

## Das Lager als Matrix der Moderne? Kritische Reflexionen zum biopolitischen Paradigma

Im dritten Teil seiner Abhandlung *Homo sacer* entwickelt Giorgio Agamben die These, daß „das Lager“ als das „biopolitische Paradigma der Moderne“ anzusehen ist. Bei genauem Hinsehen verschärft sich diese These, insofern Agamben herausarbeitet, daß im 20. Jahrhundert *alle Politik* in Bio-Politik transformiert wird, mithin „das Lager“ nicht ein Paradigma unter mehreren ist, um z.B. die Funktionsweise totalitärer Herrschaftsformen zu begreifen, sondern das Beispiel für „die Moderne“ schlechthin, die folgerichtig auf der Grundlage totalitärer Politik aufruht.<sup>1</sup>

Ein immer wiederkehrendes Stilmittel der Texte Agambens wird auch an dieser Stelle deutlich: Seine Thesen beruhen auf Setzungen, nicht auf Deduktionen. Das hat den großen Vorteil, daß Agamben sich nicht mit der Herleitung seiner Perspektive aufzuhalten muß und unmittelbar zu, oftmals hellsichtigen und prägnanten, Analysen der politischen Situation im 20. Jahrhundert kommen kann. Der Nachteil ist, daß der Leser aufgrund fehlender Herleitung und Kontextuierung der Thesen respektive Perspektiven nicht um ihre Reichweite weiß: Was genau erklären sie und wo liegt die Grenze ihrer Erklärung? Geht es Agamben um politische Philosophie, politische Anthropologie, politische Ontologie oder Sozio-Ontologie? Oder gar alles in einem?<sup>2</sup> Da diese Fragen nicht eindeutig zu klären sind, entsteht der Eindruck, daß Agamben, gerade weil er nicht über die Begrenzung seines Theo-

1 Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main 2002, S. 175–189; fortan: Agamben 2002

2 Vgl. Thomas Lemke, Die Regel der Ausnahme. Giorgio Agamben über Biopolitik und Souveränität. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. (2004) 6, S. 943–963

riekonzeptes Auskunft gibt, eben dadurch eine Art Universaltheorie des Politischen in der Moderne, vielleicht sogar für „das Abendland“ insgesamt entwerfen möchte.

— So reizvoll dieser Anspruch auch sein mag, er darf zumindest in Frage gestellt werden. Das jedenfalls ist die Aufgabe einer distanzierten Lektüre, die gleichwohl die Reichweite der Konzeption Agambens in kulturtheoretischer Absicht herausarbeiten möchte. Anders gesagt: Es muß darum gehen, die Texte Agambens, in denen es um *das Lager als biopolitisches Paradigma der Moderne* geht, gegen ihr strategisches Kalkül zu lesen. Dies kann nur gelingen, wenn zuvor die zentrale These Agambens vom „Wesen“ oder von der „Funktion“ des Lagers in den Kontext der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gerückt wird.

### **Das Lager als Matrix der Moderne**

— Der dritte Teil der Studie mit dem Titel „Das Lager als biopolitisches Paradigma der Moderne“ gibt einen Hinweis auf die Herkunfts geschichte seiner eigenen Voraussetzungen. Agamben spricht davon, daß er die Konzeptionen von Hannah Arendt und Michel Foucault verbinden wird, um so beide Theorien über sich hinaus zu treiben. Bei Foucault finden wir eine Bestimmung der „Bio-Politik“ als spezifisch moderner Ordnung des Politischen. Im 18. Jahrhundert geschah, wie Foucault ausführt, „nichts geringeres als der Eintritt des Lebens in die Geschichte – der Eintritt der Phänomene, die dem Leben der menschlichen Gattung eigen sind, in die Ordnung des Wissens und der Macht, in das Feld der politischen Techniken. [...] In dem von ihnen gewonnenen und forthin organisierten und ausgeweiteten Spielraum nehmen Macht- und Wissensverfahren die Prozesse des Lebens in ihre Hand, um sie zu kontrollieren und zu modifizieren. Der abendländische Mensch lernt allmählich, was es ist, eine lebende Spezies in einer lebenden Welt zu sein, einen Körper zu haben sowie Existenzbedingungen, Lebenserwartungen, eine individuelle und kollektive Gesundheit, die man modifizieren, und einen Raum, in dem man sie optimal verteilen kann. Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen. Die Tatsache des Lebens ist nicht mehr der unzugängliche Unterbau, der nur von Zeit zu Zeit, im Zufall und in der Schicksalhaftigkeit des Todes ans Licht kommt. Sie wird zum Teil von der Kontrolle des Wissens und vom Eingriff der Macht erfaßt.“<sup>3</sup>

3 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main 1983, S. 169f.

