

7. Giorgio Agamben

7.1 VORBEMERKUNGEN

In auffallend vielen Texten über Giorgio Agamben findet sich der Verweis, er sei zurzeit einer der meistdiskutierten und einflussreichsten Philosophen.¹ Weil diese These inflationär vertreten wird, dürfte sie ihren Wahrheitsanspruch mittlerweile performativ hergestellt haben, und so behaupte ich hier demzufolge ebenfalls die Bedeutung Giorgio Agambens.² Pessimist ist Agamben laut seinem Selbstverständnis aber nicht, so antwortet er auf die Frage: »Sie schreiben in ›Homo sacer‹ von einer biopolitischen Katastrophe, die uns bevorsteht, wenn wir unsere politischen Kategorien nicht überdenken. Sind Sie ein Apokalyptiker?«:

»Wenn ich aber von Biopolitik als einer Katastrophe spreche, dann meine ich keine Apokalypse. Wie Benjamin sagte, die Katastrophe ist immer die Gegenwart, die Situation, in der wir uns befinden. Die gegenwärtige Politik erscheint mir als katastrophal, und deswegen sehe ich die Notwendigkeit, eine neue Schlüsselpolitik zu denken. Es geht mir nicht im Geringsten um apokalyptische Prophezeiungen, sondern um die Art und Weise, wie wir in der gegenwärtigen Zeit auf die Katastrophe, in der wir leben, reagieren können. Die Leute sagen manchmal, ich sei zu pessimistisch. Das verstehe ich nicht. [...] Ich bin nicht im Geringsten pessimistisch. Ich bin allerdings ein bisschen misstrauisch gegenüber zu guten Gefühlen.«³

Obige Selbsteinschätzung, kein Pessimist zu sein, verbindet Agamben mit vielen anderen Autoren, die ebenfalls eine Verstrickung in eine pessimistische

1 | Belege für die These der zeitgeschichtlichen Bedeutung des Philosophen Agamben sind beispielsweise: Scheu 2006, S. 350, Lembcke 2009, S. 560f, Haverkamp 2001 usw.

2 | Diese Bedeutung verdankt Agamben vor allem der breiten Rezeption seiner Homo sacer-Reihe. Bis Mitte der 1990er Jahre war Agamben vornehmlich mit Texten zur Kunst, Ästhetik und Literatur in Erscheinung getreten.

3 | Agamben 2010c.

Weltanschauung bestreiten.⁴ Gleichwohl werden Diagnosen und Prognosen massenmedial vor allem beachtet, wenn die Information einen Unterschied bedeutet, der einen Unterschied macht.⁵ Die Diagnose, dass sich nichts Ungewöhnliches ereignet, oder die Prognose, dass künftig nichts zu befürchten ist, ist gemäß dieser Aufmerksamkeitsökonomie eine weniger relevante Information als vielmehr die Warnung, dass wir uns auf den Abgrund einer »biopolitischen Katastrophe« zubewegen bzw. bereits den Abgrund überschritten haben. Letzteres ist die leitende These von Agambens Homo-sacer-Projekt.

Mit Blick auf Agambens Pessimismus-Dementi erscheint zunächst der Satz irritierend, der »guten Gefühlen« das Misstrauen ausspricht. Ohne sich hier in den Bereich der Psychologie vorzuwagen, lässt sich Folgendes anmerken: Erstens ist diese Erklärung ungewöhnlich für einen Wissenschaftler, zumal gerade jene Profession das Eingeständnis einer gefühlsabhängigen Erkenntnis tunlichst vermeidet. Zweitens entspricht das Misstrauen gegenüber »guten Gefühlen« einer Haltung, der zufolge Wohlbefinden immer trügerisch und gefährdet ist. Positiven Empfindungen und Umweltwahrnehmungen scheint Agamben zu misstrauen, so lässt sich schließen, weil eine Verschlechterung nur eine Frage der Zeit oder bereits gegenwärtig eine Selbsttäuschung anzunehmen ist. Davon ausgehend vertrete ich, trotz des Einspruchs Agambens, die These, dass seine politische Philosophie einem politischen Pessimismus das Wort redet.⁶

Analog zu den vorangegangenen Analysen der Schriften Carl Schmitts und Michel Foucaults befrage ich die Texte Agambens entlang der sechs idealtypischen Kategorien: Niedergangserzählung und die damit verbundene Zeitdiagnose, Kontrastfolie, Zukunftsszenario, Anthropologie, pessimistische Philosophie der Geschichte und Haltung. Weiterhin beziehe ich verstreute und zeitlich versetzte Aussagen aufeinander, bringe sie sozusagen miteinander in Dialog, und (re-)konstruiere durch diese Systematisierung einen Zusammenhang der Schriften, welcher im Homo-sacer-Projekt und den begleitenden Pu-

4 | Zu erklären ist jene verbreitete Abgrenzung vom Pessimismus u.a. dadurch, dass pessimistische Wahrnehmungen als deterministisch, im Sinne von defätistisch gelten und damit der Wahrheitsanspruch eines Wissenschaftlers in Zweifel gezogen wird. Weiterhin sind viele, die als Pessimisten bezeichnet werden, um politische Handlungsfähigkeit bemüht oder betreiben eine Form von intellektueller Politikberatung. Die Klassifizierung als pessimistisch steht dann vermeintlich dem aktionistischen Moment entgegen – das Gegenteil hierzu ist Foucaults Selbstdeutung des »pessimistischen Hyperaktionismus«.

5 | Nach der Informationsdefinition von Gregory Bateson: »Informationen bestehen aus Unterschieden, die einen Unterschied machen.« Bateson 1987, S. 123. Sowie Luhmanns Überlegungen zum System der Massenmedien: Vgl. Luhmann 2004.

6 | Siehe zu dieser These das Kapitel »Die üblichen Verdächtigen«.

blikationen von Agamben selbst explizit betont wird.⁷ Teilweise besitzen die Texte und Aussagen Agambens jene inhaltliche Kohärenz allerdings gar nicht. Die Schriften lassen insbesondere durch kryptische Formulierungen Fragen offen, und gleichzeitig verschwimmen die Aussagen in der paradoxen Denkfigur der »Zone der Ununterscheidbarkeit«⁸. Entsprechend zielt meine Untersuchung ebenfalls darauf, diese Widersprüche und Unklarheiten der Philosophie der Ununterscheidbarkeit zu benennen.⁹

7.2 DAS LAGER UND DAS SPEKTAKEL ALS NIEDERGANG

Agambens politische Philosophie und die damit eng verbundene Zeitdiagnostik gründen auf der Erzählung eines Niedergangs. Begründet wird diese Wahrnehmung einerseits mit der Hegemonie einer politisch-rechtlichen Logik der Souveränität und andererseits mit dem Primat der kapitalistischen Ökonomie.¹⁰ Die Beschreibung eines politisch-rechtlichen Verfalls ist der dezidierte Anspruch von »Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben«.¹¹ Hier setzt sich Agamben das Ziel, den »Ursprung« jeder politischen Ordnung und damit der menschlichen Zivilisation aufzuklären und darüber hinaus mit dem biopolitischen Paradigma des Lagers »den Schlüssel zum historisch-politischen Schicksal des Abendlandes« zur Verfügung zu stellen.¹²

Ausgangspunkt ist die von Aristoteles entlehene Unterscheidung von *zōē/bíos* und die daraus folgende Einordnung: »Die Griechen kannten für das, was

7 | Vgl. hierzu beispielsweise: Agamben 2010a, S. 13, Agamben 2012b, S. 12, Agamben 2015b, S. 263ff.

8 | Auf die Theoriefigur der Ununterscheidbarkeit verweisen alle Kategorien Agambens, im Folgenden wird diese vorgestellt und abschließend im Kapitel »Haltung« detailliert diskutiert und kritisiert.

9 | Wenn eine stringente Wiedergabe der Aussagen nicht möglich ist, werde ich dies kenntlich machen. Ansonsten arbeite ich frei nach Martin Luther, der mit Blick auf unklare Bibelstellen bemerkte, diese müssten dann eben durch die eindeutigen Stellen miterklärt werden.

10 | Vgl. zu letzterem insb.: Agamben 2010a, S. 311ff.

11 | Dieser 1995 in italienischer Sprache erschienene Text bildet den Auftakt des Homo-sacer-Projektes, einer mittlerweile abgeschlossenen Reihe, welche sich auf neun einzelne Titel verteilt. Der letzte Band »The Use of Bodies« liegt zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieser Dissertation noch nicht in deutscher Übersetzung vor.

12 | Agamben 2002, S. 191. Agamben fasst diesen Anspruch in den folgenden drei Thesen: »1. Die originäre politische Beziehung ist der Bann (Der Ausnahmezustand als Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Außen in Innen, Ausschließung und Ein-

wir mit dem Begriff *Leben* ausdrücken, kein Einzelwort.«¹³ In den gesprochenen Sprachen der Gegenwart »verschwindet« nach Agamben diese Einsicht in die konstitutive Trennung des Lebens.¹⁴ Aber, obwohl eine solche Spaltung des »einschließenden Ausschluss[es]« des Lebens sprachlich nicht mehr repräsentiert wird, sei sie dennoch von fundamentaler und damit ungebrochener Bedeutung für die abendländische Politik. Dies erklärt Agamben folgendermaßen: »Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen Natur und Kultur, *zōē* und *bíos*.«¹⁵ Erst durch den souveränen Akt der Trennung wird eine politische Ordnung möglich, und entsprechend konstituiert sich seit der Antike jede politische Macht durch die Unterscheidung von *zōē* und *bíos*.¹⁶ *Zōē* bezeichnet das »natürliche Leben«, also »die einfache Tatsache des Lebens«, welches nicht weiter qualitativ bestimmt und durch den souveränen »Bann« ausgeschlossen wird.¹⁷ Im Gegensatz dazu ist unter *bíos* die Form des qualitativ bestimmten, d.h. öffentlichen, rechtlichen, kulturellen, Lebens der Bürger in der *pólis* zu verstehen. Diese anthropologische Grenzziehung von *zōē* und *bíos* markiert also die Geburtsstunde der *pólis* und gleichzeitig die Trennung des *Lebens* von seiner *Form*. So wird das »natürliche Leben« als »konstitutives Außen« aus dem Bereich des Politischen ausgeschlossen, allerdings bleibt es nicht ohne Beziehung zum

schließung). 2. Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen Natur und Kultur, *zōē* und *bíos*. 3. Das Lager und nicht der Staat ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes.« Ebd., S. 190.

13 | Ebd., S. 11.

14 | Agamben 2006b, S. 13. Vgl. hierzu ebenfalls: Agamben 1994, S. 251.

15 | Agamben 2002, S. 190. Die Erschaffung von zwei unterschiedlichen Formen des Lebens ist demnach der ›Ursprung‹ der Politik. Die Kategorie des ›Ursprungs‹ ist erkenntnistheoretisch zweifelhaft, was Agamben in seiner Schrift »Signatura rerum. Zur Methode« (Agamben 2009a) auch reflektiert. Paradoxerweise erhebt er dennoch in verschiedenen Texten den Anspruch, einen solchen Nullpunkt identifizieren zu können – siehe hierzu auch die Ausführungen im Unterkapitel »Haltung«. Weiterhin hat Agamben diese These im letzten Band des Homo-sacer-Projektes aktualisiert und bekräftigt: Vgl. Agamben 2015b, S. 263.

16 | Die »originäre politische Beziehung« ist nach Agamben diese einschließende Ausschließung des Lebens, welche ursprünglicher ist als die Schmittsche Opposition zwischen Freund und Feind.« Agamben 2002, S. 120. Agamben behauptet, dass zunächst das »nackte Leben« geschaffen werden muss und erst dadurch die *pólis* entsteht, damit innerhalb der *pólis* bzw. durch die *pólis* zwischen Freunden und Feinden differenziert werden kann.

17 | Agamben 2006b, S. 13 und Agamben 2002, S. 11.

bíos, durch die »einschließende Ausschließung« entsteht das »nackte Leben«, welchem »in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg zu [kommt, Anm. d. A.], das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet.«¹⁸ Wie sich im Folgenden zeigen wird, ist diese Unterscheidung für Agamben ein Sündenfall, der am Anfang jeder politisch-rechtlichen Ordnung steht und ihre Entwicklung vorherbestimmt.¹⁹

Entscheidend ist, dass die »souveräne Macht« durch die Unterscheidung eine »Schwelle«, als »Verbindung zwischen Natur und Kultur, zōē und bíos«, erschafft. Auf dieser Schwelle kann nicht eindeutig bestimmt werden, ob das Leben natürlich/zōē oder kultürlich/bíos ist – es ist ununterscheidbar. Das Leben in der »Zone der Ununterscheidbarkeit« nennt Agamben das »nackte Leben« – dessen Träger er auch mit dem Terminus Homo sacer bezeichnet.²⁰ Klar zu trennen ist deshalb zwischen dem »natürlichen Leben« und dem »nackten Leben«: »Nicht das einfache natürliche Leben, sondern das dem Tode ausgesetzte Leben (das nackte oder heilige Leben) ist das ursprüngliche politische Element.«²¹ Mit dem »nackten Leben« wird ein dritter Lebens-Begriff eingeführt; ein Le-

18 | Ebd., S. 17. In diesem Zusammenhang ist Johannes Scheu zuzustimmen, dass Agambens Überlegungen, trotz des Betonens eines »einschließenden Ausschluss[es]«, die Ambivalenz von Inklusion und Exklusion, sowie deren Intensitätsgrade nicht erfassen. Inklusion wird von Agambens Analyse vollkommen vernachlässigt, so dass der »einschließende Ausschluss« letztlich nur die »Vollexklusion« des nackten Lebens, als »konstitutives Außen« der Gesellschaftsgründung, beschreibt. Scheu 2008, S. 295 und 298.

19 | Vgl. Agamben 2013a, S. 292.

20 | Agamben 2002, S. 14. Agamben versucht mithilfe dieser Figur die modernen Lagergefangenen zu fassen, die aus der Rechtsordnung einschließend ausgeschlossen sind und gleichzeitig doch mehr als nur biologisches Leben sind. Beim Homo sacer handelt es sich um eine Figur bzw. einen Rechtsbegriff aus der römischen Strafrechts-tradition: Eine solche aus der Rechtsordnung ausgestoßene Person galt als vogelfrei, durfte also zwar jederzeit von jedermann straffrei getötet werden, aber gleichzeitig nicht den Göttern geopfert werden. Nach Agamben bedeutet das, dass diese Personen »der Gottheit in Form des Nichtopferbaren übereignet und in Form des Tötbaren in der Gemeinschaft eingeschlossen« waren. Ebd., S. 98. Agambens Argumentation verfährt hier teilweise in sehr schnellen Schritten, so dass für den Leser der Eindruck entstehen kann, zōē und »nacktes Leben« würden sich entsprechen, was aber irreführend ist. Vgl. ebd., S. 17. In der deutschen Übersetzung des Homo sacer wird Agambens Lebens-Begriff mit »nacktes Leben« bezeichnet. Der Übersetzer erwähnt aber den Bezug zu Walter Benjamins Begriff des »bloßen Lebens«. Ebd., S. 199. Das »nackte Leben« wird in anderen Schriften Agambens aber ebenfalls mit »bloßes Leben« übersetzt und bezeichnet in dieser Theorie somit dasselbe: Vgl. Agamben 2006b.

21 | Agamben 2002, S. 92.

ben, das durch eine »einschließende Ausschließung« entsteht und ununterschieden auf der Schwelle zwischen den Polen *zōē* und *bíos* oszilliert. Die Metapher der Schwelle bezeichnet hier wiederum eine Theoriefigur, die sich anschaulich als Türschwelle vorstellen lässt, denn auf einer Türschwelle kann ebenfalls nicht klar gesagt werden, ob eine Person im oder außerhalb des Hauses steht, also sich drinnen oder draußen befindet. Dieses Bild entspricht dem nackten Leben, welches durch den Akt des einschließenden Ausschlusses als Gegenstand und Substrat der politischen Ordnung erschaffen wird. Das Politische und damit die rechtliche Ordnung leben sozusagen von nichts anderem als dem Leben, das jene Form der Ausschließung inkludiert.²² Anders formuliert: Das nackte Leben ist nicht gänzlich ohne Beziehung zum *bíos*, sondern verharrt in dessen Bann, der es auf seine bloße Lebendigkeit reduziert.

Unterschlagen wird durch die hier eingelassenen Ursprungs- und Natürlichkeitsvermutungen jedoch, dass die *zōē* bereits eine Konstruktion des *bíos* ist. Diese Verwendung der Termini »Ursprung« und »ursprüngliche[s] politische[s] Element« von Agamben, ohne eine Abgrenzung durch Anführungszeichen oder sonstige Erläuterungen, ist irritierend, zumal der italienische Philosoph in seiner retrospektiven Methodenschrift »Signatura rerum. Über die Methode« die Unmöglichkeit des Ursprungs sehr wohl reflektiert²³ und darüber hinaus bereits bei der Abfassung von »Homo sacer I« aufgrund der Lektüre der Philosophie Jacques Derridas um das Paradox der Ununterscheidbarkeit des Anfangs wissen musste. Auch der Begriff der Natur bzw. des natürlichen Lebens und damit die Unterscheidung von Natur und Kultur ist eine kulturelle Konstruktion, welche erst retrospektiv, also nach der Gründung der *pólis*, möglich ist. Dabei ist diese Unterscheidung paradoxerweise gleichzeitig die Gründungsszene der *pólis*, d.h. die Unterscheidung kann erst nach der Unterscheidung getroffen werden und muss doch bereits eingeführt sein, damit sie erfolgen kann – es muss sozusagen in der Zone der Ununterschiedenheit unterschieden werden. Die Paradoxie des Anfangs müsste Agambens Theorie, die sich sicherlich nicht zufällig auf die dekonstruktivistische Denkfigur der »Zone der Ununterscheidbarkeit« beruft, prinzipiell bewusst sein, aber durch die von Agamben völlig unproblematisiert eingeführten Kategorien »natürlich«, »ursprünglich«, »eigentlich«, »authentisch«²⁴ etc. fällt diese politische

22 | Vgl. ebd., S. 37.

23 | »In der genealogischen Fragestellung wird der Zugang zur Vergangenheit, den die Tradition verdeckt und verdrängt hat, nur durch die geduldige Arbeit ermöglicht, mit der die Suche nach dem Ursprung verabschiedet und durch die Aufmerksamkeit auf den Anbruchpunkt ersetzt wird.« Agamben 2009a, S. 127. Vgl. ebd., S. 103ff.

24 | Als exemplarisches Beispiel: »Als das Authentische und das Gute unter den Menschen noch über einen abgeteilten Bereich verfügten (noch *teil*nahmen), war das Leben auf der Erde sicher unendlich viel schöner (wir haben noch Menschen kennengelernt,

Theorie immer wieder hinter erkenntnistheoretische Gemeinplätze zurück.²⁵ So ist die Paradoxie der Ununterschiedenheit eine Form, auf die Agambens politische Philosophie einerseits gründet, in der sich seine Argumentation aber andererseits immer wieder verfängt. Anders als beispielsweise die Systemtheorie Niklas Luhmanns operiert die Theorie des Homo sacer nicht mit einer binären Logik, sondern entziffert in der Zone der Ununterscheidbarkeit etwas Drittes. Aus Perspektive der systemtheoretischen Beobachtungstheorie ist Agamben entgegenzuhalten, dass die Zone der Ununterscheidbarkeit als Blackbox überhaupt keine Beobachtung zulässt: Denn wo keine Unterscheidung getroffen werden kann, kann auch nicht bezeichnet und damit beobachtet werden.

Irritierend ist zudem, dass Agamben das Leben im oikos ebenfalls dem »natürlichen Leben« der zōē zurechnet; sicherlich sind oikos und pólis im antiken Modell zwei grundverschiedene Sphären, allerdings ist das Leben im oikos doch so weit qualifiziert, dass es auch in dieser Konstruktion dem »natürlichen Leben« nicht entsprechen kann.²⁶ Unstimmig erscheint schließlich Agambens These, dass das »natürliche nackte Leben«²⁷ in der antiken Welt und bis zur Französischen Revolution »politisch belanglos war«, wenn doch der »einschließende Ausschluss« des Lebens die Bedingung der Möglichkeit jeder politischen Ordnung sein soll. Zudem spricht Agamben hier vom »natürlichen nackten Leben«, eine Kategorie, die den Unterschied zwischen dem nackten und natürlichen Leben wiederum aufhebt bzw. kombiniert.²⁸ Diesen methodischen und systematischen Problemen stellt sich Agambens Analyse allerdings nicht und spricht von der »ursprünglichen« Unterscheidung des Lebens als einem einseitigen Vergehen des Souveräns am natürlichen Leben²⁹,

die am Authentischen teilhatten), [...].« Agamben 2003a, S. 18. Siehe zur Authentizität bei Agamben auch: Agamben 2004c, S. 131 und 149.

25 | Vgl. in diesem Zusammenhang insb. Lüdemann: »Da der Gesellschaft (wie jedem anderen ›System‹) ihr eigenes Außen nur nachträglich und nur von innen her zugänglich – und damit als solches unzugänglich – ist, bleibt sie darauf angewiesen, ihr ›Außen‹ und ›Vorher‹ mit den Mitteln des Systems zu fingieren. [...] Auch Agambens ›Ausnahmezustand‹ stellt so nichts anderes dar als die nachträgliche Repräsentanz eines Ursprungs, der als realer fehlt, oder umgekehrt: der Ausnahmezustand ist hier diejenige Metapher, unter der sich die Gesellschaft ihr eigenes Nicht-Sein, den Naturzustand als Krieg aller gegen alle, vorstellbar macht.« Lüdemann 2003, S. 237. Siehe auch: Lüdemann 2004 sowie zur »grundlosen Gründung« (Derrida) ebenfalls Lachert 2007, S. 208.

26 | Vgl. Agamben 2002, S. 197.

27 | Vgl. ebd., S. 136.

28 | Vgl. ebd., S. 136.

29 | 2015 betont Agamben selbst: »It is important not to confuse bare life with natural life.« Agamben 2015b, S. 263.

womit mindestens implizit eine vorhistorische Einheit von *zōē* und *bíos* unterstellt ist: Wie sonst kann das Leben von seiner Form getrennt werden, wenn es nicht vorher, quasi im ›Ursprung‹, mit dieser verbunden war?³⁰

Agambens politische Philosophie gründet nun auf der Schwelle, auf welcher das »nackte Leben« dem Tode ausgesetzt wird. Diese Zone der Ununterscheidbarkeit entsteht durch eine Ausnahme, die der Souverän schafft. Um jene Gründungsszene zu erklären, bedient sich Agamben des berühmten Diktums Carl Schmitts: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.«³¹ Schmitt und Agamben fasziniert das Paradox eines Souveräns, der gleichzeitig innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung steht. Übertragen auf Agambens Systematik erschafft sich jeder Souverän selbst, mittels der Unterscheidung zwischen *zoe/bíos* und der Entscheidung, das natürliche Leben durch einen einschließenden Ausschluss in nacktes Leben zu verwandeln.³² Der Ausnahmezustand markiert die weder rein rechtliche noch rein faktische Grenze, eine Grauzone oder ein Niemandsland zwischen Leben und Recht – bzw. Leben und Politik.³³

»Der Ausnahmezustand ist das Dispositiv, das in letzter Instanz die beiden Seiten der rechtlich-politischen Maschine zum Ausdruck bringen und zusammenhalten muß und dabei eine Schwelle der Unentscheidbarkeit errichtet, zwischen Anomie und Nomos, Leben und Recht, *auctoritas* und *potestas*.«³⁴

Auch hier zeigt sich ein systematisches Problem, weil Agamben Politik und Recht ›ununterschieden‹ in den *bíos* subsumiert und die andere Seite dieser Unterscheidung als Natur oder Faktum ausweist. Jene Unschärfe der Begriffe erinnert wiederum an die teilweise uneindeutige Unterscheidung von natürlichem und nacktem Leben. Der Ausnahmezustand ist hier – wie bei Schmitt – die Voraussetzung für Souveränität. Erst »durch den Ausnahmezustand ›schafft und garantiert‹ der Souverän ›die Situation‹, deren das Recht für seine eigene Geltung bedarf.«³⁵ Anders formuliert: Der Ausnahmezustand bewirkt durch den einschließenden Ausschluss die »Schaffung und Bestimmung des Raumes selbst, in dem die juristisch-politische Ordnung überhaupt gelten

30 | Auf diese Problematik komme ich im Kapitel »Ideale« zurück.

31 | Schmitt 2009b, S. 13. Vgl. hierzu: Agamben 2002, S. 25ff.

32 | »Tatsächlich vollzieht die Opposition im selben Zug eine Einbeziehung des ersten in das zweite, des nackten Lebens in das politisch qualifizierte Leben.« Ebd., S. 17.

33 | Beide Unterscheidungen verwendet Agamben wie auch die These, dass der Ausnahmezustand ebenfalls »auf der Grenze zwischen Recht und Politik angesiedelt« ist. Vgl. Agamben 2004a, S. 7.

34 | Ebd., S. 101.

35 | Agamben 2002, S. 27.

kann.«³⁶ Für den Souverän bedeutet dies, dass er gleichzeitig innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung steht. Die Ausnahme definiert so gesehen »die Struktur der Souveränität«, d.h. der Souverän und das nackte Leben verharren beide in der Zone der Ununterschiedenheit, bzw. auf der Schwelle im Ausnahmezustand,³⁷ wobei der entscheidende Unterschied ist, dass der Souverän seine Allmacht damit erlangt, wohingegen das nackte Leben auf der Schwelle vollkommen ohnmächtig ist.³⁸

Den zeitdiagnostischen Ausführungen Agambens dient die souveräne Macht gleichermaßen als Synonym für den Staat, das Rechtssystem oder das politische System – und umgekehrt. Von diesem ununterscheidbaren Machtzusammenhang geht dann in der Moderne die rechtsvorenthaltende bzw. rechtsentziehende Dynamik aus, welche rechtsfreie Zonen erschafft, in denen menschliches Leben der Gewalt preisgegeben ist. Damit ähnelt Agambens Darstellung stärker der idealtypischen Konstruktion des souveränen Staates durch Schmitt als Foucaults Mikrophysik der Macht, eines anonymem polykontexturalen Kräfteverhältnisses, ohne den einen Souverän und gelöst von der juristischen Form der Macht.³⁹ Allerdings bleibt bei Agamben bisweilen

36 | Ebd., S. 29.

37 | Ebd., S. 28. »Es gibt da eine Grenzfigur des Lebens, eine Schwelle, wo sich das Leben zugleich außerhalb und innerhalb der Rechtsordnung befindet, und diese Schwelle ist der Ort der Souveränität.« Ebd., S. 37. Agamben richtet seine gesamte Theorie auf die »Schwelle der Ordnung«, auf die eindeutige Übergangzone, in der die Übergänge fließend sind und nie exakt gesagt werden kann, wo man sich befindet. Die Kategorien »Leben«, »Homo sacer«, »Schwelle«, »Ausnahmezustand« und auch das »Lager« werden von Agamben alle als »Zonen der Ununterschiedenheit« definiert, worauf ich im Kapitel »Haltung« weiter eingehe.

38 | Vgl. ebd., S. 94. Die Gründungsszene in Form der souveränen Unterscheidung impliziert wiederum, dass der Anfang nichts anderes ist als die souveräne Entscheidung. Die dadurch unterstellte souveräne Einheit ist sozusagen eine Hilfskonstruktion, um angeben zu können, wer die »ursprüngliche« Trennung des Lebens verantwortet. Gleichzeitig fungiert die imaginierte souveräne Einheit als Bedingung der Möglichkeit einer rechtlichen Ordnung. Zwar steht der Souverän im Ausnahmeraum der Schwelle, ist also nicht auf eine Einheit festzulegen, sondern ununterschieden lokalisiert, zwischen faktischer und rechtlicher Situation; gleichwohl spricht Agamben von der »souveränen Macht« als einer Einheit, die durch einen dezisionistischen Akt die Zone der Ununterscheidbarkeit einrichtet. Jene Schwelle ist der Ort der Souveränität, und weil die souveräne Macht diesen Raum erschafft, kann sie hier nach eigenem Ermessen über das Leben entscheiden.

39 | Anzumerken ist in diesem Kontext, dass Agamben in »Homo sacer 1« Macht klar als Souveränität herausstellt und an die Ausnahme koppelt; im zweiten Buch »Ausnahmezustand« führt er dann den Begriff der »Regierung« ein, wobei die Souveränität weiter die entscheidende Rolle in dieser Konstruktion des Politischen spielt. In »Herrschaft

unklar, wer oder was die Macht ist bzw. wie diese genau ausgeübt wird. Zwar betont er an einer Stelle in *Homo sacer*, dass die Grenze zur »Thanatopolitik« im modernen Staat flexibel ist und die Unterscheidung zuvor unterschiedene Bereiche aufhebt: »Sie ist beweglich und verschiebt sich in immer weitere Bereiche des sozialen Lebens, wo der Souverän immer mehr nicht nur mit dem Juristen, sondern auch mit dem Arzt, dem Wissenschaftler, dem Experten und dem Priester symbiotisiert.«⁴⁰ Eine Formulierung, welche an die polykontexturale Machtausübung erinnert, die Foucault am Ende von »Überwachen und Strafe« beschreibt.⁴¹ Abgesehen von jener Belegstelle erscheint Machtausübung in diesem Text aber immer als souveräner Akt, einer in sich homogenen und zentralorganisierten Einheit. An anderer Stelle schreibt er in diesem Sinne vom »juridico-political system«, welches sich in eine »killing machine«⁴² verwandelt. Gleichzeitig schildert Agamben, mithilfe der Ausdehnung des Ausnahmezustandes, einen Verfallsprozess des Rechts, das seine eigene normale Anwendung verunmöglicht.⁴³ Schmitt prognostizierte das Ende des Zeitalters der Staatlichkeit, und Agamben sieht die »großen staatlichen Strukturen in einem Prozeß der Auflösung«, wodurch die Produktion des nackten Lebens jedoch eine zusätzliche Steigerung erfährt.⁴⁴ D.h. in seinem Überlebenskampf klammert sich der Leviathan an die Regierungstechnik der Ausnahme von der formal noch geltenden Rechtsordnung. Der ausschlagge-

und Herrlichkeit« hingegen spricht Agamben überhaupt nicht mehr von der Souveränität und rückt den Regierungsbegriff klar ins Zentrum seiner theologiegeschichtlichen Aufklärung der Genealogie der politischen Ordnung. »*Unsere Untersuchung hat nämlich gezeigt, daß das wahre Problem, das zentrale Arkanum der Politik nicht die Souveränität, sondern die Regierung, nicht Gott, sondern die Engel, nicht der König, sondern die Minister, nicht das Gesetz, sondern die Polizei ist – kurz, die Regierungsmaschine, die letztere bilden und in Bewegung halten.*« Agamben 2010a, S. 330. Ein Widerspruch zum Buch »*Homo sacer*«, welches das »*arcana imperii*« im durch den Souverän geschaffenen »nackten Leben« wähnt. Allerdings ist diese (mögliche) Inkonsistenz nicht entscheidend für die Frage, ob Agamben einen historischen Niedergang beschreibt. Vgl. Zur Verschiebung von Souveränität zu Regierung in den Schriften Agambens siehe insb.: Flügel-Martinsen 2011, S. 23ff.

40 | Agamben 2002, S. 130.

41 | Vgl. hierzu: Scheu 2008, S. 301 FN 10.

42 | Agamben 2015b, S. 265.

43 | Vgl. Lachert 2007, S. 210.

44 | »Heute, da die großen staatlichen Strukturen in einem Prozeß der Auflösung geraten sind und der Notstand, wie das Benjamin vorausahnte, zur Regel geworden ist, wird es Zeit, das Problem der Grenzen und der originären Strukturen der Staatlichkeit erneut und in einer neuen Perspektive aufzuwerfen.« Agamben 2002, S. 22. »Die Geburt des Lagers in unserer Zeit erscheint aus dieser Sicht wie ein Ereignis, das den politischen

bende Unterschied zwischen Schmitt und Agamben ist dabei die normative Perspektive auf den Souverän. Schmitt idealisiert die staatliche Souveränität bis zum faschistischen Führerstaat. Agamben hingegen lehnt jede Form von Souveränität, ob nun demokratisch oder totalitär begründet, ab, weil kein Staat und keine Rechtsordnung das Leben wirklich schützen. Die souveräne Willkür kann kein Rechtssystem beschränken. Um diese Problematik überhaupt erst fassen zu können, versucht Agamben mit und gegen Foucault den »verborgenen Kreuzungspunkt zwischen dem juridisch-institutionellen Modell und dem biopolitischen Modell der Macht« herauszustellen:

»Und was sie [Agambens Analyse, Anm. d. A.] als eine der wahrscheinlichen Folgen hat festhalten müssen, besteht genau darin, daß die beiden Analysen nicht getrennt werden können und daß die Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich den ursprünglichen – wenn auch verborgenen Kern – der souveränen Macht bildet. *Man kann sogar sagen, daß die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist.* In diesem Sinn ist die Biopolitik mindestens so alt wie die souveräne Ausnahme. Indem der moderne Staat das biologische Leben ins Zentrum seiner Kalküls rückt, bringt er bloß das geheime Band wieder ans Licht, das die Macht an das nackte Leben bindet, und knüpft auf diese Wiese (gemäß einer hartnäckigen Entsprechung zwischen Modernem und Archaischem, die man in den verschiedensten Bereichen antrifft) an das Unvordenkliche der *arcana imperii* an.«⁴⁵

Entscheidend ist – von kritischen Einwänden absehend – zunächst, dass die politische Souveränität im Ausnahmezustand gründet und seit jeher zwischen *bíos* und *zōé* unterscheidet. Die dadurch bedingte Produktion des biologischen Körpers ist die »*ursprüngliche Leistung*« der souveränen Macht, wodurch Politik nach Agamben schon immer Biopolitik ist. Eine Begrifflichkeit, welche die Theorie wiederum von Foucault entlehnt. Allerdings beschreibt Agambens Biopolitik-Konzept nicht den produktiven Prozess der Steigerung des Lebens, sondern kreist um die potenzielle Tötbarkeit des Lebens. Biopolitik wird in

Raum der Moderne als solchen in entscheidender Weise prägt. Es taucht zu einem Zeitpunkt auf, da das politische System des modernen Nationalstaates, [...], in eine fort-dauernde Krise gerät und der Staat beschließt, die Sorge um das biologische Leben zu einer seiner direkten Aufgaben zu machen.« Ebd., S. 184.

45 | Ebd., S. 16. Agamben schaltet sich mit der These der Entsprechung von Moderne und Archaischem indirekt in die Säkularisierungsdebatte ein, und zwar durch die implizite Einschätzung, die Moderne hätte keine wesentlichen Neuerungen gebracht, außer eine Eskalation der Biopolitik, welche allerdings seit der Antike Bestandteil der Zivilisation war.

dieser Darstellung in der Moderne gänzlich zur »Thanatopolitik«.⁴⁶ Gesundheitspolitik, Familienpolitik, statistische Erfassung der Lebenserwartung, medizinische Innovationen usw. – dies alles gewinnt in Agambens Darstellung nur Relevanz, wenn sich die Produktion von »nacktem Leben«, d.h. jederzeit tötbarem Leben, behaupten lässt.⁴⁷ Denn das »Feld schlechthin der modernen Biopolitik« markiert nach Agamben »das Konzentrationslager und die Struktur der großen totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts.«⁴⁸ Dies sei eine Leerstelle in Foucaults Forschung, so Agamben, die das Homo-sacer-Projekt zu schließen beabsichtige. Foucaults und Agambens Theoretisierung von Biopolitik unterscheiden sich folglich an zentralen Stellen: 1. Nach Foucault markiert die Entstehung der Biopolitik den Übergang zur Moderne, nach Agamben liegt der »Ursprung« der Biopolitik in der Antike, als Gründung der ersten pólis. 2. So beschreibt Foucault Biopolitik als eine Machtform, die das Leben steigert; Agamben spricht zwar an einer Stelle von der »Möglichkeit, das Leben sowohl zu schützen« und direkt zu ergänzen, »wie auch seinen Holocaust zu autorisieren«⁴⁹; de facto beschreibt seine Analyse dann aber ausschließlich letzteres, die Erschaffung von tötbarem Leben. 3. Die Mikrophysik der Macht ist darum bemüht, Machtverhältnisse nicht über die Souveränität des Staates zu erklären und trennt zwischen der Disziplinarmacht, welche auf den Körper des Einzelnen zielt, und der Biopolitik, welche den gesamten Bevölkerungskörper formt. Agamben philosophiert primär über die Schaffung von nacktem Leben durch die souveräne Macht. Entsprechend ist Biopolitik auf den Souverän zurückrechenbar und richtet sich gleichermaßen auf den Körper des Einzelnen, wie den der Gattung.

Im 20. Jahrhundert – so Agambens Diagnose – verschärft sich die Situation, hier erfährt das Leben seine völlige Vereinnahmung durch den Souverän. Bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und vor allem seit dem Ersten Weltkrieg ist ein zunehmendes Auftreten von rechtsleeren bzw. rechtfreien Räumen festzustellen.⁵⁰ Diese Lager markieren den fatalen Wendepunkt, denn »das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt«, wird »im Gleichschritt mit dem Prozeß, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird«⁵¹, zum Fluchtpunkt jeder Politik. Nach Agamben kumuliert moderne Biopolitik im Verhängnis des Konzentrationslagers. Die damit verbundene

46 | Ebd., S. 130. An anderer Stelle skizziert Agamben Macht mit den Begriffen »Repression« und »Absonderung«, was ihn von Foucaults Position, zumindest nach »Der Wille zum Wissen«, trennt. Agamben 2005b, S. 85.

47 | Vgl. Sarasin 2003b, S. 59.

48 | Agamben 2002, S. 14.

49 | Ebd., S. 13.

50 | Vgl. Agamben 2006b, S. 37f.

51 | Agamben 2002, S. 19.

Uminterpretation des Konzeptes der Biopolitik – bei gleichzeitiger Betonung der »Konsequenten Fortführung« der Intentionen Foucaults – zeigt, ebenso wie die Bezugnahme auf Schmitts Theorie des Ausnahmezustandes, dass die Theorie diese Referenzautoren primär nutzt, um die eigene Zeitdiagnose zu plausibilisieren.

Das Lager ist der sichtbare Ausdruck eines permanenten Ausnahmezustandes, der Raum, in dem die Rechtsordnung suspendiert ist, und damit ist prinzipiell immer alles möglich.⁵² Der Souverän, der diese Räume schafft, zieht sich in der Moderne geradezu inflationär auf jenes Instrument zurück, eine Dynamik, die Agamben als »unaufhaltsame Steigerung« charakterisiert.⁵³ Was zuvor lediglich als Übergang zurück zu »normalen und geordneten« Verhältnissen gedacht wurde, wird nun als dauerhafte Institution zementiert. Der Ausnahmezustand wurde von Schmitt noch als eine Übergangsphase zur normalen Rechtsordnung beschrieben, für Agamben ist die Ausnahme in der Moderne zur Regel geworden.⁵⁴ Damit bezieht er sich auf Walter Benjamins geschichtsphilosophische These, welche »nichts von ihrer Aktualität verloren« hat:⁵⁵ »Die Tradition der Unterdrückung belehrt uns darüber, dass der »Ausnahmezustand«, in dem wir leben, die Regel ist.«⁵⁶ Überlegungen, die Benjamin 1940 mit Blick auf den Faschismus konstatiert, werden von Agamben zugespitzt und auf die 1990er Jahre angewendet und die pessimistische Zukunftsprognose einer »unaufhaltsame[n] Steigerung« gewagt. Darüber hinaus behauptet Agamben eine »Komplizenschaft« und »innerste[n] Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus [sic!]«, d.h. durch das Paradigma des Lagers erscheinen in dieser Theorie die Staatsformen Demokratie und Diktatur ununterscheidbar.⁵⁷ »Aus rein politischer Sicht sind Faschismus und

52 | Vgl. ebd., S. 48.

53 | Agamben 2004a, S. 9.

54 | Die historische Ausdehnung der Ausnahme beschreibt Agamben insb. im Text »Ausnahmezustand«. Vgl. ebd., S. 17 bis 31. Dies ist eine der wenigen Stellen, bei denen sich Agamben auf eine ausführlichere geschichtlich-empirische Beweisführung einlässt, allerdings bezieht er sich dafür nur auf sechs Staaten, differenziert nicht zwischen der Schaffung einer Rechtsnorm der Ausnahme und der faktischen Anwendung wie den Zeitraum der Anwendung, ignoriert gegenläufige Tendenzen einer zunehmenden Verrechtlichung und Bürokratisierung im 20. Jahrhundert und unterscheidet ebenso wenig zwischen der totalen Suspendierung einer Verfassung vor 1945 und den Ausnahmeregelungen im Zuge des 11. Septembers 2011.

55 | Agamben 1994, S. 253.

56 | Benjamin 1974, S. 697, zit.n. Agamben 1994, S. 253.

57 | Agamben 2002, S. 20. »Trotzdem muß auf der historisch-philosophischen Ebene, die ihr eigen ist, an der These entschieden festgehalten werden; denn sie allein erlaubt es, uns angesichts der neuen Realitäten und der unvorhergesehenen Konvergenzen die-

Nazismus keine Zustände, die überwunden wären; noch immer steht unser Leben in ihrem Zeichen.«⁵⁸ Somit beschränkt sich die Argumentation nicht auf ›rein‹ paradigmatische Aussagen, wie Agamben immer wieder beteuert, sondern vermischt sie mit geschichtlichen Ereignissen, um eine sukzessive Ausweitung von Ausnahmezonen seit dem frühen 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart zu beweisen.⁵⁹ Die Niedergangsbegründung wird damit zwiespältig, einerseits argumentiert Agamben paradigmatisch, dass die ursprüngliche Trennung bereits einen Verlust bedeutet, d.h. dass schon die Gründung der abendländischen Kultur in der pólis problematisch ist. Andererseits diagnostiziert Agamben mit Verweis auf zeitgeschichtliche Ereignisse und Maßnahmen eine nochmalige Verschlechterung im 20. Jahrhundert. Aufgrund der im Lager zur Regel gewordenen Ausnahme erfährt die Biopolitik eine kontinuierliche Steigerung zur normalen Regierungspraxis, wodurch jede andere Politik eine »dauerhafte Verdunkelung erlitten«⁶⁰ hat. Der Holocaust und »Der Archipel Gulag« sind die folgerichtige Konsequenz, in der abendländischen Politik seit jeher angelegt ist und somit keine Diskontinuität, im Sinne eines Rückfalls in die Barbarei bedeutet. In der Moderne rückt das nackte Leben ins Zentrum der politischen Kalküle, und die Willkür der Ausnahme wird zur Normalität, wodurch wiederum das rechtlich geschützte Leben zur Ausnahme wird:

»Angesichts des unaufhaltsamen Niedergangs, in dem sich unsere demokratischen Institutionen befinden, muss der Versuch der Moderne, Legalität und Legitimität zur

ses Jahrtausends zu orientieren und das Feld für jene neue Politik frei zu machen, die im Wesentlichen noch zu erfinden bleibt.« Ebd., S. 21.

