie. Erst das ideengeschichtliche Verständnis von Theologie und moderner Ökonomie erlaubt demnach eine Erklärung unserer Gegenwart, denn den Argumentationen der Bücher »Herrschaft und Herrlichkeit« und »Beamte des Himmels. Engel.« folgend, entstammt nicht nur die moderne Politik, sondern auch die moderne Ökonomie der Theologie. Somit wird in Ergänzung zunächst ein »doppeltes Paradigma«<sup>332</sup> von politischer Theologie und ökonomischer Theologie herausgestellt. Die politische Theologie führt den souveränen Staat auf den allmächtigen Gott und den juristischen Ausnahmezustand auf das Wunder zurück. Die ökonomische Theologie erklärt die Verteilung und Organisation unseres Wirtschaftens aus dem göttlichen Haushalt. Die Figur der *oikonomia* diente demnach der frühen Theologie zur Erklärung der Trinität, der drei göttlichen Personen und der Organisation des göttlichen Heilsplans. Der Begriff ist sozusagen eine Hilfskonstruktion, um sowohl die Verwaltung des göttlichen Lebens bzw. Haushalts als auch die göttliche Verwaltung der menschlichen Geschichte zu entparadoxieren. Verwirrend ist an dieser Deutung, dass Agamben selbst konstatiert, dass der »Terminus ›oikonomia‹ im christlichen Zeitalter auf den Bereich der Theologie übertragen [wird, Anm. d. A.], wo er nach allgemeiner Meinung die Bedeutung ›göttlicher Heilsplan‹ annehmen soll«.<sup>333</sup> Demnach ist die Säkularisierung der *oikonomia* aus dem Theologischen in den Bereich der modernen Wirtschaft eine Re-Säkularisierung, wurde der Begriff doch bereits in der Antike zur Bezeichnung alltäglicher Praxen genutzt. Diesen Zusammenhang übergeht Agamben allerdings im Weiteren, indem er einfach festlegt: »Unsere Analyse der Stellen, an denen der Terminus ›oikonomia‹ vorkommt, beschränkt sich im Wesentlichen auf Texte des zweiten und dritten Jahrhunderts, in denen der Begriff seine ursprüngliche Form erhält.«<sup>334</sup> Jener Befund schwächt die gesamte Argumentation des Buches »Herrschaft und Herrlichkeit«: Erstens erscheint es zweifelhaft, wie ein Begriff eine »ursprüngliche Form« erhalten kann. Zweitens zeichnet die politische sowie die ökonomische Theologie die Prämisse aus, dass ein Begriff oder eine Denkweise »ursprünglich« aus der Sphäre des Religiösen entstammt und im historischen Prozess in profane Zusammenhänge transformiert wird. Agamben verlegt somit den ›Ursprung‹ in einen historischen Wandlungsprozess und schlussfolgert aus diesem selbstgeschaffenen ideengeschichtlichen Zusammenhang, »[...] daß die Theologie selbst ökonomisch und nicht politisch

**332** | Agamben 2005a, S. 21.

**333** | Agamben 2010a, S. 35.

**334** | Ebd., S. 41.

ist und daß sie erst in einem zweiten Moment – durch ihre Säkularisierung – politisch wird. [...] [D]ie Geschichte [ist, Anm. d. A.] in letzter Instanz sozusagen kein politisches Problem, sondern ein wirtschaftliches.«<sup>335</sup> Mit diesem Verweis korrigiert er bisherige Fassungen der Politischen Theologie und grenzt sich insbesondere von Schmitt ab: »Die theologische Entscheidung [...] ist eine maßgebliche Determinante für das Schicksal der Geschichte unserer Kultur.«<sup>336</sup> Das, was Agamben zuvor noch als These in den Raum stellt, wird in jener Formulierung zur Gewissheit, die quasi transzendental abgesichert ist: Weil die christliche Theologie das göttliche Leben mit dem Begriff der Ökonomie (Dreifaltigkeit und Heilsplan) beschreibt, glaubt Agamben, daraus das »Schicksal der Geschichte unserer Kultur« voraussehen zu können.

Diese heterogenen Aussagen zur Genealogie der ökonomischen Theologie zeigen vor allem, dass Agamben die Chronologie von Ereignissen und die ideengeschichtliche Genese nicht einheitlich beschreibt. Die Abkehr von einem chronologischen Zeitverständnis ist derweil der zentrale Punkt der von Agamben entwickelten messianischen Theorie, die er in klarer Opposition zum linearen Zeitverständnis formuliert. Neben der Umschrift der politischen Theologie zur ökonomischen Theologie will Agamben ein anderes Verständnis der Zeit, als messianische Zeit, herstellen.<sup>337</sup> Was dies im Kontext des politischen Pessimismus bedeutet, wird im Folgenden diskutiert.

Zunächst ist festzustellen, dass sich Agambens Messianismus undifferenziert auf biblische wie profane Texte bezieht, d.h. der Apostel Paulus und Walter Benjamin werden gleichwertig als die wichtigsten messianischen Schriftsteller aufgefasst. Der Geltungsanspruch von Benjamins Überlegung zu Gewalt und Geschichte ist demnach derselbe wie jener der messianischen Botschaft der Paulus-Briefe. Unklar bleibt bei der Lektüre Agambens bisweilen, ob er als Philosoph schreibt, der theologische Texte diskutiert, oder ob er ein gläubiger Christ ist, der sich sozusagen mit einem »Philosophen-Pelz« tarnt. Teilweise verdeckt durch affirmative Zitation theologisch-frühchristlicher Texte<sup>338</sup>, geht es dem italienischen Gelehrten aber sicherlich nicht um eine »bibeltreue Auslegung« der Schrift.<sup>339</sup> So hebt Agambens Interpretation auch die Differenz zwischen jüdischem und christlichem Messianismus auf, zumindest in dem Sinne, dass diese gleichermaßen und unterschiedslos in seiner Heilsvor-

**335** | Agamben 2005a, S. 21.

**336** | Ebd., S. 28.

**337** | Siehe zu Agambens thesenstarken Interpretationen der messianischen Tradition: Schneider 2008, S. 41-58. Sowie: Liska 2008, Schneider 2008, Geulen 2015, Schmidt 2014, Bielik-Robson 2010.

**338** | Agamben 2010a, S. 32ff.

**339** | Strenger Katholik scheint Agamben derweil ebenso wenig zu sein: Vgl. Agamben 2009b, siehe auch: Finkelde 2007, S. 46. »Doch was ist der Glaube? Es besteht kein

stellung Bedeutung gewinnen.<sup>340</sup> Glaubt man Agambens Selbstauskunft, ist er nicht religiös im Sinne von gläubig.<sup>341</sup> Folglich propagiert er auch keinen klassischen Messianismus, der auf die Wiederkehr Jesu Christi hofft, sondern beschreibt einen Messianismus ohne Messias. »Gott oder das Gute, oder der Ort haben keinen Ort, sondern sind das Statt-Finden der Dinge, ihre intimste Äußerlichkeit. Göttlich ist das Wurm-Sein des Wurms, das Stein-Sein des Steins.«<sup>342</sup> Das klingt mehr nach Buddhismus als nach Christentum, und in der Tat ist dieser Messianismus von theologischen Dogmen völlig losgelöst.<sup>343</sup> Dennoch will Agamben glauben machen, dass uns »eine schwache messianische Kraft mitgegeben«<sup>344</sup> ist. Mit diesem Bekenntnis beginnt die Neu-Interpretation des zweiten Briefs des Apostels Paulus an die Thessalonicher (Thessalonicher 2,1-10): »Das vordringlichste Ziel dieses Seminars [sc. aus dem das Buch hervorgegangen ist, Anm. d. A.] besteht darin, die Bedeutung, der Paulinischen Briefe als grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur wiederherzustellen.«<sup>345</sup>

Die Notwendigkeit und (Vor-)Dringlichkeit, die Bedeutung des Messianismus wiederherzustellen, erklärt sich aus Agambens eigener Zeitdiagnostik, die eine Welt offenbart, in der es keine diesseitigen Lösungsansätze mehr zu geben scheint. Seinen Messianismus ersinnt Agamben somit nicht im luft-

---

Zweifel daran, dass heutzutage kein intelligenter Mensch mehr bereit ist, an die Institutionen, die Kirche eingeschlossen, und die existierenden Werte zu glauben, zumal Letztere sich auf den Euro reduzieren lassen, wie wir das in Europa sehr schön sehen konnten.« Agamben 2015c, S. 40.

**340** | Vgl. Liska 2008, S. 5.

**341** | »Meine Bücher sind ganz und gar keine theologischen Gesten, sondern Konfrontationen mit der Theologie. Walter Benjamin hat einmal geschrieben: Mein Verhältnis zur Theologie ist wie das Verhältnis vom Löschpapier zur Tinte. Das Papier saugt die Tinte auf, aber wenn es nach dem Tintenpapier ginge, gäbe es keinen einzigen Tropfen mehr. Genauso ist es mit der Theologie. Ich bin vollgesogen mit Theologie, aber dann gibt es keine Theologie mehr; die ganze Tinte ist fort.« Agamben 2009b.

**342** | Agamben 2003a, S. 19. »Offenbarung bedeutet nicht Offenbarung der Heiligkeit der Welt, sondern Offenbarung ihres unabänderlich profanen Charakters.« Ebd., S. 83.

**343** | Mit dem Messianismus ist [...] eine Erfahrung des Wortes angezeigt, das sich [...] als reine und allgemeine Potenz des Sagens vorstellt und das fähig ist, einen feinen und unentgeltlichen Gebrauch der Zeit und der Welt zu gewähren.« Agamben 2006a, S. 151. Dass Agamben kein bibeltreuer oder katholischer Christ ist, zeigt sich auch, wenn er über die »Impotenz Gottes« sinniert. Vgl. Agamben 2003a, S. 35.

**344** | Agamben 2006a, S. 154.

**345** | Ebd., S. 11. Agamben bezieht sich positiv auf die »Zeiterfahrung« der Gnosis: »Die Zeit der Gnosis ist folglich eine zusammenhangslose und nicht homogene Zeit, deren Wahrheit im Moment unmittelbarer Unterbrechung liegt, [...]. Agamben 2004c, S. 145.

leeren Raum, sondern in einer Gegenwart, die sich ihm zufolge durch eine ›biopolitische Katastrophe‹ auszeichnet, welche die Schrecken von Auschwitz zu übersteigen droht:

»Ich glaube, dass politisches Handeln sowohl in der theologischen als auch in der profanen Sphäre erst wieder möglich ist, wenn das *mysterium iniquitatis* in seinen eschatologischen Kontext gestellt wird. Das Böse ist kein *theologisches* Schauerdrama, das alles Handeln lähmt, undurchschaubar und zwielichtig werden lässt, sondern ein *historisches* Drama, in dem die Entscheidung eines jeden zählt. [...] in diesem historischen Drama fallen das eschaton – der Jüngste Tag – und die Gegenwart – die paulinische ›Jetztzeit‹ – zusammen, in ihm kommt es schließlich zur apokalyptischen Enthüllung der Zweigeteiltheit des Lebens der Kirche wie auch jeder anderen profanen Institution. Ein jeder ist dazu aufgerufen, in diesem sich unablässig abspielenden Drama bedingungslos und bestimmt seinen Part zu übernehmen.«<sup>346</sup>

Trotz der pessimistischen Einsicht in das historische Drama, in dem politisches Handeln aktuell nicht möglich ist und jeder nur eine ihm zugewiesene Rolle ›bedingungslos und bestimmt‹ zu erfüllen hat, soll paradoxerweise die Entscheidung eines jeden zählen. Vor jenem Hintergrund ist die Erkenntnis bzw. Erfahrung der »Struktur der messianischen Zeit«<sup>347</sup> der letzte Ausweg, denn politisches Handeln, im herkömmlichen Sinne, wird – wie Agamben unablässig betont – immer wieder neue Ausnahmesituationen herstellen.<sup>348</sup> In dem Sinne konsequenterweise setzt diese messianische Theorie auf einen radikalen Bruch, nicht nur mit konkreten Erscheinungen der Moderne und allen bekannten Formen des politischen Handelns, sondern gerade mit der modernen Zeitauffassung, der »lineare[n] Zeit des Fortschritts«.<sup>349</sup> »Als Zeit,

**346** | Agamben 2015a, S. 58f.

**347** | Agamben 2006a, S. 36.

**348** | Agamben will diesen Zusammenhang jedoch nicht als apokalyptisch verstanden wissen: »Wenn ich aber von Biopolitik als einer Katastrophe spreche, dann meine ich keine Apokalypse. Wie Benjamin sagte, die Katastrophe ist immer die Gegenwart, die Situation, in der wir uns befinden. Die gegenwärtige Politik erscheint mir als katastrophal, und deswegen sehe ich die Notwendigkeit, eine neue Schlüsselpolitik zu denken. Es geht mir nicht im Geringsten um apokalyptische Prophezeiungen, sondern um die Art und Weise, wie wir in der gegenwärtigen Zeit auf die Katastrophe, in der wir leben, reagieren können. Und die einzige Möglichkeit, die wir haben, die Gegenwart wirklich zu erfassen, ist, sie als das Ende zu denken. Das ist auch ein Gedanke von Benjamin. Sein Messianismus ist vor allem so zu verstehen. Das Paradigma, um die Gegenwart zu verstehen, ist die messianische Zeit.« Agamben 2010c.

**349** | Agamben 2012a, S. 149. »Ihrem Selbstverständnis nach unterscheidet sich die Epoche der Moderne von vormodernen Zeiten dadurch, dass sie die Zeitordnungen

in der wir zu sein glauben, trennt sie uns von dem, was wir sind, macht uns zu ohnmächtigen Zuschauern unserer selbst.«<sup>350</sup> Die moderne Zeit entfremdet demnach von dem, »was wir eigentlich sind«. Was jenes »eigentliche« Sein unseres Selbst ist, erläutert Agamben an dieser Stelle nicht. Seine pessimistische Gegenwartsbetrachtung konnotiert, dass die Menschen in der modernen, linear-chronologischen Zeit ohnmächtige Zuschauer ihres Lebens sind.

Agambens von Benjamin inspirierter Messianismus bricht nun mit der Linearität und Chronologie der Zeit und damit auch mit der christlichen Erlösungshoffnung im Jenseits sowie mit der Hoffnung auf eine diesseitige Erlösung in einer zukünftigen perfekten Gesellschaft.<sup>351</sup> Durch das Brechen mit der Zeitauffassung soll ein anderes Verhältnis von Geschichte und Zukunft, die sogenannte »authentische Revolution« einer neuen »Erfahrung der Zeit«<sup>352</sup>, möglich werden. Damit widerspricht Agamben auch der Interpretation der christlichen Zeitauffassung als »Zwischenzeit«, d.h. der Deutung, welche messianische Zeit auf einem Zeitstrahl zwischen dem Antichristen und der Gottesherrschaft verortet.<sup>353</sup> Die messianische Zeit ist nach Agamben keine Eschatologie, also nicht das Ende der Zeit, sondern eine Art Parallel-Zeit. Errettung ist somit mittels eines Eingriffs in die Jetztzeit möglich – aber nicht durch eine politische Revolution oder Ähnliches. Ausgehend von Benjamin de-

---

anderer Kulturen und Geschichtsepochen hinter sich lässt und das physikalische Zeit-Konzept des linear irreversiblen »Zeitpfeils« zur verbindlichen Grundlage erhebt. Sie unterstellt sich damit dem Diktat einer Zeit, die kontinuierlich, gleichmäßig und irreversibel durch alle Ereignisse hindurchläuft und sie chronologisch messbar macht.« Assmann 2013, S. 24f. In diesem Sinne konstatiert Agamben, dass eine Kultur und ihr Geschichtsverständnis ganz wesentlich durch ihr Zeitverständnis geprägt ist: »Jede Kultur ist gleichermaßen allererst eine bestimmte Erfahrung der Zeit, und eine neue Kultur ist nicht möglich ohne eine Veränderung dieser Erfahrung. Die eigentliche Aufgabe einer authentischen Revolution besteht deshalb nie einfach darin, »die Welt zu verändern« sondern auch und vor allem darin, »die Zeit zu verändern.« Agamben 2004c, S. 131. Da wir in der Zeit gewissermaßen gefangen sind und damit auch unsere Sprache in Grenzen operiert, bemüht Agamben nun theologische Begriffe und Momente um seine Kairologie beschreiben zu können. Gleichzeitig deutet der Begriff »authentisch« bereits an, dass Agamben annehmen muss, auf einem Grund zu stehen, der außerhalb der modernen Gesellschaft liegt, der »authentisch«, »eigentlich«, »echt« und »rein« ist, denn anders ist die »Einsicht« in derart »unverfälschte« Zusammenhänge nicht zu erklären.

**350** | Agamben 2012c, S. 17f.

**351** | Anzumerken ist in diesem Zusammenhang, dass Agamben ebenfalls die antike Zeitauffassung des Kontinuums ablehnt. Vgl. Agamben 2004c, S. 133.

**352** | Ebd., S. 131.

**353** | »Der Mensch lebt immer bereits am Tag des Jüngsten Gerichtes.« Agamben 2012a, S. 149.

finiert Agamben die messianische Zeit als Zeit des Ausnahmezustandes und des Standesrechts, also die Zeit, »in der wir leben«.<sup>354</sup> Die apokalyptische Katastrophe liegt somit nicht in der Zukunft und jenseits einer Zeiterfahrung, strukturiert durch den »Prozeß eines Zuvor und eines Danach«.<sup>355</sup> Die messianische Zeit ist demnach nicht die Zeit, die kommen wird, sondern, die, die bleibt, es ist die Zeit des Zusammenfallens von Vergangenheit und Gegenwart, in einem Nicht-Mehr-Kontinuum der Ununterscheidbarkeit. Nochmals anders formuliert: Die messianische Zeit ist die Jetztzeit, eine Zeitwahrnehmung, die sich im Zeichen der Aufhebung selbst erkennende Zeit.<sup>356</sup> Was Agamben nun vorschlägt, ist eine Abkehr von der Zurechnung von Vorher-Nachher, Vergangenheit und Zukunft. Damit zeigt sich auch ein Unterschied zu Schmitt, welcher der politischen Lähmung durch das Hoffen auf das Katechon entgegen möchte und dazu bereit ist, die Ankunft des Messias aufzuschieben. Stattdessen sehnt Agamben die messianische Zeit herbei<sup>357</sup>, als eine andere Zeiterfahrung, die sich dem chronologischen Zeitverständnis entzieht: »Denn die ›Zeit, die bleibt‹ zu leben, die ›Zeit des Endes‹ zu erfahren, setzt einen grundlegenden Wandel unserer gewohnten Zeitvorstellung und -erfahrung voraus.«<sup>358</sup>

Das Problem der chronologischen Zeit ist demnach, dass sie zwar dargestellt, aber nicht erfahren werden kann. Die ›wirkliche Erfahrung‹ der Zeit,

**354** | Vgl. Agamben 2013a, S. 288.

**355** | Agamben 2004c, S. 138. »Wollte man den Unterschied von Messianischem und Apokalyptischem auf eine Formel bringen, könnte man sagen, dass das Messianische nicht das Ende der Zeit, sondern die Zeit des Endes ist. Nicht das Ende ist messianisch, sondern die Beziehung, in der jeder Augenblick, jeder kairos mit dem Ende der Zeit und der Ewigkeit steht.« Agamben 2012c, S. 14.

**356** | Vgl. Schneider 2008, S. 51.

**357** | »Das *katechon* ist die Macht – das Reich, die Kirche, jede rechtlich verfasste Autorität –, die der Anomie, durch die die messianische Zeit gekennzeichnet ist, entgegenwirkt und sie verbirgt und so die Aufdeckung des ›Geheimnisses der **Anomie**‹ hinauschiebt. Mit der Enthüllung dieses Geheimnisses wird sichtbar, was die messianische Zeit charakterisiert: die Unwirksamkeit des Gesetzes und die wesentliche Illegitimität jeder Macht. (Allem Anschein nach scheint sich eben das vor unseren Augen abzuspielen: dass die Staaten ganz unverhohlen wie Gesetzlose handeln, lässt den Nomos in neuem Licht erscheinen. Er erweist sich als die Enthüllung der Autonomie, die heute die herrschenden Mächte selbst betrifft, in denen sich Staatsgewalt und Terrorismus zu einem System zusammengeschlossen haben.)« Agamben 2015a, S. 52. Im Gegensatz zu Schmitt sieht Agamben den Aufschub der messianischen Zeit nicht positiv. Das Katechon als Reich oder Kirche steht auf der Seite des Gesetzes, und gerade gegen diese geschichtsmächtigen Kräfte positioniert sich Agamben. Vgl. zu Agambens Katechon-Deutung auch Agamben 2012c, S. 26f.

**358** | Ebd., S. 16.



d.h. »der Zugang zu einer authentischeren Auffassung von Geschichtlichkeit«<sup>359</sup>, soll nun die messianische Zeitwahrnehmung gewährleisten. »Das messianische Reich ist weder zukünftig (das Millennium) noch vergangen (das Goldene Zeitalter): es ist eine restliche Zeit.«<sup>360</sup> Mit der Kategorie des Restes spielt Agamben direkt auf die biblische Prophezeiung an, dass nur ein Rest des Volkes Israels errettet werden wird. Gleiches gilt für seine Überlegungen zur »wirklichen Ausnahme«<sup>361</sup>: »Zur Zeit liegt das glückliche Leben auf dem selben Terrain, auf dem sich der biopolitische Körper des Abendlandes bewegt.«<sup>362</sup> Demnach soll die Erlösung dort ansetzen, wo gegenwärtig auch das größte Unheil geschieht, im Ausnahmezustand.<sup>363</sup> Letzterer soll durch den »wirklichen Ausnahmezustand«, den Zustand »messianischer Entsetzung des Rechtes«, im Sinne Benjamins, aufgehoben werden.<sup>364</sup> Die souveräne Ausnahme-logik hat sich auf unserem Planeten so weit ausgebreitet, dass es kein anderes Außen mehr geben kann als messianische Entsetzung im »wirklichen« Ausnahmezustand«<sup>365</sup>. Das Kollabieren des Rechtssystems in der permanenten Ausnahme und die aus der »virtuellen Ausnahme« erwachsene »biopolitische Katastrophe« erscheinen dann als notwendige Bedingung für

**359** | Agamben 2004c, S. 140.

**360** | Agamben 2003c, S. 139. »Wir müssen aufhören, die Prozesse der Subjektivierung und Entsubjektivierung, das Sprechendwerden des lebenden Wesen und das Lebendigwerden des sprechenden Wesens – sowie die historischen Prozesse überhaupt – so zu betrachten, als ob sie ein *telos* hätten, wie es apokalyptisch oder profan, in dem Lebender und Sprechender, Nicht-Menschen und Mensch – oder was auch immer die Termini eines historischen Prozesses seien – sich in einer erreichten, vollendeten Menschlichkeit verbinden, sich zu einer verwirklichten Identität zusammenfügen wurden.« Ebd., S. 138. Inwiefern Agamben dem Anspruch, keinen Endpunkt der Geschichte zu postulieren, selbst gerecht wird, erscheint allerdings fraglich, da gerade die Überlegungen zur »wirklichen Ausnahme« als messianische Zeit die Umrisse eines solchen *telos* beschreiben: »Das letzte, glorreiche *telos* des Gesetzes und der englischen wie der profanen Macht ist es, außer Kraft gesetzt, unwirksam gemacht zu werden.« Agamben 2007, S. 72.

**361** | Die »wirkliche Ausnahme« ist dann »exakt die Situation, die in der jüdischen Tradition (und eigentlich in jeder genuinen messianischen Tradition) bei der Ankunft des Messias eintritt.« Agamben 2002, S. 68.

**362** | Agamben 2013b, S. 459.

**363** | »Vom politisch-juristischen 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.« Agamben 2002, S. 68.

**364** | Vgl. ebd., S. 65f.

**365** | Ebd., S. 65.

die Möglichkeit der messianischen Zeit.<sup>366</sup> Hiermit reproduziert Agamben das für viele pessimistische Positionen charakteristische, paradoxe Verhältnis von Untergang und Wiedergeburt. Offensichtlich will sich Agamben nicht damit begnügen, den Untergang des Alten, im Sinne des Endes der westlichen Zeitauffassung, zu prophezeien, sondern gleichzeitig eine messianische Verheißung auszusprechen.<sup>367</sup> Allerdings ist die ›Morgenröte‹ nicht die einer diesseitigen politischen, rechtlichen oder staatlichen Ordnung, sie ist vielmehr eine spirituelle Erlösung.

Die messianische Situation ist demnach die gegenwärtige Situation.<sup>368</sup> »Denn die Zeit des Messias bezeichnet keine zeitliche Dauer, sondern eine qualitative Transformation der gelebten Zeit.«<sup>369</sup> Dieser Messianismus beruft sich auf Gustave Guillaumes Theorie der »operativen Zeit«. Operative Zeit meint die Zeit, welche das menschliche Gehirn benötigt, um eine Wahrnehmung zu realisieren bzw. ein Bild dieser in unserem Gehirn zu erschaffen. Durch jene doppelte Zeit, von normaler Zeit und operativer Zeit, wird der Zeitablauf für den Menschen überhaupt erst erfahrbar.<sup>370</sup> »Die Zeit des Messias hingegen ist als operative Zeit, in der wir zum ersten Mal die Zeit begreifen, die Zeit, die wir selbst sind. [...] Die Erfahrung dieser Zeit verwandelt unsere Lebensweise, uns selbst von Grund auf.«<sup>371</sup> Inwiefern die operative Zeit für das menschliche Gehirn kognitiv–physiologisch bewusst erfahrbar ist, sei hier dahingestellt. Die operative Zeit wird von Agamben zur messianischen Zeit erklärt und steht der chronologischen Zeit entgegen: Die »operative Zeit, die in der chronologischen Zeit drängt, die diese im Innern bearbeitet und verwan-

---

**366** | »Wir können die Situation unserer Zeit mit der eines versteinerten und gelähmten Messianismus vergleichen, der, wie jeder Messianismus, das Gesetz vernichtet, um ihn dennoch als ein Nichts der Offenbarung in einem permanenten und unendlichen Ausnahmezustand aufrechtzuerhalten, ›der Ausnahmestand, in dem wir leben.« Agamben 2013a, S. 303. Vgl. Agamben 2006b, S. 36.

**367** | Vgl. Agamben 2004c, S. 147.

**368** | Die Gegenwart ist die Zeit, die nach dem Jüngsten Gericht kommt, so Agamben: »Das Besondere einer solchen Zeit – unserer Zeit – ist, dass gewissermaßen alle – alle Völker und Menschen der Erde – sich in der Position des Restes wiederfinden. Das bedeutet, recht betrachtet, eine bislang beispielelose Verallgemeinerung der messianischen Situation, in der das, was anfangs nur behauptet wurde – die Abwesenheit des Werkes, die beliebige Singularität, der bloom – Wirklichkeit geworden ist.« Agamben 2003a, S. 104.

**369** | Agamben 2012c, S. 12.

**370** | Demnach benötigt die Kognition eine räumliche/bildhafte Konstruktion von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, weil die Zeit zwar erfahren wird, aber nicht unmittelbar gesehen werden kann. Vgl. Agamben 2006a, S. 79.