— Es gibt also, wenn wir Foucault beim Wort nehmen, einen *terminus a quo* für die Reflexion des Biologischen im Politischen. Was vorher getrennt und ohne wechselseitige Bezugnahme war und entweder das „Wissen um den Menschen“ oder das „Wissen um die Herrschaft“ ausmachte, tritt seit dem späten 18. Jahrhundert in einen dynamischen Zusammenhang. Explizit spricht Foucault in wenigen Textpassagen vom „Lebewesen Mensch“, das nunmehr Objekt des Wissens und der Kontrolle zugleich wird. Mit der Steigerung des Wissens von den Tatsachen des Lebens – Geburt, Tod, Krankheit, Gesundheit usw. – wächst auch die Möglichkeit, diese Bereiche zu kontrollieren. Biologische Fakten werden z. B. in der Bevölkerungs- und Gesundheitspolitik ein Politikum.

— Für diese Reflexion des Biologischen im Politischen prägt Foucault den Begriff „Bio-Politik“. Bio-Politik ist demnach ein spezifisch modernes Phänomen, dessen anthropologisches Grundmuster auf folgende Formel gebracht werden kann: „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.“<sup>4</sup> An dieser Stelle deutet Foucault mehr an, als seine Beschreibung des biopolitischen Szenarios der Moderne halten kann, denn Bio-Politik meint offensichtlich nicht nur, daß unser Wissen vom Lebewesen Mensch in quantitativer Hinsicht anwächst und Gegenstand des politischen Diskurses wird, sondern Bio-Politik meint eine „Politisierung des Lebens“, deren qualitative Auswirkungen durch diese Herkunfts geschichte in keiner Weise abgedeckt sind. Die „Politisierung des Lebens“ bezeichnet einen Sprung in der Geschichte, der die Grundkategorien des Politischen *ad absurdum* führt.<sup>5</sup>

## Die Zerstörung anthropologischer Kategorien

— In der Durchführung seines Konzepts von Bio-Politik macht Agamben deutlich, daß er die Verbindung von Leben und Politik nicht als ein geschichtliches Produkt der abendländischen Kulturgeschichte ansieht, sondern daß sich hier – trotz aller geschichtlichen Entwicklung – eine „unmittelbare Einheit von Politik und Leben“<sup>6</sup> zeigt. Diese Einsicht führt er auf ein zentrales Moment der Philosophie Martin Heideggers zurück. Heidegger habe nämlich den traditionalen anthropologischen Diskurs aus den Angeln gehoben, indem er den Menschen auf sein faktisches

4 Ebd., S. 171

5 Diese These unterstreicht Agamben mit einem Hinweis auf Hannah Arendts Totalitarismus Studie und Karl Löwiths Arbeiten über Carl Schmitt und Martin Heidegger.

6 Agamben 2002, S. 159

Dasein in der Welt zurückgeworfen und ihm damit jegliche Möglichkeit der Distanznahme genommen habe. Auf diese Weise, so Agamben, werden von Heidegger die Kategorien anthropologischen Denkens, welche die Möglichkeit einer Objektivation des „In-der-Welt-Seins“ anzeigen, zum Beispiel die Unterscheidung von „Selbst“ und „Welt“, destruiert. Eine bloße Faktizität des Daseins reduziert ebendieses auf einen bloßen Lebensvollzug.

„Leben“ oder „Dasein“ meint dann eine vorbehaltlose Annahme der Situation, in der sich „Leben“ oder „Dasein“ vollzieht. In der Perspektive dieser Reduktion ist zwar alles Geschehen unmittelbar politisch, aber es ist eben auch nicht sinnvoll – alles Geschehen und Handeln ist sinn-indifferent. „Das Dasein, das Sein, das sein Da ist, kommt so in eine Zone der Ununterscheidbarkeit gegenüber allen traditionellen Bestimmungen des Menschen zu liegen und markiert dessen endgültigen Untergang.“<sup>7</sup>

In anderen Worten: Agamben deutet die phänomenologisch-hermeneutische Reduktion Heideggers – Mensch wird reduziert auf Da-Sein – als eine biologische Reduktion: Der Mensch ist nur die Summe seiner faktischen Lebensvollzüge, also bloß faktisches Leben. Es gibt kein „Selbst“, das sich gegenüber oder in einer „Welt“ behauptet, indem es deren Maßstäbe annimmt oder verwirft. Diese Entgrenzung des Anthropologischen, die Agamben bei Heidegger vorzufinden meint, ist ein irreversibler Vorgang – „endgültiger Untergang“ – und bildet damit auch den Kern der These, daß das Leben „unmittelbar“ Politik geworden ist. Auch hierbei handelt es sich offensichtlich um einen unumkehrbaren Vorgang. Die Pointe lautet: Die Destruktion der anthropologischen Kategorien macht den Weg für eine durchgreifende Politisierung des Lebens frei. Denn nur als entgrenztes oder entleertes Leben, das sich weder als ein „Selbst“ zu behaupten noch in eine „Welt“ einzuschreiben versucht, kann es restlos politisiert werden.

Mein Versuch, Agambens These vom *Lager als biopolitischem Paradigma der Moderne* in den Kontext der Philosophie des zurückliegenden Jahrhunderts zu stellen, geht also auf die Fundamente zurück, die Agamben bereits hinter sich gelassen hat. Ob zu Recht, das erscheint fragwürdig. Um diesem Leitgedanken nachzugehen, werde ich zuerst Heideggers Konzeption des „In-der-Welt-Seins“ erörtern, die Agamben – noch im Gestus der Verabschiedung – implizit voraussetzt, und vor diesem Hintergrund sowohl Arendts Analyse der „Selbst“- und „Weltlosigkeit“ des

7 Ebd., S. 160

„modernen Menschen“ als auch Agambens Perspektive auf „die Moderne“ behandeln.