58 | Agamben 2003a, S. 59.

59 | Den Beginn der Ausweitung des Ausnahmezustandes stellt demnach die preußische Schutzhaft und das Gesetz über den Belagerungszustand von 1851 dar, wobei das Lager nicht dem Strafrecht entstammt, sondern auf das Kriegsrecht zurückzuführen ist. Vgl. Agamben 2002, S. 175ff. In Agambens Darstellung führt das zu Analogien, die zumindest im deutschsprachigen Wissenschaftsdiskurs wahrscheinlich nicht mehrheitsfähig sind: »Man tut gut daran, nicht zu vergessen, daß die ersten Konzentrationslager nicht das Werk des Naziregimes waren, sondern der sozialdemokratischen Regierungen; und sie haben 1923, nach der Ausrufung des Ausnahmezustandes, nicht nur auf der Grundlage der Schutzhaft Tausende militanter Kommunisten interniert, sondern in Cottbus-Sielow auch ein ›Konzentrationslager für Ausländer‹ geschaffen, das vor allem geflüchtete Ostjuden aufnahm und somit als erstes Lager für die Juden in unserem Jahrhundert betrachtet werden kann (auch wenn es offensichtlich kein Vernichtungslager war).« Ebd., S. 176.

60 | Agamben 2004a, S. 103.

Deckung zu bringen, um die Legitimität der Herrschaft im positiven Recht begründet zu können, als gescheitert betrachtet werden.«⁶¹

Von der Rechtsordnung ist somit keine Rettung zu erhoffen, der Niedergang der Sphären Recht und Politik erscheint Agamben, entsprechend des Idealtypus des politischen Pessimismus, unaufhaltsam. Legitimität hat sich an der Legalität bzw. die Politik hat sich am Recht vergiftet. Politische Macht ist nicht ohne den Ausnahmezustand und damit das Lager möglich, was für Agamben bedeutet, dass kein politisches System funktionieren kann, »ohne sich in eine tödliche Maschine zu verwandeln.«⁶² Entsprechend bezieht Agamben die politische Maxime des Lagers nicht nur auf kriegerische Auseinandersetzungen, ethnische Säuberungen und die Regierungspraxis totalitärer Regime, sondern ebenso explizit auf Guantanamo, Abu Ghraib, Flüchtlingscamps auf Lampedusa sowie Intensivstationen in Krankenhäusern, Gated Communities und internationale Zonen auf Flughäfen.⁶³ Frauen, Kinder, Sklaven in der antiken *pólis*, Vogelfreie im Mittelalter, KZ-Häftlinge, Flüchtlinge sowie Terrorverdächtige sind alle gleichermaßen der sichtbare Ausdruck des nackten Lebens. Entsprechend sind – nach Agamben – auch die Demokratien westlicher Prägung in der Logik einer zur Regel gewordenen souveränen Ausnahme mit biopolitischer Zielsetzung gefangen. Die damit einhergehende Steigerungs- und Entgrenzungslogik bedingt, dass die »sogenannten demokratischen«⁶⁴ Staaten den Schrecken der nationalsozialistischen KZs durch eine »nie dagewesene[n] Gewalt« noch übertreffen: »Ja, der Ausnahmezustand hat heute erst seine weltweit größte Ausbreitung erreicht.«⁶⁵ Die Katastrophe ist damit bereits eingetreten, und gleichzeitig rechnet Agamben mit der weiteren Eskalation:

»Denn was wir heute vor unseren Augen haben, ist ein Leben, das als solches einer nie dagewesenen Gewalt ausgesetzt ist, die doch gerade in den banalsten und profansten Formen auftritt. Unser Zeitalter ist dasjenige, in dem ein Ausflugswochenende auf den europäischen Autobahnen mehr Tote produziert als eine Kriegsaktion; [...] Das Lager als entortende Verortung ist die verborgene Matrix der Politik, in der wir auch heute noch leben und die wir erkennen lernen müssen, in den zones d'attente unserer Flughäfen wie in manchen Peripherien unserer Städte.«⁶⁶

61 | Agamben 2015a, S. 11.

62 | Agamben 2002, S. 184.

63 | Vgl. Agamben 2006b, S. 40f.

64 | Agamben 2004a, S. 9.

65 | Ebd., S. 102.

66 | Agamben 2002, S. 124 und 185.

Soweit, so schlecht. Mit jenen Ausführungen zur Theorie des Homo sacer könnte die Analyse des durch Agamben beschriebenen Niedergangs schließen, allerdings beschränkt sich diese Beobachtung nicht auf politisch-rechtliche Sachverhalte, wie beispielsweise den »Niedergang der Politik«⁶⁷, den »Niedergang der modernen Demokratie« und den »unaufhaltsamen Niedergang des Nationalstaates«⁶⁸. Die Anklage erstreckt sich auf alle Sphären der modernen Gesellschaft, unter besonderer Berücksichtigung der Wirtschaft, und lässt insbesondere die Grenze zwischen Politik und Wirtschaft verschwimmen.

Agamben moniert eine generelle Entfremdung in der »Massengesellschaft des Konsums und des Hedonismus«⁶⁹, den »derzeitigen Triumph der Ökonomie über jeden anderen Aspekt des gesellschaftlichen Lebens«⁷⁰, und diagnostiziert, dass alle Bereiche gesellschaftlicher Praxen von einer Dynamik der permanenten Ausnahme determiniert sind.⁷¹ Es ist eben nicht nur das Politische bzw. die Politik betroffen,⁷² das nackte Leben ist »inzwischen überall die vorherrschende Lebensform geworden.«⁷³ Entscheidend ist, dass im Kontext dieser Kritik eine theoretische Verschiebung erfolgt – nicht der politische Souverän und die einschließend-ausschließende Logik des Rechts sind in Agambens jüngeren Darstellungen die Verursacher oder zumindest nicht die alleinigen Verursacher, sondern ebenso das kapitalistische Wirtschaften. Um dies zu beschreiben, bezieht sich Agamben auf Guy Debords »Die Gesellschaft des Spektakels« und lobt dessen »prophetische Hellsichtigkeit«.⁷⁴ In den »postdemokratischen Spektakel-Gesellschaften«⁷⁵ ist demnach die Entfremdung durch

67 | Agamben 2008, S. 39.

68 | Agamben 2006b, S. 21.

69 | Agamben 2002, S. 20f. »Deshalb gerät heute weltweit jede Herrschaft, die feste Fundamente voraussetzt, ins Wanken, und eine Weltmacht nach der anderen fällt der spektakulär-demokratischen Herrschaft zu, in der sich die Form des Staates vollendet. Was die Nationen der Welt, mehr noch als ökonomische Zwänge oder technologische Entwicklungen, zu einer Schicksalsgemeinschaft werden lässt, ist die Entfremdung des sprachlichen Seins, die Entwurzelung aller Völker aus ihrem sprachlichen Lebensraum.« Agamben 2003a, S. 76.

70 | Agamben 2005a, S. 20.

71 | Vgl. Agamben 2013a, S. 302. Diese Zeitdiagnose erklärt auch die Idee des Fortschrittes zum Komplizen des »biopolitischen Projektes« Agamben 2006b, S. 34.

72 | Vgl. zur Unterscheidung von Politik und Politischem insb.: Marchart 2010, S. 221ff.

73 | Agamben 2006b, S. 15.

74 | »Die Bücher Debords bilden die luzideste und unnachsichtigste Analyse der Formen des Elends und der Knechtschaft einer Gesellschaft – jener des Spektakels, in der wir leben – deren Herrschaft sich heute über den ganzen Planeten erstreckt.« Ebd., S. 65.

75 | Agamben 2002, S. 20.

den »Triumph der Ware« so weit fortgeschritten, dass der »Alptraum« wahr geworden ist, so dass die »Fälschung der gesamten gesellschaftlichen Produktion sich nun einem Status absoluter und verantwortungsloser Herrschaft über das gesamte Leben annähern kann.«⁷⁶ Damit nimmt Agamben eine signifikante Umstellung bzw. eine Korrektur vor – nicht der Souverän, sondern die Produktionsbedingungen beherrschen, dieser Formulierung folgend, das Leben. Daran anschließend entwickelt Agamben eine Kapitalismuskritik, eine »theologische Genealogie der Ökonomie«⁷⁷, nach der sich die herrschende Form des Wirtschaftens vormals religiöser Strategien bedient, um universell zu wirken. Unsere Gegenwart ist dadurch gekennzeichnet, dass sie »sich der düstersten aller Religionen, der Religion des Geldes, blind verschrieben hat«, und dahinter steht die »globale Herrschaft des ökonomischen Paradigmas«.⁷⁸ Mit Debord glaubt Agamben an die »Enteignung und Entfremdung menschlicher Geselligkeit« aufgrund kapitalistischer Warenproduktion und der »Akkumulation von Bildern«⁷⁹. D.h. die Moderne ist eine Gesellschaft des Spektakels, und als solche eine perfekt konstruierte Maschine. Daraus erwächst wiederum ein politisches Problem, das Agamben mit der »Maschinerie des Mehrheitswillens und der von den Medien ausgeübten Meinungskontrolle« beschreibt, so dass auf diese Weise jede demokratische Willensbildung zur fremdgesteuerten Akklamation entartet.⁸⁰ Infolgedessen wird jede Kritik und jeder Widerstand zur »Simulationen« und »eilige[n], parodistische[n] Inszenierung«, welche die »echte« Kommunikation zwischen den Menschen verunmöglicht.⁸¹

76 | Agamben 2006b, S. 65 und 67. Siehe zur Nicht-Entfremdung bzw. »Authentizität durch die Einheit von Tradition und dem Akt ihrer Überlieferung in »mythisch-traditionellen Systemen«: »Eine Nichtentsprechung, ein Abstand zwischen dem Akt der Überlieferung und dem Überlieferten, sowie die vom Akt der Überlieferung unabhängige Wertschätzung für ihren Gegenstand werden erst ab dem Moment sichtbar, in dem die Tradition ihre lebendige Kraft verliert; gemeinsam werden sie zum Fundament eines Phänomens, das charakteristisch ist für nicht-traditionelle Gesellschaften: die Akkumulation der Kultur.« Agamben 2012a, S. 142.

77 | Agamben 2008, S. 19.

78 | Agamben 2015c, S. 39.

79 | Agamben 2003a, S. 72.

80 | Agamben 2006b, S. 71.

81 | Ebd., S. 71. Die Herrschaft der kapitalistischen Logik bewirkt ebenso »die Entfremdung der Sprache selbst, der sprachlichen und kommunikativen Natur des Menschen«. Ebd., S. 73. »Während nämlich im *ancien regime* die Entfremdung des kommunikativen Wesens des Menschen im Wesentlichen darin bestand, dass dieses als Voraussetzung, als gemeinsamer Grund zu fungieren hatte, ist es in der spektakulären Gesellschaft die Kommunikativität selbst, die Sprache selbst als Gattungswesen, die in einer autonomen Sphäre separiert wird. Was die Mitteilung [comunicazione] verhindert, ist die

Jene Aussagen Agambens wirken teilweise unsystematisch, zeigen aber, dass er sich einer Variante der Entfremdungstheorie bedient. Hinter dieser Kapitalismuskritik steht die marxistische Unterscheidung von Tausch- und Gebrauchswert, d.h. Agamben geht davon aus, dass unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktion alles in Tauschwert verwandelt wird und somit zur Ware bzw. Warenverhältnissen verkommt. Deshalb gibt es immer weniger Möglichkeiten, von den Dingen »Gebrauch« zu machen, weil sie in der Sphäre des Konsums den Menschen entzogen sind, was für Agamben beispielsweise auch menschliche Körper, die Sexualität und die Sprache mit einschließt. Unter kapitalistischen Bedingungen werden die Dinge quasi von »sich selbst« entfremdet und in die »abgesonderte Sphäre verschoben«, mit der Folge, dass [...] jegliche[r] Gebrauch auf die Dauer unmöglich wird.«⁸² »Die Extremform dieser Enteignung des Gemeinsamen ist das Spektakel, und das heißt, die Politik, in der wir leben.«⁸³ Hier »[...] erlangt die Marktwirtschaft ihren Status absoluter und von jeglicher Verantwortung entbundener Souveränität über das gesamte gesellschaftliche Leben.«⁸⁴ Und über allem herrscht eine Art kapitalistischer Wille, mit dem Ziel, »konkret und mit voller Absicht«, das »Leben seiner Potenz zu berauben [depotenziare]« und eine Politik hervorzubringen, die eine »Enteignung des Gemeinsamen« bewirkt.⁸⁵ Dass hiermit ebenfalls eine Niedergangswahrnehmung verbunden ist, machen Agambens Ausführungen unmissverständlich deutlich:

»Die heutige Politik ist das verheerende *experimentum linguae*, das auf dem ganzen Planeten Traditionen und Bekenntnisse, Ideologien und Religionen, Identitäten und Gemeinschaften zerstückt und entleert. [...] Entgegen allem Anschein droht die Organisation des Global-Demokratisch-Spektakulären, die sich so immer deutlicher abzeichnet, in Wirklichkeit die schlimmste Tyranis zu werden, die in der Geschichte der Menschheit je dagewesen ist. Widerstand und Dissens werden ihr gegenüber de facto immer

Mittelbarkeit [comunicabilita] selbst, die Menschen sind durch das getrennt, was sie vereint. Die Journalisten und Mediokraten (und die Psychoanalytiker in der Sphäre des Privaten) sind der neue Klerus dieser Entfremdung der sprachlichen Natur des Menschen.« Ebd., S. 74.

82 | Agamben 2005b, S. 79. Das »Spektakuläre und der Konsum [sind] die beiden Seiten einer einzigen Unmöglichkeit des Gebrauchs.« Ebd., S. 79f.

83 | Agamben 2006b, S. 73.

84 | Agamben 2003a, S. 73.

85 | Agamben 2006b, S. 69 und 81. Eine vergleichbare Konsumkritik auf Basis der Unterscheidung von Verbrauch/Gebrauch findet sich bereits 1956 bei Günther Anders' »Die Antiquiertheit des Menschen«, wobei es fraglich bleibt, ob Agamben dieser Kritik Signifikantes hinzufügt. Vgl. Anders 1956. Siehe zu dieser Einschätzung auch: Geulen 2015, S. 217.

schwieriger sein, um so mehr, als es – nun schon immer ersichtlicher – ihre Aufgabe sein wird, das Überleben der Menschheit auf einer für den Menschen bewohnbaren Erde zu steuern.«⁸⁶

Mit Blick auf die Systematik der Theorie ist ungeklärt, in welchem Abhängigkeitsverhältnis kapitalistisches Wirtschaften, respektive das sogenannte »ökonomische Paradigma« und politische Souveränität, d.h. der biopolitische Nomos des Lagers stehen, die doch beide »derzeit« die »Zerstörung des Lebens« bewirken. Die Ausführungen in *Homo sacer 1* legen den Schluss nahe, dass die souveräne Macht unabhängig von ökonomischen Notwendigkeiten agiert. Es ist die »ordinäre« Leistung des Souveräns, die biopolitische Unterscheidung einzuführen, und es würde gar keinen Sinn machen, vom politischen Souverän zu sprechen, wenn die Souveränität letztlich im Bereich des Ökonomischen zu finden ist, die als modern-kapitalistisches Wirtschaften in der Antike zudem nicht zu beobachten ist. Mit der These der »globalen Herrschaft des ökonomischen Paradigmas« wird jedoch behauptet, dass die Politik nur Überbau und als solche abhängig von der ökonomischen Basis sei:

»In Ermangelung historischer Aufgaben ist das biologische Leben zum letzten politischen Auftrag des Abendlandes erklärt worden. Es zeigt sich also, dass die Herrschaft des ökonomischen Paradigmas mit dem einhergeht, was man seit Foucault für gewöhnlich Biopolitik nennt: die Besorgung des Lebens als eminent politische Aufgabe.«⁸⁷

Agamben trennt nicht streng zwischen politischer und ökonomischer Machtausübung. Aber unter Biopolitik versteht er – in Abgrenzung zu Foucault, wie oben dargelegt – eine Differenz, die bereits mit der Gründung der ersten pólis durch den Souverän etabliert wurde. Dies wird von Agamben durch das mindestens gleichwertige Paradigma der Ökonomie ergänzt. Im Text »Herrschaft und Herrlichkeit« wird sowohl die Politik als auch die Ökonomie auf den Begriff des Regierens zurückgeführt, welcher genuin aus dem Bereich der Theologie stammen soll. Allerdings bleibt hier das Verhältnis von Souveränität und Regierung im Bereich der politisch-rechtlichen Ordnung ungeklärt. Dass jener Widerspruch innerhalb dieses Theoriesettings aufzulösen ist, wird hier bestritten.⁸⁸ Denn paradoxerweise diagnostiziert Agamben in jüngeren Wortmeldungen zudem eine »Verdrängung des Politischen durch die Ökonomie«

86 | Agamben 2006b, S. 75ff.

87 | Agamben 2015c, S. 39.

88 | Vgl. Agamben 1994, S. 252 und 256. Auch hier werden Souveränität (als auch das Gesetz) wie der Kapitalismus gleichermaßen als Grund des Übels der Welt genannt. Das Wechselverhältnis wird derweil nicht erörtert. Vgl. ebd., S. 252 und 256.

und »die gegenwärtige Vorherrschaft des Ökonomischen«⁸⁹, was wiederum einen Widerspruch zur These einer Dominanz des Nomos des Lagers nach Maßgabe des politischen Souveräns darstellt.

Eindeutigkeit ist aber nur bedingt der theoretische Anspruch dieser Philosophie, die ihre Bemühungen in jüngeren Publikationen primär auf die Rekonstruktion moderner Begriffe aus theologischen Wurzeln verlegt. Aus diesem Sakralisierungs- und Säkularisierungszusammenhang entwickelt Agamben eine umfassende Kritik der Gegenwartsgesellschaft, die bisweilen auf Systematik und begriffliche Trennschärfe, zugunsten der holistischen These einer globalen Entfremdung, verzichtet:

»Der Kapitalismus sorgt dafür, dass jede menschliche Tätigkeit verfremdet wird. Ich lebe in Venedig, einer Stadt, die der Massentourismus in ein komplettes Museum verwandelt hat. Wie durch diese totale Musealisierung die Bewohner einer Stadt zu Fremden in ihrem eigenen Leben werden, so trennt der totale Konsumkult die Dinge und die Menschen von ihrem wahren Gebrauch.«⁹⁰

Der Massentourismus beraubt die Menschen ihrer Heimat und ist nichts weiter als eine Zeremonie der kapitalistischen Religion.⁹¹ Positive ökonomische Aspekte können dem Tourismus demnach – so lässt sich schließen – nur diejenigen abgewinnen, die sich ›selbst‹ bereits hinreichend fremd geworden sind. Hinter dieser Kritik der falschen Religion und des falschen Gebrauchs steht ein Authentizitätsglaube Agambens. Die Kritik der Musealisierung basiert auf der Idealisierung vormoderner Gesellschaften, in denen der Inhalt der Tradition und die Art der Überlieferung unmittelbar zusammenfallen. Durch den Verlust der Lebenskraft der Tradition gewinnt die Kultur erst einen eigenständigen Stellenwert – so zumindest Agambens Kritik. Die Kultur hat ihre »lebendige Bedeutung verloren« und wird nur noch angeeignet und in Museen ausgestellt oder in Archiven verborgen und büßt demzufolge ihre handlungsorientierende Funktion für die Menschen ein und beraubt sie ihrer Bezugspunkte.⁹²

89 | Agamben 2015c, S. 39.

90 | Agamben 2006c, S. 169. Zur Kulturkritik der Musealisierung siehe ebenfalls Max Horkheimer: »Selbst die Liebe, die erotische Sehnsucht ist aufgrund des technischen Fortschrittes überholt, denn geschlechtlicher Genuß wird durch die Pille leichter erfüllbar als der Appetit durch kultivierte Nahrung. Kunst und Poesie, die ehemals Liebe, Trauer, Hoffnung zum Ausdruck brachten wie bei Romeo und Julia, Faust und Gretchen, sind museal geworden.« Horkheimer 1971, S. 5.

91 | Vgl. Agamben 2005b, S. 82.

92 | »Der Bruch der Tradition, für uns heute ein *fait accompli*, eröffnet in Wirklichkeit eine Zeit, in der es keine Möglichkeit der Verbindung zwischen dem Alten und dem Neu-

Auf dem damit verbundenen Authentizitätsglauben gründet beispielsweise auch Agambens Kritik der Pornographie. Erotik wird demnach unter kapitalistischen Produktionsbedingungen zur Ware, und die Geschichte der »erotischen Fotografie« zeigt nach Agamben, dass der »romantische, beinahe träumerische Gesichtsausdruck« des Modells verloren geht: »Die Pornostars blicken heute während der intimsten Liebkosungen entschieden ins Objekt, wobei sie zeigen, daß sie sich mehr für den Zuschauer als für ihren Partner interessieren.«⁹³ Für Agamben wieder ein Zeichen des Niedergangs, wobei die Pornographie die »Vorrichtung« ist, die sich wie keine andere der »authentisch profanatorischen Absicht« widersetzt.⁹⁴

Dahinter steht eine Kulturkritik – in Superlativen formuliert, um die Tragweite unserer Misere deutlich zu machen:

»Es hat noch nie eine so strenge Kontrolle der Menschen gegeben. Die Kontrollinstrumente reichen von Markenartikeln, die man kauft, um besonders individuell zu erscheinen, über den psychologischen Anpassungsdruck am Arbeitsplatz bis hin zu Scheckkarten, Computer-, TV-, Navigations-, Handy-Geräten und digitalen Ausweisen. Fast jede Minute Ihres Lebens lässt sich überprüfen, wo immer Sie sich aufhalten – so etwas ist noch nie da gewesen.«⁹⁵

Diese Beobachtung der Kontrolle durch Technik erscheint nicht völlig unplausibel, allerdings reduziert Agamben alle technischen Möglichkeiten auf ihre negative Seite, Positives wird nicht benannt, und damit bedient die Argumentation das klassische Repertoire der Kulturkritik, um eine Erfahrungs- und Identitätskrise zu festzustellen.⁹⁶ An anderer Stelle gesteht Agamben sogar sei-

en gibt außer der endlosen Anhäufung des Alten innerhalb einer Art monströsen Archivs oder aber der Entfremdung, die mit den Mitteln ins Werk gesetzt wird, die eigentlich der Überlieferung dienen sollten.« Agamben 2012a, S. 143. Vgl. zur Kritik an dieser Argumentation Agambens: Liska 2008, S. 18.

93 | Agamben 2005b, S. 87f.

94 | Ebd., S. 91. Agamben sieht ebenfalls eine Analogie zwischen der Biopolitik und der Sexualpraktik des Sadomasochismus: »Die wachsende Bedeutung des Sadomasochismus in der Moderne hat ihre Wurzeln in diesem Tausch; denn der Sadomasochimus ist genau diejenige Technik der Sexualität, die das nackte Leben des Partners zutage fördert.« Agamben 2002, S. 144.

95 | Agamben 2006c, S. 168.

96 | Vgl. hierzu auch »Heute wissen wir, dass zur Zerstörung der Erfahrung die friedliche Alltagsexistenz in einer Großstadt vollkommen ausreicht. Denn der Alltag des zeitgenössischen Menschen enthält fast nichts mehr, das in Erfahrung übersetzbar wäre. [...] Jede Rede über die Erfahrung muß heute von der Beobachtung ausgehen, daß sie nichts ist, dessen wir habhaft werden können. Denn so wie der zeitgenössische Mensch seiner

nen »unbändigen Haß« auf das »Mobiltelefon«, welches »die Beziehung zwischen den Menschen noch abstrakter gemacht hat«, und diagnostiziert, dass die »Videoüberwachung die öffentlichen Räume der Stadt zu Innenräumen eines riesigen Gefängnisses werden« lässt.⁹⁷ Auffallend ist bei all diesen Einschätzungen die Universalität des Geltungsanspruches und die implizite Behauptung, bevorzugt Einblicke in »nicht-entfremdete«, »wahre« oder sonstige »authentische« Zusammenhänge zu haben. Mittlerweile ist demnach die ganze Welt zum Kleinbürgertum verkommen und vollkommen sinnentleert geworden: »Seit die Sinnlosigkeit die Kellergewölbe verlassen hat, ist ihre Zurschaustellung alltäglich geworden: nichts gleicht dem Leben der neuen Menschheit mehr als ein Werbefilm, aus dem alle Spuren des beworbenen Produktes gelöscht wurden.«⁹⁸ Der gegenwärtige Mensch scheint derart entfremdet, weil er sich allzu sehr an das Seiende hält. Dabei überschlägt sich Agambens Aufregung über diese Gegenwart förmlich: »Es ist, als ob der Knecht, der Herr geworden ist, nicht wüsste, wozu er dienen könnte, wenn nicht zur grenzenlosen Vermehrung des Dienstes und der Knechtschaft.«⁹⁹

Wie kann Agamben »jede menschliche Tätigkeit« als »verfremdet« darstellen und gleichzeitig behaupten, den »wahren Gebrauch« der Dinge zu kennen, wenn er doch selbst aus und gefangen in der Gesellschaft des universellen Spektakels beobachtet? Woher Agamben diese Einsichten gewinnt, wird von ihm nicht aufgeklärt. Gleiches gilt für die Superlative, wie beispielsweise »noch nie« in der Menschheitsgeschichte oder »den es in der Menschheitsgeschichte je gab«¹⁰⁰, die Agamben inflationär bemüht. Die exemplarischen Zitationsstellen sollen illustrieren, auf welchen Unterscheidungen und Setzungen seine Zeitdiagnostik gründet. Aussagen solcher Art gibt es in den Texten Agambens sehr viele, allerdings verspricht eine noch detailliertere Auflistung an dieser Stelle keinen zusätzlichen Erkenntnisgewinn, zumal die Frage, ob Agambens

Biographie beraubt worden ist, so ist er seiner Erfahrung enteignet worden (espropriato della sua esperienza). Das Unvermögen, Erfahrungen zu machen und mitzuteilen, ist vielleicht sogar eine der wenigen Gewißheiten, über die er bezüglich seiner selbst verfügt.« Agamben 2004b, S. 23. »Ich denke, dass die Identitätskrise heute der Dauerzustand jeder Nation, jedes Volks ist. Das gilt ganz besonders für Deutschland. Wenn ich durch eine deutsche Stadt gehe, durch Berlin zum Beispiel, denke ich, dass diese Stadt nur den Namen gemeinsam hat mit jener, die vor dem Krieg Berlin hieß. Das ist vielleicht wegen der Zerstörungen so, jedenfalls ist die Stadt heute ein Raum ohne Gedächtnis. Deshalb braucht man wohl so viele so genannte Denkmale.« Agamben 2006c, S. 169.

97 | Agamben 2008, S. 29 und 40.

98 | Agamben 2003a, S. 60.

99 | Agamben 2015c, S. 39.

100 | Agamben 2008, S. 39.

Theorie einem Verfallsnarrativ anhängt, eindeutig beantwortet ist.¹⁰¹ In der Kombination des Lager-Paradigmas mit jener weitgestreuten Kulturkritik entsteht der Eindruck, dass der Autor die Grundzutaten der Kulturkritik unsystematisch reproduziert. Die Niedergangsgeschichte ist wiederum, im Unterschied zu Schmitt und Foucault, nur eingeschränkt anhand historischer Ereignisse und eines Epochen-Clusters ›belegt‹, sondern vielmehr entlang des Paradigmas des »Lagers« und der Kategorien »nacktes Leben«, »Ausnahme«, »Biopolitik«, »ökonomisches Paradigma« erörtert.¹⁰²

Pessimistisch blickt Agamben auf die bisherige Geschichte und resümiert, ausgehend von der ›ursprünglichen Trennung‹ des Lebens von seiner Form: »Die vierundzwanzig Jahrhunderte, die seither verflossen sind, haben keine anderen als vorläufige und unwirksame Lösungen gebracht.«¹⁰³ Durch diese negative Darstellung der Menschheitsgeschichte werden potenziell feststellbare Unterschiede ununterscheidbar, damit verlieren auch historisch-basale

101 | Hier sei noch eine weitere Belegstelle zitiert, weil sie schlicht zu exemplarisch ist, um nicht genannt zu werden: »Dieser Spaltung setzt die neue unpersönliche Identität nicht etwa die Illusion der Einheit, sondern die einer unendlichen Vervielfachung der Masken entgegen. Indem sie das Individuum mit einer rein biologischen, asozialen Identität verschweißt, eröffnet sie ihm die Möglichkeit, im Internet all jene Masken und zweiten und dritten Leben anzunehmen, von denen keine ihm je wirklich zugehört wird. Dazu gesellt sich die hemmungslose, fast schon unverschämte Lust, von einer Maschine erkannt zu werden, unbelastet von den affektiven Verstrickungen, die mit der Anerkennung durch einen anderen Menschen unweigerlich einhergehen. Je mehr der Großstadtbewohner die Vertrautheit mit den anderen verloren hat, je weniger er es vermag, seinesgleichen in die Augen zu schauen, umso tröstlicher ist die virtuelle Vertrautheit mit dem Dispositiv, das gelernt hat, ihm bis auf die Retina zu blicken. Je weiter der Verlust jeder wirklichen Identität und Zugehörigkeit fortgeschritten ist, umso befriedigender ist es, von den unzähligen, nur geringfügig sich unterscheidenden Varianten der Großen Maschine erkannt zu werden: vom Drehkreuz am U-Bahn-Eingang, vom Geldautomaten, von der Kamera, die ihn freundlich betrachtet, wenn er die Bank betritt oder durch die Straßen geht, von der Vorrichtung, die sein Garagentor öffnet, vom zukünftigen obligatorischen Personalausweis, der ihn immer und überall als das erkennbar macht, was er ist. Ich existiere, wenn mich die Maschine erkennt oder zumindest sieht; ich bin lebendig, wenn die Maschine, die keinen Schlaf kennt, sondern immerzu wacht, mein Leben verbürgt; ich werde nicht vergessen, wenn das Große Gedächtnis meine numerischen Daten gespeichert hat.« Agamben 2010b, S. 92f.

102 | Historische Belege finden sich durch die Zitation der christlichen Theologen und teilweise zur Geschichte des 20. Jahrhunderts, aber darüber hinaus synthetisiert Agamben die Geschichte seit der Antike entlang seines Paradigmas zu einer langen geschichtlichen Linie.

103 | Agamben 2002, S. 21.

Differenzierungen wie Antike, Mittelalter, Moderne ihre Bedeutung. Es geht Agamben darum, den ›Ursprung‹ der abendländischen Politik zu benennen und von dort eine direkte Linie in die Gegenwart, »in das Zeitalter des Spektakels und des absoluten Nihilismus«¹⁰⁴, zu ziehen. Davon ausgehend warnt Agamben vor einer »beispiellose[n] biopolitische[n] Katastrophe«¹⁰⁵ und diagnostiziert, dass »in Europa wieder Vernichtungslager öffnen (was bereits einzutreten beginnt)«¹⁰⁶ und prognostiziert den »weltweiten Bürgerkrieg«¹⁰⁷.

7.3 IDEALE

Vor dem Hintergrund dieser Niedergangswahrnehmung und Zeitdiagnostik stellt sich die Frage, mit welchem Ideal Geschichte und Gegenwart konfrontiert werden, um zu einer solchen Beurteilung zu gelangen? Zunächst ist das beobachtungsleitende Kontrastmittel »Lebens-Form«¹⁰⁸ zu nennen. Verbunden sind damit positive Bezüge auf die Kategorien »Rest« und »Zeugenschaft«, welche im Folgenden skizziert und systematisiert werden sollen. Die Lebens-Form ist weiterhin verbunden mit den Konzepten der »Profanisierung« und »Geschäftslosigkeit«. Da diese beiden vor allem Handlungsalternativen beschreiben, werden sie im Kapitel »Die kommende Gemeinschaft?« thematisiert, in welchem die Prognosen Agambens für eine »kommende Politik« diskutiert werden.¹⁰⁹ Ferner wird meine (Re-)Konstruktion zeigen, dass

104 | Agamben 2003a, S. 76.

105 | Agamben 2002, S. 198.

106 | Agamben 2006b, S. 28. Oder auch: »Ja, der Ausnahmezustand hat heute erst seine weltweit größte Ausbreitung erreicht.« Agamben 2004a, S. 102.

107 | Ebd., S. 103. »Es spricht also einiges dafür, dass die Gestalt, in der die Menschheit ihrer Vernichtung entgegen geht, die Gestalt des planetarischen Kleinbürgertums ist.« Agamben 2003a, S. 61. Ein weiteres Beispiel für eine solche negative Gegenwartsdeutung: »Und wenn wie es heute nunmehr geschehen ist, das natürliche Leben vollständig in die pólis einbezogen ist, verschieben sich diese Schwellen, wie wir sehen werden, über die dunkle Grenzen, die das Leben vom Tod trennen, hinaus, um einen lebenden Toten zu bezeichnen, einen neuen *homo sacer* [uomo saro].« Agamben 2002, S. 140.

108 | Je nach Verlag oder Zeitschrift wird dieser Begriff mit bzw. ohne Bindestrich geschrieben. Ich habe mich entschieden die Variante »Lebens-Form« zu verwenden, um die von Agamben erhoffte Verbindung zu betonen.

109 | Die systematische Darstellung der von Agamben vorgeschlagenen alternativen Politikformen ist eine Konstruktionsleistung meinerseits, weil gerade dieser Autor seine Aussagen hierzu über verschiedene Schriften verteilt hat und die unterschiedlichen Konzepte nur lose miteinander verbunden sind.

Agambens Ideale und seine Erwartung an eine »kommende Politik« einerseits sehr eng miteinander verbunden sind sowie andererseits, dass die Bezüge zwischen den genannten Begriffen in dieser poetischen Philosophie nicht systematisch ausgearbeitet sind.

Der erste Teil des Homo-sacer-Projektes endet mit der Feststellung: »Vom Lager gibt es keine Rückkehr zur klassischen Politik.«¹¹⁰ In diesem Sinne schließt ebenfalls der zweite Band »Ausnahmestand« mit der Überzeugung: »Vom tatsächlichen Ausnahmestand, in dem wir leben, ist es nicht möglich, in den Rechtszustand zurückzukehren, [...]«. ¹¹¹ Jede Politik und jedes Rechtssystem ist demnach in der Logik der souveränen Ausnahme gefangen, und jeder Emanzipationsversuch wird zwingend zu neuen Ausnahmeständen führen, welche die Dynamik des sogenannten Lager-Dispositives wiederholen. Ein solch pessimistischer Determinismus prophezeit allen »Revolutionen, Aufständen und neuen Verfassungen«¹¹² und entsprechend auch allen Reformen und sozialen Bewegungen, die auf der Basis der bestehenden politischen Ordnung und mit dem Mittel des Rechtes für eine bessere Politik kämpfen, das Scheitern im Ausnahmeraum des Lagers:¹¹³ »And it will not be possible to think another dimension of politics and life if we have not first succeeded in deactivating the apparatus of the exception of bare life.«¹¹⁴ Von dieser »Gewissheit« ausgehend und den Umstand ignorierend, dass das Denken einer anderen Politik demnach erst nach dem Ende des einschließenden Ausschlusses des nackten Lebens möglich ist – was jedoch noch nicht eingetreten ist –, diskutiert Agamben die Möglichkeit einer Überwindung der rechtlich-politischen Trennung des Lebens von seiner Form:

»Sollten wir, statt endlos zwischen Abschaffung und Beibehaltung des Rechts, des Gesetzes hin- und herzuschwanken, nicht eher versuchen, die Beziehungen zwischen Leben und Recht, zwischen Recht und Gewalt anders und genauer zu denken? Etwa so wie die Franziskaner-Mönche: Sie verstanden ihre Regel gerade nicht als Gesetz, sondern als Lebensform, als Gestaltung ihres Zusammenlebens, übrigens bei einem Verzicht auf

110 | Ebd., S. 197. Weiter heißt es: »Nur eine Politik, die der fundamentalen biopolitischen Spaltung des Abendlandes Rechnung trägt, wird diese Oszillation anhalten können und dem Bürgerkrieg, der die Völker und Staaten teilt, ein Ende setzen.« Ebd., S. 189.

111 | Agamben 2004a, S. 102.

112 | Agamben 2015c, S. 40.

113 | Bemerkenswert ist, dass dieser Diagnose- und Prognosekomplex die oft mit der Moderne verbundene Verrechtlichung und Bürokratisierung aller Lebensbereiche als Schimäre »enttarnt«. Denn in »Wirklichkeit« ist es gerade das Gegenteil, die Zunahme von rechtsfreien Räumen (Lagern), zu konstatieren – so zumindest Agamben.

114 | Agamben 2015b, S. 264f.

die Idee von Eigentum. Sie haben das Recht nicht auf das Leben angewandt, sondern überschritten, ohne es abzuschaffen.«¹¹⁵

Die Isolierung des Lebens von seiner Form durch das Gesetz und die darauf gründende politische Ordnung soll demnach aufgehoben werden durch die Lebens-Form: »Ein politisches Leben, das sich an der Idee der Glückseligkeit orientiert und in einer *Lebens-Form* zusammengehalten wird, ist denkbar nur nach der Emanzipation von dieser Trennung, als unwiderrufliche Abkehr von jeglicher Souveränität.«¹¹⁶ Es geht um nicht weniger als ein komplett anderes Verständnis des menschlichen Lebens.¹¹⁷ Der Herausforderung, Glück und Glückseligkeit zu definieren, stellt sich Agamben in diesem Kontext nicht, sondern überlässt es den Imaginationen und Assoziationen des Lesers und der Leserinnen, jene Kategorien zu konkretisieren. Die »Emanzipation von dieser Trennung« bezeichnet wiederum die Revision der »ursprünglichen« Unterscheidung von *bíos* und *zōē*. Dies bedeutet einerseits, dass eine Rehabilitation oder Rückkehr zur politischen Organisationsform der Antike hier – im Gegensatz zu anderen kulturpessimistischen Entwürfen – dezidiert abgeschlossen wird. Andererseits erscheint auch kein anderer politischer Lösungsansatz der letzten »vierundzwanzig Jahrhunderte«¹¹⁸ als Alternative, weil die Lebens-Form, die sich Agamben wünscht, die andere Seite von jeder Form von Politik ist, die es in der abendländischen Geschichte jemals gab.¹¹⁹ »Unter dem Begriff *Lebens-Form* verstehen wir dagegen ein Leben, das niemals von seiner Form geschieden werden kann, ein Leben, in dem es niemals möglich ist, etwas wie ein bloßes Leben zu isolieren.«¹²⁰ Die »kommende Politik« der Lebens-Form produziert kein nacktes Leben, weil sie gar nicht zwischen *zōē* und *bíos* trennt, sondern die Einheit von Leben und Recht durch Überschreitung denkt. Das Konzept der Lebens-Form zielt auf die Aufhebung bzw. die »Unwirksammachung« der bisherigen okzidentalischen Geschichte und stellt die Aufgabe, künftig hinter die »ursprüngliche« Trennung des Lebens zurückzukehren. Das dahinterstehende Ideal impliziert, dass Sozialität nicht rechtlich

115 | Agamben 2006c, S. 168.

116 | Agamben 1994, S. 254. Vgl. weiterhin: Agamben 2006b, S. 17.

117 | »Die gesamte Auffassung vom Leben muss hinterfragt werden, wenn das Leben tatsächlich als Vermögen gedacht werden soll, das seine eigenen Formen und Verwirklichungen stetes übersteigt.« Agamben 2013c, S. 330.

118 | Agamben 2002, S. 21.

119 | Die Ordensregeln der Mönche des Mittelalters sind in diesem Sinne keine Politik und werden im Kapitel »Die kommende Gemeinschaft?« diskutiert.

120 | Agamben 2006b, S. 13. Vgl. hierzu: Agamben 1994, S. 251.

geregelt werden müsste, und entsprechend glaubt Agamben mit dieser imaginierten Form des Zusammenlebens, dass dies auch nicht notwendig ist.¹²¹

Was Agamben als Lebens-Form charakterisiert, erscheint derweil auch für ihn selbst schwierig, dies konkret zu beschreiben. Jene Form des Lebens bezeichnet demnach »Lebensmöglichkeiten« als reine »Potenz«.¹²² Mit der »Potenz« bedient sich Agamben wiederum der aristotelischen Unterscheidung von Akt und Potenz. Der Akt bezeichnet die realisierte Möglichkeit, wohingegen die Potenz das Offene, noch nicht Entschiedene, die nicht realisierte Möglichkeit bezeichnet. Diese Alternative zur bisherigen Politik assoziiert Agamben nun mit dem »Denken« als Erfahrung einer reinen Mittelbarkeit:

»Denken nennen wir das Band, das die Lebensformen in einen unauflöselichen Zusammenhang setzt, als Lebens-Form konstituiert. Darunter verstehen wir nicht den individuellen Gebrauch eines Organs oder einer psychischen Fähigkeit, sondern eine Erfahrung, ein *experimentum*, deren Gegenstand der potentielle Charakter des Lebens und des menschlichen Verstandes ist. Denken bedeutet nicht einfach, von dieser oder jener Sache, von diesem oder jenem Inhalt des sich vollziehenden Denkens, sondern zugleich von der eigenen Rezeptivität erfasst zu sein, in jedem Gedachten der Erfahrung einer reinen Potenz des Denkens zu machen.«¹²³

Im »Denken« identifiziert Agamben das »einheitliche Zentrum einer kommenden Politik«; eine Art spirituelle Kollektiv-Intellektualität, die unaufhörlich das Leben mit seiner Form verbindet.¹²⁴ Diese Erfahrung des Denkens ist nicht im Sinne Immanuel Kants zu verstehen, das hier vorgestellte »Denken« steht in klarer Opposition zum subjektiven Vernunftgebrauch, zur Ration und zum modernen Wissen. Denken meint hier »Erfahrung einer reinen Potenz« des Denkens. Wobei »rein« aus theologisch-christlichen Bezügen stammt, im Sinne einer »reinen, quasi göttlichen Kraft«. Derart entrückt, ist solchem »Denken« selbst die Mitteilung von Inhalten gefährlich, weil diese direkt mit Zwecken verbunden sind. Die unscharfen Konturen jener »kommende[n]

121 | Die dieser Annahme zugrunde liegenden anthropologischen Setzungen werden im Kapitel »Anthropologie« besprochen.

