

II. Potenzialität und Profanität – Bartleby und das Experiment der Kontingenz

Die bisherigen Überlegungen haben die These vertreten, dass Agambens Bezug auf eine messianische Figur in seinen Diskursen über Zeit oder Bild theoretisch unterbestimmt bleibt und durch die Frage nach den Modalitäten messianischer Zeiterfahrung überlagert wird. Tatsächlich wird ein Subjekt *Messias* vorausgesetzt, etwa durch den paulinischen Bezug oder die zitierte Formulierung Benjamins, dass jede Sekunde – oder jedes Bild – Pforte für den Eintritt dieses Messias sein könnte. Im Rahmen der Zeitreflexionen schien jedoch eher eine bestimmte Praxis messianisch bestimmt zu sein: Die Praxis nämlich, die darin besteht, messianische Zeit im *kairós* zu ergreifen, oder – wie bei Debord oder dem historischen Subjekt – eine bestimmte Arbeit an Bildern und ihrer zeitlichen und begrifflichen Ladung vorzunehmen. Allerdings benennt Agamben auch konkrete messianische Figuren. In diesem und im nächsten Kapitel interessieren zwei solcher Prädikationen: Bartleby, die Figur des Schreibers aus Melvilles gleichnamiger Erzählung, erscheint in einem Text von 1993 als »neuer Messias« (*nuovo Messia*) (B 71/87) und der Mann vom Lande aus Kafkas Parabel *Vor dem Gesetz* erhält in *Homo sacer* von 1995 eine weiter unten genauer zu bestimmende messianische Aufgabe. Gemäß der skizzierten Übergängigkeit der Bezüge handelt es sich um *literarische* Figuren, die mit dem theologischen Begriff gedeutet werden – oder, in umgekehrter Perspektive, um eine Deutung des theologischen Begriffs anhand literarischer Figuren.

Bei den bisherigen Überlegungen wurden einige Fragen als Problemüberhänge markiert; etwa die Präzisierung des Begriffs der *Dekreation* oder *Entschöpfung* und die Frage danach, wie die Erschließung einer Möglichkeit oder Potenz für die Vergangenheit gedacht werden kann. Diese Überhänge werden im rekursiven Gang dieses Kapitels aufgegriffen. Es schlägt eine Konstellation von Texten Agambens aus den Jahren 1985 bis 2012 vor und kommentiert das Messianische anhand der Bezüge auf die literarische Figur Bartleby. Dabei geht es weniger um die leicht differierenden Bartleby-Deutungen als mehr um die je konkrete messianische Qualifizierung: In welchen Kontexten wird Bartleby messianisch konnotiert, wo fehlt eine solche Konnotation, wo erscheint sie verschoben? Zugleich können von der Figur Bartleby aus andere theologisch einschlägige Begriffe Agambens – neben der *Entschöpfung* etwa die

Unrettbarkeit – erschlossen werden. Insbesondere ermöglicht Bartleby einen Zugang zu einem weiteren Begriff aus Agambens eingangs zitierter Bestimmung des Messianischen, nämlich dem Begriff des *Vermögens* oder der *Potenz* (*potenza*): In nahezu allen Texten Agambens spielt die Idee der Potenz eine wichtige Rolle und verbindet als Relais verschiedenste Diskurszusammenhänge, wobei Agamben sie in den meisten Fällen unter Verweis auf die aristotelische Unterscheidung von Potenz (*dýnamis*) und Akt (*enérgeia*) diskutiert.¹ Leland de la Durantaye urteilt, dass Agambens Fassung des Begriffs der Potenz seine »central idea«² darstelle; entsprechend ausführlich ist dieser Aspekt in der Sekundärliteratur behandelt worden.³ Die vorliegende Untersuchung schlägt zusätzlich die Überlegung vor, dass diese *Zentralität* an die – möglichen, potenziellen – Übergänge in andere Diskurszusammenhänge gebunden ist: Die Denkfigur, die Agamben im Kontext seiner Aristoteles-Diskussion als *Potenz* oder *Vermögen* entwickelt, steht in engem Bezug zu anderen Begriffen – und dies realisiert formal wie material eine *Potenz* auf der Ebene der Texte.

Neben der Potenz geht es in diesem Kapitel um einen weiteren Aspekt: In der Einleitung zu dieser Untersuchung wurde vorgeschlagen, die Zuordnung von Messianischem und Profanem in Agambens Überlegungen zur Krippe vor der Hintergrundfolie von Benjamins *Theologisch-politischem Fragment* zu lesen.⁴ Wurde im ersten Kapitel vor allem der Bezug Agambens auf Benjamins *Thesen* untersucht, so werden in diesem zweiten Kapitel Agambens Begriff der *Unrettbarkeit* ebenso wie seine Überlegungen zum Verhältnis von Immanenz und Transzendenz vor dem Hintergrund von Benjamins Verhältnisbestimmung von Messianischem und Profanem gelesen: Als Aufnahme von Benjamins Zuordnung ebenso wie als aktualisierende Fortschreibung, als Kommentar ebenso wie als Transfer in andere Kontexte.

In anderem Zusammenhang charakterisiert Clemens Pornschlegel Agambens Begriff der *Lebens-Form* als den »Versuch eines profanen Messianismus«⁵ und verweist eben-

-
- 1 Vgl. vor allem *Die Macht des Denkens* im gleichnamigen Sammelband, MdD 313-330, sowie z. B. B 23-27, HS 50-59, KG 37-40, Zdb 111, NA 77f oder auch EuF 40ff. Vgl. dazu den einleitenden Essay von Daniel Heller-Roazen zu der 1999 von ihm herausgegebenen Sammlung von Aufsätzen Agambens unter dem Titel *potentialities*: Heller-Roazen, *What Was Never Written*. Bereits hier ist anzumerken, dass die 2005 erschienene Aufsatzsammlung *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza 2005, die fast alle Aufsätze aus *potentialities* enthält und um einige zusätzliche Texte erweitert ist, in deutscher Übersetzung 2013 unter dem für Agambens Begriffsverwendung eher irreführenden Titel *Die Macht des Denkens* erschienen ist, vgl. MdD. Um der Differenzierung von *potenza* und *potere* und dem aristotelischen Bezug beim Gebrauch des ersteren Begriffs Rechnung zu tragen, wäre die Übersetzung des Titels mit *Das Vermögen des Denkens* wohl angemessener.
 - 2 Durantaye, Agamben, xix.
 - 3 Vgl. z. B. den präzisen Artikel von Attell, Kevin: *Art. Potentiality/Impotentiality*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): *The Agamben Dictionary*, Edinburgh: University Press 2011, 159-162, der ebenfalls von der »centrality of this doctrine of potentiality« für Agamben spricht, ebd., 162. Vgl. auch Heller-Roazen, *What Was Never Written*, v.a. 14-18, sowie die konzise Deutung bei Durantaye, Agamben, 4-7. Auch Colebrook und Maxwell halten die Potenz für das bei Agamben dominierende Konzept, vgl. Colebrook/Maxwell, Agamben, 29.
 - 4 Vgl. zu Agambens Rezeption des *Theologisch-politischen Fragments* nochmals z. B. Durantaye, *Homo profanus*, v.a. 32-48, sowie Durantaye, Agamben, 372-382.
 - 5 Pornschlegel, *Die Ausnahme und die Regel*, 189.

falls auf Benjamins *Theologisch-politisches Fragment*. Tatsächlich denkt Agamben, wie bereits angedeutet, Profanes und Messianisches nicht nur mit dem Bild zweier Pfeilrichtungen eng zugeordnet, sondern scheint beides tendenziell zu vermischen, sodass Pornschlegels Formulierung zutreffend sein dürfte. Dazu kommt indessen ein weiterer Aspekt: Über das *Theologisch-politische Fragment* schreibt Irving Wohlfahrt, der Pfeil des Profanen sei »[m]it einem Wort: [...] profan, nicht profanierend«⁶. Vivian Liska hat sich auf diese Formulierung bezogen, um Agambens Fassung des Messianischen von Benjamin zu unterscheiden: Sie kritisiert Agambens Rede von einer *Strategie* des Mannes vom Lande bei Kafka und setzt dagegen die These, dass Benjamin »nicht die zielstrebige – also ›strategische‹ – Deaktivierung des Gesetzes im Blick [habe]. Nicht an dessen profanierender Ungültigkeitserklärung ist die Herbeiführung des Reichs auszurichten, sondern am profanen und irdischen Glückstreben der Menschheit selbst«⁷. Mit der Differenzierung von *Profanem* und *Profanierendem* ist ein zentraler Punkt zur Bestimmung von Agambens Messianismus berührt: Tatsächlich geht es offenbar, wie vor allem im dritten Kapitel dieser Untersuchung zu zeigen ist, um eine bestimmte *Tätigkeit*, die unter anderem als Deaktivierung oder Entschöpfung beschrieben werden kann. Dann ginge es auch darum, das Profane aktiv herzustellen und auf diese Weise eine messianische Lebensform zu realisieren – also um einen dezidiert *profanierenden* Messianismus.

Bevor dem weiter nachgegangen werden kann, muss zunächst Agambens Denken der Potenz skizziert werden; das Referat im Folgenden stützt sich primär auf die Fassung der Diskussion in *Homo sacer*. Agamben geht davon aus, dass »Potenz und Akt [...] für Aristoteles vor allem Kategorien der Ontologie (*categorie dell'ontologia*) [sind], zwei Modi, ›in denen das Sein gesagt wird‹ (*due modi ›in cui l'essere si dice*)« (HS 59/55).⁸ Auf diese Weise wird das Vermögen, wird die Potenz nicht lediglich als logische Voraussetzung eines Akts, einer Verwirklichung, gedacht, sondern erhält die ontologische Qualität einer Seinsmodalität – eine Aristoteles-Interpretation, die, so Eva Geulen, eine »keineswegs kanonische« ist.⁹ Diese ontologische Lesart der Potenz stellt zugleich die Frage nach der Qualifizierung ihrer Existenz als solcher, unabhängig von ihrer Ausrichtung auf den Akt. Diese Perspektive nimmt der fünfte Teilband des zweiten Teils von *Homo sacer* auf, die 2012 unter dem Titel *Opus Dei* publizierte *Archäologie des Amts*, die einer »kommenden Philosophie« (*filosofia che viene*) (OD 202/147) die Aufgabe zuweist, eine »Ontologie jenseits der Operativität und des Gebots zu denken« (OD 202/147). Damit wird eine Ontologie anvisiert, die nicht von dem her denkt, was operativ ausgeführt, ins *opus* gesetzt wird.

Wie aber ließe sich das Vermögen *als solches* und *autonom* (vgl. HS 55/52) denken? Tatsächlich muss der Potenz, dem Vermögen, offenbar eine Existenz unabhängig von der konkreten Verwirklichung eignen: Das Vermögen müsste auch dann existieren, wenn

6 Wohlfahrt, Nihilistischer Messianismus, 182.

7 Liska, Als ob nicht, 81.

8 Vgl. auch die ähnliche Bestimmung in *Opus Dei*: »In diesem Sinne ist die Unterscheidung von Potenz und Akt bei Aristoteles zweifelsohne ontologisch (*dynamis* und *energeia* sind ›zwei Weisen, vom Seienden zu sprechen‹), OD 99/72.

9 Geulen, Agamben, 46.

es nicht zu einer Handlung führt. So behalte etwa ein Kitharaspieler das Vermögen zu spielen auch dann, wenn er nicht spielt (vgl. HS 55, B 13f, MdD 317f) – seine Potenz zu spielen muss ihm also unabhängig von der konkreten Aktualisierung zugeschrieben werden können. Bereits hier deutet sich an, inwiefern Bartleby, der Schreiber, der sein Schreibvermögen *nicht* umsetzt, Emblem für Agambens Potenzdenken sein kann: Bartleby kann *potenziell* auch dann schreiben, wenn er es *aktuell* vorzieht, dies nicht zu tun.

Wie ist diese Existenz des Vermögens zu denken? Agamben zufolge besitzt die Potenz bei Aristoteles einen »doppelten Aspekt« (HS 57/54): Einerseits ist sie die positive *Potenz-zu* einer Handlung, ist also ein Vermögen, das sich in einem Akt realisieren kann. Zugleich muss jedoch denkbar sein, dass sich diese Potenz auch *nicht* in den entsprechenden Akt umsetzt – nur dann nämlich handele es sich um eine Potenz, um eine *Möglichkeit*, und keine *Notwendigkeit*. Jede *Potenz-zu* muss demnach zugleich auch als eine »*Potenz nicht zu* (tun oder sein)« (HS 56/52), eine »*adynamía*« (HS 56/52), gedacht werden (vgl. B 23f, KG 37). Diese *adynamía* als negative Potenz ist nicht als Impotenz oder Ohnmacht zu verstehen:¹⁰ Vielmehr handele es sich um das Vermögen, einen konkreten Akt *nicht* zu setzen (vgl. MdD 322f), um eine *Potenz-nicht-zu*. Nur in diesem doppelten Modus kann Potenz *als solche*, als Potenz, verstanden werden: Wäre sie lediglich *Potenz-zu*, so würde sie sich immer in einen Akt umsetzen müssen – und wäre mithin von dem Akt, auf den sie sich richtet, nicht zu unterscheiden (vgl. B 13f, 23f). Gerade dann hätte sie aufgehört, Potenz im Gegensatz zur Notwendigkeit zu sein: Die Potenz, so formuliert Agamben, »vermag [...] den Akt, indem sie vermag, ihn nicht zu verwirklichen, sie vermag die eigene Impotenz *souverän*« (può l'atto potendo non realizzarlo, può sovraneamente *la propria impotenza*) (HS 56/52f, Hervorhebungen im Original).