**371** | Agamben 2012c, S. 18.

delt, die Zeit, die wir benötigen, um die Zeit zu beenden – in diesem Sinne: *die Zeit, die uns bleibt.*«<sup>372</sup> Ununterscheidbar ist diese messianische Rest-Zeit, weil sie »eine Zone der absoluten Ununterscheidbarkeit zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen gegenwärtiger und künftiger Welt«<sup>373</sup> herstellt, und dabei bleibt die messianische Zeit der chronologischen Zeit durch einen einschließenden Ausschluss als operative Zeit verbunden. Die messianische Zeit ist eine Schwelle in der linearen Zeit, und auf dieser Schwelle des »messianischen Stillstandes der Ereignisse«<sup>374</sup> ist das Gewesene nicht mehr und das Kommende noch nicht präsent. Agamben möchte dergestalt mittels der messianischen Zeit eine Beobachterposition einnehmen, welche gleichermaßen innerhalb wie außerhalb unseres Zeitgefüges steht.

Etwas nachvollziehbarer wird diese Konstruktion durch Agambens Vergleich der messianisch-operativen Zeit mit dem Sabbat: »Der Sabbat – die messianische Zeit – ist nicht ein weiterer, den anderen Tagen äquivalenter Tag. Es ist vielmehr der innere Bruch in der Zeit, durch den man – um Haaresbereite – die Zeit ergreifen und sie vollenden kann.«<sup>375</sup> Der Terminus Sabbat wird in der ideengeschichtlichen Tradition auch gebraucht, um einen Zustand des Menschen im posthistorischen Zustand, in dem keine Tätigkeit mehr ausübt und keine Werke mehr vollbracht werden, zu bezeichnen.<sup>376</sup> Der Sabbat wie die operative Zeit stellen einen Bruch in der Zeit dar, welcher sich der linearen Zeitwahrnehmung entzieht.

Aber die messianische Zeit, die Jetztzeit des Sabbats, bleibt – wie Agamben selbst konstatiert (»um Haaresbreite«) – immer unerreichbar. Zeit erscheint in der Moderne als eine auf die Zukunft gerichtete irreversible Bewegung. Die Zeit ist zwar immer nur in der Gegenwart erfahrbare, als Übergang von Vergangenheit in Zukunft, aber als Jetztzeit ist die Gegenwart nicht feststell-

---

**372** | Agamben 2006a, S. 81. »Kurz: Es ist diese Zeit, diese Zeit, die bleibt, um die Zeit zu Ende gehen zu lassen, in der Agamben nun die Struktur, die Reststruktur der messianischen Zeit findet.« Schneider 2008, S. 52. Oder nochmals anders von Agamben formuliert: »Einerseits ist sie die Zeit, die die Zeit benötigt, um zu enden, andererseits ist sie die Zeit, die uns bleibt, die Zeit, die wir benötigen, um die Zeit zu beenden, um mit der gewohnten Zeitvorstellung abzuschließen, uns von ihr zu befreien.« Agamben 2012c, S. 17.

**373** | Agamben 2006a, S. 36.

**374** | Agamben 2004c, S. 148.

**375** | Agamben 2006a, S. 85. Auch die Gliederung des Buches »Die Zeit, die bleibt« in sieben Kapitel erscheint vor diesem Hintergrund nicht zufällig, nach dem sechsten Kapitel folgt das Sabbat-Kapitel, welches mit »Schwelle oder Tornado« überschrieben ist.

**376** | Vgl. Agamben 2013d, S. 415.

bar.<sup>377</sup> Dieser Messianismus hofft deshalb auf die flüchtige »Verbindung von Erinnerung und Hoffnung, Vergangenheit und Gegenwart, Fülle und Leere, Ursprung und Ziel [in der messianischen Zeit, d.h. der operativen Zeit, Anm. d. A.]. Die Möglichkeit, die Botschaft des Paulus zu verstehen, fällt mit der Erfahrung dieser Zeit vollständig zusammen: Ohne diese Erfahrung bleibt jene als toter Buchstabe zurück.«<sup>378</sup>

Dass diese Form von Messianismus eine hohe Schnittmenge zur Kairologie aufweist, bemerkt Agamben selbst, wenn er fordert, eine »qualitative Veränderung der Zeit (eine Kairologie)«<sup>379</sup> herzustellen, wobei das Verhältnis von *kairós* und *chronos* nicht in Opposition, sondern in Beziehung zueinander zu denken ist: »Der *kairós* (es wäre banal, hier einfach mit »Gelegenheit« zu übersetzen) verfügt nicht über eine andere Zeit. Was wir ergreifen, wenn wir einen *kairós* ergreifen, ist nicht eine andere Zeit, sondern nur eine zusammengedrückte und verkürzte Zeit.«<sup>380</sup> Gleichwohl kann die messianische Heilung nach Agamben nur im *kairós* stattfinden. Die moderne physikalische Zeitordnung soll in einer kairologisch-messianischen Entsetzung anders erfahren werden. Agamben geht es um den Augenblick, um die Jetztzeit, um ein Unterlaufen eines routinierten linearen Zeitgefühls und die Revision der konventionellen Darstellungsformen der Zeit.<sup>381</sup> Die messianische Zeit soll das Subjekt aus dem Fluss der Zeit heraus- und damit die durch die moderne Zeiterfahrung auferlegten Identitäten und Zwänge aufheben.<sup>382</sup> Damit geht es

**377** | »Der Jetztpunkt der Gegenwart ist deshalb, wie Baudelaire sehr wohl wusste, ein reiner Übergang. An ihm bleibt nichts hängen, auf ihm kann nichts aufbauen. Menschen sind von ihrer sinnlichen Ausstattung her nicht für diese abstrakte Zeit gemacht. Im Jetztpunkt können sie nicht leben; sie dehnen ihn deshalb aus durch rücklaufende Erinnerung und vorlaufende Erwartung, um Platz zu schaffen fürs Erleben, Erzählen, Erinnern und Erwarten, Denken und Existieren.« Assmann 2013, S. 26.

**378** | Agamben 2006a, S. 11.

**379** | Agamben 2004c, S. 152. »Kairos zeitigt damit eine spezifische Zeit, die Agamben vor der herkömmlichen, als »unverfügbar« erfahrenen bzw. sich der Erfahrung entziehenden chronologischen Zeit vorzieht.« Löschenkohl 2011, S. 184. Birte Löschenkohl bemerkt weiterhin (im Zusammenhang mit Agambens Hegel-Interpretation), dass Glück immer nur eine Momentaufnahme ist. Agamben will diese glücklichen Augenblicke messianisch beleben, womit wiederum auf die potenzielle Anthropologie verwiesen ist. So gesehen arbeitet Agamben an einer Verbindung von Messianismus und Kairologie. Vgl. ebd., S. 177-193.

**380** | Agamben 2006a, S. 82.

**381** | Vgl. Alina Assmann spricht in diesem Kontext allerdings von Charles Baudelaire: Assmann 2013, S. 26.

**382** | Ein rückhaltloses Aussetzen der Gegenwart ohne die Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft hat freilich ideengeschichtliche Vorläufer: »Für dessen

Agambens Zeittheorie um eine Emanzipation, die zunächst als eine geistig-ästhetische Wende der Ent- oder De-subjektivierung in der messianischen Zeit vollzogen werden muss.

Schließlich soll dieser Messianismus ein Mittel zum Zweck des Außerkräftsetzens der Gesetze der linearen Zeit sein.<sup>383</sup> Die Chronologie würde dann zwar weiter auf das gerichtet sein, was wir als Zukunft denken, und auch das Gesetz würde weiter existieren, aber es wäre eine »Geltung ohne Bedeutung«, im Sinne einer Vollendung und Unterbrechung der Zeit. Der messianische Zustand entspricht sicherlich nicht zufällig dem, was Agamben als die Lebens-/Seinsweise der Lebens-Form beschreibt, einer »reinen Potenz« nicht zu Sein und nicht im Akt ein- und aufzugehen. Die messianische Zeit des Augenblickes ist die Zeit der Lebens-Form, die nicht konsumiert, sondern von »den Dingen Gebrauch« macht.<sup>384</sup> Die messianische Zeit ist die Zeit der Geschäftslosigkeit, die zu allem das Verhältnis des »reinen« Gebrauches unterhält. Mit dem Ideal der Untätigkeit und Geschäftslosigkeit des Menschen, als »Wesen der reinen Potenz, das in keiner Identität und keiner Tätigkeit aufgehen«<sup>385</sup> kann, soll die

fragmentierte, kaleidoskopartige Wahrnehmungsbilder erfanden die Künstler des frühen 20. Jahrhunderts neue, nicht-lineare, collageartige und kubistische Darstellungsformen. [...] Dieses ästhetische Konzept moderner Zeiterfahrung sah nicht nur von der Dimension der Vergangenheit ab, sondern schloss auch alle Formen von Utopie, Verheißung, Hoffnung und Fortschritt aus.« Ebd., S. 30. In diesem Sinne geht es Agamben um eine künstlerische Zeiterfassung. Er bewegt sich damit in einer ideengeschichtlichen Tradition, welche die moderne Hoffnung auf einen diesseitigen Telos aufgegeben hat und als einzigen Fluchtpunkt die Ästhetisierung des Augenblickes in den Blick nimmt.

**383** | Womit Agamben den Messianismus Benjamins fortschreibt: »In den Tagen des Messias, die auch »der Ausnahmezustand, in dem wir leben« sind, kommt der verborgene Grund des Gesetzes ans Licht, und das Gesetz selbst tritt in einen Zustand der permanenten Aufhebung ein. In dem er diese Analogie herstellt, tut Benjamin nichts anderes, als eine genuin messianische Tradition zum Äußersten zu treiben.« Agamben 2013a, S. 290. »Ich möchte in der Tat die Hypothese aufstellen, dass die Formel »Geltung ohne Bedeutung« nicht nur den Zustand der Thora vor Gott, sondern auch und vor allem unser gegenwärtiges Verhältnis zum Gesetz – den Ausnahmezustand, in dem wir laut Benjamin leben – ausmacht.« Ebd., S. 301.

**384** | »Die eigentümliche Eschatologie der franziskanischen Botschaft kommt nicht in einer Lehre zum Ausdruck, sondern in einer Lebensform, durch die das Leben Christi von Neuem in die Welt tritt, um nicht so sehr die historische Bedeutung der »Person« in der Heilsökonomie, als vielmehr ihr Leben als solches zu erfüllen. [...] In ihrer Art, von den Dingen Gebrauch zu machen, ist die »höchste Armut« die Lebens-Form, die auf den Plan tritt, wenn alle Lebensformen des Abendlandes ihre geschichtliche Vollendung erreicht haben.« Agamben 2012b, S. 194.

**385** | Agamben 2013d, S. 415.

Sabbatruhe zum Dauerzustand in einer Zeit werden, die nicht mehr andauert. Um diese nebulösen Andeutungen zu konkretisieren, bedient sich Agamben der von Paulus entliehenen paradoxen Form des Als-ob-nicht:<sup>386</sup> »Indem das Messianische im *Als-ob-nicht* alles auf sich selbst bezieht, löscht es dieses nicht einfach aus, sondern lässt es vorübergehen, bereitet sein Ende vor. Es ist nicht eine andere Gestalt, eine andere Welt, sondern das Vorbeigehen der Gestalt dieser Welt.«<sup>387</sup> Beispielsweise soll das Gesetz in der messianischen Situation gelten, als ob es nicht gilt.<sup>388</sup> Mit der Konstruktion des »Als-ob-nicht« bedient sich Agamben wiederum der Theoriefigur der Ununterscheidbarkeit; so soll die chronische Zeit weitergeführt werden und gleichzeitig eine Unterbrechung stattfinden.<sup>389</sup> »Das Messianische ist nicht die Zerstörung, sondern die Deaktivierung und die Unausführbarkeit des Gesetzes.«<sup>390</sup> Diese »wirkliche Ausnahme« ereignet sich in einer Situation, in der die Ausnahme universell geworden ist und das Gesetz bereits außer Kraft gesetzt ist. Die modern-lineare Zeit wird dann nicht einfach gelöscht oder abgebrochen, sondern die messianische Zeit ist in ihrer Weltentsagung als eine Verschiebung der Zeit anwesend.<sup>391</sup> Wo Foucault in Heterotopien eine Sphäre der Freiheit entdeckt, also Befreiung in der

**386** | Zu solchen Andeutungen über die messianische Situation: »Wie unsre Stube jetzt ist, so wird sie auch in der kommenden Welt sein; wo unser Kind jetzt schläft, da wird es auch in der kommenden Welt schlafen. Was wir in dieser Welt am Leibe tragen, das werden wir auch in der kommenden Welt anhaben. Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders.« Agamben 2003a, S. 51.

**387** | Agamben 2006a, S. 35f. Und an anderer Stelle heißt es »Das *hos me*, das ›als ob nicht‹ besagt, dass der eigentliche Sinn der messianischen Berufung die Widerrufung jeder Berufung ist. Ebenso wie die messianische Zeit die chronologische Zeit nicht einfach aufhebt, sondern von innen verwandelt, so widerruft die messianische Berufung mittels des *hos me*, des ›als ob nicht‹, jede Berufung, entleert und verwandelt jede Erfahrung und Faktizität von innen, um sie einem neuen Gebrauch zu öffnen (›gebrauchte sie um so mehr‹).« Agamben 2012c, S. 20.

**388** | »Die These, die ich vorschlagen möchte, ist, dass das messianische Reich keine Kategorie unter anderen innerhalb der religiösen Erfahrung, sondern dass sie vielmehr deren Grenzbegriff darstellt. *Der Messias ist die Figur, in der die Religion dem Problem des Gesetzes begegnet und mit diesem endgültig abrechnet.*« Agamben 2013a, S. 291.

**389** | »Es ist dieser merkwürdige Zwischenstatus des Rechts, das sozusagen zwischen Tod und Leben, zwischen Geltung und Suspension schwebt, der es lohnenswert erscheinen lässt, die Dokumente des (theologischen und säkularen) Messianismus im Kontext einer Konzeptualisierung post-souveräner Gemeinschaftlichkeit zu untersuchen.« Loick 2011c, S. 205.

**390** | Agamben 2006a, S. 111. Vgl. hierzu auch: Agamben 2007, S. 71f.

**391** | »Hier, genauso wie im Denken Benjamins, wo die messianische Zeit von der historischen Zeit nicht chronologisch unterschieden wird, sind die Tage des Messias keine

räumlichen Dimension erhofft, setzt Agamben auf die zeitliche Dimension, quasi eine »Hetero-Chronotopie«<sup>392</sup>, um den Zwängen unserer Gegenwart zu entkommen. Im messianischen Augenblick soll es dann einer Lebens-Form möglich sein, von Bedürfnissen und Absichten abzusehen, beispielsweise in der nicht-intendierten Profanisierung des kindlichen Spiels.<sup>393</sup>

Im selben Maße wie die Zone der Ununterscheidbarkeit den Raum der Rechtsordnung irreduzibel, also unumkehrbar auflöst, schürt Agamben die Erwartung und Hoffnung, dass nun die Zeit für eine Lebens-Form kommen könnte. So liegen Tragik und messianische Errettung bei ihm auffallend nahe beieinander.<sup>394</sup> Um diese Verheißung überhaupt sprachlich fassen zu können, bedient sich Agamben theologischer Motive, Narrative und Andeutungen. Was aber aus jener Veränderung der Zeitwahrnehmung – als sogenannter Kairos einer »authentischen Revolution«<sup>395</sup> – folgt, bleibt unklar. Gesichert scheint lediglich, dass auch die messianische Zeit sich nicht vollkommen der Chronologie entziehen kann.<sup>396</sup> Es stellt sich die Frage, ob der Genuss der messianischen Zeit politisch nicht eine passivierende Vereinzelung und einen Rückzug ins Spirituelle bedeutet?<sup>397</sup>

Sicher ist, dass Agamben durch den weltentsagenden Fokus auf die Gegenwart alle Ambitionen, künftige Ereignisse zu antizipieren, aufgibt und damit die Gestaltung und Planung von politischen Alternativen suspendiert. Gerade

---

zeitliche Abfolge, die zwischen der historischen Zeit und der kommenden Welt verortet ist. Vielmehr sind sie gleichsam in der Form eines Aufschubs und einer Verschiebung der Zeit unter dem Gesetz, und somit als Effekt einer fehlenden Zeit in der Geschichte anwesend.« Agamben 2013a, S. 299.

**392** | Assmann 2013, S. 37.

**393** | »Wenn ich von Lebensform spreche, meine ich kein anderes Leben, kein besseres oder wahreres Leben als das, welches wir führen: Die Lebensform ist die allem Leben innewohnende Geschäftslosigkeit, eine jedes Leben durchziehende Spannung, die die soziale Identität und die rechtlichen, wirtschaftlichen und sogar körperlichen Gegebenheiten außer Kraft setzt, um einem anderen Gebrauch von ihnen zu machen.« Agamben 2015c, S. 40.

**394** | Vgl. Bielik-Robson 2010, S. 124f.

**395** | Agamben 2004c, S. 131.

**396** | Vgl. Löschenkohl 2011, S. 192.

**397** | Vgl. zu dieser Einschätzung auch: »Gegen Derridas Auffassung hebt Agamben die von Benjamin inspirierte Dringlichkeit eines rettenden Eingriffs in einer punktuellen Jetztzeit hervor. Dabei spricht er jedoch gleichzeitig einer extremen Passivität und einem Lob der Ohnmacht das Wort, die diesen Appell neutralisieren und die Frage nach dem ›Wie‹ des rettenden Umschlags an der Schaltstelle von Politik und Theologie unbeantwortet lassen.« Liska 2008, S. 7. Vgl. auch: Agamben 2004c, S. 150. Hier beschwört Agamben den Genuss, möchte »[...] der chronologischen Zeit der Pseudogeschichte

wirtschaftliches und politisches Handeln, wie Agamben es in seiner Version der modernen Biopolitik und Ökonomie beschreibt, bedingt eine solche Form von Zeitorientierung. Mit der Absage an Mittel/Zweck-Kalkulationen und der Preisgabe des Versuches einer Planung und Gestaltung künftiger Ereignisse, begibt sich Agambens kontemplativ-messianische Zeiterfahrung in die politische Passivität. Entscheidend für diesen politischen Pessimismus ist, dass die messianische Zeit in der Gegenwart bereits präsent ist, aber – für jene Verheißung konstitutiv – bislang die in Aussicht gestellte Erlösung ausbleibt. So fasst Agamben die Geschichte als »einen nicht endenden Bürgerkrieg«<sup>398</sup>, der nicht von der Unterscheidung Freund/Feind angetrieben wird, sondern von der souveränen Trennung von *bíos* und *zōē*. Dieser »nicht endende Bürgerkrieg«<sup>399</sup> kann demnach nur aufgelöst werden in der »klassenlosen Gesellschaft oder im Reich des Messias«<sup>400</sup>. Eine klassenlose Gesellschaft wird von Agamben nicht thematisiert, sehr wohl aber eine messianische Zeit. Folgt man Agambens Konstruktion und nimmt dann an, die messianische Zeiterfahrung könne gelingen, würde die von ihm beschriebene Gegenwart des Souveräns, des Lagers, der biopolitischen Katastrophe usw. fortbestehen. Trotz einer messianischen Zeiterfahrung bliebe es vollkommen unklar, was dagegen getan werden kann. Selbst durch die Ergänzung der politischen Philosophie um einen messianischen Rückzug verharret jener politische Pessimismus versteinert und gelähmt in einer Welt der permanenten Ausnahme. Dieser Messianismus verspricht nicht mehr als eine kleine Verschiebung, in welcher sich das Eschaton der Menschheit erschöpft.<sup>401</sup>

Aufgrund einer solchen Vermischung von diesseitiger Untergangsprophezie und messianischer Errettung entsteht ein eigenwilliges, geschichtstheologisches Amalgam.<sup>402</sup> Relativ unvermittelt stehen sich in dieser Weltkonstruktion eine pessimistisch-diesseitige Geschichtsphilosophie und ein theologisch inspirierter Messianismus gegenüber. Letzterer ist keine Lösung für die Probleme der diesseitigen Welt, da er eine Erlösung ohne Erlösung verspricht. Es

---

die kairologische Zeit der authentischen Geschichte entgegensetzen.« Sowie die Auffassung, »wonach der eigentliche Ort des Genusses als ursprüngliche Dimension des Menschen weder die punktuelle und kontinuierliche Zeit noch die Ewigkeit, sondern die Geschichte ist.« Ebd., S. 151.

**398** | Agamben 2006b, S. 33.

**399** | Ebd., S. 33.

**400** | Ebd., S. 33.

**401** | Vgl. Agamben 2013a, S. 308.

**402** | »Aber eine Revolution, der nicht eine neue Chronologie, sondern eine qualitative Veränderung der Zeit (eine Kairologie) entspringen würde, wäre die an Folgen schwerwiegendste und die einzige, die von der Restauration nicht eingenommen werden könnte.« Agamben 2004c, S. 152.



ist ein Rückzug in eine andere Zeiterfahrung, die auf den Augenblick hofft, in dem »Erfahrung« möglich ist, aber eben nur einen Augenblick lang. Damit aber geht die Schwierigkeit einher, dass die messianische Lösung nicht die Probleme der Gegenwart lösen kann. Jene Weltentsagung besiegelt die politische Ohnmacht und eine pessimistische Perspektive, die diesseits nicht mehr zu erhoffen hat.

## 7.7 HALTUNG

»Die Umwelt, so wie wir sie wahrnehmen, ist unsere Erfindung.«<sup>403</sup> Diese erkenntnistheoretische Überzeugung Heinz von Foersters muss man in ihrer Radikalität nicht teilen, um zu erkennen, dass der Pessimismus Agambens anhand seiner Umweltwahrnehmung selbst erschaffen wird. Dabei wird die oben rekonstruierte pessimistische Weltsicht mittels einer bestimmten Art der Beobachtung und Beschreibung performativ hergestellt, d.h. durch die Art und Weise, *wie* beobachtet wird: durch Verallgemeinerungen, eine Herausstellung katastrophaler Ereignisse und eine Form von Selbstinszenierung des Autors, welche die Limitierung seiner eigenen Beobachtungsmöglichkeiten verdeckt. Diese Aspekte werden hier abschließend analysiert.

Agamben untersucht seine Forschungsgegenstände mit der Hilfe von Paradigmen, und daraus resultiert die Zeitdiagnose des Nomos des Lagers, wonach der Ausnahmezustand in Konzentrationslagern gegenwärtig die normale Regierungspraxis ist. Alle politischen Phänomene der Moderne sollen demzufolge mittels des Paradigmas des Lagers erklärbar sein. Dass dies nur durch starke Verallgemeinerung gelingen kann, zeigt bereits, dass Agamben weder zwischen einzelnen Staaten noch zwischen historischen Phasen und ebenso wenig zwischen Demokratien und Diktaturen systematisch differenziert. Agamben moniert in diesem Zusammenhang, falsch interpretiert worden zu sein – er hätte lediglich paradigmatische Aussagen formuliert. Sicherlich gelingt es mit der Hilfe von Paradigmen, Analogien zwischen vermeintlich ganz unterschiedlichen Phänomen, Ereignissen usw. darzustellen. Gleichzeitig bedingt die Analyse mittels des Paradigmas, dass Unterschiede verschwimmen, beispielsweise der zwischen Totalitarismus und Demokratie. Agamben mag es bestreiten, aber seine Untersuchung ist nicht darauf angelegt, Unterschiede zwischen Staats- oder Regierungssystemen detailliert herauszuarbeiten, sondern die Gemeinsamkeiten plakativ zuzuspitzen.<sup>404</sup> Die Entwicklung der Kategorie des Lagers erfolgt wesentlich auf der Grundlage der Konzentrationslager des Dritten Reiches, um die Form des Lagers von diesem historischen

**403** | Foerster 1981, S. 40.

**404** | Vgl. zu Agambens Verteidigung: Agamben 2009a, S. 9-40.

Kontext und dem Ausmaß der spezifischen Vergehen zu lösen. Das Paradigma setzt eine umfassende inhaltliche Entleerung des Lagerbegriffes voraus, die es erlaubt, die Geschichte vor und nach Auschwitz mithilfe dieses Begriffs zu deuten. Dadurch werden bestimmte Strukturanalogien sichtbar, aber vor allem wird mittels einer solchen Verallgemeinerung die komplexe und vielschichtige Historie auf ein simples Muster reduziert. Gleichzeitig erzeugt Agamben mit dieser zeitdiagnostischen Kategorie eine besondere Dringlichkeit, im Sinne einer aktuellen Katastrophe. Macht, Herrschaft und Gewalt erscheinen aufgrund jener Abstraktion ebenso wie kulturelle, politische, ökonomische usw. Charakteristika als ununterscheidbar. Das Fragwürdige der paradigmatischen Methode ist aber weniger die strukturelle Analogie zwischen Demokratien und totalitären Staaten – diese lässt sich in einem bestimmten Umfang vielleicht belegen. Das Problem ist, dass die Unterschiede zwischen Demokratien und totalitären Regimes ununterscheidbar werden. Das Paradigma, in der Variante wie Agamben es gebraucht, eignet sich nicht, um Intensitätsgrade zu denken. Wie oben beschrieben, entsteht aus diesem Analyseverfahren eine geschichtsphilosophische Schilderung, die 2500 Jahre Zivilisationsgeschichte homogenisiert und seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart eine immer weiter gehende Eskalation konstatiert, d.h. Agamben prophezeit, dass »die Menschheit ihrer Vernichtung entgegen geht [...]«<sup>405</sup>. Dabei ist seine »historische Untersuchung« darauf angelegt, eine »Metaerzählung«<sup>406</sup> zu entwickeln. So erarbeitet Agamben keine systematische Genealogie, sondern entwirft mit dem Lager ein geschichtsphilosophisch-universalistisches Paradigma, vor dem andere Ereignisse und Veränderungen in der menschlichen Kulturgeschichte verblassen und nur noch als Oberflächenphänomene erscheinen.<sup>407</sup>

Im Gegensatz zu Foucault – der in seinen Studien meist »nur« eine Spanne von wenigen Hundert Jahren beschreibt – behauptet Agamben mit der »ursprünglichen« Unterscheidung von *bíos/zōē* eine zweieinhalb Jahrtausende währende Kontinuität. Auf die A-Historizität dieses Vorgehens angesprochen, antwortet Agamben:

»Foucault sagte einmal etwas sehr Schönes: Für ihn war die historische Untersuchung so etwas wie ein Schatten, den die Gegenwart auf die Vergangenheit wirft. Bei ihm reicht dieser Schatten meist bis ins 17., 18. Jahrhundert. Für mich ist der Schatten länger. Nietzsche sagt, dass die philosophischste Zeit der Mittag ist, wenn die Schatten am kürzesten sind. Ich arbeite eher in der Dämmerung, zur Zeit des Sonnenuntergangs, da

**405** | Agamben 2003a, S. 61.

**406** | Lyotard 1986, S. 14.

**407** | Kritisch lässt sich Agamben mit den Worten Foucaults – fragen: »Können wir die Intensität der Gegenwart nur als Ende der Welt in einem Konzentrationslager denken?« Foucault 2002h, S. 1023.

sind die Schatten sehr lang. Für mich reichen sie bis in eine weit entfernte Vergangenheit zurück. Es besteht keine große theoretische Differenz zwischen meiner Arbeit und der Foucaults, es ist ein Unterschied in der Länge des historischen Schattens.«<sup>408</sup>

Um bei der Metapher des Schattens und des (Sonnen-)Untergangs zu bleiben, lässt sich konstatieren, dass die Analyse Agambens zweifelsohne die Wahrnehmung von Vergangenheit und Gegenwart verdunkelt.