122 | Agamben 2006b, S. 13. An anderer Stelle bedient sich Agamben zur Beschreibung der Lebens-Form der von Dante entlehnten Figur der *multitudo*, als »eines Tätigseins [...], das in jedem Akt seinen eigenen *shabbat* verwirklicht und in jeder Tätigkeit die eigene Untätigkeit und Potenz auszustellen vermag.« Agamben 2013d, S. 426. Siehe zum Romantikverdacht gegenüber dem Konzept der Lebens-Form insb.: Lüdemann 2003, S. 242.

123 | Agamben 2006b, S. 17f.

124 | Vgl. Agamben 1994, S. 256.

Politik«¹²⁵ lassen sich vielleicht als kollektive Reflexivität verstehen, die völlig von konkreten Inhalten entleert ist, »also ein Leben, in dem es, so wie es gelebt wird, um das Leben selbst, ein Leben der Möglichkeit geht.«¹²⁶ Eine solch »reine Politik« muss jeder Form von Zwecksetzung entsagen, weil Ziele immer gleichbedeutend sind mit Sinnvernichtung, da so viel anderes ebenfalls möglich ist bzw. möglich erscheint.¹²⁷ Jede Festlegung und Eingrenzung ist in dieser Perspektive ein Verlust an Möglichkeiten. »Einem Wort, das nicht verpflichtet, nicht befiehlt noch etwas verbietet, sondern nur sich selbst spricht, entspräche ein Handeln als reines Mittel, das ohne Bezug auf ein Ziel, nur sich selbst zeigt.«¹²⁸ Somit stellt jene »reine Politik« radikal auf Kontingenz ab, als ein Handeln bzw. Denken, das seinen Sinn in sich selbst trägt und nie auf ein Ergebnis, ein Produkt oder Ähnliches ausgerichtet sein darf. Stattdessen soll eine Möglichkeit gefunden werden, durch gedanklichen Austausch sich gegenseitig der Möglichkeitsfülle des Denkens zu versichern. »Mit anderen kommunizieren können wir nur über das, was in uns wie in den anderen Potenz geblieben ist, und jede Mitteilung [comunicazione] ist [...] vor allem Mitteilung nicht eines Gemeinsamen [comune], sondern einer Mittelbarkeit [comunicabilità].«¹²⁹ Die kollektive Referenzialität als Denken der Mittelbarkeit muss somit immer in der Schwebelage bleiben, weil die »reine Potenz« sich in jedem Augenblick verflüchtigt, in dem eine Möglichkeit gewählt wird. Die »reine Potenz« und das »reine Mittel« sind immer von der Veralltäglichen bedroht, was Agamben ebenfalls anmerkt: »Nichts ist aber so zerbrechlich und so prekär wie die Sphäre der reinen Mittel.«¹³⁰ Das Verb »rein« deutet es an, diese Politik bzw. dieser Kontrast wird als völlig unschuldig dargestellt. Da sie sich für nichts entscheiden darf bzw. kann, belastet sie sich nicht mit den Folgen einer Entscheidung; verharrt in der Zone der Ununterscheidbarkeit, aus der heraus alles, was das Politische bzw. die Politik bisher auszeichnet, vollkommen »unrein« erscheinen muss.

Mit Schmitts politischem Pessimismus ließe sich hiergegen argumentieren, dass auch eine »reine Politik« keine Entpolitisierung und Neutralität verspricht, letztlich ist auch diese »kommende Politik« gezwungen, zwischen Freund und Feind zu unterscheiden, womit sich ein klarer Unterscheid jener beiden Form von Pessimismus zeigt. Die Lebens-Form ist die Gegenseite der Entfremdung, welche die gegenwärtige Form des Leben unter den Bedingun-

125 | Agamben 2006b, S. 20.

126 | Agamben 1994, S. 255.

127 | Vgl. zur Diskussion der Verwirklichungschancen dieser Politik: Marchart 2010, S. 221ff.

128 | Agamben 2004a, S. 104.

129 | Agamben 2006b, S. 18f.

130 | Agamben 2005b, S. 85.

gen der Biopolitik und der ›Herrschaft des ökonomischen Paradigmas‹ (aus) zeichnet. Agamben hält seiner Gegenwart nun vor, dass eine friedliche Lebensweise möglich ist, weil Sozialität ontologisch betrachtet auch jenseits von Freund-Feind-Konstellationen denkbar ist. Denn die Lebens-Form leben, würde bedeuten, das ›eigentliche Sein‹ zu leben. Dagegen erscheint Schmitt die Entpolitisierung als ontische Täuschung seines ›Zeitalters‹, weil aus ontologischen Gründen immer eine Politisierung folgen kann. Der Heidegger-Schüler Agamben plädiert für eine Seinsweise, die sich völlig von den Niederungen der politischen Sphäre befreit und sich erhaben in der Zone der beliebigen Potenz einrichtet.¹³¹ Dieses Ideal erklärt auch den moralischen Duktus der Analysen Agambens. Das transzendente Offenhalten aller Möglichkeiten dient seiner Weltbeobachtung als Kontrastfolie, gegen jede Festlegung, gegen jede subjektive Identität, gegen jede Machtausübung, gegen jedes zweck- und wertrationales Handeln usw., damit entwickelt Agamben einen transhistorischen Maßstab, der die bisherige Geschichte und damit unsere Gegenwart derart defizitär erscheinen lässt. Die Lebens-Form bezeichnet eine Einheit, die vor bzw. nach der Unterscheidung von *bíos* und *zōē*, also vor und nach der uns bekannten Form von rechtlich-politischer Organisation, möglich sein soll.

Wobei sich die Frage aufdrängt, ob die »reine Mittelbarkeit« als Mittel ohne Zweck nicht der Quadratur des Kreises gleicht. Zumal das Denken der Mittelbarkeit das Ziel verfolgt, eine Lebens-Form zu erschaffen, also gegen Unterscheidung von *bíos* und *zōē* gerichtet ist und somit nicht ziellos, sondern sehr wohl im Rahmen von Mittel-Zweck-Kalkulation operiert.¹³² Weiterhin müsste sich dieses Denken der »reinen Potenz« in irgendeiner Form der Sprache bedienen, aber Agamben sieht in der Sprache dieselbe Logik der einschließenden Ausschließung am Werk wie in der rechtlich-politischen Sphäre.¹³³ Erschwerend kommt hinzu, dass die Sprache unter den Bedingungen der »Gesellschaft des Spektakels« vollkommen Teil des Problems geworden ist: »Das alte Haus der Sprache (und mit ihm die literarische Tradition, auf der die Satire gründet)

131 | Weiterhin weisen Agambens Überlegungen zur Lebens-Form, teilweise bis in den Wortlaut hinein, klare Parallelen zu Heideggers Ausführungen zum Dasein im § 9 in »Sein und Zeit« auf. Vgl. Heidegger 2006, S. 41-45. Siehe zu dieser These: Geulen 2009, S. 179.

132 | »Die Tätigkeit, die dabei herauskommt, wird so zu einem reinen Mittel, das heißt einer Praxis, die, obschon sie hartnäckig an ihrer Natur als Mittel festhält, sich von der Verbindung mit einem Ziel emanzipiert, vergnügt ihren Zweck vergessen hat und jetzt als Mittel ohne Zweck auftreten kann. Die Schöpfung eines neuen Gebrauches ist also für den Menschen nur möglich, wenn er einem alten Gebrauch entschärft, unwirksam macht.« Agamben 2005b, S. 84.

133 | Vgl. Agamben 2002, S. 30ff.

ist nunmehr von oben bis unten korrumpiert und manipuliert.«¹³⁴ Spätestens hier zeigt sich die Schwierigkeit: Wie kann Agamben diese Diagnose stellen, ohne sich in einem Selbstwiderspruch zu verfangen? Wenn die Sprache konstitutiv mit der Trennung von *bíos* und *zōē* einhergeht, und wenn die Sprache heute derart »korrumpiert und manipuliert« ist, wie kann Agamben seine kritische Analyse in sprachlicher Form überhaupt artikulieren? Zwei Lösungen erscheinen hier denkbar: Erstens könnte Agamben über Erkenntnismöglichkeiten außerhalb der Sprache verfügen oder, zweitens, seine kritischen Einschätzungen zur Sprache sind falsch.

Anzumerken ist mit Blick auf das Ideal der Leben-Form, dass Agamben, im Gegensatz zu Foucaults Rekurs auf die Erfahrung, keine neue Identitätspolitik oder irgendeine Utopie eines Körpergefühls vorschlägt.¹³⁵ Die Materialität der Körperlichkeit verspricht keinen Ausweg:

»Auch der Begriff des ›Körpers‹ ist, wie der des Sexes und der Sexualität, immer schon in ein Dispositiv eingefaßt und sogar immer schon biopolitischer Körper und nacktes Leben, und nichts in diesem Körper und in der Ökonomie seiner Lüste scheint uns einen festen Boden und Halt gegen die Ansprüche der souveränen Macht zu gewähren.«¹³⁶

Die Absage erscheint nur folgerichtig, zumal die souveräne Macht das Leben und damit die Körper so vollständig kontrolliert »wie nie zuvor« in der menschlichen Geschichte. Aber wie das emanzipatorische Projekt der Leben-Form ohne den Bezug auf biologischen Körper und leibliche Praxen möglich sein soll, bleibt offen. Zunächst wirkt es, als ob hier die fast ausweglose Gefangenschaft der Körper in den Dispositiven der Macht radikalisiert wird, indem eine »andere Ökonomie der Lüste«¹³⁷ vollkommen ausgeschlossen wird. Aber gleichzeitig und paradoxerweise will Agamben »aus dem biopolitischen Körper, aus dem nackten Leben selbst den Ort machen, an dem sich eine gänzlich in nacktes Leben umgesetzte Lebensform herausbildet und ansiedelt, ein *bíos*, der nur seine *zōē* ist.«¹³⁸ Die Befreiung scheint somit nur außerhalb des *bíos* denkbar, aber wie die Emanzipation gerade vom nackten Leben, das ohnmächtig der Willkür des Souveräns ausgeliefert ist, ihren Ausgang nehmen soll, muss hier zunächst dahingestellt bleiben. Unklar bleibt weiterhin, wie diese Verbindung mit Bezug auf den biologischen Körper und gleichzeitig ohne den »Begriff des ›Körpers‹« zu denken ist. Der Träger, sozusagen das Subjekt

134 | Agamben 2006b, S. 68. Siehe zur ›Entfremdung der Sprache‹ u.a. auch: Agamben 2003a, S. 76.

135 | Vgl. Geulen 2009, S. 115f.

136 | Agamben 2002, S. 196.

137 | Ebd., S. 197.

138 | Vgl. ebd., S. 197.

der Lebens-Form, soll der Homo sacer sein, somit sympathisiert Agamben – wie Foucault – mit den Opfern und Verlierern der menschlichen Geschichte, wohingegen Schmitt Agambens Utopie der Lebens-Form, die ihren Ausgang beim Homo sacer nimmt, entgegenhalten würde: »Ein Leben, das gegenüber sich selbst nichts mehr hat als den Tod, ist kein Leben mehr, sondern Ohnmacht und Hilflosigkeit.«¹³⁹ Ohne Schmitt zuzustimmen, bleibt in Agambens Konstruktion in der Tat ungeklärt, wie dieses Denken »festen Boden und Halt gegen die Ansprüche der souveränen Macht«¹⁴⁰ bietet und wie es in irgendeine Form von politischem Handeln überführt werden kann? Der politische Souverän schafft den Homo sacer und entscheidet über ihn. Gemessen an Agambens eigenen Aussagen versprechen Denken und Intellektualität dem Homo sacer, der im Lager vegetiert, wenige Chancen auf eine faktische Verbesserung seiner Situation. Dass die Erläuterungen hierzu geheimnisvoll anmuten, ist wiederum kein Zufall, sondern die Formulierungen sind der Tatsache geschuldet, dass sich Agamben stark auf theologische Formulierungen und Narrative stützt. Letzteres wird schließlich auch anhand der Kategorien Rest und Zeugenschaft demonstriert.

Mit »Rest« bezeichnet Agamben einen Überschuss, eine Nicht-Identität, die mit jeder Einheit einhergeht, insbesondere mit jedem politischen Volk. Entliehen ist diese Kategorie aus den Bibelstellen der Paulusbriefe (Röm 11, 1-26), welche die messianische Errettung des Restes des Volkes Israels versprechen.¹⁴¹

»Ich begann darüber nachzudenken, wie ein Volk als ›Rest‹ gedacht werden kann, nicht als etwas Substanzielles, auch nicht im Sinne unserer gegenwärtigen demokratischen Tradition, also als etwas, das mit Mehrheit und Minderheit zu tun hat, sondern als etwas, das immer übrig bleibt. Damit entkommt man dem Gegensatz von Mehrheit und Minderheit, denn auch dieser würde einen Rest hinterlassen und dieser ›Rest‹ wäre das Volk als politisches Konzept.«¹⁴²

Agamben betont, dass der Rest das ist, was »übrig bleibt«.¹⁴³ Der Rekurs auf den Rest als ›Volk bzw. des Volkes‹ als Rest entzieht sich – ähnlich wie die Lebens-Form – der politischen Sphäre in hegemonialen Darstellungen, mit ihren vielfältigen Problemen, angefangen bei der Entscheidungsfindung durch Mehrheitsentscheidung etc. Die damit einhergehende Kritik verweist nachvollziehbar darauf, dass jedes ›Volk‹ eine widersprüchliche Kategorie darstellt,

139 | Schmitt 2002, S. 95.

140 | Agamben 2002, S. 196.

141 | Vgl. Agamben 2006a, S. 66. Vgl. Finkelde 2007, S. 56f.

142 | Agamben 2010c.

143 | Vgl. zur politischen Konzeption des Restes insb.: Hetzel 2007, S. 107ff.

die einerseits als »reiner Ursprung jeder Identität« vorausgesetzt werden und gleichzeitig permanent performativ hergestellt werden muss, durch den Abschluss dessen, was es nicht ist.¹⁴⁴ Das ›Volk‹ ist immer unerreichbar, und es hat auch keinen ›Ursprung‹; in jedem Volk gibt es eine Kluft der Nicht-Identität der Gemeinschaft mit sich selbst, die es anzuerkennen gilt.

Das bedeutet, dass jede Identität einen gescheiterten Versuch darstellt, weil sie immer einen Rest produziert, der mit ihr nicht identisch ist und sie deshalb von sich selbst trennt. Agamben bemüht in der Folge Walter Benjamin, um zu bestimmen, was in theologischen Zusammenhängen mit dem Rest gemeint ist, wer dazu zählt und wer nicht. Der Rest eines Volkes ist demnach keine »zählbare Menge« oder eine Identität,¹⁴⁵ – was naheliegend erscheint – sondern: »Das ausgewählte Volk – jedes Volk – definiert sich im entscheidenden Augenblick notwendigerweise als einen Rest, als ein Nicht-Alles.«¹⁴⁶

Wie ist die Definition des Volkes als »ein Nicht-Alles« zu verstehen? Kritisiert wird durch diese Dekonstruktion der politischen Gemeinschaft das Denken in Einheiten und die damit verbundenen Identitäts- und Substanzkategorien. Agambens Theorie des ausgesonderten Restes geht derweil von Bibelstellen aus, in denen Paulus zwischen Juden und Nicht-Juden sowie zwischen Juden des Hauches und Fleisches differenziert. Diese Trennungen sind nicht identisch und führen in der wechselseitigen Anwendung aufeinander jeweils zu einer »doppelten Negation«. D.h. es gibt Juden, die »nicht Nichtjuden« sind, sowie Nicht-Juden, die »nicht Nichtjuden« sind. Agambens Quasi-Dialektik will damit über die Opposition von A/Nicht-A hinaus auf das Dritte, eine doppelte Negation, die Paradoxie eines Restes als »nicht Nicht-A«. Diese Aussonderung der Aussonderung oder »Teilung der Teilung« ist der Rest eines Volkes, das ununterscheidbar nur im Sinne eines »Nicht-Alles« zu bestimmen ist.¹⁴⁷

Deshalb bezieht sich Agamben auf die Figur des Restes, diese »erlaubt im besonderen, unsere antiquierten und vielleicht unverzichtbaren Begriffe von Volk und Demokratie aus einer neuen Perspektive heraus zu überdenken.«¹⁴⁸ Agamben reagiert damit in gewisser Weise auf eine erkenntnistheoretische Verunsicherung; seine Kritik zeigt, dass jedes Volk in einer Paradoxie fundiert

144 | Agamben 2006b, S. 33.

145 | Vgl. Agamben 2006a, S. 67.

146 | Ebd., S. 67f. Der entscheidende Augenblick ist der Moment der messianischen Errettung, d.h. die »wirkliche Ausnahme«, den Agambens Paulus Rekonstruktion in der Jetztzeit verortet, was ich im Kapitel Geschichtsphilosophie weiter diskutieren werde.

147 | Ebd., S. 63f. Auf Seite 64 findet sich hierzu eine Grafik, die vielleicht zum besseren Verständnis beiträgt.

148 | Ebd., S. 70.

ist: Als Identität, die aber »[...] nie mit sich identisch sein kann.«¹⁴⁹ Der Rest markiert genau diese Bruchstelle im Volk und wird deshalb von Agamben zum »einzig realen politischen Subjekt«¹⁵⁰ erhoben. Damit bedient sich jene Dekonstruktion einer Denkfigur, welche es doch irgendwie erlaubt, die Einheit in der Differenz zu identifizieren.¹⁵¹ Wiederum geht Agamben von der »ursprüngliche[n] Struktur des Politischen« aus, die zwischen zōē und bíos trennt, um zu folgern:

»Das Volk trägt also den fundamentalen biopolitischen Bruch immer schon in sich. Es ist das, was nicht eingeschlossen werden kann in das Ganze, dessen Teil es ist, und was der Gesamtheit nicht angehören kann, in die es immer schon eingeschlossen ist.«¹⁵²

Somit enthält jedes Volk im »Inneren notwendig den fundamentalen biopolitischen Bruch«, eine Zone der Ununterscheidbarkeit, einen Rest, der in der Unterscheidung von zōē und bíos nicht aufgeht. Diese »Spaltung« ist nach Agamben »ursprünglicher [...] als jede von Freund und Feind«, wobei der Prozess der Trennung von bíos und zōē zur Schaffung des Volkes ebenfalls »einem nicht endenden Bürgerkrieg« entspricht.¹⁵³ So ist auch das, »was Marx Klassenkampf nennt«, nach Agamben:

»[...] bei rechtem Hinsehen nichts anderes als dieser inwendige Krieg, der jedes Volk entzweit und der erst dann ein Ende haben wird, wenn, in der klassenlosen Gesellschaft oder im Reich des Messias, Volk [Popolo] und Volk [popolo] in eins fallen und es ein Volk im eigentlichen Sinne nicht mehr geben wird.«¹⁵⁴

Damit behauptet Agamben, dass der Rest mehr ist als ein Mittel zur Dekonstruktion. Der Rest – so die messianischen Anspielungen – soll als »Rettungsinstrument«¹⁵⁵ alle Differenzen überwinden. Anders formuliert: Legitimer Ausgangspunkt der von Agamben vorgeschlagenen politischen Praxen soll der Rest sein, der jenseits von Mehrheit und Minderheit angesiedelt ist, diese

149 | Ebd., S. 70.

150 | Ebd., S. 70.

151 | »Der ›Muselmann‹ wird für Agamben dort Ausdruck messianischer, nicht auf eine Identität verweisender Menschlichkeit, wo er aller Menschlichkeit beraubt ist, und gleichzeitig taucht für Agamben bei Paulus die Rede vom ›messianischen Rest‹ dort auf, wo jedes Identitätsdenken im Namen des Messias durch eine ›Teilung der Teilung‹ zerbrochen wird.« Finkelde 2007, S. 57.

152 | Agamben 2006b, S. 33.

153 | Ebd., S. 33.

154 | Ebd., S. 33.

155 | Geulen 2015, S. 221.

Differenz quasi aufhebt in einer Zone der Ununterscheidbarkeit. Für unseren Zusammenhang entscheidend ist, dass die messianische Kategorie des Restes als Kontrast dazu führt, dass alle Staatswesen und die bekannten politischen Gemeinschaften als illegitim erscheinen.¹⁵⁶

Schließlich ist auf Agambens Konstruktion des Zeugen zu verweisen, von welcher er sich eine sogenannte »Wegmarke« für eine Ethik nach Auschwitz erhofft.¹⁵⁷ Ob Agamben diesem Anspruch mit seiner Theoretisierung der Zeugenschaft gerecht wird, darüber lässt sich streiten, zumal er Ethik als »Lehre vom glücklichen Leben« definiert, ohne jenen Ansatz weiterzuverfolgen.¹⁵⁸ Allgemein definiert, versucht eine Ethik, Regeln zu formulieren, als Antwort auf die Frage, wie wir leben wollen oder sollen. Ethik ist die Theorie der Moral. Hierfür fragt Agamben zunächst sehr basal, wie überhaupt ein Zeugnis von Auschwitz möglich ist. Unmöglich erscheint ihm eine Ethik, die noch in Kategorien wie gut und böse denkt, moralische Verhaltenscodes aufstellt oder gar in juristischen Kategorien operiert. Die Ethik muss also, wie die »kommende Politik«, zunächst vom Recht befreit werden. Durch einen etymologischen Exkurs in die Antike versucht Agamben zu beweisen, dass »Schuld und Verantwortung zu übernehmen« gleichbedeutend damit ist, »den Bereich der Ethik zu verlassen.«¹⁵⁹ Auch die »Würde« des Menschen ist nach den Erfahrungen von Auschwitz als Kategorie einer Ethik unhaltbar geworden. Was in Auschwitz geschah, ist insgesamt nicht verstehbar, weil die Frage nach dem »warum« an dem Ausmaß der Verbrechen scheitert – so Agamben.

Davon ausgehend, versucht sich Agamben an der Paradoxie, die Nicht-Verstehbarkeit zu akzeptieren und gleichzeitig aufzuheben. Ihr Fundament findet diese neue Ethik ausgerechnet im nationalsozialistischen Vernichtungslager selbst, in der hier produzierten extremsten Form des nackten Lebens, dem sogenannten »Muselmann«. Hiermit sind Lagerinsassen bezeichnet, die solche Schrecken erlitten haben, dass der Verstand und die Instinkte erloschen sind. Der Begriff Muselmann entstammt der Bezeichnungspraxis in Konzentrationslagern, wobei in unterschiedlichen Lagern unterschiedliche Begriffe gebraucht wurden, deren Herkunft sich nur bedingt historisch rekonstruieren lässt. Unabhängig davon sieht Agamben im Muselmann den Schlüssel einer neuen Ethik: »Der Muselmann, in dem sie ihre extreme Formulierung fin-

156 | Was Agamben mit der obligatorischen Verhängniserzählung begründet: »In dieser Perspektive ist unsere Zeit nichts anderes als der erbitterte und methodisch durchgeführte Versuch, die Spaltung, die das Volk entzweit, dadurch zu schließen, dass das Volk der Ausgeschlossenen radikal eliminiert wird.« Agamben 2006b, S. 34.

157 | Agamben 2003c, S. 9. Siehe zu Agambens Theorie des Zeugen auch: Schmidt 2007b, S. 90ff.

158 | Agamben 2003c, S. 21.

159 | Ebd., S. 21.

det, ist der Wächter an der Schwelle einer Ethik, einer Lebensform, die dort beginnt, wo die Würde endet.«¹⁶⁰ Verständlich ist diese Aussage nur in dem Wissen darum, dass das »vollständige Zeugnis« des Muselmanns gerade in der Unmöglichkeit besteht, von seiner eigenen Vernichtung Zeugnis ablegen zu können. In Agambens Logik haben die Überlebenden die »eigentliche« Vernichtung nicht erlebt, und diejenigen, welche die Shoa erlebt haben, zeugen für die Unmöglichkeit des Zeugnisses. So entsteht eine Lücke zwischen der Unmöglichkeit des wirklichen Zeugnisses und dem Zeugnis der Überlebenden, letztere bezeichnet Agamben als »Pseudo-Zeugen« eines Zeugnisses ohne Autorität. »Die »wirklichen« Zeugen, die »vollständigsten Zeugen« sind diejenigen, die kein Zeugnis abgelegt haben und kein Zeugnis hätten ablegen können. Es sind die, die »den tiefsten Punkt des Abgrundes berührt haben«, die Muselmänner, die Untergegangenen.«¹⁶¹ Diese von »Eigentlichkeitsvorstellungen« ausgehende Klassifizierung zwischen Vernichteten und Überlebenden befremdet. Jedenfalls soll der Muselmann der »wirkliche Zeuge« sein, weil er die Entsubjektivierung bis zum äußersten Punkt erlitten hat. Aber Agamben bleibt an dieser Stelle nicht stehen, sondern spinnt ein Wechselverhältnis von Überlebenden und Muselmann, von »Subjektivierung und Entsubjektivierung, der Humanisierung und Enthumanisierung«¹⁶², welches sich schließlich in der Paradoxie der Zone der Ununterscheidbarkeit aufhebt:

»Weil es Zeugnis nur gibt, wo es eine Unmöglichkeit zu sagen gab, weil es einen Zeugen nur gibt, wo eine Entsubjektivierung stattfand – deswegen ist der Muselmann tatsächlich der vollständige Zeuge, deswegen ist es nicht möglich, den Muselmann vom Überlebenden zu trennen.«¹⁶³

Am Ende des Textes hebt Agamben die beschriebene Trennung von Muselmann und Überlebendem somit wieder auf und konstatiert, »daß der Muselmann sich in einer absoluten Ununterscheidbarkeit von Faktum und Recht, Leben und Norm, von Natur und Politik bewegt.«¹⁶⁴ Somit ist der Muselmann der Idealtypus des Homo sacer, und somit in einem Maße der Ununterscheidbarkeit von Mensch und Unmensch, Leben und Tod preisgegeben wie kein Lebewesen zuvor. Als Homo sacer steht der Muselmann auf der Schwelle, auf welcher die Grenze zwischen Mensch und Unmensch verschwimmt. Mit der Ethik, die ihren Ausgang in der Zone der Ununterscheidbarkeit nimmt, bedient sich Agamben wiederum eines Kontrastmittels, dass darauf zielt,

160 | Ebd., S. 60.

161 | Ebd., S. 30.

162 | Ebd., S. 138.

163 | Ebd., S. 138.

164 | Agamben 2002, S. 194.

Gegensätze und Unterscheidungen überhaupt verschwimmen zu lassen. Der Muselmann ist der extremste Versuch, aus dem Menschen alles Menschliche zu beseitigen. Dies anzuerkennen und damit dem Muselmann alles Menschliche abzusprechen, dagegen wehrt sich Agambens Ethik, die stattdessen, auf der Schwelle der Ununterscheidbarkeit von Mensch und Tier, Mensch und Unmensch, Leben und Tod usw., nach »einer Ethik, einer Lebensform« Ausschau hält. Diese Ethik einer Lebens-Form nach Auschwitz soll nicht zwischen *bíos* und *zōē* trennen und damit verhindern, dass nacktes Leben »abgetrennt werden und zu Grunde gehen muß, damit ein menschliches Leben Subjekten als eigenes zugeschrieben werden kann.«¹⁶⁵ Hier zeigt sich wiederum die Verbindung zwischen Lebens-Form und dem Zeugnis des Muselmanns: Agambens Ethik nach Auschwitz ruft den Muselmann als Zeugen der Anklage auf, um die Unmöglichkeit einer trennscharfen Abgrenzung von Mensch und Unmensch, *bíos* und *zōē* zu beweisen: »Denn keine Ethik darf sich anmaßen, einen Teil des Menschlichen auszuschließen, so unangenehm und schwer es auch sein mag, ihn anzuschauen.«¹⁶⁶ Darüber hinaus beweist das »Subjekt des Zeugnisses« nach Agamben, dass »überhaupt jede Subjektivität ein Rest ist.«¹⁶⁷ Jene Zeilen am Ende des Buches stellen den Versuch dar, eine inhaltliche Klammerung zwischen der Theorie des Restes eines Volkes und der Subjektivität als Rest vorzunehmen. Jedes Volk und jedes Subjekt gründen nach Agamben auf dem Versprechen eines »*tèlos*«, der sich aber immer als trügerische und gewaltsame Konstruktion erweist. Weil dieser Endzustand nicht erreichbar ist und zwingend mit dem Ausschluss des Nicht-Identischen einhergeht, womit auch immer ein Rest produziert wird, der die »irreduzible Kluft«¹⁶⁸ bezeugt.

Schließlich inszeniert Agamben mit dem Muselmann eine »*Ikone des Leidens*«¹⁶⁹, welcher alleine »wahres Zeugnis« von Auschwitz ablegen kann bzw. könnte. Jesus Christus musste gekreuzigt werden, und Agambens Muselmann übertrifft den Messias noch, indem er die schlimmste Entmenschlichung und entsetzlichsten Leiden, die es in der Menschheitsgeschichte jemals gab, erfährt. An dieser Stelle zeigt sich, wie juristisch-politische durch theologisch-spirituelle Konzepte ausgetauscht werden, und wie Agambens Konstruktion mit der christlichen Vorstellung von Errettung durch Leiden korrespondiert. Agamben säkularisiert bzw. profanisiert die Leidensgeschichte Christi und die

165 | Agamben 2003c, S. 138.

166 | Ebd., S. 55. In gewisser Weise geht es Agamben darum, den Menschen jenseits des Humanen zu denken, worauf ich im Kapitel »Die anthropologische Maschine« noch einmal eingehe.

167 | Ebd., S. 138.

168 | Ebd., S. 139.

169 | Finkelde 2007, S. 57.

christliche Zeugenschaft, so dass sich das Zeugnis von Auschwitz und das Zeugnis von Jesus Christus annähern.

Die Kombinationen und das essayistische Vorgehen Agambens illustrieren, dass es nicht um einen konkreten Gegenentwurf geht, der im Rahmen des Bestehenden angesiedelt ist und entsprechend auch nicht nach diesen Regeln konstruiert ist. Vielmehr verbinden jene Ideale die Hoffnung auf eine Aufhebung bzw. das »Unwirksam machen« der menschlichen Zivilisation in ihrer bisherigen Gestalt. Diese Ideale stellen einen Kontrast her, welcher es erlaubt, die Defizite der Gegenwart in der oben dargestellten Form zu erkennen. Die Lebens-Form zeigt die gewaltsame Trennung von *bíos* und *zōē* durch den einschließenden Ausschluss des Rechts. Der Rest imaginiert eine Gemeinschaft, die »nicht alles ist«; eine Konstruktion, die Gemeinschaft neu imaginiert. Erkennbar werden hierdurch vor allem die Mängel aller sonstigen Formen von Gemeinschaft. Das Zeugnis des Muselmanns fungiert schließlich als Richtschnur, an der sich der Abgrund der Schaffung des Menschen durch Ausschluss zeigt sowie auch die Grenze anderer Ethiken. Infolgedessen erklärt sich, wieso die Gegenwart von Agamben derart negativ beschrieben wird: »Im Zeichen des ›Als-ob-nicht‹ zu leben heißt, alle rechtlichen und sozialen Eigenschaften abzulegen, ohne dass dieses Ablegen eine neue Identität begründet.«¹⁷⁰ Wie Agamben diese Nicht-Identität politisch umzusetzen hofft, wird im folgenden Kapitel diskutiert.

7.4 DIE KOMMENDE GEMEINSCHAFT?

Was kann überhaupt noch getan werden, in einer Zeit, in der »Politik vollständig Biopolitik geworden ist«¹⁷¹? Die Antworten, die Agamben hierauf gibt, sind im Weiteren zu prüfen und umfassen die Profanisierung, die kommende Gemeinschaft einer beliebigen Singularität sowie die Verwirklichung der Lebens-Form im Kloster des Mittelalters.

170 | Agamben 2015c, S. 40.

171 | Agamben 2002, S. 128. Eine Darstellung dessen, was Agamben als politische Lösung betrachtet, zeigt, wie eng in diesem Theoriekosmos normativ-fiktives Ideal und vage Andeutungen einer alternativen Politik verbunden sind – und bisweilen in eins fallen. Hierzu konstatiert Daniel Loick: »Zu den notorischen Unklarheiten der politischen Philosophie Agambens gehört die Frage nach den Alternativen zu der von ihm so drastisch kritisierten abendländischen politischen Rationalität.« Loick 2011c, S. 194. So gestaltet es sich schwierig, eine trennscharfe Unterscheidung zwischen der Kontrastfolie, also dem Ideal und der alternativen Politik vorzunehmen, zumal die Verweise auf die »kommende Politik« der Lebens-Form weit verstreut über die Schriften des italienischen

Zunächst ist anzumerken, dass sich konkrete Vorschläge für einzelne Politikfelder in Agambens Texten fast nicht finden, und wenn, so beispielsweise Überlegungen zur Lösung des Nahost-Konfliktes oder zum »lateinischen Imperium«, dann tragen diese vor allem zur Entzauberung des Autors bei.¹⁷² Stringent nach Agambens Theorie argumentiert können sich lokale Alternativen den globalen Imperativen nicht entziehen und bieten somit keinen Ausweg.¹⁷³ Alle uns bekannten politisch-rechtlichen Institutionen sind – wie oben bereits dargelegt – diskreditiert. Eine Verbesserung kann es demnach unter den Bedingungen der gewaltsamen Verbindung von Recht und Leben nicht geben.¹⁷⁴ Insofern ist Agambens (weitestgehende) Ablehnung, im Rahmen des Bestehenden Lösungen aufzuzeigen, konsequent, und demgemäß hat er die Hoffnung auf den politischen Kampf oder eine Revolution bereits aufgegeben. Dem Recht ist nicht durch neues Recht und dem Souverän nicht durch eine bessere Souveränität zu entkommen, vielmehr nimmt diese pessimistische Kausalität an, dass jeweils eine denkbar schlechte Welt durch eine neue, ebenfalls schlechte, ersetzt wird.¹⁷⁵ Jede

Philosophen verteilt sind. Agambens politische Philosophie wird hier zunächst in Bezug auf die entworfene Alternative untersucht, um anschließend die der gesamten Konstruktion zugrunde liegende Anthropologie und Geschichtstheorie darzustellen und den damit verbundenen politischen Pessimismus herauszustellen.

172 | Vgl. zu Agambens Idee, wie Jerusalem als Hauptstadt zweier Staaten zu denken ist: Agamben 2006b, S. 28-31. Weiterhin hat Agamben vorgeschlagen, die Europäische Union durch ein »Lateinisches Imperium« zu ersetzen. Dies basiert auf der Annahme, dass »die kapitalistische Produktionsweise, die sich nach der industriellen Revolution durchzusetzen begann, in den Ländern des Mittelmeerraums auf Hindernisse und Widerstände gestoßen ist.« Die mediterrane Lebens-Form der Geschäftslosigkeit widersteht sich demnach der Logik des kapitalistischen Marktes, womit Agamben mindestens latent Nationalcharaktere heraufbeschwört. Entlang der Unterscheidung Gebrauch/Besitz entwirft Agamben die Alternative einer »Geschäftslosigkeit«: »Sie bezeichnet weder Nichtstun noch Muße, sondern eine besondere Form der Tätigkeit, die darin besteht, die Werke der Ökonomie, des Rechts, der Biologie und so weiter zu deaktivieren und außer Kraft zu setzen, um sie einem neuen Gebrauch zu öffnen.« Agamben 2015c, S. 40.

173 | »Globalisierung, Lokalisierung – wo man sie findet, sind sie schon kombiniert und integriert in Machtstrategien. Die globalen Räume und die lokalen Zonen stehen in einem sehr komplexen Zusammenhang.« Agamben 2006c, S. 169.

174 | »Doch solange keine völlig neue – das heißt nicht mehr auf die *exceptio* des nackten Lebens gegründete – Politik da ist, wird jede Theorie und jede Praxis in eine Sackgasse steckenbleiben, und der ›schöne Tag‹ des Lebens wird das politische Bürgerrecht nur über Blut und Tod erlangen oder in der vollkommenen Sinnlosigkeit, zu der es die Spektakel-Gesellschaft verdammt.« Agamben 2002, S. 21. Siehe auch 188ff.

175 | »Wird die Macht nur von der konstituierenden Gewalt umgestürzt, geht sie unweigerlich aus der unausgesetzten, end- und ausweglosen Dialektik von konstituieren-

politische Strategie, im Sinne von Mittel- und Zweckrelationen, ist selbst Teil der modernen Rationalität, die es durch Weltentsagung zu überwinden gilt.¹⁷⁶ Agambens Überlegungen zu Alternativen bedeuten: »Flucht und Rückzug«. ¹⁷⁷ Damit vertritt er im Rahmen der bestehenden Verhältnisse einen politischen Pessimismus, der jedweder politischen Handlungsalternative das Scheitern prophezeit.

Die erhoffte Verbindung von Leben und Form ist somit nicht als Veränderung oder Gestaltung der modernen Gesellschaft vorstellbar, sondern nur in Abgrenzung denkbar. Eine Strategie, das Leben und die Form zu verbinden, ist die sogenannte Profanisierung.¹⁷⁸

»Aus meiner Sicht würde ich also sagen: Der Kapitalismus – die Gesellschaft, in der wir leben – treibt jene Absonderung, die die Religion definiert, ins Extrem. Das Heilige und das Profane sind nicht mehr klar voneinander geschieden. Was wir heute vielmehr vorfinden, ist die Trennung jedes Gegenstands, auch jeder menschlichen Aktivität, von sich selbst: die reine Form einer absoluten Trennung.«¹⁷⁹

Die These der »Trennung jeder menschlichen Aktivität, von sich selbst« operiert wiederum mit einer Eigentlichkeitskonstruktion und erzählt die Geschichte eines Verlustes. Mit der Wahrnehmung einer Entfremdung bzw. ›Absonderung‹ des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses in kapitalistischen Gesellschaften scheint hier unterstellt, dass es früher anders, d.h. ›besser‹ gewesen ist. Interessant ist nun die Unterscheidung von Heiligem und Profanem. Profanisierung lässt sich mit Entweihung oder Entwürdigung übersetzen und ist in Agambens theoretischem Kosmos eine positive Kategorie und klar von Säkularisierung zu unterscheiden. Säkularisierung bedeutet für Agamben lediglich, dass Macht aus der göttlichen in die menschliche Sphäre übergeht, ohne dass die Macht als solche angetastet würde.¹⁸⁰ Die Profanierung hingegen schafft das Sakrale nicht ab, sondern transformiert durch einen Ritus

der und konstituierender, rechtssetzender und rechtswahrender Gewalt in anderer Gestalt wieder hervor.« Agamben 2015c, S. 40.

176 | »Darum wird die künftige Politik, sofern über sie hier eine Voraussage zulässig ist, nicht mehr Kampf um die Eroberung oder die Kontrolle des Staates seitens neuer oder alter sozialer Subjekte sein, sondern Kampf zwischen dem Staat und dem Nicht-Staat (der Menschheit), unüberwindliche Trennung zwischen den beliebigen Singularitäten [singolarità qualunque] und der staatlichen Organisation.« Agamben 2006b, S. 78.

177 | Agamben 2015c, S. 40.

178 | Wobei der Terminus Strategie von Agamben sicherlich abgelehnt werden müsste, beruht doch eine Strategie, ebenso wie eine Taktik, auf Mittel/Zweck-Kalkulationen, was dem Postulat der reinen Mittelbarkeit entgegensteht.

179 | Agamben 2009b.

180 | Vgl. Agamben 2005b, S. 74.

sakrale Dinge in profane, wodurch diese wieder dem menschlichen Gebrauch zur Verfügung stehen.¹⁸¹ Profanisierung bezeichnet, in Anlehnung an theologisch-rechtliche Riten im antiken Rom, ein Verfahren, durch welches eine Rückgabe von Dingen aus der sakralen Ordnung an den alltäglichen Gebrauch möglich sein soll. Hinter dieser Verwendung des Begriffes Gebrauch steht die Unterscheidung von Gebrauch und Konsum bzw. anderen »entfremdeten« Formen von Benutzung. Profanisierung ist sozusagen Agambens Gegenkonzept zu Säkularisierung. Profanisierung »entkräftet die Vorrichtungen der Macht und gibt dem allgemeinen Gebrauch die Räume zurück, welche die Macht konfisziert hatte.«¹⁸² Profanisierung bedeutet eine Befreiung der Dinge, die »der Kapitalismus« genommen hat: »Der Gebrauch, dem das Heilige zurückgegeben wird, ist ein besonderer Gebrauch, der nicht mit dem utilitarischen Konsum zusammenfällt.«¹⁸³ Die »kapitalistische Religion« wiederum überantwortet alles »dem Konsum und der Zurschaustellung«¹⁸⁴, wodurch die Dinge für die Menschen unbenutzbar werden. Profanierung hebt, beispielsweise durch das kindliche Spiel, im Tanz oder bei einem Fest, diese Entfremdung auf. Durch das Spiel soll es etwa möglich sein »das Tor zu einem neuen Glück« zu öffnen.¹⁸⁵ Agamben romantisiert vor allem das kindliche Spiel als eine unschuldige Praxis des Gebrauches gegen das als »falsch und unterdrückend«¹⁸⁶ empfundene Verhältnis, welches der moderne Mensch zu den Dingen unterhält. Die Profanisierung soll also durch Handlungen wie Spiel, Tanz oder Fest erfolgen, d.h. mittels einer Form des »reinen Gebrauches«, welcher nicht auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, sondern reine Mittelbarkeit ist.¹⁸⁷ Dahinter steht die Hoffnung, Dinge anders oder überhaupt wieder gebrauchen zu können, ohne dass sich die Logik von Nutzung, Konsum, Souveränität, Gewalt

181 | Vgl. ebd., S. 70. Nach Agamben »wurden heilige Dinge, etwa Opfertiere, der alltäglichen Benutzung durch die Menschen entzogen und an heiligen Orten vom Alltag getrennt. Aber es gab eine Rechtsprozedur, durch die sie den Menschen zurückgegeben werden konnten, und die nannte man Profanierung. Das geopfert Tier zum Beispiel durfte verspeist werden. Profanierung ist die Rückführung des Heiligen in den freien Gebrauch durch Menschen.« Agamben 2006c, S. 169.