### **Mensch und Welt – Theorien des „In-der-Welt-Seins“**

— Als Ende des 18. Jahrhunderts die sozialen und geistigen Institutionen infolge der Revolutionen der Lebensverhältnisse und der Denkart dem Wandel preisgegeben werden – zeitgleich setzt mit der Epoche der Demokratisierung Foucaults Geschichte des Lebens ein –, verblassen auch die traditionalen Bezugsformen für die Konstituierung eines jeden „Selbst“ in einer „Welt“. Seitdem hat es eine Vielzahl von Theorien der Moderne – wissenschaftliche Theorien, Weltanschauungen und Ideologien – gegeben, die eine Kompensation des Vertrauensverlustes in die Struktur der Welt und der Stellung des Menschen inmitten ihrer anstreben. Einfache und komplexe Erklärungsmodelle beherrschen seither den Markt der Ideen. Zu den einfachen Modellen gehört z.B. die Marxsche Theorie, die besagt: Der Weg führt nicht mehr vom Himmel auf die Erde herab – das war das Projekt der Philosophie, es ist gescheitert, also steht sie an ihrem Ende –, sondern die Analyse der Lebensbedingungen der Menschen bleibt an die Erde gebunden. Alle „Nebelbildungen im Gehirn der Menschen“ werden als „Supplemente ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses“ aufgefaßt. Alle Ideologie, ob Moral, Religion oder Metaphysik, verliert den Schein an Selbständigkeit. Sie ist abhängig von der Entwicklung der Menschen, die mit ihrer Lebenswirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens ändern. Und Marx schließt diesen Gedankengang mit dem berühmten Diktum: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“<sup>8</sup>

— Wie aber müssen wir uns dieses Bestimmungsverhältnis von „Leben“ und „Bewußtsein“ vorstellen? So wie Marx das „Leben“ nimmt, als das Tatsächliche, Faktische, als die Summe „äußerer“ Bedingungen – wie Klima, sozial-historische Rahmenbedingungen, Produktionsverhältnisse usw. – markiert er ein eindeutiges Determinationsverhältnis: Das Leben bestimmt das Bewußtsein. Die Leistungsfähigkeit der Marxschen Theorie ist kaum zu überschätzen, da sie für komplexe Sachverhalte eine einfache Erklärung bietet.

8 Karl Marx, *Die deutsche Ideologie [1845/46]*. In: Siegfried Landshut (Hg.), *Karl Marx. Die Frühschriften*. Stuttgart 1971, S. 349

— Genau darin aber liegt auch ihre Grenze. Sie ist der Komplexität der Lebensverhältnisse und der sozialen und geistigen Situation der Moderne nicht angemessen. Die Komplexität der geschichtlichen Welt und die Vielschichtigkeit und Gebrochenheit eines modernen Kulturbewußtseins lässt sich nicht auf ein eindeutiges Determinationsschema herunterbrechen. Vielmehr ruft die Komplexität der Lebensverhältnisse eine ganze Reihe von Mehrdeutigkeiten hervor, die einen unmittelbaren Zugang zur Lebenswirklichkeit verstehen. Faktizität des Lebens gibt es nicht im Marxschen Sinne einer „wahren Wirklichkeit“, denn eine solche Faktizität hat immer einen geschichtlichen Index, d.h. sie ist relativ zum Betrachter, der dieser Lebenswirklichkeit angehört und aus ihr herausragt.

— Diese Einsicht wird zuerst von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (1807), späterhin auf seinen Schultern in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts von Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck von Wartenburg formuliert, deren „gemeinsame[s] Interesse, Geschichtlichkeit zu verstehen“<sup>9</sup>, den Weg zu einer Theorie des „In-der-Welt-Seins“ weist, die mehr bietet als ein eindeutiges Determinationsschema. „Geschichtlichkeit“ zu verstehen heißt, eine Theorie der geschichtlichen Welt zu entwerfen, die in einem radikalen Sinn die Momente der Zeitlichkeit, Weltlichkeit, Entfremdung usw. analysiert und sich dabei nicht hinter einseitig metaphysischen oder materialistischen Konstruktionen verbirgt.<sup>10</sup>

— Dilthey hat dementsprechend eine Theorie entwickelt, in der die Konstitution von „Selbst“ und „Welt“ als ein Wechselverhältnis aufgefaßt wird, dessen letzter Grund im Leben „wurzelt“. „Machen wir Ernst mit dem Satze, daß auch das Selbst nie ohne dies Andere oder die Welt ist, in deren Widerstand es sich findet.“<sup>11</sup> Und er fügt hinzu: „die Welt ist stets nur Korrelat des Selbst.“<sup>12</sup> Die Unbestimmtheit dieses Wechselverhältnisses, das heißt die Unbestimmtheit dieser unbegründbaren Korrelation macht „Faktizität“ und „Geschichtlichkeit“ aus. Denn „Geschichtlichkeit“ ist nichts anderes als ein faktisches Geschehen, das auf eine spezifische „Zeitlichkeit“ des Lebenszusammenhangs verweist – „Leben“ objektiviert sich in einer radikal singulären Zeitlichkeit, die weder für das einzelne Selbst begründbar noch für ein anderes Selbst verstehbar ist.<sup>13</sup>

