

4. Der Stachel des Lebens

Das »Leben selbst«, schreibt Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge*, existiert nicht, jedenfalls existierte es nicht schon immer. Es handelt sich vielmehr um eine historische Denkfigur, eine bestimmte Weise, das Leben zu denken und zu begreifen. Das Leben tritt stets nur innerhalb bestimmter »Denkraster« in Erscheinung (1974, 168). Seine Ontologie lässt sich von der Epistemologie nicht trennen, also von den Wissensformen und den Techniken, die das Leben sichtbar machen. Wenn das Leben demnach »keine Transzendentalie [ist], die in der Geschichte [nur] verschiedene Formen angenommen hat« (Saar und Vogelmann 2023, 244), dann bedeutet das allerdings nicht, dass es so etwas wie das »Leben« nicht gibt. Eine kritische Ontologie des Lebens will vielmehr beides leisten. Sie muss der Einsicht Rechnung tragen, dass das Leben, von dem wir sprechen, immer schon ein gesellschaftlich, wissenschaftlich, rechtlich und politisch bestimmtes Leben ist (Butler 2010). Zugleich will sie sich offenhalten für das politische Moment und die Fragen danach, »was es heißt, heute lebendig zu sein« (Saar und Vogelmann 2023, 243), wofür wir leben (Worms 2013, 103) oder wie ein lebbares Leben aussehen und gestaltet werden kann. Eine kritische Ontologie müsse zudem den Formen »der Gewalt« (Foucault 2019, 19) nachgehen, die Wahrheitspraktiken hervorbringen, indem sie das Leben als einen Gegenstand des Wissens und der Regierung nur in je bestimmten Daseinsformen auftauchen lassen. Was das Leben *ist*, ist selbst abhängig von Wahrheitsdiskursen (Saar und Vogelmann 2023, 239). Das aber heißt wiederum nicht, dass es sich auf einen Effekt der Macht reduziert.

Wovon also sprechen wir, fragt Didier Fassin, »wenn wir vom Leben sprechen?« (2019, 19) Will man das Leben im Sinne eines kritischen Vitalismus in seiner Eigenwilligkeit und somit als etwas Irreduzibles erfassen, ohne ein Wesenhaftes vorauszusetzen, dann lässt es sich laut Frédéric Worms nur »aus sich selbst heraus« begreifen (2013, 26). Analytisch heißt das, den Begriff je mit einer »Wesensunterscheidung« zu konfrontieren (Worms 2018, 325), ohne die das Leben nicht zu verstehen, auf die es aber eben auch nicht festzulegen ist. Vielmehr gelte es, die dem Konzept inhärenten Spannungen herauszuarbeiten, die ihm zugleich seine vermeintliche Eindeutigkeit nehmen; so etwa die Spannung zwischen dem Vitalen und dem Mortalen (Worms 2013, 26) oder zwischen »der Sorge um [...] und der Macht oder Gewalt über das Leben« (Worms 2018, 325).¹ Die soziologische Analyse interessiert sich

1 Worms ist in diesem Anliegen eines kritischen Vitalismus, einen Lebensbegriff aus den ihm inhärenten Spannungen heraus zu entwickeln, ganz eindeutig. Gleichwohl kritisieren Saar und Vogelmann eine stellenweise zu

dementsprechend dafür, wie der Begriff des Lebens jeweils zum Einsatz kommt: Welche Implikationen führen wir beispielsweise ein, wenn wir das biologische Leben (*zoë*) dem biografischen Leben (*bios*) gegenüberstellen (Fassin 2017, 36),² das für Gestaltbarkeit und die individuelle Lebensführung steht? Mit welcher Selbstverständlichkeit gehen wir davon aus, dass das Leben nur lebenswert ist, wenn es sich auch entfalten kann (Colebrook 2014, 203)? Welchen Wert messen wir dem Leben somit bei und welches Leben halten wir für nicht lebenswert? Warum sind wir es gewohnt, das Leben von seinem Ende und seiner Verletzlichkeit her zu denken, und wie erwächst daraus ein Sinn des Lebens? Angesichts seiner Untersuchungen von Krankheitsverläufen definierte der Anatom Xavier Bichat (1827, 10) im 19. Jahrhundert das Leben nicht essenziell, sondern funktional als die Ansammlung von »Kräften, die sich dem Tod widersetzen« (Rabinow 1998, 198). »Der Vitalismus beruht auf einem ›Mortalismus‹«, schloss daraus Foucault: In der Negation bietet der Tod die »Möglichkeit, dem Leben eine positive Wahrheit zu verleihen.« (1988, 159) Der Tod, so eine weitere Implikation, markiert keineswegs die Grenze der Regierung.