182 | Agamben 2005b, S. 75.

183 | Ebd., S. 73.

184 | Ebd., S. 74.

185 | Ebd., S. 74. »Wie die nicht mehr befolgte, sondern gespielte *religio* die Tür zum Gebrauch öffnet, so werden die Gewalten der Wirtschaft, des Rechts und der Politik, durch das Spiel entschärft, das Tor zu einem neuen Glück.« Ebd., S. 74.

186 | Ebd., S. 73.

187 | »Wäre es nicht die beste Strategie, uns mit dem Dispositiv des Rechts zu konfrontieren – und zu versuchen, einen neuen möglichen Gebrauch des Rechts zu erfinden? Mit anderen Worten: Können wir mit dem Recht spielen?« Agamben 2009b.

usw. wiederholt. Letztlich soll diese Form der Profanisierung gerade das Recht neutralisieren, gewissermaßen von seiner Gewaltförmigkeit läutern.

Eine Schwierigkeit dieses Ansatzes resultiert aus Agambens Zeitdiagnose, nach der das Heilige und das Profane heute nicht mehr unterschieden werden können.¹⁸⁸ Darauf angesprochen erklärt Agamben:

»Natürlich habe ich keine Gebrauchsanweisung. Aber dass es schwierig ist, heißt ja nicht, dass es unmöglich ist. Denken wir zum Beispiel an die Spiele der Kinder – man weiß übrigens, dass fast alle Kinderspiele auf alte religiöse Rituale zurückzuführen sind. Kinder wenden einen speziellen Gebrauch – und ein solcher ist das Spiel – auf Dinge an, die zuvor in anderen Sphären abgesondert waren. Wie etwas dem allgemeinen Gebrauch zurückgeben, was abgetrennt war in der kapitalistischen Religion? Das ist unser Problem.«¹⁸⁹

Diese Antwort löst jedoch das logische Problem nicht, dass der sakrale Bereich zunächst identifiziert werden muss, um die Dinge zu profanisieren. Vor jenem Hintergrund ist auch Agambens Kritik am Tourismus zu verstehen, welcher den »Kultus und den Hochaltar der kapitalistischen Religion darstellt«, nach Agamben die »verzweifelte Erfahrung, die es gibt, [weil hierdurch, Anm. d. A.] unwiderruflich die Fähigkeit des Benutzens und jegliche Möglichkeit des Profanierens verloren«¹⁹⁰ ist. Darüber hinaus sind auch die Möglichkeiten, durch Profanisierung die Dinge dem »wahren Gebrauch« zurückzugeben, überall prekär, weil der Kapitalismus mit ansteigender Tendenz die Dinge dem Gebrauch entzieht. Das Perfide des kapitalistischen (wie sozialistischen) »Medienspektakels«¹⁹¹ ist nach Agamben die Schaffung eines »pseudo-heiligen Bereiches«, in dem »Nicht-Profanisierbare[s]« entsteht, also eine Sakralisierung, welche eine Profanisierung gar nicht mehr erlaubt.¹⁹² Kapitalismus, so schreibt Agamben mit Bezug auf Benjamin, ist eine Religion,

»eine ›Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. [...] Eben weil der Kapitalismus mit allen seinen Kräften nicht die Erlösung, sondern die Schuld, nicht die Hoffnung, sondern die Verzweigung beabsichtigt, zielt er als Religion nicht auf die Verwandlung der Welt, sondern auf ihre Zerstörung.«¹⁹³

188 | Vgl. ebd.

189 | Ebd.

190 | Agamben 2005b, S. 83.

191 | Ebd., S. 74.

192 | Ebd., S. 90.

193 | Ebd., S. 77f.

Diese und andere Umsetzungsschwierigkeiten scheint Agamben selbst zu sehen, wenn er ergänzt: »Die Profanierung des Nicht-Profanierbaren ist die politische Aufgabe der kommenden Generation.«¹⁹⁴ Dadurch wird die intendierte Lösung in Richtung einer ungewissen Zukunft vertagt. Jedenfalls bleibt offen, wie die gegenwärtige Katastrophe, »in der wir leben«, ganz akut durch Profanisierung gelindert werden kann, wenn dies doch die Aufgabe künftiger Generationen sein soll. Im Moment ist jedenfalls keine unmittelbar umsetzbare Lösung vorhanden und Profanisierung ganz aktuell kein politischer Ausweg.

Neben der Profanisierung beruft sich Agamben auf eine weitere Variante einer kommenden Politik, die sogenannte »beliebige Singularität«, deren Konturen er in der Schrift mit dem programmatischen Titel »Die kommende Gemeinschaft« andeutungsweise umreißt. Der Titel stellt zweierlei zur Disposition: das Kommende und die Gemeinschaft. Die Verheißung des Kommenden ist ein Versprechen, welches ideengeschichtlich häufig als das eines kommenden Reiches oder des Messias anzutreffen ist. Mit dem zweiten Begriff folgt Agamben einer poststrukturalistischen Auseinandersetzung über Gemeinschaftsbildung, die vor allem von Jacques Derrida, Jacques Rancière und Jean-Luc Nancy geprägt ist.¹⁹⁵ Der Titel »Die kommende Gemeinschaft« und das Religiös-Assoziative des Textes belegen zunächst, wie stark Agamben mit seinen Überlegungen an den französischen Diskurs anschließt, der vom Poststrukturalismus zurück auf Émile Durkheim und Georges Bataille verweist. Gerade letztere Autoren befragten Gemeinschaftsbildung hinsichtlich der Bedeutung des Sakralen in modernen Gesellschaften.¹⁹⁶ Ausgangspunkt und Gegenstand dieser Theorien der Gemeinschaft »waren Riten, Feste, gemeinschaftliche Mythen und Spiele – also all jene im engeren Sinne nicht-rationalen Handlungszusammenhänge.«¹⁹⁷ Das sind nicht zufällig gerade jene Praxen, die Agambens Profanisierungskonzeption bemüht, welche sich auf ein intuitives, unbewusstes Moment und die Preisgabe der Vernunft verlässt, womit Agamben letztlich die Mythologisierung von Weltbezügen befürwortet.

Ansatzpunkt von Agambens Gemeinschaftsbildung soll dem Text »Die kommende Gemeinschaft« folgend die Sprache selbst sein. Allerdings ist die Sprache immer schon mitschuldig an der Unterscheidung von *zōē* und *bíos* und muss dementsprechend aus ihrer reduzierten Form gelöst werden. Es geht Agamben um eine neue, bisher undenkbbare Form politischer Kommunikation und Gemeinschaftsbildung. Die Sprache muss sozusagen neu gedacht werden, als reine Mitteilbarkeit, um das Band zwischen Leben und Form wieder

194 | Ebd., S. 78.

195 | Vgl. Gertenbach et al. 2010, S. 158ff.

196 | Vgl. ebd., S. 155ff.

197 | Ebd., S. 155.

als Lebens-Form herzustellen. Ferner soll es dem »potenziellen Sein«, also der kommenden Gemeinschaft, gelingen, alle Möglichkeiten offen zu halten:

»Gemeinschaft und Möglichkeit identifizieren sich restlos, denn als Innewohnen eines gemeinschaftlichen Prinzips in jeder Möglichkeit ist Funktion des notwendig potentiellen Charakters jeder Gemeinschaft. Unter immer schon *in actu* gegebenen Lebewesen, die immer schon dieses oder jenes wären, oder als diese oder jene Identität bestimmt, in der sie ihre ganze Möglichkeit erschöpfen, könnte es keine Gemeinschaft geben, sondern nur Koinzidenzen und faktische Teilungen.«¹⁹⁸

Die potenzielle Gemeinschaftsstiftung soll die sogenannte »beliebige Singularität« stiften: »Im eigentlichen Sinne beliebig ist das Sein, das zum Nichtsein fähig ist, das die Potenz zur Impotenz hat, sein eigenes Unvermögen vermag.«¹⁹⁹ Das Sein oder die Singularität – die Begriffe werden synonym verwendet und sind ihrerseits wieder Synonyme für Lebens-Form – siedelt Agamben wiederum in der Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Einzelem und Allgemeinem an. Davon ausgehend wird der paradox anmutende Auftrag gegeben, die »Passivität selber, die reine Potenz (nicht zu denken)« zu denken.²⁰⁰ Das Konzept wird etwas verständlicher, wenn man berücksichtigt, dass Agamben mit Unterscheidungen Heideggers arbeitet, Gemeinschaft nur auf der Ebene des Seins denken möchte – und damit gelöst von dem Seienden sowie den Ausschlüssen, die mit jedem Übergang zum Akt konstitutiv einhergehen. Was Agamben vorschlägt, ist eine Form von Gemeinschaft ohne ein Wesen, ohne konkrete Eigenschaften und somit ohne Trennungen, sozusagen eine grenzenlose Gemeinschaft.²⁰¹ »Dieses Sein ist, anders als es die grundlegende Unterscheidung der abendländischen Ontologie verlangt, weder Essenz noch Existenz, sondern eine Entstehungsweise; kein Sein, das auf diese oder jene Weise existiert, sondern ein Sein, das seine Seinsweise ist.«²⁰² Dieses nie Festgelegte, immer Prozesshafte einer Seinsweise ist somit lokalisiert im Zwischen-Raum, zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen, Individuellen und Universellen, zwischen Essenz und Existenz und Idee und Materialität. All jene Differenzen werden im beliebigen Sein aufgehoben – so Agambens Versprechen. Nicht zufällig ist auch das Kontrastmittel Lebens-Form als die Schwelle ein synthetisches Da-zwischen, zwischen dem individuellen und kollektiven Dasein, *zōē* und *bíos*, konstruiert. Die praktische Möglichkeit dieser Synthese voraussetzend, beteuert Agamben: »Das kommende Sein ist das be-

198 | Agamben 1994, S. 255.

199 | Agamben 2003a, S. 37.

200 | Ebd., S. 39.

201 | Vgl. ebd., S. 23.

202 | Ebd., S. 31.

liebige Sein.«²⁰³ Weiterhin geht er davon aus: »[B]eliebige Sein und Begehren stehen in einem ursprünglichen Verhältnis.«²⁰⁴ Kursiv geschrieben ist die Liebe, in *beliebig*, weil Agamben die Liebe, vergleichbar zur Nächstenliebe, ins Zentrum seines Gemeinschaftsideals rückt: »Eine Singularität, die als solche ausgestellt wird, ist beliebig, d.h. liebenswert.«²⁰⁵ Die Liebe, von der Agamben spricht, ist »niemals auf diese oder jene Eigenschaft des Geliebten (das Blond-, Klein-, Zart-, Lahm-Sein) [gerichtet, Anm. d. A.], noch sieht sie im Namen einer faden Allgemeinheit (der universellen Liebe) davon ab: Sie will die Sache mit *all ihren Prädikaten*, ihr Sein, so wie es ist.«²⁰⁶ Damit diese Anerkennung des So-Seins möglich ist, soll die Sprache von dem in sie eingelassenen Zwang, Subjekte und Identitäten zuzuordnen, befreit werden. Agamben hofft auf die »bedingungslose Gemeinschaft ohne Subjekt«,²⁰⁷ welche er mit »planetarischem Kleinbürgertum« verbindet, das eine Art klassenlose globale Gemeinschaft bilden könnte. Die Bedingung dafür ist, dass es gelingt »die Sinnlosigkeit der individuellen Existenz«²⁰⁸ anzuerkennen. Die damit verbundene kommende Politik wäre dann eine sprachliche »MIT-Teilung der Seinsweise«, die alle Identitäten und Differenzen gleichzeitig fortschreibt und aufhebt in einer ununterscheidbaren Gemeinschaft. Dieser Endzustand der Geschichte, in dem sich die Menschen ohne Identitätszwang nur noch ihrer gegenseitigen Harmlosigkeit versichern²⁰⁹, ist nicht ohne bestimmte anthropologische und geschichtsphilosophische Setzungen denkbar – worauf ich in den kommenden Kapiteln detailliert eingehen werde. Die Gemeinschaft des Seins versucht Agamben jedenfalls zu verwirklichen, indem er hofft, allen bisherigen Formen der politischen Vergemeinschaftung »einfach den Rücken«²¹⁰ kehren zu können:

»Ich halte die Zeit für gekommen, dieses überholte Modell aufzugeben, um unser Denken auf etwas zu richten, was man ›destituierende‹ beziehungsweise ›aufhebende Kraft‹ nennen könnte – das heißt auf eine Kraft, die die Form einer konstituierten Gewalt

203 | Ebd., S. 9. Vgl. Loick 2011c, S. 209.

204 | Agamben 2003a, S. 9.

205 | Ebd., S. 10. Vgl. zur Nächstenliebe auch: Agamben 2006a, S. 122.

206 | Agamben 2003a, S. 10.

207 | Ebd., S. 61.

208 | Ebd., S. 59.

209 | Hans-Peter Krüger hat Agambens Ansatz wie folgt zusammengefasst: »Gebe man die Dinge davon frei, sich unter Identitätszwang ökonomisch und staatlich verwertbar darstellen zu müssen, und gebe man die Sprache frei, grammatikalischen Subjekten Eigenschaften präzisieren zu müssen, könne die Grenze der Dinge unter einer Aureole im Äußeren verrückt werden.« Krüger 2009, S. 28.

210 | Agamben 2015c, S. 40.

schlechterdings nicht annehmen kann. [...] Für die destituierende Kraft müssen völlig andere Strategien erdacht werden, deren nähere Bestimmung eine kommende Politik zu leisten hat.«²¹¹

Damit verabschiedet diese Vision alle rationalisierten und institutionalisierten Verbindungen, die unsere Gegenwart – Agambens Zeitdiagnose zufolge – auszeichnen und verwirft ferner alle liberalen, kommunitaristischen und sozialistischen Gegenkonzepte von Vergemeinschaftung: »Denn die kommende Politik ist nicht mehr der Kampf um die Eroberung oder Kontrolle des Staates, sondern der Kampf zwischen dem Staat und dem Nicht-Staat (der Menschheit); sie ist die unüberwindbare Teilung in beliebige Singularitäten und staatliche Organisation.«²¹² Auch in jener Formulierung bleibt die Gestalt der kommenden Politik undeutlich. So wundert es nicht, dass die praktische Ausgestaltung und Durchführung dieser »kommenden Politik«, also »deren nähere Bestimmung«, wie die der Profanisierung, zur künftigen Aufgabe erklärt wird, die aber bereits in der Jetztzeit beginnen soll. Schließlich verspricht der Text »Die kommende Gemeinschaft« vor allem das »Kommen« einer besseren Welt, ohne zu bestimmen, wie sie konkret aussieht. Agamben beantwortet die Frage, wie diese nebulösen Andeutungen konkret in Politik zu übersetzen sind, mit dem Verweis auf die »Untätigkeit«²¹³:

»Nicht die Arbeit, sondern die Untätigkeit und die Entschöpfung sind insofern das Paradigma der kommenden Politik (wobei *kommend* nicht mit *zukünftig* verwechselt werden darf). Die Erlösung (*Tikkun*), von der das Buch handelt, ist kein Werk, sondern eine besondere Art der Sabbatruhe. [...] Untätigkeit heißt nicht Trägheit, sondern *katagesis* – sie ist eine Tätigkeit, in der das *Wie* das *Was* vollkommen ersetzt hat, in der das formlose Leben und die unbelebte Form *in* einer Lebensform zusammenfallen.«²¹⁴

Daraus folgt die politische Empfehlung Agambens, auf die »Katastrophe der Gegenwart« mit »Rückzug und Flucht« in die »Untätigkeit« zu antworten.²¹⁵ Untätigkeit ist hier definiert als Geschäftslosigkeit: »[...] eine besondere Form

211 | Ebd., S. 40.

212 | Agamben 2003a, S. 79.

213 | »Gegen die naive Emphase, die die Moderne auf Produktivität und Arbeit legt (und die ihr den Zugang zur Politik als eigentlichsten Dimension des Menschen dauerhaft versperrt hat), wird hier der Politik ihre zentrale Untätigkeit wiedergegeben – die Tätigkeit, die darin besteht, alle menschlichen und göttlichen Werke unwirksam zu machen.« Agamben 2010a, S. 13.

214 | Agamben 2003a, S. 105.

215 | Ebd., S. 105. Dieser Ausweg ist eng mit Agambens Geschichtsphilosophie verbunden, worauf ich im Kapitel »Messianischer Pessimismus« eingehen werde.

der Tätigkeit, die darin besteht, die Werke der Ökonomie, des Rechts, der Biologie und so weiter zu deaktivieren und außer Kraft zu setzen, um sie einem neuen Gebrauch zu öffnen.«²¹⁶ Die Untätigkeit versteht Agamben als eine Exit-Option, die es erlaubt, so zu tun »Als-Ob-Nicht«, als ob die Geltung des Rechts ohne Bedeutung wäre. Quasi ein Schwebezustand der Ununterscheidbarkeit, in dem alle Eigenschaften aufgehoben und alle Geltungen ohne Bedeutung sind und das Leben untrennbar mit seiner Form verbunden ist. Agamben versucht offenbar die kommende Gemeinschaft durch theologische Analogien (Sabbat und die Malakha) sprachlich zu fassen. Das Verhängnis unserer Gegenwart wird in diesem Zusammenhang als so umfassend dargestellt, dass nur noch die »Flucht« in einen ganz anderen Realitätszusammenhang bleibt:

»Hierher rührt die ohnmächtige Allgemeingültigkeit des beliebigen Seins, die man weder mit Apathie noch mit Promiskuität oder Resignation verwechseln sollte. Einzig und allein im leeren Raum des Beispiels kommunizieren diese bloßen, von jedweder Gemeinsamkeit und Identität entbundenen Singularitäten: Sie haben sich aller Identitäten entäußert, um sich das Zeichen (Zusammenzeichen E), die Zugehörigkeit selber anzuzeigen. In Trickstern und Tagedieben, Gehilfen und Cartoons begegnen uns die ersten Exemplare der kommenden Gemeinschaft.«²¹⁷

Die »ohnmächtige Allgemeingültigkeit des beliebigen Seins« scheint somit ein anderes Wort für Lebens-Form zu sein, welche ebenfalls dem Souverän ohnmächtig gegenübersteht. Realhistorische Sozialtypen der Lebens-Form wie des beliebigen Seins sind dann die Leidenden und Leidtragenden moderner Verhältnisse, beispielsweise der Flüchtling, Tagedieb, Ultrakomatöse usw. Es sind die ohnmächtigen Formen des Lebens in der Moderne, auf die Agamben seine Hoffnungen gründet. Gleichwohl vereinen die Überlegung zur Profanisierung und beliebigen Singularität der kommenden Gemeinschaft, dass Agamben diese als Lösung für die durch seine Zeitdiagnose aufgeworfene Problematik präsentiert, allerdings nicht im Sinne einer politischen Gebrauchsweisung, sondern nur in Form von vorläufigen Überlegungen.

Vergleichbar verfährt auch die Rückbesinnung auf die »Höchste Armut«. In dieser Schrift versucht Agamben, in den Ordensregeln und den damit verbundenen Lebensentwürfen der Mönche des Mittelalters Anknüpfungspunkte für eine positive politische Praxis finden. Die Ausführungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die zu schaffende Lebens-Form hat einen »realhistorischen« Vorläufer im mittelalterlichen Kloster: »Um es noch einmal zu sagen, es geht nicht um die Rückkehr zum franziskanischen Ideal, wie es einmal war, sondern darum, es auf neue Weise zu gebrauchen [...]«,

216 | Agamben 2015c, S. 40.

217 | Agamben 2003a, S. 16.

d.h. irgendwie aus der Gesellschaft »[...] auszusteigen, um eine radikal andere Lebensgemeinschaft oder, was meiner Ansicht nach dasselbe ist, eine radikal andere Politik zu begründen.«²¹⁸

Wie Foucault konstruiert Agamben ein Ideal aus einer vergangenen Epoche: Foucault möchte die Ästhetik der Existenz nach antikem Vorbild in einer modernen Form neu begründen und Agamben den Lebensentwurf der Mönche im Kloster des Mittelalters in die Moderne transformieren.²¹⁹ Anzumerken ist hier die unterschiedliche Wahrnehmung des Christentums und des Klosters durch Foucault und Agamben. Foucault deutet die Klosterzelle als Ausgangspunkt der Rationalisierung und Disziplinierung und nicht als deren Gegenkonzept.²²⁰ Agamben wiederum schließt positive Anleihen beim antiken Modell dezidiert aus.²²¹ Stattdessen offenbart seine historische Konstruktion des Klosters eine singular in der Menschheitsgeschichte anzutreffende Verwirklichung der Lebens-Form.²²² Das Kloster erscheint Agamben als Heterotopie und nicht als Disziplinaranstalt von Körper und Seele und ebenso wenig als Keimzelle der den Kapitalismus tragenden Rationalisierungslogik.²²³ Den Mönchen gelang das scheinbar Unmögliche: ein anderer Umgang mit dem Gesetz und der Norm, die Regelung des Zusammenlebens als eine auf Regeln gegründete Lebensgemeinschaft.²²⁴ Agamben differenziert zwischen Regel und Gesetz, wobei das Gesetz weiterhin negativ besetzt ist, und kommt zu dem Ergebnis, dass sich das Leben der Mönche der Anwendbarkeit des Ge-

218 | Agamben 2015c, S. 40.

219 | »Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist der – am exemplarischen Fall des Mönchtums studierte – Versuch, eine Lebens-Form zu schaffen, das heißt ein Leben, das mit seiner Form so innig verbunden ist, dass es von ihr nicht mehr unterschieden werden kann.« Agamben 2012b, S. 9.

220 | Vgl. Foucault 2015, S. 121ff.

221 | Vgl. Agamben 2002, S. 197.

222 | Hierbei bezieht sich Agamben nur auf die Ordensregeln, die historischen Schwierigkeiten der Anwendung und des Zusammenlebens im Kloster spielen in dieser Darstellung keine Rolle.

223 | Das Herausragende an den Mönchen ist schon die Gründung, als dass sie »das erste und einzige Beispiel für einen Gesellschaftsvertrag ist, in dem sich eine Gruppe von Menschen der Autorität eines dominus bedingungslos unterwirft, indem sie ihm die Gewalt überträgt [...]«. Agamben 2012b, S. 80f.

224 | »Doch wenigstens bis zum heiligen Benedikt ist die Regel keine Norm, sondern die Lebensgemeinschaft (das Zönobium, *koinos bios*), die aus einem Beispiel resultiert und in der, folgt man ihrer Logik bis in letzte Konsequenz, das Leben jedes einzelnen Mönches darauf angelegt ist, paradigmatisch zu werden und sich als Lebensform zu konstituieren.« Agamben 2009a, S. 26.

setzes entzieht.²²⁵ Hinter dieser Unterscheidung Gesetz bzw. Recht auf der einen und Regel auf der anderen Seite, steht der oben beschriebene Verhängniszusammenhang des Gesetzes und die damit verbundene Überzeugung, dass universelle Normen Gewalt bedingen und zwingend zu Ungerechtigkeit führen.

Agamben möchte im Anschluss an die Franziskaner die Möglichkeit eines Habitus als Lebens-Form ergründen. Dieses Leben bzw. diese Lebens-Form zeichnete sich dadurch aus, dass sie als »zönobitisches Projekt« ein gemeinsames Leben ist und kein Einsiedlerdasein, wobei die Gemeinsamkeit deshalb so vorbildlich funktionierte, weil es kein Eigentum gab, sondern alles von allen gebraucht wurde. Beispielgebend für das Ideal des Lebens der Mönche ist das Leben Jesu Christi, welchem diese wiederum durch den eigentumslosen Gebrauches ihres Lebens für das geschenkte Leben danken. Anders formuliert: Die Mönche gebrauchten sein Leben, um es Gott zu widmen.²²⁶ Durch die Angleichung des Lebens an die Liturgie entstand nach Agamben ein harmonisches Dasein als Lebens-Form.

Die Pointe ist wiederum, dass in der Zone der Ununterscheidbarkeit, jenseits aller Unterscheidungen der abendländischen Kultur, zwischen Leben und Form, etwas Höheres, die Lebens-Form verwirklicht wird. Mit dem Unterschied, dass Agamben diesmal nicht nur die normative Geltung betont, sondern die historische Faktizität im Franziskanerkloster: »In dem uns interessierenden Zusammenhang kann das Franziskanertum also definiert werden – *als der Versuch, ein den Bestimmungen des Rechts völlig entzogenes menschliches Leben und Handeln zu verwirklichen.*«²²⁷ Insgesamt zeigt der Text, wie Agamben eine historische Phase, das Kloster im Mittelalter, zum ›Goldenen Zeitalter‹ verklärt, welches in der Moderne verloren gegangen ist. Eine »Rückkehr« wird zwar ausgeschlossen, aber eine Neuentdeckung erscheint gleichwohl vielversprechend: »Die Zukunft Europas ist seine Vergangenheit – freilich unter der Bedingung, dass es auf ihrer Höhe ist.«²²⁸ In diesem Sinne gilt es, sich des mönchischen Ideals zu besinnen und hiervon neuen Gebrauch zu machen.²²⁹

225 | Vgl. Agamben 2012b, S. 48.

226 | Vgl. ebd., S. 10. »*Der Liturgisierung des Lebens entspricht eine integrale Verlebendigung der Liturgie.* Insofern ist der Mönch das Wesen, das nur von seiner Lebensform bestimmt wird, so dass die Vorstellung eines unwürdigen Mönchs letzten Endes ein Widerspruch in sich ist.« Ebd., S. 160.

227 | Ebd., S. 152.

228 | Agamben 2015c, S. 39.

229 | »Ich verstehe unter Vergangenheit vielmehr etwas, was noch bevorsteht und was dem herrschenden Geschichtsbild entrissen werden muss, damit es sich ereignen kann. Wenn ich mich mit der Genealogie des Ausnahmezustands beschäftigt habe, dann deshalb, weil ich verstehen wollte, was um mich herum geschah; wenn ich die mönchischen

Allerdings konstatiert Agamben selbst, dass der Eigentumsverzicht der Minoritenbrüder ihnen kaum Schutz bieten konnte vor den kurialen Juristen und, dass sich die Lebensführung der Mönche sich schließlich selbst »immer tiefer in die juristische Begrifflichkeit [verwickelt, Anm. d. A.], von der sie schließlich überwältigt und besiegt werden«. ²³⁰ Es war ein unzulänglicher Versuch, wie Agamben schreibt. ²³¹ Der reine Gebrauch einer Lebens-Form durch Welt- und Eigentumsentsagung steht unvermittelt und unüberbrückt den Zwängen von Recht, Politik und Ökonomie ohnmächtig gegenüber – zumindest gemessen an der von Agamben entworfenen politischen Philosophie. Dies sind die Optionen des »Modell[s] des Ausweges« ²³², welche nach der Absage an das »Modell des Kampfes«, im Sinne der politischen Auseinandersetzungen um Herrschaft, noch bleiben:

»Die beliebige Singularität, die sich die Zugehörigkeit selbst, das In-der-Sprache-Sein selbst zu eigen machen will und dafür jede Identität, jede Bedingung von Zugehörigkeit ablehnt, ist der neue Protagonist einer kommenden Politik, weder subjektivisch noch gesellschaftlich konsistent. Wo immer diese Singularitäten friedlich ihr gemeinsames Sein bekunden werden, dort wird ein Tiananmen sein und – früher oder später – werden die Panzer auffahren.« ²³³

Das, was Agamben vorschlägt, führt letztlich zu politischer Ohnmacht und Passivität, weil keine politische Handlung denkbar erscheint, die sich nicht diskreditiert, indem sie in die souveräne und ökonomische Gesetzmäßigkeit zurückfällt oder dieser unterlegen sein muss. ²³⁴ Die »kommende Politik« als reine Mittelbarkeit ist in der Welt, die Agamben konstruiert, immer gefährdet, so lässt sich pessimistisch mit Agambens politischem Pessimismus annehmen, weil permanent eine Selbstauflösung durch Zweckrationalität droht. Innerhalb und mit dieser pessimistischen Konstruktion erscheint es denkbar,

Ordensregeln untersucht habe, dann deshalb, weil sie mir die Möglichkeit einer kommenden politischen Praxis zu eröffnen schienen. Im Übrigen muss ich gestehen, dass ich überhaupt nicht damit einverstanden bin, wenn Sie sagen: »die westliche, das heißt fortschrittsgläubige Philosophie«. Mir ist kein ernst zu nehmender Philosoph bekannt, der sich als progressiv, als fortschrittlich bezeichnet hätte.« Ebd., S. 40.

230 | Agamben 2012b, S. 189.

231 | Vgl. ebd., S. 196.

232 | Agamben 2015c, S. 40.

233 | Agamben 2006b, S. 79. Vgl. hierzu auch: Agamben 2003a, S. 80.

234 | Oliver Marchart spricht in diesem Zusammenhang von »passivierende[n] Implikationen«. Marchart 2010, S. 222. »Denn wo der Spektakelstaat total und das Lager omnipräsent wurde, bleibt nur die messianische Hoffnung – aber kein Spielraum für politisches Handeln.« Ebd., S. 232.

dass sich Souveränität und Biopolitik weiterhin störungsfrei durchsetzen. Die reine Politik verharret dann untätig, als potenzieller Widerspruch, der aber im Rahmen der bestehenden politischen Ordnung nicht artikuliert werden kann. So schließt auch der letzte Band des Homo-sacer-Projektes mit dem Appell, eine alternative Politik zu erfinden: »It would be necessary to think an element that, while remaining heterogeneous to the system, had the capacity to render decisions destitute, suspend them, and render them inoperative.«²³⁵

Spannend ist hier das Verhältnis der Zeitdiagnose zur Lösung, bzw. der Problem-Lösungs-Zusammenhang: Beide stehen nämlich völlig unvermittelt nebeneinander. Die Probleme, die Agamben in der Gegenwart identifiziert, erscheinen in dieser Gegenwart unlösbar. Die Alternativen, die präsentiert werden, sind theologisch-inspirierte Ausblicke, deren konkrete Gestalt noch nicht auszumachen ist.²³⁶ In einem ganz anderen Kontext schreibt Agamben:

»Der französische Terminus *conjur*, ›beschwören‹, vereint zwei entgegengesetzte Bedeutungen in sich, ›herbeirufen‹ und ›austreiben‹. Vielleicht sind die beiden Bedeutungen einander auch gar nicht entgegengesetzt, denn um etwas – ein Gespenst, einen Dämon, eine Gefahr – zu beschwören, muß man es ja zuallererst erscheinen lassen.«²³⁷

Vielleicht hat Agamben selbst zunächst eine Gefahr heraufbeschworen, die »biopolitische Katastrophe«, das »ökonomische Paradigma« usw., um es zuallererst erscheinen zu lassen und ohne die Möglichkeit der Austreibung gleichwertig und -zeitig mit zu bedenken. Jedenfalls ist es auffällig, wie präzise und verheerend Agambens Beschreibung des Status quo ausfällt und wie geheimnisvoll, vage und vertagend die bessere Alternative dargestellt wird. Auch nach dem Abschluss des Homo-sacer-Projektes im Jahr 2015 vertröstet Agamben also: »Eine Lebensform zu erfinden, die nicht auf der Tat und dem Eigentum begründet ist, sondern auf dem Gebrauch – noch so eine Aufgabe, der sich eine kommende Politik verschreiben müsste.«²³⁸

235 | Agamben 2015b, S. 278f.

236 | So konstatiert auch Loick im letzten Satz seines lesenwerten Beitrags zu Agamben Gegenstrategien: »Ihr Terrain ist nicht das der Parlamente und Parteien, sondern das der Lebensformen selbst; sie wäre also eine genuin nicht-staatliche Politik, deren Ziel in der Schaffung von Zonen jenseits des Einflussbereiches der Rechtsgewalt liegt. Was aber ihre konkreten Gestalten, Taktiken und Aktionsformen sein können, wäre, dabei bleibt es, ›im wesentlichen noch zu erfinden‹.« Loick 2011c, S. 211.

237 | Agamben 2009a, S. 104.

238 | Agamben 2015c, S. 40. Siehe hierzu auch: »And if to constituent power there correspond revolutions, revolts, and new constitutions, namely, a violence that puts in place and constitutes a new law, for destituent potential it is necessary to think entirely different strategies, whose definition is the task of the coming politicS. A power

7.5 DIE ANTHROPOLOGISCHE MASCHINE

Der Ausgangspunkt der politischen Philosophie Agambens und der damit verbundenen Zeitdiagnostik ist die Differenz von *bíos* und *zōē*. Ohne diese einschließend-ausschließende Unterscheidung des Lebens und der Form kann es keine politisch-rechtliche Ordnung geben.²³⁹ In unserer Gegenwart, unter ›der Herrschaft des ökonomischen Paradigmas‹, »tritt das menschliche Leben in die Sphäre der Gebrauchsgegenstände und Werkzeuge ein.«²⁴⁰ Das menschliche Leben wird zum bloßen Mittel des Zwecks der ökonomischen Nützlichkeit. Die einleitende Skizze dieser nicht ganz neuen Kapitalismuskritik zeigt, wie stark jene philosophische Betrachtung die Kategorie »menschliches Leben« in ihr Zentrum rückt. Für meine Untersuchung stellt sich damit die Frage, welches Menschenbild Agambens Philosophie impliziert?

Die Differenzierung von *bíos* und *zōē* ist eine ideengeschichtlich prominente Gründungsszene unterschiedlicher politischer Philosophien und Anthropologien. Bereits Aristoteles – auf den sich Agamben explizit beruft – gründete seine Bestimmung des Menschen, als »Zoon politikon« und »animal rationale« (der Mensch ist das Vernunft- und sprachbegabte Lebewesen), auf dieser Unterscheidung. Agamben folgend wird der Mensch als Zoon politikon geschaffen, jedoch betont seine Theorie das Moment der gewaltsamen Trennung des Lebens. Indem sich die Rechtsordnung bzw. das rechtlich-bestimmte Leben (*bíos*) durch einen einschließenden Ausschluss des natürlichen Lebens (*zōē*) bemächtigt, wird jenes quasi ›unschuldige‹ Leben der willkürlichen Gewalt im Ausnahmezustand anheimgestellt und verwandelt sich in etwas Drittes, das nackte Leben.²⁴¹ Wie die bisherige Analyse gezeigt hat, positioniert sich die politische Philosophie der Ununterscheidbarkeit eindeutig moralisch auf

that has only knocked down with a constituent violence will resurge in another form, in the unceasing, unwinnable, desolate dialectic between constituent power and constituted power, between the violence that puts the juridical in place and violence that preserves it.« Agamben 2015b, S. 266. Zuvor hatte Agamben noch Folgendes in Aussicht gestellt: »Erst wenn der vierte, der *Lebensform* und dem *Gebrauch* gewidmete Teil dieser Untersuchung abgeschlossen sein wird, kann die entscheidende Bedeutung der Untätigkeit als eigentlich menschlicher und politischer Praxis in ihrem eigenen Licht erscheinen.« Agamben 2010a, S. 13. Lebens-Form und Gebrauch werden von Agamben in eine messianische Version integriert, welche die theorieimmanente Antwort auf den diesseitigen politischen Pessimismus darstellt. Letztlich vertraut Agamben sich einem selbstentwickelten Messianismus an, welchen ich im Kapitel »Messianischer Pessimismus« diskutiere.

239 | Vgl. Agamben 2002, S. 17.

240 | Agamben 2015c, S. 39.

241 | Vgl. zu Agambens Anschluss an Aristoteles auch: Agamben 2013d, S. 415.

der Seite dieses nackten Lebens und gegen den Souverän. Die Macht, der Staat, die herrschende Ordnung usw. erscheinen aus einer solchen Perspektive immer repressiv und schuldig. Steffen Herrmanns Einschätzung, dass Agambens »kritische Theorie der Souveränität ganz im Paradigma des Staatsdenkens von Thomas Hobbes gefangen bleibt«²⁴², ist insofern zuzustimmen, als das nackte Leben als ein vom Recht (einschließend-)ausgeschlossenes schutzlos dargestellt wird. Gleichzeitig assoziiert die Theorie – trotz ihrer Selbstverortung in der Tradition Foucaults – Macht und Herrschaft implizit sehr stark mit der Konstruktion eines souveränen Staates. Mit Hobbes teilt Agamben hingegen keineswegs den positiven Rekurs auf den Staat und das Recht, beide werden ausschließlich negativ beschrieben. Der italienische Philosoph verabschiedet »jede Theorie vom vertraglichen Ursprung der staatlichen Macht« ebenso wie »jeden Versuch, die politische Freiheit auf den Bürgerrechten zu gründen.«²⁴³ Stattdessen gründet jede Souveränität auf dem Ausnahmezustand und der hier vollzogenen gewaltsamen Teilung des Lebens von seiner Form.²⁴⁴ Die politisch-artifizielle Trennung zwischen der *Form* des Lebens (*bíos*) und der einfachen Tatsache des *Lebens* (*zōē*) wird somit in die Bevölkerung wie auch jeden einzelnen Menschen eingeschrieben. Folgt man dieser lebensfixierten Philosophie, ist jene »ursprüngliche« Trennung nicht ein für alle Mal etabliert, sondern muss von der sogenannten »anthropologischen Maschine« fortlaufend vollzogen werden. Trotz der implizit unterstellten Einheit von Leben und Form, Natur und Kultur sowie der expliziten Verwendung der Termini Natur und Ursprung, argumentiert Agamben damit, dass er keineswegs von einer ursprünglichen Verbindung ausgeht²⁴⁵ und will sich ebenso wenig auf ein konkretes Menschenbild festlegen lassen. Vielmehr versucht er, jede positive Attribution von anthropologischen Eigenschaften zu unterlassen, weil es »keine menschliche Essenz« gibt.²⁴⁶ Jede Wesensbestimmung, jede Identität führe nur zu einer Differenz, welche immer einen Rest produziert.²⁴⁷ Deshalb dreht Agamben die Beweisführung um und kritisiert die unterschiedlichen Bestimmungen des Menschen, weil sie immer eine Trennung des Lebens be-

242 | Herrmann 2013, S. 39.

243 | Agamben 2002, S. 190.

244 | »Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen Natur und Kultur, *zōē* und *bíos*.« Ebd., S. 190.

245 | Vgl. Agamben 2009a, S. 112f.

246 | Agamben 2006a, S. 65.

247 | »Blanchot hat einmal in Bezug auf das Buch von Antelme geschrieben, daß der Mensch das Unzerstörbare ist, das unendlich zerstört werden kann. Man denke über die paradoxe Struktur nach, die in dieser Formulierung steckt: Wenn der Mensch das Unzerstörbare ist, das endlich zerstört werden kann, so bedeutet dies, daß es keine mensch-

deuten und damit einen Ausschluss (re-)produzieren: »Es scheint so, daß in unserer Kultur das Leben dasjenige ist, *was nicht definiert werden kann, aber gerade deswegen unablässig gegliedert und geteilt werden muß.*«²⁴⁸ Agamben vertritt somit eine negative Anthropologie, in dem Sinne, dass er nicht an eine positive Bestimmung des Menschen glaubt.²⁴⁹ Allerdings folgt der Philosoph dem Verzicht auf positive anthropologische Bestimmung nicht konsequent in allen Texten und verknüpft seine anthropologische Dekonstruktion mit der Vorstellung eines Telos des menschlichen Glücks. Dergestalt entsteht eine ambivalente Argumentation, einerseits rechnet Agamben der Geschichte und Gegenwart die Kontingenz jeder anthropologischen Differenz vor, andererseits beruft er sich in seiner kritischen Theorie normativ auf bestimmte Eigenschaften des Menschen.

Zunächst und für die ontische Ebene ist zutreffend, was beispielsweise Johan Hartle über Agamben bemerkt, dass »der Mensch vor allem als unbestimmtes Tableau historisch-politischer Einschreibungen hervortritt. Was der Mensch ›wesenhaft‹ sei, bleibt unbeantwortet. Nicht jedoch, was historisch aus ihm gemacht wurde.«²⁵⁰ So definiert Agamben seinen Lebensbegriff als leeren Signifikanten²⁵¹ und unterstreicht:

»Die Anthropogenese, die Menschwerdung des Tieres, hat sich nicht in grauer Vorzeit ein für alle Mal vollzogen; sie ist ein Ereignis, das unablässig geschieht, ein nicht abgeschlossener Prozess, in dem sich entscheidet, ob der Mensch menschlich wird oder nicht menschlich bleibt beziehungsweise wieder wird.«²⁵² An anderer Stelle präzisiert Agamben: »Die Anthropogenese resultiert aus der Zäsur und der Gliederung zwischen Humanem und Animalischem. Diese Zäsur verläuft allererst im Inneren des Menschen. [...] Insofern in ihr die Erzeugung des Humanen mittels der Opposition Mensch/Tier, human/inhuman auf dem Spiel steht, funktioniert die anthropologische Maschine notwendigerweise mittels einer Ausschließung (die immer auch ein Einfangen ist) und einer Einschließung (die immer schon eine Ausschließung ist).«²⁵³

liche Existenz gibt, die zerstört oder wiedergefunden werden könnte, daß der Mensch das ist, was *unendlich* zerstört werden kann, so bedeutet dies auch, daß jenseits dieser Zerstörung und in dieser Zerstörung immer ein Rest übrigbleibt, daß der Mensch dieser Rest ist.« Ebd., S. 65.

248 | Agamben 2014, S. 23.

249 | Vgl. hierzu u.a.: Hartle 2004 und Herrmann 2013.