— Ganz ähnlich geht es auch bei Husserl um eine Analyse der Faktizität von „Welt“, die nicht erst das Ergebnis einer theoreti-

9 Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897. Halle (Saale) 1923, S. 185

10 Vgl. Hans Georg Gadamer, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In: Hans Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen 1986, S. 256–258

11 Wilhelm Dilthey, Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen. In: Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie (Gesammelte Schriften. Bd. 8)*. Stuttgart, Göttingen 1968, S. 18

12 Ebd.

13 Vgl. Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* [1932]. Frankfurt am Main 1968, S. 365

schen Überlegung ist. „Immer finde ich mir gegenüber die räumlich-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre. Die Wirklichkeit finde ich als daseiende vor und nehme sie als solche auch hin. [...] Alle Bezwiflung und Verwerfung von Gegebenheiten der natürlichen Welt ändert nichts an der Generalthesis der natürlichen Einstellung: ‚die‘ Welt ist als Wirklichkeit immer da [...].“<sup>14</sup>

— Die „Lebensumwelt“ des Menschen, wie Husserl auch sagt, ist immer schon vorausgesetzt, wenn wir von intentionaler Erfahrung sprechen; diese ist nur möglich „auf dem Grunde der passiven Welthabe“<sup>15</sup>. Trotz dieser Denkfigur einer passiven Teilhaber an der Welt, die uns zutiefst rätselhaft erscheinen muß, sobald wir den Bann der natürlichen Einstellung gebrochen haben, ist Husserl der festen Überzeugung, daß die Lebenswelt grundsätzlich und *idealiter* vollständig intentional erschließbar, das heißt objektivierbar ist.

— Hier sehen wir ansatzweise, wodurch sich der Diltheysche und der Husserlsche Lebensbegriff unterscheiden. Während Dilthey den Prozeß der Objektivation des Lebens im Hinblick auf seinen Ursprung im dunklen läßt, geht es Husserl vielmehr um ein tieferes Verständnis der Objektivation des Lebens, um die Konstitution des Selbst zu verstehen, ohne die seines Erachtens ein Verständnis der Korrelation von Selbst und Welt nicht möglich ist.

— Das ist der Hintergrund, vor dem Heidegger seine Konzeption des Da-Seins und In-der-Welt-Seins ausformuliert. Es gibt keinen zweiten Text Heideggers, der in so eindringlicher Weise die Denkansätze Diltheys und Husserls miteinander verknüpft wie die Kaseler Vorträge aus dem April 1925. Hier benennt Heidegger das Fundamentalproblem gegenwärtigen Philosophierens: Die Entdeckung des geschichtlichen Sinns von Sein und Wirklichkeit des Menschen *und* die Frage nach den Konsequenzen, die für die Philosophie aus dieser Entdeckung resultieren.

— Die von Heidegger behauptete Strukturidentität von Da-Sein und In-der-Welt-Sein weist darauf hin, daß es sich um eine Beziehung handelt, die aufgrund ihrer Unbegründetheit einen zeitlich-geschichtlichen Kern hat. Anders als Husserl beschreibt Heidegger eine existential Verfaßtheit menschlichen Daseins, die einer durchgreifenden Aufhellung respektive Objektivation entzogen bleibt.

— Gerade weil Heidegger in *Sein und Zeit* die beiden Analysefaden – das In-der-Welt-Sein und das geschichtliche Dasein – nicht

14 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen 1922, S. 53

15 Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. In: *Husserliana*. Bd. 6. Dordrecht u. a. 1976, S. 110

miteinander verknüpft und insofern auch keine Antwort auf die Frage gibt, wie die Faktizität von Welt mit der Geschichtlichkeit des Da-Seins zusammenpaßt – gerade weil das so ist, bleibt seine große Abhandlung von einer Doppeldeutigkeit durchzogen, die bemerkenswert ist. Auf der einen Seite steht nämlich die Einsicht, daß jedwede Erfahrung von innerweltlich Seiendem notwendig „auf dem Grund einer Vertrautheit mit Welt“ beruht.<sup>16</sup> Auf der anderen Seite jedoch geht es Heidegger vorrangig um jenes geschichtliche „Da-Sein“, dem ebendiese Basis des Vertrauens in die Welt entzogen ist.<sup>17</sup>

— Beide Aspekte von *Sein und Zeit* lassen sich nicht ineinander, geschweige denn in ein Drittes aufheben. Sie führen einerseits in die Wissenssoziologie (Karl Mannheim) und Sozialphänomenologie (Alfred Schütz), wo die Konzeption des In-der-Welt-Seins zu einer Theorie der modernen Kultur ausgebaut wird. Und sie führen andererseits in die politische Anthropologie respektive Ontologie, die den Verlust des Vertrauens in die Welt thematisiert. Auf diesem zweiten Weg werde ich über Hannah Arendts große Totalitarismus-Studie versuchen, eine Brücke zu Agambens Konzeption der Moderne zu schlagen.