Zusammenfassend gesagt sieht eine kritische Ontologie von einer fundierenden Bestimmung ab, von einem Eigentlichen (Saar und Vogelmann 2023, 243), das das Leben vermeintlich ausmacht: das *Leben selbst* in seiner Vitalität; der Sinn *des Lebens*, der dem einzelnen Leben Bedeutung verleiht; oder das Leben als Grundlage und Voraussetzung unserer Existenz. Der Begriff der *Lebensform* ist genuin relational. Er verweist darauf, dass das Leben nur *in Beziehung* zu denken ist, sei es zu einem Wissen, das es als solches erkennbar macht, zu einem Milieu, in dem es existieren kann, oder zu anderen Lebensformen, von denen es sich unterscheidet. Als eine »Vielfalt nicht aufeinander rückführbarer Modi« (DeLitz, Nungesser und Seyfert 2018, 11) manifestiert sich das Leben je in spezifischen Formen. Weder lässt es sich auf einzelne Dimensionen, Gesetze oder Prinzipien reduzieren noch als ein Ganzes erfassen.

Gerade weil unsere Existenz als *Lebewesen* aber nicht von einem Begriff des Lebens abzukoppeln ist, wird seine Befragung selbst zu einem *Stachel* der Kritik: Eine so verstandene Ontologie des Lebens fordert die Möglichkeiten – und Grenzen – heraus, unsere eigene Existenzweise zu denken. Für eine negative Ontologie, die auf die anthropozäne Situation zu antworten sucht, besteht die Herausforderung dabei in einer

beobachtende fehlende »epistemische Distanz«, etwa wenn Worms in seiner Fokussierung auf irreduzible Begriffskoordinaten bereits »die Polarität von Leben und Tod voraussetzt.« (2023, 244)

- 2 Fassin bezieht sich wesentlich auf Canguilhem (2009), dessen Lebensbegriff im Vergleich zu Foucaults immer noch von einem vitalistischen Denken geprägt ist; ausführlich dazu Muhle (2008).

doppelten Unmöglichkeit: Wo die eigene Lebensweise radikal in Frage steht, muss einerseits auch die Möglichkeit des eigenen Verschwindens, das menschliche Nicht-Sein, denkbar werden; mit der Einsicht in die Grenzen menschlicher (europäischer) Repräsentationsweisen sind andererseits auch die Grenzen der Gestaltbarkeit des Lebens in dieser Welt und auf dieser Erde zu gegenwärtigen.³