250 | Hartle 2004.

251 | »Doch das Leben als solches ist ein leerer Oberbegriff, der, wie Ivan Illich gezeigt hat, sowohl eine Samenzelle als auch eine Person, einen Hund oder eine Biene, einen Embryo oder eine Zelle bezeichnen kann.« Agamben 2015c, S. 39.

252 | Ebd., S. 39.

253 | Agamben 2014, S. 87 und 46.

Hier ist anzumerken, dass die eingeführte Trennung von Tier und Mensch teilweise synonym für die Unterscheidung *zôê* und *bíos* eingesetzt wird und damit eng mit den Differenzen Natur/Kultur und Leben/Form verbunden ist. Den Prozess der Trennung des Menschlichen vom Tierischen in bzw. durch die abendländische Kultur bezeichnet Agamben als die »anthropologische Maschine des Humanismus«. ²⁵⁴ Die Spaltung verläuft im Menschen und scheidet hier Menschliches vom Tierischen – womit Agamben anhand der Theoriefigur des einschließenden Ausschlusses einen Re-entry beschreibt. Zunächst wird zwischen Mensch und Tier unterschieden und danach die Unterscheidung von Mensch/Tier auf der Seite des Menschen wieder eingeführt. In diese sogenannte »grundlegende metaphysisch-politische Operation«, welche die anthropologische Maschine vollzieht, wird demzufolge die Unterscheidung *bíos/zôê* fortlaufend in den Menschen eingeschrieben. ²⁵⁵ Entsprechend gründet nicht nur der Souverän auf dem (einschließenden) Ausschluss der *zôê* (Natur), sondern ebenso unsere Vorstellung vom Menschen. Ohne Wesen oder eine Eigennatur ist der Mensch nicht positiv anhand bestimmter Eigenschaften zu definieren, vielmehr nur negativ durch die Abgrenzung vom Tier zu begreifen. ²⁵⁶ Durch den Verweis auf die originär menschliche Sprachbegabung und die Fähigkeit zum Logos glaubte die philosophische Tradition und okzidentale Wissenschaft lange – und zum Teil noch heute –, den Menschen bestimmen zu können. Davon distanziert sich Agamben und sensibilisiert dafür, dass die

254 | Ebd., S. 39. Wichtig ist der Hinweis, dass Agamben zwei Varianten der Mensch-Bestimmung, eine Antike und eine Moderne benennt. Vgl. ebd., S. 46. Die anthropologische Maschine der Antike funktioniert »exakt spiegelverkehrt« zur modernen Version. Die moderne anthropologische Maschine sondert bestimmte Menschen (»Schon-Humanes«) als »Nicht-Humanes« aus. »Wenn die Maschine der Moderne das Außen mittels Ausschließung eines Innen erzeugt, so wird hier das Innen mittels Einschließung eines Außen hervorgebracht, der Nichtmensch mittels Einschließung eines Außen hervorgebracht, der Nichtmensch mittels Humanisierung eines Tieres.« Ebd., S. 47. D.h. die Moderne = Exklusion von Teilen des Menschlichen. Die Antike = Inklusion von Teilen des Nicht-Menschlichen.

255 | Zu ergänzen ist, dass metaphysisch hier für philosophisch steht, und dass diese Operation zumindest historisch auch und vor allem eine theologische Konstruktion war. »Die Bedeutung der Philosophie – ich ziehe dieses Wort dem der Metaphysik vor – besteht darin, sich mit der Menschwerdung des Menschen auseinanderzusetzen.« Agamben 2015c, S. 39.

256 | Womit sich der studierte Jurist Agamben, der das Gesetz so vehement ablehnt, ironischerweise auf eine grundlegend juristische Argumentationsfigur beruft (beispielsweise die Würde des Menschen). »Die Festlegung der Grenze zwischen Humanem und Animalischem scheint so nicht eine Frage unter vielen zu sein, denen sich Philosophen und Theologen, Wissenschaftler und Politiker widmen, sondern vielmehr eine grund-

so begründete Trennung eine Konstruktion ist, die vor allem inmitten des Menschen selbst verläuft und in ihm Menschliches vom Tierischen trennt:

»Die Teilung des Lebens in vegetatives und relationales, organisches und animalisches, animalisches und humanes Leben durchzieht also wie eine bewegliche Grenze vornehmlich das Innere des Menschen, und ohne diese innerste Zäsur wäre die Entscheidung darüber, was menschlich und was nicht menschlich ist, wahrscheinlich nicht möglich.«²⁵⁷

Der Mensch ist dasjenige Tier, das sich entlang einer Grenzziehung performativ herzustellen vermag. Die Menschwerdung des Menschen im Menschen ist derweil ein schizophrener Prozess, in dem das Tierische abgespalten werden muss und gleichzeitig als konstitutives Anderes immer Teil des Menschen bleibt. Diesem differenztheoretischen Ansatz folgend genügt es nicht, die verschiedenen Spezies positiv zu definieren. Erst die Spaltung Mensch/Tier erlaubt es, »die Einheit des Lebens als hierarchische Gliederung einer Reihe von oppositionellen Fähigkeiten und Funktionen zu konstruieren«.²⁵⁸ Anhand dieser Setzungen kommt es beispielsweise zu der bekannten Stufenfolge, welche den Menschen als Krone der Schöpfung ausweist.

Die hier skizzierte Anthropogenese bringt Agamben auf die Formel: »Der Mensch muß sich, um menschlich zu sein, als Nicht-Mensch erkennen«²⁵⁹, womit nochmals die negative Bestimmung durch Abgrenzung vom Nicht-Humanen herausgestellt ist. Um Mensch zu werden, muss der Mensch zunächst definieren, was er nicht ist. Nur mittels der Abgrenzung vom Tier, Unmenschlichen usw. kann in unserer Kultur definiert werden, was der Mensch ist.²⁶⁰ Das, was wissenschaftlich wie alltagssprachlich als Mensch bezeichnet wird, ist somit keine ontologische Identität, sondern ein unsicherer Prozess, dessen Ergebnis vollkommen offen ist.

In »Das Offene, der Mensch und das Tier« zitiert Agamben verschiedene ideengeschichtliche Stationen des Trennungsprozesses von Animalisierung bzw. Humanisierung und zeigt so die historische Wandelbarkeit und Kontingenz dieser Differenz auf. Das Offene ist – wie der Titel des Textes bereits

legende metaphysisch-politische Operation, durch die allein so etwas wie ein ›Mensch‹ bestimmt und hergestellt werden kann. Wenn animalisches und humanes Leben vollständig zur Deckung kämen, wären weder der Mensch noch das Tier – und vielleicht auch nicht das Göttliche – denkbar.« Agamben 2014, S. 31.

257 | Ebd., S. 26.

258 | Ebd., S. 24.

259 | Ebd., S. 38.

260 | Dies bedeutet, wie Janine Böckelmann betont, dass die Selbsterkenntnis durch Abgrenzung der »Motor der menschlichen Erkenntnis« überhaupt ist. Böckelmann 2007, S. 134.

andeutet – der Mensch, welcher auf der Schwelle zwischen Mensch und Tier, zôê und bíos, Form und Nichtform steht. Eine Trennung und Feststellung von Mensch und Tier ist dauerhaft nicht möglich, stattdessen entsteht ein definitiver Zwischenraum, eine »Zone der Ununterschiedenheit«²⁶¹, als Schwelle, auf welcher der Ultrakomatöse, der Affenmensch, das Wolfskind, der Muselmann usw. angesiedelt sind.²⁶² Mit dem Verweis auf die anthropologische Trennungslogik umgeht Agamben die Antwort auf die Frage nach ›dem Wesen‹ des Menschen und verweist wiederum auf die seine gesamte Philosophie verbindende Theoriefigur der Ununterscheidbarkeit.

»Gerade weil das Humane jedesmal bereits vorausgesetzt wird, schafft die Maschine eine Art Ausnahmezustand, eine Zone der Unbestimmtheit, wo das Außen nichts als die Ausschließung des Innen und das Innen seinerseits nur die Einschließung eines Außen ist.«²⁶³

Dass durch die einschließend-ausschließende Grenzziehung Ununterscheidbares entsteht, lässt sich nach Agamben gegenwärtig daran ablesen, dass das Lebendige des bzw. im Menschen soweit veränderbar geworden ist, dass nicht mehr klar gesagt werden kann, was Tier/Natur und was Mensch/Kultur ist, was politisch und was unpolitisch.

Trotz der theoretischen Kontingenz des Menschen hat die anthropologische Maschine diesen nun fortlaufend innerhalb von engen Grenzen geschaffen. Die abendländische Geschichte erscheint als eine Abfolge von einschließenden Ausschlüssen, durch welche das vegetativ-animalische vom rational-menschlichen Leben beherrscht wird. Um Mensch zu sein, genauer zu werden, muss der Mensch fortwährend einen Teil seiner selbst (das Animalische, den Trieb, das Irrationale usw.) unterdrücken, beherrschen und aus-

261 | Agamben 2014, S. 47.

262 | Agamben wertet die Grenze zwischen dem Menschen und dem Un-Menschen für sein Theoriendesign weiter normativ: »Die Tatsache, dass der Mensch weder ein Wesen, noch eine historische oder spirituelle Berufung, noch auch eine biologische Bestimmung hat oder verwirklichen sollte, muss der Ausgangspunkt eines jeden ethischen Diskurses sein.« Agamben 2003a, S. 43. Deshalb bezieht sich diese Ausnahme-affine kritische Theorie auf den Muselmann – ein Wesen, in dem die Grenze zwischen Mensch und Un-Mensch schwimmt. Der Muselmann, der auf der Schwelle der Ununterscheidbarkeit siedelt, ist der extremste Versuch, aus dem Menschen alles Menschliche zu beseitigen und bezeugt doch die Unmöglichkeit einer trennscharfen Unterscheidung zwischen dem Menschen und dem Un-Menschen, zwischen Kultur und Natur. Der Muselmann zeugt somit nicht nur von der, sondern darüber hinaus von der Unterscheidungsgrenze zwischen Menschen und Un-Menschen.

263 | Agamben 2014, S. 47.

schließen. Die Opposition vegetativ-animalisch/rational-menschlich verweist auf ideengeschichtliche Differenzen, wie die von Über-ich und Es oder Apollinisches und Dionysisches. In dieser Tradition stehend betont Agamben, dass im Prozess der Zivilisation der rationale Mensch das Animalische von sich in-sich abspaltet, und in letzter Konsequenz versuche die Funktionsweise der anthropologischen Maschine gar das Tierische im Menschen abzutöten.²⁶⁴

Parallel zu dieser negativen Anthropologie, im Sinn einer negativen Definition mittels Abgrenzung, entwickelt Agamben jedoch ein zweites, positives Menschenbild: Der Mensch erscheint in den Darstellungen als potenziell friedfertiges Wesen auf der Suche nach Glück.²⁶⁵ Allerdings war jener Mensch bisher unfähig, seine Geschichte positiv zu beeinflussen. Dass Agambens negative Anthropologie nicht ohne basale anthropologische Setzungen artikuliert werden kann, zeigt schon u.a. seine Politik-Begründung: »Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegengesetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält.«²⁶⁶ Hier weist sich, wie unmittelbar der Zusammenhang von diskursiven und politischen Praxen gedacht wird: Der einschließende Ausschluss des Lebens bedeutet hier, dass das aus dem Recht exkludierte Leben unmittelbar der Gewalt und dem Tod ausgeliefert ist.²⁶⁷ Die Sprache, zumindest in der Form, wie sie bisher funktioniert, unterscheidet ebenfalls zwischen *bíos* und *zōē* und grenzt das nackte Leben der Un-Menschen ab. Die These vom Zusammenhang von Politik und Sprache wiederum legt den Schluss nahe, dass die Sprache doch naturhaft und wesenhaft dem Menschen entspricht, was Agamben auch einräumt: »Journalisten und Mediokraten sind die neuen Priester dieser Entfremdung der sprachlichen Natur des Menschen.«²⁶⁸ Jene Kulturkritik fällt somit auf Natürlichkeitsbehauptungen zurück und belegt, dass der Rekurs auf die Kategorie Natur in Agambens Theorie nicht stringent erfolgt: Einerseits dekonstruiert die anthropologische Theorie – wie gezeigt – solche Einordnungen. Dies gilt an einigen Stellen auch für seine politische Philosophie:

264 | Die anthropologische Maschine, welche im Zusammenspiel mit der Logik der Souveränität seit der Antike die Menschheitsgeschichte bestimmt, ist derweil eine geschichtsphilosophische Kategorie – was im kommenden Kapitel eingehend zu diskutieren ist.

265 | »Die Geschichte ist der Kairos, in dem der Mensch die günstige Gelegenheit im Moment freier Entscheidung ergreift.« Agamben 2004c, S. 151.

266 | Agamben 2002, S. 18. Vgl. Agamben 2015b, S. 264.

267 | Vgl. zu diesem Zusammenhang insb.: Herrmann 2013, S. 37ff.

268 | Agamben 2003a, S. 76.

»Es ist nicht der Naturzustand, der dem Staat vorausgeht, sondern es ist der Ausnahmezustand, in welchem der Souverän die Zone des Staates kreiert und die vorherige Situation als Naturzustand setzt. Die Setzung des Naturzustandes als ›Kampf aller gegen Alle‹ dient in der Struktur des ›nomos‹ dazu, alle triebhaften, animalischen Teile des Menschen als vormenschlich-unmenschliches Stadium aus dem Staat als Symbol des wahrhaft Menschlichen auszuschließen.«²⁶⁹

Demnach weiß Agamben um die retrospektiv-paradoxe Imagination des Naturzustandes und müsste demnach auch erkennen können, dass Natur eine Zuschreibung aus der Beobachterposition des Kulturstandes ist. Darüber hinaus gründet die Kategorie des »nackten Lebens« auf der Einsicht, dass die Nacktheit des Lebens eben nicht gleich der Natürlichkeit ist, sondern immer »nachträglich«²⁷⁰ zustande kommt. Andererseits und ungeachtet dessen spricht Agamben von einer »ursprünglichen« Trennung des Lebens und suggeriert, dass das Leben ursprünglich-naturhaft eine Einheit darstellt. Weiterhin bezieht er sich unkritisch auf Natürlichkeit, schreibt von der vorgängigen »Einheit des Lebens oder vom »natürliche[n] nackte[n] Leben.«²⁷¹ Von dieser Ambivalenz innerhalb der Theorie zeugen auch die zitierte Entfremdungsbehauptung und der Auftrag an eine »kommende Politik«, einen ganz neuen Bezug zur Sprache zu schaffen. Denn die Sprache, wie wir sie kennen, ist nach Agamben ein »Folterapparat«²⁷², weil sie fortlaufend durch gewaltsame Akte *bíos* und *zōē* trennt. Damit ist die Sprache immer schon mitschuldig an der Ungerechtigkeit des (einschließenden) Ausschlusses des nicht-menschlichen und nackten Lebens.²⁷³ Im Folgenden möchte ich zeigen, dass diese Mehrdeutigkeit mit einer zweiteiligen Anthropologie verbunden ist, welche abwechselnd die Argumentation Agambens stützt.

269 | Böckelmann 2007, S. 141.

270 | Lüdemann 2004, S. 185.

271 | Agamben 2002, S. 136.

272 | Agamben 2003b, S. 121. »Kafkas *Legende in der Strafkolonie* wird um vieles klarer, wenn man begreift, daß der Folterapparat, der von dem früheren Kommandanten erfunden wurde, in Wirklichkeit die Sprache ist. [...] Das bedeutet, daß auch die Sprache auf Erden und für die Menschen ein solches Werkzeug ist.« Ebd., S. 121. Der Kontext der Aussage legt den Schluss nahe, dass die Sprache nicht nur in Kafkas Erzählung ein ›Folterapparat‹ ist, sondern ebenfalls für Agamben, zumal die ›ursprüngliche‹ Trennung des Lebens von seiner Form eine sprachliche Operation darstellt.

273 | »[...] denn durch die Subjektivierung durch das Erlernen der Sprache spaltet der Mensch zwar seine unmittelbaren Empfindungen und Erfahrungen von sich ab. Gleichzeitig jedoch bleibt dem Menschen durch die Abspaltung immer ein Rest von Erfahrung erhalten, der vor der Sprache liegt und nicht durch sie ausgedrückt werden kann. Dieser Rest, der sich durch die Differenz zwischen *phoné* und *lógos* ergibt, bezeichnet die

Neben der beschriebenen negativen Anthropologie, welche die Dekonstruktion positiver Anthropologien erlaubt, operiert Agambens Analyse untergründig selbst mit positiven anthropologischen Überzeugungen. Als Schüler Heideggers – der sich ebenfalls offiziell von der Anthropologie lossagte – verfolgt Agamben den Weg der Selbstdeutung des Daseins entlang der Differenzen von Mensch/Tier. Dabei übernimmt Agamben die Leitunterscheidung der Heidegger'schen Philosophie von ontologischem Sein und von ontischem Seienden. Das Sein des Daseins muss immer zeitlich dynamisch und prozesshaft betrachtet werden, deshalb skizziert Agamben in der Schrift »Das Offene« verschiedene, theologische, philosophische, biologische usw. Stadien im ontischen Prozess der Bestimmung des Menschen. Gleichzeitig behauptet Agamben mit seiner Theorie der anthropologischen Maschine, zum Fundament der menschlichen Existenz gelangt zu sein, einem beweglichen Fundament. Der Mensch ist auf der ontologischen Ebene undefiniert, wird aber ebendort permanent definiert und neudefiniert, durch die Abgrenzung von dem, was er nicht sein soll, dem Tier oder dem Un-Menschen. Diesen Prozess verfolgt Agamben, um aus der ontischen Abfolge von Grenzziehungen die ontologische Ununterschiedenheit des Menschen zu belegen. So kann Agamben die Anthropogenese des Menschen ontisch kritisieren und den ontologischen Befund der Ununterscheidbarkeit positiv werten. Seinsmäßig stehen dem Menschen alle Möglichkeiten potenziell offen. Damit spielt Agamben die ontologische Seite gegen die ontische Seite aus:

»Die Größe – aber auch das Elend – des menschlichen Vermögens besteht darin, dass es auch und in erster Linie eine Potenz ist, nicht zum Akt überzugehen, ein Vermögen zur Dunkelheit. Wenn man bedenkt, dass skótos in Homers Griechisch zunächst die Dunkelheit ist, die im Augenblick des Todes in den Menschen eindringt, lassen sich alle Folgen jener amphibolischen Berufung der Potenz abschätzen.«²⁷⁴

Das auf den Tod gerichtete Dasein zeichnet sich somit durch die Einsicht in die Potenz des »Nichthandeln-Können[s]« und des »Nicht-erkennen-Können[s]«²⁷⁵ aus. Dabei erinnern Agambens Ausführungen an Heideggers Suche nach dem Sein, welches dieser ebenfalls am Rand der völligen Dunkelheit, in einem Bereich, der dem menschlichen Erkenntnisvermögen gegenwärtig verschlossen ist, vermutete.

Potenz durch die Differenz selbst, welche die Möglichkeit des Sprechens (des Übergangs in den Akt) beinhaltet, aber auch die Möglichkeit des Nicht-Sprechens, des Verweilens, des Neu- und Anders-Denkens, der Revision und Reformulierung von Worten. (Vgl. Agamben 2004: 12f).« Böckelmann 2007, S. 138.

274 | Agamben 2013c, S. 321.

275 | Ebd., S. 322.

»[S]o lässt sich behaupten, dass der Mensch dasjenige Lebewesen ist, dessen Existenz auf eminente Weise in der Dimension der Potenz, der Macht und des Nicht-Könnens steht. Jedes menschliche Vermögen ist gleichursprünglich ein Unvermögen; [...] der Mensch aber ist das Tier, das *sein eigenes Unvermögen kann*. Die Größe seines Vermögens misst sich am Abgrund seines Unvermögens.«²⁷⁶

Die Potenz des Daseins erscheint als die Möglichkeitsfülle, aus der heraus es sich erlebt und entwirft. Was könnte das größte Unvermögen sein, wenn nicht das Vermögen des eigenen Todes bzw. die Reflexion dessen, als ultimatives Unvermögen, zum Akt überzugehen?²⁷⁷ Die Trennung von Potenz und Akt entspricht der von Sein und Seiendem. Problematisch wird der Mensch für Agamben nur auf der ontischen Ebene des Aktes, im Moment der Feststellung und Festlegung. Hier erscheint der Mensch nicht ›bei sich selbst‹, sondern der Welt bzw. dem ›Man‹ ausgeliefert und verfallen. Dagegen erscheint die ontologische Ebene des potenziellen Seins, der reinen Potenz, positiv, weil hier keine Feststellungen eingefordert werden. Das Sein bzw. die Seinsweise verbürgt, dass immer alles möglich ist: »Für jeden Menschen kommt irgendwann der Augenblick, in dem er dieses ›ich kann‹ aussprechen muss, das sich auf keinerlei Gewissheit stützt und auf keinerlei bestimmte Fähigkeit verweist – und ihn dennoch vollständig in Anspruch nimmt und aufs Spiel setzt.«²⁷⁸ Damit rekuriert Agamben auf die »Erfahrung der Potenz«, die jedes »Subjekt« unabwendbar macht; die »Erfahrung der Potenz« ist gewissermaßen seinsmäßig vorherbestimmt.²⁷⁹

»Verhaltensweisen und Formen menschlichen Lebens sind niemals von einer spezifischen biologischen Anlage vorgeschrieben oder durch irgendeine Notwendigkeit festgesetzt, sondern sie bewahren, wie sehr sie auch gewohnt, wiederholt und gesellschaftlich verpflichtend sind, doch immer den Charakter einer Möglichkeit, setzen also immer das Leben selbst aufs Spiel. Aus diesem Grund ist der Mensch – insofern er also Möglichkeitswesen [un essere di potenza] ist und tun und lassen, Erfolg haben oder scheitern, sich verlieren oder zu sich finden kann – das einzige Wesen, in dessen Leben

276 | Ebd., S. 323f.

277 | Diese Unterscheidung von Potenz/Akt weist wiederum auf die Kontrastfolie Lebens-Form: »Wenn das Vermögen, nicht zu sein, jeder Potenz bereits ursprünglich angehört, dann ist allein derjenige wirklich vermögend, der im Augenblick des Übergangs zum Akt sein eigenes Vermögen-nicht-zu weder schlichtweg auflöst noch hinter sich zurücklässt, sondern vielmehr das Vermögen-nicht-zu als solches in den Akt übergehen lässt; allein derjenige also, der fähig ist, seine Potenz nicht nicht zu aktualisieren.« Ebd., S. 328.

278 | Ebd., S. 314.

279 | Ebd., S. 314.

es immer um die Glückseligkeit geht, dessen Leben unweigerlich und schmerzhaft dem Glück anheimgestellt ist.«²⁸⁰

Diese Aussage irritiert, wenn man Agambens Kritik an der anthropologischen Maschine bedenkt. Aber die Definition des ›einzigsten Wesens‹ setzt den Menschen voraus und die Trennung vom Nicht-Menschen fort. Der Glücksanspruch ist eine anthropologische Bestimmung, an der Agambens Ideal der Leben-Form eine politische Ordnung misst. Mit dem Glück bemüht Agamben eine anthropologische Kategorie, die es erlaubt, die menschliche Existenz mit Sinnstiftung zu versorgen und auf diese zu verpflichten. Hier zeigt sich einerseits die ideengeschichtliche Anleihe bei Aristoteles, denn in dessen Folge definiert Agamben das höchste Gut des Menschen als das Glück.²⁸¹ Andererseits offenbart sich der Import aus der Philosophie Heideggers, mit welchem das Leben immer auf dem Spiel steht, d.h. auf den Tod gerichtet ist. In jenem diesseitigen Dilemma gefangen, versucht Agambens Theorie dem Nihilismus zu entkommen und erklärt die »Idee der Glückseligkeit.«²⁸² zum Maßstab für ein dem Tod ausgeliefertes Leben.

»Dieser freie Gebrauch des Selbst, der keineswegs einschließt, dass über die Existenz wie über ein Eigentum verfügt werden könnte, wird einem wohl nur verständlich, wenn man ihn als Habitus und Ethos denkt. [...] Ethisch ist jene Manier, die uns weder zustößt noch begründet, sondern hervorbringt. Von seiner eigenen Seinsweise hervorgebracht zu werden, ist das einzige Glück, dessen sich die Menschen versichern können. [...] Die Uneigentlichkeit, die wir als unser eigenstes Sein zur Schau stellen, die Manier, die wir gebrauchen, bringt uns hervor; sie ist unsere zweite glücklichere Natur.«²⁸³

Demnach findet sich auf der ontologischen Ebenen des Seins eine zweite glücklichere Natur des Menschen, eine Lebensweise, die darüber aufklärt, dass der Mensch eigentlich »uneigentlich« ist und somit auf ›kein Wesen‹ oder eine Identität festgelegt.²⁸⁴ Auf der ontischen Ebene kritisiert Agamben die Trennung von Kultur/Natur und die Limitierung von anthropologischen Mög-

280 | Agamben 2006b, S. 15. Vgl. Agamben 1994, S. 251f.

281 | Vgl. Agamben 2013d, S. 413.

282 | Agamben 1994, S. 254.

283 | Agamben 2003a, S. 32f. Zur Umdefinition und Umwertung der Heidegger'schen Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit durch Agamben siehe: Ebd., S. 17-20.

284 | Der Begriff Lebensweise ist folgendermaßen definiert: »Er definiert ein Leben – das menschliche Leben –, in dem die einzelnen Formen, Akte und Prozesse des Lebens niemals einfache *Fakten* sind, sondern immer von allem *Möglichkeiten* des Lebens, immer und vor allem potentiell Sein.« Agamben 1994, S. 251.

lichkeiten und beruft sich dabei auf die Seinsweise des Menschen.²⁸⁵ Letztere ist der einzige Schlüssel zum Glück, womit alle anderen Ansätze zur Glücksgewinnung diskreditiert werden. Hierdurch erklärt sich ebenfalls die Konstruktion der Lebens-Form: Die Lebens-Form ist an ein Glücksversprechen gekoppelt und hierdurch begründet. Dieser Zusammenhang verdeutlicht ebenfalls den moralischen Impetus der politischen Philosophie Agambens – weil das Ideal der Lebens-Form mit dem Glück der Seinsweise gleichgesetzt wird, erscheint die gesamte Geschichte als Verfehlung an dem »Wesen, in dessen Leben es immer um die Glückseligkeit geht [...]«²⁸⁶.

Obwohl die negative Anthropologie darauf pocht, dass es keine Gattungseigenschaften des Menschen gibt, beruft sich die positive Anthropologie der Seinsweise auf die »Erfahrung« dessen, »was als Möglichkeit in uns wie in den anderen geblieben ist«.²⁸⁷ Die Formulierungen »geblieben ist« sowie die »Erfahrung der Potenz« setzen voraus, dass die anthropologische Maschine uns (noch) nicht alles genommen hat. Wieso aber kann dem menschlichen Leben etwas bleiben, wenn es doch ein völlig leerer Begriff ist, wenn gar keine Eigenschaften und damit auch keine ursprünglichen Möglichkeiten im Wesen, Körper usw. des Menschen angelegt sind? Offensichtlich findet sich in Agambens Argumentation ein Widerspruch zwischen einer positiven und negativen Bestimmung des Menschen. Ein anthropologischer Essenzialismus, der auf eine positive Bestimmung des Menschen verweist, findet sich auch in seiner Entfremdungstheorie, die das »Zerbrechen der Tradition«²⁸⁸ beklagt und daraus ableitet, dass »sich der Mensch in keiner Weise mehr wiederzuerkennen vermag, [...]«.²⁸⁹ Wiederum stellt sich die Frage, wie sich der Mensch wiedererkennen kann, wenn er doch kein »eigentliches« Wesen hat?

Die Anthropologie des Glückes der Lebens-Form zielt auf den Genuss des Lebens jenseits der Dispositive des Leidens. Auf diese Hoffnung auf Glückseligkeit würde Schopenhauers pessimistische Anthropologie nur erwidern:

285 | Zu weiteren Eigennatur-Behauptungen des Menschen siehe beispielsweise: »Der Mensch ist das Lebewesen ohne eigenes Werk, da ihm keine besondere Berufung zugeschrieben werden kann. Folglich ist er ein Wesen der Möglichkeit, der bloßen Potenz. Genuin menschlich ist einzig die Tätigkeit, die die Werke durch ihre Außerkraftsetzung wieder der Möglichkeit und einem neuen Gebrauch öffnet.« Agamben 2015c, S. 40. Praxen der Profanisierung zur bloßen Potenz sind dann die Dichtung, das Fest und das Spiel, welche einen neuen Gebrauch ermöglichen.

286 | Agamben 2006b, S. 15.

287 | Agamben 1994, S. 255.

288 | Agamben 2012a, S. 148.

289 | Ebd., S. 147.

»Es giebt nur einen angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu seyn [...]. Solange wir in diesem angeborenen Irrtum verharren, auch wohl gar noch durch optimistische Dogmen in ihm bestärkt werden, erscheint uns die Welt voller Widersprüche.«²⁹⁰

Mit Blick auf Agambens pessimistische Weltkonstruktion würde das Absehen vom Glücksversprechen, der Seins- bzw. Lebensweise und dem damit verbundenen Optimismus jedenfalls einige Widersprüche aufheben. Gleichwohl be ruft sich die Lebensphilosophie Agambens auf eine »Ontologie der Geschöpfe« und verortet im Leben, dem formal leeren Signifikaten, die Potenz zum Glück und zum Guten. Diese Spannung innerhalb jener Konstruktion illustriert schließlich ebenfalls Agambens Anweisung zur Profanisierung des Tierischen, mittels derer die Trennung von Tier/Mensch bekämpft werden soll:

»Diese Spaltung trennt das Lebewesen von sich selbst und unterbricht die unmittelbare Beziehung zu seiner Umwelt, das heißt zu dem, was Heidegger im Anschluß an Uexküll den Enthemmungsring nannte. Wird diese Beziehung unter- oder gar abgebrochen, entstehen dem Lebewesen die Langeweile – das heißt die Fähigkeit, die unmittelbare Beziehung mit dem Enthemmenden aufzuheben – und das Offene, also die Möglichkeit, das Ens als Ens zu erkennen, eine Welt zu bauen. Doch mit dieser Möglichkeit ist un mittelbar auch die Möglichkeit der Dispositive gegeben, die das Offene mit Apparaten, Gegenständen, gadgets, Firlefanz und technischem Gerät aller Art bevölkern. Mittels der Dispositive versucht der Mensch das von sich abgesonderte tierische Verhalten leerlaufen zu lassen und so das Offene als solches, das Ens als Ens zu genießen. Am Ursprung jedes Dispositivs steht also ein allzumenschliches Glücksverlangen.«²⁹¹

Agambens Kritik beschreibt somit die ›Verschwörung der Werkzeuge‹ bzw. Dispositive gegen ›den Menschen‹. Dispositive sind alles, »was irgendwie dazu imstande ist, die Gesten, das Betragen, die Meinungen und die Reden der Lebewesen zu ergreifen, zu lenken, zu bestimmen, zu hemmen, zu formen, zu kontrollieren und zu sichern«²⁹². Das Leben ist hingegen – wie Agamben betont – schmerzhaft dem Glück anheimgestellt. Schmerzhaft ist diese Beziehung, weil die »Dispositive« das menschliche Leben ins Unglück stürzen. Nicht zuletzt sensibilisiert Agambens Kulturtheorie für das Scheitern der Glückseligkeit. Das Übel der Welt kommt bereits mit dem Dispositiv der Sprache in die Welt, mit der Sprache geht die »anthropologische Maschine des Humanismus«²⁹³ in Betrieb. Der Mensch ist demnach nicht von ›Natur aus böse

290 | Schopenhauer 1997, S. 842.

291 | Agamben 2008, S. 30f.

292 | Ebd., S. 26.

293 | Vgl. Agamben 2014, S. 39 und 44.

oder gefährlich«, sondern es sind die Gestelle, Werkzeuge, Maschinen, all das, was mit Dispositiv überschrieben ist, was das ›Übel‹ erklärt. Dass den Menschen seinsmäßig Konfliktarmut auszeichnet, darauf vertraut insbesondere das Ideal der Lebens-Form. Auch die Hoffnung auf einen anderen Gebrauch des Rechtes ohne Gewalt gründet auf der anthropologischen Annahme, dass der Mensch dazu fähig ist, das Recht als Anerkennungsverhältnis zu gebrauchen, ohne sein Gegenüber zu übervorteilen. Ohne den Zwang und die Gewalt des Rechtes soll die Verwirklichung der Lebens-Form sozusagen die beste aller möglichen Welten erschaffen.

Mit dem Dispositivbegriff bezieht sich Agamben auf Foucault und grenzt sich gleichzeitig von diesem ab.²⁹⁴ Der von Agamben in einen neuen Zusammenhang gestellte Dispositivbegriff wird zum ›bösen Gegenspieler‹ des Menschen. Entlang der Dichotomie, »einerseits die Lebewesen (oder die Substanzen), andererseits die Dispositive«, zeigt Agamben, wie sich erstere von letzteren »unablässig gefangen nehmen lassen.«²⁹⁵ Damit erscheint auch »die Anthropogenese« in einem anderen Lichte: »Der Mensch muß sich, um menschlich zu sein, als Nicht-Mensch erkennen.«²⁹⁶ Allerdings schaffen die »Dispositive« nach Agamben den Menschen und konstituieren das menschliche Bild vom Tier und vom tierischen im Menschen. Wenn Agamben von der Schaffung des Menschen mittels Abgrenzung von Tier bzw. Nicht-Mensch spricht, erfolgt diese nicht durch einen autonomen Akt eines freien Subjekts. Vor dem Hintergrund der ›Anthropologie des natürlichen Glückes‹ lassen sich auch die verwendeten Metaphern, wie »Gestell« und »Maschine«²⁹⁷ als etwas dem Menschen seinsmäßig Äußerliches interpretieren. Die Schuld an der Nicht-Verwirklichung, der dem Menschen zugeschriebenen Potenzen, tragen somit die machtvollen Dispositive. Die Anthropogenese ist eine Fremdsteuerung durch Prozesse, über welche ›der Mensch‹ noch nie Kontrolle ausgeübt hat. Dies ist schließlich insofern pessimistisch, als ›der Mensch‹ in seiner bisherigen Geschichte noch nie der Schöpfer seiner selbst war. Gemessen am Optimismus der anthropologischen Glückseligkeit hat die Geschichte der Mensch-

294 | »Eine klassische Definition findet sich bei Foucault nicht, aber Agamben fasst den Begriff so: Ein Dispositiv stellt eine heterogene Gesamtheit dar, die potentiell alles Erdenkliche, sei es sprachlich oder nicht sprachlich, einschließt: Diskurse, Institutionen, Gebäude, Gesetze, polizeiliche Maßnahmen, philosophische Lehrsätze. Das Netz zwischen diesen Teilen spannt das Dispositiv. Das Dispositiv hat immer eine konkrete strategische Funktion und ist immer in ein Machtverhältnis eingebunden. Als solches geht es aus einer Verschränkung von Macht- und Wissensverhältnissen hervor.« Reichelmann 2009.

295 | Agamben 2008, S. 26.

296 | Agamben 2014, S. 38.

297 | Agamben 2008, S. 35.

heit in der Deutung Agambens weder diese Versprechen eingelöst noch die Möglichkeiten für den sich selbst schaffenden Menschen erzeugt. Im Gegenteil definieren Dispositive fortlaufend, was der Mensch ist oder vielmehr nicht ist. In diesem theoretischen Zusammenhang ist der Mensch nicht moralisch böse, sondern vor allem Opfer und Leidtragender der ihm vorausliegenden und ihn bestimmenden Machtverhältnisse. »Heute jedoch scheint es keinen einzigen Augenblick im Leben eines Individuums mehr zu geben, der nicht von irgendeinem Dispositiv geformt, kontaminiert oder kontrolliert wäre.«²⁹⁸ Das Subjekt entsteht demnach im »Nahkampf« zwischen dem Lebewesen und dem Dispositiv.²⁹⁹ Mit der Unterscheidung von Lebewesen und Dispositiv ist wiederum die Differenz von Sein und Seiendem aufgerufen. Der moderne Mensch wird somit zur zerrissenen Kreatur erklärt, einerseits ein Lebewesen, das zum Glück bestimmt ist, andererseits ein total unterworfenen Leidender. Das Leben ist nach Agamben nur soweit geschützt, »als es sich dem Recht auf Leben und Tod des Souveräns (oder des Gesetzes) unterwirft.«³⁰⁰ Damit zeigen sich zwei Parallelen zu Foucault: Erstens entsteht auch für Agamben das Subjekt durch einen Unterwerfungs-Akt. In unserer Gegenwart diagnostiziert Agamben zudem eine Desubjektivierung: »Die zeitgenössischen Gesellschaften verhalten sich also wie träge Körper, die von gigantischen Prozessen der Desubjektivierung durchlaufen werden, denen jedoch keine wirkliche Subjektivierung mehr entspricht.«³⁰¹ Nimmt man nun an, dass Agamben Emanzipation ähnlich wie in den Spät-Schriften Foucaults denkt, so dass unterworfenen Subjekte sich auch widersetzen können, zeigt sich, vor welche Schwierigkeiten Agamben eine »kommende Politik« stellt. Denn die Desubjektivierung – so lässt sich folgern – tilgt mit dem Subjekt auch den Ausgangspunkt von Widerstand gegen die Dispositive. Zweitens: Vergleichbar zum Machtbegriff Foucaults und mit Blick auf Agambens eigene Souveränitätstheorie, rechnet diese Beschreibung ebenfalls die Wirkungsweise der »strategischen Dispositive«³⁰² auf eine Art In-

298 | Ebd., S. 29. So dass »[...] der harmlose Bürger der postindustriellen Demokratien [...], der pünktlich ausführt, was ihm aufgetragen wurde, und zulässt, daß sowohl seine alltäglichsten Gesten, als auch seine Gesundheit, seine Zerstreuung und seine Beschäftigung, seine Ernährung und seine Wünsche bis ins kleinste Detail von Dispositiven gesteuert und kontrolliert werden.« Ebd., S. 40.

299 | Ebd., S. 27 und S. 33. Jede »Personale Identität« erscheint dann als »Maskerade«. Denn die individuelle Signatur, d.h. die Persönlichkeit des einzelnen Daseins, wird im Daseins-Vollzug durch die anthropologische Maschine hergestellt, der die Lebewesen bisher nichts entgegensetzen konnten. Der sogenannte »Nahkampf« ist eine historische Aneinanderreihung von Niederlagen.

300 | Agamben 1994, S. 252.

301 | Agamben 2008, S. 39.

302 | Agamben 2002, S. 43 und Agamben 2014, S. 24.

tion und Gesetzmäßigkeit zurück. Unterstellt scheint damit durch Agamben, dass Dispositive eine Steuerungsinstanz, eine Art nicht-menschliches Bewusstsein, besitzen. Nur so mag es erklärbar sein, wieso Dispositive Strategien und Taktiken verfolgen, die immer das nackte Leben als Ziel setzen.³⁰³

Schließlich findet sich eine doppelte Anthropologie in Agambens Schriften. Eine negative Anthropologie der Dekonstruktion, die anderen Theorien die Unzulänglichkeit aufzeigt, welche entlang der Differenz von Mensch/Tier in den Menschen eingeschrieben werden. Auf einer zweiten Ebene steht die Annahme einer Seins-/Lebensweise des Glückes, welche jenseits des Seiendem als »reine Potenz zu sich selbst« findet und nicht fremden Gesetzen gehorcht. Durch diese wird es möglich, die Grenzziehung der »anthropologischen Maschine« zu kritisieren. Jene Setzung macht Agambens Philosophie zu einer kritischen Theorie, aber gleichzeitig belehrt diese politische Philosophie und Zeitdiagnose die potenzielle Seinsweise des Glückes permanent über ihre diesseitige Unmöglichkeit. Gegen jene pessimistische Einsicht seiner Weltbeschreibung hofft Agamben aber weiterhin auf eine messianische Versöhnung der Pole von Leben und Form. Diese Ambivalenz soll im folgenden Kapitel durch die gegenstrebige Fügung einer pessimistischen Philosophie der Geschichte und einer messianischen Geschichtstheologie analysiert werden.

7.6 MESSIANISCHER PESSIMISMUS

Der universelle Deutungsanspruch, den Agamben mit seiner politischen Theorie erhebt, gründet auf geschichtsphilosophischen Prämissen. Vergleichbar zu Schmitt schwanken die Schriften zwischen einer diesseitig-pessimistischen Philosophie der Geschichte und einer aus der jüdisch-christlichen Tradition entlehnten messianischen Vision. Allerdings entfernt sich Agamben noch deutlicher als Schmitt von den theologischen Grundlagen und bezieht sich auf eine Vielzahl sehr unterschiedlicher Traditionsbestände, um daraus eine Art geschichtsphilosophische Collage anzufertigen. Davon ausgehend ist im Weiteren zu diskutieren, in welchem Verhältnis die Philosophie und die Theologie der Geschichte in Agambens Texten stehen und was dies für den politischen Pessimismus bedeutet.³⁰⁴

303 | »Die daraus von Agamben abgeleiteten Folgen der aristotelischen Methode der Definition sind fatal, weil sie eben eine strategische Verschiebung der Bedeutung des Begriffes ermöglichen, die den Menschen im Sinne eines philosophischen, theologischen, medizinischen und damit auch politischen Dispositives konstruiert – gemäß den Zwecken, die der Machterhaltung des Souveräns dienen.« Böckelmann 2007, S. 134.