Die Tendenz zu Verallgemeinerungen zeigt sich aber auch in den tagespolitischen Statements Agambens: »Ein Europa, wie ich es mir wünsche, kann es erst geben, wenn das real existierende ›Europa‹ kollabiert ist.«<sup>409</sup> Dieser negativen Totalisierung folgend, ist das ganze Projekt der europäischen Gemeinschaft gescheitert; derart mangelhaft, dass es nicht einmal in Teilen zu retten oder zu reformieren ist. Gemäß des Diktums, ›Es gibt nichts Richtiges im Falschen‹, sieht Agamben keine Möglichkeit, etwas Neues aufzubauen, bevor das Bestehende untergegangen ist. Dass jene Wortmeldung keine zufällige Verallgemeinerung ist, zeigt der Vergleich zur These seines Hauptwerkes: »[A]lle Kategorien« der modernen Politik geraten »heute in eine eigentliche Zone der Ununterscheidbarkeit«.<sup>410</sup> Da nun Agambens Kategorien allesamt – worauf ich unten noch eingehen werde – in der Ununterscheidbarkeit fundiert sind, schließt er daraus, dass »gerade diese leeren und unbestimmten Begriffe den Schlüssel zum historisch-politischen Schicksal des Abendlandes standhaft [...] hüten«.<sup>411</sup> Johannes Berger hat in einem anderen Zusammenhang geschrieben: »Ganz wichtig ist, das Gefühl zu vermitteln, an einer Zeitenwende zu stehen und eine neue Epoche anbrechen zu sehen, die nach geistiger Führung verlangt.«<sup>412</sup> Was Berger an Michael Hardts und Antonio Negris These in »Empire« kritisiert, trifft auch Agamben, der immer wieder Katastrophen diagnostiziert und prognostiziert und durch die Warnungen sich selbst und seinen Deutungsangeboten unweigerlich eine besondere intellektuelle Führungsrolle attestiert. Die Zirkularität des damit verbundenen Problem-Lösungs-Zusammenhangs (d.h. Agamben sinniert über Lösungen, die erst durch seine Problemkonstruktion entstehen) scheint er aber gar nicht zu beobachten. Als ein Denker, ›der aufs Ganze geht‹ und sich nicht mit einer Theorie mittlerer Reichweite begnügen möchte, fordert er nach der Erfindung dieser Problematik das »Überdenken sämtlicher Kategorien unserer politischen Tradition.«<sup>413</sup>

**408** | Agamben 2009b.

**409** | Agamben 2015c, S. 39.

**410** | Agamben 2002, S. 14.

**411** | Ebd., S. 191.

**412** | Berger 2003, S. 325.

**413** | Agamben 2006b, S. 10.

In diesem Zusammenhang ist auch die verwendete ›Seins-‹ und ›Eigentlichkeits-Rhetorik‹ wichtig.<sup>414</sup> Gerade die permanente Geste, den ›eigentlichen Sinn‹ ›die Seinsstruktur‹ und den ›Ursprung‹ von Zusammenhängen zu erklären, erfordert den Willen, Verallgemeinerungen und Vereinfachungen vorzunehmen.<sup>415</sup> Dass Agamben dazu gewillt ist, zeigt sich u.a. an seinen historischen Beweisführungen, welche gerade nicht die heterogenen Verzweigungen beschreiben, die sich in der Vergangenheit verlaufen, sondern jeweils umgekehrt einen Startpunkt identifizieren, von dem aus alle weiteren Unterscheidungen bis in die Gegenwart abzweigen (die Unterscheidung von *bíos/zōē* oder die ›eigentliche Bedeutung‹ eines Begriffes usw.).

Die zeitdiagnostische Verallgemeinerungstendenz zeigt sich ebenso, wenn jede Form von Sicherheitspolitik auf folgendes Ziel festgelegt wird: »Wo es angeblich um Sicherheit geht, geht es in Wirklichkeit um Kontrolle und um Macht.«<sup>416</sup> Dies mag zum Teil zutreffen, aber eine derartige Perspektive erkennt nur das Negative und übersieht beispielsweise, dass Sicherheitsmaßnahmen auch positiv beobachtet werden können. Allerdings kommen diese Aspekte in Agambens Darstellung nicht vor, sondern nur die illegitime Kontrollausübung mittels einer übergeordneten Machtlogik. Ein weiteres Beispiel für eine Generalisierung des Negativen ist diese Einschätzung: »Ganz offensichtlich sind heute in Europa Kräfte am Werk, die unsere Identität manipulieren wollen, indem sie die Nabelschnur zerstören, die uns noch mit unserer Vergangenheit verbindet.«<sup>417</sup> Jene These erinnert an Verschwörungstheorien. Wer sollen diese ›Kräfte‹ sein und warum sollten sie ein solches Interesse verfolgen? Und wie können wir eine Identität besitzen, wenn der Mensch doch das Produkt der anthropologischen Maschine ist? Ohne diese Fragen zu beantworten, bemüht Agamben weitere Zuspitzungen:

»Indem sie die deutschen Städte bombardierten, wussten die Alliierten auch, dass sie die deutsche Identität zerstören konnten. In gleicher Weise zerstören Spekulanten

**414** | Welche wiederum stark durch die Philosophie Heideggers beeinflusst ist. Der Bezug auf Heidegger ist dabei den Schriften Schmitts, Foucaults und Agambens gemein. Heidegger teilt mit Schmitt den Dezisionismus und die Unterscheidung von Sein/Politisch und Seiendem/Politik. Vgl. hierzu Krockow 1958. Foucault wiederum nennt Heidegger selbst – neben Nietzsche – als den Autor, der sein gesamtes Schaffen am stärksten geprägt hat. Agamben wiederum nahm an Seminaren des Denkers in den 1960er Jahren teil.

**415** | Agamben 2003a, S. 12. Vgl. zur Identifizierung eines etymologischen Ursprungs auch: Agamben 2012c, S. 10 oder zur »ursprünglichen Dimension des Menschen«. Agamben 2004c, S. 151.

**416** | Agamben 2006c, S. 168.

**417** | Agamben 2013e.

heute mit Beton, Autobahnen, Hochgeschwindigkeitstrassen die italienische Landschaft. Damit wird uns nicht nur einfach ein Gut geraubt, sondern unsere historische Identität.«<sup>418</sup>

Dieses Bekenntnis verdient hier nicht, weiter diskutiert zu werden, zumal es auch ohne Interpretation belegt, zu welchen unterkomplexen Vergleichen und Verallgemeinerungen Agamben bereit ist. In solchen Aussagen zeigt sich eine Konstante: Die Brückierung und das Schockieren der Etablierten. Falls dies intendiert ist, sind derartige Thesen zu Identität und Landschaft sowie Vergleiche der Bombardierung seitens der Alliierten und dem Verhalten kapitalistischer Spekulanten ein adäquates Mittel. Allerdings zeigt Agambens Gegenkonzept der Geschäftslosigkeit, welches sich auf den ›mediterranen Menschen-Typus‹ stützt, d.h. Nationalcharaktere behauptet, dass solcherlei Verallgemeinerungen tief ins Fundament dieser politischen Philosophie eingelassen sind.<sup>419</sup>

Verabsolutierend ist diese Form von Philosophie auch deshalb, weil sie eine Vielzahl von Gegenständen und Disziplinen thematisiert, ohne die jeweiligen Fachdiskurse zu berücksichtigen. Der studierte Jurist Agamben inszeniert sich als Universalgelehrter, der sich undifferenziert zu den Problemstellungen der Philosophie, Politikwissenschaft, Jurisprudenz, Theologie, Ökonomie, Geschichte, Literaturwissenschaft, Theaterwissenschaften, Kunstwissenschaften usw. äußert, ohne die jeweilige disziplinäre Forschung zu berücksichtigen.<sup>420</sup> Besagter Eindruck wird noch gesteigert durch die Abfassung von ›Weltformeln‹, die indirekt auch den Eindruck vermitteln, die modernen Wissenschaften könnten ohne Weiteres ignoriert werden, da der Autor selbst über eine allgemeine Synthese verfügt. Generalisierungen sind zweifellos nötig, um überhaupt wissenschaftliche Theorien artikulieren zu können, aber im Fall der politischen Philosophie entsteht durch umfassende Generalisierungen eine Deduktion, welche die Empirie gewissermaßen auslässt und stattdessen eine Weltkonstruktion vorschlägt, in welcher die Imperative der souveränen Macht und kapitalistischen Ökonomie jede Form von politischem Handeln zum Scheitern verurteilen. Die Listung weiterer Verallgemeinerungen ließe sich noch fortführen, allerdings ohne dass hiermit neue Erkenntnisse gewonnen würden. Abschließend soll noch Agambens Einschätzung zur Fotografie als exemplarischer Beleg genannt werden: »Ich glaube, es handelt sich einfach darum: Die Fotografie ist für mich gewissermaßen der Ort des Jüngsten Gerichts, sie stellt die Welt so dar, wie sie am letzten Tag, am Tag des Zorns

**418** | Ebd..

**419** | Vgl. Agamben 2015c »Ich glaube, Europa könnte dazwischen die Alternative einer Kultur verwirklichen, die human und vital zugleich bleibt, weil sie im Dialog mit der eigenen Geschichte steht und daraus neues Leben gewinnt.« Agamben 2013e.

**420** | Vgl. Loick 2011b, S. 15.

erscheint.«<sup>421</sup> Die gesamte Fotografie wird hier zum ›Jüngsten Gericht‹ verabsolutiert. Solche Aussagen verstören im gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs, und zur Dekonstruktion dieser Einschätzung genügt die schlichte Frage: Woher weiß Agamben, wie die Welt am Tag des Jüngsten Gerichts aussieht, und was hat dies mit alltäglicher Fotografie zu tun?<sup>422</sup>

Neben der Theoriestrategie der Verallgemeinerung und in Kombination damit, bedient sich Agamben einer rhetorischen und stilistisch herausgenommenen Darstellung von negativen Phänomenen. Diese rhetorische Verschärfung zeigt beispielsweise die Kritik an der Diskursethik Karl-Otto Apels. Da der Muselmann nach Agamben Ausgangspunkt einer Ethik nach Auschwitz sein soll, aber an dem diskursiven Verfahren Apels aufgrund seiner Sprachlosigkeit nicht teilnehmen kann, schlägt Agamben zur Illustration dieser Problematik vor: »Stellen wir uns für einen Moment vor, wir können dank einer wunderbaren Zeitmaschine Professor Apel ins Lager versetzen, ihm zu einem Muselmann führen und ihn bitten, er möge auch hier seine Ethik der Kommunikation unter Beweis stellen.«<sup>423</sup> Diesen aggressiven Argumentations-Stil pflegt Agamben auch, wenn er ein Fußballspiel im nationalsozialistischen Konzentrationslager zwischen SS-Aufsehern und Gefangenen zum Paradigma des Fußballspiels der Gegenwart erklärt:

»Aber auch unsere Scham hat hier ihren Ursprung, die wir die Lager nicht kennengelernt haben und die wir doch, ohne zu wissen wie, bei jenem Spiel anwesend sind, das sich in jedem Spiel in unseren Fußballstadien wiederholt, in jeder Fernsehübertragung, in jeder alltäglichen Normalität. Wenn es uns nicht gelingt, dieses Spiel zu begreifen, es zum Aufhören zu bringen, wird es niemals Hoffnung geben.«<sup>424</sup>

Eine Inszenierung des Schreckens lässt sich auch hier nicht leugnen, ebenso wenig wenn der italienische Philosoph den Muselmanns als Prototyp des Homo sacer beschreibt, der nicht mehr »zwischen dem Biß der Kälte und der Grausamkeit der SS zu unterscheiden«<sup>425</sup> weiß.

Weiterhin sind ebenfalls die zur Beweisführung genutzten Vokabeln Teil einer pessimistischen Haltung. Es sind u.a. Charakterisierungen wie »absolut tötbares Leben«, die »schrecklichen Insignien der Macht«<sup>426</sup> oder »tödliche

**421** | Agamben 2005b, S. 18, oder: »Das Leben aber, das nach dem Jüngsten Tag die Erde erfüllt, ist schlicht das menschliche Leben.« Agamben 2003a, S. 13.

**422** | Vgl. zu diesem Einwand: Kaube 2005.

**423** | Agamben 2003c, S. 57.

**424** | Ebd., S. 23.

**425** | Agamben 2002, S. 194.

**426** | Ebd., S. 95, 99.

Maschine«<sup>427</sup>, die diese politische Philosophie inflationär nutzt. Auffallend ist, dass Agamben häufig von der »dunklen Bindung«, »dunklen Bedrohung«, »Verdunklung« »dem Schatten, den die Gegenwart auf die Vergangenheit wirft«, »ursprünglich finstere Bedeutung«, »Verfinsterung«, von »dunklen Schatten« schreibt sowie von einer »dauerhaften Verdunklung« und wähnt, dass »die Politik heute eine fortwährende Finsternis zu durchqueren« hat.<sup>428</sup> Offenbar dient jene Metaphorik der Dunkelheit dazu, beim Leser Assoziationen von Bedrohung zu wecken. Agamben schreibt hierzu weiterhin:

»Zeitgenössisch ist derjenige, der seinen Blick fest auf seine Zeit richtet, um nicht deren Glanz, sondern deren Finsternis wahrzunehmen. Für denjenigen, der ihre Zeitgenossenschaft erfährt, sind alle Zeiten dunkel. Zeitgenosse ist, wer diese Dunkelheit sehen kann, wer zu schreiben vermag, indem er die Feder in die Finsternisse der Gegenwart taucht.«<sup>429</sup>

Die eben genannte Aussage verrät viel über die Inszenierung dieses Autors sowie seinen politischen Pessimismus. Letzterer zeigt sich nicht nur in der Wahrnehmung einer permanenten Bedrohung, sondern u.a. ebenso daran, dass Agamben die »Ohnmacht« der Demokratie diagnostiziert<sup>430</sup>, ohne eine alternative politische Organisationsform vorzuschlagen. Neben solchen bedrohlichen Beschreibungen mittels Begriffen für Dunkelheit orakelt der Autor Agamben über Geheimnisse und Verschwörungen, wenn er das »*arcana imperii*«, das »Geheime Band«, das »Arcanum«, den »geheimen Grund der Souveränität« ergründet und gewissermaßen den »Schleier« lüftet.<sup>431</sup> Die Geste des »Schleierlüftens« zeigt sich dabei als Grundmotiv dieser Autorenschaft, die darauf zielt, den »Schrecken hinter den Kulissen der modernen Gesellschaft« als biopolitische Katastrophe zu enttarnen, was Agamben in unterschiedlichen Variationen beschreibt, beispielsweise »in der Dringlichkeit der Katastrophe«, als »beispiellose biopolitische Katastrophe«<sup>432</sup> usw. Die Inszenierung dahinter setzt darauf, einen geheimen, meist Jahrhunderte lang verborgenen Zusammenhang zu behaupten, um diesen dann umgehend zu enthüllen, wobei vorausgesetzt wird, dass die Macht im »Geheimen«<sup>433</sup> arbeitet: »Es ist der

**427** | Agamben 2004a, S. 102.

**428** | Agamben 2002, S. 8, 17, Agamben 2014, S. 86, Agamben 2015c, S. 39. Agamben 2002, S. 98, 111, 190 und 14.

**429** | Agamben 2010b, S. 26.

**430** | Agamben 2002, S. 119.

**431** | Ebd., S. 16, Agamben 2003c, S. 136, Agamben 1994, S. 253, Agamben 2006b, S. 15.

**432** | Agamben 2002, S. 22, 198.

**433** | Agamben 2006b, S. 15.

unsichtbare Souverän, der uns anblickt hinter den stumpfsinnigen Masken der Mächtigen, die uns, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht, in seinem Namen regieren.«<sup>434</sup> Anhand solcher Behauptungen kreiert Agamben die Erzählung einer politischen Verschwörung, woraus ein aktuelles Bedrohungsszenario resultiert. Die Begrifflichkeiten der ›Bedrohlichkeit‹ wiederum setzt Agamben assoziativ ein, und gleichzeitig sollen die Vokabeln appellativ auf den Leser wirken. Zumindest führen sie unmittelbar zu der Frage, was politisch zu tun ist, wenn die Bedrohung doch solche Ausmaße erreicht hat?

Dass Agamben diese Antwort schuldig bleibt bzw. bleiben muss, habe ich oben dargelegt. Derweil trifft das Homo-sacer-Projekt das, was Derrida den »neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie«<sup>435</sup> nennt, und die Inszenierung und Ästhetisierung des Schreckens fügt sich in ein argumentatives Gesamtkonzept, das zugunsten einer radikalen Zeitdiagnostik auf Begriffsschärfe verzichtet. Um die ›großen Geheimnisse der Menschheitsgeschichte‹ zu denken, bedient sich Agamben einer radikalen Komplexitätsreduktion.<sup>436</sup>

Der Autor Agamben präsentiert sich in der Art und Weise eines Priesters bzw. Propheten; einerseits sagt er den Untergang (biopolitische Katastrophe) und andererseits die Erlösung (messianische Zeit) voraus. Der allwissende Gestus zeigt sich aber ebenso – wie oben bereits erwähnt – am Bemühen, die ›eigentliche Bedeutung‹ von Begriffen und Sachverhalten zu ergründen. Zunächst verweist Agamben hierfür darauf, dass ein Zusammenhang vergessen und verdrängt wurde, »[...] dass in Wirklichkeit etwas Anderes und Komplexeres [...]«<sup>437</sup> hinter den Dingen und den Einsichten des wissenschaftlichen Diskurses liegt, um dann unmittelbar für sich den Verdienst in Anspruch zu nehmen, den besagten ›Ursprung‹ selbst aufzudecken. Zu diesem Zweck folgt Agamben den historischen Hinweisen ein Stück weiter in der Geschichte zurück<sup>438</sup>, um den noch ›eigentlicheren Ursprung‹ eines Begriffes oder Sachverhaltes aufzuklären. So extrahiert er beispielsweise die Biopolitik oder den Ursprung des Regierungsbegriffes gegen Foucault aus antiken Quellen.<sup>439</sup> In diesem Zusammenhang hat wiederum Derrida Agamben vorgehalten, mit jener Geste seine Referenzautoren noch zu übertrumpfen, welche zwar ein Phä-

**434** | Ebd., S. 17. Vgl. ebenso: Agamben 1994, S. 254.

**435** | Vgl. Derrida 1985.

**436** | Vgl. zu Montagen in Agambens Schriften: Didi-Huberman 2012, S. 63.

**437** | Agamben 2013a, S. 294.

**438** | Agambens Definition von Religion beruft sich beispielsweise auf eine Etymologie, die den Terminus auf »relegere« zurückführt, um eine noch ›eigentlichere‹ Bedeutung zu entschlüsseln. Vgl. Agamben 2005b, S. 71.

**439** | Weiterhin verfährt auch die Beweisführung in »Herrschaft und Herrlichkeit« in dieser Form: Vgl. Agamben 2010a, S. 32ff.



nomen beschrieben, aber nur »almost« enträtselt haben. Die Enträtselung der »ursprünglichen Bedeutung« wird dann von Agamben selbst vorgenommen.<sup>440</sup> Mindestens widersprüchlich ist vor dem Hintergrund dieses argumentativen Vorgehens, dass Agamben in seiner Schrift »Signatura rerum. Zur Methode« beansprucht, überhaupt »keinen Ursprung« oder »Punkt Null« bestimmen zu wollen, geschweige denn in vorangegangenen Schriften benannt zu haben.<sup>441</sup>

Schließlich zeichnet sich eine pessimistische Haltung durch die Selbstinszenierung des Autors aus. Der Pessimismus zeigt sich in diesem Fall insbesondere an den apodiktischen Aussagen, welche die Schriften durchziehen, beispielsweise folgende: »Ist das Gesetz einmal isoliert und zu einem selbstständigen religiösen System erhoben worden, wird es dämonisch.«<sup>442</sup> Damit ist die selbstreferenzielle Operationsweise des Rechtssystems angesprochen, welcher ebenfalls positive Aspekte attestiert werden könnten, vom Juristen Agamben aber nirgends beschrieben werden. Das optimistische Vertrauen Agambens auf die Lebens- bzw. Seinsweise scheint im Umkehrschluss und als Kontrast die pessimistische Einschätzung jedweder rechtlichen Regelung zu erklären. Die Limitierung der eigenen Beobachtungsmöglichkeiten thematisiert Agamben indes nicht, vielmehr »dämonisiert« er jede Gesetzesordnung in der Menschheitsgeschichte und spricht Prophezeiungen frei von Selbstzweifeln aus. Mit Deutungen solcher Art mimt Agamben den Sozialtypus des Propheten. Dieser zeigt sich ebenso daran, dass theologische Begrifflichkeiten nicht nur im Kontext der Analyse historischer Quellen eingesetzt werden, sondern ebenso, um seine politische Philosophie und Zeitdiagnostik quasi transzendental anzureichern.<sup>443</sup> Besonderes Stilmittel ist dabei das bloße Zitieren von theologischen Erklärungen, ohne dass eine eingehende Interpretation und Positionierung folgen würden. Die Reflexion der eigenen Beobachterposition findet derweil in dieser Theorie nur sehr eingeschränkt statt und nie in der Form, dass Agambens Sendungs- und Deutungsanspruch dadurch irgendwie eingeschränkt oder in Frage gestellt würde. Dies gilt insbesondere für den

**440** | Derrida 2011, S. 317. Agamben homogenisiert Foucaults Archäologie und Genealogie zudem über die Werksphasen hinweg. Siehe zur sogenannten »doppelten Homogenisierung« Foucaults durch Agamben: Paul 2013, S. 54.

**441** | Vgl. Agamben 2009a, S. 112. Siehe als Beispiele für Formulierungen, in denen Agamben dezidiert den Anspruch erhebt, einen »Ursprung« oder die »ursprüngliche Bedeutung« aufzuklären: Agamben 2010a, S. 41, Agamben 2012b, S. 10, Agamben 2002, S. 16.

**442** | Agamben 2007, S. 71.

**443** | »Vor allem beruht das Charisma Agambens auf der Indienstnahme theologischer Begriffe, die sein Denken in eine vielschichtige Tradition einbetten und ihm Tiefe und Glanz verleihen, ihn aber auch den Versuchungen des Absoluten aussetzen.« Liska 2008, S. 5.

Messianismus, welcher sich nicht darum bemüht, den eigenen Status als diesseitiger Text, als kultur- und geschichtsabhängig zu reflektieren oder sonstige Quellenkritik anzustrengen. Darüber hinaus trägt Agamben seine These im Homo-sacer-Projekt mit einer Ernsthaftigkeit vor, der ein ironisches Augenzwinkern vollkommen fremd ist, und so überrascht es nicht, dass er seine Zeitdiagnose nie relativiert oder revidiert. Ironie könnte in diesem Zusammenhang idealerweise zur Selbstreflektion und Distanzierung führen, das Kontingenzbewusstsein schärfen, welches es erlaubt, den Geltungsanspruch der eigenen Aussage einzuschränken und somit den Pessimismus zu relativieren.

Ausgehend von dem meiner Analyse zugrunde gelegten normativen Ideal des Kontingenz- und Komplexitätsbewusstseins, erscheint Agambens Erkenntnistheorie bedenklich, weil sie mit einer marginalen methodischen Selbstüberprüfung einhergeht. Die Lebens-Form, der Rest und der Zeuge sowie darüber hinaus die gesamte politische Philosophie mit den zentralen Kategorien Souverän, Lager, nacktes Leben usw. werden von Agamben in einer Zone der Ununterscheidbarkeit verortet; auf dieser »Schwelle der Unbestimmtheit« sind alle Unterscheidungen quasi aufgehoben.<sup>444</sup> Auffallenderweise werden somit sowohl die positiven Ideale als auch die kritischen Analysekatoren in dieser Denkfigur fundiert, was sich wiederum mit Agambens Einschätzung deckt, dass sowohl der Untergang als ebenso die Erlösung ihren Ausgangspunkt in der Ununterscheidbarkeit der Ausnahme haben. Implizit unterscheidet Agamben damit eine positive Ununterscheidbarkeit (Lebens-Form) und eine negative Ununterscheidbarkeit (Souveränität).

René Aguigah ist nun unbedingt zuzustimmen, wenn er folgert: »Jacques Derrida ist ein Denker der Differenz, sagt man; wenn das zutrifft, muss man Giorgio Agamben als Theoretiker der Ununterscheidbarkeit bezeichnen.«<sup>445</sup> Anzumerken ist mit Elke Lachert allerdings, dass Agambens Überlegungen zur Ununterschiedenheit ideengeschichtlich auf Derrida zurückgehen.<sup>446</sup> Was aber bedeutet der Rekurs auf die rätselhafte Zone der Ununterscheidbarkeit (alias die Schwelle, der einschließende Ausschluss, die Grauzone, das Niemandsland, die Ausnahme usw.) für Agambens Erkenntnistheorie? Allein der Versuch, die Zone der Ununterscheidbarkeit zu definieren oder zu fassen, gleicht der Quadratur des Kreises, zeichnet sich diese doch gerade dadurch aus, dass sie nicht eindeutig zu bestimmen ist. Die Ununterscheidbarkeit einschließender Ausschlüsse zeigt, dass Agamben die Letztfundierung in der Paradoxie ernst meint. Als Gegenkonstrukt zur imaginierten »ursprünglichen Einheit« überzeugt die Fundierung der politischen Gründungszene in der Ununterscheidbarkeit. Plausibel ist es, den Anfang einer jeden Ordnung als Zone

**444** | Vgl. Agamben 2012b, S. 188f.

**445** | Aguigah 2010.

**446** | Vgl. Lachert 2007, S. 207ff.

der Ununterscheidbarkeit zu beschreiben, weil die Gründung bzw. der Anfang immer paradox ist. So zeigt etwa die Rückführung jeder politisch-rechtlichen Ordnung auf die Ausnahme, dass die Begründung der Entscheidung für eine bestimmte Konstitution nicht widerspruchsfrei innerhalb des Systems selbst gefunden werden kann. Ein prominentes Beispiel für die Entparadoxierung dieser Paradoxie ist die Systemtheorie Luhmanns, der zufolge jedes System aus der Unterscheidung von System und Umwelt hervorgeht und als Bedingung der Möglichkeit jene Unterscheidung auf der Seite des Systems wieder einführen muss.<sup>447</sup> Nur durch den »Kunstgriff« einer »nachträglichen Repräsentanz eines Ursprungs«<sup>448</sup> imaginiert sich eine Ordnung bzw. ein System als Einheit und mittels der damit verbundenen Konstruktion eines »äußeren Grundes« täuscht sich dieses als Bedingung der Möglichkeit über die Kontingenz der eigenen Existenz. Vor Agamben hat – neben Luhmann – bereits Derrida jenen Zusammenhang erfasst und im Paradoxon des »grundlosen Grundes« im Text »Der mystische Grund der Autorität« beschrieben – allerdings bleibt diese ideengeschichtliche Vaterschaft im Text »Homo sacer« unthematisiert. Schließlich ist die Paradoxie des Anfangs für Agamben vor allem Mittel zum Zweck, die »ursprüngliche Unterscheidung« der politischen Ordnung als einen illegitimen Gewaltakt zu überführen, weshalb Agamben dann immer wieder selbst den Begriff des »Ursprungs« oder der »Ursprünglichkeit« bemüht, bleibt unverständlich. Begründet wird die Illegitimität jeder Ordnung von Agamben durch die unrechtmäßige Produktion des der Tötung preisgegebenen nackten Lebens, entlang der Trennung von *bíos* und *zōē*, Recht und Natur usw.; eine Logik, die unweigerlich und folgerichtig jede politische Ordnung in die »biopolitische Katastrophe« führt. So gesehen ist in diesem Theorieaufbau vor der Unterscheidung von Recht und Natur bereits entschieden, dass jene Unterscheidung unrecht ist, folglich revidiert bzw. deaktiviert, d.h. in der Lebens-Form aufgehoben werden sollte. Agamben imaginiert nun jenseits der »ursprünglichen« Unterscheidung die Lebens-Form, welcher durch die Unterscheidung von Leben und Form Unrecht geschieht. Würde Agamben auf diese normative Setzung als Anfang und Utopie des Ziels verzichten, könnte seine politische Philosophie den »Entartungsprozess des Rechtes«<sup>449</sup> nicht wahrnehmen. Seine Anthropologie möchte zwar keine Wesen des Menschen bestimmen, aber ohne eine solche implizite Setzung wäre es – wie oben beschrieben – dieser politischen Philosophie nicht möglich, eine »Entfremdung« zu beklagen.