Ansätze, die an etablierten Denkweisen des Lebens rütteln und zugleich für eine Perspektive auf die Architektur als Lebensform instruktiv sind, finden sich *erstens* in den einschlägigen Arbeiten Foucaults. Anders als in der gängigen Rezeption setzt das Konzept der Biopolitik die Regierung der Bevölkerung keineswegs mit einer nahtlosen Vermachtung des Lebens gleich. Als eine kritische Denkfigur erscheint das Leben bei Foucault vielmehr als eine Kraft, die im Sozialen unerwartet Form annimmt und sich der Macht notorisch entzieht (Foucault 1983, 170; Anderson 2012). Ähnlich wurde in den vorangegangenen Kapiteln auch die Architektur im Begriff der Kraft als eine Lebensform beziehungsweise in ihrer Verbundenheit mit dem Leben denkbar. *Zweitens* schreibt Elisabeth Povinelli Foucaults Konzept der Biopolitik im Kontext der Anthropozän-Debatte fort, indem sie die fundamentale Unterscheidung von Leben und Nicht-Leben aus den Angeln hebt. In ihrer Lesart wird einsichtig, wie Architektur als ein Artefakt nicht nur die Unterscheidung von Kultur und Natur, sondern auch von Lebendigem und Nicht-Lebendigem durchkreuzt. *Drittens* inspiziert Arthur Bradley historisch, ebenfalls an Foucaults Konzept der Biopolitik anknüpfend, wie Technologien der Macht noch posthum auf das Leben zugreifen. In dieser Perspektive kommt die Macht der Zerstörung von Architektur in den Blick. Sie ist ein unmittelbarer und mittelbarer Angriff auf menschliche Existenzweisen, sie ist existenziell und betrifft die politischen und kulturellen Lebensformen. Anschlussfähig ist daran *viertens* Jef Huysmans Ansatz, das Leben gerade nicht von seinem Ende her zu denken, sondern als eine Form permanenter Bewegung, die die herkömmliche lineare Zeitvorstellung durchkreuzt. Das Leben ereignet sich, so betrachtet, stets in einem Zwischen, in dem es Form annimmt – ganz so wie die Architektur Faltungen bildet, in denen sich soziales Leben gestaltet. In seiner räumlichen Lektüre der Geschichte bietet Karl Schlögel schließlich *fünftens* eine Analytik an, die das Leben im Moment der Zerstörung von Architekturen fassbar erscheinen lässt – indes ohne je vollständig erfassbar zu sein. Nun also im Einzelnen.

- 3 Wie im zweiten Kapitel mit Colebrook (2023; Weinstein und Colebrook 2017) dargelegt, sowie mit Steven Swarbrick und Jean-Thomas Tremblay, die das moderne Denken am »Abgrund der Nicht-Bedeutung [sehen], der jeden Anspruch auf Weltgestaltung zunichtemacht.« (2024, 15)

Das Leben als Stachel der Kritik

Für ein Verständnis der Architektur als Lebensform bieten Foucaults Arbeiten mindestens zwei Anhaltspunkte. Auf der einen Seite bringen dessen historische Lektüren architektonischer Anordnungen – als eine Form der Menschenführung sowie der Regulierung der Bevölkerung – verschiedene *Lebensdimensionen* ins Spiel. So dient die Praxis der Quarantäne, die räumliche Absonderung, dazu, die Ansteckung und Ausweitung einer Epidemie zu verhindern. Das Gefängnis als eine Praxis der Justiz trennt nicht nur die gefährlichen von den zu schützenden Menschen, sondern dient auch der Besserung, der Normierung und Normalisierung der Eingeschlossenen, die zur »richtigen« Lebensführung angehalten werden. Hospitäler wiederum setzen die Kranken wieder auf die Spur des Lebens und in die Räder der Ökonomie ein (Foucault 1976), während die Friedhöfe den Tod an die Randzonen der Stadt verbannen und ihn aus dem sozialen Leben ausklammern (Foucault 2005b). An der Stadtgestaltung und insbesondere der Sicherung von Infrastrukturen der »Zirkulation« (Foucault 2004, 41) zeigt sich zudem, wie verschiedene Aspekte des Lebens miteinander verknüpft sind. So ist der Personentransport ebenso wichtig wie der Zugriff auf Geld und Güter; Orte des sozialen Austauschs, von der Schule über die Bar bis zum Parlament, sind ebenso wichtig wie die Orte des Transits, der Bahnhof, die Börse oder der Hafen. Sie alle dienen der Versorgung der Stadt als Lebensform.