Dann allerdings muss bestimmt werden, wie sich der doppelte Aspekt der Potenz beim Übergang in den Akt darstellt, wie sich also überhaupt ein Übergang zum Akt vollziehen kann. Agamben verweist auf eine Formulierung aus der aristotelischen *Metaphysik*, die er als Beschreibung dieses Übergangs liest, und legt die Umsetzung einer Potenz in den Akt als *Ablegen* der negativen Potenz aus:¹¹ »Das Vermögende kann erst dann zum Akt übergehen, wenn es die Potenz, nicht zu sein (seine *adynamía*), ablegt« (HS 56/53, vgl. B 58/79). Mit diesem Ablegen der *Potenz-nicht-zu* bezieht sich die Potenz auf sich selbst: Sie vermag den Aspekt der *Potenz-nicht-zu*; im Übergang zum Akt vermag sie es, »nicht nicht zu können« (*non non-potere*) (B 58/79). Nur auf diese Weise ist Potenz *als Potenz* im Gegensatz zur Notwendigkeit einerseits und zur Unmöglichkeit andererseits gedacht – denn

»[d]ieses Ablegen der Impotenz bedeutet nicht ihre Zerstörung, sondern im Gegenteil ihre Erfüllung; die Potenz wendet sich auf sich selbst zurück, um sich selbst zu

10 Darauf weist z.B. Attell, *Potentiality/Impotentiality*, 160, hin. Durantaye, *Agamben*, 5, argumentiert außerdem, dass die negative Potenz gerade deshalb nicht als Unvermögen oder Mangel zu verstehen ist, weil sie gar nicht vom Akt her, also nicht als der Verwirklichung untergeordnet, zu denken ist.

11 Vgl. in der *Metaphysik* 1047a, 24–26: Aristoteles: *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart: Reclam Verlag 2000, 225, und die Zitate bei Agamben, HS 56/53, B 57/79 oder auch MdD 326.

geben« (*Questa deposizione dell'impotenza non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgersi della potenza su se stessa per donarsi a se stessa*) (HS 56/53).¹²

Wie angedeutet versteht Agamben den aristotelischen Begriff der *dýnamis* auch im Sinne einer *Möglichkeit*: In dem Text *Die Macht des Denkens* (*La potenza del pensiero*, MdD 313-330) von 1986¹³ weist er darauf hin, dass die Bedeutungen *Potenz* und *Möglichkeit* nicht zu trennen seien (vgl. MdD 316). Entsprechend interpretiert er das Verhältnis von *Potenz* und *Akt* je nach dem Kontext seiner konkreten Untersuchung nuanciert anders: In *Die Macht des Denkens* akzentuiert er vor allem die Tatsache, dass die *Potenz* im *Akt* nicht abgeschafft, sondern im skizzierten Sinne einer *Selbstgabe* erhalten und vervollkommen wird. Die Folgen eines solchen Verständnisses deutet Agamben in wenigen Sätzen für Philosophie, Ästhetik, Politik und schließlich für das Verständnis des Lebens als solchem an – die skizzierte Denkfigur wird also strukturell in verschiedenste Kontexte transferiert, in denen sie ihre Valenz entfalten kann:

»Die Konsequenzen dieser Gestalt der *Potenz*, die sich erhält und im *Akt* vermehrt, indem sie zur *Selbst(zu)gabe* wird, müssen wir erst noch ermessen. Sie zwingt uns dazu, nicht nur das Verhältnis zwischen *Akt* und *Potenz*, zwischen *Möglichem* und *Wirklichem*, von Grund auf neu zu durchdenken, sondern ebenfalls, in der *Ästhetik*, den Status des künstlerischen Aktes und des Kunstwerks sowie, in der *Politik*, das Problem des Erhalts der konstituierenden *Macht* in der konstituierten *Macht* neu zu konzipieren. Die gesamte Auffassung vom Leben muss hinterfragt werden, wenn das Leben tatsächlich als *Vermögen* gedacht werden soll, das seine eigenen Formen und Verwirklichungen stets übersteigt« (MdD 329f).

In *Bartleby oder die Kontingenz* von 1993 spitzt Agamben die Argumentation zur Frage zu, wie angesichts des Ablegens der *Potenz-nicht-zu* beim Übergang zum *Akt* das zu denken ist, »das nicht sein konnte, sobald das *Mögliche* *Wirklichkeit* geworden ist« (B 58/79). Wie zu zeigen ist, übernimmt in diesem Text *Bartleby* als messianische Figur die soteriologische Funktion der Rettung dieser nicht realisierten *Möglichkeiten*, indem er eine Art »Gleichgewicht [...] zwischen dem *Sein-Können* und dem *Nicht-sein-Können*« (*bilico [...] tra il poter essere e il poter non essere*) (B 64/83) herstellt: Agambens Interpretation des Verhältnisses von *Akt* und *Potenz* ermöglicht es, jeden gesetzten *Akt*, jede *Wirklichkeit* mit der jeweils eigenen *Potenz* in Verbindung zu bringen.

In *Homo sacer* von 1995 führt Agamben die Diskussion im politisch-philosophischen Zusammenhang der Beziehung von konstituierender und konstituierter *Gewalt* ein und interpretiert das Verhältnis wiederum anders:¹⁴

-
- 12 In *Die Macht des Denkens* formuliert Agamben analog, dass nur »derjenige wirklich vermögend [ist], 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«, MdD 328.
- 13 Wie erwähnt dürfte die Übersetzung von *La potenza del pensiero* mit *Die Macht des Denkens* nicht ganz präzise sein; angemessener wäre wohl die Übersetzung *Das Vermögen des Denkens*. Vgl. die englische Übersetzung von Daniel Heller-Roazen unter dem Titel *On Potentiality*, PO 177-184.
- 14 Eva Geulen hat überzeugend argumentiert, dass »Agambens Überführung erkenntnistheoretischer bzw. fundamentalontologischer Motive in politische und umgekehrt, argumentative Ver-

»Während er das authentische Wesen der Potenz beschrieb, hat Aristoteles in Wirklichkeit der abendländischen Philosophie das Paradigma der Souveränität (*il paradigma della sovranità*) gestiftet. Denn der Struktur der Potenz, die genau über ihr Nichtsein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt, entspricht jene des souveränen Banns (*bando sovrano*), der sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich abwendet. Die Potenz (in ihrem doppelten Aspekt von Potenz zu und Potenz nicht zu) ist die Weise, auf die sich das Sein *soverän* gründet (*La potenza (nel suo duplice aspetto di potenza di e potenza di non) è il modo attraverso cui l'Essere si fonda sovraneamente*)« (HS 57/54).

Dem ist in diesem Kapitel genauer nachzugehen. Um *Potenzialität* und *Profanität* in ihrer Beziehung zum Messianischen zu bestimmen, geht die Untersuchung folgendermaßen vor: Zunächst werden zwei Texte aus Agambens Buch *Idea della prosa* von 1985 diskutiert (II.1). Es folgen Überlegungen zu *La comunità che viene* von 1990, die neben Bartleby auch die Figuren Robert Walsers behandeln (II.2). Von besonderem Interesse ist Agambens Essay *Bartleby o della contingenza* von 1993, dem Bartleby nicht nur den Titel gibt, sondern der die literarische Figur dezidiert als *neuen Messias* entwickelt (II.3). Die vorliegende Untersuchung schlägt außerdem vor, den im Römerbriefkommentar als messianische Modalität beschriebenen Begriff der *Erfordernis* (*esigenza*) vor dem Hintergrund des spezifischen Vergangenheitsbezugs Bartlebys zu interpretieren (II.4). Im Anschluss werden die variierten Bartleby-Deutungen in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* von 1995 sowie in *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* von 2012 referiert (II.5). Dass Bartleby seine messianische Funktion in *Homo sacer* an eine andere literarische Figur, nämlich Kafkas Mann vom Lande, abtreten wird, leitet zum nächsten Kapitel dieser Arbeit über.

II.1 Bartleby als Student und seine limbische Natur

Melvilles Figur Bartleby tritt in zwei der insgesamt 33 kurzen Texte in Agambens *Idea della prosa*¹⁵ auf. In beiden Fällen handelt es sich um einen Verweis gegen Ende des jeweiligen Textes, der die literarische Figur einführt, um die Argumentation zuzuspitzen

werfungen zeitigt, deren kumulativer Effekt in der Ausbildung von Aporien besteht«, Geulen, Eva: *Agambens Politik der Nicht-Beziehung*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 59-69, hier 59. Auf das Problem weist auch Durantay, Agamben, 234, hin. In der Perspektive dieser Untersuchung ist vor allem Geulens Rede von der *Überführung* verschiedener Motive von Interesse, denn genau dieses Verfahren versucht die vorliegende Untersuchung auch mit Bezug auf Agambens Gebrauch theologischer Begriffe nachzuzeichnen.

- 15 Das Buch erschien im italienischen Original 1985 und 2002 in einer um drei Texte erweiterten und illustrierten Neuausgabe. Eine deutsche Übersetzung erschien zunächst 1987; 2003 folgte eine Neuausgabe, die auch die Illustrationen der italienischen Ausgabe übernimmt, unter dem Titel: *Idee der Prosa*. Aus dem Italienischen von Dagmar Leupold und Clemens-Carl Härle, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003. Aus dieser Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle IP und Seitenangabe im Fließtext zitiert; Seitenangaben nach dem Schrägstrich zitieren die zweite Auflage der italienischen Neuausgabe: *Idea della prosa*. Nuova edizione illuminata e accresciuta, Macerata: Quodlibet² 2013 (2002).

oder auf einen anderen Horizont hin zu öffnen¹⁶ – und auffälligerweise wird sie in beiden Fällen in einen im weitesten Sinne religiösen oder theologischen Zusammenhang eingespannt: In der *Idee des Studiums* (*Idea dello studio*) (IP 51-54/43ff) steht Bartleby für die Selbstüberschreitung der »messianische[n] Spannung des Studiums« (IP 54); in der *Idee der Politik* (*Idea della politica*) (IP 67ff/59f) erscheint die »vorhöllische Natur« des *limbus puerorum* als das »Geheimnis Bartlebys« (IP 68). Beide Zusammenhänge und die Relation von Bartleby zur jeweiligen *Idee* sind im Folgenden zu präzisieren.¹⁷

II.1.a) Jenseits der Vollendung – Bartleby und die messianische Spannung des Studiums

Die *Idee des Studiums* entwickelt Agamben, unter Verweis auf die jüdische Geschichte ebenso wie auf die aristotelische Unterscheidung von aktiver und passiver Potenz, als eine spezifische Polarität: Studium ist auf Vollendung, auf Umsetzung in ein Werk ausgerichtet – zugleich aber als solches »unendlich und unvollendbar« (*in sé interminabile*) (IP 52/44). Diese Spannung überschreitet sich, so argumentiert Agamben gegen Ende des Textes, in der literarischen Figur des Schreibers Bartleby – sodass das Studium »zu seiner wahren Natur zurück« (IP 54/45) finden könne. Aber warum ist das Studium durch eine *messianische* Spannung charakterisierbar und wie ist ihre Selbstüberschreitung zu beschreiben? Mit dem Hinweis, dass der Begriff *Talmud* übersetzt *Studium* bedeutet, verortet Agamben die Praxis des Studiums zunächst im Kontext der jüdischen Religionsgeschichte: Während des babylonischen Exils und potenziert nach der Zerstörung des Zweiten Tempels sei, so referiert Agamben, weniger die *Ausübung* des Kults als vielmehr sein *Studium* identitätsstiftend geworden.¹⁸ So vermittelt kann Agamben die Figur des Studierenden soteriologisch deuten; der aufgerufene Kontext der jüdischen Geschichte legt dabei die *messianische* Interpretation nahe:

»Der Gestalt des Studierenden, in jeder Tradition geehrt, wächst so eine messianische Bedeutung (*un significato messianico*) zu, die in der heidnischen Welt unbekannt ist: da

-
- 16 Alex Murray identifiziert für Agambens Verweise auf Kafkas Spule Odradek überzeugend die doppelte Perspektive einer Lektüre *und* Transformation eines literarischen Textes, vgl. Murray, Agamben, 102. Von Bedeutung für diese Untersuchung ist der Hinweis deshalb, weil diese Doppelung Agambens Rekurse nicht nur auf literarische, sondern auch auf *theologische* Texte orientieren dürfte.
- 17 Die Originalausgabe von *Idea della prosa* von 1985 umfasste nur 30 Texte; für die Neuausgabe 2002 wurden unter anderem *Idee des Studiums* und *Idee der Politik* hinzugefügt. Da die im Folgenden zu behandelnden Texte also nachträglich hinzugefügt wurden, stellt sich die Frage nach der Plausibilität der in diesem Kapitel vorgeschlagenen chronologischen Abfolge. Alle drei zusätzlichen Texte erschienen aber bereits in der deutschen Übersetzung von 1987, vgl. Agamben, Giorgio: *Idee der Prosa*. Aus dem Italienischen von Dagmar Leupold und Clemens-Carl Härle, München/Wien: Carl Hanser 1987, 38-41, 53ff sowie 93-96. Vgl. dazu Durantaye, Agamben, 410, der darauf hinweist, dass die drei Kapitel nicht nur in der deutschen, sondern auch in der englischen und französischen Übersetzung bereits *vor* der italienischen Neuausgabe publiziert wurden.
- 18 Den Hinweis auf das Studium der Torah, das an die Stelle der Opferriten trete, nimmt Agamben 2012 in *Opus Dei* im Rekurs auf Guy Stroumsa wieder auf, legt ihn aber in diesem Kontext unter Bezug auf die Liturgie aus, vgl. OD 33/26.

es bei der Gestalt des Studierenden um die Frage der Erlösung geht (*è in questione la redenzione*), verbindet sich sein Anspruch unmittelbar mit dem Heilsanspruch des Gerechten (*la sua pretesa si confonde con quella del giusto alla salvezza*)« (IP 51f/43).

