

3. Giorgio Agamben: Die doppelte Unmöglichkeit des Zeugnisses

Vor allem im Rahmen seiner *Homo-Sacer*-Trilogie hat sich Giorgio Agamben mit dem Begriff und Phänomen der Zeug_innenschaft im Anschluss an die Shoah beschäftigt.¹ Dabei schlägt er, zumindest auf den ersten Blick, einen ähnlichen Weg wie Derrida ein: Das Agamben'sche Zeugnis zeichnet sich durch seine Leerstelle, seine Differenz und Lücke aus. Auch Agamben geht davon aus, dass Zeug_innenschaft eine unmögliche Möglichkeit, eine Aporie, eine *contradictio in adjecto* darstellt, insofern Weiterlebende der Shoah eigentlich die Koinzidenz »von Fakten und Wahrheit, von Konstatieren und Verstehen« (WAb 8) zu leisten hätten, darin aber gerade versagen. Diese Nicht-Koinzidenz ist es denn auch, die Agamben die »Aporie von Auschwitz« (WAb 8)² nennt. Dabei ist für Agamben

- 1 *Was von Auschwitz bleibt* ist der dritte Teil von Agambens ursprünglich auf drei Bände angelegten, aber letztlich in neun Bänden erschienenen *Homo-Sacer*-Projektes. Die Grundlage dieses Projektes ist Aristoteles' Unterscheidung zwischen βίος/*bios* und ζωή/*zoe* in der Nikomachischen Ethik. In ihr erkennt Agamben die Spaltung der Identität in ein vergesellschaftetes Wesen (*bios politikos*) und das bloße Leben (*nuda vita*). Diese Spaltung prägt, so Agamben, das politische Denken des Westens bis heute (Agamben, *Homo sacer*, 11f.). Die Figur des *Homo sacer* ist dem römischen Recht entlehnt und dient der genannten Unterscheidung zwischen *bios* und *zoe*. Dabei geht Agamben von einer doppelten Bedeutung des Wortes *sacer* aus: Es bedeutet sowohl heilig als auch ausgestoßen. In diesem Konzept erkennt Agamben einen Raum jenseits von Recht und Kultur, der nicht erst durch die Ausstoßung des fremden und anderen Lebens konstituiert wird, sondern von jeher der westlichen Geschichte eingeschrieben ist. Diese Entwicklung versteht Agamben in Anlehnung an Foucault als Biopolitik (a. a. O., 127f.): Das Individuum wird durch einen totalitären Zugriff angegangen, d. h., aufgrund von Terror und globalen Fluchtbewegungen werden die Grund- und Freiheitsrechte außer Kraft gesetzt. Damit wird der Ausnahmezustand zum neuen Paradigma des Regierens. Die wichtigsten von Agamben herangezogenen Gesprächspartner_innen dieses Projekts sind Hannah Arendt, Walter Benjamin, Michel Foucault, Martin Heidegger und Carl Schmitt.
- 2 Agamben verwendet in seinen Texten (fast) ausschließlich den Begriff »Auschwitz« als Bezeichnung für die Ermordung des europäischen Jüdinnen_Judentums während des Zweiten Weltkriegs, weil er den Begriff des »Holocausts« sowohl etymologisch als auch aufgrund seines historischen Gebrauchs für unangebracht bzw. falsch konnotiert hält (vgl. WAb 25–28). Auch den Begriff der Shoah kritisiert er als Euphemismus, hält ihm aber zugute, dass er »keinerlei Spott« enthält (vgl. a. a. O., 27). Zu meiner eigenen Begründung, warum ich den Begriff der Shoah verwende, s. oben l. 1.

bens Überlegungen zur Zeug_innenschaft diese Metonymie, d.h. die Zentralstellung des Zeugnisses (*von der Shoah*), entscheidend: Im Unterschied zu alltagsweltlichen Phänomenen, in denen Menschen stets vor die Herausforderung gestellt sind, wie sie anderen eigene und damit für andere fremde Erfahrungen mitteilen können, ist dem Zeugnis der Shoah diese Aporie immer schon strukturell eingeschrieben – und das für Agamben aus zwei Gründen:³

»Einerseits nämlich erscheint den Überlebenden das, was in den Lagern geschehen ist, als das einzige Wahre und als solches Unvergeßliche; andererseits ist diese Wahrheit in genau demselben Maß unvorstellbar, d.h. nicht auf die sie konstituierenden Wirklichkeitselemente reduzierbar. Tatsachen, die so wirklich sind, daß verglichen damit nichts mehr wahr ist; Wirklichkeit, die notwendig ihre faktischen Elemente übersteigt: das ist die Aporie von Auschwitz.« (WAb 8)

Was Derrida für das Zeugnis insgesamt beansprucht, nämlich dass es aufgrund seiner subjektiven Einmaligkeit anfällig für Fiktion ist, wird für Agamben durch die Shoah potenziert: Das subjektiv Singuläre, das die Weiterlebenden zu bezeugen haben, übersteigt die gängigen Wirklichkeitselemente, bezeugt, was gemeinhin unvorstellbar ist, weil es mit der bisher bekannten Wirklichkeit radikal bricht. Auch für Agamben legen Zeug_innen Zeugnis für etwas ab, das nicht eigentlich bezeugt werden kann, insofern es verbaliter das Vorstellungsvermögen der Nichtbetroffenen übersteigt, es sodann zu einem Bruch und einer scheinbar unüberbrückbaren Lücke zwischen den Zeug_innen und ihren Hörer_innen kommt. In dieser Hinsicht ähneln Agambens Reflexionen in manchen Aspekten denjenigen Derridas, weil auch er um die Dissoziation des bezeugenden Subjekts weiß.

Gleichwohl werde ich in der folgenden darstellenden und interpretierenden Rekonstruktion der Position Agambens dafür plädieren, in Agambens Aporie vom unmöglichen Zeugnis »die fundamental soziale Grundstruktur des Zeugnisses«⁴ zu erkennen.⁵

3 Mit den *grundsätzlichen* Schwierigkeiten des sprachlichen Austauschs von Erfahrungen beschäftigt sich Agamben in seinen Werk *Kindheit und Geschichte*. Dort geht er dem Verhältnis von Stimme und Sprache nach, um (s)einem Menschenbegriff auf die Spur zu kommen. Interessanterweise nimmt auch in diesen Untersuchungen die Lücke (s. unten) eine besondere Rolle ein, nämlich der unüberbrückbare Hiatus zwischen Rede bzw. Stimme und Sprache, zwischen dem Sprechen und der Sprache: »Der Raum zwischen Stimme und Logos ist ein leerer Raum.« (Agamben, *Kindheit*, 15.) Die Lücke wird hier zur Bedingung der Möglichkeit von Ethik und Politik. In dem zwei Jahre vor *Was von Auschwitz bleibt* veröffentlichten Essay *Mittel ohne Zweck* taucht die Problematik der Erfahrungsvermittlung erneut auf, nun aber im Kontext der Shoah: »Man sagt, dass die Überlebenden, die aus den Lagern zurückkehrten (und zurückkehren), nichts zu erzählen hatten, und dass je authentischer ihr Zeugnis war, sie um so weniger versuchten, das Erlebte mitzuteilen. Es ist, als ob sie selbst als erste Zweifel angefallen hätten an der Wirklichkeit dessen, was ihnen zugestoßen war [...] Mit gebührender Einschränkung gesagt, gilt dieses Gefühl des Argwohns gegenüber dem eigenen Zeugnis in gewisser Weise auch für uns. Es scheint, als ob nichts von dem, was wir in den letzten Jahren erlebt haben, uns zu sprechen ermächtigt.« (Agamben, *Mittel ohne Zweck*, 103.)

4 EE 93.

5 Dass dies sachgemäß ist, lässt sich schon alleine damit begründen, dass Agamben mit *Was von Auschwitz bleibt* den Anspruch erhebt, Grundlagen für eine Ethik nach Auschwitz zu liefern (vgl. WAb 9).

Die Aporie, die Agamben insbesondere in der Zeugnisliteratur Primo Levis findet, soll dessen Verständnis nach nicht nur festgestellt werden, »sie ist vielmehr Gegenstand einer präzisen ethischen Forderung: weitergeben, überliefern«⁶. Anders als bei Derrida, bei dem die Dissoziation des bezeugenden Subjekts durch die Trennung der konstitutiven Elemente der Zeug_innenschaft – das Moment der Wahrnehmung und jenes ihrer Wiedergabe – zustande kommt, geht Agamben, und das hängt mit seiner Fokussierung auf das Zeugnis *Weiterlebender der Shoah* zusammen, davon aus, dass Zeug_innen sich per se durch eine personale Differenz auszeichnen. Das Zeugnis ist bei Agamben Produkt *zweier* Subjekte: Die Weiterlebenden der Shoah tragen in sich das Subjekt derjenigen, welche die Shoah am eigenen Leib und vollständig erlebt haben: die sogenannten »Muselmänner«, die lebenden Toten. Und sie haben in sich ihr eigenes Subjekt, also dasjenige, welches die Shoah »überlebt« hat und anstelle der leiblichen Opfer, der lebenden Toten, nun Zeugnis ablegt. Diese doppelte Subjektivität, dieses doppelte Sein der Zeug_innen, befragt Agamben in seinem Werk *Was von Auschwitz bleibt* in vier Anläufen: Er fragt nach der Rolle der Zeug_innen (WAb 13–35) und derjenigen des »Muselmannes« (WAb 36–75), warum die Scham ein *locus classicus* in der Literatur der Weiterlebenden ist (WAb 76–118)⁷ und wie sich das Archiv vom Zeugnis unterscheidet (WAb 119–150).

3.1. Die Lücke befragen – Zeug_innenschaft zwischen Erklärungen, zu schnellem Verstehen und Euphemismus

»Die Aporie von Auschwitz«, so Agamben, »ist die Aporie historischer Erkenntnis selbst« (WAb 8). Die zahlreichen Forschungen im Zusammenhang der Aufarbeitung der Shoah hätten zwar dazu geführt, dass »die historischen Umstände der Vernichtung der Juden ausreichend geklärt« sind, doch ein »menschliche[s] Begreifen des Geschehens« (WAb 7), d.h. ein Verständnis dafür, was die Shoah für das Hier und Heute bedeutet, stehe noch aus. Es fehle denn auch noch immer an einem Verständnis über »Sinn und Motive des Verhaltens von Henkern und Opfern« (WAb 7). Agamben geht folglich davon aus, dass die historischen Fakten geklärt und bewiesen sind, sie deshalb auch nicht mehr zu leugnen seien. Um jedoch zu einem ethisch-politischen Verständnis der Shoah vordringen zu können, bedürfe es einer intensiveren Berücksichtigung von Zeugnissen Weiterlebender, was Agamben in Levis literarischen Zeugnissen nachzuweisen gedenkt. Dass Agamben dafür gerade Levi wählt, ist paradigmatisch für die Prämisse seiner gesamten Überlegungen: Es geht nicht so sehr darum, das Zeugnis als solches zu verstehen, sondern es zu kommentieren, nämlich »jene Lücke zu befragen« (WAb 9), die jedes Shoah-

6 Gagnebin, *Geschichte*, 110.

7 Dieser Abschnitt findet in meiner Darstellung und Interpretation von Agambens Zeug_innenschafts-Verständnis weitgehend keine Berücksichtigung, insofern er die Thematik der doppelten Subjektivität aus der Perspektive der Scham beleuchtet, für das Verständnis der Zeug_innenschaft aber an dieser Stelle nicht Wesentliches zum besseren Verständnis meiner Herangehensweise beizutragen hat. Eine instruktive Darstellung und Interpretation bietet Gelhard, *Die Adäquatheit*, 60–62, sowie Römer, *Scham*, 324–326.

Zeugnis notwendigerweise evoziert.⁸ Agamben selbst versteht sich gleichsam als »Kommentator der Lücke«⁹. Der Ort der Zeug_innenschaft ist »das Sagen einer Lücke«¹⁰. Dabei ist die Lücke selbst eine doppelte: Sie entsteht einerseits aus dem Umstand, dass, wie bereits erwähnt, das Zeugnis mit bekannten Wirklichkeitsvorstellungen bricht bzw. sich nicht auf gängige Wirklichkeitselemente stützen kann. Andererseits liegt in der Lücke die genannte doppelte Subjektivität der Zeug_innen begründet. Dementsprechend definiert Levi den zweiten Aspekt der Lücke wie folgt:

»Und es gibt in jedem Zeugnis noch eine weitere Lücke: Die Zeugen sind per Definition Überlebende, und ihnen allen ist somit in gewissem Maße ein Privileg zuteil geworden. [...] Das Schicksal des gewöhnlichen Häftlings hat niemand erzählt, weil es für ihn nicht möglich war, körperlich zu überleben. Der gewöhnliche Häftling ist auch von mir beschrieben worden, wenn ich von den »Muselmännern« berichtete [...]«¹¹

Die doppelte Lücke erscheint so als weitere Aporie und damit als ein Ausdruck dessen, wovon sich nicht zeugen lässt. Agamben stimmt dieser Wahrnehmung zu, kritisiert aber in der Folge, wie mit dieser Lücke umgegangen wird: »Manche wollen zu viel und zu schnell verstehen, sie haben für alles Erklärungen; andere weigern sich zu verstehen und betreiben eine wohlfeile Sakralisierung.« (WAb 8) Beide Optionen lehnt Agamben ab, weil sie ein Ausdruck davon sind, dass der Aporie von Auschwitz nicht *zugehört* wird, ihr folglich gerade nicht Rechnung getragen wird.