Aus der »ursprünglichen« Ununterscheidbarkeit erwächst weiterhin die Problematik, dass Recht und Gewalt nicht unterschieden werden können, woraus die Diagnose folgt, dass das Recht insgesamt in der Moderne die ein-

**447** | Vgl. Luhmann 1987, S. 242f.

**448** | Lüdemann 2003, S. 237.

**449** | Lachert 2007, S. 209.

schließend-ausschließende Form von willkürlicher Gewalt annimmt. Nach Agamben kann in der »Zone der irreduziblen Ununterscheidbarkeit«<sup>450</sup> keine trennscharfe und eindeutige Unterscheidung vorgenommen werden, es kann somit nicht gesagt werden, was »Außen und Innen« ist.<sup>451</sup> Der Terminus »irreduzibel« verweist auf den nicht-ableitbaren und nicht-aufhebbaaren Status jener Zone innerhalb dieses Theoriedesigns. Die Ununterscheidbarkeit gerät somit zur nicht negierbaren Kategorie in Agambens Konstruktion. Interessanterweise wird die Grenzbestimmung Ununterscheidbarkeit durch den Verweis auf Ununterscheidbarkeit erklärt. Die Ununterscheidbarkeit der Grenze zwischen Natur und Kultur, *zōē* und *bios*, ist durch die Schwelle markiert. Aber die Grenze der Schwelle, welche in irgendeiner Form zu bestimmen sein müssen, damit letztere wahrgenommen werden kann, wo sie beginnt und wo sie endet, ist ununterscheidbar. Die Schwelle scheint überhaupt keine räumlich feststellbaren Umgrenzungen zu haben und in der Opposition von Natur und Kultur zu zerfließen.

Die Denkfigur der Ununterscheidbarkeit oder Unentschiedenheit erinnert derweil an das Experiment »Schrödingers Katze«, das der Physiker Erwin Schrödinger 1935 vorstellte.<sup>452</sup> Wichtig ist für unseren Zusammenhang, dass in dieser Experimentanordnung zwei sich ausschließende Zustände gleichzeitig wahr sein können, solange niemand die Situation überprüft und in Augenschein nimmt. Konkreter: Aufgrund der Nicht-Einsehbarkeit einer Kiste ist unklar, ob die dort eingesperrte Katze tot oder lebendig ist. Dies ist ein erkenntnistheoretisches Paradoxon der Ununterschiedenheit zwischen Leben und Tod, welches erst durch eine empirische Überprüfung aufzulösen ist. Somit ist die Katze, empirisch betrachtet, niemals tot und lebendig zugleich, sondern da sie in der »Black Box« der Beobachtung entzogen ist, ist sie erkenntnistheoretisch für den externen Beobachter tot und lebendig zugleich, befindet

**450** | Agamben 2002, S. 19.

**451** | Ebd., S. 19.

**452** | Die Versuchsanordnung muss folgendermaßen vorgestellt werden, wobei das dahinterliegende quantenmechanische Problem in unserem Zusammenhang zu vernachlässigen ist: Die Katze, eine winzige Menge radioaktiver Substanz, ein Detektor für die beim Zerfall erzeugte Strahlung und eine tödliche Menge Blausäure in einem geschlossenen Behälter befinden sich für eine Stunde in einen abgeschlossenen, nicht einsehbaren Raum; einer Kiste. In welcher Zeit die radioaktive Substanz in der Versuchszeit zerfällt, kann nicht genau vorausberechnet werden. Der instabile Atomkern zerfällt nun in einer bestimmten Zeit, mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit, und sobald der Geigerzähler ein bestimmtes Maß an Strahlung anzeigt, wird das Gift freigesetzt, und die Katze stirbt – oder eben nicht. Aber erst nach der Stunde, wenn die Kiste geöffnet wird, lässt sich mit Sicherheit sagen, ob die Katze noch lebt. Solange und bis dahin ist die Katze theoretisch gleichzeitig lebendig und tot.

sich in einer Zone der Ununterscheidbarkeit. Im Gegensatz zur Experimentanordnung bei »Schrödingers Katze« trennt Agambens Theorie der Ununterscheidbarkeit nicht zwischen empirischen Beobachtungen und theoretischen Problemen, sondern lässt beides gewissermaßen ununterschieden in eins fallen.

Agamben bestreitet nun retrospektiv, dass seine paradigmatischen Aussagen gleichzeitig empirische Tatsache in der gesamten Menschheitsgeschichte und erkenntnistheoretische Letztfundierung zu sein beanspruchen. Die Ununterscheidbarkeit ist indessen eine erkenntnistheoretisch spannende Konstruktion, soll sie doch über die Limitierung des Wissens und der Beobachtungsmöglichkeiten aufklären: Was im Lager geschieht, kann nicht sicher gewusst werden, ob die Lebewesen tot oder lebendig sind, ist für den externen Beobachter ununterscheidbar. Allerdings verwendet Agamben die Kategorie in der Art, dass aus der Ungewissheit eine negative Sicherheit entsteht: Im Zweifelsfall ist das Leben nicht unbestimmt zwischen Leben und Tod, sondern es ist vom Schlimmsten auszugehen: »der Thontrapolitik« des dem Sterben preisgegebenen Lebens. Aus Unwissenheit wird bei Agamben die Gewissheit, dass das Schlimmste droht.

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass Agamben Sozialität von der Grenze, vom Extrem der Ausnahme her denkt. Mit Schmitt teilt er die Überzeugung, »[...] das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; [...]«<sup>453</sup>. Die Normalität ist langweilig, der Schrecken der Ausnahme interessanter und deshalb scheinbar auch »wirklicher«. Damit werden zwei Realitäts-Ebenen behauptet: der Überbau, der nichts »wirklich« erklärt und der Unterbau der Ausnahme, aus welchem die Normalität abzuleiten bzw. in Frage zu stellen ist. Dies zeigt sich beispielsweise an den Überlegungen zur Ununterscheidbarkeit der Souveränität: Der Souverän befindet sich zugleich innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung<sup>454</sup>: »Ich, der Souverän, der ich außerhalb des Rechts stehe, erkläre, daß es kein Außerhalb des Rechts gibt.«<sup>455</sup> Wenn es um die Souveränität geht, kann nicht bestimmt erklärt werden, ob der Souverän innen oder außen ist, und gleichzeitig bleibt unklar, wo genau die Grenze des Rechtes verläuft.

So wie nicht eindeutig gesagt werden kann, ob der Souverän innerhalb oder außerhalb des Rechts steht, ist es ebenfalls nicht möglich, im Fall des Homo sacer eindeutig zu benennen, ob dieser lebt oder bereits tot ist, ob er noch menschlich oder schon unmenschlich ist. Ausgehend davon trennt Agambens Analyse in den konkreten Anwendungsfällen (Ultrakomatöse, Hitler, Flücht-

**453** | Ebd., S. 26.

**454** | Vgl. zu dieser Argumentation: Lachert 2007, S. 208ff.

**455** | Agamben 2002, S. 25.

linge usw.<sup>456</sup>) nicht zwischen einer theoretischen/erkenntnistheoretischen und einer empirischen/historischen Beobachtung, was dazu führt, dass das Lager als Paradigma »unabhängig von den dort verübten Verbrechen« eingesetzt werden kann u.a. auch für Gated Communities der Oberschicht.<sup>457</sup> Das nationalsozialistische Vernichtungslager ist heute »das Paradigma des politischen Raums selbst, in dem Augenblick, in dem die Politik Biopolitik wird und in dem der homo sacer sich virtuell mit den Bürgern vermischt.«<sup>458</sup> Im virtuellen Ausnahmezustand sind dann schlicht alle Bürger der modernen Demokratie unterschiedslos und potenziell Homo sacer.<sup>459</sup> Anhand dieses Differenzierungsverlustes der Ununterscheidbarkeit kann Agamben unabhängig davon, ob es empirisch betrachtet dazu kommt, dass Bürger in irgendein Lager gesperrt werden, und unabhängig davon, ob der Lagerinsasse wirklich getötet wird, die Zeitdiagnose der Universalität der Ausnahme, des Nomos des Lagers, stellen.

Das Denken mittels Paradigmen verhindert in der Folge, dass Agamben seine eigene Position und Theorie erkenntnistheoretisch in der durch ihn konstruierten Welt stringent verortet. Das Paradigma ist nach Agamben »eine Erkenntnisform, die weder induktiv, noch deduktiv, sondern analogisch ist, somit von einem Besonderen zu einem anderen Besonderen fortschreitet.«<sup>460</sup> Gewissermaßen als höheres Drittes soll dieses Analyseverfahren dazu dienen, die Unterscheidung von allgemein und konkret, Deduktion und Induktion, Partikularem und Universellem, Objekt und Subjekt aufzuheben.<sup>461</sup> Das Paradigma zeigt Analogien auf und entspricht somit dem Beispiel.<sup>462</sup>

»Das Beispiel ist also weder besonders noch allgemein, sondern sozusagen ein singulärer Gegenstand, der sich als solcher zu erkennen gibt, der seine Singularität zeigt. Nun

**456** | Vgl. ebd., S. 193ff.

**457** | Vgl. Agamben 2006b, S. 40.

**458** | Agamben 2002, S. 184.

**459** | Vgl. ebd., S. 121.

**460** | Agamben 2009a, S. 37.

**461** | »Kurz, es funktioniert als Paradigma im strengen Sinn des Wortes: ein einzelnes Objekt, das, gültig für alle anderen Objekte seiner Klasse, die Intelligibilität des Ensembles definiert, dem es zugehört und das es zugleich konstituiert.« Ebd., S. 20. »Das analogische Dritte gewinnt sein Statut hier vor allem durch die Desidentifikation und die Neutralisation der beiden ersten Positionen [A oder B, Anm. d. A.], die damit zugleich voneinander ununterscheidbar werden. Das Dritte ist diese Nichtunterscheidbarkeit, und der Versuch, es durch zweiwertige Zäsuren zu bestimmen, muß notgedrungen auf Nichtentscheidbarkeit stoßen.« Ebd., S. 24.

**462** | Ebd., S. 21.

geht auch der tiefere Sinn jenes Wortes auf, das im Griechischen Beispiel bedeutet: *para-deigma*, was sich daneben zeigt (was im deutschen Bei-spiel ebenfalls anklingt).«<sup>463</sup>

Paradigmen haben demnach die Funktion, »[...] einen historischen Problemkontext zu konstruieren und in seiner Gesamtheit verstehbar zu machen. Das hat zu Mißverständnissen geführt – besonders bei Leuten, die mit mehr oder weniger Redlichkeit davon ausgingen, meine Absicht sei lediglich, die historiographischen Thesen und Rekonstruktionen vorzuschlagen.«<sup>464</sup> Das Problem des ›Mißverständnisses‹ lässt sich folgendermaßen aufklären: Das von Agamben verwendete Paradigma soll – laut ihm – von dem ausgenommen sein, wofür es beispielhaft steht. D.h. das Paradigma (etwa des Lagers) ist derart (sinn-)entleert, dass es nicht mehr für das Inhaltliche stehen soll, was es bezeichnet.<sup>465</sup> Was konkret aus dieser Überlegung der oben dargestellten – und doch recht unmissverständlichen – Zeitdiagnosen und Prognosen folgt, lässt Agamben interessanterweise offen.

So bezieht sich Agamben bei seinen methodischen Gedankengängen auf Thomas S. Kuhn und Foucault und reflektiert, dass letzterer die erkenntnistheoretische Frage als eine politische bzw. eine Frage der Macht auffasst.<sup>466</sup> Allerdings bezieht Agamben jene Überlegung im Weiteren nicht auf seine eigene Erkenntnis, sondern reklamiert für sich eine wissenschaftlich entrückte Beobachterposition, die eine Limitierung der eigenen Erkenntnis durch die Bedingungen der Macht nicht weiter thematisiert. Dies muss irritieren, wenn man davon ausgeht, dass Agamben – wenn er sich selbst folgt – in einer Welt schreibt, die total durchmachtet ist. Eine solche Entpolitisierung der Erkenntnistheorie wirft zudem die Frage auf, wie Agamben seine Kritik innerhalb der Gesellschaft artikulieren kann? Ironischerweise bezeichnet Agamben selbst

**463** | Agamben 2003a, S. 15.

**464** | Agamben 2009a, S. 9.

**465** | »Ein Beispiel wählen ist darum ein komplexer Art, der voraussetzt, daß der Terminus, der als Paradigma fungiert, deaktiviert wird, daß man ihn also aus seinem normalen Gebrauch abzieht, aber nicht, um ihn anderswohin zu verlegen, sondern im Gegenteil, um die Regelordnung gerade dieses normalen Gebrauches zu zeigen, die anderswie nicht gezeigt werden kann.« Ebd., S. 22. »Wo Agamben seine Verfahrensweise und Darstellungstechnik als ein Operieren mit Paradigmen bezeichnet hat, wird dieses Dilemma ausformuliert. Als partikuläre Beispiele sind Paradigmen für Agamben von dem ausgeschlossen, was sie beispielhaft aufzeigen bzw. repräsentieren. Aus logischen Gründen, die Agamben im Zusammenhang mit seiner Deutung der Schmitt'schen Ausnahme schon in seinem Buch über den *homo sacer* entfaltet hat, sind Beispiele von dem ausgenommen, was sie zeigen. Kraft seiner Funktion als Beispiel hat das Paradigma nicht teil an dem, wofür es beispielhaft steht.« Geulen 2015, S. 218.

**466** | Agamben 2009a, S. 17.

»mannigfache Subjektivierungsprozesse« u.a. »de[n] Schreiber von Erzählungen«, als eine mögliche Form der Gefangenschaft des Subjektes in Dispositiven, ohne sich selbst in diesem Zusammenhang zu verorten oder mit einzu-beziehen.<sup>467</sup> Sich seltsam außerhalb des Dispositiven wädhend, hält Agamben anderen Autoren vor: »Im Übrigen sind diejenigen, die solche Reden führen, ihrerseits ein Resultat des medialen Dispositives, in dem sie gefangen sind.«<sup>468</sup> Wie kann Agamben dies wissen? Zumal er selbst unter den Bedingungen der von ihm geschilderten Welt der ›Gesellschaft des Spektakels‹ schreibt, welche »die kollektive Wahrnehmung manipulieren und sich des kollektiven Gedächtnisses und der gesellschaftlichen Kommunikation bemächtigen.«<sup>469</sup> Dessen ungeachtet, beschreibt Agamben die Epistemologie als eine vom Politischen unberührten Sphäre, welche befriedet und harmonisch erscheint. Er sucht die Letztfundierung in der Ontologie: »Die Intelligibilität, um die es im Paradigma geht, hat ontologischen Charakter. Sie bezieht sich nicht auf das kognitive Verhältnis zwischen einem Subjekt und einem Objekt, sondern auf das Sein. Es gibt so etwas wie eine Ontologie des Paradigmas.«<sup>470</sup> So endet Agambens »Philosophische Archäologie«, welche »das Statut des erkennenden Subjekts selbst bestimmt«<sup>471</sup> bzw. dekonstruiert in einer Ontologie, die ihre eigene Konstruktionsleistung nicht erkennen kann.

Der Beobachter Agamben und seine politische Philosophie kommen in dieser Theorie der Moderne nicht vor. Der italienische Philosoph will kein Einheitsdenker im Sinne des humanistischen Universalismus sein, gleichzeitig ist er aber ebenso wenig bereit, seine Theorie konsequent differenztheoretisch zu fundieren.

## 7.8 RESÜMEE

»Ostern in Ägypten« lautet der Titel eines kurzen Textes von Agamben. Auf knappen zweieinhalb Seiten interpretiert der Autor das Lebenswerk des Dichters Paul Celan als das Schaffen eines Juden, der sich nicht erinnern kann, »jemals aus Ägypten ausgezogen zu sein«.<sup>472</sup> Mit dem ihm eigenen Willen zur Verallgemeinerung verortet er Celans Dichtung – inklusive dessen psychischer Konstitution – außerhalb des Exodus, zeitlebens dazu verdammt, Pesach in Ägypten zu feiern. Aber es ist nicht nur Celan, dem nach Agamben der

**467** | Agamben 2008, S. 27.

**468** | Ebd., S. 37f.

**469** | Agamben 2003a, S. 73.

**470** | Agamben 2009a, S. 38.

**471** | Ebd., S. 111.

**472** | Agamben 2011, S. 213.



Auszug in eine bessere Welt verwehrt bleibt. Es ist das Schicksal der modernen Gesellschaft schlechthin, die Menschen, deren Befreiung einmal das erklärte Ziel war, im Lager gefangen zu halten. Gemessen am Ideal der Lebens-Form erscheint Agamben die Gegenwart als biopolitische Katastrophe. Hinter dem empathischen Rekurs auf das Leben steht eine doppelte Anthropologie: So distanziert sich Agamben von jeder positiven Bestimmung des Lebens und zeigt, wie der Mensch durch Dispositive in Abgrenzung vom Tier geschaffen wurde. Die Enthaltsamkeit von anthropologischen Wesensbestimmungen gelingt Agamben längst nicht in all seinen Schriften, implizit verbindet er das Ideal der Lebens-Form bzw. Seinsweise mit einem Menschenbild, das auf Glück und Genuss gerichtet ist. Dabei schreibt Agamben stark suggestiv und präzisiert die mit dem anthropologischen Ideal einhergehende Seins-Ontologie nur an wenigen Stellen. Dieses Menschenbild erklärt derweil den moralischen Ton in Agambens Texten. Über jene Voraussetzungen klärt Agamben sich und den Leser indes nur unzureichend auf. Ein Kritikpunkt, der ebenfalls die erkenntnistheoretische Selbstreflexion trifft, so wähnt sich Agamben auf einem privilegierten Beobachtungsposten, den es in der Welt, die er von dort aus prüfend betrachtet, aber gar nicht geben kann. Dessen ungeachtet pflegt Agamben eine totalisierende Konstruktion von Sinnzusammenhängen – so entsteht eine Verhängniserzählung, welche das Bedürfnis nach universellen Erklärungen bedient. Sein Versuch, die ganz großen Linien der Geschichte aufzuzeigen bzw. sogar mitzuzeichnen, geht aber nicht nur einher mit einer stark reduzierten Komplexität, seine einseitige geschichtsphilosophische Diagnose verharrt permanent auf der negativen Seite und erkennt lediglich noch eine schreckenerregende Funktionslogik der Moderne. Was dann bleibt, ist die Hoffnung auf ein messianisches Wunder.

Jener Zusammenhang führt deutlich vor Augen, wie eng die Bausteine Niedergang, Kontrast, alternative Politik, Anthropologie und Philosophie der Geschichte in dieser Theorie miteinander verbunden sind bzw. sich verbinden lassen und wie sich mithilfe besagter Idealtypen die Systematik seines politischen Pessimismus erschließt. Weiterhin konnte gezeigt werden, dass Agamben, obwohl er eine teleologische Erzählung von ›Ursprung und Ende‹ ablehnt, ausgehend von der ›ursprünglichen Trennung‹ des Lebens von der Form und dem Scheitern der okzidentalen Zivilisation in der ›biologischen Katastrophe‹ eine große Erzählung von Ursprung und Ende entwickelt. Weiterhin gründet auch die Zeitdiagnose des Nomos des Lagers auf einem geschichtsphilosophischen Pessimismus, weil dem souveränen Gesetz gewissermaßen ein geschichtsmächtiger Telos innewohnt. Jedes Rechtssystem ist demnach dazu ›verdammte‹, immer wieder neue Ausnahmeräume, also Lager, zu schaffen – eine These, die auf negativ-teleologische Vorstellungen verweist. Ferner ist auch die Kategorie der ›messianischen Zeit‹ – trotz aller Uminterpretationen – überhaupt nicht ohne ein teleologisches Versprechen artikulierbar, denn ohne

die Ausrichtung auf ein Ende und eine Verheißung der Errettung in der ›Jetztzeit‹, verliert jeder Messianismus seinen Sinn.

Agambens Anspruch, einen diesseitig-politischen Ausweg aus dem biopolitischen Desaster zu finden, scheitert an seiner übermächtigen Konstruktion des Souveränitätsprinzips und der ökonomischen Logik. Der von Agamben erdachte ›schwache Messianismus‹ der Lebens-Form und die Profanierung stehen der umfassenden ›Konfiszierung‹ der Dinge und Menschen durch die Macht unvermittelt gegenüber. In einer solchen Welt ist emanzipatorisches Handeln, im Sinne einer politischen Veränderung und Verbesserung der Welt, für Agamben nicht mehr vorstellbar, und er sinniert über ›Flucht und Rückzug‹<sup>473</sup>.

Im Theoriedesign wirkt die messianische Politik vor dem Hintergrund der dazugehörigen Zeitdiagnose einerseits wie ein Fremdkörper und andererseits konsequent. Der linearen Zeitauffassung steht dieser Messianismus ohnmächtig gegenüber. Gleichzeitig ist die messianische Ergänzung der Theorie aber geradezu folgerichtig, weil dadurch im Sinne der eigenen Standpunktlogik die Ausweglosigkeit anerkannt wird, um mithin auf spirituelles Terrain auszuweichen.<sup>474</sup> Mit jenem politischen Pessimismus behauptet Agamben einen besonderen Platz in der aktuellen politischen Philosophie. Der politische Pessimismus zeigt sich insbesondere daran, dass es schwierig ist, sich eine stärkere Diskreditierung der politischen Sphäre vorzustellen. Zumal es keinen Raum für Alternativen geben kann, wenn es gleichgültig ist, auf welcher Rechtsform die politische Ordnung gründet und mit welchen Intentionen politisches Handeln erfolgt. Immerfort wird politisches Handeln die Form von Biopolitik (Thanatopolitik) annehmen, Lager eröffnen und nacktes Leben produzieren und töten. Im Gegensatz dazu, bedient sich Agamben theologischer Texte und Formulierungen, um seine Version einer messianischen Zeit ohne Messias zu umreißen.

**473** | Vgl. Agamben 2015c, S. 39f.

**474** | Agamben 2012a, S. 149f. »Der permanente Krisen- und Ausnahmezustand, der von den Regierungen der Welt allenorten ausgerufen wird, ist nichts anderes als die säkularisierte Parodie der beständigen Vertagung des Weltgerichts in der Geschichte der Kirche. [...] Die totale Verrechtlichung und Ökonomisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen, die Verwechslung dessen, was wir glauben, hoffen und lieben können, mit dem, was wir gezwungen sind, zu tun oder nicht zu tun, zu sagen oder nicht zu sagen, sind Ausdruck einer Krise nicht nur des Rechts und des Staates, sondern auch und gerade der Kirche.« Agamben 2012c, S. 28f.



## 8. Zusammenfassende Betrachtung: Politischer Pessimismus

---

Die vorliegende Studie hatte das Ziel, aufzuzeigen, inwiefern die Schriften von Carl Schmitt, Michel Foucault und Giorgio Agamben einen politischen Pessimismus zum Ausdruck bringen. Hierfür habe ich idealtypische Kategorien bestimmt: 1. Niedergangsgeschichte, 2. Kontrastfolie, 3. Pessimistische Anthropologie, 4. Pessimistische Philosophie der Geschichte, 5. Prognose sowie 6. Haltung bzw. die Performanz des Pessimismus, und mit ihnen die drei Theorien jeweils separat analysiert. Abschließend erlaubt dieses einheitliche Vorgehen eine Vergleichsperspektive, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede jener drei Betrachtungen der modernen Gesellschaft pointiert nennt und erläutert.

Der bisherigen Gliederung weiterfolgend zeigt sich – wie eingangs vermutet –, dass Schmitt, Foucault und Agamben die Entwicklung hin zur modernen Gesellschaft negativ beschreiben. Nun ist es möglich, zwischen drei unterschiedlichen Niedergangswahrnehmungen zu differenzieren. Zunächst ist zu konstatieren, dass Schmitt die Reformation und Säkularisierung ablehnt, das Zeitalter des absolutistischen Staates wiederum positiv beschreibt. Erst im Zuge der Französischen Revolution erodiert nach Schmitt die politische Ordnung der europäischen Staatlichkeit. Die daraus vermeintlich entstehenden Probleme benennt seine Kulturkritik des 20. Jahrhunderts vehement. Foucaults historische Untersuchungen bis zu Beginn der 1980er Jahre fokussieren ebenfalls die Modernitätsschwelle, den Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, und die damit verbundenen Veränderungen, allerdings bleiben Foucault die Kritikpunkte Schmitts fremd. Der französische Philosoph beschreibt keine – wenn auch nur vordergründige – »Entpolitisierung und Neutralisierung«, sondern einen Disziplinierungs- und Normalisierungsprozess, durch welchen Subjekte als Bedingung ihrer Möglichkeit Machtverhältnissen unterworfen werden. So zeigt Foucault vor allem, wie sich die erhoffte Befreiung des Menschen in deren Gegenteil verkehrt und beschreibt somit nicht den Niedergang einer dekadenten Gesellschaft; er schildert vielmehr einen negativen Fortschritt der Rationalität. Nach Schmitt führt der Universalismus von

Vernunft und Menschenrechten zu einem diskriminierenden Kriegsbegriff, zur Eskalation der Feindschaft und Entgrenzung des Krieges. Foucault zufolge werden im Zuge der Aufklärung eine Vielzahl von Institutionen und Diskursen geschaffen, deren Machttechniken auf der Mikroebene den gesamten Gesellschaftskörper sowie jeden Einzelnen durchdringen.