Allerdings ist diese soteriologische Ausrichtung des Studiums für Agamben nicht lediglich religionsgeschichtliche Besonderheit; vielmehr entwickelt er sie als *Hinterlassenschaft* und reichert auf diese Weise die *Idee des Studiums* begrifflich an: Die »soteriologische Polarität des Studiums« (IP 51/43) gehöre demzufolge zu den »*Vermächtnissen* des Judentums« (IP 51/43, Hervorhebung: HR), sodass der Studierende von einem »messianische[n] *Erbe*, für das er einsteht« (IP 52/44, Hervorhebung: HR), angeleitet werde. Dieser messianisch konnotierten Ausrichtung auf Vollendung steht andererseits entgegen, dass das Studium als solches nicht vollendet werden könne. Agamben plausibilisiert diesen Aspekt unter Rekurs auf konkrete *Erfahrungen*:

»Wer das stundenlange Vagabundieren in Büchern kennt, bei dem jedes Bruchstück, jede Chiffre, jedes Initial, auf das man stößt, einen neuen Weg zu eröffnen scheint, der indes einem neuen Fund zuliebe sogleich wieder aufgegeben wird [...], der weiß, daß das Studium nicht nur kein Ende haben kann, sondern auch keines wünscht (*lo studio non soltanto non può propriamente aver fine, ma nemmeno desidera averla*)« (IP 52/44).

Die religionsgeschichtlich eingeführte Hinterlassenschaft der Ausrichtung auf Vollendung und die konkrete Erfahrung der Endlosigkeit des Studiums erzeugen eine Spannung, die Agamben philosophisch einholt: Er vergleicht das Studium mit der Potenz, dem *Vermögen* (*potenza*) (vgl. IP 52/44) der aristotelischen Unterscheidung von Potenz und Akt. Die Spannung des Studiums erscheint so der Differenzierung von *potentia passiva* und *potentia activa* analog: Erstere ist »reine Leidenschaft und virtuell unendlich« (IP 53/44), entspricht also der beschriebenen Erfahrung, letztere ist, wie das messianische Erbe, auf die Umsetzung in einen Akt ausgerichtet. Das Studium wird auf diese Weise als Zeitraum der *Potenz*, des *Vermögens* entwickelt – und unterhält eine problematische Beziehung zum Akt: »[W]enig ist bitterer als der allzu lange Aufenthalt in der Sphäre der reinen Potenz« als einem Zustand des »fortwährenden Aufschub[s] des Aktes« (IP 53/45).

Überlegungen zum Begriff des Vermögens oder der Potenz durchziehen auch *Idee der Prosa* in unterschiedlichen Variationen.¹⁹ Die *Schwelle*, die das Buch eröffnet, führt als literarisch angelegter Text zu diesem Begriff: Damaskios, das letzte Oberhaupt der neuplatonischen Schule, arbeitet, so erzählt es Agamben, an einem Buch über das erste Prinzip und den »Ursprung des Denkens« (IP 11). Während Damaskios einen Gedanken auf seiner Schreibtisch notieren will, erinnert er sich an die Passage aus *De anima*, in der Aristoteles »den passiven Verstand mit einer Tafel vergleicht, auf der nichts geschrieben steht« (IP 12/11f). Mit diesem Bild kann Agambens Damaskios schließen:

19 Leland de la Durantaye stellt das *Idee der Prosa* gewidmete Kapitel seiner Agamben-Monographie entsprechend unter den Titel *The Pure Potentiality of Representation*, vgl. Durantaye, Agamben, 121–155; dieser Titel dürfte Agambens Verweis auf das »reine Vermögen der Darstellung« (*la pura potenza della rappresentazione*), IP 13/12, zitieren.

»Die äußerste Grenze, die das Denken erreichen kann, ist nichts Seiendes, kein Ort oder Ding, selbst ohne alle Eigenschaft, sondern sein eigenes absolutes Vermögen, das reine Vermögen der Darstellung selbst (*la propria assoluta potenza, la pura potenza della rappresentazione stessa*): die Tafel zum Schreiben! Was er [d.i. Damaskios, HR] bis dahin für das Eine und schlechthin Andere des Denkens gehalten hatte, war also nur die Materie, nur das Vermögen des Denkens (*soltanto la materia, soltanto la potenza del pensiero*)«²⁰ (IP 13/12).

Der Bezug zur *Idee des Studiums* verläuft nicht lediglich terminologisch über den Begriff der Potenz oder des Vermögens – vielmehr verweist leitmotivisch auch die noch leere Schreibtafel des Damaskios auf Bartleby voraus: Denn als Schreiber, der nicht mehr schreibt, hat auch Bartleby eine solche vor sich.²¹ Möglicherweise plausibilisiert der Bezug zu Bartleby auch die Formulierung, mit der Agamben die Folgerung aus der Entdeckung des Damaskios beschreibt: »er konnte jetzt die Tafel zerbrechen und aufhören zu schreiben« (IP 13). Konsequenterweise kehrt der aristotelische Vergleich mit der unbeschriebenen Schreibtafel auch in dem Aufsatz über Bartleby von 1993 wieder (vgl. B 10f). Seine Entdeckung ermöglicht es Damaskios in Agambens Fassung indessen nicht nur, das Schreiben aufzugeben, sondern vielmehr »wirklich [zu] beginnen« (IP 13/12) – und analog beginnt auch Agambens Reihe der 33 *Ideen* unmittelbar nach diesem Text, mit dem Übertritt über die *Schwelle*.²² Liest man *Idee der Prosa* von dieser Schwelle aus, geht es weniger um das in jeder *Idee* konkret Dargestellte, als mehr um das *Vermögen* zur Darstellung. Es ist dieses Vermögen, das die einzelnen Texte auf unterschiedliche Weise wiederum: *darstellen*²³ und dem der spannungsvolle Möglichkeitsraum des Studiums als Raum der Potenz entspricht. Fraglich wird damit, ob dieser potenzielle Raum nicht *verlassen* wird, wenn die Potenz sich, für den philosophischen Kontext formuliert, in einen Akt umsetzt oder das Studium zum Werk wird – denn immerhin legt Agamben seinen eigenen Text *als Schrift* vor. Wie wäre also eine Existenz des Raums der Potenz unabhängig vom Akt oder *nach* der konkreten Verschriftlichung denkbar? Wäre, wie

20 Die Formulierung *la potenza del pensiero* (das Vermögen des Denkens) leiht offenbar dem im Jahr 2005 erschienenen Aufsatzband Agambens *La potenza del pensiero* den Titel.

21 Auf die leere Schreibtafel als Bild für die Beziehung von Potenz und Akt und die Bedeutung dieses Bilds für Agamben weist in seinem Kommentar zur Erzählung von Damaskios auch Durantaye, Agamben, 123, hin.

22 Die Interpretation von Bernd Witte, dass Agamben sich mit der Erzählung von Damaskios seine eigene Identität als ein »letzte[r] Philosoph« zuschreibe, ist insofern überzeugend, Witte, Bernd: *Über einige Motive bei Giorgio Agamben*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 23–33, hier 32. Auf der Linie der Selbstreferenz wäre außerdem die in *Idee des Rätsels* eingeführte Figur eines Philosophen zu nennen, der die »traditionellen Formen wie Fabel, Märchen und Legende (*l'apologo, la favola, la leggenda*)« für die »einzig legitime Form der Darstellung«, IP 111/97, hält. In der unmittelbar anschließenden *Idee des Schweigens* ist von einer *Fabel* in einer *Märchensammlung* (*»raccolta di favole tardo-antiche, si legge questo apologo«*), IP 115/99, Hervorhebungen: HR, die Rede, in der *Idee der Sprache II* entsprechend von einer *Legende* (*legenda*), vgl. IP 121/105: Alle drei Darstellungsformen des ungenannt bleibenden Philosophen begegnen auch bei Agamben.

23 Vgl. ähnlich auch Durantaye, Agamben, 121 und ebd., 127.

bereits angedeutet, eine Ontologie der Potenz möglich, die sie autonom und ohne die Ausrichtung auf Umsetzung oder praktische Anwendung behandelt?

Gegen Ende der *Idee des Studiums* öffnet Agamben einen weiteren Bezugsraum. Weniger argumentativ als illustrativ führt er mehrere literarische Figuren als »äußerste, exemplarischste Verkörperung des Studiums in unserer Kultur« (*l'ultima, più esemplare incarnazione dello studio nella nostra cultura*) (IP 54/45) ein – nämlich die Studentenfiguren bei Kafka, Robert Walser und Herman Melville.²⁴ Als die »qualvollste Ausprägung« (*figura più stremata*) (IP 54/45) des Studiums wiederum erscheint Bartleby – wobei die Formulierung verdeckt, dass Bartleby in Melvilles Erzählung nicht als Student in dem von Agamben beschriebenen Sinne erscheint. Der Zusammenhang – und der Grund für Bartlebys Auftritt in *Idee des Studiums* – dürfte stattdessen über sein Verhältnis zur Potenz und sein Verharren in der Möglichkeit jenseits der schreibenden Verwirklichung vermittelt sein. Bartleby wird als *Ausprägung* des Studiums eingeführt, sodass Agamben an seiner Gestalt den doppelten Ansatz der Idee spiegeln und die über das Studium des Kultes nahegelegte messianische Spannung auf ihn übertragen kann – religions- und philosophiegeschichtlicher Kontext werden dabei, wie im folgenden Zitat ersichtlich, beigeordnet. Zugleich führt Bartleby Agambens Argumentation aber auch weiter, denn in ihm habe

»die messianische Spannung des Studiums sich umgekehrt, oder besser, sich selbst überschritten. Seine Geste ist die einer Potenz, die dem Akt nicht vorausgeht, sondern folgt, die ihn für immer hinter sich läßt; eines Talmuds, der auf den Wiederaufbau des

- 24 Die Verkörperung des Studiums leistet in der deutschen Übersetzung überraschenderweise eine zweite Figur, die nicht recht in den Kontext der Argumentation zu passen scheint: »der Student, der Gehilfe, wie er in Romanen Kafkas und Robert Walsers auftritt«, IP 54. Der Vergleich mit Agambens italienischem Original zeigt, dass der *Gehilfe* eine Interpolation der deutschen Übersetzung ist; die Passage lautet im Original: »*lo studente, quale appare in certi romanzi di Kafka o di Walser*«. Agamben, *Idea della prosa*, 45. Die Einfügung des »Gehilfe[n]« steht bereits in der deutschen Übersetzung von 1987, vgl. Agamben, *Idee der Prosa*, 41. In der englischen ebenso wie in der französischen Übersetzung fehlt der Einschub dagegen, vgl. Agamben, Giorgio: *Idea of Prose*. Aus dem Italienischen von Michael Sullivan und Sam Whitsitt, Albany, New York: State University of New York Press 1995, 65, sowie ders., *Idée de la prose*. Aus dem Italienischen von Gérard Macé, Paris: Christian Bourgois 1998, 47. Für diese Einfügung in der deutschen Version sind mehrere Erklärungen denkbar: Möglicherweise versucht die deutsche Übersetzung einen Bezug auf Walsers Roman *Der Gehülfe* herzustellen, vgl. Walser, Robert: *Der Gehülfe*. Roman. Sämtliche Werke in Einzelausgaben, zehnter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 15 2016. Der Protagonist dieses Romans ist indessen kein Student in der von Agamben skizzierten Weise, sodass der Einschub die Argumentation tendenziell verunklart. Stattdessen könnte sich Agamben auf Walser Prosastück *Der Student* beziehen, vgl. Walser, Robert: *Der Spaziergang*. Prosastücke und Kleine Prosa. Sämtliche Werke in Einzelausgaben, herausgegeben von Jochen Creven, fünfter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 14 2016, 207–212. Die Verbindung von Gehilfen und Studenten begegnet allerdings, so eine zweite mögliche Erklärung, auch in Benjamins Kafka-Essay: »Diese Gehilfen gehören einem Gestaltenkreis an, der das ganze Werk Kafkas durchzieht. Von ihrer Sippe ist so gut der Bauernfänger [...] wie der Student«, Benjamin, GS II, 414. In diesem Kontext wiederum verweist Benjamin auf Walsers *Der Gehülfe*, sodass mindestens die Doppelung von Walser und Kafka bei Agamben ihr Vorbild bei Benjamin haben könnte; vermutlich handelt es sich entsprechend bei der Einfügung des »Gehilfe[n]« in der deutschen Übersetzung um einen Bezug auf Benjamins Kafka-Aufsatz. Vgl. im Übrigen auch Agambens Text *Die Gehilfen*, PR 23–29, mit Verweisen unter anderem auf Kafka, Benjamin und Walser.

Tempels nicht nur verzichtet, sondern ihn schlechtweg vergessen hat« (*Qui la tensione messianica dello studio si è rovesciata, o, piuttosto, è andata oltre se stessa. Il suo gesto è quello di una potenza che non precede, ma segue il suo atto, se l'è lasciato per sempre alle spalle; di un Talmud che non soltanto ha rinunciato alla riedificazione del Tempio, ma lo ha addirittura dimenticato*) (IP 54/45).