Die *erste Option*, die Möglichkeit des zu schnellen Verstehens und Erklärens, fußt für Agamben auf einem »der am weitesten verbreiteten Mißverständnisse«, nämlich der »stillschweigende[n] Vermengung ethischer und juristischer Kategorien (oder, schlimmer noch, juristischer und theologischer Kategorien: in ihr besteht die neue Theodizee)« (WAb 15). Schuld, Verantwortung, Unschuld, Urteil, Freispruch und viele mehr sind Kategorien der Moral und Religion, werden aber »in gewissem Maß mit dem Recht vermischt« (WAb 15). Im Unterschied zur Moral und Religion gehe es dem Recht aber, so Agamben, »letztlich nicht um Gerechtigkeit. Und schon gar nicht um Wahrheit« (WAb 15f.). Worum es dem Recht gehe, so Agamben, sei das Urteil – und das unabhängig von »Wahrheit« oder Gerechtigkeit.¹² Zur Begründung dieser Position zieht Agamben Kafkas *Prozess* heran, wo an entscheidender Stelle steht: »Das Gericht will nichts von Dir. Es nimmt Dich auf[,] wenn Du kommst[,] und es entläßt Dich[,] wenn Du gehst.«¹³

8 Für eine instruktive werkimmanente Einführung in Levis Vorstellung der Lücke vgl. de Oliveira, *The limits*.

9 Lenzen, *Spinne im Schädel*, 214.

10 Nanni, *Auschwitz*, 428.

11 Levi, *Gespräche und Interviews*, 226. Ähnlich hält auch Elie Wiesel fest: »Diejenigen, die diese Erfahrung nicht durchgemacht haben, haben keine Ahnung; und diejenigen, die sie durchgemacht haben, werden nichts verlauten lassen, nichts oder fast nichts, was vollständig wäre. Die Vergangenheit gehört den Toten.« (Zitiert nach Sofsky, *Die Ordnung*, 19.)

12 Für eine Position, die um diese Problematik weiß, ihr aber gleichwohl widerspricht und damit gerade auf das konstitutiv-konstruktive Verhältnis zwischen Religion bzw. Theologie und Recht verweist, vgl. Frettlöh, *Die Gnade im Recht, Leben aus der Hoffnung*, insbes. 378f. Vgl. auch den Sammelband von Waldhoff (Hg.), *Gnade vor Recht*.

13 Kafka, *Der Proceß*, 235.

In seiner Lektüre von Kafkas Prozess findet Agamben die Auffassung, wonach Recht – entgegen gängiger Auffassung – nicht die Norm, sondern »vielmehr Urteil – und also Prozeß« (WAb 16) meint. Anders formuliert: Das Recht zielt auf ein Urteil, sein »Endzweck [...] ist die Herstellung des Urteils« (WAb 16). Damit ist das Urteil aber immer getrennt von dem, was kommt: die Strafe, das Widerfahren von Gerechtigkeit oder die Feststellung der »Wahrheit«. Kurzum: »Das Urteil hat sich selbst zum Zweck« (WAb 16). Wenn aber das Urteil sich selbst zum Zweck hat, führt dies zur Vorstellung, wonach das vor Gericht verhandelte Problem damit bewältigt sei. Genau diesen Umstand legt nun Agamben den Prozessen zu den Taten des nationalsozialistischen Regimes¹⁴ zur Last: So notwendig sie waren, hält Agamben sie gleichwohl »für jene Verwirrung der Intellektuellen verantwortlich« (WAb 17), nämlich die Vorstellung, dass das Problem damit bewältigt sei. Insofern die Urteile rechtskräftig wurden und die Schuldbeweise erbracht waren, glaubte mensch, das Recht habe das Problem erschöpft.¹⁵ Die Aporie von Auschwitz, die doppelte Lücke, wird damit als verstehbar deklariert, zumal sich ihre Probleme durch das Urteil geklärt zu haben scheinen.¹⁶ Indes ist, so Agamben weiter, das Gegenteil der Fall: »Das Recht hatte das Problem nicht erschöpft; dieses Problem [...] [ist, MK] so enorm, daß es das Recht selbst in Frage stellt[] und mit sich in den Abgrund« (WAb 17) reißt.¹⁷

Die zweite Option, die Verweigerung des Verstehens und das Betreiben einer wohlfeilen Sakralisierung, kritisiert Agamben deshalb, weil damit ein ganz spezifischer

14 Er nennt »die zwölf Nürnberger Prozesse und die anderen in und außerhalb Deutschlands bis zu dem 1961 in Jerusalem, der [...] eine weitere Reihe von Prozessen in der Bundesrepublik auslöste« (WAb 17).

15 Für ein »prominente[s] Opfer der Verwechslung von Recht und Moral und von Theologie und Recht« (WAb 17) hält Agamben Hans Jonas und seinen *Gottesbegriff nach Auschwitz*: Anlässlich der Verleihung des Lucas-Preises 1984 beschäftigte sich Jonas mit Auschwitz. In seiner Rede lehrt er eine neue Theodizee, insofern er der Frage nachgeht, wie Gott* Auschwitz zulassen konnte. Das Urteil in Jonas' Theodizee, die selbst stets ein Prozess ist, lautet: »Nachdem er [sc. Gott*] sich ganz in die werdende Welt hineingegeben hat, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben [...].« (Jonas, *Gottesbegriff*, 47.) Um an der Gerechtigkeit und Verstehbarkeit der *Gottheit** festhalten zu können, verabschiedet sich Jonas in seiner Theodizee vom Allmächts-Prädikat. Dafür erhalten müssen die Menschen selbst, die Theodizee wird zur Anthropodizee. Es ist dieser Umstand, den Agamben kritisiert, weil letztlich hinter »der Machtlosigkeit Gottes [...] die der Menschen auf[taucht]« (WAb 18). Damit aber sage die Theodizee »nicht nur nichts über Auschwitz, weder über die Opfer noch die Henker, es gelingt ihr nicht einmal, das *lieto fine* zu vermeiden«, weil bei Jonas die Menschen noch dann »ihr *plus jamais ça!* [...] rufen, wenn längst klar wurde, daß *ça* überall ist« (ebd.). Ob Agambens Urteil zutrifft, lässt sich zumindest kritisch infrage stellen: Jonas' Hoffnung stützt sich auf das jüdische Traditionsmotiv der 36 Gerechten, die die jetzige Welt erhalten und zu denen die »Gerechten aus den Völkern« hinzukommen (vgl. dazu Wiese, *Zusammen Philosoph*, sowie Lesch, *Ethische Argumentation*). Insofern Jonas auf ihr gerechtes Tun, ihr »Prinzip Verantwortung« (vgl. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*) setzt, ist ein Zeugnis der Weiterlebenden mindestens impliziert (vgl. auch Schieder, *Weltabenteuer*, sowie Baum, *Gott nach Auschwitz*).

16 Vgl. Nihanian, *The Historiographic Perversion*, 85.

17 Zur Kritik dieser Position Agambens vgl. Kitzmann, *Frames of Memory*, 113–115. Kitzmann stimmt mit Agamben darin überein, dass juristische Prozesse mit entsprechenden Urteilen die Vorstellung des Abgeschlossenseins implizieren, weist aber darauf hin, dass die Urteile einen Beitrag zur Archivierung der Zeugnisse leisten und so gegen das Vergessen vorgehen.

Euphemismus betrieben würde. Agambens Reflexionen sind eine dezidierte Absage an den Unsagbarkeitstopos.¹⁸ Etwas als unsagbar auszuweisen bedeutet für Agamben, etwas »mit dem Ansehen der Mystik [zu, MK] schmücken« (WAb 28). In Rekurs auf Johannes Chrysostomos' Abhandlung *Über die Unbegreiflichkeit Gottes*, der darin gegenüber seinen Gegnern energisch die Unbegreiflichkeit der christlichen Gottheit* verteidigt, weist Agamben nach, dass das Behaupten einer Unbegreiflichkeit nicht nur mit der Verweigerung des Verstehens einhergeht, sondern einem Euphemismus gleichkommt. Chrysostomos plädiert dafür, es hinsichtlich der Unbegreiflichkeit Gottes* den Engeln gleichzutun: Anstatt die unaussprechliche Herrlichkeit zu erkennen versuchen, beten die Engel schweigend an. »Schweigend anbeten« heißt im griechischen Original *εὐφημεῖν/euphemein*. Daraus folgt für Agamben:

»Zu sagen, Auschwitz sei ›unsagbar‹ oder ›unbegreiflich‹, heißt also soviel wie *euphemein*, heißt, es schweigend anzubeten, wie man es einem Gott gegenüber tut; heißt also, was auch immer die Absichten jedes einzelnen sein mögen, zu seinem Ruhm beizutragen.« (WAb 29)

Beide Optionen sind Bagatellisierungen der Aporie von Auschwitz: die erste, indem sie die Shoah als ein zu lösendes, die zweite als ein *nicht* zu lösendes Problem versteht. Was Agamben daran stört, ist das Entweder-oder. Vor allem aber: Sowohl die juristische als auch die mystische Lösung geschieht über die Köpfe der Betroffenen hinweg, d.h., sie missachtet das Zeugnis der Weiterlebenden. Denn dieses würde die Lücke sichtbar machen, die als solche gerade nie geschlossen werden kann und sodann, topologisch gesprochen, im Zwischenraum des Entweder und Oder gleichsam steckenbleibt. Nur in diesem Zwischenraum lässt sich die Aporie von Auschwitz kommentieren. Das Zeugnis von Weiterlebenden zu kommentieren bedeutet für Agamben darum »notwendig, jene Lücke zu befragen – oder besser: zu versuchen, ihr zuzuhören« (WAb 9). Auch für Agamben ist die Shoah unbezeugbar, aber auf eine ganz spezifische Weise, »nämlich insofern das Zeugnis vom Holocaust stets eine ›Lücke‹, eine Unvollständigkeit enthält«¹⁹. Wer darum als Weiterlebender Zeugnis ablegt, »weiß, daß er Zeugnis ablegen muß von der Unmöglichkeit, Zeugnis abzulegen« (WAb 30).

Agamben schließt sich dem von Lyotard bereits 1983 in seinem Buch *Der Widerstreit* formulierten logischen Paradoxon an, das Felman und Laub einige Jahre später auf das Schlagwort der Shoah als *Ereignis ohne Zeugen* bringen.²⁰

18 Vgl. De la Durantaye, *A Critical Introduction*, 259.

19 EE 94.

20 Agamben hält Felman und Laub zugute, dass ihr Forschungsprojekt die »Schwelle der Unterscheidbarkeit von Innen und Außen« sichtbar gemacht hat: Die Shoah, so Agamben im Anschluss an Felman und Laub, sei im doppelten Sinn ein Ereignis ohne Zeug_innen, weil es einerseits »nicht möglich [ist], aus dem Inneren des Todes Zeugnis abzulegen«, andererseits von außen her nicht bezeugt werden kann, weil »der *outsider* [...] *per definitionem* vom Ereignis ausgeschlossen« ist. (WAb 31.) Statt nun aber diese Schwelle zu analysieren, nämlich wie Agamben in ihr zu verharren, werde in den weiteren Arbeiten Felmans, so Agamben, aus einer logischen Unmöglichkeit eine »ästhetische[] Möglichkeit unter Berufung auf die Metapher des Gesangs« (a.a.O., 32). Agambens Vorwurf der Ästhetisierung hängt damit zusammen, dass Felman in ihrem Kommentar zu Claude Lanzmanns Film *Shoah* bemerkt: »What makes the power of the testimony in the film and what consti-

»Tatsächlich und mit eigenen Augen eine Gaskammer gesehen« zu haben wäre die Bedingung für die Autorität, ihre Existenz zu behaupten und den Ungläubigen zu belehren. Zudem muß man beweisen, daß sie in dem Augenblick todbringend war, als man sie sah. Der einzig annehmbare Beweis für ihre tödliche Wirkung besteht darin, daß man tot ist. Als Toter aber kann man nicht bezeugen, daß man in einer Gaskammer umgekommen ist.«²¹

Anders jedoch als Derrida, bei dem dieses Paradoxon dazu führt, dass Zeug_innen auf einsamem Posten stehen, weil sie gemäß seiner Prämisse kraft ihrer Worte, ihrer Stimme und körperlichen Präsenz – kurz: ihres Seins – für die Einheit und ›Wahrheit‹ des Zeugnisses bürgen, beruht für Agamben »die Gültigkeit eines Zeugnisses wesentlich auf dem, was ihm fehlt« (WAb 30). Es ist folglich gerade die Fragwürdigkeit des Seins der Zeug_innen, die diese als solche auszeichnet, weil die Zeug_innen durch das, was ihrem Zeugnis fehlt, »ihrer Autorität beraubt« (WAb 30) werden. Wo Zeug_innen ihrer Autorität beraubt werden, entsteht eine Lücke – die »Lücke, die den Sinn des Zeugnisses in Frage stellt und damit Identität und Glaubwürdigkeit der Zeugen« (WAb 29). Die ›Wahrheit‹ der Zeugnisse von Weiterlebenden erschöpft sich damit nie in ihrem Wortlaut, weil sie gleichsam zwischen den Zeilen einen Verweis einschließen, der nicht artikulierbar ist. »Wahr können sie [sc. die Zeugnisse] nur in ihren Lücken sein, und nicht in ihrer Buchstäblichkeit.«²² Wer darum genau *hinhört*, wird in dieser Lücke das Zeugnis anderer hören: dasjenige der sogenannten »Muselmänner«, der lebenden Toten.²³

tutes in general the impact of the film is not the words and voice, the interaction, that is, between words, voice, rhythm, melody, images, writing, and silence. Each testimony speaks to us beyond its words, beyond its melody, like the unique performance of singing [...].« (Felman, *The return*, 277f.) Agamben vermerkt dazu: »Das Paradoxon des Zeugnisses durch den *deus ex machina* des Gesangs zu erklären heißt das Zeugnis ästhetisieren – etwas, vor dem Lanzmann sich sehr in acht genommen hat.« (WAb 32.) Höchstens kann für Agamben das Zeugnis, »vielleicht, die Möglichkeit des Gedichts begründen« (ebd.). Vgl. zu Agambens Kritik an Felman auch Sulk, *Not grace*, 76–78, sowie Hällander, *The Pedagogical Possibilities*, 46f.