Wenn das Leben als ein Gegenstand des Wissens »nicht etwas Gegebenes« ist, sondern »von Existenzbedingungen innerhalb und jenseits von Lebensprozessen« abhängt (Lemke 2014, 260), dann heißt das auf der anderen Seite auch, dass die Instrumente, die das Leben sichtbar machen, immer auch von diesen *Lebensprozessen und Kräften* angetrieben sind. Diese Weise, das Leben gleichzeitig epistemologisch und ontologisch zu denken, findet sich bei Foucault (1999) bereits im Konzept der Biopolitik. So konnte die Bevölkerung zu einem Gegenstand der Regierung werden, weil sie selbst statistisch nachweisbare Eigengesetzlichkeiten aufweist – Krankheitsfälle, Kriminalitätsaufkommen, Selbstmordraten, die sich unter bestimmten Lebensumständen häufen. Die Medizin konnte mit der Entwicklung von Impfstoffen und Antibiotika Krankheiten wirksam eindämmen oder bekämpfen, weil sie sich ihr Wissen von den Funktionsweisen des Lebens abschaute. Im Fokus der Sicherheit erscheint das Leben der Bevölkerung als »eine Gegebenheit, die von einer ganzen Serie von Variablen abhängt« (Foucault 2004, 109). Es wird erkennbar in einem »Milieu« (ebd., 40), das gleichermaßen natürlich wie künstlich hergestellt ist.

Moderne Sicherheitsdispositive suchen »auf eine Realität zu antworten« (Foucault 2004, 76), die von außen hereinbricht und die sie mit

ihren Messinstrumenten zugleich mitproduzieren. So lassen Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung die Welt bald als eine Ansammlung von Risiken erscheinen, während die Sicherheit stets noch mit einem unkontrollierbaren Überschuss operieren muss. Sie blickt auf eine Zukunft, die nicht vollständig erfassbar und messbar ist, und muss ständig mit der Möglichkeit rechnen, dass etwas Unvorhergesehenes »geschehen kann« (ebd., 39). Als ein künstlich hergestelltes Interventionsfeld bleibt die Stadt von Unverfügbarkeiten geprägt.

Darüber hinaus produzieren Sicherheit und Biopolitik ihren eigenen Exzess. Denn weitere Erkenntnisse über das Leben bringen auch neue Interventionsfelder hervor, und mit zunehmender gesellschaftlicher Komplexität erscheinen immer mehr Bereiche als sicherungsbedürftig. So hängt das gedeihliche Leben der Bevölkerung in der Gegenwart nicht mehr nur, wie in der nationalstaatlichen Logik, von der Sicherung eines Territoriums ab, sondern wesentlich auch vom Funktionieren »vitaler Systeme« beziehungsweise kritischer Infrastrukturen (Collier und Lakoff 2015; Folkers 2018). Ferner kann die Biopolitik kontraproduktive Effekte zeitigen, wenn sie in Gestalt von Viren Lebensformen entstehen lässt, die anschließend außer Kontrolle geraten (Foucault 1999, 294); oder wenn sie zum Schutz der Bevölkerung eine Nukleartechnologie entwickelt, die nichts weniger als das »Leben selbst« auslöschen kann (ebd., 293).

Vor diesem Hintergrund manifestiert sich das Leben als eine kritische »Denkfigur« bei Foucault schließlich in den Kräften, die sich der Macht entgegensetzen (Drápal und Krasmann 2023). Dies geschieht vor allem in den Akten des Widerstands, die der Geschichte überhaupt erst »Leben« einhauchen (Foucault 2003, 991) – die Erhebung der Menschen »bleibt ein Rätsel« (ebd., 989). Freilich bietet das Unregierbare seinerseits stets einen Einsatzpunkt der Regierung. Eine Genealogie, die sich für die Entstehung und Emergenz von Ereignissen in der Geschichte interessiert, nimmt in den Blick, wie »der Leib von der Geschichte geprägt und von ihr zerstört wird« (Foucault 2002: 174). Wo der widerständige Leib, der sich der Macht entgegenstellt, »Subjektivität« erlangt und Geschichte schreibt, wird er selbst von dieser Geschichte beschrieben. Die Geschichte der Technologien des Regierens ist zugleich eine Geschichte des Regierbarmachens der mutmaßlich unregierbaren Kräfte. In der Fallstudie zur Ukraine lässt sich in dieser Lesart nachvollziehen, wie Architektur, gerade weil sie ein elementarer Bestandteil des sozialen Lebens ist, zum Medium eines biopolitischen Krieges wird; wie es der urbizidalen Kriegsführung darüber aber gleichwohl nicht gelingt, sich die Bevölkerung gefügig zu machen.