In *erstens* der aristotelischen Terminologie verbleibt Bartleby in der Potenz, ohne zu handeln – aber auf eine Weise, die nicht den unendlichen Aufschub des Aktes bedingt, sondern sich jenseits des Aktes, jenseits der Ausrichtung auf Vollendung situiert. Analog steht *zweitens* – religionsgeschichtlich vermittelt – der Talmud Bartlebens jenseits jeder soteriologischen Ausrichtung auf den Wiederaufbau des Tempels. Hier wird eine Potenz jenseits der Relation zum Akt und eine Praxis ohne Ausrichtung auf zukünftige Vollendung anvisiert – allerdings wird beides im *literarischen* Paradigma beschrieben, sodass sich der religionsgeschichtliche und der philosophische Bezug auch innerhalb von Agambens Text überlagern. Das *Vergessen* als Begründung für den Verzicht auf den Wiederaufbau grundiert auch Bartlebens zweiten Auftritt innerhalb von *Idee der Prosa*, nämlich in dem Text *Idee der Politik*, der den theologischen Topos des Limbus kommentiert. Zusätzlich stellt eine im italienischen Original von *Idee des Studiums* unmittelbar an die zuletzt zitierte Passage angefügte und in der deutschen Übersetzung nicht übernommene Parenthese einen weiteren Bezug zwischen beiden Texten her, indem sie explizit auf das *Studium* der ungetauften Kinder und der paganen Philosophen im *Limbus* verweist.²⁵ Den Limbus erwähnen indessen nicht nur die italienische Version von *Idee des Studiums* und *Idee der Politik*, sondern er wird auch im Text *Vom Limbus (Dal Limbo)* in *La comunità che viene* mit wörtlichen Übernahmen aus *Idee der Politik* diskutiert.²⁶ In *Vom Limbus* folgt ein Verweis auf den Zustand der Welt nach dem Jüngsten Tag (vgl. KG 13/12), der in dieser Welt jedoch nicht Bartleby oder ungetaufte Kinder, sondern die Figuren Robert Walsers ansiedelt, die wiederum mit einer Figur Kafkas verglichen werden. In mehrfacher Hinsicht sind die entsprechenden Texte motivisch und referenziell eng verwoben.

Die messianische Konnotation wird in *Idee des Studiums* durch den Verweis auf die jüdische Religionsgeschichte plausibel. Allerdings gibt es noch einen weiteren Bezug, der das messianische Begriffsregister erklären könnte. Zumal der Bezug auf Kafka und Walser deutet nämlich an, dass sich der Text, wie Vivian Liska überzeugend gezeigt hat, auch als Variation auf eine Passage in Benjamins Kafka-Essay lesen lässt.²⁷ Benjamin verweist auf Kafkas *neuen Advokaten* Doktor Bucephalus, der die Gesetzbücher zwar

25 Die Parenthese lautet: »(Questi studenti studiano come, dopo la fine dei tempi, potrebbero studiare, nel limbo, i bambini non battezzati o i filosofi pagani, che non hanno più nulla da sperare, né dal futuro né dal passato.)«, Agamben, *Idea della prosa*, 45; also etwa: »Diese Studenten studieren so, wie, nach dem Ende der Zeit, im Limbus, die ungetauften Kinder oder die heidnischen Philosophen studieren könnten, die weder von der Zukunft noch von der Vergangenheit noch etwas zu erhoffen haben«. Die Passage fehlt auch in der ersten deutschen Übersetzung von 1987.

26 Auf den Limbus verweist Agamben im Übrigen auch 2019 in seinem Text über Peter Handkes Zeichnungen, vgl. ZuB 11, in dem er Handkes Zeichnungen als Marginalien bezeichnet, die am Rand des Textes und zugleich »wie der Limbus nach der Ansicht der Theologen [...] in ora inferni, am Rand der Hölle stehen«, ebd.

27 Vgl. Liska, *Als ob nicht*, v.a. 82–86, und Liska, *The Messiah before the Law*, v.a. 171ff.

studiert, die Gesetze jedoch nicht mehr anzuwenden scheint. Das Motiv eines nicht ausgeführten, sondern studierten Rechts kommentiert Benjamin folgendermaßen:

»Das Recht, das nicht mehr praktiziert und nur studiert wird, das ist die Pforte der Gerechtigkeit. Die Pforte der Gerechtigkeit ist das Studium. Und doch wagt Kafka nicht, an dieses Studium die Verheißungen zu knüpfen, welche die Überlieferung an das der Thora geschlossen hat. Seine Gehilfen sind Gemeindediener, denen das Bethaus, seine Studenten Schüler, denen die Schrift abhanden kam«²⁸.

In der Diskussion über den Kafka-Essay im Briefwechsel mit Scholem entwickelt Benjamin das Studium außerdem als *messianische Kategorie*:

»Hiermit hängt die Frage der Schrift zusammen. Ob sie den Schülern abhanden gekommen ist oder ob sie nicht enträtseln können, kommt darum auf das gleiche hinaus, weil die Schrift ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel eben nicht Schrift ist sondern Leben. Leben wie es im Dorf am Schloßberg geführt wird. [...] Daß ich den Aspekt der Offenbarung für Kafkas Werk nicht leugne geht schon daraus hervor, daß ich – indem ich sie für »entstellt«²⁹ erkläre – den messianischen für sie anerkenne. Kafkas messianische Kategorie ist die »Umkehr« oder das »Studium«³⁰.

Auf das Motiv des studierten Gesetzes rekurriert Agamben in späteren Texten mit messianischer Konnotation (vgl. z.B. AZ 76f und v.a. HH 200 sowie Kapitel III.1.e dieser Untersuchung); die Kontroverse Benjamins mit Scholem um die Frage nach der abhanden gekommenen Schrift kommentiert er in *Homo sacer* (vgl. HS 61-66 und unten Kapitel III.1.c). Für die *Idee des Studiums* ist die Überlegung von Interesse, dass Agamben die messianische Qualifizierung des Studiums, wie Liska nahelegt, aus der Diskussion um Benjamins Aufsatz übernehmen könnte. Während aber für Benjamin *Umkehr* oder *Studium* messianische Kategorien darstellen, so scheint Agamben, wie zitiert, mit einer signifikanten Verschiebung eine *Umkehrung* der messianischen Spannung im Studium zu entwickeln: Das Studium Bartlebys ist von Verheißungen befreit – und zwar konkret deshalb, weil ihm die Ausrichtung aufs Werk fehlt, weil es als Aufenthalt in der

28 Benjamin, GS II, 437.

29 Vgl. dazu nochmals Benjamins oben bereits zitierte Fassung der messianischen Verrückung im Kafka-Aufsatz, in dem es um »die Entstellungen, die der Messias zurechtzurücken einst erscheinen werde«, Benjamin GS II, 433, geht: Die *entstellte* Offenbarung ist auf das Zurechtrücken durch den Messias beziehbar. Vgl. die Anmerkungen zur Kontroverse mit Scholem bei Weigel, Sigrid: *Zu Franz Kafka*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 543-557, v.a. 550ff. Weigel weist auf die Differenz in der Formulierung der Legende von der messianischen Verrückung zwischen einer »Entstellung« und dem minimalen Unterschied hin, den sie unter anderem auf die unterschiedlichen Sprachtheorien Scholems und Benjamins bezieht und als »Mißverständnis«, ebd., 551, bezeichnet. Vgl. zur Frage der Offenbarung auch den Hinweis von Eli Friedlander, dass Scholem einen Unterschied zwischen einem »Zeichen für die Existenz des Göttlichen«, nämlich der nicht zu enträtselnden Schrift, und dem Inhalt der Offenbarung aufrecht erhalte. Diesen Unterschied lehne Benjamin, so Friedlander, ab, weil ein »bloßes inhaltsleeres Zeichen der Existenz [...] für ihn keine Offenbarung sein« könne, Friedlander, Eli: *Walter Benjamin. Ein philosophisches Portrait*. Aus dem Englischen von Christa Krüger, München: C.H. Beck 2013, 248f.

30 Benjamin/Scholem, Briefwechsel, 167.

Potenz ohne Akt gedacht wird. Insofern korreliert es dem Studium des Gesetzes ohne dessen Anwendung. Messianisch ist weniger die Ausrichtung auf das Kommende, sondern eher deren Fehlen, das, zeittheoretisch formuliert, ins *Jetzt* führt.

In ihrem Vergleich der Qualifizierungen des Studiums in Benjamins Kafka-Aufsatz und Agambens *Idee des Studiums* markiert Vivian Liska eine Differenz, die Agambens Beschreibung genauer zu bestimmen erlaubt. Was nämlich passiert mit dem *Gegenstand* des Studiums, mit der Schrift oder dem Gesetz? In markantem Gegensatz zu Benjamin, so argumentiert Liska, sei »Agambens messianische Hoffnung mit dem Ende des Studiums der Schrift«³¹ verbunden. Die Messianität des Studiums werde insofern auf ein *Ende* des Studiums, aber auch auf ein Ende der Schrift hin verschoben: Liska spricht für Agamben von einer »Aufhebung der Schrift«³² und bilanziert: »Bei Agamben soll das Gesetz zunächst studiert statt praktiziert, aber zuletzt [...] »von Kopf bis Fuß zerstört« werden. [...] Doch den Schritt Agambens vollzieht Benjamin nicht«³³. Allerdings liest Liska *Idee des Studiums* mit dem späteren Aufsatz *Bartleby oder die Kontingenz*, der, so die These der vorliegenden Untersuchung, eine wiederum variierte Bartleby-Deutung und entsprechend einen anderen Gesetzesbezug vorschlägt. Tatsächlich ist dort, vermittelt über die Kabbala, von einer Zerstörung der Torah die Rede (vgl. B 72); der Kontext scheint jedoch, so wird die vorliegende Untersuchung argumentieren (vgl. Kapitel II.3.c), schöpfungstheologisch grundiert und auf die unter Bezug zur Potenz erfolgende Einführung des Begriffs der *Entschöpfung* ausgerichtet zu sein. Ein direkter Bezug zum *Studium* fehlt in diesem Text – und umgekehrt fehlen in *Idee des Studiums* Hinweise auf die Zerstörung des Gegenstands des Studiums.³⁴ Aufgehoben und vergessen wird stattdessen, so die hier vorgeschlagene Interpretation, die Ausrichtung auf Vollendung, auf das Werk, auf den Akt – also in diesem Sinne die Spannung des Studiums. Und aufgehoben wird, im Hinblick auf den *neuen Advokaten* formuliert, die *Anwendung* des

31 Liska, Als ob nicht, 82.

32 Liska, Als ob nicht, 84.

33 Liska, Als ob nicht, 85.

34 Möglicherweise gibt es für die vorgeschlagene Interpretation auch ein Indiz bei Liska selbst. Im Haupttext wurde bereits ihre These zitiert: »Bei Agamben soll das Gesetz zunächst studiert statt praktiziert, aber zuletzt [...] »von Kopf bis Fuß zerstört« werden. [...] Doch den Schritt Agambens vollzieht Benjamin nicht«, Liska, Als ob nicht, 85, Hervorhebung: HR. In einem englischsprachigen Aufsatz formuliert Liska: »According to Agamben, the messianic task of Kafka's students no longer lies in practicing or observing the law, but in studying it, in order to deactivate it and ultimately let it disappear into oblivion. This last step is absent in Benjamin's reflections«, Liska, The Messiah before the Law, 172, Hervorhebungen: HR. Die *Zerstörung* wird also in der englischen Fassung der Argumentation durch eine *Deaktivierung* und ein schließliches *Vergessen* ersetzt. In der Tat ist die *Deaktivierung* eine Formulierung, die Agamben in späteren Texten häufig verwendet und die sich, als *De-Aktivierung*, auf das von ihm beschriebene Verhältnis von Potenz und Akt bezieht. Wie weiter unten zu zeigen ist, korreliert die Deaktivierung insofern auch der *Entschöpfung*. Allerdings ist wiederum fraglich, ob das Vergessen des Gesetzes eine schlüssige Deutung von *Idee des Studiums* ist: Vergessen wird, so die in dieser Untersuchung vorgeschlagene Interpretation, der *Wiederaufbau* des Tempels, also wiederum: die Ausrichtung der Potenz auf einen Akt.

Gesetzes, seine Realisierung – aber nicht das Gesetz selbst.³⁵ Studium erscheint bei Agamben eher als die Praxis eines Gebrauchs, der den jeweiligen Gegenstand weder zerstört noch vergisst, sondern eine andere Beziehung zu ihm erprobt.

Dem entspricht ein weiteres: Liska zeigt überzeugend, dass Benjamin am Ende seines Kafka-Aufsatzes davon spricht, dass Kafka ein Gesetz gefunden habe. Er habe es »einer Niederschrift anvertraut, die nicht nur darum seine vollendetste wurde, weil sie eine Auslegung ist«³⁶; gemeint ist Kafkas Text *Die Wahrheit über Sancho Pansa*. Ein Bezug zum Gesetz im Modus einer *Auslegung* also – und wenn Liskas Deutung, dass Agamben in *Idee des Studiums* Benjamins Kafka-Aufsatz kommentiert, zutrifft, so wäre Agambens Text *gerade deshalb* selbst als Auslegung zu lesen. Auslegung und Studium sind dann genau das, was er selbst in seinem Text *performiert*: Im Modus einer kommentierenden und variierenden Auslegung ist seine *Idee des Studiums* selbst *Studium* eines Textes.³⁷

In *Idee des Studiums* stehen also, so die hier vorgeschlagene Interpretation, die Umkehrung des Verhältnisses von Akt und Potenz und das Vergessen der soteriologischen Vollendung für die Selbstüberschreitung der messianischen Spannung des Studiums. So hat Bartlebys Geste für Agamben auch *befreiendes* Potenzial:

»In ihr befreit sich das Studium von der Trauer (*lo studio si libera dalla tristezza*), die es entstellte, und findet zu seiner wahren Natur zurück. Diese liegt nicht im Werk, sondern in der Inspiration, an der die Seele sich nährt (*non è l'opera, ma l'ispirazione, l'autonutrimiento dell'anima*)« (IP 54/45).

Auch der hier nicht geklärte Begriff der *Inspiration* begegnet in *Idee der Prosa* an mehreren anderen Stellen, wäre also ebenfalls in dem dichten Verweisungszusammenhang des Buches zu interpretieren.³⁸ Für diese Untersuchung ist die These wichtiger, dass die als jüdische Hinterlassenschaft eingeführte messianische Spannung des Studiums in Bartleby über sich selbst hinaus getreten ist: Sie wird nicht abgeschafft oder aufgelöst, sondern im Modus der Selbstüberschreitung beschrieben – und zeigt gerade so ihr *befreiendes* Potenzial. Dass Bartleby dabei als *Ausprägung* der Idee des Studiums eingeführt wird, stellt die Frage nach seiner Funktion für Agambens Texte: Ist Bartleby Paradigma in dem Sinne, dass seine Handlung in irgendeiner Weise vorbildlich wäre?