### Die Weltlosigkeit des Menschen – Arendts politische Anthropologie

— Arendts Thema – in ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* – ist die Destruktion des In-der-Welt-Seins, die sich als Weltverlust oder Verlust des Vertrauens in die Welt, in der man lebt, artikuliert. Die Tatsache, daß einzelne Menschen und Menschengruppen infolge der großen Kriege ihren Standort in der Welt, ihre Menschenrechte und damit auch die Grundlage, überhaupt Rechte haben zu können, bereits verloren haben, wird von ihr als Skandalon der Moderne herausgestrichen. Skandalös ist, daß in einer Epoche, in der sich die Einheit des Menschen-geschlechts konstituiert, dieser Formungsprozeß stattfindet, während zugleich in Kauf genommen wird, daß ein Teil der Menschheit mit dem Verlust ihrer Heimat aus der Menschheit ausgestoßen wird.<sup>18</sup> „Die Existenz solch einer Kategorie von Menschen [gemeint sind: die Rechtlosen] birgt für die zivilisierte Welt eine zweifache Gefahr. Ihre Unbezogenheit zur Welt, ihre Weltlosigkeit ist wie eine Aufforderung zum Mord, insofern der Tod von Menschen, die außerhalb aller weltlichen Bezüge rechtlicher, so-

16 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen 1986, S. 76

17 Vgl. ebd., §§ 72ff., S. 372ff.

18 Vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus* [The Origins of Totalitarianism. New York 1951]. München 2005, S. 614, fortan: Arendt 2005

zialer und politischer Art stehen, ohne jede Konsequenzen für die Überlebenden bleibt. [...] Ferner bedroht ihre ständig wachsende Zahl unsere Zivilisation und politische Welt in ähnlicher und vielleicht noch unheimlicherer Weise wie einst barbarische Völker oder Naturkatastrophen, nur daß diesmal nicht diese oder jene Zivilisation auf dem Spiele steht, sondern die Zivilisation der gesamten Menschheit.“<sup>19</sup>

— Arendt analysiert die einzelnen Phänomene der Entgrenzung politischer Herrschaft, die sie mit dem Begriffskonzept „totale Herrschaft“ einfaßt.<sup>20</sup> Dabei stehen zwei Kategorien politisch-anthropologischen Denkens im Zentrum, die nicht voneinander zu trennen sind: Auf der einen Seite die Weltlosigkeit der Ausgegrenzten und auf der anderen Seite die Selbstlosigkeit der Ausgrenzenden. Bei beiden Denkfiguren handelt es sich – in sozialphänomenologischer Hinsicht – um Aspekte der Auslöschung von Individualität im Massenzeitalter. Es ist offensichtlich Arendts zentrales Anliegen, diesen Prozeß, an dessen vorläufigem Ende eine nie zuvor gekannte Vermassung des Menschen stattfindet, zu verstehen. Hierfür geht sie einen weiten Weg, der sie durch die Analyse der Auflösung der Nationalstaaten, der Stände, Klassen und sozialen Gruppierungen bis an einen Punkt führt, wo das menschliche Individuum sich entweder in der Massenstruktur der Gesellschaft verflüchtigt hat oder in einem radikalen Sinn auf sich selbst zurückgeworfen wird. Der Kulminationspunkt ist die Versuchsanordnung des Konzentrationslagers. Hier findet das radikalste Experiment statt, mit dem totale Herrschaft ihre letzten möglichen Begrenzungen auslotet, insofern der totale Herrschaftsanspruch an denen ausgeübt wird, die sich bislang der Vermassung widersetzt haben.<sup>21</sup> Und hier zeigt sich auch, daß totale Herrschaft der Versuch ist, die unendliche Pluralität aller Menschen so zu organisieren, daß eine anthropologische Reduktion – die Reduktion des Menschen auf ein Exemplar der menschlichen Tierart – durchführbar ist.<sup>22</sup> Erst wenn dieses Ziel erreicht ist, dann ist die totale Herrschaft an ihrem Ziel angelangt.

— In anderen Worten: Die Entgrenzung des Politischen durch totale Herrschaft entspricht der Entgrenzung der menschlichen Lebensform.<sup>23</sup> Das eigentliche Ziel der totalitären Ideologie ist, wie Arendt ihre Überlegungen resümiert, die Transformation der menschlichen Natur.<sup>24</sup> Weil die Konzentrationslager somit in idealtypischer Weise die Gesellschaftsorganisation darstellen, die von der totalen Herrschaft insgesamt angestrebt wird, sind sie

19 Ebd., S. 624f.

20 Vgl. ebd., S. 627–979

21 Vgl. ebd., S. 907ff.

22 Vgl. ebd., S. 934

23 Vgl. ebd., S. 937: „Menschen sind, gerade weil sie so mächtig sind, vollkommen nur dann zu beherrschen, wenn sie Exemplare der tierischen Spezies Mensch geworden sind.“

24 Vgl. ebd., S. 940

„die eigentliche zentrale Institution des totalen Macht- und Organisationsapparats“<sup>25</sup>.