Leben und Nicht-Leben

Mit dem Begriff der Geontologien entwickelt Povinelli (2023) in ihrer Kritik des Siedlerkapitalismus eine Perspektive, in der sich der Gegensatz zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem auflöst. Ausgehend von ihren Feldforschungen in Nordaustralien zeigt sie, wie die indigene Bevölkerung die sie umgebenden Dinge nicht als Objekte, sondern als »Existenten«, als Gesprächspartner begreifen. Nach westlichem Verständnis verschwimmen damit die Grenzen zwischen real Existierendem und bloß Vorgestelltem, zwischen Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem sowie eben zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem.

Der Neologismus der Geontologien lässt sich in drei Bedeutungsfelder übersetzen. Das *Geo* steht für das Geologische, das vermeintlich Nicht-Lebendige des Gesteins, der Kohle oder auch der Seltenen Erden, und für die Ausbeutung dieser irdischen Schätze. »Der Schlüssel zur riesigen Ausweitung des Kapitals«, so schreibt Povinelli, »war die Entdeckung einer Lebenskraft in toter Materie bzw. von Leben in den Resten von Leben: nämlich in Kohle und Erdöl.« Der fatale, damit einhergehende historische Irrtum bestand demnach in der Annahme, der vermeintlich nicht-lebendige Stoff ließe sich schadlos ausbeuten, ohne das Leben auf der Erde zu tangieren: »Der Kapitalismus ist eine gigantische Schmelzhütte und schaufelt das Lebende und das Tote in seinen Hochofen.« (2023, 265) Die Geontologien stehen insofern auch für die geologische Kraft, welche die Menschheit im Sinne Chakrabartys (2018) entfesselt hat.

In Anspielung auf Foucaults (1999) Konzept der Biopolitik spricht Povinelli ferner von einer Geontomacht. Die für die Biopolitik zentrale Unterscheidung zwischen lebenswertem und also schützenswertem und zu förderndem Leben, das im Notfall auch zuerst gerettet werden muss, und weniger oder nicht lebenswertem Leben, das auch sterben kann oder muss, sei für die Probleme einer (post-)kolonialen Gegenwart, so Povinellis Ansatzpunkt, nicht mehr hinreichend. Deren organisierendes Prinzip sei eine Geontomacht, die auf der »Differenz zwischen dem Lebendigen und dem Inaktiven, Unbeteiligten«, dem Nicht-Lebendigen beruht (Povinelli 2023, 17). Allerdings schließen sich die beiden Machtformen der Biopolitik und der Geontomacht nicht gegenseitig aus oder lösen einander historisch ab. Gemein ist ihnen, dass sie immer wieder neue Taktiken und Techniken der Macht im Namen des Lebens hervorbringen und auf diese Weise auch ihr vermeintliches Gegenteil produzieren. »Ohne die Begriffe, ohne die Art, ohne Population, ohne *Leben* und *Nichtleben*«, so Povinelli im Anschluss an Foucault, »gibt es kein Aussterben, kein Massensterben.« (ebd., 276; Herv. i.O.)

Die *Geontologien* schließlich lesen sich wie eine kritische Ontologie des Lebens. Denn das Konzept fordert dazu heraus, die Künstlichkeit, das Menschengemachte und Kontingente der Unterscheidungen