21 Lyotard, *Der Widerstreit*, 17f.

22 Kawashima, *Über die Fotografie*, 233.

23 Zum Phänomen und dem Begriff des »Muselmänner« vgl. ausführlich Becker/Bock, »Muselmänner«. Die Herkunft des Begriffs »Muselmänner« ist umstritten. Außerdem wurden von Lager zu Lager unterschiedliche Begriffe für die »Muselmänner« verwendet (etwa »Gamel«, »Kretiner«, »Krüppel«, »Schwimmer«, »Kamele« oder »Scheich« sowie »Muselweiber« und »Schmuckstücke« für Frauen, vgl. Sofsky, *Die Ordnung*, 363). Die wahrscheinlichste Erklärung verweist gemäß Agamben auf die wörtliche Bedeutung des arabischen Ausdrucks *muslim*: »Er bezeichnet den, der sich bedingungslos dem Willen Gottes unterwirft, und bildet den Ausgangspunkt der in den europäischen Kulturen seit dem Mittelalter weit verbreiteten Legenden über den angeblichen islamischen Fatalismus (in der abschätzigen Nuance ist das Wort in den europäischen Sprachen, besonders im Italienischen gut belegt).« (WAb 38.) Die islamische Grundüberzeugung, wonach die Ergebung des *muslim* darauf fußt, dass der Wille Allahs in jedem noch so kleinen Ereignis wirksam ist, wird damit in sein Gegenteil verkehrt (vgl. a.a.O., 39). Außerdem werden die kauernde Körperhaltung dieser Menschen und die katatonen Bewegungen des Oberkörpers als Ausdruck betender Muslim_innen gedeutet (vgl. EE 95, sowie Simon, *Das Wort Muselmann*, und Wittler, »Muselmann«, welche die Begrifflichkeit auf den C-A-F-F-E-E-Kinderkanon aus dem frühen 19. Jahrhundert zurückführen, jedoch unterschiedliche Ansichten darüber vertreten, ob in ihrer Semantik ein Bezug zum Islam vorhanden ist). Aufgrund dieses offensichtlichen und von Agamben selbst implizit be-

3.2. Die depersonalisierten Insass_innen als vollständige Zeug_innen: die lebenden Toten

Agamben hört auf die Lücke und erkennt in ihr die Signatur des Lagers: Die Zeugnisse von Weiterlebenden enthalten nicht nur eigene Erfahrungen, sondern in ihnen versuchen sie immer wieder für diejenigen Zeugnis abzulegen, die den perfiden Strategien der Entmenschlichung durch das nationalsozialistische Regime gänzlich zum Opfer gefallen sind.²⁴ Denn die Lücke muss »in sich zusammenbrechen, damit eine andere Unmöglichkeit der Bezeugung an ihre Stelle treten kann – die desjenigen, das keine Sprache hat« (WAb 33).²⁵ Zur ersten Unmöglichkeit gesellt sich eine zweite. Dabei hat Agamben nicht so sehr jene Menschen vor Augen, die in den Gaskammern oder anderswo ermordet wurden, sondern vor allem die, die im Lager selbst die Achtung vor ihrem Menschsein aufgrund von Hunger und extremer Schwäche gleichsam verloren haben: »Das Unbezeugbare hat einen Namen. Es heißt, im Lagerjargon: der Muselmann [...].« (WAb 36)²⁶ Als

nannten anti-muslimischen Rassismus, der sich von jeher mit dem Begriff verbindet, werde ich aus interreligiöser Sensibilität im Folgenden, abgesehen von den Zitaten, in denen der Begriff »Muselmann« verwendet wird, ausschließlich den alternativen Terminus der »lebenden Toten« (engl. *the living dead*) verwenden. Wenn Agamben von der »grausame[n] Selbstironie« schreibt, dass aufgrund dieser Bezeichnung die Insass_innen darum wussten, »daß sie nicht als Juden sterben werden« (WAb 39), ist damit angedeutet, dass der Begriff sich aus einer diskriminierenden Fremdzuschreibung speist. Welche weiteren interreligiös-theologischen Probleme sich hinter dem Begriff verbergen und was er (nicht) leisten kann, müsste indes an anderer Stelle genauer erörtert werden. Mit der Verwendung des Begriffs der lebenden Toten wende ich mich außerdem gegen die auch bei Agamben wiederholt auftauchende Bezeichnung dieser Menschen als Nicht-Menschen. Diese Begrifflichkeit erscheint mir deshalb problematisch, weil sie den Häftlingen ihre Menschlichkeit abspricht. Sie waren aber (noch) am Leben, wenngleich sie innerlich »tot« waren und jegliche Initiative und jeglichen Lebenswillen verloren hatten. In jedem Fall ist die Bezeichnung dieser Häftlinge eine Fremdzuschreibung (vgl. Warmbold, Lagersprache, 275) und die mit dem Begriff »lebende Tote« verbundene Grenzverschiebung des Todes in den Bereich des Lebens war nicht Auslöser, sondern Resultat einer »sozialen« Kategorisierung, insofern die Lagerstruktur auf eine Entmenschlichung ihrer Häftlinge angelegt war, was auch Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen den lebenden Toten und den anderen Häftlingen hatte. »[F]ür die damit in Gang gesetzten Prozesse der (Neu-)Ordnung der sozialen Verhältnisse in den Häftlingengesellschaften wurde der Tod als sozialer Tatbestand zu einem konstitutiven Faktor.« (Becker/Bock, »Muselmänner«, 134.)

24 Vgl. EE 94.

25 Vgl. WAb 33: »Die Spur des Unbezeugten, die die Sprache zu transkribieren glaubt, ist nicht sein Wort. Sie ist das Wort der Sprache, das entsteht, wo die Sprache nicht mehr im Anfang ist, sondern ihn verläßt, um – nur noch – Zeugnis abzulegen: Sie »war nicht das Licht, sondern sollte zeugen von dem Licht« [Joh 1,9, MK].«

26 In der Sekundärliteratur zu Agambens *Was von Auschwitz bleibt* wird wiederholt kritisiert, dass Agamben ausschließlich die lebenden Toten als Signatur der Lager verstehe und damit die Zeugnisse derer missachte, die einerseits direkt nach ihrer Ankunft in den Lagern in die Gaskammern geführt, erstickt und verbrannt wurden sowie andererseits Mitglieder der Sonderkommandos waren, welche von der SS zu Vernichtungsarbeit gezwungen wurden. Vgl. besonders pointiert Mesnard/Kahan, Agamben à l'épreuve. Diese Kritik übersieht, dass in den von Agamben zahlreich herangezogenen Zeugnissen jene genannten Personengruppen wiederholt zu Wort kommen. Die Fokussierung auf die lebenden Toten kann darum meines Erachtens nicht mit einer Missachtung der Zeugnisse anderer gleichgesetzt werden.

»Muselmänner« wurden im Lagerjargon Insass_innen bezeichnet, die aufgrund der physischen und psychischen Bestialitäten der Lager sich selbst aufgegeben bzw. sich aufzugeben hatten: Noch am Leben waren sie bereits tot, weil sie ihr empfundenes Menschsein verloren hatten.²⁷ Der »Muselmann« ist der Nicht-Mensch, wobei für Agamben die Betonung auf dem Menschen liegt, weil im Nicht-Menschen immer noch der Mensch steckt.²⁸ Kurzum: Sie sind lebende Tote, denn in ihnen wird »das Nicht-Menschliche vom Menschen isoliert«²⁹. In Levis Erinnerungen spielen die lebenden Toten denn auch eine zentrale Rolle:

»Sie, die Muselmänner, die Verlorenen, sind der Nerv des Lagers: sie, die anonyme, die stets erneuerte und immer identische Masse schweigend marschierender und sich abschuftender Nichtmenschen, in denen der göttliche Funke erloschen ist und die schon zu ausgehöhlt sind, um wirklich zu leiden. Man zögert, sie als Lebende zu bezeichnen; man zögert, ihren Tod, vor dem sie nicht erschrecken, als Tod zu bezeichnen, weil sie zu müde sind, ihn zu fassen. Sie bevölkern meine Erinnerung mit ihrer Gegenwart ohne Antlitz; und könnte ich in einem einzigen Bild das ganze Leid unserer Zeit einschließen, würde ich dieses nehmen, das mir vertraut ist: Ein verhärmter Mann mit gebeugter Stirn und gekrümmten Schultern, von dessen Gesicht und Augen man nicht die Spur eines Gedankens zu lesen vermag.«³⁰

-
- 27 Vgl. Améry, *Jenseits von Schuld*, 28f.: »Der sogenannte ›Muselmann‹, wie die Lagersprache den sich aufgebenden und von den Kameraden aufgegebenen Häftling nannte, hatte keinen Bewußtseinsraum mehr, in dem Gut oder Böse, Edel oder Gemein, Geistig oder Ungeistig sich gegenüberstehen konnten. Er war ein wandelnder Leichnam, ein Bündel physischer Funktionen in den letzten Zuckungen.«
- 28 Vgl. Mills, *The Philosophy*, 88f. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Agambens Position von derjenigen Bettelheims, dessen Untersuchungen er ansonsten zur Begründung seiner eigenen Position wiederholt heranzieht. Für Bettelheim stehen die lebenden Toten als Chiffre für einen Punkt ohne Zurück, für die »Schwelle, jenseits derer man aufhört, Mensch zu sein« (*WAb* 54). (Vgl. etwa Bettelheim, *Aufstand*, 173.) Doch für Agamben steckt noch im lebenden Toten der Mensch, »denn ihm einfach das Menschsein abzusprechen, würde bedeuten, das Verdikt der SS zu akzeptieren« (*WAb* 55).
- 29 Deuring, *Was dazu gehört*, 8.
- 30 Levi, *Ist das ein Mensch*, 107f. Vgl. auch Kłodziński/Ryn, *An der Grenze*, 128f.: »Der SS-Mann ging langsam vorbei und sah zu dem Muselmann hin, der geradeweg auf ihn zukam. Wir alle sahen nach links, um zu sehen, was passieren würde. Und dieses willenlose, gedankenlose Wesen latschte in seinen klappernden Holzschuhen dem SS-Mann direkt in die Arme. Der SS-Mann schrie und zog ihm eins mit der Reitpeitsche über den Kopf. Der Muselmann blieb stehen, er wußte nicht so recht, was geschehen war, und als er einen zweiten und dritten Hieb dafür bekam, daß er die Mütze nicht angenommen hatte, macht er [...] in die Hosen. Als der SS-Mann den schwarzen Fleck sah, der sich um die Holzschuhe des Muselmanns ausbreitete, geriet er außer sich. Er stürzte auf ihn zu, trat ihm in die Bauchhöhle und, nachdem er schon im eigenen Kot auf dem Boden lag, gegen Kopf und Brustkorb. Der Muselmann wehrte sich nicht. Beim ersten Tritt hatte er sich zusammengekrümmt, noch ein paar Tritte und er starb.« Im Werk Jorge Semprúns begegnet immer wieder der Appell an die Mithäftlinge, sich selbst nicht aufzugeben, sich beispielsweise wenigstens täglich zu waschen, also nicht zur_zum lebenden Toten zu verkommen. Vgl. ders., *Der Tote*.