304 | Dass Agamben zu geschichtsphilosophischen Spekulationen neigt, illustrierten Aussagen wie die folgende: »Die Geschichtsmächte – Politik, Religion, Kunst und Phi-

Die Beweisführung in »Homo sacer« beginnt – wie gezeigt – mit der »originären« Szene, einer ursprünglichen Trennung. Das Leben als die »Keimzelle«³⁰⁵ der souveränen Macht ist in jenem theoretischen Setting die Kategorie, auf welche alle Unterscheidungen unserer Zivilisation zurückzuführen sind. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Begriff »originär«, der sowohl als ursprünglich/authentisch als ebenso im Sinne von wesentlich/eigentlich übersetzt werden kann.³⁰⁶ Welche Übersetzung auch gewählt wird, stets wird eine Gesetzmäßigkeit proklamiert, die unhintergebar scheint: Jede Politik ist seit jeher und immerfort in der Logik der souveränen Ausnahme gefangen und dazu gezwungen, nacktes Leben zu erschaffen. Weil die Unterscheidung von *zōē* und *bíos* den Sündenfall am Anfang, d.h. in der griechischen Antike markiert, entsteht die Exklusionsproblematik des nackten Lebens: »Die vierundzwanzig Jahrhunderte, die seither verflossen sind, haben keine anderen als vorläufige und unwirksame Lösungen gebracht.«³⁰⁷ Diese Einschätzung presst die gesamte Zivilisationsgeschichte und alle emanzipatorischen Projekte in eine dichte Abfolge von Niederlagen. Keine politische Entscheidung, keine Handlung und kein Ereignis in der Menschheitsgeschichte konnte demnach der »ursprünglichen« Separierung des Lebens von seiner Form eine Lösung entgegensetzen. In dieser Fassung reduziert sich der vermeintliche Fortschritt auf eine massive Politisierung des Lebens, aus welcher in der Moderne eine biopolitische Katastrophe erwächst. Flankiert wird jene Verhängniserzählung von der globalen Vision, dass alle politischen Regimes zum »Staat des integrierten Spektakulären« degenerieren.³⁰⁸ Diese Darstellung des okzidentalen Demokratiemodells weist ebenso die Vorstellung von Verbesserungen sowie die Idee des Fortschritts entschieden zurück:

»Jeder informierte Historiker weiß, dass die Fortschrittsideologie nichts anderes ist als eine der beiden Seiten – gleichsam die linke Hand – der kapitalistischen Ideologie, deren Todeskampf wir gerade beiwohnen. Fatalerweise fällt er mit ihrer aberwitzigen und furchterregenden Ausprägung zusammen: der Idee eines unendlichen Wachstums des Produktionsprozesses.«³⁰⁹

losophie –, die die Geschichte des Abendlandes gelenkt haben, sind spätestens seit dem Ersten Weltkrieg nicht mehr imstande, die Völker Europas für bestimmte Ziele zu mobilisieren.« Agamben 2015c, S. 39. Hier drängt sich die Frage auf, inwiefern ›die Geschichtsmächte die Geschichte‹ lenken konnten, wenn nach Agamben doch die souveräne Ausnahme seit der Antike die Geschichte determiniert.

305 | Agamben 1994, S. 252.

306 | Vgl. Loick 2011b, S. 12.

307 | Agamben 2002, S. 21.

308 | Agamben 2006b, S. 76.

309 | Agamben 2015c, S. 39.

Somit schließt sich Agamben der Wachstumskritik und Zukunftsdeutung an, welche beispielsweise der Club of Rome bereits in den 1970er Jahren artikuliert, wobei Agambens zeitgenössische Prognose längst den »Todeskampf« des Kapitalismus erkennt. Der großen Erzählung vom grenzenlosen Wachstum und Fortschritt wird somit die große Erzählung der Grenzen des Wachstums und damit des Endes des Kapitalismus entgegengehalten. Prognostizieren kann Agamben diese globalen Zusammenhänge und künftigen Ereignisse, weil seine politische Theorie eine geschichtsphilosophische Deutung impliziert. So versucht er nicht nur, den Ursprung der menschlichen Zivilisation aufzuklären, sondern auch mithilfe eines geschichtsphilosophischen Paradigmas zeit- und kontextunabhängige Muster zu benennen.³¹⁰ Der Erklärungsanspruch der Schlüsselkategorien – souveräne Ausnahme, Biopolitik, nacktes Leben und Lager – ist ein absoluter, der ein metahistorisches Bewegungsgesetz behauptet. So sieht Agamben durch alle historischen Phasen hindurch die Normalität von Ausnahmesituationen, in denen das Leben zergliedert wird. Demgemäß verschwimmen die Differenzen zwischen dem Homo sacer des römischen Rechts und dem komatösen Patienten auf der Intensivstation eines modernen Krankenhauses, und es wird möglich, »unabhängig vom Wesen der dort begangenen Verbrechen«, ³¹¹ gegenwärtige Flüchtlingslager und nationalsozialistische Vernichtungslager in eins fallen zu lassen. Anhand dieser Verallgemeinerung, die den Kern, das Motiv, Ziel und Intention jeder Politik im nackten Leben ausmacht, löst sich die Differenz zwischen »Modernem und Archaischem« auf.³¹² Agambens Philosophie der Geschichte verweist auf Paradigmen und bemüht sich nicht um eine historische Beweisführung, sondern zitiert Texte und Autoren quer durch Jahrhunderte, um jeweils die eigenen Kategorien darin wiederzufinden und umstandslos in unsere Gegenwart zu übertragen. Mit dem Paradigma des Lagers geht ein gravierender Differenzierungsverlust einher – welcher gerade für pessimistische Positionen charakteristisch ist. Die genaue Genealogie der Ereignisse, die auch das 21. Jahrhundert im Zeichen des Lagers erscheinen lässt, wird von Agamben lediglich rudimen-

310 | Vgl. zu dieser Einschätzung beispielsweise: »Die biopolitische Wende der Moderne, die umfassend und schicksalhaft ist, besagt bei Agamben, dass das Lager unwider-ruflich zum politischen Raum kat'exochen wird. Der Verweis auf Benjamins achte These zum Geschichtsbegriff macht sichtbar: es geht um ein geschichtsphilosophisches Programm, das aus der Zuspitzung der Argumentation seine Plausibilität gewinnt.« Gehring et al. 2008. Anzumerken ist hier, dass Agamben in seiner retrospektiven Methodenschrift der Deutung widerspricht, er würde überhistorische Prinzipien identifizieren oder Ursprünge benennen. Vgl. Agamben 2009a.

311 | Agamben 2002, S. 183.

312 | Ebd., S. 16.

tär aufgeklärt.³¹³ Wenn der moderne Staat verstärkt das biologische Leben ins Zentrum seiner Kalküle rückt, sieht Agamben darin lediglich die Sichtbarwerdung einer untergründig seit jeher bestehenden Logik, die politische Macht an das Leben bindet.

Die Beweisführung Agambens zeigt weiterhin, dass es sich um einen doppelten Differenzierungsverlust handelt: Erstens entsteht durch die Zeitdiagnose des Lagers ein sich unaufhörlich ausdehnender Raum der Ununterscheidbarkeit, der alle Differenzen (z.B. die der Funktionssysteme Politik und Recht) in der modernen Gesellschaft entdifferenziert, so dass Agamben den Modernisierungstheorien der Differenzierung die Beobachtung der Entdifferenzierung bzw. Ununterscheidbarkeit entgegenhält. Zweitens wird ein Differenzierungsverlust der Analyse Agambens erkennbar – so kann die Theorie beispielsweise den Wohlfahrtsstaat, die Veränderungen der modernen Familienstruktur, steigende Lebenserwartungen, medizinische Entwicklungen oder Ähnliches nicht als positive Aspekte erkennen. Agambens Perspektive auf das, was Biopolitik alles sein kann und worauf sie zielt, ist derart verengt, dass ausschließlich die Produktion von ›nacktem-tötbarem Leben‹ erkennbar ist.

Dass Agambens Zeitdiagnose mit einer Philosophie der Geschichte verbunden ist, verdeutlichen auch Beschreibungen wie die »Tragikomödie der Weltgeschichte«³¹⁴, die Annahme, es gäbe einen Prozess, der »heute die Weltgeschichte beherrscht«³¹⁵, oder die Analyse einer seit Beginn der Zivilisation laufenden »rechtlich-politischen Maschine«³¹⁶. Gerade letzterer ist interessant, dass die Trennung des Menschen vom Tier keine historisch einmal vollzogene Entscheidung ist, sondern ein Prozess, mit dessen Ende – so zumindest die philosophische Tradition bis Hegel und Marx – das Ende der Geschichte gekommen ist.³¹⁷ Dabei gibt es zwei Varianten für die Aufhebung der Mensch/Tier-Differenz: 1. Die Versöhnung von Mensch und Tier am Ende der Geschichte, oder 2. die Vernichtung des Animalischen im Menschen.³¹⁸ Agamben schreibt hierzu:

»Die traditionellen geschichtlichen Mächte – Dichtung, Religion, Philosophie –, die sowohl in der hegelianisch-kojév'schen als auch in der heideggerschen Perspektive das historisch-politische Schicksal der Völker wach hielten, sind seit einiger Zeit in kultu-

313 | Vgl. Agamben 2004a, S. 7-41.

314 | Agamben 2003a, S. 60.

315 | Ebd., S. 73.

316 | Agamben 2004a, S. 101.

317 | »Die Geschichte der Menschheit ist der Prozess der ›Entwicklung‹ des Menschen zum Menschen, so dass die Vollendung der Entfaltung des Menschen im Menschen mit dem Ende der Geschichte zusammenfällt.« Weiß 2002, S. 8.

318 | Vgl. Agamben 2014, S. 88.

relle Schauspiele und in private Erfahrungen verwandelt worden und haben jegliche historische Wirksamkeit verloren. In Anbetracht dieser Verdunkelung bleibt als einzige einigermaßen seriöse Aufgabe die Sorge und ›integrale Verwaltung‹ des biologischen Lebens, d.h. der Animalität des Menschen selbst übrig. Genom, globale Ökonomie und humanitäre Ideologie sind die drei solidarischen Gesichter dieses Prozesses, in welchem die Menschheit ihre eigene Physiologie als letztes und unpolitisches Mandat nach dem Ende der Geschichte zu übernehmen scheint.«³¹⁹

Wie die pessimistische Beschreibung des Verlustes (»verloren«) anzeigt, bedauert Agamben die Lähmung der traditionellen geschichtlichen Mächte. Ob allerdings das »wirkliche Ende« des hier behaupteten Endes der Geschichte, die Verwaltung des biologischen Lebens die vollständige Vernichtung des Animalischen im Menschen besiegelt, darauf will sich Agamben nicht festlegen lassen. Die Suggestion einer kommenden Gemeinschaft bzw. reinen Politik verheißt etwas anderes, aber gleichzeitig beschwört die »Verdunklung« die schlimmsten Erwartungen. Widersprüchlich ist in diesem Zusammenhang auch Agambens Position zur These des Posthistoire, denn irritierenderweise spricht er sich an anderer Stelle gegen seine eigene Zeitdiagnose aus:

»Wir leben in keinem posthistorischen Zeitalter, in dem sich nichts mehr ereignen kann oder soll. Vielmehr leben wir in einer Zeit, in der alles geschehen kann, in der nichts Geringeres auf dem Spiel steht als die Rekapitulation aller historischen Möglichkeiten des Abendlandes.«³²⁰

Dessen ungeachtet vertritt Agamben im selben Interview auch folgende These: »In Ermangelung historischer Aufgaben ist das biologische Leben zum letzten politischen Auftrag des Abendlands erklärt worden.«³²¹ Der »letzte politische Auftrag des Abendlands« scheint eine Abwandlung der geschichtsphilosophischen Erzählung des Endes der Geschichte, hier im Sinne eines Leerlaufens der Geschichte. Gleichzeitig spricht Agamben durchaus vom Ende der gro-

319 | Ebd., S. 86.

320 | Agamben 2015c, S. 39. »Vor vielen Jahren hat ein hoher Funktionär des werdenden Europas, der Philosoph Alexandre Kojève, angenommen, dass der Homo sapiens am Ende der Geschichte angekommen sei, und nun gebe es nur mehr zwei Möglichkeiten: Den ›american way of life‹, was Kojève als posthistorisches Vegetieren verstand. Oder den japanischen Snobismus, einfach weiter die leeren Rituale der Tradition zu zelebrieren, die jeder historischen Bedeutung beraubt sind. Ich glaube, Europa könnte dazwischen die Alternative einer Kultur verwirklichen, die human und vital zugleich bleibt, weil sie im Dialog mit der eigenen Geschichte steht und daraus neues Leben gewinnt.« Agamben 2013e.

321 | Agamben 2015c, S. 39.

ßen Erzählungen – womit er selbst eine große Erzählung wiederholt.³²² Die Menschheitsgeschichte ist bis zum jetzigen Zeitpunkt – so die nie revidierte eigene geschichtsphilosophische These aus dem ersten Band des »Homo sacer« von 1995 – die seit den antiken Ursprüngen fortgeschriebene Abfolge von Herrschaftsverhältnissen und damit die Aneinanderreihung von Katastrophen bis zur modernen-biopolitischen Eskalation im 20. Jahrhundert. Somit bestimmt Agambens Theorie nicht nur den Anfang (Sprache/Ausnahme) der menschlichen Geschichte, sondern ebenso dessen Ende, als » [...] Untergang, der allen irdischen Regierungen und Institutionen droht [...]«³²³ Die Warnung vor der biopolitischen Katastrophe und dem Untergang ist das Moment, durch welches diese politische Philosophie gänzlich zur pessimistischen Philosophie der Geschichte wird.³²⁴ Mit dem Paradigma »Nomos des Lagers« wird ein ungehinderter negativer Steigerungsprozess durch das 20. ins 21. Jahrhundert behauptet, der in einer welthistorisch einzigartigen biopolitischen Katastrophe gipfelt, welche die NS-Massenvernichtung noch in den Schatten stellt.³²⁵ Diese ist der Schlusspunkt der großen Erzählung vom nackten Leben und der Unter-

322 | »In der Unmöglichkeit, ein neues ›Werk des Menschen‹ zu definieren, geht es nunmehr darum, das biologische Leben als letzten und entscheidenden historischen Auftrag zu übernehmen. Die ›Tätigkeit‹ des Lebendigen gemäß dem *lógos* ist Übernahme von und Sorge um jenes Ernährungs- und Wahrnehmungsleben, über deren Ausschluss die aristotelische Politik das *ergon tou anthropou* definiert hatte.« Agamben 2013d, S. 421. »Für Agamben wie für Heidegger läuft die anthropologische Maschine, die der eigentliche Motor der Geschichte war, heute im Leerlauf, insofern der Mensch im Zeitalter der Technik und der Biopolitik seine Vollendung, verstanden als radikale Trennung des ›Menschlichen‹ vom ›bloßen Leben‹, erreicht hat.« Weiß 2002, S. 13.

323 | Agamben 2012c, S. 31.

324 | Siehe hierzu auch folgende Aussage: »Denn anders als angekündigt, wohnen wir nicht dem Ende der Geschichte bei, sondern dem unermüdlichen Leerlauf der Maschine, die in einer Art ungeheuerlicher Parodie der theologischen *oikonomia* das Erbe der providentiellen Weltregierung angetreten hat, um die Welt – darin der ursprünglich eschatologischen Bedeutung der Vorsehung treu – nicht zu retten, sondern in die Katastrophe zu führen.« Agamben 2008, S. 41. Die paradoxe Prophetie des »unermüdlichen Leerlaufs der Maschine« beruft sich mit der »theologischen *oikonomia*«, »providentiellen Bezügen« und der »eschatologischen Bedeutung der Vorsehung« auf theologische Zusammenhänge. Die besondere Tragik der Geschichte ist demnach, dass sie kein Ende hat, es sei denn, die Menschheit gelangt zu einem anderen Zeitverständnis im Sinne der messianischen Zeit, durch die es zwar nicht möglich wird, die Geschichte zu beenden, dafür aber die bisherige Geschichte und das damit verbundene Zeitverständnis zu ersetzen. Darauf gehe ich weiter unten noch genauer ein.

325 | Siehe zu dieser Prognose: Agamben 2002, S. 198. Vgl. zu dieser Einschätzung insb.: Marchart 2010, S. 224.

gang der okzidentalischen Zivilisation. Letztere hat viele Jahrhunderte zwar mehr schlecht als recht funktioniert, aber die Trennung von *zōē* und *bíos* hat funktioniert, weil die Zone die Ununterscheidbarkeit am Rand blieb. In der Moderne wird das Lager jedoch zum *Nomos* des *bíos*, wodurch sich der *bíos* aufzulösen beginnt, was einst normal war, gerät jetzt in den Sog der Ausnahme:

»[E]ntscheidend ist vielmehr, daß das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt, im Gleichschritt mit dem Prozeß, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird, immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und auf diesem Weg Ausschluß und Einschluß, Außen und Innen, *zōē* und *bíos*, Recht und Faktum in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit geraten.«³²⁶

Diese pessimistische Deutung beruft sich auf eine Beobachtung, die den eigenen Beobachtungsstandpunkt nur unzureichend reflektiert.³²⁷ Möglich wäre die vorzeitige Kenntnis über den ›Todeskampf des Kapitalismus‹ und die ›biopolitische Katastrophe‹ lediglich für einen Beobachter, der nicht nur außerhalb der Gesellschaft steht, sondern ebenso außerhalb der Zeit. Dass es einen solchen privilegierten Beobachtungspunkt, der eine zweifelsfreie Einsicht in zukünftige Ereignisse erlaubt, in der modernen Gesellschaft nicht geben kann, darüber scheint sich Agamben nicht im Klaren zu sein. Um dieses erkenntnistheoretische Problem zu invisibilisieren, bedienen sich die Texte des italienischen Philosophen immer wieder einer theologisch-messianischen Rhetorik.

Fluchtpunkt jener Konzeption des Endes der Geschichte, nach deren Ende, steht wie gezeigt nicht eine ›authentische‹ Trennung von Mensch und Tier, sondern bleibt die Hoffnung auf das Abschalten der anthropologischen Maschine und die Erfindung einer Lebens-Form. Agamben will den Menschen und den Nicht-Menschen jenseits aller Trennung als Leerstelle, befreit von allen Differenzen, denken – womit er immer wieder an die »Grenze des Sagbaren« stößt.³²⁸

»Der Mensch war in unserer Kultur, wie wir gesehen haben, stets das Resultat einer Teilung und zugleich einer Gliederung des Animalischen und Humanen, wobei einer der beiden Begriffe jeweils auf dem Spiel stand. Die herrschende Maschine unserer Konzeptionen des Menschen abzuschalten, bedeutet also nicht, nach neuen, effizienteren und authentischeren Verbindungen zu suchen, als vielmehr, die zentrale Leere auszustellen, den Hiatt, der – im Menschen – den Menschen vom Tier trennt, bedeutet also,

326 | Agamben 2002, S. 19.

327 | Siehe hierzu das Kapitel »Ideale«.

328 | Hartle 2004.

sich in dieser Leere aufs Spiel zu setzen: Aufhebung der Aufhebung, Shabbat sowohl des Tieres als auch des Menschen.«³²⁹

Die Formulierungen »unserer Kultur« und »stets« vereinheitlichen wiederum zweitausend Jahre Kulturgeschichte, von der griechischen Antike bis in die Gegenwart. Durch diese negative Verallgemeinerung der bisherigen Geschichte zur ›Trennungs-Maschine‹, in Kombination mit der Aussicht auf eine komplett andere Welt, ›der Aufhebungen der Aufhebungen‹, fällt Agambens Geschichtsphilosophie auseinander. Vergleichbar mit der anthropologischen Doppelbestimmung, operiert Agamben ebenfalls auf zwei geschichtsphilosophischen Ebenen, zwischen einer pessimistischen Philosophie der Geschichte und einer messianischen Theologie der Geschichte, wie der Terminus Shabbat hier andeutet. Die Erzählung von Ausnahme, Souverän, Lager und nacktem Leben betont die Katastrophe der Moderne, wohingegen die messianische Theologie auf eine ganz andere Welt hofft. Die messianische Zeit stellt nicht nur den Fortschritt in der Zeit in Frage, sondern die Zeiterfahrung des Fortgangs überhaupt. Hier zeigt sich wiederum der bereits angesprochene Kontrast in der bzw. die Spannbreite der Theorie Agambens: Auf der einen Seite steht eine vernichtende Zeitdiagnose, auf der anderen Seite ein theologisch-messianisches Versprechen auf Erlösung. Agamben ist ein Denker der Extreme.

Differenziert zu betrachten ist, dass Agamben die Theologie der Geschichte in zweierlei Hinsicht in seine politische Philosophie integriert: Erstens bemüht er sich um einen eigenen Beitrag zur Debatte über die »Politische Theologie« im Anschluss an Schmitt, Löwith, Blumenberg usw. Zweitens versucht der italienische Philosoph, ein messianisches Zeitverständnis für die Gegenwart zu (er-)finden. In Anlehnung an Schmitt unterstreicht Agamben also zunächst, dass die moderne Geschichtsphilosophie »eine Säkularisierung der christlichen Theologie darstellt.«³³⁰ Weiterhin ist es aber nicht nur für die moderne Geschichtsphilosophie hegelianischer Prägung charakteristisch, »sondern [für] die ganze Moderne [...] eine intensive hermeneutische Auseinandersetzung mit dem Messianischen, insofern alle ihre entscheidenden Konzepte mehr oder weniger bewußte Interpretationen und Säkularisierungen eines messianischen Themas darstellen«.³³¹ Die Moderne mit ihren vermeintlichen Errungenschaften und Innovationen hat also eigentlich nichts Neues geschaffen, sondern lediglich einen alten Antwort-Frage-Zusammenhang des Telos neu beschrieben. Alle philosophischen Denker operieren demnach – im Zweifelsfall unbewusst – mit den fast zweitausend Jahre alten Kontrakten des Apostels Paulus, womit die komplexe und heterogene abendländische Geistes-

329 | Agamben 2014, S. 100.

330 | Agamben 2006a, S. 113.

331 | Ebd., S. 113f.

geschichte von Agamben handstreichartig zu einer Randnotiz auf den Apostel Paulus verdichtet wird.

Agambens eigentliches Argument in der Debatte um die Politische Theologie ist aber der Verweis auf die Bedeutung der Ökonomie. Erst das ideengeschichtliche Verständnis von Theologie und moderner Ökonomie erlaubt demnach eine Erklärung unserer Gegenwart, denn den Argumentationen der Bücher »Herrschaft und Herrlichkeit« und »Beamte des Himmels. Engel.« folgend, entstammt nicht nur die moderne Politik, sondern auch die moderne Ökonomie der Theologie. Somit wird in Ergänzung zunächst ein »doppeltes Paradigma«³³² von politischer Theologie und ökonomischer Theologie herausgestellt. Die politische Theologie führt den souveränen Staat auf den allmächtigen Gott und den juristischen Ausnahmezustand auf das Wunder zurück. Die ökonomische Theologie erklärt die Verteilung und Organisation unseres Wirtschaftens aus dem göttlichen Haushalt. Die Figur der *oikonomia* diente demnach der frühen Theologie zur Erklärung der Trinität, der drei göttlichen Personen und der Organisation des göttlichen Heilsplans. Der Begriff ist sozusagen eine Hilfskonstruktion, um sowohl die Verwaltung des göttlichen Lebens bzw. Haushalts als auch die göttliche Verwaltung der menschlichen Geschichte zu entparadoxieren. Verwirrend ist an dieser Deutung, dass Agamben selbst konstatiert, dass der »Terminus ›oikonomia‹ im christlichen Zeitalter auf den Bereich der Theologie übertragen [wird, Anm. d. A.], wo er nach allgemeiner Meinung die Bedeutung ›göttlicher Heilsplan‹ annehmen soll.«³³³ Demnach ist die Säkularisierung der *oikonomia* aus dem Theologischen in den Bereich der modernen Wirtschaft eine Re-Säkularisierung, wurde der Begriff doch bereits in der Antike zur Bezeichnung alltäglicher Praxen genutzt. Diesen Zusammenhang übergeht Agamben allerdings im Weiteren, indem er einfach festlegt: »Unsere Analyse der Stellen, an denen der Terminus ›oikonomia‹ vorkommt, beschränkt sich im Wesentlichen auf Texte des zweiten und dritten Jahrhunderts, in denen der Begriff seine ursprüngliche Form erhält.«³³⁴ Jener Befund schwächt die gesamte Argumentation des Buches »Herrschaft und Herrlichkeit«: Erstens erscheint es zweifelhaft, wie ein Begriff eine »ursprüngliche Form« erhalten kann. Zweitens zeichnet die politische sowie die ökonomische Theologie die Prämisse aus, dass ein Begriff oder eine Denkweise ›ursprünglich‹ aus der Sphäre des Religiösen entstammt und im historischen Prozess in profane Zusammenhänge transformiert wird. Agamben verlegt somit den ›Ursprung‹ in einen historischen Wandlungsprozess und schlussfolgert aus diesem selbstgeschaffenen ideengeschichtlichen Zusammenhang, »[...] daß die Theologie selbst ökonomisch und nicht politisch

332 | Agamben 2005a, S. 21.

333 | Agamben 2010a, S. 35.

334 | Ebd., S. 41.

ist und daß sie erst in einem zweiten Moment – durch ihre Säkularisierung – politisch wird. [...] [D]ie Geschichte [ist, Anm. d. A.] in letzter Instanz sozusagen kein politisches Problem, sondern ein wirtschaftliches.«³³⁵ Mit diesem Verweis korrigiert er bisherige Fassungen der Politischen Theologie und grenzt sich insbesondere von Schmitt ab: »Die theologische Entscheidung [...] ist eine maßgebliche Determinante für das Schicksal der Geschichte unserer Kultur.«³³⁶ Das, was Agamben zuvor noch als These in den Raum stellt, wird in jener Formulierung zur Gewissheit, die quasi transzendental abgesichert ist: Weil die christliche Theologie das göttliche Leben mit dem Begriff der Ökonomie (Dreifaltigkeit und Heilsplan) beschreibt, glaubt Agamben, daraus das »Schicksal der Geschichte unserer Kultur« voraussehen zu können.

Diese heterogenen Aussagen zur Genealogie der ökonomischen Theologie zeigen vor allem, dass Agamben die Chronologie von Ereignissen und die ideengeschichtliche Genese nicht einheitlich beschreibt. Die Abkehr von einem chronologischen Zeitverständnis ist derweil der zentrale Punkt der von Agamben entwickelten messianischen Theorie, die er in klarer Opposition zum linearen Zeitverständnis formuliert. Neben der Umschrift der politischen Theologie zur ökonomischen Theologie will Agamben ein anderes Verständnis der Zeit, als messianische Zeit, herstellen.³³⁷ Was dies im Kontext des politischen Pessimismus bedeutet, wird im Folgenden diskutiert.

Zunächst ist festzustellen, dass sich Agambens Messianismus undifferenziert auf biblische wie profane Texte bezieht, d.h. der Apostel Paulus und Walter Benjamin werden gleichwertig als die wichtigsten messianischen Schriftsteller aufgefasst. Der Geltungsanspruch von Benjamins Überlegung zu Gewalt und Geschichte ist demnach derselbe wie jener der messianischen Botschaft der Paulus-Briefe. Unklar bleibt bei der Lektüre Agambens bisweilen, ob er als Philosoph schreibt, der theologische Texte diskutiert, oder ob er ein gläubiger Christ ist, der sich sozusagen mit einem »Philosophen-Pelz« tarnt. Teilweise verdeckt durch affirmative Zitation theologisch-frühchristlicher Texte³³⁸, geht es dem italienischen Gelehrten aber sicherlich nicht um eine »bibeltreue Auslegung« der Schrift.³³⁹ So hebt Agambens Interpretation auch die Differenz zwischen jüdischem und christlichem Messianismus auf, zumindest in dem Sinne, dass diese gleichermaßen und unterschiedslos in seiner Heilsvor-

335 | Agamben 2005a, S. 21.

336 | Ebd., S. 28.

337 | Siehe zu Agambens thesenstarken Interpretationen der messianischen Tradition: Schneider 2008, S. 41-58. Sowie: Liska 2008, Schneider 2008, Geulen 2015, Schmidt 2014, Bielik-Robson 2010.

338 | Agamben 2010a, S. 32ff.

339 | Strenger Katholik scheint Agamben derweil ebenso wenig zu sein: Vgl. Agamben 2009b, siehe auch: Finkelde 2007, S. 46. »Doch was ist der Glaube? Es besteht kein

stellung Bedeutung gewinnen.³⁴⁰ Glaubt man Agambens Selbstauskunft, ist er nicht religiös im Sinne von gläubig.³⁴¹ Folglich propagiert er auch keinen klassischen Messianismus, der auf die Wiederkehr Jesu Christi hofft, sondern beschreibt einen Messianismus ohne Messias. »Gott oder das Gute, oder der Ort haben keinen Ort, sondern sind das Statt-Finden der Dinge, ihre intimste Äußerlichkeit. Göttlich ist das Wurm-Sein des Wurms, das Stein-Sein des Steins.«³⁴² Das klingt mehr nach Buddhismus als nach Christentum, und in der Tat ist dieser Messianismus von theologischen Dogmen völlig losgelöst.³⁴³ Dennoch will Agamben glauben machen, dass uns »eine schwache messianische Kraft mitgegeben«³⁴⁴ ist. Mit diesem Bekenntnis beginnt die Neu-Interpretation des zweiten Briefs des Apostels Paulus an die Thessalonicher (Thessalonicher 2,1-10): »Das vordringlichste Ziel dieses Seminars [sc. aus dem das Buch hervorgegangen ist, Anm. d. A.] besteht darin, die Bedeutung, der Paulinischen Briefe als grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur wiederherzustellen.«³⁴⁵

Die Notwendigkeit und (Vor-)Dringlichkeit, die Bedeutung des Messianismus wiederherzustellen, erklärt sich aus Agambens eigener Zeitdiagnostik, die eine Welt offenbart, in der es keine diesseitigen Lösungsansätze mehr zu geben scheint. Seinen Messianismus ersinnt Agamben somit nicht im luft-

Zweifel daran, dass heutzutage kein intelligenter Mensch mehr bereit ist, an die Institutionen, die Kirche eingeschlossen, und die existierenden Werte zu glauben, zumal Letztere sich auf den Euro reduzieren lassen, wie wir das in Europa sehr schön sehen konnten.« Agamben 2015c, S. 40.

340 | Vgl. Liska 2008, S. 5.

341 | »Meine Bücher sind ganz und gar keine theologischen Gesten, sondern Konfrontationen mit der Theologie. Walter Benjamin hat einmal geschrieben: Mein Verhältnis zur Theologie ist wie das Verhältnis vom Löschpapier zur Tinte. Das Papier saugt die Tinte auf, aber wenn es nach dem Tintenpapier ginge, gäbe es keinen einzigen Tropfen mehr. Genauso ist es mit der Theologie. Ich bin vollgesogen mit Theologie, aber dann gibt es keine Theologie mehr; die ganze Tinte ist fort.« Agamben 2009b.

342 | Agamben 2003a, S. 19. »Offenbarung bedeutet nicht Offenbarung der Heiligkeit der Welt, sondern Offenbarung ihres unabänderlich profanen Charakters.« Ebd., S. 83.

343 | Mit dem Messianismus ist [...] eine Erfahrung des Wortes angezeigt, das sich [...] als reine und allgemeine Potenz des Sagens vorstellt und das fähig ist, einen feinen und unentgeltlichen Gebrauch der Zeit und der Welt zu gewähren.« Agamben 2006a, S. 151. Dass Agamben kein bibeltreuer oder katholischer Christ ist, zeigt sich auch, wenn er über die »Impotenz Gottes« sinniert. Vgl. Agamben 2003a, S. 35.

344 | Agamben 2006a, S. 154.

345 | Ebd., S. 11. Agamben bezieht sich positiv auf die »Zeiterfahrung« der Gnosis: »Die Zeit der Gnosis ist folglich eine zusammenhanglose und nicht homogene Zeit, deren Wahrheit im Moment unmittelbarer Unterbrechung liegt, [...]. Agamben 2004c, S. 145.

leeren Raum, sondern in einer Gegenwart, die sich ihm zufolge durch eine ›biopolitische Katastrophe‹ auszeichnet, welche die Schrecken von Auschwitz zu übersteigen droht:

»Ich glaube, dass politisches Handeln sowohl in der theologischen als auch in der profanen Sphäre erst wieder möglich ist, wenn das *mysterium iniquitatis* in seinen eschatologischen Kontext gestellt wird. Das Böse ist kein *theologisches* Schauerdrama, das alles Handeln lähmt, undurchschaubar und zwielichtig werden lässt, sondern ein *historisches* Drama, in dem die Entscheidung eines jeden zählt. [...] in diesem historischen Drama fallen das eschaton – der Jüngste Tag – und die Gegenwart – die paulinische ›Jetztzeit‹ – zusammen, in ihm kommt es schließlich zur apokalyptischen Enthüllung der Zweigeteiltheit des Lebens der Kirche wie auch jeder anderen profanen Institution. Ein jeder ist dazu aufgerufen, in diesem sich unablässig abspielenden Drama bedingungslos und bestimmt seinen Part zu übernehmen.«³⁴⁶

Trotz der pessimistischen Einsicht in das historische Drama, in dem politisches Handeln aktuell nicht möglich ist und jeder nur eine ihm zugewiesene Rolle ›bedingungslos und bestimmt‹ zu erfüllen hat, soll paradoxerweise die Entscheidung eines jeden zählen. Vor jenem Hintergrund ist die Erkenntnis bzw. Erfahrung der »Struktur der messianischen Zeit«³⁴⁷ der letzte Ausweg, denn politisches Handeln, im herkömmlichen Sinne, wird – wie Agamben unablässig betont – immer wieder neue Ausnahmesituationen herstellen.³⁴⁸ In dem Sinne konsequenterweise setzt diese messianische Theorie auf einen radikalen Bruch, nicht nur mit konkreten Erscheinungen der Moderne und allen bekannten Formen des politischen Handelns, sondern gerade mit der modernen Zeitauffassung, der »lineare[n] Zeit des Fortschritts«.³⁴⁹ »Als Zeit,

346 | Agamben 2015a, S. 58f.

347 | Agamben 2006a, S. 36.

348 | Agamben will diesen Zusammenhang jedoch nicht als apokalyptisch verstanden wissen: »Wenn ich aber von Biopolitik als einer Katastrophe spreche, dann meine ich keine Apokalypse. Wie Benjamin sagte, die Katastrophe ist immer die Gegenwart, die Situation, in der wir uns befinden. Die gegenwärtige Politik erscheint mir als katastrophal, und deswegen sehe ich die Notwendigkeit, eine neue Schlüsselpolitik zu denken. Es geht mir nicht im Geringsten um apokalyptische Prophezeiungen, sondern um die Art und Weise, wie wir in der gegenwärtigen Zeit auf die Katastrophe, in der wir leben, reagieren können. Und die einzige Möglichkeit, die wir haben, die Gegenwart wirklich zu erfassen, ist, sie als das Ende zu denken. Das ist auch ein Gedanke von Benjamin. Sein Messianismus ist vor allem so zu verstehen. Das Paradigma, um die Gegenwart zu verstehen, ist die messianische Zeit.« Agamben 2010c.

349 | Agamben 2012a, S. 149. »Ihrem Selbstverständnis nach unterscheidet sich die Epoche der Moderne von vormodernen Zeiten dadurch, dass sie die Zeitordnungen

in der wir zu sein glauben, trennt sie uns von dem, was wir sind, macht uns zu ohnmächtigen Zuschauern unserer selbst.«³⁵⁰ Die moderne Zeit entfremdet demnach von dem, ›was wir eigentlich sind‹. Was jenes ›eigentliche‹ Sein unseres Selbst ist, erläutert Agamben an dieser Stelle nicht. Seine pessimistische Gegenwartsbetrachtung konnotiert, dass die Menschen in der modernen, linear-chronologischen Zeit ohnmächtige Zuschauer ihres Lebens sind.

Agambens von Benjamin inspirierter Messianismus bricht nun mit der Linearität und Chronologie der Zeit und damit auch mit der christlichen Erlösungshoffnung im Jenseits sowie mit der Hoffnung auf eine diesseitige Erlösung in einer zukünftigen perfekten Gesellschaft.³⁵¹ Durch das Brechen mit der Zeitauffassung soll ein anderes Verhältnis von Geschichte und Zukunft, die sogenannte »authentische Revolution« einer neuen »Erfahrung der Zeit«³⁵², möglich werden. Damit widerspricht Agamben auch der Interpretation der christlichen Zeitauffassung als »Zwischenzeit«, d.h. der Deutung, welche messianische Zeit auf einem Zeitstrahl zwischen dem Antichristen und der Gottesherrschaft verortet.³⁵³ Die messianische Zeit ist nach Agamben keine Eschatologie, also nicht das Ende der Zeit, sondern eine Art Parallel-Zeit. Errettung ist somit mittels eines Eingriffs in die Jetztzeit möglich – aber nicht durch eine politische Revolution oder Ähnliches. Ausgehend von Benjamin de-

anderer Kulturen und Geschichtsepochen hinter sich lässt und das physikalische Zeit-Konzept des linear irreversiblen ›Zeitpfeils‹ zur verbindlichen Grundlage erhebt. Sie unterstellt sich damit dem Diktat einer Zeit, die kontinuierlich, gleichmäßig und irreversibel durch alle Ereignisse hindurchläuft und sie chronologisch messbar macht.« Assmann 2013, S. 24f. In diesem Sinne konstatiert Agamben, dass eine Kultur und ihr Geschichtsverständnis ganz wesentlich durch ihr Zeitverständnis geprägt ist: »Jede Kultur ist gleichermaßen allererst eine bestimmte Erfahrung der Zeit, und eine neue Kultur ist nicht möglich ohne eine Veränderung dieser Erfahrung. Die eigentliche Aufgabe einer authentischen Revolution besteht deshalb nie einfach darin, ›die Welt zu verändern‹ sondern auch und vor allem darin, ›die Zeit zu verändern‹.« Agamben 2004c, S. 131. Da wir in der Zeit gewissermaßen gefangen sind und damit auch unsere Sprache in Grenzen operiert, bemüht Agamben nun theologische Begriffe und Momente um seine Kairologie beschreiben zu können. Gleichzeitig deutet der Begriff ›authentisch‹ bereits an, dass Agamben annehmen muss, auf einem Grund zu stehen, der außerhalb der modernen Gesellschaft liegt, der ›authentisch‹, ›eigentlich‹, ›recht‹ und ›rein‹ ist, denn anders ist die ›Einsicht‹ in derart ›unverfälschte‹ Zusammenhänge nicht zu erklären.

350 | Agamben 2012c, S. 17f.

351 | Anzumerken ist in diesem Zusammenhang, dass Agamben ebenfalls die antike Zeitauffassung des Kontinuums ablehnt. Vgl. Agamben 2004c, S. 133.

352 | Ebd., S. 131.

353 | »Der Mensch lebt immer bereits am Tag des Jüngsten Gerichtes.« Agamben 2012a, S. 149.

finiert Agamben die messianische Zeit als Zeit des Ausnahmezustandes und des Standesrechts, also die Zeit, »in der wir leben«. ³⁵⁴ Die apokalyptische Katastrophe liegt somit nicht in der Zukunft und jenseits einer Zeiterfahrung, strukturiert durch den »Prozeß eines Zuvor und eines Danach«. ³⁵⁵ Die messianische Zeit ist demnach nicht die Zeit, die kommen wird, sondern, die, die bleibt, es ist die Zeit des Zusammenfallens von Vergangenheit und Gegenwart, in einem Nicht-Mehr-Kontinuum der Ununterscheidbarkeit. Nochmals anders formuliert: Die messianische Zeit ist die Jetztzeit, eine Zeitwahrnehmung, die sich im Zeichen der Aufhebung selbst erkennende Zeit. ³⁵⁶ Was Agamben nun vorschlägt, ist eine Abkehr von der Zurechnung von Vorher-Nachher, Vergangenheit und Zukunft. Damit zeigt sich auch ein Unterschied zu Schmitt, welcher der politischen Lähmung durch das Hoffen auf das Katechon entgegen möchte und dazu bereit ist, die Ankunft des Messias aufzuschieben. Stattdessen sehnt Agamben die messianische Zeit herbei ³⁵⁷, als eine andere Zeiterfahrung, die sich dem chronologischen Zeitverständnis entzieht: »Denn die ›Zeit, die bleibt‹ zu leben, die ›Zeit des Endes‹ zu erfahren, setzt einen grundlegenden Wandel unserer gewohnten Zeitvorstellung und -erfahrung voraus.« ³⁵⁸

Das Problem der chronologischen Zeit ist demnach, dass sie zwar dargestellt, aber nicht erfahren werden kann. Die ›wirkliche Erfahrung‹ der Zeit,

354 | Vgl. Agamben 2013a, S. 288.

355 | Agamben 2004c, S. 138. »Wollte man den Unterschied von Messianischem und Apokalyptischem auf eine Formel bringen, könnte man sagen, dass das Messianische nicht das Ende der Zeit, sondern die Zeit des Endes ist. Nicht das Ende ist messianisch, sondern die Beziehung, in der jeder Augenblick, jeder kairos mit dem Ende der Zeit und der Ewigkeit steht.« Agamben 2012c, S. 14.

356 | Vgl. Schneider 2008, S. 51.

357 | »Das *katechon* ist die Macht – das Reich, die Kirche, jede rechtlich verfasste Autorität –, die der Anomie, durch die die messianische Zeit gekennzeichnet ist, entgegenwirkt und sie verbirgt und so die Aufdeckung des ›Geheimnisses der **Anomie**‹ hinauschiebt. Mit der Enthüllung dieses Geheimnisses wird sichtbar, was die messianische Zeit charakterisiert: die Unwirksamkeit des Gesetzes und die wesentliche Illegitimität jeder Macht. (Allem Anschein nach scheint sich eben das vor unseren Augen abzuspieren: dass die Staaten ganz unverhohlen wie Gesetzlose handeln, lässt den Nomos in neuem Licht erscheinen. Er erweist sich als die Enthüllung der Autonomie, die heute die herrschenden Mächte selbst betrifft, in denen sich Staatsgewalt und Terrorismus zu einem System zusammengeschlossen haben.)« Agamben 2015a, S. 52. Im Gegensatz zu Schmitt sieht Agamben den Aufschub der messianischen Zeit nicht positiv. Das Katechon als Reich oder Kirche steht auf der Seite des Gesetzes, und gerade gegen diese geschichtsmächtigen Kräfte positioniert sich Agamben. Vgl. zu Agambens Katechon-Deutung auch Agamben 2012c, S. 26f.