zwischen Leben und Nicht-Leben, lebenswertem und nicht-lebenswertem Leben zusammenzudenken. So wie die Natur selbst nicht weiß, dass sie für das Natürliche steht und als das Andere der Kultur zugleich das Produkt einer künstlichen Unterscheidung ist, die sie dem menschlichen Zugriff anheimstellt, so bildet die der geologischen Materie attestierte Leblosigkeit die Grundlage für einen fundamentalen Eingriffs ins Leben. Mehr noch, schreibt Povinelli: »Das *Nichtleben* hat nämlich das hervorgebracht, was es nicht ist, *Leben*, und es wird mit der Zeit diese Erweiterung seiner selbst in sich zurückfalten.« Die Ausbeutung des nicht-lebendigen Stoffs, die das gedeihliche Leben und den Wohlstand befördern sollte – und tatsächlich sozial ungleich verteilt befördert hat –, führt zur Erschöpfung des Lebens und letztlich auch seiner Vernichtung, indes ohne dass das Überleben des Planeten damit gleich zur Disposition stünde. Povinelli variiert somit ein zentrales Motiv der Anthropozän-Debatte: »Das Leben ist lediglich ein weiteres inneres Organ eines Planeten, der auch dann noch da sein wird, wenn es nicht mehr da ist, wenn wir nicht mehr da sind« (2023, 277; Herv. i.O.) – fast so wie das Architekturerbe zum Überbleibsel der Menschheit werden könnte, deren Ruin es anzeigt. Die Bezüge zur Architektur als Lebensform liegen auf der Hand. So steht das Gebaute, das auf Raubbau beruht und Lebensgrundlagen vernichtet, im Anthropozän in der Kritik: in der Verschwendung von Ressourcen wie Sand, Wasser oder Stahl beim Bauen, im energieineffizienten Betrieb, im ständigen Abreißen und Neu-Bauen statt der zirkularen Wiederverwendung von Material sowie nicht zuletzt in der großflächigen Bebauung, die immer mehr Land in Anspruch nimmt und zur Bodenversiegelung führt. Ferner wird sich angesichts des Urbizids in der Ukraine zeigen, wie die Zerstörung der Architekturen Lebensmilieus trifft und die Abhängigkeit verschiedenster Lebensformen sichtbar macht. Und schließlich ist Povinellis Auflösung der scharfen Trennung zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem weiterführend hinsichtlich der Frage, wie sich Architektur in ihrer Verschränkung mit dem gesellschaftlichen Leben denken lässt, ohne sie auf leblose Materie zu reduzieren oder aber als ein Lebewesen zu idealisieren.

Posthume Macht über das Leben

Mit dem Konzept des »unerträglichen Lebens« sucht Bradley (2019) die wichtige Frage zu beantworten, wie auch eine biopolitische Rationalität dazu kommen kann, Leben zu töten beziehungsweise vernichten zu wollen, im Sinne Foucaults also nicht nur sterben zu *lassen*, sondern sterben zu *machen* (1999, 278). Bradley greift dafür dessen Beobachtung eines »Paradoxons« auf, nämlich dass die Souveränitätsmacht in dem Moment, in dem sie über den Tod eines Untertans entscheidet, zugleich

dessen Existenz zur Erscheinung bringt. Die Macht über Leben und Tod besteht also darin, dass sie »das Subjekt in eine Lage versetzt, in der es politisch nicht einmal als *lebendig* angesehen werden kann«, bevor der Souverän darüber befindet (2019, 6; Herv. i.O.). Souverän ist demnach, wer entscheidet, ob ein Leben überhaupt in Erscheinung treten kann, rechtlich anerkannt wird und insofern leben – und getötet – werden kann.

Der Begriff des unerträglichen Lebens steht somit für eine »Biopolitik der Auslöschung«, die Bradley historisch und theoretisch vom antiken Rom bis in unsere Gegenwart, von Hobbes über Benjamin bis hin zu Foucault und Agamben rekonstruiert. Sie umfasst sowohl die physische Vernichtung von Leben als auch die Ausradierung seiner politischen Existenz: das Ungeschehen- und Unsichtbar-Machen, die Vernichtung jeglicher Spur, als hätte dieses Leben niemals auf der Welt existiert (2019, 3). Die Zerstörung von Architektur findet genau hierin ihre Bedeutung: Sie trifft Existenzen und soziale Lebensformen, sie verwandelt Gebautes und kulturelle Bedeutung in Schutt, sie macht Lebensräume zunichte und hinterlässt zugleich Zeichen der Zerstörungsmacht. Wie im Krieg gegen die Ukraine zu beobachten, wird das Leben in zweierlei Hinsicht unerträglich: indem der Souverän (Putin) es als unerträgliches dekretiert, um es auszulöschen; und indem es angesichts des Vernichtungswillens und der Vernichtungsarbeit unerträglich: unlebbar (gemacht) wird.