Das Existieren zwischen Leben und Tod bzw. das Existieren als Tod im Leben macht für Levi die lebenden Toten zu den vollständigen Zeug_innen.³¹ Sie sind es deshalb, weil sie keine »Geschichte«, kein »Antlitz« und keine »Gedanken« haben.³² Denn ihr *Nicht-Sein* verweist auf das, was sich nicht bezeugen lässt, und zeigt damit an, was zu bezeugen, was das wirkliche Zeugnis der Shoah wäre. Anders als bei Derrida bergen diese Zeug_innen nicht einmal ein Geheimnis in ihrem Inneren, denn Letzteres ist inexistent.³³ Als Person verkörpern die lebenden Toten das, was mit allen gängigen Wirklichkeitsvorstellungen bricht – und das im wahrsten Sinne des Wortes. Das ist der Grund, warum Agamben in ihnen die paradigmatische Figur der Lager sieht: Das menschenverachtende Experiment einer industriellen Massenvernichtung lässt sich an diesen Figuren ablesen.³⁴ Genau damit aber machen sie die Lücke hörbar. Agamben nennt dies »Levis Paradox« (*WAb* 131). Insofern die lebenden Toten nämlich die vollständigen Zeug_innen sind, impliziert das Paradox zwei widersprüchliche Propositionen, die für Agamben konstitutiv sind für das Phänomen der Zeug_innenschaft: »(1) Der Muselman ist der Nicht-Mensch, derjenige, der auf keinen Fall Zeugnis ablegen könnte. (2) Derjenige, der nicht Zeugnis ablegen kann, ist der wirkliche Zeuge, der absolute Zeuge.« (*WAb* 131) Anders formuliert: Die Lücke ist stumm, weil sie das Nicht(s) bezeugt: Der Strategie der Entsubjektivierung im Lager zum Opfer gefallen, bezeugen sie ihre Depersonalisierung, ihr Nicht-Sein. Die lebenden Toten, so zitiert Agamben Bruno Bettelheim, sind diejenigen, die »aufhören, auf ihre Umwelt zu reagieren, und Objekte werden; doch damit hörten sie auf,] Personen zu sein«³⁵. Für Bettelheim zeigt sich das Sein der lebenden Toten darin, dass sie keine Empfindungen mehr hatten: »Man könnte sogar darüber Vermutungen anstellen, ob diese Organismen den Reflexbogen umgingen, der sonst den äußeren oder inneren Reiz über die Stirnlappen mit Gefühl und Handeln verband«³⁶. Im Lager gibt es folglich einen Ort, an dem der Mensch, »obwohl er dem Anschein nach Mensch bleibt, aufhört, Mensch zu sein« (*WAb* 48).³⁷ Ihrer Subjektivität beraubt, können diese Menschen nichts mehr bezeugen, zumal sie nichts mehr im gewohnten Sinne *erleben*. Das aber bedeutet, dass für Agamben das Zeugnis seinen Ausgangsort dort hat, wo es keine Zeug_innen gibt, weil die lebenden Toten auch und gerade der Fähigkeit zu bezeugen beraubt sind.³⁸ Entspre-

31 Vgl. Levi, *Die Untergegangenen*, 86.

32 Levi, *Ist das ein Mensch*, 108.

33 Vgl. Schmidt, *Für den Zeugen*, 94.

34 Vgl. *EE* 95. Der dritte Teil – *Was von Auschwitz bleibt* – seiner *Homo-Sacer-Trilogie* bringt damit, wie auch Schmidt vermerkt, ganz grundsätzlich Agambens Anliegen dieser Trilogie zum Ausdruck, das im Versuch besteht, »eine Logik der souveränen Macht von den Grenzfiguren aus zu verstehen, die diese produziert« (ebd.).

35 Bettelheim, *Aufstand*, 167.

36 A.a.O., 168.

37 Agamben verhält sich dazu, weil er, wie erwähnt, anders als Bettelheim noch am Menschlichen im Unmenschlichen festhält, durchaus kritisch, wenn er fragt: »[W]as heißt es für einen Menschen, Nichtmensch zu werden? Gibt es ein Menschsein des Menschen, das sich von seinem biologischen Menschsein unterscheiden und abtrennen lässt?« (Ebd.) Ein solcher Menschenbegriff, der einen Teil der Menschen ausschließt, sei denn auch zu problematisieren: »Denn keine Ethik darf sich anmaßen, einen Teil des Menschlichen auszuschließen, so unangenehm und schwer es auch sein mag, ihn anzuschauen.« (*WAb* 55.)

38 Vgl. Klünder, *Politischer Pessimismus*, 347.

chend hält Agamben fest: »Levis Zeugnis beginnt erst dort, wo die Entmenschlichung an ihr Ziel gekommen ist [...].« (WAb 51)

Die lebenden Toten sind die wahren Zeug_innen, wohingegen die Weiterlebenden die Nicht-Zeug_innen sind. Nur insofern die Nicht-Zeug_innen »den tiefsten Punkt des Abgrunds nicht berührten«³⁹, sie die Gaskammern nie von innen sahen oder nicht aufgrund von Hunger, Misshandlung, Erschöpfung und Wahnsinn zu lebenden Toten wurden, können sie als nicht vollständige Zeug_innen Zeugnis ablegen: Zeugnis von dem und denjenigen, das und die sich nicht bezeugen lassen. Levi ist sodann für Agamben »der einzige, der sich bewusst vornimmt, Zeugnis abzulegen anstelle der Muselmänner, der Untergegangenen, derer, die zerstört worden sind und den tiefsten Punkt des Abgrunds berührt haben« (WAb 51). Als Weiterlebende Zeugnis zu geben, bedeutet für die lebenden Toten zu sprechen, wobei dieses Sprechen ein Nicht-Sprechen und damit ein bezeugendes Schweigen ist. Denn das Sprechen für die lebenden Toten versteht Agamben im Anschluss an Levi nicht etwa so, dass das Zeugnis der lebenden Toten in dem der Weiterlebenden gleichsam aufgehoben und tradiert ist. Das Zeugnis der Weiterlebenden ist nicht die Weitergabe eines Wissens, das die lebenden Toten nicht bezeugen könnten. Denn als lebende Tote haben sie nichts zu sagen und keine Erinnerung weiterzugeben. Die lebenden Toten haben »bereits die Fähigkeit der Beobachtung, der Erinnerung, des Abwägens und des Ausdrucks verloren«⁴⁰. Das bedeutet, dass die lebenden Toten im Lager nicht nur ihre Sprache, sondern auch die Fähigkeit, eine Erfahrung zu machen, die dann in Sprache gefasst werden könnte, verloren. Oder anders formuliert: »Die Besonderheit der Zeugenschaft von Auschwitz ist, dass es sich bei diesem vorausgesetzten Faktum um ein Fehlendes handelt.«⁴¹ Wer es darum trotzdem übernimmt, »für sie Zeugnis abzulegen«, und nichts anderes tut der Weiterlebende gemäß Agamben, »weiß, daß er Zeugnis ablegen muß von der Unmöglichkeit, Zeugnis abzulegen«. (WAb 30)

Für Agamben sind Möglichkeit (als »Seinkönnen«) und Kontingenz (als »Nichtsein-Können«) die »Operatoren der Subjektivierung«, d.h., sie ermöglichen, dass ein »Mögliches zur Existenz« (WAb 128) gelangt. Dem gegenüber versteht er die Unmöglichkeit als Negation der Möglichkeit (als »nicht [sein können]«) und die Notwendigkeit als Negation der Kontingenz (als »nicht [nicht-sein können]«) als »Operatoren der Entsubjektivierung« (WAb 128), d.h. als Prozess, der das Subjekt dekonstruiert und entmachtet.⁴² Während nun die ersten beiden das Sein in seiner Subjektivität und damit »als eine Welt, die immer *meine* Welt ist, weil in ihr die Möglichkeit existiert und das Wirkliche berührt«, konstituieren, so definieren Notwendigkeit und Unmöglichkeit das Sein in seiner Gesamtheit und Kompaktheit – »im Grenzfall also [als, MK] eine Welt, die niemals *meine* Welt ist, weil in ihr die Möglichkeit nicht existiert« (WAb 128). Die Shoah markiert

39 Levi, Die Untergegangenen, 83.

40 A.a.O., 86.

41 Schmidt, Für den Zeugen, 94.

42 Vgl. auch WAb 116: »Der Mensch ist derjenige, der den Menschen überleben kann. Im ersten Sinn bezieht sich die These auf den Muselmann [...] und bezeichnet dann das unmenschliche Vermögen, den Menschen zu überleben. Im zweiten Sinn bezieht sie sich auf den Überlebenden und bezeichnet das Vermögen des Menschen, den Muselmann, den Nicht-Menschen zu überleben.« Schabacher, Topik, 172, stellt darum akkurat fest, dass in der Shoah-Literatur oft nicht die »ge- bzw. misslingende Subjektwerdung, sondern die Zerstörung der Basis thematisiert« wird.

für Agamben den historischen Zusammenbruch dieses Prozesses, weil »das Unmögliche gezwungen wird, ins Wirkliche überzugehen« (WAb 129). Anders formuliert: Das eigentlich Unmögliche wird wirklich, die unvorstellbare Bestialität das Produkt von Menschen. Was das Unmögliche im Besonderen erzeugt, sind für Agamben die lebenden Toten. Das ist es, was bei Agamben durch die Shoah potenziert wird und worin er sich folglich von Derrida unterscheidet: Nicht nur bricht die subjektive Einmaligkeit der Erfahrung mit der Wirklichkeit der betroffenen Subjekte – *ihre Welt* geht verloren –, sondern sie stellt die Existenz des Subjektes, das diese Erfahrung macht, dem diese Unmöglichkeit als nun Mögliches widerfährt, existentiell infrage. Mehr noch: Dieses Subjekt verliert sich selbst, obwohl es von anderen immer noch wahrgenommen wird. Die lebenden Toten werden von den Weiterlebenden gesehen und gehört, obwohl jene sich selbst nicht mehr sehen und auch nicht mehr sprechen können.

»Auschwitz ist die Existenz des Unmöglichen, die radikalste Negation der Kontingenz – und deswegen die absoluteste Notwendigkeit. Der Muselmann, den es erzeugt, ist die sich daraus ergebende Katastrophe des Subjekts, seine Auslöschung als Ort der Kontingenz und seine Erhaltung als Existenz des Unmöglichen. [...] Sie definiert ein biopolitisches Experiment mit den Operatoren des Seins, in dem das Subjekt bis an den Grenzpunkt transformiert und aufgelöst wird, an dem die Verbindung zwischen Subjektivierung und Entsubjektivierung zu zerbrechen scheint.« (WAb 129)

Die Katastrophe des Subjekts zerbricht indes nicht ganz bzw. sie wird, bildlich gesprochen, gleichsam im Bruch versteinert: In dem Moment, in welchem Weiterlebende für die lebenden Toten zeugen, kommt es zu einer »Einheit-Differenz« (WAb 131) zwischen den beiden. Wer von diesem nicht bezeugbaren Bruch zeugt, macht die Nicht-Existenz als Existenz *wahrnehmbar*. Die Weiterlebenden versteht Agamben sodann nicht als Stellvertreter_innen, die anstelle der lebenden Toten etwas zu geben, d.h. zu bezeugen hätten, sondern als Bürg_innen des nicht Bezeugbaren: Das Agamben'sche unmögliche Zeugnis ist ein »Akt eines *actor*« (WAb 131).

3.3. Der Autorität beraubt »zum Sein bringen«: die Weiterlebenden und die lebenden Toten in ihrer Einheit-Differenz

Levis Paradox – die lebenden Toten sind die vollständigen Zeug_innen –, das die zwei widersprüchlichen Propositionen impliziert, einerseits als lebende_r Tote_r nicht fähig zu sein, Zeugnis zu geben, andererseits als diese lebenden Toten die einzig wahren Zeug_innen zu sein, bringt für Agamben die duale Struktur zum Ausdruck, die das Zeugnis als einen Akt eines *actor* kennzeichnet, nämlich »als Differenz und Ergänzung einer Unmöglichkeit und einer Möglichkeit zu sagen, eines Nicht-Menschen und eines Menschen, eines lebenden Wesens und eines sprechenden Wesens« (WAb 131). Wann immer Weiterlebende von der Shoah zeugen, haben sie sich zur *Abwesenheit* der lebenden Toten zu verhalten, »weil sie – als unbezeugbarer Ort der wahren Zeugenschaft – zum Zentrum der testimonialen Autorität wird«⁴³. Das, was »die Überlebenden ihrer Autorität beraubt«

43 Bachmann, Der abwesende Zeuge, 59f.

(WAb 30), das Unbezeugbare, soll sie nun gleichermaßen autorisieren, dieses Unbezeugbare zu bezeugen. Agamben erinnert für die Begründung dieses Widerspruchs an den lateinischen Begriff des *auctor*, dessen »Zeugnis immer etwas voraussetzt – ein Faktum, eine Sache oder ein Wort –, das vor ihm da ist und dessen Wirklichkeit und Gültigkeit beglaubigt oder bestätigt werden muß« (WAb 130).⁴⁴

Mit dem Begriff des *auctor* wurde im Lateinischen ursprünglich eine Person bezeichnet, die innerhalb eines Rechtsprozesses für eine minderjährige oder aus anderen Gründen nicht juristisch geschäftsfähige Person einsteht, damit dieser zu Rechtswirksamkeit verholfen wird. Der *auctor* handelt als Vormund. Indem dieser die Formel *auctor fio* ausspricht, versieht er das Mündel – die Person, die unter Vormundschaft steht – mit Autorität. In der gleichen Weise bestätigt die *auctoritas patrum* der Senatoren einen Volksbeschluss und macht ihn so rechtskräftig. Unter den ältesten Bedeutungen des Wortes, so Agamben, »finden sich auch diese: ›Verkäufer‹ bei einem Akt der Eigentumsübertragung, ferner ›derjenige, der rät oder überzeugt‹, und schließlich ›Zeuge‹« (WAb 129)⁴⁵. Agamben fragt sich darum, was das gemeinsame Merkmal dieser augenscheinlich heterogenen Bedeutungen ist, zumal die ursprüngliche Bedeutung darauf zielt, einen unvollkommenen Akt zu vervollständigen.