358 | Ebd., S. 16.

d.h. »der Zugang zu einer authentischeren Auffassung von Geschichtlichkeit«³⁵⁹, soll nun die messianische Zeitwahrnehmung gewährleisten. »Das messianische Reich ist weder zukünftig (das Millennium) noch vergangen (das Goldene Zeitalter): es ist eine restliche Zeit.«³⁶⁰ Mit der Kategorie des Restes spielt Agamben direkt auf die biblische Prophezeiung an, dass nur ein Rest des Volkes Israels errettet werden wird. Gleiches gilt für seine Überlegungen zur »wirklichen Ausnahme«³⁶¹: »Zur Zeit liegt das glückliche Leben auf dem selben Terrain, auf dem sich der biopolitische Körper des Abendlandes bewegt.«³⁶² Demnach soll die Erlösung dort ansetzen, wo gegenwärtig auch das größte Unheil geschieht, im Ausnahmezustand.³⁶³ Letzterer soll durch den »wirklichen Ausnahmezustand«, den Zustand »messianischer Entsetzung des Rechtes«, im Sinne Benjamins, aufgehoben werden.³⁶⁴ Die souveräne Ausnahmelogik hat sich auf unserem Planeten so weit ausgebreitet, dass es kein anderes Außen mehr geben kann als messianische Entsetzung im »wirklichen Ausnahmezustand«³⁶⁵. Das Kollabieren des Rechtssystems in der permanenten Ausnahme und die aus der »virtuellen Ausnahme« erwachsene »biopolitische Katastrophe« erscheinen dann als notwendige Bedingung für

359 | Agamben 2004c, S. 140.

360 | Agamben 2003c, S. 139. »Wir müssen aufhören, die Prozesse der Subjektivierung und Entsubjektivierung, das Sprechendwerden des lebenden Wesen und das Lebendigwerden des sprechenden Wesens – sowie die historischen Prozesse überhaupt – so zu betrachten, als ob sie ein *telos* hätten, wie es apokalyptisch oder profan, in dem Lebender und Sprechender, Nicht-Menschen und Mensch – oder was auch immer die Termini eines historischen Prozesses seien – sich in einer erreichten, vollendeten Menschlichkeit verbinden, sich zu einer verwirklichten Identität zusammenfügen wurden.« Ebd., S. 138. Inwiefern Agamben dem Anspruch, keinen Endpunkt der Geschichte zu postulieren, selbst gerecht wird, erscheint allerdings fraglich, da gerade die Überlegungen zur »wirklichen Ausnahme« als messianische Zeit die Umrisse eines solchen *telos* beschreiben: »Das letzte, glorreiche *telos* des Gesetzes und der englischen wie der profanen Macht ist es, außer Kraft gesetzt, unwirksam gemacht zu werden.« Agamben 2007, S. 72.

361 | Die »wirkliche Ausnahme« ist dann »exakt die Situation, die in der jüdischen Tradition (und eigentlich in jeder genuinen messianischen Tradition) bei der Ankunft des Messias eintritt.« Agamben 2002, S. 68.

362 | Agamben 2013b, S. 459.

363 | »Vom politisch-juristischen Standpunkt aus betrachtet ist der Messianismus folglich eine Theorie des Ausnahmezustandes; nur wird ihn eben nicht die geltende Autorität ausrufen, sondern der Messias, der ihre Macht subvertiert.« Agamben 2002, S. 68.

364 | Vgl. ebd., S. 65f.

365 | Ebd., S. 65.

die Möglichkeit der messianischen Zeit.³⁶⁶ Hiermit reproduziert Agamben das für viele pessimistische Positionen charakteristische, paradoxe Verhältnis von Untergang und Wiedergeburt. Offensichtlich will sich Agamben nicht damit begnügen, den Untergang des Alten, im Sinne des Endes der westlichen Zeitauffassung, zu prophezeien, sondern gleichzeitig eine messianische Verheißung auszusprechen.³⁶⁷ Allerdings ist die ›Morgenröte‹ nicht die einer diesseitigen politischen, rechtlichen oder staatlichen Ordnung, sie ist vielmehr eine spirituelle Erlösung.

Die messianische Situation ist demnach die gegenwärtige Situation.³⁶⁸ »Denn die Zeit des Messias bezeichnet keine zeitliche Dauer, sondern eine qualitative Transformation der gelebten Zeit.«³⁶⁹ Dieser Messianismus beruft sich auf Gustave Guillaumes Theorie der »operativen Zeit«. Operative Zeit meint die Zeit, welche das menschliche Gehirn benötigt, um eine Wahrnehmung zu realisieren bzw. ein Bild dieser in unserem Gehirn zu erschaffen. Durch jene doppelte Zeit, von normaler Zeit und operativer Zeit, wird der Zeitablauf für den Menschen überhaupt erst erfahrbar.³⁷⁰ »Die Zeit des Messias hingegen ist als operative Zeit, in der wir zum ersten Mal die Zeit begreifen, die Zeit, die wir selbst sind. [...] Die Erfahrung dieser Zeit verwandelt unsere Lebensweise, uns selbst von Grund auf.«³⁷¹ Inwiefern die operative Zeit für das menschliche Gehirn kognitiv–physiologisch bewusst erfahrbar ist, sei hier dahingestellt. Die operative Zeit wird von Agamben zur messianischen Zeit erklärt und steht der chronologischen Zeit entgegen: Die »operative Zeit, die in der chronologischen Zeit drängt, die diese im Innern bearbeitet und verwan-

366 | »Wir können die Situation unserer Zeit mit der eines versteinerten und gelähmten Messianismus vergleichen, der, wie jeder Messianismus, das Gesetz vernichtet, um ihn dennoch als ein Nichts der Offenbarung in einem permanenten und unendlichen Ausnahmezustand aufrechtzuerhalten, ›der Ausnahmestand, in dem wir leben.« Agamben 2013a, S. 303. Vgl. Agamben 2006b, S. 36.

367 | Vgl. Agamben 2004c, S. 147.

368 | Die Gegenwart ist die Zeit, die nach dem Jüngsten Gericht kommt, so Agamben: »Das Besondere einer solchen Zeit – unserer Zeit – ist, dass gewissermaßen alle – alle Völker und Menschen der Erde – sich in der Position des Restes wiederfinden. Das bedeutet, recht betrachtet, eine bislang beispielelose Verallgemeinerung der messianischen Situation, in der das, was anfangs nur behauptet wurde – die Abwesenheit des Werkes, die beliebige Singularität, der bloom – Wirklichkeit geworden ist.« Agamben 2003a, S. 104.

369 | Agamben 2012c, S. 12.

370 | Demnach benötigt die Kognition eine räumliche/bildhafte Konstruktion von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, weil die Zeit zwar erfahren wird, aber nicht unmittelbar gesehen werden kann. Vgl. Agamben 2006a, S. 79.

371 | Agamben 2012c, S. 18.

delt, die Zeit, die wir benötigen, um die Zeit zu beenden – in diesem Sinne: *die Zeit, die uns bleibt.*«³⁷² Ununterscheidbar ist diese messianische Rest-Zeit, weil sie »eine Zone der absoluten Ununterscheidbarkeit zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen gegenwärtiger und künftiger Welt«³⁷³ herstellt, und dabei bleibt die messianische Zeit der chronologischen Zeit durch einen einschließenden Ausschluss als operative Zeit verbunden. Die messianische Zeit ist eine Schwelle in der linearen Zeit, und auf dieser Schwelle des »messianischen Stillstandes der Ereignisse«³⁷⁴ ist das Gewesene nicht mehr und das Kommende noch nicht präsent. Agamben möchte dergestalt mittels der messianischen Zeit eine Beobachterposition einnehmen, welche gleichermaßen innerhalb wie außerhalb unseres Zeitgefüges steht.

Etwas nachvollziehbarer wird diese Konstruktion durch Agambens Vergleich der messianisch-operativen Zeit mit dem Sabbat: »Der Sabbat – die messianische Zeit – ist nicht ein weiterer, den anderen Tagen äquivalenter Tag. Es ist vielmehr der innere Bruch in der Zeit, durch den man – um Haaresbereite – die Zeit ergreifen und sie vollenden kann.«³⁷⁵ Der Terminus Sabbat wird in der ideengeschichtlichen Tradition auch gebraucht, um einen Zustand des Menschen im posthistorischen Zustand, in dem keine Tätigkeit mehr ausübt und keine Werke mehr vollbracht werden, zu bezeichnen.³⁷⁶ Der Sabbat wie die operative Zeit stellen einen Bruch in der Zeit dar, welcher sich der linearen Zeitwahrnehmung entzieht.

Aber die messianische Zeit, die Jetztzeit des Sabbats, bleibt – wie Agamben selbst konstatiert (»um Haaresbreite«) – immer unerreichbar. Zeit erscheint in der Moderne als eine auf die Zukunft gerichtete irreversible Bewegung. Die Zeit ist zwar immer nur in der Gegenwart erfahrbar, als Übergang von Vergangenheit in Zukunft, aber als Jetztzeit ist die Gegenwart nicht feststell-

372 | Agamben 2006a, S. 81. »Kurz: Es ist diese Zeit, diese Zeit, die bleibt, um die Zeit zu Ende gehen zu lassen, in der Agamben nun die Struktur, die Reststruktur der messianischen Zeit findet.« Schneider 2008, S. 52. Oder nochmals anders von Agamben formuliert: »Einerseits ist sie die Zeit, die die Zeit benötigt, um zu enden, andererseits ist sie die Zeit, die uns bleibt, die Zeit, die wir benötigen, um die Zeit zu beenden, um mit der gewohnten Zeitvorstellung abzuschließen, uns von ihr zu befreien.« Agamben 2012c, S. 17.

373 | Agamben 2006a, S. 36.

374 | Agamben 2004c, S. 148.

375 | Agamben 2006a, S. 85. Auch die Gliederung des Buches »Die Zeit, die bleibt« in sieben Kapitel erscheint vor diesem Hintergrund nicht zufällig, nach dem sechsten Kapitel folgt das Sabbat-Kapitel, welches mit »Schwelle oder Tornado« überschrieben ist.

376 | Vgl. Agamben 2013d, S. 415.

bar.³⁷⁷ Dieser Messianismus hofft deshalb auf die flüchtige »Verbindung von Erinnerung und Hoffnung, Vergangenheit und Gegenwart, Fülle und Leere, Ursprung und Ziel [in der messianischen Zeit, d.h. der operativen Zeit, Anm. d. A.]. Die Möglichkeit, die Botschaft des Paulus zu verstehen, fällt mit der Erfahrung dieser Zeit vollständig zusammen: Ohne diese Erfahrung bleibt jene als toter Buchstabe zurück.«³⁷⁸

Dass diese Form von Messianismus eine hohe Schnittmenge zur Kairologie aufweist, bemerkt Agamben selbst, wenn er fordert, eine »qualitative Veränderung der Zeit (eine Kairologie)«³⁷⁹ herzustellen, wobei das Verhältnis von *kairós* und *chronos* nicht in Opposition, sondern in Beziehung zueinander zu denken ist: »Der *kairós* (es wäre banal, hier einfach mit »Gelegenheit« zu übersetzen) verfügt nicht über eine andere Zeit. Was wir ergreifen, wenn wir einen *kairós* ergreifen, ist nicht eine andere Zeit, sondern nur eine zusammengedrängte und verkürzte Zeit.«³⁸⁰ Gleichwohl kann die messianische Heilung nach Agamben nur im *kairós* stattfinden. Die moderne physikalische Zeitordnung soll in einer kairologisch-messianischen Entsetzung anders erfahren werden. Agamben geht es um den Augenblick, um die Jetztzeit, um ein Unterlaufen eines routinierten linearen Zeitgefühls und die Revision der konventionellen Darstellungsformen der Zeit.³⁸¹ Die messianische Zeit soll das Subjekt aus dem Fluss der Zeit heraus- und damit die durch die moderne Zeiterfahrung auferlegten Identitäten und Zwänge aufheben.³⁸² Damit geht es

377 | »Der Jetztpunkt der Gegenwart ist deshalb, wie Baudelaire sehr wohl wusste, ein reiner Übergang. An ihm bleibt nichts hängen, auf ihm kann nichts aufbauen. Menschen sind von ihrer sinnlichen Ausstattung her nicht für diese abstrakte Zeit gemacht. Im Jetztpunkt können sie nicht leben; sie dehnen ihn deshalb aus durch rücklaufende Erinnerung und vorlaufende Erwartung, um Platz zu schaffen fürs Erleben, Erzählen, Erinnern und Erwarten, Denken und Existieren.« Assmann 2013, S. 26.

378 | Agamben 2006a, S. 11.

379 | Agamben 2004c, S. 152. »Kairos zeitigt damit eine spezifische Zeit, die Agamben vor der herkömmlichen, als »unverfügbar« erfahrenen bzw. sich der Erfahrung entziehenden chronologischen Zeit vorzieht.« Löschenkohl 2011, S. 184. Birte Löschenkohl bemerkt weiterhin (im Zusammenhang mit Agambens Hegel-Interpretation), dass Glück immer nur eine Momentaufnahme ist. Agamben will diese glücklichen Augenblicke messianisch beleben, womit wiederum auf die potenzielle Anthropologie verwiesen ist. So gesehen arbeitet Agamben an einer Verbindung von Messianismus und Kairologie. Vgl. ebd., S. 177-193.

380 | Agamben 2006a, S. 82.

381 | Vgl. Alina Assmann spricht in diesem Kontext allerdings von Charles Baudelaire: Assmann 2013, S. 26.

382 | Ein rückhaltloses Aussetzen der Gegenwart ohne die Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft hat freilich ideengeschichtliche Vorläufer: »Für dessen

Agambens Zeittheorie um eine Emanzipation, die zunächst als eine geistig-ästhetische Wende der Ent- oder De-subjektivierung in der messianischen Zeit vollzogen werden muss.

Schließlich soll dieser Messianismus ein Mittel zum Zweck des Außerkräftsetzens der Gesetze der linearen Zeit sein.³⁸³ Die Chronologie würde dann zwar weiter auf das gerichtet sein, was wir als Zukunft denken, und auch das Gesetz würde weiter existieren, aber es wäre eine »Geltung ohne Bedeutung«, im Sinne einer Vollendung und Unterbrechung der Zeit. Der messianische Zustand entspricht sicherlich nicht zufällig dem, was Agamben als die Lebens-/Seinsweise der Lebens-Form beschreibt, einer »reinen Potenz« nicht zu Sein und nicht im Akt ein- und aufzugehen. Die messianische Zeit des Augenblickes ist die Zeit der Lebens-Form, die nicht konsumiert, sondern von »den Dingen Gebrauch« macht.³⁸⁴ Die messianische Zeit ist die Zeit der Geschäftslosigkeit, die zu allem das Verhältnis des »reinen« Gebrauches unterhält. Mit dem Ideal der Untätigkeit und Geschäftslosigkeit des Menschen, als »Wesen der reinen Potenz, das in keiner Identität und keiner Tätigkeit aufgehen«³⁸⁵ kann, soll die

fragmentierte, kaleidoskopartige Wahrnehmungsbilder erfanden die Künstler des frühen 20. Jahrhunderts neue, nicht-lineare, collageartige und kubistische Darstellungsformen. [...] Dieses ästhetische Konzept moderner Zeiterfahrung sah nicht nur von der Dimension der Vergangenheit ab, sondern schloss auch alle Formen von Utopie, Verheißung, Hoffnung und Fortschritt aus.« Ebd., S. 30. In diesem Sinne geht es Agamben um eine künstlerische Zeiterfassung. Er bewegt sich damit in einer ideengeschichtlichen Tradition, welche die moderne Hoffnung auf einen diesseitigen Telos aufgegeben hat und als einzigen Fluchtpunkt die Ästhetisierung des Augenblickes in den Blick nimmt.

383 | Womit Agamben den Messianismus Benjamins fortschreibt: »In den Tagen des Messias, die auch »der Ausnahmezustand, in dem wir leben« sind, kommt der verborgene Grund des Gesetzes ans Licht, und das Gesetz selbst tritt in einen Zustand der permanenten Aufhebung ein. In dem er diese Analogie herstellt, tut Benjamin nichts anderes, als eine genuin messianische Tradition zum Äußersten zu treiben.« Agamben 2013a, S. 290. »Ich möchte in der Tat die Hypothese aufstellen, dass die Formel »Geltung ohne Bedeutung« nicht nur den Zustand der Thora vor Gott, sondern auch und vor allem unser gegenwärtiges Verhältnis zum Gesetz – den Ausnahmezustand, in dem wir laut Benjamin leben – ausmacht.« Ebd., S. 301.

384 | »Die eigentümliche Eschatologie der franziskanischen Botschaft kommt nicht in einer Lehre zum Ausdruck, sondern in einer Lebensform, durch die das Leben Christi von Neuem in die Welt tritt, um nicht so sehr die historische Bedeutung der »Person« in der Heilsökonomie, als vielmehr ihr Leben als solches zu erfüllen. [...] In ihrer Art, von den Dingen Gebrauch zu machen, ist die »höchste Armut« die Lebens-Form, die auf den Plan tritt, wenn alle Lebensformen des Abendlandes ihre geschichtliche Vollendung erreicht haben.« Agamben 2012b, S. 194.

385 | Agamben 2013d, S. 415.

Sabbatruhe zum Dauerzustand in einer Zeit werden, die nicht mehr andauert. Um diese nebulösen Andeutungen zu konkretisieren, bedient sich Agamben der von Paulus entliehenen paradoxen Form des Als-ob-nicht.³⁸⁶ »Indem das Messianische im *Als-ob-nicht* alles auf sich selbst bezieht, löscht es dieses nicht einfach aus, sondern lässt es vorübergehen, bereitet sein Ende vor. Es ist nicht eine andere Gestalt, eine andere Welt, sondern das Vorbeigehen der Gestalt dieser Welt.«³⁸⁷ Beispielsweise soll das Gesetz in der messianischen Situation gelten, als ob es nicht gilt.³⁸⁸ Mit der Konstruktion des »Als-ob-nicht« bedient sich Agamben wiederum der Theoriefigur der Ununterscheidbarkeit; so soll die chronische Zeit weitergeführt werden und gleichzeitig eine Unterbrechung stattfinden.³⁸⁹ »Das Messianische ist nicht die Zerstörung, sondern die Deaktivierung und die Unausführbarkeit des Gesetzes.«³⁹⁰ Diese »wirkliche Ausnahme« ereignet sich in einer Situation, in der die Ausnahme universell geworden ist und das Gesetz bereits außer Kraft gesetzt ist. Die modern-lineare Zeit wird dann nicht einfach gelöscht oder abgebrochen, sondern die messianische Zeit ist in ihrer Weltentsagung als eine Verschiebung der Zeit anwesend.³⁹¹ Wo Foucault in Heterotopien eine Sphäre der Freiheit entdeckt, also Befreiung in der

386 | Zu solchen Andeutungen über die messianische Situation: »Wie unsre Stube jetzt ist, so wird sie auch in der kommenden Welt sein; wo unser Kind jetzt schläft, da wird es auch in der kommenden Welt schlafen. Was wir in dieser Welt am Leibe tragen, das werden wir auch in der kommenden Welt anhaben. Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders.« Agamben 2003a, S. 51.

387 | Agamben 2006a, S. 35f. Und an anderer Stelle heißt es »Das *hos me*, das ›als ob nicht‹ besagt, dass der eigentliche Sinn der messianischen Berufung die Widerrufung jeder Berufung ist. Ebenso wie die messianische Zeit die chronologische Zeit nicht einfach aufhebt, sondern von innen verwandelt, so widerruft die messianische Berufung mittels des *hos me*, des ›als ob nicht‹, jede Berufung, entleert und verwandelt jede Erfahrung und Faktizität von innen, um sie einem neuen Gebrauch zu öffnen (gebrauchte sie um so mehr).« Agamben 2012c, S. 20.

388 | »Die These, die ich vorschlagen möchte, ist, dass das messianische Reich keine Kategorie unter anderen innerhalb der religiösen Erfahrung, sondern dass sie vielmehr deren Grenzbegriff darstellt. *Der Messias ist die Figur, in der die Religion dem Problem des Gesetzes begegnet und mit diesem endgültig abrechnet.*« Agamben 2013a, S. 291.

389 | »Es ist dieser merkwürdige Zwischenstatus des Rechts, das sozusagen zwischen Tod und Leben, zwischen Geltung und Suspension schwebt, der es lohnenswert erscheinen lässt, die Dokumente des (theologischen und säkularen) Messianismus im Kontext einer Konzeptualisierung post-souveräner Gemeinschaftlichkeit zu untersuchen.« Loick 2011c, S. 205.

390 | Agamben 2006a, S. 111. Vgl. hierzu auch: Agamben 2007, S. 71f.

391 | »Hier, genauso wie im Denken Benjamins, wo die messianische Zeit von der historischen Zeit nicht chronologisch unterschieden wird, sind die Tage des Messias keine

räumlichen Dimension erhofft, setzt Agamben auf die zeitliche Dimension, quasi eine »Hetero-Chronotopie«³⁹², um den Zwängen unserer Gegenwart zu entkommen. Im messianischen Augenblick soll es dann einer Lebens-Form möglich sein, von Bedürfnissen und Absichten abzusehen, beispielsweise in der nicht-intendierten Profanisierung des kindlichen Spiels.³⁹³

Im selben Maße wie die Zone der Ununterscheidbarkeit den Raum der Rechtsordnung irreduzibel, also unumkehrbar auflöst, schürt Agamben die Erwartung und Hoffnung, dass nun die Zeit für eine Lebens-Form kommen könnte. So liegen Tragik und messianische Errettung bei ihm auffallend nahe beieinander.³⁹⁴ Um diese Verheißung überhaupt sprachlich fassen zu können, bedient sich Agamben theologischer Motive, Narrative und Andeutungen. Was aber aus jener Veränderung der Zeitwahrnehmung – als sogenannter Kairos einer »authentischen Revolution«³⁹⁵ – folgt, bleibt unklar. Gesichert scheint lediglich, dass auch die messianische Zeit sich nicht vollkommen der Chronologie entziehen kann.³⁹⁶ Es stellt sich die Frage, ob der Genuss der messianischen Zeit politisch nicht eine passivierende Vereinzelung und einen Rückzug ins Spirituelle bedeutet?³⁹⁷

Sicher ist, dass Agamben durch den weltentsagenden Fokus auf die Gegenwart alle Ambitionen, künftige Ereignisse zu antizipieren, aufgibt und damit die Gestaltung und Planung von politischen Alternativen suspendiert. Gerade

zeitliche Abfolge, die zwischen der historischen Zeit und der kommenden Welt verortet ist. Vielmehr sind sie gleichsam in der Form eines Aufschubs und einer Verschiebung der Zeit unter dem Gesetz, und somit als Effekt einer fehlenden Zeit in der Geschichte anwesend.« Agamben 2013a, S. 299.

392 | Assmann 2013, S. 37.

393 | »Wenn ich von Lebensform spreche, meine ich kein anderes Leben, kein besseres oder wahreres Leben als das, welches wir führen: Die Lebensform ist die allem Leben innewohnende Geschäftslosigkeit, eine jedes Leben durchziehende Spannung, die die soziale Identität und die rechtlichen, wirtschaftlichen und sogar körperlichen Gegebenheiten außer Kraft setzt, um einem anderen Gebrauch von ihnen zu machen.« Agamben 2015c, S. 40.

394 | Vgl. Bielik-Robson 2010, S. 124f.

395 | Agamben 2004c, S. 131.

396 | Vgl. Löschenkohl 2011, S. 192.

397 | Vgl. zu dieser Einschätzung auch: »Gegen Derridas Auffassung hebt Agamben die von Benjamin inspirierte Dringlichkeit eines rettenden Eingriffs in einer punktuellen Jetztzeit hervor. Dabei spricht er jedoch gleichzeitig einer extremen Passivität und einem Lob der Ohnmacht das Wort, die diesen Appell neutralisieren und die Frage nach dem ›Wie‹ des rettenden Umschlags an der Schaltstelle von Politik und Theologie unbeantwortet lassen.« Liska 2008, S. 7. Vgl. auch: Agamben 2004c, S. 150. Hier beschwört Agamben den Genuss, möchte »[...] der chronologischen Zeit der Pseudogeschichte

wirtschaftliches und politisches Handeln, wie Agamben es in seiner Version der modernen Biopolitik und Ökonomie beschreibt, bedingt eine solche Form von Zeitorientierung. Mit der Absage an Mittel/Zweck-Kalkulationen und der Preisgabe des Versuches einer Planung und Gestaltung künftiger Ereignisse, begibt sich Agambens kontemplativ-messianische Zeiterfahrung in die politische Passivität. Entscheidend für diesen politischen Pessimismus ist, dass die messianische Zeit in der Gegenwart bereits präsent ist, aber – für jene Verheißung konstitutiv – bislang die in Aussicht gestellte Erlösung ausbleibt. So fasst Agamben die Geschichte als »einen nicht endenden Bürgerkrieg«³⁹⁸, der nicht von der Unterscheidung Freund/Feind angetrieben wird, sondern von der souveränen Trennung von *bíos* und *zōē*. Dieser »nicht endende Bürgerkrieg«³⁹⁹ kann demnach nur aufgelöst werden in der »klassenlosen Gesellschaft oder im Reich des Messias«⁴⁰⁰. Eine klassenlose Gesellschaft wird von Agamben nicht thematisiert, sehr wohl aber eine messianische Zeit. Folgt man Agambens Konstruktion und nimmt dann an, die messianische Zeiterfahrung könne gelingen, würde die von ihm beschriebene Gegenwart des Souveräns, des Lagers, der biopolitischen Katastrophe usw. fortbestehen. Trotz einer messianischen Zeiterfahrung bliebe es vollkommen unklar, was dagegen getan werden kann. Selbst durch die Ergänzung der politischen Philosophie um einen messianischen Rückzug verharret jener politische Pessimismus versteinert und gelähmt in einer Welt der permanenten Ausnahme. Dieser Messianismus verspricht nicht mehr als eine kleine Verschiebung, in welcher sich das Eschaton der Menschheit erschöpft.⁴⁰¹

Aufgrund einer solchen Vermischung von diesseitiger Untergangsprophezie und messianischer Errettung entsteht ein eigenwilliges, geschichtstheologisches Amalgam.⁴⁰² Relativ unvermittelt stehen sich in dieser Weltkonstruktion eine pessimistisch-diesseitige Geschichtsphilosophie und ein theologisch inspirierter Messianismus gegenüber. Letzterer ist keine Lösung für die Probleme der diesseitigen Welt, da er eine Erlösung ohne Erlösung verspricht. Es

die kairologische Zeit der authentischen Geschichte entgegensetzen.« Sowie die Auffassung, »wonach der eigentliche Ort des Genusses als ursprüngliche Dimension des Menschen weder die punktuelle und kontinuierliche Zeit noch die Ewigkeit, sondern die Geschichte ist.« Ebd., S. 151.

398 | Agamben 2006b, S. 33.

399 | Ebd., S. 33.

400 | Ebd., S. 33.

401 | Vgl. Agamben 2013a, S. 308.

402 | »Aber eine Revolution, der nicht eine neue Chronologie, sondern eine qualitative Veränderung der Zeit (eine Kairologie) entspringen würde, wäre die an Folgen schwerwiegendste und die einzige, die von der Restauration nicht eingenommen werden könnte.« Agamben 2004c, S. 152.

ist ein Rückzug in eine andere Zeiterfahrung, die auf den Augenblick hofft, in dem »Erfahrung« möglich ist, aber eben nur einen Augenblick lang. Damit aber geht die Schwierigkeit einher, dass die messianische Lösung nicht die Probleme der Gegenwart lösen kann. Jene Weltentsagung besiegelt die politische Ohnmacht und eine pessimistische Perspektive, die diesseits nicht mehr zu erhoffen hat.

7.7 HALTUNG

»Die Umwelt, so wie wir sie wahrnehmen, ist unsere Erfindung.«⁴⁰³ Diese erkenntnistheoretische Überzeugung Heinz von Foersters muss man in ihrer Radikalität nicht teilen, um zu erkennen, dass der Pessimismus Agambens anhand seiner Umweltwahrnehmung selbst erschaffen wird. Dabei wird die oben rekonstruierte pessimistische Weltsicht mittels einer bestimmten Art der Beobachtung und Beschreibung performativ hergestellt, d.h. durch die Art und Weise, *wie* beobachtet wird: durch Verallgemeinerungen, eine Herausstellung katastrophaler Ereignisse und eine Form von Selbstinszenierung des Autors, welche die Limitierung seiner eigenen Beobachtungsmöglichkeiten verdeckt. Diese Aspekte werden hier abschließend analysiert.

Agamben untersucht seine Forschungsgegenstände mit der Hilfe von Paradigmen, und daraus resultiert die Zeitdiagnose des Nomos des Lagers, wonach der Ausnahmezustand in Konzentrationslagern gegenwärtig die normale Regierungspraxis ist. Alle politischen Phänomene der Moderne sollen demzufolge mittels des Paradigmas des Lagers erklärbar sein. Dass dies nur durch starke Verallgemeinerung gelingen kann, zeigt bereits, dass Agamben weder zwischen einzelnen Staaten noch zwischen historischen Phasen und ebenso wenig zwischen Demokratien und Diktaturen systematisch differenziert. Agamben moniert in diesem Zusammenhang, falsch interpretiert worden zu sein – er hätte lediglich paradigmatische Aussagen formuliert. Sicherlich gelingt es mit der Hilfe von Paradigmen, Analogien zwischen vermeintlich ganz unterschiedlichen Phänomen, Ereignissen usw. darzustellen. Gleichzeitig bedingt die Analyse mittels des Paradigmas, dass Unterschiede verschwimmen, beispielsweise der zwischen Totalitarismus und Demokratie. Agamben mag es bestreiten, aber seine Untersuchung ist nicht darauf angelegt, Unterschiede zwischen Staats- oder Regierungssystemen detailliert herauszuarbeiten, sondern die Gemeinsamkeiten plakativ zuzuspitzen.⁴⁰⁴ Die Entwicklung der Kategorie des Lagers erfolgt wesentlich auf der Grundlage der Konzentrationslager des Dritten Reiches, um die Form des Lagers von diesem historischen

403 | Foerster 1981, S. 40.

404 | Vgl. zu Agambens Verteidigung: Agamben 2009a, S. 9-40.

Kontext und dem Ausmaß der spezifischen Vergehen zu lösen. Das Paradigma setzt eine umfassende inhaltliche Entleerung des Lagerbegriffes voraus, die es erlaubt, die Geschichte vor und nach Auschwitz mithilfe dieses Begriffs zu deuten. Dadurch werden bestimmte Strukturanalogien sichtbar, aber vor allem wird mittels einer solchen Verallgemeinerung die komplexe und vielschichtige Historie auf ein simples Muster reduziert. Gleichzeitig erzeugt Agamben mit dieser zeitdiagnostischen Kategorie eine besondere Dringlichkeit, im Sinne einer aktuellen Katastrophe. Macht, Herrschaft und Gewalt erscheinen aufgrund jener Abstraktion ebenso wie kulturelle, politische, ökonomische usw. Charakteristika als ununterscheidbar. Das Fragwürdige der paradigmatischen Methode ist aber weniger die strukturelle Analogie zwischen Demokratien und totalitären Staaten – diese lässt sich in einem bestimmten Umfang vielleicht belegen. Das Problem ist, dass die Unterschiede zwischen Demokratien und totalitären Regimes ununterscheidbar werden. Das Paradigma, in der Variante wie Agamben es gebraucht, eignet sich nicht, um Intensitätsgrade zu denken. Wie oben beschrieben, entsteht aus diesem Analyseverfahren eine geschichtsphilosophische Schilderung, die 2500 Jahre Zivilisationsgeschichte homogenisiert und seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart eine immer weiter gehende Eskalation konstatiert, d.h. Agamben prophezeit, dass »die Menschheit ihrer Vernichtung entgegen geht [...]«⁴⁰⁵. Dabei ist seine »historische Untersuchung« darauf angelegt, eine »Metaerzählung«⁴⁰⁶ zu entwickeln. So erarbeitet Agamben keine systematische Genealogie, sondern entwirft mit dem Lager ein geschichtsphilosophisch-universalistisches Paradigma, vor dem andere Ereignisse und Veränderungen in der menschlichen Kulturgeschichte verblassen und nur noch als Oberflächenphänomene erscheinen.⁴⁰⁷

Im Gegensatz zu Foucault – der in seinen Studien meist »nur« eine Spanne von wenigen Hundert Jahren beschreibt – behauptet Agamben mit der »ursprünglichen« Unterscheidung von *bíos/zōē* eine zweieinhalb Jahrtausende währende Kontinuität. Auf die A-Historizität dieses Vorgehens angesprochen, antwortet Agamben:

»Foucault sagte einmal etwas sehr Schönes: Für ihn war die historische Untersuchung so etwas wie ein Schatten, den die Gegenwart auf die Vergangenheit wirft. Bei ihm reicht dieser Schatten meist bis ins 17., 18. Jahrhundert. Für mich ist der Schatten länger. Nietzsche sagt, dass die philosophischste Zeit der Mittag ist, wenn die Schatten am kürzesten sind. Ich arbeite eher in der Dämmerung, zur Zeit des Sonnenuntergangs, da

405 | Agamben 2003a, S. 61.

406 | Lyotard 1986, S. 14.

407 | Kritisch lässt sich Agamben mit den Worten Foucaults – fragen: »Können wir die Intensität der Gegenwart nur als Ende der Welt in einem Konzentrationslager denken?« Foucault 2002h, S. 1023.

sind die Schatten sehr lang. Für mich reichen sie bis in eine weit entfernte Vergangenheit zurück. Es besteht keine große theoretische Differenz zwischen meiner Arbeit und der Foucaults, es ist ein Unterschied in der Länge des historischen Schattens.«⁴⁰⁸

Um bei der Metapher des Schattens und des (Sonnen-)Untergangs zu bleiben, lässt sich konstatieren, dass die Analyse Agambens zweifelsohne die Wahrnehmung von Vergangenheit und Gegenwart verdunkelt.

Die Tendenz zu Verallgemeinerungen zeigt sich aber auch in den tagespolitischen Statements Agambens: »Ein Europa, wie ich es mir wünsche, kann es erst geben, wenn das real existierende ›Europa‹ kollabiert ist.«⁴⁰⁹ Dieser negativen Totalisierung folgend, ist das ganze Projekt der europäischen Gemeinschaft gescheitert; derart mangelhaft, dass es nicht einmal in Teilen zu retten oder zu reformieren ist. Gemäß des Diktums, ›Es gibt nichts Richtiges im Falschen‹, sieht Agamben keine Möglichkeit, etwas Neues aufzubauen, bevor das Bestehende untergegangen ist. Dass jene Wortmeldung keine zufällige Verallgemeinerung ist, zeigt der Vergleich zur These seines Hauptwerkes: »[A]lle Kategorien« der modernen Politik geraten »heute in eine eigentliche Zone der Ununterscheidbarkeit.«⁴¹⁰ Da nun Agambens Kategorien allesamt – worauf ich unten noch eingehen werde – in der Ununterscheidbarkeit fundiert sind, schließt er daraus, dass »gerade diese leeren und unbestimmten Begriffe den Schlüssel zum historisch-politischen Schicksal des Abendlandes standhaft [...] hüten.«⁴¹¹ Johannes Berger hat in einem anderen Zusammenhang geschrieben: »Ganz wichtig ist, das Gefühl zu vermitteln, an einer Zeitenwende zu stehen und eine neue Epoche anbrechen zu sehen, die nach geistiger Führung verlangt.«⁴¹² Was Berger an Michael Hardts und Antonio Negris These in »Empire« kritisiert, trifft auch Agamben, der immer wieder Katastrophen diagnostiziert und prognostiziert und durch die Warnungen sich selbst und seinen Deutungsangeboten unweigerlich eine besondere intellektuelle Führungsrolle attestiert. Die Zirkularität des damit verbundenen Problem-Lösungs-Zusammenhangs (d.h. Agamben sinniert über Lösungen, die erst durch seine Problemkonstruktion entstehen) scheint er aber gar nicht zu beobachten. Als ein Denker, ›der aufs Ganze geht‹ und sich nicht mit einer Theorie mittlerer Reichweite begnügen möchte, fordert er nach der Erfindung dieser Problematik das »Überdenken sämtlicher Kategorien unserer politischen Tradition.«⁴¹³

408 | Agamben 2009b.

409 | Agamben 2015c, S. 39.

410 | Agamben 2002, S. 14.

411 | Ebd., S. 191.

412 | Berger 2003, S. 325.

413 | Agamben 2006b, S. 10.

In diesem Zusammenhang ist auch die verwendete ›Seins-‹ und ›Eigentlichkeits-Rhetorik‹ wichtig.⁴¹⁴ Gerade die permanente Geste, den ›eigentlichen Sinn‹ ›die Seinsstruktur‹ und den ›Ursprung‹ von Zusammenhängen zu erklären, erfordert den Willen, Verallgemeinerungen und Vereinfachungen vorzunehmen.⁴¹⁵ Dass Agamben dazu gewillt ist, zeigt sich u.a. an seinen historischen Beweisführungen, welche gerade nicht die heterogenen Verzweigungen beschreiben, die sich in der Vergangenheit verlaufen, sondern jeweils umgekehrt einen Startpunkt identifizieren, von dem aus alle weiteren Unterscheidungen bis in die Gegenwart abzweigen (die Unterscheidung von *bíos/zōē* oder die ›eigentliche Bedeutung‹ eines Begriffes usw.).

Die zeitdiagnostische Verallgemeinerungstendenz zeigt sich ebenso, wenn jede Form von Sicherheitspolitik auf folgendes Ziel festgelegt wird: »Wo es angeblich um Sicherheit geht, geht es in Wirklichkeit um Kontrolle und um Macht.«⁴¹⁶ Dies mag zum Teil zutreffen, aber eine derartige Perspektive erkennt nur das Negative und übersieht beispielsweise, dass Sicherheitsmaßnahmen auch positiv beobachtet werden können. Allerdings kommen diese Aspekte in Agambens Darstellung nicht vor, sondern nur die illegitime Kontrollausübung mittels einer übergeordneten Machtlogik. Ein weiteres Beispiel für eine Generalisierung des Negativen ist diese Einschätzung: »Ganz offensichtlich sind heute in Europa Kräfte am Werk, die unsere Identität manipulieren wollen, indem sie die Nabelschnur zerstören, die uns noch mit unserer Vergangenheit verbindet.«⁴¹⁷ Jene These erinnert an Verschwörungstheorien. Wer sollen diese ›Kräfte‹ sein und warum sollten sie ein solches Interesse verfolgen? Und wie können wir eine Identität besitzen, wenn der Mensch doch das Produkt der anthropologischen Maschine ist? Ohne diese Fragen zu beantworten, bemüht Agamben weitere Zuspitzungen:

»Indem sie die deutschen Städte bombardierten, wussten die Alliierten auch, dass sie die deutsche Identität zerstören konnten. In gleicher Weise zerstören Spekulanten

414 | Welche wiederum stark durch die Philosophie Heideggers beeinflusst ist. Der Bezug auf Heidegger ist dabei den Schriften Schmitts, Foucaults und Agambens gemein. Heidegger teilt mit Schmitt den Deizisionismus und die Unterscheidung von Sein/Politisch und Seiendem/Politik. Vgl. hierzu Krockow 1958. Foucault wiederum nennt Heidegger selbst – neben Nietzsche – als den Autor, der sein gesamtes Schaffen am stärksten geprägt hat. Agamben wiederum nahm an Seminaren des Denkers in den 1960er Jahren teil.

415 | Agamben 2003a, S. 12. Vgl. zur Identifizierung eines etymologischen Ursprungs auch: Agamben 2012c, S. 10 oder zur »ursprünglichen Dimension des Menschen«. Agamben 2004c, S. 151.

416 | Agamben 2006c, S. 168.

417 | Agamben 2013e.

heute mit Beton, Autobahnen, Hochgeschwindigkeitstrassen die italienische Landschaft. Damit wird uns nicht nur einfach ein Gut geraubt, sondern unsere historische Identität.«⁴¹⁸

Dieses Bekenntnis verdient hier nicht, weiter diskutiert zu werden, zumal es auch ohne Interpretation belegt, zu welchen unterkomplexen Vergleichen und Verallgemeinerungen Agamben bereit ist. In solchen Aussagen zeigt sich eine Konstante: Die Brüskierung und das Schockieren der Etablierten. Falls dies intendiert ist, sind derartige Thesen zu Identität und Landschaft sowie Vergleiche der Bombardierung seitens der Alliierten und dem Verhalten kapitalistischer Spekulanten ein adäquates Mittel. Allerdings zeigt Agambens Gegenkonzept der Geschäftslosigkeit, welches sich auf den ›mediterranen Menschen-Typus‹ stützt, d.h. Nationalcharaktere behauptet, dass solcherlei Verallgemeinerungen tief ins Fundament dieser politischen Philosophie eingelassen sind.⁴¹⁹

Verabsolutierend ist diese Form von Philosophie auch deshalb, weil sie eine Vielzahl von Gegenständen und Disziplinen thematisiert, ohne die jeweiligen Fachdiskurse zu berücksichtigen. Der studierte Jurist Agamben inszeniert sich als Universalgelehrter, der sich undifferenziert zu den Problemstellungen der Philosophie, Politikwissenschaft, Jurisprudenz, Theologie, Ökonomie, Geschichte, Literaturwissenschaft, Theaterwissenschaften, Kunstwissenschaften usw. äußert, ohne die jeweilige disziplinäre Forschung zu berücksichtigen.⁴²⁰ Besagter Eindruck wird noch gesteigert durch die Abfassung von ›Weltformeln‹, die indirekt auch den Eindruck vermitteln, die modernen Wissenschaften könnten ohne Weiteres ignoriert werden, da der Autor selbst über eine allgemeine Synthese verfügt. Generalisierungen sind zweifellos nötig, um überhaupt wissenschaftliche Theorien artikulieren zu können, aber im Fall der politischen Philosophie entsteht durch umfassende Generalisierungen eine Deduktion, welche die Empirie gewissermaßen auslässt und stattdessen eine Weltkonstruktion vorschlägt, in welcher die Imperative der souveränen Macht und kapitalistischen Ökonomie jede Form von politischem Handeln zum Scheitern verurteilen. Die Listung weiterer Verallgemeinerungen ließe sich noch fortführen, allerdings ohne dass hiermit neue Erkenntnisse gewonnen würden. Abschließend soll noch Agambens Einschätzung zur Fotografie als exemplarischer Beleg genannt werden: »Ich glaube, es handelt sich einfach darum: Die Fotografie ist für mich gewissermaßen der Ort des Jüngsten Gerichts, sie stellt die Welt so dar, wie sie am letzten Tag, am Tag des Zorns

418 | Ebd..