Leben in Bewegung

Wie bei den relationalen Ontologien gesehen, lässt sich das Leben in einer spinozistischen Lesart als ein fortwährender Prozess der Affizierung und des Affiziertwerdens von Körpern beschreiben, deren Grenzen sich dabei unerlässlich gegeneinander verschieben – ganz so wie die Architektur im Auge des Betrachters immer wieder anders erscheint und *ist*. Leben wird demnach in der Weise fassbar, wie sich Kräfte materialisieren, während es sich dieser Fassbarkeit aber auch immer wieder entzieht: Was sich materialisiert hat, mag als ein Zeichen von Leben lesbar sein, aber es ist nicht das »Leben selbst«.

Huysmans geht noch einen Schritt weiter, indem er das Leben von den Formen seiner Verkörperung und so auch vom Denken seiner Endlichkeit her abzulösen sucht. Als das, was permanent in Bewegung ist,⁴

4 Die Gleichung, die Huysmans mit Ingold (2011) aufmacht, ist denkbar simpel: »Wenn das Leben stillsteht, hört es auf zu existieren.« (Huysmans 2023, 268) Mit Bergson lässt sich das Leben indes auch als eine Bewegung begreifen, die sich nicht »der Immobilität gegenübersteht«, sondern »die sich einer anderen entgegensetzt und eine Art von Sein [ist], die einer anderen in

entfalte sich das Leben vielmehr in einer Zeitlichkeit, die gleichsam »unzeitgemäß« ist (2023, 263). Sie folgt nicht der linearen Vorstellung eines Vorher und Nachher. So zeige sich das Vergangene in der Gegenwart »nicht als das Vergangene als solches, sondern als ein Unterschied, der die Gegenwart in Veränderung hält.« (ebd., 279) Mit Deleuze (1992) gesprochen bringt die Wiederholung – die Aktualisierung des Vergangenen – nie ein Gleiches hervor, sondern markiert immer schon eine Differenz (Huysmans 2023, 279).⁵ Leben ist demnach nicht gebunden an Entitäten und nicht per se organisch. Als Bewegung spielt es sich vielmehr in einem Zwischen ab, in dem es, auch in seinen politischen Formen, »gelebt« (ebd., 265) und lebbar wird – ebenso wie der architektonisch strukturierte Raum ein Zwischen bildet, das soziales Leben ermöglicht, aber auch begrenzt oder unterbindet.

Huysmans verbindet mit dieser Perspektive eine emphatische Form der Kritik. In der Blickverschiebung »vom Leben-bis-zum Tod zum Leben-in-Bewegung« (2023, 264) wendet er sich zunächst gegen eine Sicherheitslogik, die das Leben über seine Gefährdung regierbar macht. Wo das Leben an einen Körper gebunden ist, erscheint es genau dort als bedroht, wo feindselige Elemente (von den Viren bis zur tödlichen Kugel) die Grenzen dieses Körpers durchdringen. Stattdessen gelte es, die vielfältigen »Unterschiede und Möglichkeiten« in den Blick zu nehmen, »die dem gelebten Leben immer schon innewohnen« (ebd., 269), – und so, mit Foucault, »die Zeichen der Existenz« zu vervielfachen (2005a, 132; Übers. modifiziert). Um das Leben nicht essentialistisch zu fassen, gibt Huysmans allerdings einen individuellen Lebensbegriff auf.

Für den vorliegenden Zusammenhang ist diese Perspektive auch deshalb interessant, weil sie erlaubt, das Leben in der Bezugnahme auf historische Architektur »unzeitgemäß« zu denken. So zeigt sich in der Studie über den Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge in Hamburg, wie die Vernichtungserfahrung immer wieder die Gegenwart einholt, wie die zerstörte Synagoge aber auch für eine Lebensform steht, die mit dem Wiederaufbau in die Gegenwart hineingeholt werden soll. Nicht Nostalgie bildet dabei den Impuls, sondern der Wille zur Erneuerung. Der Rekurs auf das Gebaute in der Vergangenheit verändert Gegenwart und Zukunft.

allen Lebewesen gegenübersteht.« (Worms 2013, 101) Die Bewegung zeigt sich in der Begegnung und der Markierung einer Differenz.