Für die Bedeutung des *auctor* als Verkäufer hält Agamben fest, dass es bei einem Verkauf zu einem Übereinkommen mindestens zweier Parteien kommt, »bei dem das gute Recht des Käufers immer auf dem des Verkäufers beruht, der so dessen *auctor* wird« (WAb 130). Das durch den Kauf erworbene Gut wird dadurch autorisiert, dass Verkäufer_innen dieses an andere abgeben.

Die Bedeutung der Ratgebenden und Überzeugenden knüpft für Agamben an der Bedeutung des Verkäufers an: Unsichere und zögernde Subjekte erhalten durch den *auctor* einen Impuls, eine Ergänzung, die es den Subjekten erlaubt, »zur Tat zu schreiten« (WAb 138). Der eigene Wille wird insofern autorisiert, als er das von außen erhält, was er braucht, um sich über diesen gewiss zu sein.

In dieser Perspektive wird sodann für Agamben auch die Bedeutung des Zeugen als *auctor* einsichtig: Anders als der *testis*, der dadurch zum Zeugen wird, dass er als Dritter bei einer Auseinandersetzung von zweien zugegen ist, und dem *superstes*, dem eine Erfahrung am eigenen Leib widerfahren ist, setzt der *auctor* für sein Zeugnis stets etwas voraus, worauf er sich beziehen kann.⁴⁶ Ein »Faktum, eine Sache oder ein Wort [...] und dessen Wirklichkeit und Gültigkeit« (WAb 130) soll durch den *auctor* beglaubigt oder bestätigt werden. Wenn aber die Zeug_innen für die Sache bürgen, dann haben diese immer mehr Autorität als die Sache selbst. Kurzum: Der *auctor* steht »in Gegensatz zu

44 Das ist mit ein Grund, warum Agamben Felmans Ästhetisierung des Zeugnisses kritisiert (s. Anm. 20): Das Zeugnis gibt es für Agamben nur im Auftrag der vollständigen Zeug_innen, d.h., dass er Felmans Argumentation gerade in ihr Gegenteil verkehrt: Nicht Gesang oder Dichtung ermöglichen Zeug_innenschaft, sondern Dichtung ist allenfalls als Zeug_innenschaft möglich, weil es diese gibt. Vgl. Sulik, Not grace, 77.

45 Ohne Verweis auf eine entsprechende Quelle.

46 Am Begriff des *superstes* kritisiert Agamben nicht nur, dass ethische und juristische Kategorien vermischt würden, sondern dass es auf der Ebene der Versprachlichung zu einer Verschränkung zweier Erzählinstanzen kommt, was mit einer Deckungsgleichheit von Weiterlebenden und lebenden Toten gleichgesetzt werden kann, die Agamben ablehnt. Vgl. Zimmermann, Der Balkan, 396f.

res« (WAb 130). In dieser Perspektive erscheint das Zeugnis, darauf will Agamben hinaus, konstitutiv als defizitär, wobei es überhaupt das Defizit ist, das die Zeug_innen – eben als *auctores* – auf den Plan ruft. Das Zeugnis »impliziert stets eine wesentliche Dualität, bei der ein Mangel oder eine Unfähigkeit ergänzt oder zur Gültigkeit gebracht« (WAb 130f.) wird. Damit erklärt sich auch, warum Émile Benveniste als ursprüngliche Bedeutung des Verbs *augere* »zum Sein bringen« (WAb 131) nennt:

»Die Antike kennt keine *creatio ex nihilo*, für sie impliziert jeder Schöpfungsakt immer ein Anderes, formlose Materie oder unvollkommenes Sein, das vervollkommenet oder »zum Wachsen gebracht« werden muß. Jeder Schöpfer ist immer ein Mit-Schöpfer, jeder Autor ein Ko-Autor. Und wie der Akt des *auctor* den des Rechtsunfähigen vollendet, wie er dem Beweiskraft verleiht, das sie von sich aus nicht besitzt, und Leben dem, das allein nicht leben könnte, so läßt sich umgekehrt sagen, daß der Akt oder das Wort des *auctor*-Zeugen überhaupt erst Sinn erhalten durch den unvollkommenen Akt oder die Unfähigkeit, die ihnen vorausgehen und die sie vervollständigen.« (WAb 131)

In dieser Bestimmung der Zeug_innen als *auctores* zeigt sich nicht nur die soziale Dimension von Agambens Zeug_innenschafts-Verständnis, sondern auch inwiefern sein Zeug_innen-Begriff von einer doppelten Subjektivität ausgeht.⁴⁷ »Ein Akt des Autors, der beanspruchte, von selbst gültig zu sein, wäre Unsinn, so wie das Zeugnis des Überlebenden Wahrheit und Existenzberechtigung nur dann besitzt, wenn es das Zeugnis dessen vervollständigt, der nicht Zeugnis ablegen kann.« (WAb 131) Analog zu Vormund und Mündel, Schöpferin und Stoff, »sind Überlebender und Muselmannt untrennbar« (WAb 131). Eigentlich ihrer Autorität beraubt, weil sie nie davon zeugen können, wovon sie zeugen sollten, bringen die Weiterlebenden die zum Sein, denen das Sein abhandengekommen ist: Der Mensch zeugt für die lebenden Toten, nicht weil er Mensch, sondern weil er nicht lebender Toter ist. Das Zeugnis erwächst für Agamben aus dieser Verbindung, wobei auch noch hier die Lücke aufrechterhalten wird: Die doppelte Subjektivität verbindet zwei Subjekte bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung ihrer jeweiligen Subjektivität bzw. Entsubjektivierung. Das ist gemeint, wenn Agamben von der »Einheit-Differenz« (WAb 131) spricht, die das Zeugnis konstituiert.

Die Verbindung zwischen Subjektivierung und Entsubjektivierung, die zu zerbrechen scheint, wird mit der Vorstellung des Zeugnisses als Akt eines *auctor* greifbar: Agamben versteht das Subjekt des Zeugnisses als ein konstitutiv gespaltenes. Nur im Bruch, in der Spaltung, »in dieser Kluft und Verbindungslosigkeit« (WAb 131) hat es Bestand. Zeug_innen sind »Subjekt[e] einer Entsubjektivierung« (WAb 132). Die beiden Subjekte sind voneinander unterschieden und doch untrennbar.⁴⁸ Im Zeugnis der

47 Vgl. dazu Lörintz, Zeugnisgaben, 38f., der die Seinsweise der Zeug_innen als *auctores* in gabetheoretischer Perspektive beleuchtet und sie in Verbindung zu Agambens Überlegungen zur Scham stellt: »[D]er Beschenkte kann nur als solcher zum Subjekt werden, zugleich kann er die Gabe nur annehmen, er verfügt nicht über sie, eher noch gibt er sie zurück, d.h. er verzichtet in gewisser Weise aus seinem Subjektstatus (Entsubjektivierung), und in dieser Duplizität ergibt sich die Scham (und nicht aus einem Schuld-Bewusstsein, das ein Effekt der falschen Deutung der Scham ist).«

48 An dieser Stelle müsste konsequenterweise die Zweideutigkeit von Subjektivität genauer untersucht werden: Insofern der Mensch Subjekt seiner Erfahrungen und Handlungen ist, ist er immer gleichzeitig der, der erfährt und etwas tut, und der, mit dem etwas geschieht (vgl. Grøn, Homo

Weiterlebenden begegnen sich diese und die lebenden Toten, »menschlich und nicht-menschlich sind koextensiv und fallen dennoch nicht zusammen« (WAb 132). Es ist eine »unauflösliche Teilung«, die spaltet, aber das Gespaltene nicht trennt, weshalb Agamben von einem »doppelten Überleben« (WAb 132) spricht:⁴⁹

»Das Überleben des Nichtmenschlichen durch den Zeugen ist Funktion des Überlebens des Menschlichen durch den Muselmann. Was grenzenlos zerstört werden kann, ist das, was sich grenzenlos überleben kann.« (WAb 132)

Es ist dieses von Agamben postulierte doppelte Überleben, das bei ihm dazu führt, dass der erste Grund für die von Felman und Laub eruierte Krise der Zeug_innenschaft, nämlich dass die Vollstrecker_innen der Bestialität des Zweiten Weltkrieges darauf bedacht waren, alle Beweise der Shoah verbaliter auszulöschen, aus den Angeln gehoben wird. Das gilt allerdings, um meine Kritik an Agambens Position bereits anklingen zu lassen, genau betrachtet eigentlich ausschließlich auf sprachtheoretischer Ebene:⁵⁰ Der doppelten Unmöglichkeit des Zeugnisses – die lebenden Toten als vollständige Zeug_innen, die nicht Zeugnis ablegen können, und die Weiterlebenden, die Zeugnis ablegen können, aber nicht vollständige Zeug_innen sind – wird hier von Agamben nicht das letzte Wort gelassen. Vielmehr stellt sie sicher, dass es nicht zu einer Wiederholung der höhnischen Mahnung der SS an die Insass_innen der Lager kommt, wie sie Levi zu Beginn seines Zeugnisses *Die Untergangenen und die Geretteten*⁵¹ wiedergibt:

»Wie auch immer dieser Krieg ausgeht – den Krieg gegen Euch haben wir gewonnen. Keiner von Euch wird übrigbleiben, um Zeugnis abzulegen, aber selbst wenn einer davonkommen sollte, würde ihm die Welt nicht glauben. Vielleicht wird es Vermutungen geben, Diskussionen, Untersuchungen von Historikern, aber es wird keinerlei Gewißheit geben, weil wir Euch samt den Beweisen zerstören werden. Und selbst wenn ir-

subjectus, 19). Ich komme später (s. unten II.5.5.) in meiner Kritik an Agambens Position darauf zurück.

49 Mills erkennt in dieser Vorstellung des doppelten Überlebens die Grundzüge einer sprachtheoretischen Ethik des Überlebens: »[T]he survivors are human to the extent that they bear witness to an impossibility of bearing witness, that is, of being inhuman. Hence, testimony arises in the noncoincidental currents of the human and the inhuman, as the human being's bearing witness to the inhuman. This means that the ethics of witnessing that Agamben develops can be understood as an ethics of survival, insofar as the human survives the inhuman in testimony [...].« (Mills, *Linguistic Survival*, 201.) Vgl. auch dies., *The philosophy*, 81–105.

50 Der sprachtheoretische Zugang, der Agambens Reflexionen durchzieht, hat ihm wiederholt Kritik eingebracht, weil er zu einer Mystifikation der Shoah führe. Vgl. besonders pointiert Meyer, *Das Wissen*, 84f.: »Es ist oft bemerkt worden, Agambens Philosophie zeichne sich durch ihren Eklektizismus aus. Bedenklicher scheint mir, dass der Mord an der [sic!] Juden hier zum Gegenstand einer intellektuellen Rhetorik wird, die nicht das Geringste zum Verständnis des Geschehens beiträgt. Stattdessen desavouiert und entwertet der Absolutheitsanspruch, unter den sich diese Art von Denken über Auschwitz stellt, die überlieferten, notwendig lückenhaften Zeugnisse von Opfern wie Überlebende der Shoah.« Vor allem aber: Agambens sprachtheoretischer Zugang führt zu erheblichen Spannungen seiner Vorstellung einer *ontologisch* gefassten doppelten Subjektivität. Ich komme später (s. unten II.5.5.) darauf zurück.