Agambens Kritik der Moderne wählt im Gegensatz dazu nicht die Modernitätsschwelle als Ausgangspunkt, und anhand des/seines Homo-sacer-Projektes erläutert er, wie mit der ›ursprünglichen Unterscheidung‹ von *bíos* und *zōē* das Leben bereits in der Antike dem Souverän schutzlos ausgeliefert wurde. Diese seitdem herrschende Logik des einschließenden Ausschlusses steigert sich noch im 20. Jahrhundert, womit der Ausnahmezustand in Form des Lagers zur normalen Regierungspraxis gerät. Flankiert wird die Diagnose Agambens von einer Kulturkritik, welche die »Gesellschaft des Spektakels« anprangert und eine totale Beherrschung des Menschen durch das sogenannte »ökonomische Paradigma« erkennt.

Warum die moderne Gesellschaft als schlecht bzw. als die schlechteste erscheint, wird wiederum von diesen drei Vergleichsautoren sehr unterschiedlich begründet. Nach Schmitt ist der Mensch ›sekundierungsbedürftig‹; damit erklärt er den Menschen zu einem gefährlichen Wesen, welches zum friedlichen Zusammenleben nicht fähig ist. Ein starker d.h. souveräner Staat und die damit verbundene innenpolitische Ordnung sind somit sein Ideal, welches im Kontrast eine freie Gesellschaft und modern-romantische Individualität als gefährlich ablehnt. Jene enge Bindung von normativem Ideal und anthropologischen Setzungen offenbart sich indes bei allen drei Autoren. Foucault idealisiert in seine frühen Texten Erfahrungen wie den Wahnsinn, den Tod usw., welche die moderne Gesellschaft – seiner Einschätzung nach – nicht mehr erlaubt. Der Mensch erscheint in dieser pessimistischen Perspektive als Leidtragender der fortschreitenden Disziplinierungs- und Normalisierungstendenzen, und seine freie Entfaltung wird im stetigen Prozess der Zivilisation zunehmend eingeschränkt. Der Mensch bzw. das Subjekt darf demnach nicht als autonomes Wesen gedacht werden, sondern im Zusammenhang mit Machtverhältnissen, denen er untertänig ist. Gleichzeitig jedoch vertritt Foucault relativ optimistisch die Meinung, dass dem Menschen durchaus Widerstandspotenziale konstitutiv innewohnen, welche er in seinen späten Schriften in Form einer Ästhetik der Existenz und der ›Sorge um Sich‹ als alternative Selbstverhältnisse befürwortet. Den Mensch ist demnach immer wandelbar und wesenhaft, nie auf ein bestimmtes Wesen festgelegt. So bleibt der Befund einer doppelten Anthropologie: Einerseits ist der Mensch als Subjekt ein Wesen, das von der Macht vollkommen durchdrungen und ihr unterworfen ist. Andererseits ist dieser Mensch sozusagen ontologisch unbestimmt und immer auch zum Widerstand fähig. Agamben wiederum hofft auf die Verbindung von Leben und Form jenseits aller historisch wie gegenwärtig bekannten Formen

von Sozialität. Wie Foucault möchte er Identitätszuschreibungen zurückweisen, vor allem die des Volkes, wogegen er die Kategorie des Restes proklamiert. Gleichmaßen ablehnend steht Agamben der Erschaffung des Menschen mittels der ›anthropologischen Maschine‹ gegenüber. Auch in diesem Zusammenhang findet sich eine Anthropologie, welche – vergleichbar mit der Foucaults – keine sein möchte. Agamben beschreibt den Menschen als ein Wesen, das aufgrund der Trennung von Mensch und Tier im Menschen selbst entsteht. Wird die politische Ordnung mittels der Trennung von Form und Leben konstituiert, entsteht der Mensch durch einen einschließenden Ausschluss, welcher wiederum in der Lebens-Form, der Versöhnung von *zōe* und *bíos*, aufgehoben werden soll. Die damit entworfene Anthropologie hat somit zwei Ebenen: zunächst die einer negativen Anthropologie, welche den Menschen unbestimmt darstellt und nur die negative Bestimmung, also in Abgrenzung und mittels Ausschluss, im Prozess der Zivilisation beschreibt. Auf der zweiten Ebene verbreiten optimistische Ausblicke Agambens jedoch den Glauben, dass der Mensch prinzipiell zu einer Lebens-Form finden könnte, und binden das menschliche Sein explizit an das Versprechen des Glückes. Eine Trennung von politisch linken und rechten Theorien scheint an diesen drei exemplarischen Fällen am ehesten im Menschenbild Halt zu finden, denn eine optimistische Bezugnahme auf den Menschen ist bei Schmitt – im Gegensatz zu Foucault und Agamben – nicht zu erkennen. Umgekehrt ergreifen die beiden letzteren Autoren normativ Partei für vermeintliche Verlierer und Opfer des Modernisierungsprozesses, einer solchen Empathie für andere steht Schmitts Theorie verständnislos gegenüber. Das rekonstruierte Wechselverhältnis von Verfallsgeschichte, Zeitdiagnose, Anthropologie und Ideal/Kontrastmittel erlaubt es somit, gerade den Aufbau und die normativen Setzung in der entsprechenden Theorie nachzuvollziehen und deren Verhältnis zu systematisieren.

Die jeweils entworfene Philosophie der Geschichte zeigt wiederum verbindende Aspekte dieser Version des Pessimismus. Schmitts Konstruktion des Politischen als nicht aufhebbare Unterscheidung von Freund und Feind behauptet – im reziproken Verhältnis zur Anthropologie der Gefährlichkeit –, dass menschliches Zusammenleben immer konfliktär bleiben wird. Dem Politischen wohnt weiterhin ein Eskalationspotenzial inne, so dass eine Steigerung der ›wirklichen Feindschaft‹ zur ›absoluten Feindschaft‹ beharrlich droht. Gehegt werden könnte das Politische nach Schmitt in einem System souveräner Staatlichkeit, jedoch diagnostiziert und prophezeit er diesem den Untergang. Transzendental überbietet Schmitt eine solch pessimistische Philosophie der Geschichte durch sein Bekenntnis zum Katechon. Die vor allem im Spätwerk entworfene Theologie der Geschichte interpretiert die christliche Heilsgeschichte in dem Sinne, dass es die Aufgabe des Katechon sei, den Antichristen aktiv aufzuhalten. Allerdings sieht Schmitt im 20. Jahrhundert keine Kraft mehr, welche jener Aufgabe gewachsen ist, und somit bleibt diesseitig nichts

zu hoffen. Die Welt scheint gefangen in der welthistorischen Gesetzmäßigkeit wiederkehrender Freund-Feind-Konstellationen, die immer die ›reale Möglichkeit‹ des Krieges implizieren.

Foucault glaubt wie Schmitt, dass Feindschaft und damit der Krieg ›die Wahrheit‹ der geschichtlichen Entwicklung sind. Allerdings beschreibt Foucault bis in die 1970er Jahre hinein den Krieg als die Funktionslogik von Machtverhältnissen, d.h. auch vermeintlich friedliche Verhältnisse innerhalb einer Staatswesens sind demnach als kriegerische Auseinandersetzung, als Taktiken und Strategien zu interpretieren, welche entsprechend stets Formen von physischer Konfrontation annehmen können. Kriegerische Machtverhältnisse sind folglich das ewige Bewegungsgesetz der Historie, und die so operierende Macht ist aus sich selbst heraus wirksam. Macht vollzieht sich demgemäß nicht durch oder um des Menschen Willen, sondern Macht trägt bzw. birgt ihren Sinn in sich selbst. Relativierend ist anzumerken, dass sich Foucault in den 1980er Jahren hiervon implizit distanziert, indem er den Widerstand ins Zentrum seiner Analysen rückt, handlungstheoretische Argumente bemüht und Macht insbesondere nicht mehr als Kriegsverhältnis darstellt. Machtverhältnisse sind zwar immer noch unhintergebar und in jeder vorstellbaren Form von Sozialität anzunehmen; aber Foucaults Beschreibungen fokussieren nun das Wechselverhältnis von Machtausübungen zwischen Subjekten, welchen jetzt explizit und optimistisch allzeit die Möglichkeit relativer freiheitlicher Selbstbestimmung eingeräumt wird. Wie Foucault ausdrücklich schreibt, hat er sich bis zu diesem Punkt mit den Problemen befassen wollen und nicht mit den Lösungen. Letztere sucht Foucault nun in der normativen Bejahung eines kreativen, subversiven und autonomen Selbstverhältnisses. Dahingehend ist er gezwungen, den Stellenwert der Macht innerhalb seines Weltentwurfes zu schwächen und das Subjekt zu stärken, damit die Konstruktion wiederum gemessen an seiner Weltkonstruktion intelligibel erscheint. Macht gründet für Foucault in der Folge nicht mehr konstitutiv auf Zwang, Kampf, Gewalt, Krieg usw.; diese Aspekte können weiterhin ein Teil oder Extrempunkt von Macht sein. Für die Frage des politischen Pessimismus entscheidend ist somit jene stille Revision des kriegerischen Modells der Macht, welches nicht länger das Prinzip der Macht darstellt. Dies zeigt nochmals, dass die Frage nach dem Pessimismus Foucaults – viel deutlicher als bei Schmitt und Agamben – sehr stark vom Zeitpunkt abhängt, d.h. von der Werksphase und den entsprechenden Schriften, die befragt werden.

Agamben diagnostiziert wie Schmitt und Foucault ebenso einen ›weltweiten Bürgerkrieg‹, betont darüber hinaus aber die Logik der souveränen Trennung seit der Antike, welche als »Thanatopolitik«<sup>1</sup> einen geschichtsphilosophischen Rang beansprucht. Einem solchen diesseitigen Pessimismus stellt Agamben eine messianische Hoffnung gegenüber, die in der Jetztzeit ein an-

1 | Agamben 2002, S. 130.

dere Zeiterfahrung und die Einsicht in die ›reine Potenz‹ erlauben soll. Hierbei ist es wichtig zu bemerken, dass dieser Messianismus die bestehende Welt der souveränen und ökonomischen Imperative unangetastet lässt. Der Rückzug, den Agamben vorschlägt, beabsichtigt keine unmittelbare Veränderung im Sinne einer Umgestaltung der Welt – vielmehr würde diese zwar fortbestehen, aber in der messianischen Entrückung ›gelten ohne Bedeutung‹.

Vor solchen jeweils konstruierten geschichtsphilosophischen Erzählungen erscheinen unterschiedliche Zukünfte wahrscheinlich, woraus unterschiedliche Varianten und Grade eines politischen Pessimismus resultieren. Schmitt fürchtet die Eskalation des Politischen zur ›absoluten Feindschaft‹, welcher nach dem Ende des Zeitalters der Staatlichkeit keine diesseitige Kraft mehr Einhalt bieten kann. Nach Foucault wird auch die künftige Gesellschaft von Machtverhältnissen bestimmt sein, aber, glaubt man den Ausführungen des Spätwerkes, müssen diese nicht die Form von Herrschaftsverhältnissen annehmen, können gar nicht total auf den Einzelnen wirken, und damit bleibt, aufgrund der Ausblendung vorher getroffener Einschätzungen Foucaults, die Chance, dass eine Ästhetik der Existenz eine Freiheit in Grenzen für den Einzelnen erlaubt. Agambens Formulierungen folgend, wirkt die biopolitische Katastrophe weiter, und das ökonomische Paradigma treibt die Entfremdung der Menschen unaufhörlich voran. Was künftig bleibt, ist lediglich der unpolitische Rückzug in eine messianische Erfahrung der Lebens-Form.

Wichtig ist, dass alle drei Theoretiker zudem in die Sphäre des vormodernen Wissens und die Theologie ausweichen, um politische Handlungsfähigkeit zurückzuerlangen. Schmitt denkt über die Instrumentalisierung des Mythos nach und will sein Schaffen als politische Theologie verstehen und verstanden wissen. Foucault fasziniert zeitweise die ›politische Spiritualität des Islams‹ und die erotische Kunst außerhalb des Okzidents. D.h. Befreiung kann für Foucault nur eine Gegenmaßnahme bringen, welche auf die Wurzeln der modernen Rationalität selbst zielt, so dass er die Emanzipation von den modernen Machtverhältnissen mittels eines Rückgriffs auf antike Praxen denkt. Agamben hofft auf einen Messianismus und führt in seiner Lesart der politischen Theologie sowohl die Politik als auch die Ökonomie auf theologische ›Ursprünge‹ zurück. Die Art und Weise, die Intensität und der Umfang dieser Suchbewegungen unterscheiden sich sicherlich, gleichzeitig zeigt sich aber ein verbindendes Element: Es werden vormoderne Wissensbestände restauriert oder uminterpretiert, um sie politisch zu instrumentalisieren.

In allen drei Werken findet sich infolgedessen ein widersprüchliches Verhältnis von Optimismus und Pessimismus. Bei Agamben steht der messianische Optimismus unvermittelt neben dem diesseitigen Pessimismus. Schmitts Glaubensbekenntnis ohne Heilsversprechen ist ein Anti-Optimismus, weil er den diesseitigen Pessimismus transzendental radikalisiert. Foucaults Optimismus wird im Laufe der späteren Schriften explizit, und Grund



zum Optimismus bieten jene Ausführungen nur, wenn die hermetischen Aussagen der früheren Schriften einer Revision unterzogen werden. Ausschließlich pessimistisch, im Sinne von defätistisch und verzweifelt sind – wie erwartet – somit weder Schmitt noch Foucault noch Agamben. Gleichwohl habe ich aufgezeigt, wo sich die pessimistischen Momente innerhalb der Theorien finden, wie sie sich in den Gesamtzusammenhang dieser Weltbeschreibungen fügen, und dass pessimistische Beobachtungen große Teile der Schriften dominieren. Demnach wird offenkundig, dass sich ein palingenetischer Pessimismus bei keinem der Autoren durchgängig findet. Am ehesten lässt sich diese Pessimismus-Variante bei Schmitt feststellen, dessen Bekenntnis zum Nationalsozialismus zwar nicht dem Narrativ des Untergangs der alten Welt und einer anschließenden Wiedergeburt folgt, jedoch (zeitweise) den qualitativ totalen Staat, repräsentiert durch die Person des ›Führers‹ als Lösung aller Modernitätsprobleme darstellt. Allerdings wird jener für Schmitt positive Ausweg historisch abgeschnitten, worauf werksgeschichtlich betrachtet, besagte pessimistische Katechon-Deutung folgt.

Schließlich hat die Analyse gezeigt, dass die jeweilige Weltkonstruktion performativ hergestellt wird. Die hierfür analytisch genutzten drei idealtypischen Charakteristika einer pessimistischen Haltung – Verallgemeinerung, Ästhetisierung des Schreckens und Selbstinszenierung – lassen sich in den Schriften aller drei Vergleichsautoren nachweisen, wobei auch klare Unterscheide zu konstatieren sind. Am auffallendsten ist, dass Schmitt und Agamben sich nicht öffentlich selbst kritisieren, somit keine Fehler eingestehen und keine ihrer früheren Positionen revidieren. Foucault betreibt sicherlich ebenfalls eine Selbstinszenierung, allerdings mit anderen Vorzeichen. Da er nicht im selben Maße an seiner Autorenrolle hängt, gelingt es ihm, seine Position permanent zu verändern – freilich ohne diese immer klar zu artikulieren –, den Konstruktionscharakter seiner Aussagen zu thematisieren und eine gewisse Form von Selbstironie zuzulassen. Schmitt und Agamben verfahren hier anders, tragen ihre These fortwährend apodiktisch vor und zementieren damit den anhand ihrer Theorie beschriebenen Verhängniszusammenhang.

In diesem Kontext zeigt sich auch die Bedeutung und Rolle der Erkenntnistheorie innerhalb der Schriften. Schmitt begründet die existenzielle Bedrohung durch das Politische unterschiedlich, beispielsweise (vermeintlich) wertfrei empirisch-performativ, dann aber auch ontologisch, ausgehend von der Substanz von Völkern, in anderen Zusammenhängen wiederum mit Verweis auf anthropologische Konstanten usw. Dabei scheint ihm die Relevanz des Politischen selbst nie zweifelhaft. Es fällt auf, dass Schmitt diese Setzung nicht zur Disposition stellt oder thematisiert, genauso wenig wie die Auswirkungen der Komplexität und Kontingenz der modernen Gesellschaft auf seine Erkenntnismöglichkeiten. Kontingenz erscheint innerhalb seines Theoriekosmos lediglich als politisches Entscheidungsproblem, der Dezisionismus

fußt auf der Prämisse der Bedrohung von Ordnung, und die Entscheidung erscheint demzufolge als Weg, Kontingenz aufheben und damit die von Schmitt unterstellte Unsicherheit temporär verringern zu können. Vor diesem Hintergrund moniert Schmitt den ›Verlust‹ an Entscheidungsfähigkeit in sogenannten ›Massendemokratien‹.

Foucaults Texte sind voll von Erkenntnistheorie, befassen sich beispielsweise mit dem konstitutiven Zusammenhang von Wissen und Macht und der Limitierung der Erkenntnismöglichkeiten des Subjektes. Wie Foucault diese wiederum beobachten kann, bleibt derweil teilweise ungeklärt, zumal er selbst als Subjekt in der Gesellschaft den strukturellen Bedingungen unterworfen sein müsste und entsprechend seiner Theorie nur über eingeschränkte Erkenntnismöglichkeiten verfügen kann. Die Kontingenz und Komplexität der modernen Gesellschaft erkennt er vor allem in den späteren Aussagen an, wenn er subjektive Alternativen, im Sinne von Abweichung, für möglich erachtet. Sodann erscheinen die Einschränkungen aufgrund der Machtverhältnisse längst nicht mehr so umfassend, wie frühere Schriften suggerierten. Komplexe Lebensentwürfe, die sich vor allem durch ihre Kontingenz auszeichnen, sind in dieser Konstruktion ein normatives Ideal.

Agamben hingegen hofft auf die kontingenten Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen, die Erfahrung der ›reinen Potenz‹. Die Kontingenz der modernen Gesellschaft beschreibt seine Zeitdiagnose indessen nicht, sondern deren Notwendigkeit. Biopolitik, Souveränität, kapitalistische Ökonomie usw. werden als zwingend und nicht anders möglich dargestellt. Das von ihm erhoffte ›Leerlaufen der Maschine‹ würde eine Zurückweisung der Subjektivierungsformen erlauben und damit die Erfahrung der Potenz, im Sinne von Komplexität und Kontingenz, der Seinsweise bzw. Lebens-Form. Erkenntnistheoretisch bemüht sich Agamben allerdings nur sehr eingeschränkt, die diesem Theorieentwurf zugrunde liegende Beobachterposition aufzuklären. So ist nur an wenigen Stellen von der Limitierung seiner Erkenntnismöglichkeiten die Rede und diese nie in der Form, dass seine vorherigen Aussagen überprüft oder in Zweifel gezogen werden. Die Relativierung Agambens, er arbeite nur mit Paradigmen, führt ihn zwar zu der Einsicht, keine ›Ursprünge der Geschichte‹ bestimmen zu können, indes bleibt dabei die Tatsache, dass Agamben in all seinen Schriften fortlaufend die Aufklärung von ›Ursprüngen‹ verspricht, auffällig unbesprochen.

Abschließend lassen sich diese Varianten von Pessimismus bzw. politischem Pessimismus auf folgende Formeln bringen: Schmitt vertritt einen theologischen Pessimismus; Foucault beschreibt einen optimistischen Pessimismus; Agamben konstruiert einen messianischen Pessimismus. Jeweils zeigt sich in diesen Klassifizierungen ein paradoxes Verhältnis. Schmitts theologische Geschichtsdeutung mündet in eine pessimistische Perspektive, nach der keine Kraft auf Erden mehr fähig erscheint, das Ende aufzuhalten. Widersprüchlich ist jenes Konstrukt, weil die Erlösung überhaupt kein Thema

ist und sogar aufgeschoben werden soll. Foucaults Thesen zur Geschichte als kriegerischem Antagonismus verlieren im Spätwerk an Bedeutung bzw. werden nicht weiter thematisiert und zugunsten optimistischer Ausführungen durch die Selbstentwicklungsmöglichkeiten des Einzelnen ersetzt. Agambens Pessimismus, der die Gegenwart als biologische Katastrophe beschreibt und jedem politischen Widerstand innerhalb der bestehenden Verhältnisse das Scheitern prophezeit, verheißt gleichzeitig eine messianische Jetztzeit. Diese völlig entgegengesetzte Zeit- und Weltwahrnehmung lässt eine Lebens-Form durch einen radikalen Rückzug greifbar erscheinen.

Jeweils offenbart sich somit ein politischer Pessimismus, insofern als alle drei Autoren den bisher bekannten politischen Lösungsversuchen eine Gesetzmäßigkeit unterstellen, aus welcher immer wieder unwirksame Lösungen resultieren und immer wieder eine schlechte oder gar die schlechteste aller Welten entsteht. Schmitts politischer Pessimismus beschreibt eine Moderne, welche die existenzielle Bedrohung durch das Politische dementiert, allerdings verschärfen sich durch jene Nicht-Anerkennung des Politischen die Gegensätze und Spannungen, und es droht eine umso heftigere Entladung. Die nationalsozialistische Revolution zum qualitativ totalen Staat hat diese Probleme nicht gelöst, sondern vielmehr ein völlig unkontrolliertes Wüten des Krieges provoziert. Im Anschluss an jene Ereignisse kann Schmitt demgemäß keine staatliche oder völkerrechtliche Lösung erkennen, die wirkliche Abhilfe schaffen könnte, und prophezeit eine Überpolitisierung, welche eine globale Einheit verhindert.

Foucault beschreibt die Moderne als dominiert von Disziplinierungs- und Normierungstechniken, welche das Subjekt als Bedingung seiner Möglichkeit unterwerfen. Die dieser Annahme zugrunde liegende Vorstellung von Macht erlaubt keine Vorstellung einer machtfreien Gesellschaft. Auch der Kampf gegen die Macht wird neue Machtverhältnisse erschaffen, welche die Gefahr bergen, zu Herrschaftsverhältnissen zu erstarren. Sein pessimistischer Hyperaktivismus möchte nun überall, wo es machbar erscheint, Widerstand leisten. D.h. in der pessimistischen Gewissheit, dass der Macht nicht entkommen werden kann, hofft er auf Wege und Gelegenheiten, durch Kritik und Proteste eine im Rahmen der Möglichkeiten bessere Welt zu schaffen. Hier zeigt sich das optimistische Moment und die Ambivalenz seiner Konzeption: Einerseits diagnostiziert und prophezeit Foucault eine Moderne, die gemessen an ihren eigenen Zielen bereits gescheitert ist und fortlaufend scheitert. Die Machtverhältnisse entwickeln eine Eigendynamik, welche sich dem Zugriff anhand subjektiver wie kollektiver Handlungen entzieht, ja, diese gar nicht mehr zulässt, womit Reformen und Revolution keinen Ausweg versprechen. Andererseits bemüht Foucault gerade im Spätwerk Lösungen, um diesem politischen Pessimismus zu entkommen, allerdings sind jene auf die Selbstverhältnisse der Individuen ausgerichtet, versuchen durch den Rekurs auf überkommene antike Formen neue Selbstverhältnisse zu denken und verlassen

damit den Bereich einer kollektiven Organisation des Sozialen. Dahinter steht eine optimistische Überzeugung: Wenn jeder Einzelne so verfährt, müsste für alle ein Mehr an Freiheit entstehen. Unintendierte Handlungsfolgen, Freiheitsbeschränkungen mittels Freiheitsausübung anderer sowie die Taktiken und Strategien der Macht werden in diesem Zusammenhang von Foucault nur rudimentär eruiert. Er scheint anzunehmen, dass sich viele Probleme ohnehin aufheben, wenn nur jeder sich um sich selbst sorgt. Agamben schließlich hat jede Hoffnung auf Verbesserung in Gestalt einer Reform oder Widerstand in Form einer Revolution aufgegeben. In der Welt und innerhalb der bestehenden Verhältnisse kann es diesem politischen Pessimismus zufolge keine Lösung geben. Sowohl die demokratische als auch alle anderen politischen Organisationsformen erscheinen diskreditiert. Der Ausweg, den seine kommende Politik sucht, ist ein anderes Weltverhältnis, welches nicht im herkömmlichen Sinne politisch ist, weil es – vergleichbar zu Foucault – nicht an verbindliche Entscheidungen, Aushandlungsprozesse oder eine kollektive Gestaltung der Welt glaubt, sondern vielmehr an den Rückzug in eine alternative Zeiterfahrung. Innerhalb der messianischen Zeit wird jeder Anspruch auf eine Veränderung der Welt in der Welt aufgegeben.

Abschließend ist zu konstatieren, dass die drei Theorien in den Analysen von mir durchaus kritisch diskutiert wurden, allerdings sollte dabei nicht der Eindruck erweckt werden, dass ich im Namen ›der Fortschrittsgläubigkeit‹ und/oder der ›objektiven Wissenschaft‹ den Gegenbeweis führe. Ebenso wenig war es das Ziel, die möglicherweise zutreffenden zeitdiagnostischen Aussagen der drei Autoren zu identifizieren. Ob die moderne Gesellschaft nun ›wirklich‹ von Biopolitik, Disziplinierung oder dem Verlust an politischer Entscheidungsfähigkeit bestimmt ist und ob dies pessimistische oder optimistische Erwartungen begründet, kann und will ich aus der gewählten konstruktivistischen Beobachterperspektive nicht ermessen. Jenseits der Pole Zustimmung und Ablehnung zielt die Untersuchung darauf, die Wirklichkeitskonstruktion durch die und in den Theorien und den Stellenwert des Pessimismus zu (re-)konstruieren. Dabei hat sich gezeigt, dass jeweils durch Sprache bzw. Schrift eine Weltkonstruktion geschaffen wird, die teilweise werksgeschichtlich variiert oder konstant bleibt. Die Gegenwart erscheint aus der Perspektive der gewählten Theorien dann defizitär und die bestehenden politischen Lösungen gelten als unzureichend bis verheerend. Schmitt, Foucault und Agamben entwerfen jeweils eine kritische Theorie, die das, was sie kritisiert, erst erschafft, und von diesem Standpunkt aus über politische Alternativen nachdenkt. Dabei hat sich gezeigt, welche Handlungsbeschränkungen und Handlungs(un-)möglichkeiten von den Autoren gesehen werden bzw. von meiner (Re-)Konstruktion belegt wurden, wiederum gemessen an der Standpunktlogik der Theorien. Der politische Pessimismus präsentiert sich in jenem Wechselverhältnis von Diagnostik und Therapieoptionen.