— Die politisch-anthropologischen Kategorien der Selbst- und Weltlosigkeit verweisen aufeinander, denn es zeigt sich, daß sie unter den Bedingungen totaler Herrschaft nur zwei Seiten einer sozialen Medaille sind: „Der Versuch der totalen Herrschaft, in den Laboratorien der Konzentrationslager das Überflüssigwerden von Menschen herauszuexperimentieren, entspricht aufs genaueste den Erfahrungen moderner Massen von ihrer eigenen Überflüssigkeit in einer übervölkerten Welt und der Sinnlosigkeit dieser Welt selbst.“<sup>26</sup>

— Diese Überlegungen weisen auf ein philosophisches Fundamentalproblem hin, das bereits Heidegger formuliert hat: Das In-der-Welt-Sein läßt sich nicht objektivieren. Arendt zeigt im letzten Abschnitt ihrer Totalitarismus-Studie mit dem Titel „Ideologie und Terror: eine neue Staatsform“<sup>27</sup>, daß die Unfähigkeit zur Objektivierung der Korrelation von Selbst und Welt, die sich als Selbst- und Weltlosigkeit artikuliert, nicht nur eine politische, sondern auch eine anthropologische Dimension hat. Totale Herrschaft manifestiert sich in der Zerstörung von Pluralität und verunmöglicht dadurch eine objektivierende Bezugnahme des Menschen zur Welt, zu seinen Mitmenschen und sich selbst. Ihr korrespondiert eine neue Grunderfahrung, die am prägnantesten mit dem Begriff „Verlassenheit“ zu umschreiben ist.<sup>28</sup> „Verlassenheit entsteht, wenn aus gleich welchen personalen Gründen ein Mensch aus dieser Welt hinausgestoßen wird oder wenn aus gleich welchen geschichtlich-politischen Gründen diese gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft.“<sup>29</sup>

— Verlassenheit zeigt sich als ein dreifacher Verlust, insofern der Mensch von anderen Menschen (Sozial- und Mitwelt), der geistigen Welt (Tradition und Werte) und von sich selbst (Individualität) abgeschnitten wird. Arendt transformiert Heideggers doppeldeutige Geschichte auf die Ebene eines sozialpolitischen Prozesses: Es sind personale oder geschichtlich-politische Gründe, die das Vertrauensverhältnis in die Welt in einem solchen Maße erschüttern, daß eine Objektivierung des In-der-Welt-Seins nicht mehr möglich ist. Verlassenheit ist eine Metapher für diese anthropologische Grenzsituation, in der das wechselseitige Determinationsverhältnis von Selbst und Welt außer Kraft gesetzt wird. „In dieser Verlassenheit gehen Selbst und Welt, und

25 Ebd., S. 908

26 Ebd., S. 938

27 Vgl. ebd., S. 944 ff.

28 Vgl. ebd., S. 975: „Die Grunderfahrung menschlichen Zusammenseins, die in totalitärer Herrschaft politisch realisiert wird, ist die Erfahrung der Verlassenheit.“

29 Ebd., S. 976

das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde. [...] Was moderne Menschen so leicht in die totalitären Bewegungen jagt und sie so gut vorbereitet auf die totalitäre Herrschaft, ist die allenthalben zunehmende Verlassenheit. Es ist, als breche alles, was Menschen miteinander verbindet, in der Krise zusammen, so daß jeder von jedem verlassen und auf nichts mehr Verlaß ist.“<sup>30</sup>

— In diesem Zusammenhang ist auch Karl Löwiths Diktum zu verstehen, demzufolge die Neutralisierung der politisch maßgebenden Unterschiede – also die Auflösung aller individuellen Distanziationen und geistigen Werte in eine Massengesellschaft – in eine totale Politisierung auch der scheinbar neutralen Lebensgebiete umschlägt. Dieses Vorbereitet-Sein auf totalitäre Herrschaft ist bei Arendt wie bei Löwith geschichtlich-dialektisch gemeint und markiert eine anthropologische Grenzsituation.

— Agamben, der sich explizit auf diese These Löwiths bezieht, macht sich jedoch nicht die Mühe, die Bedingungen eines solchermaßen dialektischen Umschlags von einer Neutralisierung der geistigen Welt in eine umfassende Politisierung der Lebensverhältnisse begreifbar zu machen.<sup>31</sup> Genau dies ist aber notwendig – wie Arendt gezeigt hat –, wenn man die anthropologischen Kategorien nicht bloß verabschieden, sondern auch die Gründe für diesen Schritt verständlich machen will. Allerdings ist ein solches Vorgehen nur dann sinnvoll, wenn die Gründe hierfür nicht einem Schicksalszusammenhang, sondern einem Geflecht politisch-sozialer und geschichtlicher Ursachen verpflichtet sind, d.h. wenn Sinnverstehen möglich bleibt und nicht bloßem Nachvollziehen politischer Ereignisse weicht.