- 5 Das gleiche gilt für die Zukunft, die bereits gegenwärtig ist, als solche indes immer erst aktiviert werden muss, um ihre Potenzialität, wiederum im Sinne von Deleuze, real werden zu lassen (Huysmans 2023, 280).

Negation von Lebensformen

»Der 11. September 2001«, so schreibt Schlögel über die räumliche Lesbarkeit der Zeit,

»hat uns an einen Raum erinnert, den wir längst vergessen hatten, dessen Bewältigung aber zu den Voraussetzungen unserer Zivilisation gehört. Es ist die Erinnerung an das Selbstverständliche. Erinnerung an die Ozeane, die überquert werden müssen und täglich von Millionen überquert worden sind, die aber nicht mehr überquert werden können, wenn der Luftraum gesperrt ist. Wir sind alle Bewohner eines globalen Raums, der über Jahrzehnte hinweg produziert worden ist. Nun hat er einen Riß bekommen. Es stellt sich heraus, daß Räume zerfallen können, wenn »Nervenstränge« oder Verkehrslinien unterbrochen werden.« (2003, 30)

Durch die Zerstörung wird auch der Raum in der Zeit lesbar, während der Verlust, das ist für den vorliegenden Zusammenhang aufschlussreich, stillschweigend spürbar wird. Der globale Raum ist als solcher ein Abstraktum, er existiert in der Vorstellung. Hergestellt aber wird er, indem er gelebt wird, und ermöglicht wird er durch die zugehörigen Infrastrukturen, von der Technologie des Fliegens bis hin zur Logistik des Flugbetriebs. Der globale Raum habe sich auf diese Weise »über Jahrzehnte hinweg« etabliert. Wenn dieser Raum nun in der Unterbrechung des Luftverkehrs »einen Riß bekommen« hat, dann beinhaltet das auch die Erschütterung einer selbstverständlich gewordenen Lebensweise. Für einen Augenblick ist sichtbar geworden, was normalerweise nicht wahrnehmbar ist: das, was verbindet.

Der 11. September ist in dem Moment zu einem Ereignis geworden, in dem er gesellschaftlich als eine Katastrophe verstanden und beschrieben wurde. Der Schrecken im Angesicht der Anschläge und die nachfolgende Verunsicherung haben Namen bekommen, sie sind gleichsam ins Soziale eingetreten. In ihrer Deutung als ein Angriff auf die USA und die freie Welt wurden die terroristischen Anschläge überdies zu einem politischen Ereignis. Der Zerfall des globalen Raums hingegen, wie Schlögel ihn beschreibt, ist ein Ereignis von anderer Qualität. Es ist die Markierung einer Abwesenheit, eine Negation: Plötzlich ist *nicht* mehr *da*, was zuvor existierte, weil es gelebt wurde. Es handelt sich um eine Form der Negation, die keine Zeichen setzt. Anders als das Zusammenbrechen der Zwillingstürme des World Trade Centers entzieht sich dieser Verlust der Medialisierung. Gleichwohl war der Zerfall registrierbar und keineswegs nur abstrakt. »Ground Zero«, so Schlögel weiter,

»ist der Punkt, an dem etwas zum Stillstand und zum Einsturz gebracht worden ist, der Punkt, von dem aus die Welt, in der wir von nun an leben, neu vermessen wird.«

Für »nur eine historische Sekunde« habe der Zusammenbruch »den Raum sichtbar werden lassen, in dessen Zentrum die Türme stehen.« (2003, 31) Für den winzigen Augenblick seiner Negation, so lässt sich diese Beobachtung weiterdenken, ist das Leben, das einst gelebt wurde, fühlbar geworden. An seine Stelle tritt die Leere der Abwesenheit: dieses Lebens und dieser Architekturen, die es verkörpert haben. Die übriggebliebenen Trümmer mögen Erinnerung sein, jedoch nicht an das Leben, sondern an die Zerstörung. – Am Beispiel des Kriegs gegen die Ukraine zeigt sich nun, wie die Architektur zum Medium einer Gewalt wird, die in unterschiedlichster Weise in das Leben der Bevölkerung eingreift.