Selbstreferenziell ist schließlich mit Blick auf das hier gewählte Forschungsdesign anzumerken, dass es sich bei dieser politikwissenschaftlichen Untersuchung auch um eine wissenschaftstheoretische Reflektion handelt, die sich aufgrund ihrer theoretischen und theorievergleichenden Ausrichtung an den Schnittstellen verschiedener Disziplinen bewegt u.a. der Soziologie, der Philosophie, der Literaturwissenschaft und eben auch der Politikwissenschaft. Diese interdisziplinäre Stellung bzw. das entsprechende Vorgehen erklärt sich einerseits aus der Thematik des Pessimismus, welcher fachunabhängig von ideengeschichtlicher wie aktueller Bedeutung ist. Andererseits aber ebenso durch die drei Vergleichsautoren, welche sämtlich keine Politikwissenschaftler und selbst zwischen und in verschiedenen Disziplinen zu verorten sind. Auch die diskutierten Forschungsbeiträge zu diesem Themenkomplex entstammen einem breiten Spektrum von Disziplinen, wobei die Politikwissenschaft nicht dominant ist. Hierbei zeigt sich wiederum in besonderem Maße, wie durchlässig klare disziplinäre Abgrenzungen erscheinen. Das lässt sich u.a. daran beobachten, dass viele der gegenwärtigen Beiträge zur politischen Theorie und Philosophie nicht von Politikwissenschaftlern stammen. Ihre politikwissenschaftliche Relevanz gewinnt meine Untersuchung daher vor allem aufgrund der Verknüpfung von Pessimismus und politischen Konsequenzen: Infolgedessen wird ersichtlich, wie eng Weltwahrnehmung und die Wahrnehmung der Möglichkeiten von Weltveränderungen miteinander verbunden und verwoben sind, wobei hier über die Möglichkeiten letzterer keine Aussage getätigt wurde. Möglicherweise irritiert meine Studie durch diese Ausrichtung oder ihre konstruktivistischen Prämissen und die damit verbundene weltanschauliche Enthaltensamkeit. Gleichwohl denke ich, dass der Wert dieser Arbeit gerade in jener Zurückhaltung besteht, die wesentlich und wohlweislich eine moralisierende und/oder aktivistische Politikberatung unterlässt. Vielmehr zeigt mein Vorgehen, wie Sozialität durch Beobachtung konstruiert wird, und kann darüber aufklären, dass die jene Beobachter der Moderne, Schmitt, Foucault, Agamben – sowie deren Beobachter, also auch ich selbst –, die Limitierung ihrer Beobachtungsmöglichkeiten nicht erkennen und davon ausgehen, die einzig ›richtige Wahrheit‹ auszusprechen – eine Einsicht, die auch die Politikwissenschaft als Wissenschaft der Gesellschaft in der Gesellschaft tangiert.

Ob die drei Theorien nun ›wirklich‹ einen politischen Pessimismus vertreten, ist und bleibt eine Frage der Perspektive, wohingegen die in dieser Arbeit eingenommene Perspektive dafür sensibilisieren möchte, dass die Gesellschaft anders beschrieben werden kann – nicht, weil sie ontologisch anders ist, sondern weil sie immer anders beobachtbar ist. Eine solche Perspektivverschiebung bzw. die Möglichkeit dessen, ist indes nicht nur ein Spezifikum sozialwissenschaftlicher Theorien, sondern erscheint auch in anderen Zusammenhängen möglich und bisweilen ratsam.

# Literatur

---

- Adam, Armin (1990): Die Zeit der Entscheidung. Carl Schmitt und die politische Apokalyptik. In: Tholen, Georg Christoph; Scholl, Michael O. (Hg.): Zeit-Zeichen. Aufschiebe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, S. 97-107.
- Adorno, Theodor W. (1969): »Keine Angst vor dem Elfenbeinturm. SPIEGEL-Gespräch mit dem Frankfurter Sozialphilosophen Professor Theodor W. Adorno«. In: Der Spiegel 22, 05.05.1969 (19), S. 204-208. Online verfügbar unter [www.spiegel.de/spiegel/print/d-45741579.html](http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45741579.html), zuletzt geprüft am 11.09.2016.
- Agamben, Giorgio (1994): Lebens-Form. In: Vogl, Joseph (Hg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 251-257.
- Agamben, Giorgio (2002): Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2003a): Die kommende Gemeinschaft. Unter Mitarbeit von Andreas Hiepko. Berlin: Merve-Verl.
- Agamben, Giorgio (2003b): Idee der Prosa. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2003c): Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2004a): Ausnahmezustand. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2004b): Kindheit und Geschichte. Versuch über die Zerstörung der Erfahrung. In: Agamben, Giorgio: Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 21-96.
- Agamben, Giorgio (2004c): Zeit und Geschichte. Kritik des Kontinuierlichen und des Zeitpunktes. In: Agamben, Giorgio: Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 129-152.
- Agamben, Giorgio (2005a): Ökonomische Theologie. Genealogie eines Paradigmas. In: Witte, Bernd; Ponzi, Mauro (Hg.): Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne. Berlin: Erich Schmidt, S. 20-31.

- Agamben, Giorgio (2005b): *Profanierungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2006a): *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2006b): *Mittel ohne Zweck*. Noten zur Politik. Freiburg i.Br.: Diaphanes-Verl.
- Agamben, Giorgio (2006c): »Kontrolliert wie nie. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben über den Lagercharakter und die Ökonomisierung der modernen Gesellschaft«. In: *Der Spiegel* 49, 25.02.2006 (9), S. 168-169. Online verfügbar unter [www.spiegel.de/spiegel/print/d-46046484.html](http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46046484.html), zuletzt geprüft am 01.11.2015.
- Agamben, Giorgio (2007): *Die Beamten des Himmels*. Über Engel; gefolgt von der Angelologie des Thomas von Aquin. Frankfurt a.M.: Verl. der Weltreligionen.
- Agamben, Giorgio (2008): *Was ist ein Dispositiv?* Zürich: Diaphanes.
- Agamben, Giorgio (2009a): *Signatura rerum*. Zur Methode. Unter Mitarbeit von Anton Schütz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2009b): »Der Papst ist ein weltlicher Priester«. In: *Cicero*, 28.10.2009. Online verfügbar unter [www.cicero.de/der-papst-ist-ein-weltlicher-priester/45221](http://www.cicero.de/der-papst-ist-ein-weltlicher-priester/45221), zuletzt geprüft am 24.01.2016.
- Agamben, Giorgio (2010a): *Herrschaft und Herrlichkeit*. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2010b): *Nacktheiten*. Unter Mitarbeit von Andreas Hiepko. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Agamben, Giorgio (2010c): »Das unheilige Leben. Hanna Leitgeb und Cornelia Vismann sprachen mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben«. In: *Cicero*, 04.10.2010. Online verfügbar unter [www.cicero.de/salon/das-unheilige-leben/47168](http://www.cicero.de/salon/das-unheilige-leben/47168), zuletzt geprüft am 15.06.2015.
- Agamben, Giorgio (2011): *Ostern in Ägypten*. In: Loick, Daniel (Hg.): *Der Nomos der Moderne*. Die politische Philosophie Giorgio Agambens. Baden-Baden: Nomos, S. 213-215. <https://doi.org/10.5771/9783845232430-213>
- Agamben, Giorgio (2012a): *Der Mensch ohne Inhalt*. Berlin: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2012b): *Höchste Armut*. Ordensregeln und Lebensform. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Agamben, Giorgio (2012c): *Kirche und Reich*. Unter Mitarbeit von Andreas Hiepko. Berlin: Merve.
- Agamben, Giorgio (2013a): *Der Messias und der Souverän*. Das Problem des Gesetzes bei Walter Benjamin. In: Agamben, Giorgio (Hg.): *Die Macht des Denkens*. Gesammelte Essays. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 287-310.
- Agamben, Giorgio (2013b): *Die absolute Immanenz*. In: Agamben, Giorgio (Hg.): *Die Macht des Denkens*. Gesammelte Essays. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 428-461.

- Agamben, Giorgio (2013c): Die Macht des Denkens. In: Agamben, Giorgio (Hg.): Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 313-330.
- Agamben, Giorgio (2013d): Die Tätigkeit des Menschen. In: Agamben, Giorgio (Hg.): Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 413-427.
- Agamben, Giorgio (2013e): »Die endlose Krise ist ein Machtinstrument«. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.05.2013. Online verfügbar unter [www.faz.net/aktuell/feuilleton/bilder-und-zeiten/giorgio-agamben-im-gespraech-die-endlose-krise-ist-ein-machtinstrument-12193816.html?print-PagedArticle=true#pageIndex\\_2](http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/bilder-und-zeiten/giorgio-agamben-im-gespraech-die-endlose-krise-ist-ein-machtinstrument-12193816.html?print-PagedArticle=true#pageIndex_2), zuletzt geprüft am 03.11.15.
- Agamben, Giorgio (2014): Das Offene. Der Mensch und das Tier. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2015a): Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten. Berlin: Matthes et Seitz.
- Agamben, Giorgio (2015b): The use of bodies. Unter Mitarbeit von Adam Kotsko. Stanford, California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2015c): »Europa muss kollabieren«. Interview: Iris Radisch. In: Die Zeit, 27.08.2015 (35), S. 39-40. Online verfügbar unter [www.zeit.de/2015/35/giorgio-agamben-philosoph-europa-oekonomie-kapitalismus-ausstieg](http://www.zeit.de/2015/35/giorgio-agamben-philosoph-europa-oekonomie-kapitalismus-ausstieg), zuletzt geprüft am 12.09.2016.
- Aguigah, Renè (2010): »In der Zone der Ununterscheidbarkeit. Was wir von der Figur des Lagerhäftlings über die Grenzen der Ethik, der Geschichte und der Philosophie lernen können«. In: Cicero, 27.05.2010. Online verfügbar unter [www.cicero.de/salon/der-zone-der-ununterscheidbarkeit/46765](http://www.cicero.de/salon/der-zone-der-ununterscheidbarkeit/46765), zuletzt geprüft am 12.09.2016.
- Alemann, Ulrich von; Tönnemann, Wolfgang (1995): Grundriß: Methoden der Politikwissenschaft. In: Alemann, Ulrich von (Hg.): Politikwissenschaftliche Methoden. Grundriß für Studium und Forschung. Opladen: Westdt. Verl, S. 17-140. [https://doi.org/10.1007/978-3-663-05982-0\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-663-05982-0_2), <https://doi.org/10.1007/978-3-663-05982-0>
- Anders, Günther (1956): Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: Beck.
- Angehrn, Emil (2012): Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. Basel: Schwabe.
- Arendt, Hannah (2008): Vita activa oder Vom tätigen Leben. München: Piper.
- Assheuer, Thomas (2007): »Zur besonderen Verfügung: Carl Schmitt«. In: Die Zeit, 03.04.2007 (15). Online verfügbar unter [www.zeit.de/feuilleton/kursbuch\\_166/assheuer/komplettansicht](http://www.zeit.de/feuilleton/kursbuch_166/assheuer/komplettansicht), zuletzt geprüft am 12.09.2016.
- Assheuer, Thomas (2008): »Eine Replik auf »Recht vor Macht. Der Supreme Court widerlegt den Philosophen Giorgio Agamben«. In: Die Zeit, 19.06.2008 (26), S. 41.



- Assmann, Aleida (2013): *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München: Hanser.
- Baeyer-Katte, Wanda von (1958): *Das Zerstörende in der Politik. Eine Psychologie der politischen Grundeinstellung*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Bailey, Joe (1988): *Pessimism*. London, New York: Routledge.
- Balke, Friedrich (1990): Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts. In: Flickinger, Hans-Georg (Hg.): *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*. Weinheim: VCH Acta Humaniora, S. 37-65.
- Balke, Friedrich (1992): Beschleuniger, Aufhalter, Normalisierer. Drei Figuren der politischen Theorie Carl Schmitts. In: Balke, Friedrich; Méchoulan, Eric; Wagner, Benno (Hg.): *Zeit des Ereignisses – Ende der Geschichte?* München, Bochum: Fink, S. 209-232.
- Balke, Friedrich (1996): *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*. München, Bochum: Fink.
- Balke, Friedrich (2000): Punkte problematischer Solidarität. Hannah Arendt, Carl Schmitt und die Furcht vor der Massen. In: Bialas, Wolfgang; Gangl, Manfred (Hg.): *Intellektuelle im Nationalsozialismus*. Frankfurt a.M., New York: P. Lang, S. 210-227.
- Barder, Alexander D.; Debrix, François (2011): »Agonal sovereignty: Rethinking war and politics with Schmitt, Arendt and Foucault«. In: *Philosophy & Social Criticism* 37 (7), S. 775-793. <https://doi.org/10.1177/0191453711410030>
- Baschek, Nicklas (2010): *Anfeindungen. Carl Schmitts »Begriff des Politischen« aus Perspektive der Systemtheorie Niklas Luhmanns*. Darmstadt: Büchner-Verl.
- Bateson, Gregory (1987): *Geist und Natur. Eine notwendige Einheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1974): *Gesammelte Schriften*. 1 Band. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bennett, Oliver (2001): *Cultural pessimism. Narratives of decline in the post-modern world*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Berg, Sibylle (2014): »S.P.O.N. – Fragen Sie Frau Sibylle. Das Zeitalter des Bullshits«. In: *Der Spiegel* 65, 30.08.2014. Online verfügbar unter [www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/sibylle-berg-ueber-kulturpessimismus-und-volksverblodung-a-987463.html](http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/sibylle-berg-ueber-kulturpessimismus-und-volksverblodung-a-987463.html), zuletzt geprüft am 22.04.2016.
- Berger, Johannes (2003): Zwei gegen das Empire. Michael Hardt und Antonio Negris neue Welterklärung. In: *Soziologische Revue* 26, S. 317-325.
- Beyme, Klaus von (1992): *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bickel, Cornelius (2000): »Tragisches Bewusstsein« und Pessimismus als Voraussetzung kritischer Erkenntnis bei den soziologischen Klassikern Tönnies, Simmel und Max Weber. In: Dombrowsky, Wolf R.; Endrueweit, Günter

- (Hg.): Ein Soziologe und sein Umfeld. Lars Clausen zum 65. Geburtstag von Kieler Kollegen und Mitarbeitern. Unter Mitarbeit von Lars Clausen. Kiel: Christian-Albrechts-Univ., S. 8-23.
- Biebricher, Thomas (2005): Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich. Frankfurt a.M.: Campus-Verl.
- Bielik-Robson, Agata (2010): »A Broken Constellation. Agambens Theology between Tragedy and Messianism«. In: Telos, Fall 2010 (152), S. 103-126.
- Bloch, Ernst (1918): Geist der Utopie. München: Duncker & Humblot.
- Blumenberg, Hans (1986): Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1996): Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Böckelmann, Janine (2007): Der Begriff des Lebens und die Perspektive des Ethischen. In: Böckelmann, Janine; Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens. Münster: Unrast, S. 131-148.
- Bohrer, Karl Heinz (1978): Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk. München: Hanser.
- Bohrer, Karl Heinz (1983): Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk. Frankfurt a.M.: Ullstein Materialien.
- Bollenbeck, Georg (2007): Eine Geschichte der Kulturkritik. Von J. J. Rousseau bis G. Anders. München: Beck.
- Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bredow, Wilfried von; Noetzel, Thomas (1996): Zombies. Münster: Daedalus-Verl.
- Bredow, Wilfried von; Noetzel, Thomas (2009): Politische Urteilskraft. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-91981-2>
- Breitenstein, Peggy H. (2012): Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault. Frankfurt a.M.: Campus.
- Breuer, Stefan (1985): Aspekte totaler Vergesellschaftung. Freiburg i. Brsg.: Ça-Ira-Verlag.
- Breuer, Stefan (1995): Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation. Berlin: Rotbuch-Verl.
- Brieler, Ulrich (1998): Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker. Köln, Wien: Böhlau.
- Brinkmann, Malte (1999): Das Verlassen des Subjekts bei Foucault. Anthropologische und bildungstheoretische Studien. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Brinkmann, Malte (2004): Die geheime Anthropologie des Michel Foucault. Bildungstheoretische Überlegungen zum anthropologischen Zirkel in

- Foucaults Literaturtheorie, Archäologie und Genealogie. In: Pongratz, Ludwig A.; Wimmer, Michael; Nieke, Wolfgang; Masschelein, Jan (Hg.): *Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., S. 70-96. [https://doi.org/10.1007/978-3-322-80625-3\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-322-80625-3_4)
- Britt, Brian (2009): »The Schmittian Messiah in Agamben's The Time That Remains«. In: *Critical Inquiry* 36, Winter 2010, S. 262-287.
- Bröckling, Ulrich (2004): Das demokratisierte Panopticon. Subjektivierung und Kontrolle im 360°-Feedback. In: Honneth, Axel; Saar Martin (Hg.): *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 77-93.
- Bröckling, Ulrich (2010): »Nichts ist politisch, alles ist politisierbar«. Michel Foucault und das Problem der Regierung. In: Foucault, Michel: *Kritik des Regierens*. Schriften zur Politik. Hg. v. Bröckling, Ulrich. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 401-439.
- Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas; Foucault, Michel (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brumlik, Micha (1997): Trauerarbeit an der Moderne und melancholischer Messianismus. In: Heidbrink, Ludger; Bohrer, Karl Heinz (Hg.): *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*. München: C. Hanser, S. 210-230.
- Burckhardt, Jacob (1956a): *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Köln: Phaidon.
- Burckhardt, Jacob (1956b): *Die Zeit Constantins des Großen*. Stuttgart u.a: Europ. Buchklub.
- Bürger, Peter (1986): Schmitt oder die Fundierung der Politik in der Ästhetik. In: Bürger, Christa (Hg.): *Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 170-175.
- Burstein, Fabian (Hg.) (2009): *Wir feiern Untergang! Kulturpessimistische Schriften*. St. Pölten, Salzburg: Residenz-Verl.
- Bussolini, Jeffrey (2011): »Ongoing Founding Events in Carl Schmitt and Giorgio Agamben«. In: *Telos*, 2011 (157), S. 60-82. <https://doi.org/10.3817/1211157060>
- Carreras, Genís (2013): *Philographics. Big ideas in simple shapes*. Extended second edition. Amsterdam: BIS Publishers.
- Chlada, Marvin (2005): *Heterotopie und Erfahrung. Abriss der Heterotopologie nach Michel Foucault*. Aschaffenburg: Alibri-Verl.
- Cosmann, Peggy (2007): *Physiodicee und Weltnemesis. Eugen Dührings physiomoralische Begründung des Moral- und Charakterantisemitismus*. Göttingen: Wallstein.
- Craig, Edward (1998): *Metaphysics*. In: Craig, Edward (Hg.): *Routledge encyclopedia of philosophy*. Band 6. London: Routledge, S. 338-341.

- Dahrendorf, Ralf (1979): Kulturpessimismus vs. Fortschrittshoffnung. In: Habermas, Jürgen (Hg.): Nation und Republik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 213-228.
- Dean, Mitchell (2013): The signature of power. Sovereignty, governmentality and biopolitics. Los Angeles: SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781446288313>
- Defert, Daniel (2005): Raum zum Hören. In: Foucault, Michel (Hg.): Die Heterotopien. Unter Mitarbeit von Michael Bischoff. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 67-92.
- Deleuze, Gilles (1987): Foucault. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Deppe, Frank (2003): Politisches Denken zwischen den Weltkriegen. Hamburg: VSA-Verl.
- Dermandt, Alexander (1988): Staatsform und Feindbild bei Carl Schmitt. In: Der Staat 27, 1988, S. 23-32.
- Derrida, Jacques (1985): Apokalypse. Hg. v. Peter Engelmann. Graz, Wien: Böhlau.
- Derrida, Jacques (2011): The seminars of Jacques Derrida. Hg. v. Michel Lisse. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Deuber-Mankowsky, Astrid (2008): »Nothing is Political, Everything Can Be Politicized. On the Concept of the Political in Michel Foucault and Carl Schmitt«. In: Telos, 2008 (142), S. 131-161.
- Didi-Huberman, Georges (2012): Überleben der Glühwürmchen. München: Fink.
- Diels, Hermann (1921): Der antike Pessimismus. Berlin: Mittler.
- Dienstag, Joshua Foa (2006): Pessimism. Philosophy, ethic, spirit. Princeton, N.J.: Princeton University Press. PMCid:PMC1995129
- Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul (Hg.) (1987): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt a.M.: Athenäum-Verl.
- Dühring, Eugen Karl (1933): Politischer Pessimismus. Machiavelli und der politische Pessimismus. In: Dühring, Eugen Karl (Hg.): Aufsätze Eugen Dühring's. Zur Einführung in seine Gedankenwelt; ausgewählt aus dem ersten Jahrzehnt seiner Schriftstellertätigkeit. Zittau: Reinhardt.
- Dunker, Axel (1994): Den Pessimismus organisieren. Eschatologische Kategorien in der Literatur zum Dritten Reich. Zugl.: Bielefeld, Univ., Diss., 1992. Bielefeld: Aisthesis-Verl.
- Dupeux, Louis (1994): »Kulturpessimismus«, Konservative Revolution und Modernität. In: Gangl, Manfred; Raulet, Gérard (Hg.): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage. Frankfurt a.M.: Campus.
- Eberl, Matthias (1994): Die Legitimität der Moderne. Kulturkritik und Herrschaftskonzeption bei Max Weber und bei Carl Schmitt. Marburg: Tectum Verlag.

- Ehrenberg, Alain (2011): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eribon, Didier (1999): Michel Foucault. Eine Biographie. Unter Mitarbeit von Hans-Horst Henschen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eßbach, Wolfgang (1995): Das Formproblem der Moderne bei Georg Lukács und Carl Schmitt. In: Göbel, Andreas; Laak, Dirk van; Villinger, Ingeborg (Hg.): *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*. Berlin: Akademie Verlag, S. 137-156.
- Eßbach, Wolfgang (2010): *Kulturtheorie in Deutschland und Frankreich seit 1968. (Theorie III) Winter 2009-2010*. Audiovorlesung. Online verfügbar unter <http://podcasts.uni-freiburg.de/geschichte-gesellschaft/gesellschaft/kulturtheorie-in-deutschland-und-frankreich-seit-1968-theorie-iii-winter-2009-2010>, zuletzt geprüft am 24.12.2015.
- Essenberg, Oliver van (2004): *Kulturpessimismus und Elitebewusstsein*. Zu Texten von Peter Handke, Heiner Müller und Botho Strauß. Marburg: Tectum Verlag.
- Farzin, Sina (2011): *Die Rhetorik der Exklusion. Zum Zusammenhang von Exklusionsthematik und Sozialtheorie*. Weilerswist: Velbrück.
- Ferry, Luc; Renaut, Alain (1987): *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*. München, Wien: Hanser.
- Fink-Eitel, Hinrich (1989): *Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Fink-Eitel, Hinrich (1990): »Zwischen Nietzsche und Heidegger. Michel Foucaults ›Sexualität und Wahrheit‹ im Spiegel neuerer Sekundärliteratur«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 97, 1990, S. 367-390.
- Finkelde, Dominik (2007): *Politische Eschatologie nach Paulus*. Badiou, Agamben, Žizek, Santner. Wien: Turia + Kant.
- Fischer, Jens Malte (2000): *Jahrhundertdämmerung. Ansichten eines anderen Fin de siècle*. Wien: P. Zsolnay.
- Fischer, Kuno (1897): *Der Philosoph des Pessimismus. Ein Charakterproblem*. Heidelberg: Winter.
- Flickinger, Hans Georg (1990a): Einleitung. In: Flickinger, Hans-Georg (Hg.): *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*. Weinheim: VCH Acta Humaniora, S. 1-12.
- Flickinger, Hans Georg (1990b): *Mythos der Souveränität und Souveränität des Mythos*. In: Flickinger, Hans-Georg (Hg.): *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*. Weinheim: VCH Acta Humaniora, S. 67-79.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2011): *Giorgio Agambens Erkundungen der politischen Macht und das Denken der Souveränität*. In: Loick, Daniel (Hg.): *Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens*. Baden-Baden: Nomos, S. 23-40. <https://doi.org/10.5771/9783845232430-21>

- Foerster, Heinz von (1981): Das Konstruieren einer Wirklichkeit. In: Watzlawick, Paul (Hg.): Die Erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. München: R. Piper, S. 39-60.
- Forst, Rainer (1990): Endlichkeit Freiheit Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault. In: Erdmann, Eva; Forst, Rainer; Honneth, Axel (Hg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a.M., New York: Campus, S. 146-186.
- Foucault, Michel (1968): Psychologie und Geisteskrankheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1972): Neuer Faschismus, neue Demokratie. Über die Legalität des Faschismus im Rechtsstaat. Berlin: Wagenbach.
- Foucault, Michel (1974a): Schriften zur Literatur. München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Foucault, Michel (1974b): Von der Subversion des Wissens. Herausgegeben von Walter Seitter. München: C. Hanser.
- Foucault, Michel (1976): Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin. Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel (1978a): Der »Anti-Ödipus« – Eine Einführung in eine neue Lebenskunst. In: Foucault, Michel (Hg.): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve-Verl, S. 225-230.
- Foucault, Michel (1978b): Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Ein Gespräch mit Lucette Finas. In: Foucault, Michel (Hg.): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve-Verl, S. 104-117.
- Foucault, Michel (Hg.) (1978c): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve-Verl.
- Foucault, Michel (1983): Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1984): Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1985): Der Philosoph mit der Maske. Gespräch mit Le Monde. In: Engelmann, Peter (Hg.): Philosophien. Philosophien: Gespräche mit Michel Foucault, Kostas Axelos, Jacques Derrida, Vincent Descombes, André Glucksmann, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Jacques Rancière, Paul Ricœur und Michel Serres. Graz: Edition Passagen, S. 27-40.
- Foucault, Michel (1987a): Das Subjekt und die Macht. In: Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul (Hg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt a.M.: Athenäum-Verl., S. 243-261.
- Foucault, Michel (1987b): Genealogie der Ethik – Ein Überblick überlaufende Arbeiten. Ein Interview. In: Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul (Hg.): Mi-

- chel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a.M.: Athenäum-Verl., S. 263-292.
- Foucault, Michel (1990): Was ist Aufklärung? In: Erdmann, Eva; Forst, Rainer; Honneth, Axel (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a.M., New York: Campus, S. 55-69.
- Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? Berlin: Merve-Verl.
- Foucault, Michel (1993a): *Der Staub und die Wolke*. Grafenau: Trotzdem-Verl.
- Foucault, Michel (1993b): *Freiheit und Selbstsorge*. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Hg. v. Helmut Becker. Frankfurt a.M.: Materialis-Verl.
- Foucault, Michel (1994): »Autobiographie«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, 1994 (4), S. 699-702. <https://doi.org/10.1524/dzph.1994.42.4.699>
- Foucault, Michel (1998): *Das wahre Geschlecht*. In: Foucault, Michel; Schäffner, Wolfgang; Vogl, Joseph (Hg.): *Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-18.
- Foucault, Michel (2001a): *Das Leben der infamen Menschen*. Berlin: Merve-Verl.
- Foucault, Michel (2001b): *Der Wahnsinn existiert nur in einer Gesellschaft*. Gespräch mit J.-P. Weber. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Erster Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 234-237.
- Foucault, Michel (2001c): *Die Geburt einer Welt*. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Erster Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 999-1003.
- Foucault, Michel (2001d): *Einführung*. In: Binswanger, L., *Traum und Existenz*. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Erster Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 107-174.
- Foucault, Michel (2001e): *Gespräch mit Madeleine Chapsal*. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Erster Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 664-670.
- Foucault, Michel (2001f): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2001g): *Ist der Mensch tot?* Gespräch mit C. Bonnefoy. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Erster Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 697-703.
- Foucault, Michel (2001h): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Erster Band. Hg. v. Daniel Defert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2001i): *Was ist ein Autor?* (Vortrag). In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Erster Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 1003-1041.
- Foucault, Michel (2001j): *Wer sind Sie, Professor Foucault?* Gespräch mit P. Caruso. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Erster Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 770-793.