### **Die verkürzte Moderne – Agambens These im Kontext der politischen Philosophie**

— Die Rekontextuierung der These über das *Lager als biopolitisches Paradigma der Moderne* hat zu dem Ergebnis geführt, daß Agamben ein verkürztes Theorie-Modell der Moderne zugrunde legt, wie seine Bezugnahme auf Texte von Heidegger, Arendt und Foucault verdeutlicht. Insgesamt zeigt sich, daß Agamben die Analyse des In-der-Welt-Seins auf das Moment bloßer Faktitität des Lebens reduziert und ihr damit den Aspekt der Geschichtlichkeit nimmt. Dies aber ist nicht bloß theoretische Spielerei, sondern gleichsam eine politische Stellungnahme. Offensichtlich

30 Ebd., S. 977f.

31 Vgl. dazu Agamben 2002, S. 128

geht es Agamben darum, den Prozeß der Politisierung des Lebens als folgerichtig und irreversibel darzustellen. Schon seine Rede davon, daß einzelne Begriffe – wie das „nackte Leben“ und das „reine Sein“ – „den Schlüssel zum historisch-politischen Schicksal des Abendlandes standhaft [...] hüten“<sup>32</sup>, legt diesen Verdacht nahe. Bei alledem zeigt sich ein Streben nach Komplexitätsreduktion, das sich nur vordergründig mehrerer Stichwortgeber bedient, nachdrücklich aber *ein* Bild der Moderne setzen will.

— Auf diese Weise geht uns – wie ja schon Marx in solcher Hinsicht ein Rückschritt gegenüber Hegel war – der Blick nicht nur auf die Komplexität der sozialen und geistigen Situation der Moderne, sondern auch auf das Paradox der Geschichtlichkeit verloren, das durchaus in intellektueller Hinsicht anspruchsvoll ist. Zwar wird unser Bewußtsein zweifelsohne durch äußere Faktoren bestimmt – marxistisch gesprochen: verdinglicht –, aber diese äußeren Faktoren, die unsere gesellschaftliche Wirklichkeit konstituieren, gehören nicht der „wahren Wirklichkeit“ an, sondern sind *ihrer Form nach* Konstruktionen unseres Bewußtseins. Sie haben keinen ontologischen Status, gewinnen diesen auch nicht in der soziologischen oder sozial-ökonomischen Analyse. Es gibt keine wahre Wirklichkeit, keinen wahrhaft wirklichen Menschen, keine Materie des Lebens, kein „bloßes Leben“, die aus dem Klammergriff der menschlichen Weltanschauung und -formung zu befreien wären.

— Immer sind es Weltanschauungen oder Schemata der Wirklichkeit, mit denen wir unser (Kultur-)Bewußtsein ergänzen und ausfüllen – und diese sind zugleich Ausdruck unserer sozialen Lage *und* Bedingung der Erkenntnis unserer sozialen Wirklichkeit. Die besagte Paradoxie liegt darin, daß wir einerseits zwar in der Lage sind, uns der Wirkungskraft äußerer Faktoren bewußt zu werden, sie also in einem gewissen Grad zu objektivieren. Andererseits aber findet die Verdinglichung des Bewußtseins tatsächlich statt, nicht als unmittelbare Wirkung externer Faktoren, sondern im Wechselspiel von Innen- und Außenwelt, von Bewußtsein und Leben respektive Sein.

— Verdinglichung meint hier die Stillstellung des Objektivationsprozesses, insofern die objektivierte Welt – des Rechts, der Sitte, der Sprache, des Staates usw. – als „außermenschlich, als nicht humanisierbare, starre Faktizität fixiert“<sup>33</sup> wird. Es ist gleichsam unheilvoller, als es jede einfache Theoriebildung wahrhaben will: Eine Theorie der geschichtlichen Welt muß mit der an-

32 Ebd., S. 191

33 Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main 1980, S. 95; fortan: Berger/Luckmann 1980 (engl. Ausgabe: New York 1966)

thropologischen Voraussetzung operieren, daß der Mensch – wie Peter Berger und Thomas Luckmann prägnant formulieren – „paradoxerweise dazu fähig [ist], eine Wirklichkeit hervorzubringen, die ihn verleugnet“<sup>34</sup>. Zu dieser anthropologischen Konstellation hat Heidegger eine hellsichtige Analyse geliefert und die Paradoxie in die Aporie getrieben, indem er die Analyse des In-der-Welt-Seins zugunsten einer radikalen Vereinzelung des Da-Seins aufs Spiel gesetzt hat.

— Arendt hingegen hat diese Paradoxie in die soziale Wirklichkeit hineingetrieben und anhand der anthropologischen Grenzsituation überprüft. Das aufs Spiel gesetzte Da-Sein Heideggers, das sich in der Abkehr von Welt behauptet, kehrt bei ihr wieder als das riskierte Selbst, das unter den Bedingungen der Vermaszung in der modernen Gesellschaft der Weltlosigkeit anheimfällt; statt heroischer Selbstbehauptung in der Einsamkeit des Denkens konzediert Arendt eine „organisierte Verlassenheit der modernen Welt“<sup>35</sup>. Trotz dieser Zuspitzung hat Arendt jedoch immer an der Vorstellung festgehalten, daß die Verortung des Menschen in der Welt nicht eine Aneinanderreihung von anthropologischen Grenzsituationen und -erfahrungen ist, sondern daß es um ein Spannungsverhältnis zwischen Begrenzung und Entgrenzung, „In-der-Welt-Sein“ und „Da-Sein“, Weltlichkeit und Weltlosigkeit, Regel und Ausnahme geht.