35 Die Bestimmung der Relation wird dadurch verkompliziert, dass Agamben den *Schreiber* Bartleby als *Studenten* bezeichnet: Wie dessen Schreiben und sein Studieren zuzuordnen sind, wird nicht ganz klar.

36 Benjamin, GS II, 437.

37 Dass das Studium keine Ausrichtung auf ein Ziel hat, überträgt Alex Murray auf einen anderen Aspekt von Benjamins Kafka-Aufsatz: Dieser wendet sich gegen psychoanalytische und theologische Interpretationen von Kafkas Werk, vgl. Benjamin, GS II, 425. Murray kommentiert: »Both the psychoanalytic and the religious readings of Kafka which Benjamin rejects are also forms of study, yet importantly they invest in something like a *telos*, a point beyond the present – the analysed and cured, the coming messianic kingdom – upon which we can focus. To study the law with no possibility of practice, as Dr Bucephalus does in Kafka's ›The New Advocate‹, is to divest the law of its power, to deactivate it«, Murray, Agamben, 101. Das Studium im Sinne der Deaktivierung wäre insofern nicht als *telos* zu verstehen, es besteht lediglich in seiner Performanz. Die fehlende Ausrichtung auf ein *zukünftiges* Ziel lässt sich dabei auch messianisch-zeitlich lesen.

38 Vgl. IP 27/24, 47/39, 112/97.

Oder erscheint die Figur textstrategisch als eine Art Relais, das Agamben die Exposition eines anderen Potenzbegriffs ermöglicht? Beide Interpretationen sind möglich. Theologisch werden diese Fragen wichtiger, wenn sie an die messianische Qualifizierung adressiert werden: Bartleby wird zwar hier nicht explizit als messianische Figur gezeichnet, aber in der Form einer Umkehrung der Spannung – oder, wie Agamben hinzufügt, »besser« (*piuttosto*) (IP 54/45) ihrer Selbstüberschreitung – nimmt der Text ein messianisches Moment auch für Bartleby in Anspruch. Der Verweis auf den literarischen Text ermöglicht es, eine Potenz jenseits des Verhältnisses zum Akt zu denken, die zumindest in messianisch konnotiertem Kontext steht – und diese Denkfigur wird in Agambens Bartleby-Text von 1993 aufgenommen.³⁹

Zugleich lässt sich hier ein Rückbezug auf die Zeitreflexionen Agambens herstellen: Dann bestünde der ausschlaggebende Aspekt der messianischen Spannung im Modus ihrer Selbstüberschreitung *auch* darin, dass sie nichts mehr in die Zukunft verschiebt, nichts mehr von einer gegenwärtig noch ausstehenden Vollendung erwartet, keinen zukünftigen rettenden Eingriff erhofft – also nicht *im Aufschub*, sondern *jetzt* lebt.⁴⁰ Die beschriebene *Umkehrung* der messianischen Spannung lässt sich insofern auch als Inversion der messianischen Hoffnung beschreiben: Sie impliziert auch ein *Jenseits* des Gedankens von Vollendung. Dem ist weiter unten genauer nachzugehen. Indessen hat sich die Dynamik der messianischen Spannung auch im Ablauf des Textes selbst überschritten: Das Messianische ist aus dem religiösen Kontext, in dem es eingeführt wurde, über das Bild der *Hinterlassenschaft* oder des *Erbes* in den literarischen Kontext verschoben worden, hat sich auf eine literarische Figur hin *überschritten*. Dies führt nochmals zu der bereits angedeuteten Anfrage: Unklar bleibt nämlich, wie sich Agambens eigene Texte zu dem entwickelten Gedanken einer Potenz jenseits des Akts verhalten – denn sie werden als *verwirklichte* Texte vorgelegt. Das gilt zumal für die Figur Bartleby: Warum Agamben dessen Beispiel, das Schreiben einzustellen, nicht folgt, sondern diesen Gedanken vielmehr selbst im Medium der Schrift entwickelt, wird nicht eigens begründet.⁴¹

39 Dagegen spricht indessen innerhalb von *Idee der Prosa* die eher negative Konnotation der Potenz in *Idee der Macht*; dort heißt es etwa: »Aus dieser Bestimmung folgt, daß das Vermögen das Gegenteil der Lust ist. Es ist dasjenige, das niemals in Verwirklichung ist, das kein Ende hat, mit einem Wort: der Schmerz«, IP 59.

40 Von einem »Raum der Gegenwart [...] frei vom Mythos einer Realisierung in der Zukunft« spricht daher überzeugend Borsò, *Gesten des Lebens*, 43. Borsò verweist auf das »nicht vollendbare Studium der Thora, das im Judentum entstand«, ebd.; demgegenüber geht die hier vorgelegte Interpretation davon aus, dass das *Überschreiten* der Messianität des Studiums das Drehmoment von Agambens Text darstellt: Erst durch das *Vergessen* des Wiederaufbaus des Tempels wird die Potenz des Studiums von der Trauer befreit.

41 Eine ähnliche Anfrage formuliert Witte, *Über einige Motive*, 33, spitzt sie allerdings stärker mit Bezug auf die Erzählung von Damaskios zu: Witte akzentuiert, ähnlich wie Liska, den Aspekt einer »Vernichtung der Schrift«, ebd. Allerdings scheint der Bezug unklar: Witte bezieht den Gedanken einer *Vernichtung* der Schrift offenbar aus der Passage, der gemäß Damaskios nach seiner Erkenntnis die Schreiftafel zerbrechen und das Schreiben beenden könne, vgl. das Zitat von IP 13 bei Witte, *Über einige Motive*, 32. Allerdings fügt Agamben noch einen Satz an, den Witte nicht zitiert: »er konnte jetzt die Tafel zerbrechen und aufhören zu schreiben. Oder vielmehr wirklich beginnen«, IP 13. Die vorliegende Untersuchung geht davon aus, dass es Agamben um einen bestimmten und

Für *Idee der Prosa* lässt sich eine Antwort andeuten – und zwar mit Bezug auf die eigenwillige methodische Vorgehensweise des Buchs:⁴² Wie erwähnt besteht *Idee der Prosa* aus 33 kurzen Texten, die durch eine *Schwelle* (*Soglia*) ein- und ausgeleitet werden. Jeder der Texte kündigt durch seinen Titel die Beschäftigung mit der *Idee* eines Begriffes an. Überraschenderweise werden diese Ideen jedoch in den meisten Fällen nicht mit einer philosophischen Argumentation erschlossen, wie der Anklang an Platon vermuten lassen könnte.⁴³ Stattdessen folgen Miniaturen, deren Bezug zum jeweiligen Titel interpretativ erschlossen werden muss. So lassen sich aber auch Agambens skizzierte Überlegungen zur Unvollendbarkeit des Studiums selbstreferenziell auf die Rezeption seines eigenen Buches beziehen, das von einem Netz terminologischer Querverbindungen zwischen den Texten und den – unkommentiert als weitere mediale Schicht eingefügt – Illustrationen durchzogen ist: Die Öffnung der Texte auf ihre Potenz wird in die Rezeption verschoben. Zugleich legt sich ein Rückbezug zu den im ersten Kapitel dieser Untersuchung diskutierten Überlegungen Agambens zur Medialität der Sprache nahe, der in *Idee der Prosa* selbst hergestellt wird und daher im folgenden Abschnitt zu skizzieren ist.

II.1.b) Jenseits der Sprachverwirrung – die Sprache der messianischen Welt

Die Formulierung *Idee der Prosa* gibt nicht nur der Sammlung der 33 Ideen den Titel, sondern auch einem einzelnen Text (vgl. IP 21-24/19ff). Auch dieser Text legt, anders als sein Titel vermuten lassen könnte, zunächst keine Definition von Prosa vor, sondern fragt stattdessen nach deren Gegenteil, nach der Definition des *Verses*. Dieser wird, wie oben bereits skizziert (vgl. Kapitel I.3.f), anhand des *Enjambements* als Gegensatz von syntaktischer und metrischer Einheit definiert, der in poetischer Rede, nicht aber in Prosa-Texten möglich ist (vgl. IP 21). Wird in einem Gedicht ein Zeilensprung verwendet, so ist die syntaktische Einheit des Satzes mit der metrischen Einheit des Verses noch nicht beendet: Der Zeilensprung markiert die

»zweideutige Bewegung, die gleichzeitig in entgegengesetzte Richtungen weist, rückwärts (*Vers*) und vorwärts (*pro-versa*, *Prosa*). Dieses Schweben (*pendenza*), dieses erhabene Zögern zwischen Bedeutung und Klang, ist die poetische Erbschaft, an der sich

noch genauer zu qualifizierenden *Bezug* auf die Schrift geht, der eine Deaktivierung, aber keine Vernichtung beinhaltet. Die Frage nach der *Vernichtung* wird daher weiter unten in Bezug auf das Gesetz wieder aufgenommen.

42 Die Textpraxis von *Idee der Prosa* ist häufig und ausführlich kommentiert worden. So hat Jason Maxwell vorgeschlagen, die Kombination von jeweiligem Titel und Text als die praktische Ausführung einer Kritik zu lesen, die die Spaltung von Philosophie und Poesie durch eine Art Verschränkung beider Diskurse überwindet, wie sie Agamben in früheren Büchern theoretisch entwickelt hat, Maxwell, Jason: *Art. Aesthetics*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): *The Agamben Dictionary*, Edinburgh: University Press 2011, 20ff, hier 21. In seiner genauen Analyse entwickelt Leland de la Durantaye ein ähnliches Argument; zusätzlich unterscheidet er zwischen *exoterischem* und *esoterischem* Inhalt der in *Idee der Prosa* gebotenen Texte, sodass er die Beziehung von Titel und Inhalt mit Benjamin als *allegorisch* bezeichnen kann, vgl. Durantaye, Agamben, 124f.

43 Darauf weist Maxwell, *Aesthetics*, 21, hin.

das Denken zu messen hat (*questa sublime esitazione fra il senso e il suono è l'eredità poetica, di cui il pensiero deve venire a capo*)« (IP 23f/20f).

Mit dem Verweis auf das *Zögern zwischen Bedeutung und Klang* dürfte Agamben auf die Definition Valéry's anspielen, die er auf das Denken überträgt. Ein Denken, das die *Erbschaft* dieses Zögerns oder Schwebens nicht ausschlägt, müsste demzufolge eine Art Zwischenraum offen halten, der weder von der einen noch der anderen Seite her abgeschlossen wird. Entsprechend blicke auch Platon, so führt Agamben den Gedanken auf die *Sprache* eng, »auf jene Idee der Sprache (*quell'idea del linguaggio*) hin, die für ihn [...] weder Poesie noch Prosa, sondern deren Mitte war« (IP 24/21). Der kurze Text *Idee der Prosa* klingt so mit dem Verweis auf eine *Idee der Sprache* in der Mitte von Poesie und Prosa aus: Eine Sprache in einem Zwischenraum, wie ihn die Texte des Bandes *Idee der Prosa* auf unterschiedliche Weise exponieren. So realisieren sie das *Zögern zwischen Bedeutung und Klang*, an das die Interpretation verwiesen bleibt.

Im ersten Kapitel dieser Untersuchung wurde verfolgt, wie Agamben die Definition Valéry's auf die Strategie des Gedichts hin auslegt, die Sprache selbst zur Sprache zu bringen (vgl. EoP 115 sowie Kapitel I.3.f). Strukturell analog argumentiert die sich in *Idee der Prosa* unmittelbar an den gleichnamigen Text anschließende *Idee der Zäsur* (IP 25ff): Durch die Zäsur als poetisches Mittel erscheine, so argumentiert Agamben mit Rekurs auf Hölderlin, »nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber« (IP 26), auch hier also führt die poetologische Untersuchung zum Hinweis auf Medialität. Trifft es zu, dass die Sammlung *Idee der Prosa* formal einlöst, was in dem in ihr enthaltenen Text *Idee der Prosa* anvisiert wird – ein Denken, das sich an der poetischen Erbschaft des Zögerns zwischen Klang und Bedeutung misst, eine Sprache in der Mitte von Poesie und Prosa –, so kann dies auch als Exposition der Medialität der Repräsentation gelesen werden: *Idee der Prosa* wäre dann eine Prosa, die ihr Vermögen zur Darstellung, ihre Potenz zur Repräsentation nicht in der konkreten Bedeutung aufgehen lässt, sondern zeigt: Eine Sprache mithin, die sich selbst als Sprache jenseits jeder konkreten Bedeutung, im Zögern von Bedeutung und Klang, erfahren lässt.

Damit ist ein weiterer Hinweis auf die eingangs zitierte Bestimmung des Messianischen gegeben: Das Messianische entwickelt Agamben als eine »Erfahrung des Wortes« (Zdb 151). Diese wird in der sich anschließenden Parenthese mit einander zugeordneten Verneinungen genauer qualifiziert: Eine Erfahrung des Wortes, »ohne denotativ an die Dinge gebunden zu sein und ohne selbst als ein Ding zu gelten; ohne in seiner Offenheit unbestimmt aufgehoben zu sein und ohne sich im Dogma zu schließen« (Zdb 151). In dem Zwischenraum zwischen unbestimmter Offenheit und dogmatischer Schließung, zwischen denotativer Bindung an die Dinge und Verdinglichung, kann man, so die These dieser Untersuchung, eine Variation auf das in *Idee der Prosa* beschriebene Schweben und Zögern, auf die Sprache im Zwischenraum lesen. Dies liegt umso näher, als die Erfahrung des Wortes in Agambens Bestimmung des Messianischen auch als eine »reine und allgemeine Potenz des Sagens« (Zdb 151) bezeichnet wird, sodass auch hier der Gedanke der *Potenz* der Repräsentation aufgenommen zu sein scheint. Dem ist weiter unten genauer nachzugehen (vgl. Kapitel IV.1); vorläufig sei hier die These vertreten, dass Agamben in seinem Römerbriefkommentar für die Beschreibung der *Erfahrung*

des Wortes auf theoretische Bausteine zurückgreift, die er in früheren Texten entwickelt und die mindestens implizit seine eigene Textpraxis beschreiben.