- Foucault, Michel (2001k): Zeittafel. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Erster Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 15-107.
- Foucault, Michel (2002a): Auf dem Präsentierteller. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Zweiter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 888-895.
- Foucault, Michel (2002b): Die große Einsperrung. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Zweiter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 367-382.
- Foucault, Michel (2002c): Die Wahrheit und die juristischen Formen. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Zweiter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 669-792.
- Foucault, Michel (2002d): Die Welt ist eine große Anstalt. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Zweiter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 539-541.
- Foucault, Michel (2002e): Eine Durchleuchtung von Michel Foucault. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Zweiter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 970-997.
- Foucault, Michel (2002f): Irrenanstalten. Sexualität. Gefängnisse. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Zweiter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 955-970.
- Foucault, Michel (2002g): Nietzsche, die Genalogie, die Historie. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Zweiter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 166-191.
- Foucault, Michel (2002h): Sade, Offizier des Geschlechts. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Zweiter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 1018-1023.
- Foucault, Michel (2002i): Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Zweiter Band. Hg. v. Daniel Defert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2002j): Von den Martern zu den Zellen. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Zweiter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 882-888.
- Foucault, Michel (2002k): Zum geschlossenen Strafvollzug. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Zweiter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 541-554.
- Foucault, Michel (2003a): Das Spiel des Michel Foucault. Gespräch. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Dritter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 391-429.
- Foucault, Michel (2003b): Der Geist geistloser Zustände. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Dritter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 929-949.



- Foucault, Michel (2003c): Die Disziplinargesellschaft in der Krise. Konferenz. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Dritter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 671-675.
- Foucault, Michel (2003d): Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Dritter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 99-105.
- Foucault, Michel (2003e): Gespräch mit Michel Foucault. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Dritter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 186-213.
- Foucault, Michel (2003f): Gespräch über die Macht. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Dritter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 594-608.
- Foucault, Michel (2003g): Man muss die Gesellschaft verteidigen. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Dritter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 165-173.
- Foucault, Michel (2003h): Michel Foucault und das Zen: ein Aufenthalt in einem Zen-Tempel (Gespräche). In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Dritter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 776-782.
- Foucault, Michel (2003i): Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Dritter Band. Hg. v. Daniel Defert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2003j): Sexualität und Macht (Vortrag). In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Dritter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 695-718.
- Foucault, Michel (2003k): Wovon träumen die Iraner? In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Dritter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 862-870.
- Foucault, Michel (2005a): Das Leben: Die Erfahrung und die Wissenschaft. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 943-959.
- Foucault, Michel (2005b): Der maskierte Philosoph. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 128-137.
- Foucault, Michel (2005c): Der Staub und die Wolke. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 12-25.
- Foucault, Michel (2005d): Der utopische Körper. In: Foucault, Michel (Hg.): Die Heterotopien. Unter Mitarbeit von Michael Bischoff. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 23-36.
- Foucault, Michel (2005e): Die »Gouvernementalität«. Vortrag. In: Foucault, Michel: Analytik der Macht. Orig.-Ausg., Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 148-174.

- Foucault, Michel (2005f): Die Disziplinargesellschaft in der Krise. In: Foucault, Michel: *Analytik der Macht*. Orig.-Ausg., Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 144-147.
- Foucault, Michel (2005g): Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 875-902.
- Foucault, Michel (2005h): Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Foucault, Michel: *Analytik der Macht*. Orig.-Ausg., Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 274-300.
- Foucault, Michel (2005i): Die Heterotopien. In: Foucault, Michel (Hg.): *Die Heterotopien*. Unter Mitarbeit von Michael Bischoff. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-22.
- Foucault, Michel (Hg.) (2005j): *Die Heterotopien*. Unter Mitarbeit von Michael Bischoff. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005k): Die Maschen der Macht. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 224-244.
- Foucault, Michel (2005l): Die Rückkehr der Moral. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 859-873.
- Foucault, Michel (2005m): Ein endliches System angesichts einer unendlichen Nachfrage. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 440-461.
- Foucault, Michel (2005n): Eine Ästhetik der Existenz. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 902-909.
- Foucault, Michel (2005o): Gespräch mit Madeleine Chapsal. In: Foucault, Michel: *Analytik der Macht*. Orig.-Ausg., Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 18-24.
- Foucault, Michel (2005p): Gespräch mit Michel Foucault. In: Foucault, Michel: *Analytik der Macht*. Orig.-Ausg., Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 83-107.
- Foucault, Michel (2005q): »Ich bin ein Sprengmeister«. Ein Gespräch über die Macht, die Wissenschaften, die Genealogie und den Krieg. Von Roger-Pol Droit, Juni 1975. In: Orland, Barbara (Hg.): *Bilder der Natur – Sprachen der Technik*. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte 1. Zürich: Diaphanes, S. 187-203.
- Foucault, Michel (2005r): Interview mit Michel Foucault. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 848-859.

- Foucault, Michel (2005s): Macht und Körper. In: Foucault, Michel: Analytik der Macht. Orig.-Ausg., Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 74-82.
- Foucault, Michel (2005t): Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 909-924.
- Foucault, Michel (2005u): Michel Foucault: »Neutralität ist nicht möglich«. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 405-408.
- Foucault, Michel (2005v): Michel Foucault: Die Sicherheit und der Staat. In: Foucault, Michel: Analytik der Macht. Orig.-Ausg., Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 137-143.
- Foucault, Michel (2005w): Nutzlos, sich zu erheben. In: Foucault, Michel: Analytik der Macht. Orig.-Ausg., Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 175-179.
- Foucault, Michel (2005x): Omnes et singulatim. In: Foucault, Michel: Analytik der Macht. Orig.-Ausg., Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 188-220.
- Foucault, Michel (2005y): Politik und Ethik: ein Interview. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 715-724.
- Foucault, Michel (2005z): Raum, Wissen und Macht. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 324-341.
- Foucault, Michel (2005aa): Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Daniel Defert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005ab): Sexualität und Einsamkeit. (Vortrag). In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 207-219.
- Foucault, Michel (2005ac): Subjekt und Macht. In: Foucault, Michel: Analytik der Macht. Orig.-Ausg., Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 240-263.
- Foucault, Michel (2005ad): Subjekt und Macht. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 269-293.
- Foucault, Michel (2005ae): Von anderen Räumen. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 931-942.
- Foucault, Michel (2005af): Von der Regierung der Lebenden. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 154-159.

- Foucault, Michel (2005a): Wahnsinn, eine Frage der Macht. In: Foucault, Michel: *Analytik der Macht*. Orig.-Ausg., Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 69-73.
- Foucault, Michel (2005ah): Wahrheit, Macht, Selbst. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 959-966.
- Foucault, Michel (2005ai): Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 747-776.
- Foucault, Michel (2005aj): Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*. Vierter Band. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 461-498.
- Foucault, Michel (2006): Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978 – 1979. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2007a): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Foucault, Michel (2007b): Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2007c): Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Unter Mitarbeit von Ulrich Köppen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2008a): Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Duccio Trombadori. Mit einem Vorwort von Wilhelm Schmid. Mit einer Bibliographie von Andrea Hemminger. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2008b): Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974-1975). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2008c): Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2009): Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2010): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. PMCid:PMC2947908
- Foucault, Michel (2012): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. PMCid:PMC3501081
- Foucault, Michel (2013): Archäologie des Wissens. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. PMCid:PMC3630409
- Foucault, Michel (2014): Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung Collège de France 1972-1973. Unter Mitarbeit von Andrea Hemminger. Berlin am Collège de France 1977-1978. Hg. v. Michel Sennelart. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Foucault, Michel (2015): Die Strafgesellschaft. Vorlesungen a: Suhrkamp. PMCID:PMC4632925
- Frank, Manfred (1984): Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freyer, Hans (1948): Weltgeschichte Europas II. Wiesbaden: Dieterich.
- Freyer, Hans (1960): Das industrielle Zeitalter und die Kulturkritik. In: Bähr, Hans Walter: Wo stehen wir heute? Hg. v. Bähr, Hans Walter. Gütersloh: Bertelsmann, S. 197.
- Fromm, Eberhard (1991): Arthur Schopenhauer. Vordenker des Pessimismus. Berlin: Dietz.
- Gass, Wilhelm (1876): Optimismus und Pessimismus. Der Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht. Berlin: Georg Reimer.
- Gehring, Petra (2006): Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens. Frankfurt a.M. u.a: Campus-Verl.
- Gehring, Petra; Hartung, Gerald; Lettow, Susanne (2008): »Meisterdenker Agamben? Stellungnahmen von Petra Gehring, Gerald Hartung und Susanne Lettow«. In: Information Philosophie, Dezember 2008 (5), 25ff. Online verfügbar unter [www.information-philosophie.de/?a=1&t=1149&n=2&y=4&c=69](http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=1149&n=2&y=4&c=69), zuletzt geprüft am 16.01.2016.
- Gerhard, Michael (2008): Politik des Pessimismus – Pessimismus der Politik oder Philipp Mainländer und die soziale Aufgabe der Gegenwart. In: Müller-Seyfarth, Winfried H.; Regehly, Thomas; Kossler, Matthias (Hg.): Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 65-82.
- Gerhardt, Volker (1992): »Das Thier, das versprechen darf«. Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche. In: Höffe, Otfried (Hg.): Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie. Stuttgart: Reclam, S. 134-157.
- Gertenbach, Lars; Laux, Henning; Rosa, Harmut; Strecker, David (2010): Theorien der Gemeinschaft zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Geulen, Eva (Hg.) (2008): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen. München: Fink.
- Geulen, Eva (2009): Giorgio Agamben zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Geulen, Eva (2015): Zum »Überleben« bei Agamben. In: Lehmann, Johannes Friedrich; Thüring, Hubert (Hg.): Rettung und Erlösung. Politisches und religiöses Heil in der Moderne. Paderborn: Fink, S. 213-228.
- Goitein, Hirsch (1890): Der Optimismus und der Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. Eine Studie über die Behandlung der Theodizee. Berlin: Mayer u. Müller.
- Graf, Rüdiger (2005): Die »Krise« im intellektuellen Zukunftsdiskurs der Weimarer Republik. In: Föllmer, Moritz; Graf, Rüdiger (Hg.): Die »Krise« der Weimarer Republik. Frankfurt a.M., New York: Campus, S. 77-106.

- Greven, Michael Th. (1989): Der substanzhafte und metaphysische Ansatz des politischen Schriftstellers Carl Schmitt bis 1934. In: Eisfeld, Rainer (Hg.): Gegen Barbarei. Essays Robert M. W. Kempner zu Ehren. Frankfurt a.M.: Athenäum-Verl, S. 131-152.
- Griffin, Roger (2005): Völkischer Nationalismus als Wegbereiter und Fortsetzer des Faschismus: Ein angelsächsischer Blick auf ein nicht nur deutsches Phänomen. In: Kauffmann, Heiko (Hg.): Völkische Bande. Dekadenz und Wiedergeburt – Analysen rechter Ideologie. Münster: Unrast, S. 20-49. PMID:16272896
- Griffin, Roger (2007): Modernism and fascism. The sense of a beginning under Mussolini and Hitler. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Groh, Dieter (1999): Die verschwörungstheoretische Versuchung oder: Why do bad things happen to good people? In: Groh, Dieter (Hg.): Anthropologische Dimensionen der Geschichte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 267-304.
- Groh, Ruth (1998): Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Groh, Ruth (2014): Carl Schmitts gnostischer Dualismus. Der boshafte Schöpfer dieser Welt hat es so eingerichtet. Münster: LIT.
- Gross, Raphael (2000): Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Grossheutschi, Felix (1996): Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon. Berlin: Duncker & Humblot.
- Habermas, Jürgen (1960): »Verrufener Fortschritt – verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie«. In: Merkur 1960 (Mai Nr. 147), S. 468-477.
- Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1986): Taking Aim at the Art of the Present. In: Hoy, David C. (Hg.): Foucault. A critical reader. Oxford u.a.: Blackwell, S. 103-108.
- Habermas, Jürgen (1987): Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf Englisch. In: Habermas, Jürgen (Hg.): Eine Art Schadensabwicklung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 103-114.
- Habermas, Jürgen (1995): Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hackert, Fritz (1967): Kulturpessimismus und Erzählform. Studien zu Joseph Roths Leben und Werk. Bern: Lang & Cie.
- Hartle, Johan (2004): »Grenzen des Sagbaren. Giorgio Agamben. Ein Radioessay«. In: Deutschlandfunk.de, 18.02.2004. Online verfügbar unter [www.deutschlandfunk.de/grenzen-des-sagbaren.700.de.html?dram:article\\_id=81670](http://www.deutschlandfunk.de/grenzen-des-sagbaren.700.de.html?dram:article_id=81670), zuletzt geprüft am 20.03.2016.
- Hartmann, Eduard von (1874): Philosophie des Unbewußten. Berlin: Duncker.

- Hartmann, Eduard von (1880): *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Duncker.
- Haverkamp, Anselm (2001): »Das Betriebsgeheimnis der europäischen Demokratie. Giorgio Agambens ›Homo Sacer‹ – Anmerkungen zu einem lebenswichtigen Buch«. In: *Literaturen*, 2001 (1), S. 23-25.
- Heesen-Cremer, Gabriele von (1983): *Zum Problem des Kulturpessimismus. Schopenhauer-Rezeption bei Künstlern und Intellektuellen von 1871-1918*. In: Mai, Ekkehard; Waetzoldt, Stephan; Wolandt, Gerd (Hg.): *Ideengeschichte und Kunstwissenschaft. Philosophie und bildende Kunst im Kaiserreich*. Berlin: Gebr. Mann, S. 45-70.
- Heidegger, Martin (2006): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidenreich, Felix (Hg.) (2011): *Technologien der Macht. Zu Michel Foucaults Staatsverständnis*. Baden-Baden: Nomos.
- Heinz, Marion; Gretic, Goran (Hg.) (2006): *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Heller, Peter (1978): »Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus«. In: *Nietzsche-Studien*, 1978 (7), S. 27-58. <https://doi.org/10.1515/9783110244274.27>
- Henze, Volker (1988): *Jüdischer Kulturpessimismus und das Bild des Alten Österreich im Werk Stefan Zweigs und Joseph Roths*. Heidelberg: Winter.
- Herbrechter, Stefan (2009): *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Herman, Arthur (1998): *Propheten des Niedergangs. Der Endzeitmythos im westlichen Denken*. Berlin: Propyläen.
- Herrmann, Steffen K. (2013): »Der Mensch als Nicht-Mensch. Agambens negative Anthropologie«. In: *Journal Phänomenologie* 40, 2013, S. 36-47.
- Hester, Helen (2014): *Beyond explicit. Pornography and the displacement of sex*. New York: State University of New York Press.
- Hetzl, Mechthild (2007): *Jenseits von Mehrheit und Minderheit. Zur politischen Konzeption des Restes*. In: Böckelmann, Janine; Meier, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*. Münster: Unrast, S. 107-113.
- Heuer, Andreas (2010): *Carl Schmitt. Die Dialektik der Moderne. Von der europäischen zur Welt-Moderne*. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-53310-7>
- Hirn, Elisabeth Katharina (2008): *Die menschliche Existenz zwischen Hedonismus und Pessimismus. Über die Wurzeln des lebensphilosophischen Denkens von Friedrich Nietzsche*. Wien: Verlagshaus Hernals. Online verfügbar unter <http://media.obvsg.at/AC05038778-2001>, zuletzt geprüft am 12.09.2016.
- Hobbes, Thomas (2007): *Leviathan*. Stuttgart: Reclam. <https://doi.org/10.1017/cb09780511840890.026> <https://doi.org/10.1215/9780822390169-016>

- Hoffmann, Leopold (1958): Kulturpessimismus und seine Überwindung. Essay über Heinrich Bölls Leben und Werk. Luxemburg: Sankt-Paulus-Druckerei A.G.
- Honneth, Axel (2004): Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption. In: Honneth, Axel; Saar Martin (Hg.): Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 15-26.
- Horkheimer, Max (1971): Pessimismus heute. In: Schopenhauer Jahrbuch 52, 1971, S. 1-7.
- Horkheimer, Max (1972): Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970. Hg. v. Werner Brede. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Ignatow, Assen (1991): Pessimistische Metaphysik und Kulturpessimismus. In: Schirmacher, Wolfgang (Hg.): Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst. Wien: Passagen Verlag, S. 81-88.
- Isensee, Josef (2002): Normalfall oder Grenzfall als Ausgangspunkt rechtsphilosophischer Konstruktion? In: Brugger, Winfried; Haverkate, Görg (Hg.): Grenzen als Thema der Rechts- und Sozialphilosophie. Referate der Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie vom 22. bis 23. September 2000 in Heidelberg. Stuttgart: F. Steiner, S. 51-74.
- Jaspers, Karl (1971): Die geistige Situation der Zeit. Berlin: de Gruyter.
- Jessen, Jens (2013): »Über Kulturpessimismus. Eine Gesellschaftskritik«. In: Zeitmagazin, 28.11.2013 (49). Online verfügbar unter [www.zeit.de/2013/49/gesellschaftskritik-kulturpessimismus-gurlitt-kunstsammlung](http://www.zeit.de/2013/49/gesellschaftskritik-kulturpessimismus-gurlitt-kunstsammlung), zuletzt geprüft am 28.05.2016.
- Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang (2004): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. PMID:15175403
- Kammler, Clemens (1986): Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks. Bonn: Bouvier.
- Kammler, Clemens; Plumpe, Gerhard (1987): »Antikes Ethos und postmoderne Lebenskunst. Michel Foucaults Studien zur Geschichte der Sexualität«. In: Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für Philosophische Kritik 34, 1987 (Heft 3), S. 186-194.
- Kaube, Jürgen (2005): »Der mit den Duftstoffen tanzt. Auf ihn fallen Studenten herein: Giorgio Agamben profaniert«. In: FAZ. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.06.2005. Online verfügbar unter [www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/der-mit-den-duftstoffen-tanzt-1235284.html](http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/der-mit-den-duftstoffen-tanzt-1235284.html), zuletzt geprüft am 10.05.2016.
- Keller, Reiner; Reichertz, Jo; Knoblauch, Hubert (2013): Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.



- Kennedy, Ellen (1988): Politischer Expressionismus. Die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt. In: Quaritsch, Helmut (Hg.): *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt: Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 233-251.
- Kienzle, Ulrike (2005): ... dass wissend würde die Welt! Religion und Philosophie in Richard Wagners Musikdramen. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kneer, Georg (1996): Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Jürgen Habermas, Michel Foucault und Niklas Luhmann. Opladen: Westdt. Verl. PMCid:PMC163159
- Knoll, Manuel (2010): Nietzsches »aristokratischer Radikalismus«. Seine Konzeption des Menschen, der Verteilungsgerechtigkeit und des Staates. In: Schönherr-Mann, Hans-Martin (Hg.): *Der Wille zur Macht und die »grosse Politik«*. Friedrich Nietzsches Staatsverständnis. Baden-Baden: Nomos, S. 35-68. <https://doi.org/10.5771/9783845226767-35>
- Koenen, Andreas (1995): Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum »Kronjuristen des Dritten Reiches«. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Kohler, Georg (1992): Ordnung und Lebendigkeit. Michel Foucaults kritische Theorie des »zoon politikon«. In: Höffe, Otfried (Hg.): *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam, S. 157-187.
- Korf, Benedikt; Schetter, Conrad (2012): Räume des Ausnahmezustands. Carl Schmitts Raumphilosophie, Frontiers und Ungoverned Territories. In: *PERIPHERIE*, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 32, 2012 (126/127), S. 147-170.
- Koselleck, Reinhart (2000): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (2001): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Koslowski, Peter (1982): *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*. Stuttgart: Klett-Cotta. PMid:6814400
- Kramme, Rüdiger (1989): Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-06643-8> PMid:2763426
- Krockow, Christian von (1958): *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Stuttgart: Enke.

- Krüger, Hans-Peter (2009): Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik. Berlin: Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050047935>
- Kuhn, Thomas S. (1962): The structure of scientific revolutions. Chicago: University of Chicago Press.
- Laak, Dirk van (1993): Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik. Berlin: Akad.-Verl. PMid:8378877
- Lachert, Elke (2007): Wege dorthin. Zum Problem der Unentscheidbarkeit bei Agamben und Derrida. In: Böckelmann, Janine; Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens. Münster: Unrast, S. 207-215.
- Lange, Stefan (2002): Die politische Utopie der Gesellschaftssteuerung. In: Hellmann, Kai-Uwe (Hg.): Theorie der Politik. Niklas Luhmanns politische Soziologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 171-193. PMid:12974540
- Lange, Stefan (2003): Niklas Luhmanns Theorie der Politik. Eine Abklärung der Staatsgesellschaft. Wiesbaden: Westdt. Verl. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-80510-2>
- Lau, Jörg (2005): »Der Meisterdenker und der Ajatollah – Michel Foucaults iranisches Abenteuer«. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 59, März 2005 (671), S. 207-218.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1968): Die Theodizee. Unter Mitarbeit von Artur Buchenau. Hamburg: Meiner.
- Lembcke, Oliver W. (2009): Die politische Theorie des nackten Lebens. Giorgio Agamben. In: Brodocz, André; Schaal, Gary S. (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwissenschaften, S. 559-598.
- Lemke, Thomas (1997): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Berlin: Argument Verlag.
- Lemke, Thomas (2004): Die politische Ökonomie des Lebens. Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben. In: Bröckling, Ulrich; Bühler, Benjamin; Hahn, Marcus; Schöning, Matthias; Weinberg, Manfred (Hg.): Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik. Tübingen: Narr, S. 257-274.
- Lemke, Thomas (2005): Nachwort. Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht. In: Foucault, Michel: Analytik der Macht. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 317-348.
- Lemke, Thomas (2009): Die politische Theorie der Gouvernementalität. Michel Foucault. In: Brodocz, André; Schaal, Gary S. (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung. Opladen: Leske + Budrich, S. 467-498.

- Lenhard, Philipp (2011): Negativer Universalismus. Giorgio Agamben, Etienne Balibar und der Zusammenhang von Antirassismus und Israelhaß. In: Gruber, Alex; Lenhard, Philipp (Hg.): Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft. Freiburg: ca ira Verlag, S. 195-219.
- Lévy, Bernard-Henri (1978): Die Barbarei mit menschlichem Gesicht. La barbarie à visage humain. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Liska, Vivian (2008): Giorgio Agambens leerer Messianismus. Hannah Arendt – Walter Benjamin – Franz Kafka. Wien: Schlebrügge.
- Loick, Daniel (Hg.) (2011a): Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens. Baden-Baden: Nomos.
- Loick, Daniel (2011b): Einleitung. Rechtsvorenthaltende Gewalt. Zum Staatsverständnis Giorgio Agambens. In: Loick, Daniel (Hg.): Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens. Baden-Baden: Nomos, S. 9-20. <https://doi.org/10.5771/9783845232430> <https://doi.org/10.5771/9783845232430-9>
- Loick, Daniel (2011c): Von der Gesetzeskraft zum Gesetzeskraft. Studium, Spiel, Deaktivierung: drei Strategien zur Entsetzung der Rechtsgewalt. In: Loick, Daniel (Hg.): Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens. Baden-Baden: Nomos, S. 194-212. <https://doi.org/10.5771/9783845232430> <https://doi.org/10.5771/9783845232430-194>
- Löschenkohl, Brite (2011): Genuss der Zeit, Geschichte des Glücks – Agambens Kairologie. In: Loick, Daniel (Hg.): Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens. Baden-Baden: Nomos, S. 177-193. <https://doi.org/10.5771/9783845232430-177>
- Lowenthal, David (Winter, 1969): »Orwell's Political Pessimism in '1984««. In: Polity 2, Winter, 1969 (2), S. 160-175.
- Löwith, Karl (1949): Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- Löwith, Karl (1953): Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer.
- Löwith, Karl (1960): Der Okkasionelle Deizionsmus von C. Schmitt. In: Löwith, Karl (Hg.): Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgart: Kohlhammer, S. 93-126.
- Löwith, Karl (2004): Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart: Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-02944-7>
- Lüdemann, Susanne (2003): Biopolitik und die Logik der Ausnahme. Zu Giorgio Agambens Konstruktion des »bloßen Lebens«. In: Hebekus, Uwe; Matata de Mazza, Ethel; Koschorke, Albrecht (Hg.): Das Politische. Figurenlehren des sozialen Körpers nach der Romantik. München: Fink, S. 230-247.