419 | Vgl. Agamben 2015c »Ich glaube, Europa könnte dazwischen die Alternative einer Kultur verwirklichen, die human und vital zugleich bleibt, weil sie im Dialog mit der eigenen Geschichte steht und daraus neues Leben gewinnt.« Agamben 2013e.

420 | Vgl. Loick 2011b, S. 15.

erscheint.«⁴²¹ Die gesamte Fotografie wird hier zum ›jüngsten Gericht‹ verabsolutiert. Solche Aussagen verstören im gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs, und zur Dekonstruktion dieser Einschätzung genügt die schlichte Frage: Woher weiß Agamben, wie die Welt am Tag des jüngsten Gerichts aussieht, und was hat dies mit alltäglicher Fotografie zu tun?⁴²²

Neben der Theoriestrategie der Verallgemeinerung und in Kombination damit, bedient sich Agamben einer rhetorischen und stilistisch herausgenommenen Darstellung von negativen Phänomenen. Diese rhetorische Verschärfung zeigt beispielsweise die Kritik an der Diskursethik Karl-Otto Apels. Da der Muselmann nach Agamben Ausgangspunkt einer Ethik nach Auschwitz sein soll, aber an dem diskursiven Verfahren Apels aufgrund seiner Sprachlosigkeit nicht teilnehmen kann, schlägt Agamben zur Illustration dieser Problematik vor: »Stellen wir uns für einen Moment vor, wir können dank einer wunderbaren Zeitmaschine Professor Apel ins Lager versetzen, ihm zu einem Muselmann führen und ihn bitten, er möge auch hier seine Ethik der Kommunikation unter Beweis stellen.«⁴²³ Diesen aggressiven Argumentations-Stil pflegt Agamben auch, wenn er ein Fußballspiel im nationalsozialistischen Konzentrationslager zwischen SS-Aufsehern und Gefangenen zum Paradigma des Fußballspiels der Gegenwart erklärt:

»Aber auch unsere Scham hat hier ihren Ursprung, die wir die Lager nicht kennengelernt haben und die wir doch, ohne zu wissen wie, bei jenem Spiel anwesend sind, das sich in jedem Spiel in unseren Fußballstadien wiederholt, in jeder Fernsehübertragung, in jeder alltäglichen Normalität. Wenn es uns nicht gelingt, dieses Spiel zu begreifen, es zum Aufhören zu bringen, wird es niemals Hoffnung geben.«⁴²⁴

Eine Inszenierung des Schreckens lässt sich auch hier nicht leugnen, ebenso wenig wenn der italienische Philosoph den Muselmanns als Prototyp des Homo sacer beschreibt, der nicht mehr »zwischen dem Biß der Kälte und der Grausamkeit der SS zu unterscheiden«⁴²⁵ weiß.

Weiterhin sind ebenfalls die zur Beweisführung genutzten Vokabeln Teil einer pessimistischen Haltung. Es sind u.a. Charakterisierungen wie »absolut tötbares Leben«, die »schrecklichen Insignien der Macht«⁴²⁶ oder »tödliche

421 | Agamben 2005b, S. 18, oder: »Das Leben aber, das nach dem Jüngsten Tag die Erde erfüllt, ist schlicht das menschliche Leben.« Agamben 2003a, S. 13.

422 | Vgl. zu diesem Einwand: Kaube 2005.

423 | Agamben 2003c, S. 57.

424 | Ebd., S. 23.

425 | Agamben 2002, S. 194.

426 | Ebd., S. 95, 99.

Maschine«⁴²⁷, die diese politische Philosophie inflationär nutzt. Auffallend ist, dass Agamben häufig von der »dunklen Bindung«, »dunklen Bedrohung«, »Verdunklung« »dem Schatten, den die Gegenwart auf die Vergangenheit wirft«, »ursprünglich finstere Bedeutung«, »Verfinsterung«, von »dunklen Schatten« schreibt sowie von einer »dauerhaften Verdunklung« und wähnt, dass »die Politik heute eine fortwährende Finsternis zu durchqueren« hat.⁴²⁸ Offenbar dient jene Metaphorik der Dunkelheit dazu, beim Leser Assoziationen von Bedrohung zu wecken. Agamben schreibt hierzu weiterhin:

»Zeitgenössisch ist derjenige, der seinen Blick fest auf seine Zeit richtet, um nicht deren Glanz, sondern deren Finsternis wahrzunehmen. Für denjenigen, der ihre Zeitgenossenschaft erfährt, sind alle Zeiten dunkel. Zeitgenosse ist, wer diese Dunkelheit sehen kann, wer zu schreiben vermag, indem er die Feder in die Finsternisse der Gegenwart taucht.«⁴²⁹

Die eben genannte Aussage verrät viel über die Inszenierung dieses Autors sowie seinen politischen Pessimismus. Letzterer zeigt sich nicht nur in der Wahrnehmung einer permanenten Bedrohung, sondern u.a. ebenso daran, dass Agamben die »Ohnmacht« der Demokratie diagnostiziert⁴³⁰, ohne eine alternative politische Organisationsform vorzuschlagen. Neben solchen bedrohlichen Beschreibungen mittels Begriffen für Dunkelheit orakelt der Autor Agamben über Geheimnisse und Verschwörungen, wenn er das »*arcana imperii*«, das »Geheime Band«, das »Arcanum«, den »geheimen Grund der Souveränität« ergründet und gewissermaßen den »Schleier« lüftet.⁴³¹ Die Geste des »Schleierlüftens« zeigt sich dabei als Grundmotiv dieser Autorenschaft, die darauf zielt, den »Schrecken hinter den Kulissen der modernen Gesellschaft« als biopolitische Katastrophe zu enttarnen, was Agamben in unterschiedlichen Variationen beschreibt, beispielsweise »in der Dringlichkeit der Katastrophe«, als »beispiellose biopolitische Katastrophe«⁴³² usw. Die Inszenierung dahinter setzt darauf, einen geheimen, meist Jahrhunderte lang verborgenen Zusammenhang zu behaupten, um diesen dann umgehend zu enthüllen, wobei vorausgesetzt wird, dass die Macht im »Geheimen«⁴³³ arbeitet: »Es ist der

427 | Agamben 2004a, S. 102.

428 | Agamben 2002, S. 8, 17, Agamben 2014, S. 86, Agamben 2015c, S. 39. Agamben 2002, S. 98, 111, 190 und 14.

429 | Agamben 2010b, S. 26.

430 | Agamben 2002, S. 119.

431 | Ebd., S. 16, Agamben 2003c, S. 136, Agamben 1994, S. 253, Agamben 2006b, S. 15.

432 | Agamben 2002, S. 22, 198.

433 | Agamben 2006b, S. 15.

unsichtbare Souverän, der uns anblickt hinter den stumpfsinnigen Masken der Mächtigen, die uns, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht, in seinem Namen regieren.«⁴³⁴ Anhand solcher Behauptungen kreierte Agamben die Erzählung einer politischen Verschwörung, woraus ein aktuelles Bedrohungsszenario resultiert. Die Begrifflichkeiten der ›Bedrohlichkeit‹ wiederum setzt Agamben assoziativ ein, und gleichzeitig sollen die Vokabeln appellativ auf den Leser wirken. Zumindest führen sie unmittelbar zu der Frage, was politisch zu tun ist, wenn die Bedrohung doch solche Ausmaße erreicht hat?

Dass Agamben diese Antwort schuldig bleibt bzw. bleiben muss, habe ich oben dargelegt. Derweil trifft das Homo-sacer-Projekt das, was Derrida den »neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie«⁴³⁵ nennt, und die Inszenierung und Ästhetisierung des Schreckens fügt sich in ein argumentatives Gesamtkonzept, das zugunsten einer radikalen Zeitdiagnostik auf Begriffsschärfe verzichtet. Um die ›großen Geheimnisse der Menschheitsgeschichte‹ zu denken, bedient sich Agamben einer radikalen Komplexitätsreduktion.⁴³⁶

Der Autor Agamben präsentiert sich in der Art und Weise eines Priesters bzw. Propheten; einerseits sagt er den Untergang (biopolitische Katastrophe) und andererseits die Erlösung (messianische Zeit) voraus. Der allwissende Gestus zeigt sich aber ebenso – wie oben bereits erwähnt – am Bemühen, die ›eigentliche Bedeutung‹ von Begriffen und Sachverhalten zu ergründen. Zunächst verweist Agamben hierfür darauf, dass ein Zusammenhang vergessen und verdrängt wurde, »[...] dass in Wirklichkeit etwas Anderes und Komplexeres [...]«⁴³⁷ hinter den Dingen und den Einsichten des wissenschaftlichen Diskurses liegt, um dann unmittelbar für sich den Verdienst in Anspruch zu nehmen, den besagten ›Ursprung‹ selbst aufzudecken. Zu diesem Zweck folgt Agamben den historischen Hinweisen ein Stück weiter in der Geschichte zurück⁴³⁸, um den noch ›eigentlicheren Ursprung‹ eines Begriffes oder Sachverhaltes aufzuklären. So extrahiert er beispielsweise die Biopolitik oder den Ursprung des Regierungsbegriffes gegen Foucault aus antiken Quellen.⁴³⁹ In diesem Zusammenhang hat wiederum Derrida Agamben vorgehalten, mit jener Geste seine Referenzautoren noch zu übertrumpfen, welche zwar ein Phä-

434 | Ebd., S. 17. Vgl. ebenso: Agamben 1994, S. 254.

435 | Vgl. Derrida 1985.

436 | Vgl. zu Montagen in Agambens Schriften: Didi-Huberman 2012, S. 63.

437 | Agamben 2013a, S. 294.

438 | Agambens Definition von Religion beruft sich beispielsweise auf eine Etymologie, die den Terminus auf »relegere« zurückführt, um eine noch ›eigentlichere‹ Bedeutung zu entschlüsseln. Vgl. Agamben 2005b, S. 71.

439 | Weiterhin verfährt auch die Beweisführung in »Herrschaft und Herrlichkeit« in dieser Form: Vgl. Agamben 2010a, S. 32ff.

nomen beschrieben, aber nur »almost« enträtselt haben. Die Enträtselung der »ursprünglichen Bedeutung« wird dann von Agamben selbst vorgenommen.⁴⁴⁰ Mindestens widersprüchlich ist vor dem Hintergrund dieses argumentativen Vorgehens, dass Agamben in seiner Schrift »Signatura rerum. Zur Methode« beansprucht, überhaupt »keinen Ursprung« oder »Punkt Null« bestimmen zu wollen, geschweige denn in vorangegangenen Schriften benannt zu haben.⁴⁴¹

Schließlich zeichnet sich eine pessimistische Haltung durch die Selbstinszenierung des Autors aus. Der Pessimismus zeigt sich in diesem Fall insbesondere an den apodiktischen Aussagen, welche die Schriften durchziehen, beispielsweise folgende: »Ist das Gesetz einmal isoliert und zu einem selbstständigen religiösen System erhoben worden, wird es dämonisch.«⁴⁴² Damit ist die selbstreferenzielle Operationsweise des Rechtssystems angesprochen, welcher ebenfalls positive Aspekte attestiert werden könnten, vom Juristen Agamben aber nirgends beschrieben werden. Das optimistische Vertrauen Agambens auf die Lebens- bzw. Seinsweise scheint im Umkehrschluss und als Kontrast die pessimistische Einschätzung jedweder rechtlichen Regelung zu erklären. Die Limitierung der eigenen Beobachtungsmöglichkeiten thematisiert Agamben indes nicht, vielmehr »dämonisiert« er jede Gesetzesordnung in der Menschheitsgeschichte und spricht Prophezeiungen frei von Selbstzweifeln aus. Mit Deutungen solcher Art mimt Agamben den Sozialtypus des Propheten. Dieser zeigt sich ebenso daran, dass theologische Begrifflichkeiten nicht nur im Kontext der Analyse historischer Quellen eingesetzt werden, sondern ebenso, um seine politische Philosophie und Zeitdiagnostik quasi transzendental anzureichern.⁴⁴³ Besonderes Stilmittel ist dabei das bloße Zitieren von theologischen Erklärungen, ohne dass eine eingehende Interpretation und Positionierung folgen würden. Die Reflexion der eigenen Beobachterposition findet derweil in dieser Theorie nur sehr eingeschränkt statt und nie in der Form, dass Agambens Sendungs- und Deutungsanspruch dadurch irgendwie eingeschränkt oder in Frage gestellt würde. Dies gilt insbesondere für den

440 | Derrida 2011, S. 317. Agamben homogenisiert Foucaults Archäologie und Genealogie zudem über die Werksphasen hinweg. Siehe zur sogenannten »doppelten Homogenisierung« Foucaults durch Agamben: Paul 2013, S. 54.

441 | Vgl. Agamben 2009a, S. 112. Siehe als Beispiele für Formulierungen, in denen Agamben dezidiert den Anspruch erhebt, einen »Ursprung« oder die »ursprüngliche Bedeutung« aufzuklären: Agamben 2010a, S. 41, Agamben 2012b, S. 10, Agamben 2002, S. 16.

442 | Agamben 2007, S. 71.

443 | »Vor allem beruht das Charisma Agambens auf der Indienstahne theologischer Begriffe, die sein Denken in eine vielschichtige Tradition einbetten und ihm Tiefe und Glanz verleihen, ihn aber auch den Versuchungen des Absoluten aussetzen.« Liska 2008, S. 5.

Messianismus, welcher sich nicht darum bemüht, den eigenen Status als diesseitiger Text, als kultur- und geschichtsabhängig zu reflektieren oder sonstige Quellenkritik anzustrengen. Darüber hinaus trägt Agamben seine These im Homo-sacer-Projekt mit einer Ernsthaftigkeit vor, der ein ironisches Augenzwinkern vollkommen fremd ist, und so überrascht es nicht, dass er seine Zeitdiagnose nie relativiert oder revidiert. Ironie könnte in diesem Zusammenhang idealerweise zur Selbstreflektion und Distanzierung führen, das Kontingenzbewusstsein schärfen, welches es erlaubt, den Geltungsanspruch der eigenen Aussage einzuschränken und somit den Pessimismus zu relativieren.

Ausgehend von dem meiner Analyse zugrunde gelegten normativen Ideal des Kontingenz- und Komplexitätsbewusstseins, erscheint Agambens Erkenntnistheorie bedenklich, weil sie mit einer marginalen methodischen Selbstüberprüfung einhergeht. Die Lebens-Form, der Rest und der Zeuge sowie darüber hinaus die gesamte politische Philosophie mit den zentralen Kategorien Souverän, Lager, nacktes Leben usw. werden von Agamben in einer Zone der Ununterscheidbarkeit verortet; auf dieser »Schwelle der Unbestimmtheit« sind alle Unterscheidungen quasi aufgehoben.⁴⁴⁴ Auffallenderweise werden somit sowohl die positiven Ideale als auch die kritischen Analysekatoren in dieser Denkfigur fundiert, was sich wiederum mit Agambens Einschätzung deckt, dass sowohl der Untergang als ebenso die Erlösung ihren Ausgangspunkt in der Ununterscheidbarkeit der Ausnahme haben. Implizit unterscheidet Agamben damit eine positive Ununterscheidbarkeit (Lebens-Form) und eine negative Ununterscheidbarkeit (Souveränität).

René Aguigah ist nun unbedingt zuzustimmen, wenn er folgert: »Jacques Derrida ist ein Denker der Differenz, sagt man; wenn das zutrifft, muss man Giorgio Agamben als Theoretiker der Ununterscheidbarkeit bezeichnen.«⁴⁴⁵ Anzumerken ist mit Elke Lachert allerdings, dass Agambens Überlegungen zur Ununterschiedenheit ideengeschichtlich auf Derrida zurückgehen.⁴⁴⁶ Was aber bedeutet der Rekurs auf die rätselhafte Zone der Ununterscheidbarkeit (alias die Schwelle, der einschließende Ausschluss, die Grauzone, das Niemandsland, die Ausnahme usw.) für Agambens Erkenntnistheorie? Allein der Versuch, die Zone der Ununterscheidbarkeit zu definieren oder zu fassen, gleicht der Quadratur des Kreises, zeichnet sich diese doch gerade dadurch aus, dass sie nicht eindeutig zu bestimmen ist. Die Ununterscheidbarkeit einschließender Ausschlüsse zeigt, dass Agamben die Letztfundierung in der Paradoxie ernst meint. Als Gegenkonstrukt zur imaginierten »ursprünglichen Einheit« überzeugt die Fundierung der politischen Gründungszene in der Ununterscheidbarkeit. Plausibel ist es, den Anfang einer jeden Ordnung als Zone

444 | Vgl. Agamben 2012b, S. 188f.

445 | Aguigah 2010.

446 | Vgl. Lachert 2007, S. 207ff.

der Ununterscheidbarkeit zu beschreiben, weil die Gründung bzw. der Anfang immer paradox ist. So zeigt etwa die Rückführung jeder politisch-rechtlichen Ordnung auf die Ausnahme, dass die Begründung der Entscheidung für eine bestimmte Konstitution nicht widerspruchsfrei innerhalb des Systems selbst gefunden werden kann. Ein prominentes Beispiel für die Entparadoxierung dieser Paradoxie ist die Systemtheorie Luhmanns, der zufolge jedes System aus der Unterscheidung von System und Umwelt hervorgeht und als Bedingung der Möglichkeit jene Unterscheidung auf der Seite des Systems wieder einführen muss.⁴⁴⁷ Nur durch den »Kunstgriff« einer »nachträglichen Repräsentanz eines Ursprungs«⁴⁴⁸ imaginiert sich eine Ordnung bzw. ein System als Einheit und mittels der damit verbundenen Konstruktion eines »äußeren Grundes« täuscht sich dieses als Bedingung der Möglichkeit über die Kontingenz der eigenen Existenz. Vor Agamben hat – neben Luhmann – bereits Derrida jenen Zusammenhang erfasst und im Paradoxon des »grundlosen Grundes« im Text »Der mystische Grund der Autorität« beschrieben – allerdings bleibt diese ideengeschichtliche Vaterschaft im Text »Homo sacer« unthematisiert. Schließlich ist die Paradoxie des Anfangs für Agamben vor allem Mittel zum Zweck, die »ursprüngliche Unterscheidung« der politischen Ordnung als einen illegitimen Gewaltakt zu überführen, weshalb Agamben dann immer wieder selbst den Begriff des »Ursprungs« oder der »Ursprünglichkeit« bemüht, bleibt unverständlich. Begründet wird die Illegitimität jeder Ordnung von Agamben durch die unrechtmäßige Produktion des der Tötung preisgegebenen nackten Lebens, entlang der Trennung von *bíos* und *zōé*, Recht und Natur usw.; eine Logik, die unweigerlich und folgerichtig jede politische Ordnung in die »biopolitische Katastrophe« führt. So gesehen ist in diesem Theorieaufbau vor der Unterscheidung von Recht und Natur bereits entschieden, dass jene Unterscheidung unrecht ist, folglich revidiert bzw. deaktiviert, d.h. in der Lebens-Form aufgehoben werden sollte. Agamben imaginiert nun jenseits der »ursprünglichen« Unterscheidung die Lebens-Form, welcher durch die Unterscheidung von Leben und Form Unrecht geschieht. Würde Agamben auf diese normative Setzung als Anfang und Utopie des Ziels verzichten, könnte seine politische Philosophie den »Entartungsprozess des Rechtes«⁴⁴⁹ nicht wahrnehmen. Seine Anthropologie möchte zwar keine Wesen des Menschen bestimmen, aber ohne eine solche implizite Setzung wäre es – wie oben beschrieben – dieser politischen Philosophie nicht möglich, eine »Entfremdung« zu beklagen.

Aus der »ursprünglichen« Ununterscheidbarkeit erwächst weiterhin die Problematik, dass Recht und Gewalt nicht unterschieden werden können, woraus die Diagnose folgt, dass das Recht insgesamt in der Moderne die ein-

447 | Vgl. Luhmann 1987, S. 242f.

448 | Lüdemann 2003, S. 237.

449 | Lachert 2007, S. 209.

schließend-ausschließende Form von willkürlicher Gewalt annimmt. Nach Agamben kann in der »Zone der irreduziblen Ununterscheidbarkeit«⁴⁵⁰ keine trennscharfe und eindeutige Unterscheidung vorgenommen werden, es kann somit nicht gesagt werden, was »Außen und Innen« ist.⁴⁵¹ Der Terminus »irreduzibel« verweist auf den nicht-ableitbaren und nicht-aufhebbaaren Status jener Zone innerhalb dieses Theoriesigns. Die Ununterscheidbarkeit gerät somit zur nicht negierbaren Kategorie in Agambens Konstruktion. Interessanterweise wird die Grenzbestimmung Ununterscheidbarkeit durch den Verweis auf Ununterscheidbarkeit erklärt. Die Ununterscheidbarkeit der Grenze zwischen Natur und Kultur, zōē und bios, ist durch die Schwelle markiert. Aber die Grenze der Schwelle, welche in irgendeiner Form zu bestimmen sein müssen, damit letztere wahrgenommen werden kann, wo sie beginnt und wo sie endet, ist ununterscheidbar. Die Schwelle scheint überhaupt keine räumlich feststellbaren Umgrenzungen zu haben und in der Opposition von Natur und Kultur zu zerfließen.

Die Denkfigur der Ununterscheidbarkeit oder Unentschiedenheit erinnert derweil an das Experiment »Schrödingers Katze«, das der Physiker Erwin Schrödinger 1935 vorstellte.⁴⁵² Wichtig ist für unseren Zusammenhang, dass in dieser Experimentanordnung zwei sich ausschließende Zustände gleichzeitig wahr sein können, solange niemand die Situation überprüft und in Augenschein nimmt. Konkreter: Aufgrund der Nicht-Einsehbarkeit einer Kiste ist unklar, ob die dort eingesperrte Katze tot oder lebendig ist. Dies ist ein erkenntnistheoretisches Paradoxon der Ununterschiedenheit zwischen Leben und Tod, welches erst durch eine empirische Überprüfung aufzulösen ist. Somit ist die Katze, empirisch betrachtet, niemals tot und lebendig zugleich, sondern da sie in der »Black Box« der Beobachtung entzogen ist, ist sie erkenntnistheoretisch für den externen Beobachter tot und lebendig zugleich, befindet

450 | Agamben 2002, S. 19.

451 | Ebd., S. 19.

452 | Die Versuchsanordnung muss folgendermaßen vorgestellt werden, wobei das dahinterliegende quantenmechanische Problem in unserem Zusammenhang zu vernachlässigen ist: Die Katze, eine winzige Menge radioaktiver Substanz, ein Detektor für die beim Zerfall erzeugte Strahlung und eine tödliche Menge Blausäure in einem geschlossenen Behälter befinden sich für eine Stunde in einen abgeschlossenen, nicht einsehbaren Raum; einer Kiste. In welcher Zeit die radioaktive Substanz in der Versuchszeit zerfällt, kann nicht genau vorausberechnet werden. Der instabile Atomkern zerfällt nun in einer bestimmten Zeit, mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit, und sobald der Geigerzähler ein bestimmtes Maß an Strahlung anzeigt, wird das Gift freigesetzt, und die Katze stirbt – oder eben nicht. Aber erst nach der Stunde, wenn die Kiste geöffnet wird, lässt sich mit Sicherheit sagen, ob die Katze noch lebt. Solange und bis dahin ist die Katze theoretisch gleichzeitig lebendig und tot.

sich in einer Zone der Ununterscheidbarkeit. Im Gegensatz zur Experimentanordnung bei »Schrödingers Katze« trennt Agambens Theorie der Ununterscheidbarkeit nicht zwischen empirischen Beobachtungen und theoretischen Problemen, sondern lässt beides gewissermaßen ununterschieden in eins fallen.

Agamben bestreitet nun retrospektiv, dass seine paradigmatischen Aussagen gleichzeitig empirische Tatsache in der gesamten Menschheitsgeschichte und erkenntnistheoretische Letztfundierung zu sein beanspruchen. Die Ununterscheidbarkeit ist indessen eine erkenntnistheoretisch spannende Konstruktion, soll sie doch über die Limitierung des Wissens und der Beobachtungsmöglichkeiten aufklären: Was im Lager geschieht, kann nicht sicher gewusst werden, ob die Lebewesen tot oder lebendig sind, ist für den externen Beobachter ununterscheidbar. Allerdings verwendet Agamben die Kategorie in der Art, dass aus der Ungewissheit eine negative Sicherheit entsteht: Im Zweifelsfall ist das Leben nicht unbestimmt zwischen Leben und Tod, sondern es ist vom Schlimmsten auszugehen: »der Thontrapolitik« des dem Sterben preisgegebenen Lebens. Aus Unwissenheit wird bei Agamben die Gewissheit, dass das Schlimmste droht.

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass Agamben Sozialität von der Grenze, vom Extrem der Ausnahme her denkt. Mit Schmitt teilt er die Überzeugung, »[...] das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; [...]«⁴⁵³. Die Normalität ist langweilig, der Schrecken der Ausnahme interessanter und deshalb scheinbar auch »wirklicher«. Damit werden zwei Realitäts-Ebenen behauptet: der Überbau, der nichts »wirklich« erklärt und der Unterbau der Ausnahme, aus welchem die Normalität abzuleiten bzw. in Frage zu stellen ist. Dies zeigt sich beispielsweise an den Überlegungen zur Ununterscheidbarkeit der Souveränität: Der Souverän befindet sich zugleich innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung⁴⁵⁴. »Ich, der Souverän, der ich außerhalb des Rechts stehe, erkläre, daß es kein Außerhalb des Rechts gibt.«⁴⁵⁵ Wenn es um die Souveränität geht, kann nicht bestimmt erklärt werden, ob der Souverän innen oder außen ist, und gleichzeitig bleibt unklar, wo genau die Grenze des Rechtes verläuft.

So wie nicht eindeutig gesagt werden kann, ob der Souverän innerhalb oder außerhalb des Rechts steht, ist es ebenfalls nicht möglich, im Fall des Homo sacer eindeutig zu benennen, ob dieser lebt oder bereits tot ist, ob er noch menschlich oder schon unmenschlich ist. Ausgehend davon trennt Agambens Analyse in den konkreten Anwendungsfällen (Ultrakomatöse, Hitler, Flücht-

453 | Ebd., S. 26.

454 | Vgl. zu dieser Argumentation: Lachert 2007, S. 208ff.

455 | Agamben 2002, S. 25.

linge usw.⁴⁵⁶) nicht zwischen einer theoretischen/erkenntnistheoretischen und einer empirischen/historischen Beobachtung, was dazu führt, dass das Lager als Paradigma »unabhängig von den dort verübten Verbrechen« eingesetzt werden kann u.a. auch für Gated Communities der Oberschicht.⁴⁵⁷ Das nationalsozialistische Vernichtungslager ist heute »das Paradigma des politischen Raums selbst, in dem Augenblick, in dem die Politik Biopolitik wird und in dem der homo sacer sich virtuell mit den Bürgern vermischt.«⁴⁵⁸ Im virtuellen Ausnahmezustand sind dann schlicht alle Bürger der modernen Demokratie unterschiedslos und potenziell Homo sacer.⁴⁵⁹ Anhand dieses Differenzierungsverlustes der Ununterscheidbarkeit kann Agamben unabhängig davon, ob es empirisch betrachtet dazu kommt, dass Bürger in irgendein Lager gesperrt werden, und unabhängig davon, ob der Lagerinsasse wirklich getötet wird, die Zeitdiagnose der Universalität der Ausnahme, des Nomos des Lagers, stellen.

Das Denken mittels Paradigmen verhindert in der Folge, dass Agamben seine eigene Position und Theorie erkenntnistheoretisch in der durch ihn konstruierten Welt stringent verortet. Das Paradigma ist nach Agamben »eine Erkenntnisform, die weder induktiv, noch deduktiv, sondern analogisch ist, somit von einem Besonderen zu einem anderen Besonderen fortschreitet.«⁴⁶⁰ Gewissermaßen als höheres Drittes soll dieses Analyseverfahren dazu dienen, die Unterscheidung von allgemein und konkret, Deduktion und Induktion, Partikularem und Universellem, Objekt und Subjekt aufzuheben.⁴⁶¹ Das Paradigma zeigt Analogien auf und entspricht somit dem Beispiel.⁴⁶²

»Das Beispiel ist also weder besonders noch allgemein, sondern sozusagen ein singulärer Gegenstand, der sich als solcher zu erkennen gibt, der seine Singularität zeigt. Nun

456 | Vgl. ebd., S. 193ff.

457 | Vgl. Agamben 2006b, S. 40.

458 | Agamben 2002, S. 184.

459 | Vgl. ebd., S. 121.

460 | Agamben 2009a, S. 37.

461 | »Kurz, es funktioniert als Paradigma im strengen Sinn des Wortes: ein einzelnes Objekt, das, gültig für alle anderen Objekte seiner Klasse, die Intelligibilität des Ensembles definiert, dem es zugehört und das es zugleich konstituiert.« Ebd., S. 20. »Das analogische Dritte gewinnt sein Statut hier vor allem durch die Desidentifikation und die Neutralisation der beiden ersten Positionen [A oder B, Anm. d. A.], die damit zugleich voneinander ununterscheidbar werden. Das Dritte *ist* diese Nichtunterscheidbarkeit, und der Versuch, es durch zweiwertige Zäsuren zu bestimmen, muß notgedrungen auf Nichtentscheidbarkeit stoßen.« Ebd., S. 24.

462 | Ebd., S. 21.

geht auch der tiefere Sinn jenes Wortes auf, das im Griechischen Beispiel bedeutet: *para-deigma*, was sich daneben zeigt (was im deutschen Beispiel ebenfalls anklingt).⁴⁶³

Paradigmen haben demnach die Funktion, »[...] einen historischen Problemkontext zu konstruieren und in seiner Gesamtheit verstehbar zu machen. Das hat zu Mißverständnissen geführt – besonders bei Leuten, die mit mehr oder weniger Redlichkeit davon ausgingen, meine Absicht sei lediglich, die historiographischen Thesen und Rekonstruktionen vorzuschlagen.«⁴⁶⁴ Das Problem des ›Mißverständnisses‹ lässt sich folgendermaßen aufklären: Das von Agamben verwendete Paradigma soll – laut ihm – von dem ausgenommen sein, wofür es beispielhaft steht. D.h. das Paradigma (etwa des Lagers) ist derart (sinn-)entleert, dass es nicht mehr für das Inhaltliche stehen soll, was es bezeichnet.⁴⁶⁵ Was konkret aus dieser Überlegung der oben dargestellten – und doch recht unmissverständlichen – Zeitdiagnosen und Prognosen folgt, lässt Agamben interessanterweise offen.

So bezieht sich Agamben bei seinen methodischen Gedankengängen auf Thomas S. Kuhn und Foucault und reflektiert, dass letzterer die erkenntnistheoretische Frage als eine politische bzw. eine Frage der Macht auffasst.⁴⁶⁶ Allerdings bezieht Agamben jene Überlegung im Weiteren nicht auf seine eigene Erkenntnis, sondern reklamiert für sich eine wissenschaftlich entrückte Beobachterposition, die eine Limitierung der eigenen Erkenntnis durch die Bedingungen der Macht nicht weiter thematisiert. Dies muss irritieren, wenn man davon ausgeht, dass Agamben – wenn er sich selbst folgt – in einer Welt schreibt, die total durchmachtet ist. Eine solche Entpolitisierung der Erkenntnistheorie wirft zudem die Frage auf, wie Agamben seine Kritik innerhalb der Gesellschaft artikulieren kann? Ironischerweise bezeichnet Agamben selbst

463 | Agamben 2003a, S. 15.

464 | Agamben 2009a, S. 9.

465 | »Ein Beispiel wählen ist darum ein komplexer Art, der voraussetzt, daß der Terminus, der als Paradigma fungiert, deaktiviert wird, daß man ihn also aus seinem normalen Gebrauch abzieht, aber nicht, um ihn anderswohin zu verlegen, sondern im Gegenteil, um die Regelordnung gerade dieses normalen Gebrauches zu zeigen, die anderswie nicht gezeigt werden kann.« Ebd., S. 22. »Wo Agamben seine Verfahrensweise und Darstellungstechnik als ein Operieren mit Paradigmen bezeichnet hat, wird dieses Dilemma ausformuliert. Als partikuläre Beispiele sind Paradigmen für Agamben von dem ausgeschlossen, was sie beispielhaft aufzeigen bzw. repräsentieren. Aus logischen Gründen, die Agamben im Zusammenhang mit seiner Deutung der Schmitt'schen Ausnahme schon in seinem Buch über den *homo sacer* entfaltet hat, sind Beispiele von dem ausgenommen, was sie zeigen. Kraft seiner Funktion als Beispiel hat das Paradigma nicht teil an dem, wofür es beispielhaft steht.« Geulen 2015, S. 218.

466 | Agamben 2009a, S. 17.

»mannigfache Subjektivierungsprozesse« u.a. »de[n] Schreiber von Erzählungen«, als eine mögliche Form der Gefangenschaft des Subjektes in Dispositiven, ohne sich selbst in diesem Zusammenhang zu verorten oder mit einzu beziehen.⁴⁶⁷ Sich seltsam außerhalb des Dispositiven wählend, hält Agamben anderen Autoren vor: »Im Übrigen sind diejenigen, die solche Reden führen, ihrerseits ein Resultat des medialen Dispositives, in dem sie gefangen sind.«⁴⁶⁸ Wie kann Agamben dies wissen? Zumal er selbst unter den Bedingungen der von ihm geschilderten Welt der ›Gesellschaft des Spektakels‹ schreibt, welche »die kollektive Wahrnehmung manipulieren und sich des kollektiven Gedächtnisses und der gesellschaftlichen Kommunikation bemächtigen.«⁴⁶⁹ Dessen ungeachtet, beschreibt Agamben die Epistemologie als eine vom Politischen unberührten Sphäre, welche befriedet und harmonisch erscheint. Er sucht die Letztfundierung in der Ontologie: »Die Intelligibilität, um die es im Paradigma geht, hat ontologischen Charakter. Sie bezieht sich nicht auf das kognitive Verhältnis zwischen einem Subjekt und einem Objekt, sondern auf das Sein. Es gibt so etwas wie eine Ontologie des Paradigmas.«⁴⁷⁰ So endet Agambens »Philosophische Archäologie«, welche »das Statut des erkennenden Subjekts selbst bestimmt«⁴⁷¹ bzw. dekonstruiert in einer Ontologie, die ihre eigene Konstruktionsleistung nicht erkennen kann.

Der Beobachter Agamben und seine politische Philosophie kommen in dieser Theorie der Moderne nicht vor. Der italienische Philosoph will kein Einheitsdenker im Sinne des humanistischen Universalismus sein, gleichzeitig ist er aber ebenso wenig bereit, seine Theorie konsequent differenztheoretisch zu fundieren.

7.8 RESÜMEE

»Ostern in Ägypten« lautet der Titel eines kurzen Textes von Agamben. Auf knappen zweieinhalb Seiten interpretiert der Autor das Lebenswerk des Dichters Paul Celan als das Schaffen eines Juden, der sich nicht erinnern kann, »jemals aus Ägypten ausgezogen zu sein.«⁴⁷² Mit dem ihm eigenen Willen zur Verallgemeinerung verortet er Celans Dichtung – inklusive dessen psychischer Konstitution – außerhalb des Exodus, zeitlebens dazu verdammt, Pessach in Ägypten zu feiern. Aber es ist nicht nur Celan, dem nach Agamben der

467 | Agamben 2008, S. 27.

468 | Ebd., S. 37f.

469 | Agamben 2003a, S. 73.

470 | Agamben 2009a, S. 38.

471 | Ebd., S. 111.

472 | Agamben 2011, S. 213.

Auszug in eine bessere Welt verwehrt bleibt. Es ist das Schicksal der modernen Gesellschaft schlechthin, die Menschen, deren Befreiung einmal das erklärte Ziel war, im Lager gefangen zu halten. Gemessen am Ideal der Lebens-Form erscheint Agamben die Gegenwart als biopolitische Katastrophe. Hinter dem empathischen Rekurs auf das Leben steht eine doppelte Anthropologie: So distanziert sich Agamben von jeder positiven Bestimmung des Lebens und zeigt, wie der Mensch durch Dispositive in Abgrenzung vom Tier geschaffen wurde. Die Enthaltbarkeit von anthropologischen Wesensbestimmungen gelingt Agamben längst nicht in all seinen Schriften, implizit verbindet er das Ideal der Lebens-Form bzw. Seinsweise mit einem Menschenbild, das auf Glück und Genuss gerichtet ist. Dabei schreibt Agamben stark suggestiv und präzisiert die mit dem anthropologischen Ideal einhergehende Seins-Ontologie nur an wenigen Stellen. Dieses Menschenbild erklärt derweil den moralischen Ton in Agambens Texten. Über jene Voraussetzungen klärt Agamben sich und den Leser indes nur unzureichend auf. Ein Kritikpunkt, der ebenfalls die erkenntnistheoretische Selbstreflexion trifft, so wähnt sich Agamben auf einem privilegierten Beobachtungsposten, den es in der Welt, die er von dort aus prüfend betrachtet, aber gar nicht geben kann. Dessen ungeachtet pflegt Agamben eine totalisierende Konstruktion von Sinnzusammenhängen – so entsteht eine Verhängniserzählung, welche das Bedürfnis nach universellen Erklärungen bedient. Sein Versuch, die ganz großen Linien der Geschichte aufzuzeigen bzw. sogar mitzuzeichnen, geht aber nicht nur einher mit einer stark reduzierten Komplexität, seine einseitige geschichtsphilosophische Diagnose verharrt permanent auf der negativen Seite und erkennt lediglich noch eine schreckenerregende Funktionslogik der Moderne. Was dann bleibt, ist die Hoffnung auf ein messianisches Wunder.

Jener Zusammenhang führt deutlich vor Augen, wie eng die Bausteine Niedergang, Kontrast, alternative Politik, Anthropologie und Philosophie der Geschichte in dieser Theorie miteinander verbunden sind bzw. sich verbinden lassen und wie sich mithilfe besagter Idealtypen die Systematik seines politischen Pessimismus erschließt. Weiterhin konnte gezeigt werden, dass Agamben, obwohl er eine teleologische Erzählung von ›Ursprung und Ende‹ ablehnt, ausgehend von der ›ursprünglichen Trennung‹ des Lebens von der Form und dem Scheitern der okzidentalen Zivilisation in der ›biologischen Katastrophe‹ eine große Erzählung von Ursprung und Ende entwickelt. Weiterhin gründet auch die Zeitdiagnose des Nomos des Lagers auf einem geschichtsphilosophischen Pessimismus, weil dem souveränen Gesetz gewissermaßen ein geschichtsmächtiger Telos innewohnt. Jedes Rechtssystem ist demnach dazu ›verdammte‹, immer wieder neue Ausnahmeräume, also Lager, zu schaffen – eine These, die auf negativ-teleologische Vorstellungen verweist. Ferner ist auch die Kategorie der ›messianischen Zeit‹ – trotz aller Uminterpretationen – überhaupt nicht ohne ein teleologisches Versprechen artikulierbar, denn ohne

die Ausrichtung auf ein Ende und eine Verheißung der Errettung in der ›Jetztzeit‹, verliert jeder Messianismus seinen Sinn.

Agambens Anspruch, einen diesseitig-politischen Ausweg aus dem biopolitischen Desaster zu finden, scheitert an seiner übermächtigen Konstruktion des Souveränitätsprinzips und der ökonomischen Logik. Der von Agamben erdachte ›schwache Messianismus‹ der Lebens-Form und die Profanierung stehen der umfassenden ›Konfiszierung‹ der Dinge und Menschen durch die Macht unvermittelt gegenüber. In einer solchen Welt ist emanzipatorisches Handeln, im Sinne einer politischen Veränderung und Verbesserung der Welt, für Agamben nicht mehr vorstellbar, und er sinniert über ›Flucht und Rückzug‹⁴⁷³.

Im Theoriedesign wirkt die messianische Politik vor dem Hintergrund der dazugehörigen Zeitdiagnose einerseits wie ein Fremdkörper und andererseits konsequent. Der linearen Zeitauffassung steht dieser Messianismus ohnmächtig gegenüber. Gleichzeitig ist die messianische Ergänzung der Theorie aber geradezu folgerichtig, weil dadurch im Sinne der eigenen Standpunktlogik die Ausweglosigkeit anerkannt wird, um mithin auf spirituelles Terrain auszuweichen.⁴⁷⁴ Mit jenem politischen Pessimismus behauptet Agamben einen besonderen Platz in der aktuellen politischen Philosophie. Der politische Pessimismus zeigt sich insbesondere daran, dass es schwierig ist, sich eine stärkere Diskreditierung der politischen Sphäre vorzustellen. Zumal es keinen Raum für Alternativen geben kann, wenn es gleichgültig ist, auf welcher Rechtsform die politische Ordnung gründet und mit welchen Intentionen politisches Handeln erfolgt. Immerfort wird politisches Handeln die Form von Biopolitik (Thanatopolitik) annehmen, Lager eröffnen und nacktes Leben produzieren und töten. Im Gegensatz dazu, bedient sich Agamben theologischer Texte und Formulierungen, um seine Version einer messianischen Zeit ohne Messias zu umreißen.

473 | Vgl. Agamben 2015c, S. 39f.

474 | Agamben 2012a, S. 149f. »Der permanente Krisen- und Ausnahmezustand, der von den Regierungen der Welt allenorten ausgerufen wird, ist nichts anderes als die säkularisierte Parodie der beständigen Vertagung des Weltgerichts in der Geschichte der Kirche. [...] Die totale Verrechtlichung und Ökonomisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen, die Verwechslung dessen, was wir glauben, hoffen und lieben können, mit dem, was wir gezwungen sind, zu tun oder nicht zu tun, zu sagen oder nicht zu sagen, sind Ausdruck einer Krise nicht nur des Rechts und des Staates, sondern auch und gerade der Kirche.« Agamben 2012c, S. 28f.