Allerdings kann aus der Formulierung, die Agambens Buch den Titel gibt, noch ein weiterer Bezug zum Messianischen erschlossen werden: Agamben legt diesen Bezug nicht offen; es handelt sich um einen *potenziellen* Bezug. Bei der Formulierung *Idee der Prosa* dürfte es sich nämlich, wie häufig angemerkt wurde, erneut um ein Benjamin-Zitat handeln.⁴⁴ Eine »Idee der Prosa« begegnet in mehreren Notizen aus dem Umfeld von Benjamins *Thesen*. In Ms 441 heißt es beispielsweise:

»Die messianische Welt ist die Welt allseitiger und integraler Aktualität. Erst in ihr gibt es eine Universalgeschichte. Was sich heute so bezeichnet, kann immer nur eine Sorte von Esperanto sein. Es kann ihr nichts entsprechen, eh die Verwirrung, die vom Turmbau zu Babel herrührt, geschlichtet ist. Sie setzt die Sprache voraus, in die jeder Text einer lebenden oder toten ungeschmälert zu übersetzen ist. Oder besser, sie ist diese Sprache selbst. Aber nicht als geschriebene sondern vielmehr als die festlich begangene. Dieses Fest ist gereinigt von aller Feier und er [sic] kennt keine Festgesänge. Seine Sprache ist die *Idee der Prosa* selbst, die von allen Menschen verstanden wird wie die Sprache der Vögel von Sonntagkindern«⁴⁵.

Entsprechend fällt laut Ms 470 die »Idee der Prosa [...] mit der messianischen Idee der Universalgeschichte zusammen«⁴⁶. *Idee der Prosa* ist mit Benjamin die Sprache des Fests ohne Feier in der *messianischen Welt*. Vor diesem Hintergrund gelesen unterhält Agambens Titel einen subkutanen Bezug zum Messianischen.⁴⁷ Wie ist dieser Bezug zu interpretieren? Weist Agambens *Idee der Prosa* mit ihrer speziellen Form lediglich auf diese messianische Welt hin, greift auf ihre Prosa aus, um sie auf die vermittelte Weise darzustellen, die ihr jetzt – vor der Schlichtung der babylonischen Sprachverwirrung – entsprechen kann? In dieser Hinsicht wäre Agambens Buch wiederum als ein ausführlicher Kommentar zu Benjamins Notiz zu lesen. Näher scheint die These zu liegen, dass Agambens Text diese *Idee der Prosa* in gewisser Weise *performs*, also *jetzt* diesen Aspekt der messianischen Welt im Modus einer spezifischen Textpraxis zu realisieren sucht. Dann freilich würde das Messianische, ähnlich wie im ersten Kapitel dieser Untersuchung für das Verhältnis von Jetztzeit und messianischer Zeit dargestellt, *erstens* in die

44 Darauf weisen z.B. Geulen, Agamben, 25, Durantaye, Agamben, 143f, oder ders., *Homo profanus*, 33f, hin.

45 Benjamin, GS I, 1239, Hervorhebung: HR. Vgl. auch das Zitat dieses Textes als Motto von Agambens *Kirche und Reich*: KR 6.

46 Benjamin, GS I, 1238, vgl. Ms 484 und 490, ebd., 1234f, sowie Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 109, 124f, 136, 140.

47 Dass das Zitat sich keiner zufälligen Gleichheit der Formulierungen verdanken dürfte, legt der zwei Jahre vor *Idea della prosa* publizierte Aufsatz *Sprache und Geschichte. Sprachliche und geschichtliche Kategorien im Denken Benjamins*, vgl. MdD 41–63, nahe, den Durantaye, Agamben, 143f, zur Deutung des Titels heranzieht, und in dem Agamben eine Interpretation von Benjamins Ms 441 vorlegt. In diesem Aufsatz wird die »messianische Perspektive«, in die die Sprache bei Benjamin gestellt werde, ebd., 51, mehrfach unterstrichen; dass bereits in diesem Text der Verweis auf die platonische Vorstellung von Sprache »als »ein Mittleres zwischen Prosa und Poesie«, MdD 58, vgl. IP 24/21, begegnet, unterstreicht die Verbindung der Texte zusätzlich.

Gegenwart übertragen, also in das *heute*, für das Benjamin in der zitierten Passage lediglich »eine Sorte von Esperanto« gelten lässt. Und *zweitens* würde das Messianische entgegen einem traditionellen theologischen Verständnis interpretiert, als Qualifizierung einer Methode nämlich, als eine Sprachpraxis: Messianische Sprache im Sinne der Idee der Prosa wäre dann jeweils jetzt zu realisieren und ein messianisches Ereignis erneut theoretisch weniger im Blick.

Aber ist es wirklich eine schlüssige Überlegung, dass Agamben an einer in dieser Weise messianisch zu qualifizierenden Sprachauffassung arbeitet? Dies könnte seine Auslegung von Benjamins Ms 441 in dem erwähnten Aufsatz *Sprache und Geschichte. Sprachliche und geschichtliche Kategorien im Denken Benjamins* (MdD 41-63) nahelegen: Agamben entwickelt den Begriff einer »Universalsprache der messianischen Menschheit« (MdD 51) als Sprache, »die keine Sprache mehr voraussetzt und die, da sie in sich jede Voraussetzung und jeden Namen verbrannt hat, wirklich nichts mehr zu sagen hat, sondern einfach spricht« (MdD 59). In dieser *Idee* der Sprache scheinen, so Agamben mit Bezug auf Ms 441, die konkreten menschlichen Sprachen »wirklich an ihr messianisches Ende gelangt zu sein« (MdD 59f). Dieses *messianische Ende* präzisiert er, indem er es – grammatisch mit Wechsel in die erste Person Plural – als Abschied von *unserem* Sprachverständnis beschreibt:

»Was hier aber endet, ist nur eine bestimmte Auffassung der Sprache und eine bestimmte Auffassung von Kultur: Jene, an die wir uns gewöhnt haben, welche jedes Werden und jede historische Überlieferung auf die unheilbare Spaltung zwischen der mitzuteilenden Sache und dem Akt der Mitteilung, zwischen Namen und Worten gründeten, und die, um diesen Preis, die Unendlichkeit und Kontinuität des historischen (und sprachlichen) Prozesses garantierten« (MdD 60).

Mit dieser Deutung wäre es denkbar, der gewöhnlichen Auffassung von Sprache eine *andere* Auffassung entgegenzusetzen und die als Sprache der messianischen Welt beschriebene *Idee der Prosa* zu verwirklichen. Agamben räumt zwar ein, dass es sich dabei um eine »schwierige Aufgabe« (MdD 61) handle – aber »das ist es, und nichts weniger als das, was ein Denken denken muss, das seinem eigenen Problem gewachsen sein möchte« (MdD 61). Genau dieses Denken scheint Agamben in seiner *Idee der Prosa* zu erproben. Signifikanterweise gibt er ein Beispiel für ein solches Denken durch den Bezug auf einen *Literaten* an – auch hier scheint also »Dichtung zu einem Laboratorium« (N 97) zu werden. Unter Rekurs auf Antonio Delfini beschreibt Agamben den Ausblick auf eine Nähe – hier von Mensch und Sprache –, die keinen Raum für *Bilder*, für Repräsentationen, bietet, und legt damit eine Variante der Schlusswendungen vor, die in den späteren Texten *Difference and Repetition* und *Nymphae* wie skizziert unter Verweis auf Benjamin eine *Zufucht der Bilder* in Aussicht stellen:

»In diesem Ende der Erinnerung, in dieser unerhörten Nähe zwischen dem Menschen und seiner Sprache, in der es keinerlei Platz mehr für Bilder, Buchstaben oder Grammatik gibt, müssen wir vielleicht die wahre Figur der Universalsprache der Menschheit sehen« (MdD 62).

Folgt man diesen Verweisen, so ist nicht behauptet, Agamben würde messianische Prosa im theologischen Sinne praktizieren. Vielmehr sind die potenziellen Bezüge als *mög-*

liche Interpretationsräume zu lesen, sodass seine Prosa sich in einer Tradition verortet – die ihrerseits auf Traditionen zurückgreift –, in der sie auch als messianische bezeichnet werden kann.

II.1.c) Jenseits des Vergessens Gottes – Bartleby und der Limbus

Der zweite Verweis auf Bartleby in *Idee der Prosa* erfolgt zur Qualifizierung der *Idee der Politik* (*Idea della politica*) (IP 67ff/59f). Auch hier legt Agamben keine Definition von Politik vor, sondern überlässt es der Interpretation, den Zusammenhang von Titel und Text zu bestimmen. Wie in der *Idee des Studiums* wird die literarische Figur auch hier mit einem religiösen Paradigma kombiniert: Der kurze Text behandelt zunächst das theologische Thema der ungetauft verstorbenen Kinder im Limbus, bevor Bartleby im letzten Absatz erwähnt wird. Auffälligerweise hat die *Idee der Politik*, wie bereits erwähnt, ein Double in *Die kommende Gemeinschaft*, in dem die Argumentation auf andere literarische Figuren zugespitzt wird. Agambens Kommentar zum Limbus beginnt mit einem Verweis auf die theologische These, dass das »Vergessen Gottes« (IP 67/59) die schlimmste Strafe sei: Noch der Zorn Gottes stelle eine Beziehung dar; wer hingegen von Gott vergessen wurde, befinde sich in diesem »göttliche[n] Vergessen« (*dimenticanza divina*) (IP 67/59) unterhalb der göttlichen Allwissenheit und damit jenseits jeder Möglichkeit von Rettung. Allerdings stellt, so Agamben, die theologische Tradition zugleich einen Ort bereit,

»wo dieser Zustand nicht mehr als ein Frevel erscheint und sogar eine besondere Seligkeit (*speciale letizia*) mit sich führt: den der ungetauften Kinder (*fanciulli non battezzati*), die ohne Schuld – mit Ausnahme der Erbsünde – gestorben sind und in Gesellschaft der gerechten Heiden und Wahnsinnigen für immer in der Vorhölle weilen« (IP 67/59).

Die *Fröhlichkeit*⁴⁸ der Kinder im Limbus hat ihren Grund in einem speziellen Unwissen: Da sie die Taufe nicht empfangen haben, fehlt ihnen jede übernatürliche Erkenntnis – und damit auch das Wissen, dass sie »des höchsten Gutes beraubt sind« (IP 68/60). So kehrt sich der genitivus subjectivus, mit dem das *Vergessen Gottes* eingeführt wurde, in einen genitivus obiectivus um: »[E]s ist nicht Gott, der sie vergaß, sondern sie haben ihn je schon vergessen, und über dieses Vergessen hat das göttliche Vergessen keine

48 Die vorliegende Untersuchung schlägt eine Korrektur der zitierten deutschen Übersetzung vor: Die »speciale letizia«, die den Zustand der Kinder im Limbus beschreibt, wird in der deutschen Übersetzung als »besondere Seligkeit« wiedergegeben; analog wird im Verlauf des Textes »naturale letizia« mit »Zustand natürlicher Seligkeit«, IP 68/60, übersetzt. Beides dürfte allerdings unpräzise sein, weil das italienische Original terminologisch zwischen der *letizia* der Kinder und den *Seligen* (*beati*) unterscheidet. Dafür spricht auch die Tatsache, dass die Kinder im Limbus für Agamben gerade »[w]eder selig wie die Erwählten« (*Né beati come gli eletti*), ebd., sind, während ihr Körper mit dem der Seligen verglichen werden kann, nämlich »wie der der Seligen ohne Empfindung« (*come quelli dei beati, impassibili*), ebd., ist. Im deutschen Text steht beides in Spannung zur Übersetzung von *letizia* mit *Seligkeit*. Entsprechend gibt Andreas Hiepko in der Übersetzung der Parallelstelle in *Die kommende Gemeinschaft* die Formulierung »naturale letizia« mit »natürlicher Fröhlichkeit«, KG 12/11, Hervorhebung: HR, wieder; die vorliegende Untersuchung übernimmt diese Übersetzung auch für *Idea della prosa*.

Gewalt (*contro il loro oblio resta impotente la dimenticanza divina*)« (IP 68/60). Das Vergessen Gottes – als *genitivus subiectivus* – wird als Strafe irrelevant und der Topos des Limbus zum Ort »natürlicher Fröhlichkeit« (IP 68). Das Motiv des Vergessens schlägt eine Brücke zurück zur *Idee des Studiums*: Der spezielle Talmud der Geste Bartlebys hatte den Wiederaufbau des Tempels vergessen und gerade so das Studium von der Trauer befreit (vgl. IP 54). Wie die Studierenden in Agambens Interpretation befinden sich auch die Kinder im Limbus in einem Raum, der auf keinerlei Vollendung ausgerichtet ist, in dem kein Mangel mehr beseitigt werden, kein Akt gesetzt werden müsste. Dieser Zwischenraum steht jenseits der Alternative von göttlichem Zorn oder göttlichem Erbarmen – und die Kinder in ihm befinden sich jenseits der Aufteilung in Selige oder Verdammte.

Entsprechend führt Agamben einen Vergleich ein, der den Auftritt Bartlebys vorbereitet. Er schreibt über die Kinder im Limbus: »Wie Briefe, die ohne Empfänger (*senza destinatario*) blieben, sind diese Auferstandenen ohne Schicksal (*senza destino*) geblieben« (IP 68/60). In Melvilles Erzählung wird gegen Ende enthüllt, dass Bartleby vor seiner Tätigkeit als Kanzleikopist im Amt für unzustellbare oder tote Briefe gearbeitet habe.⁴⁹ Auch diese Briefe befinden sich in einer Art Limbus, sind ohne Ziel unterwegs, in einem Zwischenraum ohne Möglichkeit einer Ankunft. Dürfte die Wahl gerade dieses Beispiels auf Melvilles Erzählung verweisen, so öffnet das theologische Beispiel des Limbus umgekehrt auch eine Interpretationsperspektive für die literarische Figur:

»Diese vorhöllische Natur ist das Geheimnis Bartlebys (*Questa natura limbale è il segreto di Bartleby*), der antitragischsten aller Figuren Melvilles (auch wenn in unseren Augen nichts verzweiflungswürdiger scheint als sein Schicksal). Und es ist diese unaustilgbare Wurzel des ›lieber nicht‹, an der die göttliche und menschliche Vernunft zerbricht (*con la divina, anche ogni umana ragione*)« (IP 68f/60).