51 »Die Untergangenen« (engl. *the drowned*) im Titel des Werkes meinen genau die lebenden Toten, die Menschen also, die im Lagermorast untergingen, in ihm ertranken und erstickten.

gendein Beweis übrigbleiben und einer von Euch überleben sollte, werden die Leute sagen, daß die Dinge, von denen ihr da berichtet, zu ungeheuerlich sind, als daß man sie glauben könnte [...] Die Geschichte der Lager werden wir diktieren.«⁵²

3.4. Weil ein Zeugnis sie sind und schweigend zeugen voneinander: die soziale Dimension des Zeugnisses als Rest

Mit dem Zeugnis der Weiterlebenden werden die höhnischen Worte der SS für Agamben widerlegt. Dieser »Isolierung des Überlebens vom Leben« (WAb 137) wird mit jedem Zeugnis von Weiterlebenden widersprochen. Nicht, weil in ihnen das Nicht-Menschliche und Menschliche, die lebenden Toten und die Weiterlebenden zusammenfallen, sondern indem sie Zeugnis geben von der untrennbaren Teilung. Die ›Wahrheit‹ eines Zeugnisses liegt denn für Agamben auch nicht darin begründet, dass es zu einer »Übereinstimmung zwischen dem Gesagten und den Fakten, zwischen der Erinnerung und dem Geschehen« (WAb 137) kommt. Das klassische Wahrheitskriterium, wonach Wahrheit – ohne einfache Anführungszeichen – in der Angleichung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Satz und Dingen besteht – »Veritas est adaequatio intellectus et rei«⁵³ –, weicht bei Agamben einem sprachlich relationalen Wahrheitsverständnis: Die ›Wahrheit‹ des Zeugnisses hängt »von der unvordenklichen Relation zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren, zwischen dem Innen und dem Außen der Sprache« (WAb 137f.) ab: »Die Autorität des Zeugen besteht darin, daß er einzig im Namen eines Nicht-sagen-Könnens sprechen kann, d.h. darin, daß er Subjekt ist.« (WAb 138) Das ontologische Zeug_innenschafts-Verständnis Derridas taucht auch bei Agamben auf: Zeugnis kann es für Agamben nur dort geben, wo es einerseits Unmögliches zu sagen gibt und andererseits durch Entsubjektivierungen Subjekte fehlen, die bezeugen können. Kurzum: Die Weiterlebenden sollen sprechend werden, die lebenden Toten sollen lebendig werden. Das Zeugnis hängt auch hier an seinen Subjekten, ihrem Sein bzw. dem fehlenden Sein der Subjekte. *Auctores* sind die Weiterlebenden darum gerade auch in der Hinsicht, dass das, was sie zum Sein bringen, eine Unmöglichkeit darstellt, die jedoch mit dem Akt des Bezeugens zur Wirklichkeit werden soll. Im Unterschied zum Archiv, das der Erinnerung dient und sich dem Vergessen widersetzt, verbürgt das wahre Zeugnis die Unarchivierbarkeit, weil das, was hier bezeugt wird, nie zu einem Ende kommen kann, zumal andernfalls doch wieder einem zu schnellen Verstehen oder einem Euphemismus stattgegeben würde.⁵⁴ Das Zeugnis hat und darf kein *télos*, kein Ziel haben.⁵⁵

52 Levi, Die Untergegangenen, 7, zitiert nach WAb 137, wo der Wortlaut nach dem italienischen Original wiedergegeben wird. Die deutsche Fassung zitiert an der genannten Stelle aus Wiesenthal, Doch die Mörder, o.S.

53 Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q.16, a.2.

54 Vgl. WAb 138: »Das Zeugnis verbürgt nicht die faktische Wahrheit der im Archiv aufbewahrten Aussage, sondern deren Unarchivierbarkeit, deren Äußerlichkeit dem Archiv gegenüber: also die Notwendigkeit, mit der sie sich [...] der Erinnerung wie dem Vergessen entzieht.« Vgl. dazu Sulk, Not grace, 58–61.

55 Darin zeigt sich ein weiterer Aspekt, inwiefern bei Agamben von einer *doppelten* Unmöglichkeit des Zeugnisses gesprochen werden muss: »[T]his paradoxical view prompts a dual movement: toward

»Wir müssen aufhören, die Prozesse der Subjektivierung und Entsubjektivierung, das Sprechendwerden des lebenden Wesens und das Lebendigwerden des sprechenden Wesens [...] so zu betrachten, als ob sie ein *télos* hätten, [...] in dem Lebender und Sprechender, Nicht-Mensch und Mensch [...] sich in einer erreichten, vollendeten Menschlichkeit verbinden, sich zu einer verwirklichten Identität zusammenfügen.« (WAb 138f.)

Dass Zeugnisse ohne Ziel sind, bedeutet indes für Agamben nicht, dass sie sinnlos oder vergänglich wären. Wenn sie nämlich auch kein Ziel haben, so enthalten sie einen *Rest*: In oder unter den Zeugnissen gibt es keinen Grund, »aber zwischen ihnen, in ihrer Mitte, [gibt es] eine irreduzible Kluft, in der jeder Terminus den Platz des Rests einnehmen, Zeugnis ablegen kann« (WAb 139). Mit dem Terminus des Rests bezeichnet Agamben »nicht irgendetwas, das übrigbleibt«, sondern eine »Differenz«⁵⁶. Einen Überschuss, eine Nicht-Identität. Er findet diese Kategorie, wie sein nach *Was von Auschwitz bleibt*⁵⁷ veröffentlichtes Werk *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* zeigt, in den paulinischen Briefen des Neuen Testaments.⁵⁸

Im dritten Kapitel dieses Kommentars beschäftigt Agamben sich mit dem griechischen Partizip Perfekt ἀφορισμένος/aphorismenos, übersetzt es mit »ausgesondert« und weist gleich zu Beginn darauf hin, dass es sich dabei um einen besonders wichtigen

both the insistence on the paradox as paradox and the necessity of working or playing out new formulations to respond to the excess/lack that continually requires rearticulations that can never reach total closure.« (LaCapra, *Approaching Limit*, 143.)

56 Agamben, *Das unheilige Leben*, 21.

57 Auch in *Was von Auschwitz bleibt* erörtert Agamben in einem kurzen Abschnitt (a.a.O., 142f.) den »theologisch-messianische[n] Begriff« (a.a.O., 142) des Rests, in dem er sich auf mehrere Stellen aus dem Römerbrief bezieht. Das Ganze liest sich indes wie eine Kurzzusammenfassung seiner Ausführungen in *Die Zeit, die bleibt*, weshalb ich mich im Folgenden auf dieses Werk beziehe.

58 Agambens Werk *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, das 2000 erschien und 2006 mit dem Titel *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* ins Deutsche übersetzt wurde, ist das Ergebnis mehrerer Seminare, die Agamben zwischen 1998 und 1999 in Paris, Verona, Evanston und Berkeley gehalten hatte. Die Form blieb dabei immer die gleiche: Agamben übersetzt die ersten zehn Wörter des Römerbriefes – »Paulus, zum Sklaven des Messias Jesus berufen, als Apostel ausgesondert für die Verkündigung Gottes« (Zdb 17) – und verteilt sie auf sechs (Seminar-)Tage, denn, so die These Agambens, darin zeige sich die gesamte Botschaft des Apostels. (Standhartinger, *Paulus als politischer Denker*, 82, vermutet hinter den zehn Worten außerdem eine Anspielung auf den Dekalog, um Agambens eigene These der »Neutralisierung von gesetzlichen Einteilungen [...] durch das messianische Ereignis« [Zdb 24] zu unterstreichen.) Auf die sechs Tage folgt ein Kapitel mit dem Titel »Schwelle oder *tornada*«, das sodann als Schlusstrophe dieser Sestine gelten kann. Ganz grundsätzlich verfolgt Agamben mit seinem Kommentar das Ziel, »die Bedeutung der Paulinischen Briefe als grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur wiederherzustellen« (Zdb 11), weil er der Überzeugung ist, dass »eine nunmehr zweitausendjährige Praxis des Übersetzens und Kommentierens, die mit der Geschichte der christlichen Kirche zusammenfällt, den Messianismus [...] buchstäblich aus dem Paulinischen Text gestrichen hat« (ebd.). Damit ist das eigentliche Projekt benannt, nämlich »den Sinn und die innere Form derjenigen Zeit zu verstehen, die bei ihm [sc. Paulus] *ho nyn kairós*, die ›Jetztzeit‹, heißt« (a.a.O., 12), oder in den Worten Agambens: die Zeit, die bleibt. Eine instruktive Buch-Besprechung bietet Löhr, Hier geistert Paulus. Vor allem aus historisch-kritischer Perspektive kritisiert wird Agambens Lesart von Frankemölle, Aspekte der Zeit.

Ausdruck handeln müsse, zumal Paulus seine Berufung zum Zeugen für Christus bereits im Brief an die Galater »mit einer Form desselben Verbuns definiert und Gott als den benennt, ›der mich ausgesondert hat [aphorísas] im Bauch meiner Mutter und der mich berufen hat durch seine Gnade« (Gal 1,15)« (Zdb 56).⁵⁹ Mit dem Begriff *aphorismenos* thematisiere Paulus, so Agamben, seine Vergangenheit, sein »Einst« (Gal 1,13), zumal das griechische *aphorismenos* die Übersetzung für das hebräische פְּרוּשִׁים/*peruschim* ist und damit auf Paulus' einstigen Stand als Pharisäer hinweise (Phil 3,5).⁶⁰ Weil für die Pharisäer – im Unterschied zu anderen Strömungen des damaligen Jüdin_Judentums – das Halten des Gesetzes nicht nur die schriftliche, sondern ebenso die mündliche Tora impliziert, die wie ein Zaun um das Gesetz steht und es so vor jeglichem unreinen Kontakt schützen soll, müsse die »Wand der Trennung« in Eph 2,14 als »Zwischenwand des Zauns« übersetzt werden. Paulus nehme demgemäß seine einstige Bezeichnung ironisch auf, insofern seine jetzige Aussonderung zum Apostel für Christus »nicht mehr an einem *nomos*, sondern an der messianischen Verkündigung [...] ausgerichtet ist« (Zdb 58). Mit der messianischen Verkündigung wird also jene Mauer niedergerissen, welche die Pharisäer einst um die Tora gebaut haben, »um sie vor dem *am-hares* und vor den *gojim*, den Nichtjuden, zu schützen« (Zdb 58).

Wenn aber das messianische *aphorismenos* einerseits die Aussonderung des *peruschim* aufnehme, sie andererseits teile, »dann impliziert *aphōrisménos* sozusagen eine Aussonderung der zweiten Potenz, eine Aussonderung der Aussonderung selbst, die die Teilungen des pharisäischen Gesetzes teilt und durchquert« (Zdb 58). Innerhalb der zahlreichen paulinischen Teilungen spiele vor allem diejenige zwischen *σάρξ/sarx* und *πνεῦμα/pneuma* (Fleisch/Hauch) eine entscheidende Rolle, denn die durch den Messias zerstörte »Wand der Trennung« aus Eph 2,14 fällt »mit dem *nomos ton entolōn*, dem ›Gesetz der Gebote‹ zusammen, das die Menschen in ›Beschnittene‹ und ›Nichtbeschnittene‹ geteilt hatte« (Zdb 59). Daraus folgt für Agamben: »Das Prinzip des Gesetzes

59 Der Begriff thematisiert für Agamben indes eine Problematik, um die sich weite Teile seines Textes drehen: »Wie ist es möglich, daß Paulus, der den Universalismus und das messianische Ende jeder Trennung zwischen Juden und Heiden predigt, sich auf sich selbst als einen ›Ausgesonderten‹ bezieht? In Eph 2,14f. sagt Paulus ausdrücklich, daß der Messias ›aus zwei eins gemacht hat und die Wand der Trennung [to mesótoichon tou phragmoú] zerstört hat. Das ist ein starker Ausdruck, da er eine grundlegende Setzung des Judentums in Frage stellt [...].« (Zdb 56) Wenn der Sinn der messianischen Verkündigung darin liege, dass diese Mauer niedergerissen ist – darauf würden doch auch die Ausführungen im Galaterbrief zum Antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,12-14) hinweisen –, sei es doch höchst fragwürdig, dass Paulus sich weiterhin als Ausgesonderten definiere. Doch gerade damit sei das eigentliche Problem benannt, das sich mit diesem Begriff stelle: »das Problem des Universalismus bzw. des mutmaßlichen Universalismus bei Paulus« (a.a.O., 57). Zum Problem des Universalismus, das Ausdruck der Kritik Agambens an Badiou's Paulus-Lektüre (Badiou, Die Begründung) ist, vgl. Finkelde, Streit um Paulus.