— Agamben entzieht sich einer solchermaßen vermittelnden Position. Die Erfahrung der bloßen Faktizität, die unablösbar an die Situation des Lagers geknüpft ist, hat seiner Ansicht nach eine Radikalisierung des Ausnahmezustandes hervorgerufen, der damit an die Stelle des Normalzustandes tritt. Die biopolitische Wende der Moderne, die umfassend und schicksalhaft ist, besagt, daß das Lager unwiderruflich zum politischen Raum *kat' exochen* wird.<sup>36</sup> Der Verweis auf Benjamins achte These zum Geschichtsbegriff<sup>37</sup> macht sichtbar: Es geht um ein geschichtsphilosophisches Programm, das aus der Zuspitzung der Argumentation seine Plausibilität gewinnt. Insofern nämlich geschichtliches Dasein auf die Faktizität des Lebens reduziert werden kann, der biopolitische Ausnahmezustand zum politischen Regelfall wird, Anomalie an die Stelle der Normalität, Gewalt an die Stelle des Rechts tritt, und das Lager als „dauerhaft räumliche Ordnung“<sup>38</sup> des Ausnahmezustandes sich als „verborgenes Paradigma des politischen Raumes der Moderne“<sup>39</sup> erweist – insofern sich also das Verhältnis von Ausnahme und Regel in sein Gegen-

34 Ebd., S. 95f.

35 Arendt 2005, S. 979

36 Vgl. Agamben 2002, S. 162; Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand* [Homo sacer II.1]. Frankfurt am Main 2004

37 Vgl. Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Bd. 1, 2. Frankfurt am Main 1980, S. 691–704, S. 697: „Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der ‚Ausnahmezustand‘, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht [...].“

38 Agamben 2002, S. 178

39 Ebd., S. 131

teil verkehrt, tendiert diese Moderne auf ihre Überwindung hin. Auf Agambens Weg der Reduktionen, Vereinfachungen und Zusätzungen verpassen wir eine ganze Reihe von Möglichkeiten, die Vielfalt des In-der-Welt-Seins in den Blick zu bekommen. So z. B. die theoretische Position, die im Anschluß an Plessner und Schütz allen Sinn von Sein als sozialen Sinn beschreibt und das „spezifisch Menschliche des Menschen und sein gesellschaftliches Sein [als] untrennbar verschränkt“ ansieht.<sup>40</sup> Darüber hinaus wird der Bedeutungssinn von „echter Geschichtlichkeit“ verpaßt.<sup>41</sup> Denn echte Geschichtlichkeit meint, wenn wir Dilthey und Husserl weiterdenken, daß Mensch-Sein in der Fülle der Objektivierungen seines Lebens besteht. Menschliches Leben ist der beständige Versuch, sein In-der-Welt-Sein zu objektivieren und dabei eine Balance zwischen Vertrautheit mit Welt und Vertrauensverlust in die vorgefundene Welt zu erlangen.

— Diese Balance hat selbst einen geschichtlichen Index, wie auch die darauf basierenden Entwürfe des Mensch-Seins geschichtlich sind. Mit dieser These von der sozio-kulturellen Variabilität des Menschseins wird die Grundlage einer Theorie der modernen Kultur formuliert, die auch angesichts eines jederzeit möglichen Ausnahmezustandes nicht unwahr wird. Dies einge-rechnet, erscheint die zuvor erwähnte Paradoxie des In-der-Welt-Seins nicht mehr als ein Schicksalszusammenhang, sondern als Grenzbestimmung einer anthropologischen Situation, in der das Lager eine bestimmte politisch-geschichtliche Funktion ausübt.

— Das Lager markiert so die äußerste Möglichkeit einer Entgrenzung der menschlichen Lebensform. Die in ihm angelegte Möglichkeit einer Reduktion des Humanen auf die bloße Faktizität des Lebens, insofern die Aspekte der Sozialität, Pluralität und Variabilität unterdrückt oder pervertiert werden, zeigt die Transformation von Politik in Bio-Politik an – so wie sie seit Beginn des 20. Jahrhunderts realisiert wurde und auch heute noch, selbst im Herzen Europas (Arendt), teilweise wirklich, jederzeit aber möglich bleibt. Dieser Prozeß ist aber weder schicksalhaft, absolut noch irreversibel, sondern an bestimmte politisch-geschichtliche Konstellationen gebunden. Zweifelsohne ist deshalb das Lager, wie Hannah Arendt bemerkt hat, der politische Raum für die organisierte Verlassenheit der modernen Welt – aber keinesfalls die Matrix der modernen Welt.

40 Vgl. Berger/Luckmann 1980, S. 54

41 Vgl. Helmuth Plessner, Abwandelungen des Ideologiebegriffs [1931]. In: Helmuth Plessner, *Gesammelte Schriften*. Bd. 10. Frankfurt am Main 1985, S. 41-70, S. 60: „Sich und die Welt anders sehen, heißt für den Menschen eben auch anders sein.“