Wie Agamben den Zustand der Limbusbewohner als natürliche Fröhlichkeit interpretiert hatte, so ermöglicht der Schluss von diesem Paradigma auf die Figur des Schreibers, ihn gegen menschlichen Augenschein und menschliche Vernunft – und gegen die Deutung, die Melvilles Erzähler nahezulegen scheint – als *antitragische* Figur zu entwickeln. Wie die Kinder im Limbus einen Zwischenraum besetzen, so scheint Bartlebys Ablehnung der Schreibertätigkeit einen analogen Raum jenseits einer Aktualisierung der Potenz zu öffnen. Während sich indessen die ungetauft verstorbenen Kinder als Beispiel aus der *theologischen* Tradition jenseits des Vergessens Gottes befinden, so zerbricht mit dem *literarischen* Beispiel Bartlebys mit der göttlichen auch die *menschliche* Vernunft.

Was haben die Bewohner des Limbus und Bartleby mit der *Idee der Politik* zu tun? Jakob Helmut Deibl argumentiert überzeugend, dass der Text auf eine Politik zielt, die jenseits des Vergessens Gottes operieren würde, also weder *mit* Bezug auf Gott noch dezidiert *ohne* ihn – eine Politik, »die auf den Verweis auf Gott (das Absolute) genauso verzichten müsse wie auf den aus seiner Ablehnung einmal geflossenen ethisch-

49 Vgl. die Rede vom »Dead Letter Office at Washington«, Melville, Herman: *Bartleby*, in: ders.: *Billy Budd, Sailor and other Stories*. Selected and Edited with an Introduction by Harold Beaver, London: Penguin Books 1985, 57-99, hier 99.

politischen Impuls«⁵⁰. Für die *Vernunft* einer solchen Politik kommen, anders formuliert, metaphysische Annahmen ebenso wenig in Frage wie dezidiert antimetaphysische Grundlagen. Deibl fragt allerdings zu Recht an, warum Agamben dies gerade unter Verwendung theologischer Bilder beschreibt,⁵¹ warum also die theologische Tradition gebraucht wird, um eine Politik jenseits von ihr anzudeuten. Im Rückgriff auf die bisherigen Überlegungen liegt zunächst der Rekurs auf Agambens Text *Zeit und Geschichte* und die in ihm angewandte Methode nahe: Demnach lagen die »Elemente einer anderen Zeiterfahrung [...] verstreut in den Falten und Schatten der kulturellen Tradition des Westens« (KuG 145) und mussten lediglich beleuchtet werden. Analog entnimmt Agamben hier den Falten und Schatten der christlich-*theologischen* Tradition ein solches Element, beleuchtet es und kann die Tradition selbst von diesem »Bruchstück[...] einer Mitteilung« (KuG 145) aus kritisch lesen. Weder ersetzt er die Tradition, noch zerstört er sie – sondern er *studiert* sie und legt eine in ihr *potenziell* enthaltene Deutung vor, die sich gegen die Tradition selbst wendet. Diese dekonstruktive Lektüre der christlichen Tradition gebraucht einen ihrer Topoi als Widerlager gegen sie, entwickelt also den Ansatz der Traditionskritik aus der Tradition selbst.

Außerdem ist auffällig, dass *Idee der Politik* – ebenso wie *Idee des Studiums* – mehrere Paradigmen kombiniert und mehrere Bezugsräume ineinander schachtelt: Die Beschreibung des theologischen Beispiels des Limbus führt zu Bartleby als literarischer Figur. Insofern muss *Idee der Politik* nicht ausschließlich religionskritisch verstanden werden: Nicht nur die göttliche, sondern mit ihr auch die *menschliche Vernunft* zerbricht an Bartlebys Formulierung. Theologisches und literarisches Paradigma werden, wie zu zeigen ist, strukturell ähnlich auch in den Texten von *Die kommende Gemeinschaft* vielfach kombiniert. Liest man *Idee der Politik* von dieser Doppelung aus, dann geht es nicht bloß um das Vergessen Gottes, sondern um die politisch einschlägige Exposition des Zwischenraums eines Zustands jenseits einer Ausrichtung auf dieses oder jenes Ziel – ginge also, mit *Idee des Studiums* gelesen, um den Talmud, der den Wiederaufbau des Tempels vergessen hat, *ebenso* wie um die Potenz, die dem Akt folgt. Diese Linie der Verbindung von Potenz und Politik kann bis zu Agambens politisch-philosophischen Überlegungen in *Homo sacer* ausgezogen werden:

»Solange nicht eine neue und kohärente Ontologie der Potenz [...] die auf dem Primat des Akts und seiner Beziehung zur Potenz gegründete Ontologie ersetzt hat, bleibt eine politische Theorie, die sich den Aporien der Souveränität entziehen könnte, undenkbar« (HS 55).

Zugleich ist Agambens Text aber auch als Variation auf ein Thema lesbar, das Benjamins *Theologisch-politisches Fragment* intoniert: Gerade als *Idee der Politik* kann Agambens Text auf Benjamins Rede von der »Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat«⁵², oder die »Ordnung des Profanen«⁵³ bezogen werden. Mit dem theologischen Ort des

50 Deibl, Fehle und Wiederkehr, 27.

51 Vgl. Deibl, Fehle und Wiederkehr, 28.

52 Benjamin, GS II, 204.

53 Benjamin, GS II, 203.

Limbus stellt sich erneut die Frage nach dem Status der Theologie für Agambens Überlegungen. Dem ist im Folgenden anhand einiger Texte aus *La comunità che viene* nachzugehen.

II.2 Eschatologische Heterotopien und ihre Bewohner

II.2.a) Das *paradis der fornuftigin sele* – die Mottos der kommenden Gemeinschaft

Die Frage nach der Funktion der Theologie in Agambens Texten stellt sich zumal für *La comunità che viene*, das erstmals 1990 und in einer um eine *Postille* erweiterten Neuauflage 2001 erschien.⁵⁴ Dass *Die kommende Gemeinschaft* neben philosophiegeschichtlichen und literarischen Beispielen auch anhand einer Reihe christlich- wie jüdisch-theologischer Bezüge beschrieben wird, deuten bereits die beiden Zitate an, die dem Buch ohne Quellenangabe vorangestellt sind:

»Dit buchelin heizit ein paradis der fornuftigin sele, paradisus animae intelligentis. Quodlibet est in quolibet et nihil est extra se« (KG 7/7).

Paradisus anime intelligentis ist der Titel einer Sammlung von deutschsprachigen Predigten aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, von denen ein großer Teil von Meister Eckhart stammen dürfte.⁵⁵ *Dit buchelin heizit ein paradis der fornuftigin sele* ist der – offenbar ursprünglichere – deutsche Titel dieser Kompilation.⁵⁶ Dass Agamben seinem Buch den Titel einer *Predigtsammlung* als Motto voranstellt, korrespondiert mit dessen formaler Anlage: *Die kommende Gemeinschaft* besteht aus einer Reihe von neunzehn kurzen Texten, denen ein etwas längerer dreiteiliger Text unter dem Titel *Das Irreparable* (*L'irreparabile*) (KG 81-100/71-88) sowie in der Neuauflage von 2001 die *Postille Tiqqun de la noche* (KG 101-105/89-93) folgen. Die einzelnen Texte sind durch ein Netz von terminologischen und inhaltlichen Vor- und Rückgriffen verbunden und kommentieren sich gegenseitig. Für diese Untersuchung ergibt sich die Notwendigkeit, dieses Geflecht möglichst ausführlich beschreiben zu müssen, um die theologischen Bezüge aufzeigen zu können. Dabei konzentriert sie sich unter den möglichen theologischen Anschlüssen auf die Aspekte, die anhand der Figur Bartlebys sowie des Messianischen erschlossen werden können.

Formal hat Agambens Buch also tatsächlich eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Sammlung von Predigttexten. Dass die *Predigtsammlung* – und damit implizit auch

54 Aus der deutschen Übersetzung *Die kommende Gemeinschaft*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Merve 2003, wird mit der Sigle KG und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf die italienische Ausgabe: *La comunità che viene*, Turin: Bollati Boringhieri 2001, Nachdruck: 2017.

55 Vgl. dazu Hasebrink, Burkhard/Palmer, Nigel F./Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): »*Paradisus anime intelligentis*«. *Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts*, Tübingen: Niemeyer 2009, vgl. dort v.a. Steer, Georg: *Die dominikanische Predigtsammlung* »*Paradisus anime intelligentis*«. *Überlieferung, Werkform und Textgestalt*, 17-68, hier 17.

56 Vgl. Steer, *Predigtsammlung*, 29.

Agambens Buch, denn *Dit buchelin heizit* – als *paradis/paradisus* bezeichnet wird, legt indessen auch einen inhaltlichen Akzent: Die im Buch beigebrachten Beispiele illustrieren die kommende Gemeinschaft häufig anhand von theologischen Spekulationen über im Vergleich mit *dieser Welt anderen* Orten und entwickeln sie nicht zuletzt topologisch: Neben dem Limbus (KG 11ff) werden auch die »Gehenna« (KG 18), der Garten Eden (KG 26), das »Gehinnom« (KG 26-29 und 34) oder das »Reich des Messias« (KG 51) erwähnt, wird nach dem Zustand der Natur nach dem Jüngsten Gericht (KG 41f) gefragt und das Leben nach dem Jüngsten Tag beschrieben (KG 13). Für die kommende Gemeinschaft fragt sich in theologischer Perspektive, ob ihr Kommen diesen Verweisen entsprechend eschatologisch angelegt ist: Entsteht sie im Reich des Messias, oder nach dem Jüngsten Gericht, oder kann man bereits jetzt – und vor allem: *hier* – zu ihr gehören?

Während das erste Motto aus christlich-theologischem Kontext stammt, verweist das zweite Motto auf die Kabbala: Es handelt sich um eine Formel aus der von Flavius Mithridates angefertigten lateinischen Übersetzung von Abraham Abulafias *Sitre Tora*. Wie Chaïm Wirszubski in einer Studie über Pico della Mirandola und die Kabbala gezeigt hat, steht der Satz *Quodlibet est in quolibet et nihil est extra se* allerdings nicht in Abulafias Original, sondern wurde von Mithridates bei der Übersetzung eingefügt.⁵⁷ Dabei kombiniert diese Interpolation, so zeigt Wirszubski, zwei verschiedene Quellen: Der erste Teil, *Quodlibet est in quolibet*, zitiert *De docta ignorantia* des Cusanus, der seinerseits auf Anaxagoras verweist.⁵⁸ Den zweiten Teil der Formel, *nihil est extra se*, führt Wirszubski auf einen Traktat des Kabbalisten Azriel von Gerona zurück, den Mithridates ebenfalls ins Lateinische übersetzt hatte.⁵⁹ Dem mit diesem zweiten Motto aufgerufenen Kontext der Kabbala – oder der Kabbala in christlicher Rezeption – entspricht zum Beispiel, dass Agamben in *Die kommenden Gemeinschaft* auch »jen[e] Sünde« erwähnt, »die die Kabbalisten »Absonderung der Schechina« nennen« (KG 74/64). Der Begriff *tiqqun* im Titel des Nachworts von 2001 dürfte ebenfalls die kabbalistische Füllung dieses Begriffs voraussetzen.⁶⁰ Möglicherweise geht es Agamben mit dem zweiten Motto gerade um den komplexen Übersetzungs- und Verweisungszusammenhang, den der Satz als Kombination des Anaxagoras-Zitats bei Cusanus mit dem Traktat Azriels von Gerona als Interpolation bei der Übersetzung eines kabbalistischen Texts ins Lateinische eröffnet – denn ähnliche Kombinationen und Verweisungszusammenhänge legen seine Texte in *Die kommende Gemeinschaft* selbst an. Der Kombination der beiden Motte entspricht formal die Kombination jüdisch- wie christlich-theologischer Referenzen mit anderen Kontexten, konkret vor allem mit literarischen Verweisen. Umso wichtiger wird die Frage, welche Funktion die theologischen Bezüge zur Qualifizierung der *kommenden Gemeinschaft* haben.

57 Vgl. dazu und zum Folgenden Wirszubski, Chaïm: *Pic de la Mirandole et la cabale*. Aus dem Englischen und Lateinischen von Jean-Marc Mandosio, Paris/Tel Aviv: Éditions de l'éclat 2007, 151-162, v.a. 155-158, sowie Miernowski, Jan: *Le Dieu Néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden: Brill 1998, 113ff.

58 Vgl. Wirszubski, Pic de la Mirandole, 156.

59 Vgl. Wirszubski, Pic de la Mirandole, 156ff.

60 Vgl. für den Gedanken des Exils oder der Absonderung der Schechina z.B. Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, 253 und 302, für den Begriff *tiqqun* in der lurianischen Kabbala ebd., v.a. 291ff; vgl. unten Kapitel II.2.g.