60 Theologisch durchaus zu Recht fragt Höhn an dieser Stelle kritisch nach, ob nicht ein Unterschied zwischen dem »Sichabsondern« und dem »Abgesondertwerden« besteht, »der über die Grammatik hinausgeht. Das eine ist man durch eigene Wahl und Entscheidung, das andere durch Berufung und göttliche Gnade. Wer von Saulus zum Paulus, vom Pharisäer zum Apostel wurde, ist gleich zweifach ein ›Ausgesondeter‹« (Höhn, Messianische Zeit, 312). Dann aber könnte Paulus – als doppelt Ausgesondeter – auch jemand sein, der sich von einer restlosen Abgrenzung restlos abgegrenzt hat, was Agamben jedoch bestreitet.

ist also die Teilung.« (Zdb 59) Dieses Prinzip entwickle Paulus nicht selbst, sei doch auch in der Hebräischen Bibel das Konzept »Volk« – durch ׀ַם/am und גוֹי/goj. bzw. ׀ַיִּיִּים/gojīm – immer schon geteilt. »Krudd« sei nur, dass Paulus die Einteilung von Juden und Nichtjuden »in der Antithese beschnitten/unbeschnitten zum Ausdruck bringt« (Zdb 60). Die Agambens Paulus-Lektüre leitende Frage ist in der Folge: »Wie gelingt es ihm [sc. Paulus], die nomistischen Einteilungen des Gesetzes in messianischer Perspektive zu neutralisieren?« (Zdb 61) Agambens Antwort: Paulus stelle diesem genannten Gesetz nicht ein anderes, ein »dem ersten zwar ähnliches, aber universelleres Gesetz« (Zdb 61) gegenüber, sondern der messianische Aphorismus orientiere sich vielmehr an diesen nomistischen Teilungen, insofern er sie »durch einen weiteren Schnitt« (Zdb 61) teile: ein Schnitt zwischen *sarx* und *pneuma*.

Die erste, nomistische Teilung zwischen Juden und Nichtjuden »ist deutlich, was ihr Kriterium betrifft (beschnitten/nichtbeschnitten), und erschöpfend, was ihre Funktionsweise betrifft, da sie die Ganzheit ›Menschen‹ in zwei Gruppen aufteilt, ohne einen Rest übrigzulassen« (Zdb 62). Die zweite Teilung, sprich Paulus' Teilung zwischen Fleisch und Hauch, »fällt nicht mit derjenigen zwischen Juden und Nichtjuden zusammen, ist ihr aber auch nicht äußerlich: Vielmehr zerschneidet sie die Teilung selbst« (Zdb 62). Dies ist es, was Agamben die »Teilung der Teilung« nennt und in der Folge als »Schnitt des Apelles« definiert. Er rekurriert damit auf die in Walter Benjamins Passagenwerk wiedergegebene Geschichte von Plinius über den Wettkampf zwischen den Künstlern Apelles und Protogenese:⁶¹ Letzterer zeichnet eine so feine Linie, »daß sie nicht von einem menschlichen Stift zu rühren scheint« (Zdb 62), doch Apelles teilt diese Linie mit einer noch feineren Linie. »Der messianische Aphorismus ist in diesem Sinn ein Schnitt des Apelles, der nicht ein eigentliches Objekt hat, sondern der die vom Gesetz definierten Teilungen teilt.« (Zdb 62) Diese Teilung hat zur Folge, dass Paulus in Röm 2,28-29 die Gruppe der Juden der nomistischen Teilung in *Juden nach dem Fleisch* und *Juden nach dem Hauch* unterteilt sowie – obwohl das Paulus an genannter Stelle nicht tut! – in *Nichtjuden nach dem Fleisch* und *Nichtjuden nach dem Hauch*. Ergo bewirke der Schnitt des Apelles, dass genannte These, wonach die nomistische Teilung deutlich und erschöpfend ist, nicht mehr zutreffend sei, »weil es immer Juden geben wird, die Nichtjuden sind, und Nichtjuden, die Nicht-Nichtjuden sind« (Zdb 63).

Die Folge aus der Teilung der Teilung ist sodann ein Rest, der nicht »eine meßbare Zahl oder ein positives und substantielles Überbleibsel« ist, »das allen vorhergehenden Teilungen entsprechen würde und das [...] in sich die Fähigkeit trüge, alle Differenzen zu überwinden« (Zdb 63). Während für die erste Teilung galt: *tertium non daretur*, ist der Rest der zweiten Teilung nun dieses Dritte, das die »Form einer doppelten Negation« (Zdb 63) annimmt: Nicht-Nichtjude. Paulus selbst habe indes dieses »logische Paradigma« (Zdb 63) bereits in 1 Kor 9,20-23 entwickelt: »Wer im messianischen Gesetz ist, ist nicht-nicht im Gesetz.« (Zdb 63) Oder anders formuliert: »Wer im messianischen Gesetz ist, verkörpert [...] eine Nicht-Nicht-Positionierung.«⁶² Es sind keine distinkten Identitäten, die sich nach der Teilung gegenüberstehen, zumal sich der wahre Jude und der wahre Christ

61 Vgl. Plinius, Naturgeschichte, 69.

62 Finkelde, Streit um Paulus, 316.

ohnehin nur im Geist identifizieren lassen würden, der Geist folglich für Agamben keine quantifizierbare Größe ist.⁶³

Was Agamben hier für das Verhältnis zwischen Jüdinnen_Juden und Christ_innen bzw. der Nicht-Identität als Resultat der Konversion des Paulus vom Juden zum Christen zu bedenken gibt, vermag in der Tat Erhellendes für das Zeug_innenschafts-Verständnis Agambens beizutragen. Denn was Agamben mit der These, wonach das Zeugnis kein Ziel, aber einen Rest zum Ausdruck bringt, implizit sagt, ist, dass das Zeugnis eine dialektische Aufhebung,⁶⁴ d.h. eine Negation der Negation auf der Hegel'schen Linie von Negieren und darin zugleich Bewahren ist.

Hegel bestimmt die dialektische Aufhebung als aus drei Momenten bestehend: *die Negation* im Sinne der Beendigung, Überwindung und des Unwirksam-Machens, *die Bewahrung* im Sinne des Erhaltens und schließlich *die Erhöhung* im Sinne der Integration

63 Vgl. a.a.O., 315. Agambens Konzept des paulinischen Schnitts des Apelles und der daraus resultierende Rest enthält indes bei genauerer Betrachtung, darauf hat mich Luca Di Blasi zum ersten Mal hingewiesen, einen doppelten Denkfehler: Die erste Teilung, bei der es ein Drittes nicht geben soll und die sodann deutlich sei, »was ihr Kriterium betrifft [...], und erschöpfend, was ihre Funktionsweise betrifft« (Zdb 62), ist eine *contradictio in adjecto*, die sich unter dem Stichwort *Gender Trouble* subsumieren lässt: Was bzw. wen Agamben nämlich mit dem Kriterium von »beschnitten/unbeschnitten« völlig außen vor lässt, sind die jüdischen Frauen. Es sei denn, Jüdinnen würden zum Teil der Nichtjuden gehören, was unmöglich gemeint sein kann. Nun kann argumentiert werden, dass Agamben bereits an dieser Stelle womöglich implizit mit der Unterscheidung von σάρξ/*sarx* und πνεῦμα/*pneuma* argumentiert, was *de facto* nicht der Fall ist und – darin zeigt sich der eigentliche Widerspruch – auch dann die Teilung nicht deutlich wäre, zumal auch Nichtjuden in diesem Sinne beschnitten sein könnten. Diesen Beobachtungen folgend, bedeutet das, dass Agambens erste Teilung grundsätzlich nur retrospektiv erklärt werden kann, aber gerade dann nicht gleichzeitig deutlich und erschöpfend sein kann: Die ursprüngliche Teilung anhand der Beschneidung ist nur dann deutlich, wenn sie retrospektiv als Teilung im Fleisch verstanden wird. Aber genau dann ist sie nicht erschöpfend, weil damit Jüdinnen von der Teilung ausgeschlossen sind. Sie ist jedoch erschöpfend, wenn sie retrospektiv als Teilung im Geiste verstanden wird, weil sie dann Frauen miteinschließt, allerdings ist die Teilung dann nicht deutlich, da, wie bereits erwähnt, auch Nichtjuden in diesem Sinne beschnitten sein könnten. Hinzu kommt, dass Agamben postuliert, Paulus gehe in Röm 2,28-29 von der Unterscheidung zwischen beschnitten und unbeschnitten aus, weil diese Unterscheidung die Juden selbst vollziehen würden und [sie]darum auch für alle anderen zu gelten habe. Das heißt, Agamben geht von vornherein von einem Gruppen-Denken aus, das jedoch im weiteren Kontext von Röm 2 kritisch in Frage gestellt werden muss: Paulus scheint mit »Fleisch« und »Geist« in den Versen 26–27 gerade nicht zwei neue Mengen, jedoch zwei Dimensionen zu implizieren, zumal der Unbeschnittene (wörtlich: die Vorhaut) sowohl die natürliche, sprich die fleischliche als auch die metaphorische Dimension implizieren kann, wobei Letztere in diesem Kontext die Gesetzlosigkeit meint. Agambens Denkfehler besteht erstens darin, zwei Begriffe, die sich gewissermaßen erst aus der Teilung der Teilung ergeben – die Deutlichkeit und die Vollständigkeit –, als gegeben vorauszusetzen, die jedoch den Widerspruch nicht auflösen, und zweitens davon auszugehen, dass sie durch Paulus bereits dort bei der ersten Teilung vorliegen. Dadurch entsteht ein unmöglicher Begriff eines ursprünglichen Jüdinnen_Judentums, das Ausgangspunkt für die paulinische Operation sein soll. Das müsste an anderer Stelle ausführlicher problematisiert werden.

64 Vgl. De la Durantaye, *A Critical Introduction*, 301.

auf höherer Ebene.⁶⁵ Was dabei bei Agamben gleichsam rauskommt, ist der Rest. Entsprechend hält Agamben in *Was von Auschwitz bleibt* fest:

»Im Begriff des Rests fällt die Aporie des Zeugnisses zusammen mit der messianischen. Wie der Rest von Israel weder das ganze Volk ist noch ein Teil von ihm, sondern gerade die Unmöglichkeit für das Ganze für den Teil bedeutet, mit sich selbst und miteinander zusammenzufallen; [...] so sind die Zeugen von Auschwitz weder die Toten noch die Überlebenden, weder die Untergegangenen noch die Geretteten, sondern das, was als Rest zwischen ihnen bleibt.« (WAb 143)

In dieser Logik des zugleich Negieren und Bewahrens, das einen Rest zur Folge hat, versteht Agamben die Sprache des Zeugnisses, das also, was hörbar wird, wenn Weiterlebende in ihrer doppelten Subjektivität Zeugnis ablegen. Agamben bemüht dafür den Fall einer toten Sprache.

Jede Sprache wird von zwei gegensätzlichen Tendenzen durchzogen. Während die eine auf »Innovation und Transformation« zielt, hat die andere »Invarianz und Bewahrung« (WAb 139) zum Ziel. Letztere steht für die grammatikalische Norm, wohingegen die erste »einer Zone der Anomie« (WAb 139) entspricht. Was die beiden Tendenzen verbindet, ist das sprechende Subjekt. Dieses ist folglich *auctor* der Sprache. Wenn nun aber im Sprechen »die Beziehung zwischen Norm und Anomie, zwischen dem Sagbaren und

65 Vgl. Hegel, *Wissenschaft*, 93ff. »Das Aufheben stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Diesigen, bewahrt die Unmittelbarkeit auf und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit.« (A.a.O., 94.) Dass sich Agamben dieses Verständnisses bedient, zeigt sich etwa in seinen Auseinandersetzungen mit der von Paulus postulierten Opposition von Glauben und Gesetz bzw. der »paradoxe[n] Figur des Gesetzes im messianischen Ausnahmezustand νόμος πίστειος/nomos pisteos, ›Gesetz des Glaubens‹ (Röm 3,27)« (Zdb 121). In jener Opposition, dem »Antagonismus zwischen *epangeliá-pistis* und *nomos*« (a.a.O., 107), entdeckt Agamben einen Wortgebrauch, der »für einen Philosophen zumindest überraschend ist« (a.a.O., 109). Es handelt sich um das in diesem Zusammenhang von Paulus gebrauchte Verb *καταργεῖν/katargein*. Mit diesem Verb drückt Paulus das Ungültig-Werden des Gesetzes aus und Agamben übersetzt es seiner lexikalischen Bedeutung nach mit »unwirksam machen« und »deaktivieren«, denn die positive Entsprechung zu *katargein* sei *ενεργεῖν/energein*. Dieser Zusammenhang zeige sich deutlich in Röm 7,5f.: »Denn als wir im Fleisch waren, waren die Leidenschaften der Sünden durch das Gesetz wirksam [*enērgēito*] in unseren Gliedern, so daß wir dem Tod die Frucht brachten; jetzt aber sind wir deaktiviert [*katērgēthēmen*], »unwirksam gemacht« vom Gesetz« (a.a.O., 110). Luther schließlich übersetzte *katargein* mit »aufheben«, d.h. mit jenem Wort, das Hegel zur Begründung seiner Dialektik gereicht. Wenn darum *katargein* als Aufhebung wiedergegeben wird, bilden in Röm 3,31 – »Heben wir das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne, sondern wir richten das Gesetz auf« – Annullieren (*katargein*) und Aufrichten (*ιστᾶνεῖν/histanēin*) nicht länger einen Gegensatz. Die von Paulus ausgerufenen »Gerechtigkeit ohne Gesetz« steht dann auch nicht für dessen Negation, sondern seine Erhöhung. Der Glaube – die Gerechtigkeit ohne Gesetz – ist folglich »die Realisierung und Erfüllung – das *plērōma* – des Gesetzes« (a.a.O., 121). Dabei müsste auch die Wendung »Gerechtigkeit ohne Gesetz« noch einmal problematisiert werden, denn nach Röm 3,21–28 bezeugt gerade das Gesetz/die Tora die Gerechtigkeit aus Treue/Glauben, nämlich im Sinne von Gen 15,6. Es ist eine Gerechtigkeit, die nicht aus dem Tun der Werke des Gesetzes, sondern aus dem Glauben, der πίστις/*pistis* resultiert, nach Paulus: des Gottvertrauens Jesu Christi selbst. Vgl. dazu Frettlöh, *Theologie des Segens*, 317–326.