- Lüdemann, Susanne (2004): *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*. München: Fink.
- Luhmann, Niklas (1987): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1992): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1993): »Was ist der Fall?« und »Was steckt dahinter?«. Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 22, August 1993 (4), S. 245-260.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2004): *Die Realität der Massenmedien*. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-90161-9> PMCid:PMC1665166
- Luhmann, Niklas (2008): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss.
- Luhmann, Niklas; Hagen, Wolfgang; Baecker, Dirk (2004): *Warum haben Sie keinen Fernseher, Herr Luhmann? Letzte Gespräche mit Niklas Luhmann*. Berlin: Kadmos. PMCid:PMC1665166
- Lyotard, Jean-François (1986): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Graz: Böhlau.
- Mainländer, Philipp (1876): *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin: Grieben.
- Mann, Thomas (2004): *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp. PMid:20146291
- Marcuse, Ludwig (1981): *Philosophie des Un-Glücks. Pessimismus, ein Stadium der Reife*. Zürich: Diogenes.
- Marti, Urs (1988): *Michel Foucault*. München: C.H. Beck.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1959): *Werke*. Band 4. Berlin: Dietz.
- Maschke, Günter (1982): Zum »Leviathan« von Carl Schmitt. In: Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Unter Mitarbeit von Günter Maschke. Köln: Hohenheim Verlag, S. 179-244.
- Mehring, Reinhard (1989): *Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-06731-2> PMid:9947271

- Mehring, Reinhard (1996): »Karl Löwith, Carl Schmitt und Jacob Taubes und das »Ende der Geschichte««. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 48, 1996, S. 231-248. <https://doi.org/10.1163/157007396x00309>
- Mehring, Reinhard (2000): Vergangenheitsbewältigung bei Carl Schmitt. In: Bialas, Wolfgang; Gangl, Manfred (Hg.): Intellektuelle im Nationalsozialismus. Frankfurt a.M., New York: P. Lang, S. 120-134.
- Mehring, Reinhard (2006a): Carl Schmitt zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Mehring, Reinhard (2006b): Überwindung des Ästhetizismus. Carl Schmitts selbstinquisitorische Romantikkritik. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik, 2006, S. 125-147.
- Mehring, Reinhard (2009): Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie. München: Beck.
- Mehring, Reinhard (2013): Der esoterische Diskurspartisan. Carl Schmitt in der Bundesrepublik. In: Kroll, Thomas (Hg.): Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 232-248. <https://doi.org/10.13109/9783666300455.232>
- Meier, Heinrich (Hg.) (1988): Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Meier, Heinrich (2013): Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Stuttgart: Metzler.
- Meuter, Günter (1994): Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit. Berlin: Duncker & Humblot.
- Meyer, Martin (1993): Ende der Geschichte? München, Wien: Hanser.
- Michel, Karl Markus (1985): Apocalypse now? Zur gegenwärtigen Hochkonjunktur der Untergangsliteratur. In: Schatz, Oskar (Hg.): Die Lust am Untergang. Zwischen Kulturpessimismus und Hoffnung. Wien: Wiener Journal, S. 111-133.
- Miller, James (1995): Die Leidenschaft des Michel Foucault. Eine Biographie. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Mohler, Armin (1988): Carl Schmitt und die »Konservative Revolution«. Unsystematische Beobachtungen. In: Quaritsch, Helmut (Hg.): Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt: Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer. Berlin: Duncker & Humblot, S. 129-151.
- Mohler, Armin (2005): Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch. Graz: Ares.
- Muhle, Maria (2011): Biopolitik – ein polemischer Begriff. Von Foucault zu Agamben und zurück. In: Loick, Daniel (Hg.): Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens. Baden-Baden: Nomos, S. 41-58. <https://doi.org/10.5771/9783845232430-41>

- Müller-Seyfarth, Winfried H. (1993): »Modernen Pessimisten als *décadents*«. Von Nietzsche zu Horstmann, Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainlanders Philosophie der Erlösung. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Müller-Seyfarth, Winfried H.; Regehly, Thomas; Kossler, Matthias (Hg.) (2008): Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Münkler, Herfried (1986): Arthur Schopenhauer und der philosophische Pessimismus. In: Fetscher, Iring; Münkler, Herfried (Hg.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. Band 4. München: Piper, S. 298-310.
- Münkler, Herfried (2005): Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion. Weilerswist: Velbrück Wiss.
- Musil, Robert (1970): *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman. Hamburg: Rowohlt. PMCid:PMC285080
- N.N. (1993): »Der Mensch verschwindet«. In: *Der Spiegel* 47, 05.04.1993 (14), S. 226-228. Online verfügbar unter <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/13679796>, zuletzt geprüft am 24.12.2015.
- Newswander, C. B. (2011): »Foucauldian Power and Schmittian Politics: The Craft of Constitution«. In: *Administration & Society* 43 (5), S. 537-560. <https://doi.org/10.1177/0095399711412735>
- Niekisch, Ernst (1953): *Das Reich der niederen Dämonen*. Hamburg: Rowohlt.
- Nietzsche, Friedrich (1966): *Werke*. In drei Bänden. Hg. v. Karl Schlechta. München: Hanser.
- NN (2014-2015): *Apocalypse Now! Visionen von Schrecken und Hoffnung in der Kunst vom Mittelalter bis heute*. Die Ausstellung steht unter der Schirmherrschaft der Ministerpräsidentin des Landes Rheinland-Pfalz, Malu Dreyer. Online verfügbar unter [www.mpk.de/archiv-details/events/apocalypse-now-visionen-von-schrecken-und-hoffnung-in-der-kunst-vom-mittelalter-bis-heute.html](http://www.mpk.de/archiv-details/events/apocalypse-now-visionen-von-schrecken-und-hoffnung-in-der-kunst-vom-mittelalter-bis-heute.html), zuletzt geprüft am 29.04.2016.
- Noetzel, Thomas (1989): *Die Faszination des Verrats. Eine Studie zur Dekadenz im Ost-West-Konflikt*. Hamburg: Junius.
- Noetzel, Thomas (1999): *Authentizität als politisches Problem. Ein Beitrag zur Theoriegeschichte der Legitimation politischer Ordnung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Noetzel, Thomas; Krumm, Thomas (2003): Politische Ideengeschichte als hermeneutische (Re)konstruktion. In: Hecker, Wolfgang; Klien, J.; Rupp, Karl Heinz (Hg.): *Politik und Wissenschaft. 50 Jahre Politikwissenschaft in Marburg*. Münster: LIT, S. 95-120.
- Oevermann, Ulrich (2003): Der Intellektuelle – Soziologische Bestimmung eines Strukturtyps. Einleitung. In: Franzmann, Andreas; Liebermann, Sascha; Tywer, Jörg (Hg.): *Die Macht des Geistes. Soziologische Fallanalysen*

- zum Strukturtyp des Intellektuellen. Frankfurt a.M.: Humanities Online, S. 13-75.
- Ojakangas, Mika (2005): »Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben und Foucault«. In: *foucault studies*, May 2005 (2), S. 5-28.
- Ojakangas, Mika (2011): »Sovereign and Plebs. Michel Foucault Meets Carl Schmitt«. In: *Telos*, 2011 (154), S. 32-40.
- Oksala, Johanna (2010): »Violence and the Biopolitics of Modernity«. In: *foucault studies*, November 2010 (10), S. 23-43. <https://doi.org/10.22439/fs.voi10.3122>
- Pan, David (2009): »Against Biopolitics. Walter Benjamin, Carl Schmitt, and Giorgio Agamben on Political Sovereignty and Symbolic Order«. In: *The German Quarterly* LXXXII, 2009 (1), S. 42-62.
- Pauen, Michael (1992): »Dithyrambiker des Untergangs. Gnosis und die Ästhetik der Moderne«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, 1992 (8), S. 937-961.
- Pauen, Michael (1997a): *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: Akad.-Verl. <https://doi.org/10.1515/9783050073552> PMID:9344489
- Pauen, Michael (1997b): *Zur Hölle verzaubert. Pessimismus zwischen Rhetorik und Radikalkritik*. In: Heidbrink, Ludger; Bohrer, Karl Heinz (Hg.): *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*. München: C. Hanser, S. 255-280.
- Paul, Morten (2013): »(...) nämlich Michel Foucault, von dem der Autor in den letzten Jahren immer wieder lernen konnte«. Zum Gebrauch der foucaultschen Texte durch Giorgio Agamben. In: Klünder, Jan-Paul; Maier, Martin G.; Probst, Jörg; Schumacher, Nina (Hg.): *Foucault und/oder Ideengeschichte. Sonderband KulturRevolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie*. Essen: Klartext Verlag, S. 51-57.
- Popov, Stephan (1982): *Am Ende aller Illusionen. Der europäische Kulturpessimismus*. Köln: Verl. Wiss.u. Politik.
- Post, Werner (1971): *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*. München: Kösel.
- Quarg, Götz (1949): *Wider den technischen Kulturpessimismus*. Düsseldorf: Dt. Ingenieur-Verl.
- Quaritsch, Helmut (1988): *Einleitung: Über den Umgang mit Person und Werk Carl Schmitt*. In: Quaritsch, Helmut (Hg.): *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt: Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 13-21. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-06378-9>
- Radisch, Iris (2009): »Nörgelkunst. Ein kleines Plädoyer für Kulturpessimismus und Traurigkeit«. In: *Die Zeit*, 26.03.2009 (14). Online verfügbar unter [www.zeit.de/2009/14/Glosse-Literatur](http://www.zeit.de/2009/14/Glosse-Literatur), zuletzt geprüft am 12.09.2016.

- Rathenau, Walther (1912): *Zur Kritik an der Zeit*. Berlin: S. Fischer.
- Raulet, Gérard (1986): Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus. In: Schmidt, Alfred; Altwicker, Norbert (Hg.): *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 31-51.
- Raulff, Ulrich (1999): »Auf sie mit Gedrill! Martialisch, monumentalisch, mythisch: Michel Foucault erfand die Historie, von der Friedrich Nietzsche träumte«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1999. Online verfügbar unter [www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-auf-sie-mit-gedrill-11304066.html](http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-auf-sie-mit-gedrill-11304066.html), zuletzt geprüft am 02.01.2016.
- Rehmann, Jan (2004): *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault: eine Dekonstruktion*. Hamburg: Argument.
- Reichelmann, Cord (2009): »Giorgio Agamben: Was ist ein Dispositiv?« in: *Cicero*, 06.09.2009. Online verfügbar unter [www.cicero.de//salon/giorgio-agamben-was-ist-ein-dispositiv/43650](http://www.cicero.de//salon/giorgio-agamben-was-ist-ein-dispositiv/43650), zuletzt geprüft am 10.11.2015.
- Rogers, Peter (2011): *Between nomos and everyday life. Securing the spatial order of Foucault and Schmitt*. In: Legg, Stephen (Hg.): *Spatiality, sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the Nomos*. London, New York: Routledge, S. 182-198.
- Rohbeck, Johannes (2004): *Geschichtsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Rohrmoser, Günter (1985): *Ende der Utopie – Ende der Moderne? Über die Wurzeln des gegenwärtigen Kulturpessimismus*. In: Schatz, Oskar (Hg.): *Die Lust am Untergang. Zwischen Kulturpessimismus und Hoffnung*. Wien: Wiener Journal, S. 32-43.
- Rohrmoser, Günter (2008): *Kulturrevolution in Deutschland. Philosophische Interpretationen der geistigen Situation unserer Zeit*. Gräfelting: Resch.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804397> PMID:2600064
- Rorty, Richard (2003): *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. PMID:14666830
- Rousseau, Jean-Jacques (1998): *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Unter Mitarbeit von Philipp Rippel. Stuttgart: Reclam.
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag. PMCid:PMC1838562
- Sarasin, Philipp (2003a): »Agamben – oder doch Foucault?« In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Band 51, 2003 (2), S. 348-353.
- Sarasin, Philipp (2003b): *Zweierlei Rassismus? Die Selektion des Fremden als Problem in Michel Foucaults Verbindung von Biopolitik und Rassismus. Die Selektion des Fremden als Problem in Michel Foucaults Verbindung*



- von Biopolitik und Rassismus. In: Stingelin, Martin (Hg.): Biopolitik und Rassismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 55-79.
- Sarasin, Philipp (2006): Michel Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Sarasin, Philipp (2013): »Anti-Humanismus und Politik. Die »historische Möglichkeit« der Diskursanalyse«. In: foucaultblog | Forschungsstelle für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte | Universität Zürich, 20.06.2013. Online verfügbar unter [www.fsw.uzh.ch/foucaultblog/featured/21/anti-humanismus-und-politik-die-historische-moeglichkeit-der-diskursanalyse?print=1](http://www.fsw.uzh.ch/foucaultblog/featured/21/anti-humanismus-und-politik-die-historische-moeglichkeit-der-diskursanalyse?print=1), zuletzt geprüft am 28.12.2015.
- Schatz, Oskar (Hg.) (1985): Die Lust am Untergang. Zwischen Kulturpessimismus und Hoffnung. Wien: Wiener Journal.
- Scheu, Johannes (2006): Überleben in der Leere. Giorgio Agamben. In: Moebius, Stephan; Quadflieg, Dirk (Hg.): Kultur, Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss, S. 350-362.
- Scheu, Johannes (2008): »Wenn das Innen zum Außen wird. Soziologische Fragen an Giorgio Agamben«. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie 14, 2008 (2), S. 294-307.
- Schimank, Uwe; Volkmann, Ute (2002): Einleitung. In: Ders. (Hg.): Soziologische Gegenwartsdiagnosen II. Opladen: Leske und Budrich.
- Schivelbusch, Wolfgang (2001): Die Kultur der Niederlage. Der amerikanische Süden 1865; Frankreich 1871; Deutschland 1918. Berlin: Fest.
- Schmid, Wilhelm (2008): Wer war Micheal Foucault? In: Foucault, Michel (Hg.): Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori. Mit einem Vorwort von Wilhelm Schmid. Mit einer Bibliographie von Andrea Hemminger. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 6-22.
- Schmidt, Christoph (2014): »The Return of the Katechon: Giorgio Agamben contra Erik Peterson«. In: The Journal of Religion 94, April 2014 (2), S. 182-203. <https://doi.org/10.1086/674954>
- Schmidt, Martin (2007): Der Begriff Kulturpessimismus. Magisterarbeit Universität Leipzig. Online verfügbar unter: [www.cultiv.net/cultranet/1218560668MA.pdf](http://www.cultiv.net/cultranet/1218560668MA.pdf), zuletzt geprüft am 07.07.2017.
- Schmidt, Sibylle (2007b): Für den Zeugen zeugen. Versuch über Agambens »Was von Auschwitz bleibt«. In: Böckelmann, Janine; Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens. Münster: Unrast, S. 90-106. PMid:17596975
- Schmitt, Carl (1913a): Juristische Fiktionen. In: Deutsche Juristen-Zeitschrift XVIII, 1913 (12), S. 804-806.
- Schmitt, Carl (1913b): Schopenhauers Rechtsphilosophie außerhalb seines philosophischen Systems. In: Monatsschrift für Kriminalpsychologie, 1913 (10), S. 27-31.
- Schmitt, Carl (1917): »Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung«. In: Summa, 1917 (2), S. 71-80.

- Schmitt, Carl (1933): *Der Begriff des Politischen*. Hamburg: Hanseat. Verl.-Anst.
- Schmitt, Carl (1934a): *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*. Hamburg: Hanseat. Verl. Anst. PMID:17748634
- Schmitt, Carl (1934b): »Der Führer schützt das Recht«. In: *Deutsche Juristen-Zeitschrift* 39, 01.08.1934 (15), S. 945-950. Online verfügbar unter [www.flehsig.biz/DJZ34\\_CS.pdf](http://www.flehsig.biz/DJZ34_CS.pdf), zuletzt geprüft am 12.09.2016.
- Schmitt, Carl (1935): *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg: Hanseatische Verl.-Anst. PMID:17751101
- Schmitt, Carl (1936): *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*. Berlin: Dt. Rechts-Verl. PMID:20320457 PMCid:PMC1561895
- Schmitt, Carl (1940a): *Der Reichsbegriff im Völkerrecht*. In: Schmitt, Carl: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*. 1923-1939. Hamburg: Hanseat. Verl.-Anst, S. 303-312.
- Schmitt, Carl (1940b): *Die Wendung zum totalen Staat*. In: Schmitt, Carl: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*. 1923-1939. Hamburg: Hanseat. Verl.-Anst, S. 146-157.
- Schmitt, Carl (1940c): *Großraum gegen Universalismus*. In: Schmitt, Carl: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*. 1923-1939. Hamburg: Hanseat. Verl.-Anst, S. 295-302.
- Schmitt, Carl (1940d): *Neutralität und Neutralisierungen*. Zu Christoph Steuding »Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur«. In: Schmitt, Carl: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*. 1923-1939. Hamburg: Hanseat. Verl.-Anst, S. 271-295.
- Schmitt, Carl (1940e): *Völkerrechtliche Probleme im Rheingebiet*. In: Schmitt, Carl: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*. 1923-1939. Hamburg: Hanseat. Verl.-Anst, S. 97-108.
- Schmitt, Carl (1940f): *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland*. In: Schmitt, Carl: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*. 1923-1939. Hamburg: Hanseat. Verl.-Anst, S. 185-190.
- Schmitt, Carl (1950a): *Drei Stufen historischer Sinngebung*. In: *Universitas* 5, 1950, S. 927-931.
- Schmitt, Carl (1950b): *Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*. Köln: Greven. PMCid:PMC2135983
- Schmitt, Carl (1952): »Die Einheit der Welt«. In: *Merkur* 6, 1952 (1), S. 1-11.
- Schmitt, Carl (1955): *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West. Bemerkungen zu Ernst Jünger Schrift: »Der Gordische Knoten«*. In: Mohler, Armin (Hg.): *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M.: Klostermann, S. 135-167.

- Schmitt, Carl (1956): *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel.* Düsseldorf u.a.: Diederichs.
- Schmitt, Carl (1957): »Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag«. In: *Christ und Welt*, 25.07.1957, S. 2.
- Schmitt, Carl (1958a): Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft (1943/44). In: Ders., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu e. Verfassungslehre*, Berlin, S. 386-429.
- Schmitt, Carl (1958b): *Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grudnfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen.* In: Ders., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu e. Verfassungslehre*, Berlin, S. 489-504.
- Schmitt, Carl (1970): *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie.* Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1978): »Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität«. In: *Der Staat* 17, 1978 (3), S. 321-339.
- Schmitt, Carl (1981): *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung.* Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schmitt, Carl (Hg.) (1982): *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols.* Unter Mitarbeit von Günter Maschke. Köln: Hohenheim Verlag.
- Schmitt, Carl (1988): *Der Begriff des Politischen.* Vorwort von 1971 zur italienischen Ausgabe. In: Quaritsch, Helmut (Hg.): *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt: Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer.* Berlin: Duncker & Humblot, S. 269-274.
- Schmitt, Carl (1991): *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951.* Hg. v. Eberhard von Medem. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1995a): *Nomos – Nahme – Name.* In: Schmitt, Carl: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969.* Hg. v. Maschke, Günter. Berlin: Duncker & Humblot, S. 573-591.
- Schmitt, Carl (1995b): *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969.* Hg. v. Günter Maschke. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1996): *Der Hüter der Verfassung.* Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-48743-1>
- Schmitt, Carl (1998): *Politische Romantik.* Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-48428-7>
- Schmitt, Carl (2002): *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien.* Berlin: Duncker und Humblot.
- Schmitt, Carl (2004): *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen.* Berlin: Duncker und Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-51442-7>

- Schmitt, Carl (2005): Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915. Hg. v. Ernst Hüsmert. Berlin: Akademie-Verl.
- Schmitt, Carl (2006): Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-47733-3>
- Schmitt, Carl (2008): Römischer Katholizismus und politische Form. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schmitt, Carl (2009a): Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-53066-3>
- Schmitt, Carl (2009b): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2009c): Theodor Däublers »Nordlicht«. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-47092-1>
- Schmitt, Carl (2010a): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-48839-1>
- Schmitt, Carl (2010b): Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-51062-7>
- Schmitt, Carl (2010c): Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-53402-9>
- Schmitt, Carl (2010d): Verfassungslehre. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-47603-9>
- Schmitt, Carl (2011): Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeaeum. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-48983-1>
- Schmitt, Carl (2014): Der Schatten Gottes. Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924. Hg. v. Gerd Giesler. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-54308-3>
- Schmitt, Carl; Sander, Hans-Dietrich (2008): Werkstatt-Discorsi. Briefwechsel 1967-1981. Hg. v. Erik Lehnert und Günter Maschke. Schnellroda: Ed. Antaios.
- Schmitt, Carl; Tommissen, Piet (Hg.) (1990): Schmittiana 1. Brüssel, Weinheim: Economische Hogeschool Sint-Aloysius; Vertrieb, VCH.
- Schneider, Manfred (2008): Der Messias und die Reste. Giorgio Agambens Paulus-Lektüre. In: Geulen, Eva (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen. München: Fink, S. 41-58.
- Scholz, Leander (2007): Jenseits des Liberalismus. Giorgio Agamben und die Kritik der modernen politischen Philosophie bei Leo Strauss und Carl Schmitt. In: Böckelmann, Janine; Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementen-

- tale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens. Münster: Unrast.
- Schopenhauer, Arthur (1988): *Parerga und Paralipomena*. Kleine philosophische Schriften. Zürich: Haffmans.
- Schopenhauer, Arthur (1997): *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Zweiter Band. Zweiter Teilband. 4 Bände. Köln: Könnemann.
- Schroer, Markus (1996): *Ethos des Widerstands*. Michel Foucaults postmoderne Utopie der Lebenskunst. In: Eickelpasch, Rolf; Nassehi, Armin (Hg.): *Utopie und Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 136-169.
- Schüle, Johann August (1975): *Das Gesellschaftsbild der Freudschen Theorie*. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag. PMCid:PMC2009451
- Schüle, Johann August (2007): *Optimistischer Pessimismus. Über Freuds Gesellschaftsbild*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666454097>
- Schwinge, Erich (1930): *Der Methodenstreit in der heutigen Rechtswissenschaft*. Bonn: Röhrscheid.
- Shapiro, Gary (2012): »Beyond the Line«. *Reading Nietzsche with Schmitt*. In: Telos, 2012 (160). Online verfügbar unter [www.telospress.com/beyond-the-line-reading-nietzsche-with-schmitt/](http://www.telospress.com/beyond-the-line-reading-nietzsche-with-schmitt/), zuletzt geprüft am 27.04.2016.
- Snoek, Anke (2010): »Agamben's Foucault: An overview«. In: *foucault studies*, November 2010 (10), S. 44-67. <https://doi.org/10.22439/fs.voi10.3123>
- Soeffner, Hans-Georg (2013): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*. In: Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von; Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 164-175.
- Solženitsyn, Aleksandr (1999): *Der Archipel GULAG*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verl.
- Sombart, Nicolaus (1991): *Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – Ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*. München: Hanser.
- Spengler, Oswald (1922): *Pessimismus?* Berlin: Stilke.
- Spengler, Oswald (1971): *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München: Beck.
- Spengler, Oswald (2006): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: Dt. Taschenbuch-Verl.
- Stern, Fritz (1963a): *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*. Bern, Wien: Scherz.
- Stern, Fritz (1963b): *The politics of cultural despair. A study in the rise of the Germanic ideology*. Berkeley u.a.: Univ. of California Pr.
- Stokes, Philip; Whittle, Paul (2002): *Philosophy. 100 essential thinkers*. London: Arcturus.
- Sträglitz, Hans (1971): *Zur Geschichte des Begriffs Pessimismus*. In: Schopenhauer Jahrbuch 52, 1971, S. 27-37.

- Strauß, Botho (1993): »Anschwellender Bockgesang«. In: *Der Spiegel*, 1993 (6), S. 202-207. Online verfügbar unter <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/13681004>, zuletzt geprüft am 02.07.2016.
- Strauss, Leo (1932): »Anmerkungen zu Carl Schmitt ›Der Begriff des Politischen««. In: *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* 67, 1932, 732ff.
- Strauss, Leo (1988): Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. In: Meier, Heinrich (Hg.): *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, S. 97-125. [https://doi.org/10.1007/978-3-476-04409-9\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-476-04409-9_2)
- Taubes, Jacob (1987): *Ad Carl Schmitt – Gegenstrebiges Fügung*. Berlin: Merve-Verl.
- Thumann, Michael (2011): »Keine Panik! Wir sollten mehr Vertrauen in die arabischen Revolutionen haben – vier neue Bücher wider den politischen Pessimismus«. In: *Die Zeit*, 25.08.2011 (35). Online verfügbar unter [www.zeit.de/2011/35/L-P-Arabischer-Fruehling](http://www.zeit.de/2011/35/L-P-Arabischer-Fruehling), zuletzt geprüft am 13.09.2016.
- Veauthier, Frank Werner (1998): *Kulturkritik als Aufgabe der Kulturphilosophie. Peter Wusts Bedeutung als Kultur- und Zivilisationskritiker*. Heidelberg: Winter.
- Vesting, Thomas (1995): *Die permanente Revolution. Carl Schmitt und das Ende der Epoche der Staatlichkeit*. In: Göbel, Andreas; Laak, Dirk van; Villinger, Ingeborg (Hg.): *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*. Berlin: Akademie Verlag, S. 191-202.
- Villinger, Ingeborg (1995): *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne. Text, Kommentar und Analyse der »Schattenrisse« des Johannes Negelinus*. Berlin: Akad.-Verl.
- Visker, Rudi (1991): *Michel Foucault. Genealogie als Kritik*. München: Fink.
- Vogl, Joseph (1997): *Der historische Kreis. Michel Foucault*. In: Jamme, Christoph (Hg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 550-568.
- Vollrath, Ernst (1997): *Kulturkritik bei Carl Schmitt*. In: Jamme, Christoph (Hg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 421-436.
- Vondung, Klaus (1997): *Zwischen Melancholie und Euphorie. Die Apokalypse*. In: Heidbrink, Ludger; Bohrer, Karl Heinz (Hg.): *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*. München: C. Hanser, S. 161-183.
- Wacker, Bernd (Hg.) (1994): *Die eigentlich katholische Verschärfung ... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*. München: Fink.
- Wagner, Benno (1992): *Vom Licht des Krieges zur black box des Modells Deutschland. Ausnahme und Erkenntnis nach Schmitt und Foucault*. In:

- Balke, Friedrich; Méchoulan, Eric; Wagner, Benno (Hg.): *Zeit des Ereignisses – Ende der Geschichte?* München: Fink, S. 233-256.
- Wahlmüller, Kurt (1939): *Der Kulturpessimismus in der deutschen Dichtung von 1912 bis 1932*. Wien, Univ., Diss., 1939.
- Weber, Max (1958): *Politik als Beruf*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Weber, Max (1968): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. v. Johannes Friedrich Winckelmann. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1984): *Die protestantische Ethik*. Gütersloh: Mohn.
- Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 Bände. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1995): *Wissenschaft als Beruf*. Unter Mitarbeit von Friedrich H. Tenbruck. Stuttgart: Reclam.
- Weber, Niels (2011): »Einleitung«. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 41, 2011 (161), S. 5-12. [https://doi.org/10.1007/978-3-8349-6678-0\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-8349-6678-0_1)
- Wehler, Hans-Ulrich (1998): *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*. München: Beck.
- Weinert, Friedel (1982): »Die Arbeit der Geschichte. Ein Vergleich der Analysemodelle von Kuhn und Foucault«. In: *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie* 13, 1982 (2), S. 336-358. PMID:7074041
- Weiß, Martin (2002): »Giorgio Agambens Anthropologische Maschine«. In: *Journal Phänomenologie* 18, 2002, S. 7-13.
- Weyand, Jan; Sebald, Gerd (2007): *Der historische Charakter der Kritik. Adorno, Foucault und die Übermacht systemischer Zwänge*. In: Weiss, Volker; Speck, Sarah (Hg.): *Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse. Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie*. Berlin: LIT, S. 36-49.
- White, Hayden V. (1986): *Auch Klio dichtet, oder, Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- White, Hayden V. (2008): *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Williams, Raymond (1958): *Culture and society. 1780-1950*. London: Chatto & Windus.
- Willms, Bernard (1988): *Carl Schmitt – jüngster Klassiker des politischen Denkens?* In: Quaritsch, Helmut (Hg.): *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt: Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 577-597.
- Wolin, Richard (1986): »Foucault's Aesthetic Decisionism«. In: *Telos* 1986 (67), S. 71-86. <https://doi.org/10.3817/0386067071>
- Wolter, Hartog (2013): *Inwieweit verträgt sich die Hoffnung mit dem Pessimismus? Zur Kritik und Verwendung der Hoffnung bei Schopenhauer und*

- Nietzsche. In: Birnbacher, Dieter; Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 193-214.
- Wulff, Hans-Jürgen: MacGuffin. In: Lexikon der Filmbegriffe 2012, <http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=472>, zuletzt geprüft am 15.04.2016.
- Žižek, Slavoj (2016): »Meine Kraft kommt von heillosem Pessimismus«. Krisen, Terrorismus, Ungleichheit: Der Philosoph Slavoj Žižek ist einer der letzten großen Welterklärer. Wie findet er Sinn im Chaos?« In: ZEIT Campus, 08.04.2016 (2). Online verfügbar unter [www.zeit.de/campus/2016/02/slavoj-zizek-krise-terrorismus-europa](http://www.zeit.de/campus/2016/02/slavoj-zizek-krise-terrorismus-europa), zuletzt geprüft am 23.04.2016.



# Philosophie



Björn Vedder

## **Neue Freunde**

Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

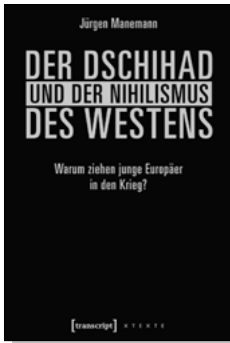
März 2017, 200 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Jürgen Manemann

## **Der Dschihad und der Nihilismus des Westens**

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3324-5

E-Book

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9

EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5



Hans-Willi Weis

## **Der Intellektuelle als Yogi**

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit  
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3175-3

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

# Philosophie



Franck Fischbach

## **Manifest für eine Sozialphilosophie**

(aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter,  
mit einem Nachwort  
von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

2016, 160 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3244-6

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

## **Qualitative Freiheit**

Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

2016, 456 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3477-8

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8



Karl Hepper

## **Verschwörungstheorien**

Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3102-9

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3102-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