dem nicht Sagbaren zerbricht, dann stirbt die Sprache, und es tritt eine neue sprachliche Identität ins Bewußtsein« (WAb 139). Das geschieht gemäß Agamben in der doppelten Unmöglichkeit des Zeugnisses. Der Rest ist die Sprache des Zeugnisses. Als lebende Sprache wird sie gesprochen, »als sei sie tot« (WAb 141). Als tote Sprache wird sie gesprochen, »als sei sie lebendig« (WAb 141). Als diese nicht nicht-tote und als nicht nicht-lebendige Sprache ist sie indes nur möglich, insofern sie der Rest zweier verschiedener Subjekte ist. Das Subjekt des Zeugnisses von der Shoah ist nicht mit sich selbst identisch, weil es sich, wie gezeigt, tatsächlich um zwei Individuen handelt.⁶⁶ Während bei Derrida die Identität der Zeug_innen »in der auratischen Unteilbarkeit der Stimme«⁶⁷ das Zeugnis eint und authentifiziert, so ist es bei Agamben gerade die soziale Dimension des Zeugnisses, insofern Zeug_innenschaft »stets eine wesentliche Dualität [impliziert], bei der ein Mangel oder eine Unfähigkeit ergänzt und zur Gültigkeit gebracht« (WAb 130f.) wird.⁶⁸

Sowohl Derrida als auch Agamben nehmen in ihren Überlegungen zum Phänomen und dem Begriff der Zeug_innenschaft den Ausgang in der Aporie eines epistemischen Zeug_innenbegriffs:⁶⁹ Das Wissen von Zeug_innen gründet in einer Erfahrung, die sich nicht vermitteln lässt. Derrida bleibt letztlich in dieser Aporie gefangen, vor allem verharrt das bezeugende Subjekt aufgrund seiner ontologischen Gespaltenheit in der Einsamkeit. Die aporetische Bleibe der Derrida'schen Zeug_innen ist eine einsame. Bei Agamben hingegen wird diese Aporie wenn nicht aufgelöst, so doch zumindest geöffnet, insofern er sie grundlegend als relationale versteht: Das Zeugnis als Artikulation des Widerfahrenen setzt nicht nur zwei Subjekte voraus, sondern diese sind auch stets aufeinander bezogen. In der unmöglichen Möglichkeit, Zeugnis zu geben, erkennt Agamben darum die soziale Dimension der Zeug_innenschaft. Dabei versteht Agamben die soziale Dimension des Zeugnisses nicht in der Art, dass Weiterlebende das Zeugnis der lebenden Toten komplementieren – damit würde die Entsubjektivierung doch wieder aufgehoben –, sondern sie besteht darin, dass sie gerade ihre soziale *Differenz* benennt bzw. zur Sprache bringt: Die soziale Dimension ist eine soziale Differenz.⁷⁰ Wohl sprechen Weiterlebende als *auctores* für die lebenden Toten, aber was ihr Zeugnis verifiziert, ist das, was dabei entsteht, worüber sie selbst aber nie verfügen: der Rest. Die Derrida'sche Bleibe steht in Analogie zum Agamben'schen Rest – im Unterschied, dass Letzterer nie einsam ist. Was in diesem Rest passiert, ist »das Stattfinden einer Sprache als Ereignis einer Subjektivität« (WAb 144). Dieses Ereignis lässt sich darum als ein nicht Nicht-Sprechen, ein schweigendes Sprechen und sprechendes Schweigen verstehen. Oder, so ein weiterer Erklärungsversuch Agambens, als Glossolalie, als Zungenrede.

66 Vgl. EE 97.

67 Ebd.

68 Vgl. Hållander, *The Pedagogical Possibilities*, 47: »Taking into account that the testimony is an initially impossible thing [...], and to understand it instead as a remnant that exists between the two witnesses, opens up the importance of leaving room for the impossible with the language itself. It is when the rescued witness enters, acts and testifies instead of those who have become ›de-subjectivized‹ [...] that there are ethical and political possibilities.«

69 Vgl. EE 98.

70 Vgl. für die politischen Konsequenzen dieses Verständnisses Hetzel, *Jenseits von Mehrheit*, 107–113.

Im Rekurs auf Ingeborg Bachmanns Diktum »Ich ohne Gewähr!«⁷¹ gibt Agamben zu bedenken, dass jeder sprachliche Akt »etwas wie eine Entsubjektivierung« (WAb 99) einschließt. In der religiösen Tradition meint die Glossolalie das Sprechen einer Person, die nicht weiß, was sie spricht. Das Prinzip der Sprache wird hier »etwas Fremdes und ›Barbarisches«⁷² (WAb 99). Seit Ferdinand Saussure unterscheidet die Linguistik das System sprachlicher Zeichen (»langue«) von der konkreten Rede (»parole«): Nichts im System der Rede verweist darauf, wie die Zeichen zu verwenden sind. »Die Welt des Zeichens ist geschlossen«⁷³, hat darum Benveniste im Anschluss an Saussure gesagt. »[V]om Zeichen zum Satz gibt es keinen Übergang, weder durch Syntagmatisierung noch in anderer Weise. Ein Hiatt trennt sie.«⁷⁴ Die Frage ist darum, wie eine Aneignung der Sprache durch die Sprechenden möglich ist. Agamben verweist dafür auf deiktische Ausdrücke wie »ich«, »du«, »dies«, »hier« und »jetzt«. Diese lassen sich – im Unterschied zu allen anderen Wörtern, die eine lexikalische Bedeutung besitzen – nur definieren in Bezug auf die jeweilige Rede, in der sie vorkommen: »Ich kann nur als ›Redewendung‹, nicht als Gegenstand definiert werden, wie es bei einem nominalen Zeichen der Fall ist. Ich bedeutet die Person, welche die gegenwärtige [jeweilige Rede], die ich enthält, aussagt.«⁷⁵ Benveniste, und mit ihm Agamben, schließt daraus, dass ohne Rede kein Ich existiert. Nur indem mensch spricht, existiert das Ich. Das Sprechen ist eine Subjektivierung. Zeitgleich kommt es aber zu einer Entsubjektivierung. »Zu sprechen, sich der Sprache zu bedienen und damit etwas auszusagen, ist sowohl das Sich-Auflösen des Subjekts an die Sprache als auch die Infragestellung des Systems der Sprache.«⁷⁶ Die sprechende Person muss sich selbst verlieren, um sich mit dem Ich wiederzufinden, d.h. neu zu identifizieren. Indem »der Sprecher ›Ich‹ sagt, erklärt er sich zum Subjekt der Rede, gleichzeitig aber tritt er in eine Distanz zu sich und seinen unmittelbaren Erlebnissen«⁷⁷:

»[D]as Lebewesen, das sich im Akt der Aussage, indem es ich sagte, sich selbst vollkommen vergegenwärtigte, stößt seine Erlebnisse in eine bodenlose Vergangenheit zurück, kann nicht mehr unmittelbar mit ihnen zusammenfallen.« (WAb 107)

71 Bachmann, Frankfurter Vorlesungen, 218.

72 Das »Barbarische« ist eine Anspielung auf 1Kor 14,11: »Wenn ich nun die Bedeutung der Sprache nicht kenne, werde ich für den, der spricht, ein Barbar sein und der, der in mir spricht, wird ein Barbar sein.« (Vgl. WAb 99.)

73 Benveniste, Probleme, 65.

74 Ebd. Agamben beschäftigt sich hier ausführlich mit Foucaults *Archäologie des Wissens*, um sich von dessen Position zu distanzieren: Foucault untersucht das Außen des Aussageaktes (»parole«) unabhängig von seinem Inhalt. Verantwortlich ist für diesen gemäß Foucault weder ein »Ich« noch ein »transzendentes« Bewusstsein. Das Subjekt ist lediglich »die Inexistenz, in deren Leere die Sprache sich rastlos und unaufhörlich ausbreitet« (Foucault, Schriften in vier Bänden, 672). Die Zeug_innen-Aussage kann bei Agamben jedoch nie das Subjekt komplett suspendieren (vgl. Ortner, Poetologie, 298).

75 Benveniste, Probleme, 281.

76 Deuring, Was dazu gehört, 184.

77 Schmidt, Für den Zeugen, 96.

Es ist die Nicht-Identität⁷⁸, die Differenz des Individuums zu sich selbst, welche die Subjektivität, das Sein, das auf dem sprachlichen Ereignis beruht, stiftet:

»Wenn ein Subjekt zum ersten Mal in Gestalt eines Bewußtseins erscheint, dann geschieht dies also, indem eine Trennung zwischen Wissen und Sagen markiert wird: Der Wissende macht die Erfahrung einer schmerzlichen Unmöglichkeit zu sagen und der Sprechende die Erfahrung einer ebenso bitteren Unmöglichkeit zu wissen.« (WAb 107f.)

In diesem Hiatt zwischen den Wissenden, den lebenden Toten, und den Sprechenden, den Weiterlebenden, ereignet sich das Zeugnis als Rest. Kürzer: Der Rest ist die der Zeugin_Zeuge.⁷⁹ Oder nicht so sehr die Zeugin, aber »testimony as that which consists of an always-already and a never-before, and which is but a call to testimony«⁸⁰. Wo also am Anfang von Agambens Überlegungen die Lücke steht, steht am Schluss der Rest. Wenn es den Weiterlebenden gelingt, »die Unmöglichkeit zu sprechen zum Sprechen zu bringen« (WAb 143), ereignet sich der Rest als vollständiges Zeugnis. Das bedeutet, dass im Rest die lebenden Toten als vollständige Zeuginnen konstituiert werden.⁸¹ Dann aber ist »die Grundlage alles Leugnens selbst widerlegt« (WAb 143):

»Wenn der Überlebende nicht von der Gaskammer oder von Auschwitz Zeugnis ablegt, sondern für den Muselmann, wenn er allein von einer Unmöglichkeit zu sprechen her spricht, dann kann sein Zeugnis nicht geleugnet werden. Auschwitz – das, von dem Zeugnis abzulegen nicht möglich ist – ist absolut und unwiderleglich bewiesen.« (WAb 143f.)

Die *Krise der Zeug_innenschaft* endet bei Agamben im sozialen Gefüge, dem Wechselverhältnis von Weiterlebenden und lebenden Toten, welches sich schließlich bzw. im besten Falle »in der Paradoxie der Zone der Ununterscheidbarkeit aufhebt«⁸²:

»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.« (WAb 138)

Das letzte Wort haben in Agambens Reflexionen denn auch die Weiterlebenden als lebende Tote: Agamben zitiert 8 Zeugnisse aus Klodzińskis und Ryns Untersuchungen zu den lebenden Toten. Die Studie enthält 89 Zeugnisse. Zehn von ihnen stammen von Menschen, die den Zustand des lebenden Toten überlebt haben und nun versuchen in Worte zu fassen, was ihnen widerfahren ist.⁸³ Denn für Agamben ist klar: Im Satz *Ich war ein lebender Toter* findet Levis Paradox seine extreme Formulierung: Nicht nur wird damit

78 Vgl. dazu auch Agambens Ausführungen in ders., *Kindheit*, insbes. 56.

79 Vgl. Edkins, *Whatever Politics*, 81.

80 Düttmann, *Never Before*, 5.

81 Vgl. Lundemo, *Montage*, 193: »This [sc. Levis] Paradox instigates a lacuna within the position of the witness itself, and which in the end is a division between the human and the non-human, the living and the dead. The lacuna of the testimony is finally also a remnant of the subject itself.«

82 Klünder, *Politischer Pessimismus*, 347.

83 Vgl. Klodziński/Ryn, *An der Grenze*, 121–124.

dem Paradox nicht widersprochen, sondern es wird »aufs genauste bestätigt«: »*Ich, der ich hier spreche, war ein Muselmann, war also derjenige, der auf keinen Fall sprechen kann [...].*« (WAb 144) Der Rest, das vollständige Zeugnis in der doppelten Unmöglichkeit wird hier mit Händen greifbar. Die Frage bleibt indes: für wen? Emmanuel Lévinas würde sagen: für die anderen.