II.2.b) Jenseits des Jüngsten Tags – das Unrettbare

Die Verbindung des theologischen Beispiels des Limbus mit der literarischen Figur Bartleby aus *Idee der Politik* hat, wie erwähnt, ein Double im zweiten Text aus *Die kommende Gemeinschaft: Vom Limbus (Dal Limbo)* (KG 11ff/11f). Dieser Text übernimmt einige Passagen aus *Idee der Politik* wörtlich,⁶¹ ersetzt den knappen Verweis auf Bartleby gegen Ende aber durch einen ausführlicheren Bezug auf die Figuren Robert Walsers und, erneut, Kafkas. Allerdings wird *Vom Limbus* mit einer Frage eingeleitet, die den Bezug des theologischen Beispiels zur kommenden Gemeinschaft deutlicher hervortreten lässt. Im ersten Text des Buches hatte Agamben den Begriff der *beliebigen Singularitäten* eingeführt; die Untersuchung des theologischen Beispiels des Limbus setzt, topologisch formuliert, mit der Frage nach ihrem Herkunftsort ein: »Woher kommen die beliebigen Singularitäten, was ist ihr Reich? (*Da dove provengono le singolarità qualunque, qual è il loro regno?*) Die Fragen des Thomas zum Limbus enthalten die Elemente für eine Antwort« (KG 11/11). Die sich anschließende Beschreibung der ungetauft verstorbenen Kinder im Limbus übernimmt die Beschreibung aus *Idee der Politik* fast wörtlich.⁶² Eine inhaltlich signifikante Änderung im italienischen Text besteht darin, dass die *unauslöschliche Hoffnung* (*speranza per sempre inesitabile*) (IP 68/60) der Kinder im Limbus in eine *unauslöschliche Freude* (*letizia per sempre inesitabile*) (KG 12/12) geändert wird: In der Tat scheint die *Freude* den Zustand der Limbusbewohner in doppelter Hinsicht jenseits des Vergessens Gottes schlüssiger zu beschreiben als eine *Hoffnung*, bei der unklar bliebe, worauf sie sich richtet. Auch den am tertium comparationis des fehlenden Schicksals präzierten Vergleich der Limbusbewohner mit den nicht zugestellten Briefen übernimmt *Vom Limbus*; wegen des unterbleibenden Verweises auf Bartleby wirkt die Analogie allerdings eher unklar. Der Übergang zum literarischen Paradigma vollzieht sich in beiden Texten parallel: In *Idee der Politik* heißt es: »Diese vorhöllische Natur ist das Geheimnis Bartlebys« (*Questa natura limbale è il segreto di Bartleby*) (IP 68/60); in *Vom Limbus* lautet der Übergang: »Diese vorhöllische Natur ist das Geheimnis von Walsers Welt« (*Questa natura limbale è il segreto del mondo di Walser*) (KG 12/12).

Worin genau besteht die Beziehung von theologischem und literarischem Paradigma? Hatte Agamben den Limbus als einen Ort beschrieben, dessen Bewohner sich jenseits von Heil und Verdammnis befinden, so führt er die »Geschöpfe« (KG 12/12) Walsers mit einer analogen topologischen Qualifizierung ein: Sie haben sich, so Agamben, »unwiederbringlich verirrt« (*irreparabilmente smarrite*), und zwar in »Regionen, die jenseits von Verdammnis und Heil liegen« (*in una regione che sta al di là della perdizione e della salvezza*) (KG 12/12).⁶³ Während die Kinder im Limbus jenseits des göttlichen Heils ste-

61 Darauf weist z.B. auch Salzani, Carlo: *Art. Inoperative/Deactivation*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): *The Agamben Dictionary*, Edinburgh: University Press 2011, 106ff, hier 106, hin.

62 Die deutschen Übersetzungen differieren in einigen Details; im Original sind die Texte aber weitgehend identisch, vgl. Agamben, *Idea della prosa*, 59f und Agamben, *La comunità che viene*, 11f.

63 Auf welche Figuren Walsers er sich konkret bezieht, gibt Agamben nicht an; in dem Aufsatz über Bartleby nennt er in anderem Zusammenhang Simon Tanner, vgl. B 9. Vgl. parallel zum Vergessen Gottes der Limbusbewohner auch die Gedanken der Klara Agappia aus *Geschwister Tanner*: »Gott will nicht, daß man so sehr an ihn glaubt, er will, daß man ihn vergißt, es freut ihn sogar, wenn er geschmäht wird; denn er ist über alle Begriffe gütig und groß«, Walser, Robert: *Geschwister Tanner*.

hen, verhalten sich die Figuren Walsers dem Heil gegenüber indifferent. Dabei spitzt Agamben seine Beschreibung der literarischen Figuren zu, indem er den Begriff der *Unrettbarkeit* einführt. Für die Figuren Walsers ist nämlich ihre

»Neutralität gegenüber dem Heil (*neutralità rispetto alla salvezza*) [...] der radikalste Einwand, der gegen die Idee der Erlösung erhoben werden kann (*l'idea stessa della redenzione*). Im eigentlichen Sinn unrettbar ist nämlich nur das Leben, in dem es nichts zu retten gibt und an dem die mächtige theologische Maschinerie christlicher *oikonomia* scheitert (*Propriamente insalvabile è, infatti, la vita in cui non vi è nulla da salvare e contro di essa naufraga la poderosa macchina teologica dell'oikonomia cristiana*)« (KG 12/12).

Der Begriff *unrettbar* (*insalvabile*) begegnet in mehreren Texten Agambens und ist als terminus technicus seines Denkens zu qualifizieren (vgl. Kapitel II.4.d, III.2.f und III.2.g dieser Untersuchung). Wie unten zu zeigen ist, wird er auch im Römerbriefkommentar und mit explizitem Bezug zur messianischen Berufung gebraucht, sodass das Unrettbare auch unmittelbar in den Diskurs über das Messianische führt. Wie genau könnte der Begriff *unrettbar* zu verstehen sein? Agamben präzisiert ihn in der zitierten Passage mit dem Verweis auf ein Leben, in dem es nichts zu retten gibt. Offenbar impliziert dies keine derart gründliche Verdammnis, dass Rettung nicht mehr möglich wäre – *unrettbar* ist vielmehr ein Leben, das aufgrund der dem Vergessen Gottes der Limbusbewohner analogen *Neutralität gegenüber dem Heil* nicht in den Kategorien von Rettung oder Verdammnis gedacht wird, das also in dieser Hinsicht jenseits von Erlösung oder Verdammnis steht. Entsprechend hatte in *Idee der Politik* noch der Zorn Gottes eine bestimmte Beziehung impliziert.⁶⁴ An einem unrettbaren Leben dagegen scheitert die Soteriologie, weil sie nichts Rettungsbedürftiges in ihm angeben kann. Der »Einwand [...] gegen die Idee der Erlösung« betrifft die *Erlösungsbedürftigkeit*, ein Denken, das die »Regionen [...] jenseits von Verdammnis und Heil« (KG 12) auf dem einen oder anderen Weg zu verlassen sucht.

Zugleich fragt sich, ob Agamben sich für den Begriff *unrettbar* auf eine Vorlage beziehen könnte. In der Aufnahme des Begriffs im Römerbriefkommentar referenziert er zweimal auf Benjamin (vgl. Zdb 54 und 69), gibt aber keine genaue Quelle an. Offenbar bezieht er sich auf Fragment N 9,7 der Passagenarbeit, einen Text zum dialektischen Bild und dem Jetzt der Erkennbarkeit:

»Das dialektische Bild ist ein aufblitzendes. So, als ein im Jetzt der Erkennbarkeit aufblitzendes Bild, ist das Gewesene festzuhalten. Die Rettung, die dergestalt – und nur dergestalt – vollzogen wird, läßt immer nur an dem, im nächsten Augenblick schon unrettbar verlorenen < sich > vollziehen«⁶⁵.

Roman. Sämtliche Werke in Einzelausgaben, herausgegeben von Jochen Greven, neunter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 11 2015, 96.

64 Diese Logik entspricht strukturell der einschließenden Ausnahme, die Agamben in *Homo sacer* erläutert und die auch qua Ausschließung einen – negativen – Bezug impliziert. Das Vergessen Gottes steht in *Idee der Politik* jenseits von Erbarmen und Zorn, überschreitet also die binäre Logik.

65 Benjamin, Passagen-Werk, 591f. Vgl. zu Benjamins Begriff der *Rettung* ausführlich Kaulen, *Rettung*. Kaulen weist auf die »semantische Polyvalenz«, ebd., 621, des Begriffs *Rettung* bei Benjamin mit Bezügen zu Erkenntnistheorie, Theologie und Literaturkritik hin, vgl. ebd., 620: Benjamin setze

Die augenblickshafte Konstellation ist in jedem Jetzt eine spezifische, die im nächsten Jetzt bereits verloren wäre. Der Begriff des *unrettbar verlornten* markiert offenbar, dass jede Konstellation einmalig ist und nicht ex post wiederhergestellt, nicht gerettet werden könnte. Rettung hängt insofern an dem Zeitmoment des instantan aufblitzenden dialektischen Bilds. In späteren Texten wird Agamben beides überlagern und die *gerettete Nacht* als Beziehung zu einem *Unrettbaren* (vgl. O 89f und Kapitel III.2.f) oder die Denkfigur einer Rettung durch Unerlösbarkeit (vgl. B 75 und Kapitel II.3.d) entwickeln. Entsprechend erscheint im Römerbriefkommentar der *Rest* als »das Unrettbare, das die Rettung möglich macht« (*l'insalvabile che rende possibile la salvezza*) (Zdb 70/58, vgl. Kapitel II.4.d).

Neben diesem möglichen Bezug auf Benjamin lässt sich für den Begriff *unrettbar* allerdings auch ein Bezug auf Bartleby rekonstruieren: Als Bartleby in Melvilles Erzählung das erste Mal auftritt, bezeichnet der Anwalt ihn als »incurably forlorn«⁶⁶. Für Agambens Begriff ergibt sich damit eine doppelte mögliche Referenz – und dem korrespondiert, dass die Unrettbarkeit, variiert zur Beschreibung einer Kreatur als »gerettet, weil unerlösbar« (*salva perché irredimibile*) (B 75/89), auch im Bartleby-Text von 1993 begegnet. Am unrettbaren Leben, so Agamben, zerbricht (*naufraga*) die »mächtige theologische Maschinerie christlicher *oikonomia*« (*poderosa macchina teologica dell'oikonomia cristiana*) (KG 12/12).⁶⁷ Motivisch entspricht dem Bild eine ganz andere und sehr konkrete Maschine, denn Agamben schreibt über die Figuren Walsers:

»Wie der Verurteilte in Kafkas Strafkolonie, der befreit wird und so die Zerstörung der Maschine überlebt, die ihn bestrafen sollte, haben auch sie der Welt der Schuld und der Gerechtigkeit den Rücken zugekehrt (*si sono lasciati alle spalle il mondo della colpa e della giustizia*)« (KG 13/12).

Anders als die theologische Maschine des Heils dient die Maschine dieses literarischen Beispiels zur Bestrafung; ihre Wirkungsweise markiert jedoch – in Kafkas Erzählung *markiert* sie im Wortsinne – »Schuld« und »Gerechtigkeit«, nimmt also eindeutige Zuordnungen vor. Dass der Verurteilte bei Kafka nach der Zerstörung der Maschine weiterlebt, ermöglicht es Agamben, auch die Figuren Walsers nicht lediglich *räumlich* in den »Regionen« jenseits von Heil und Verdammnis zu verorten, sondern sie auch mit einem *temporalen* Index zu versehen. Überraschenderweise führt er dazu wiederum ein theologisches Paradigma an:

»je nach Kontext ganz unterschiedliche semantische Akzente«, ebd., 629. Vgl. zu dem zitierten Fragment Benjamins ebd., 649f.

- 66 Melville, *Bartleby*, 66; in deutschen Übersetzungen heißt es z.B. »rettungslos verlassen«, Melville, Herman: *Bartleby, der Schreiber. Eine Geschichte aus der Wall Street*. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Jürgen Krug, Berlin: Insel Verlag⁸ 2016, 21.
- 67 Das Bild der *Maschine*, zumal der *theologisch-ökonomischen* Maschine, weist auf spätere Texte Agambens voraus, die im dritten Kapitel dieser Untersuchung diskutiert werden: In *Herrschaft und Herrlichkeit* spricht Agamben von der »Gliederung der Regierungsmaschine (*macchina governamentale*)«, HH 11/9. Vgl. auch *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, vor allem Kapitel 9, *Anthropologische Maschine (Macchina antropologica)*, O 42-48/38-43.

»Über ihr Antlitz ergießt sich – unwiederbringlich (*irreparabile*) – das Licht der Morgendämmerung, die auf den *novissima dies* des Gerichtes folgt (*che segue alla novissima dies del giudizio*). Das Leben aber, das nach dem Jüngsten Tag die Erde erfüllt, ist schlicht das menschliche Leben (*semplicemente la vita umana*)« (KG 13/12).

Das *schlicht menschliche* Leben ist *unrettbar*, insofern das letzte Gericht bereits hinter ihm liegt, insofern es nicht mehr auf eine zukünftige Ent-Scheidung wartet.⁶⁸ Das eschatologische Paradigma plausibilisiert die fehlende Zukunftsorientierung: In der hier anvisierten Zeit ist theologisch keine Veränderung durch göttlichen Eingriff mehr zu erwarten; was nach dem Jüngsten Gericht lebt, ist in der Tat nicht mehr rettbar, ist keiner Rettung mehr bedürftig. So lebt dieses menschliche Leben nicht nur topologisch jenseits der Einteilung von Heil und Verdammnis, sondern auch temporal *nach* dem Gericht. Ein solches Leben ist, formuliert mit einer motivischen Linie, die Agamben in anderen Texten variiert aufnimmt, in soteriologisch paradoxer Weise gerettet – als *Unrettbares* oder *Unerlösbare*, in der Beziehung zu etwas *Unrettbarem*, oder als das »Unrettbare, das die Rettung möglich macht« (Zdb 70).⁶⁹

Die Kombination von eschatologischer Frage und Antwort mit Robert Walser begegnet auch in weiteren Texten in *Die kommende Gemeinschaft*: In *Irreparabel (Irreparabile)* (KG 41f/37f) etwa liefert Agamben, nachdem er in *Vom Limbus* die Figuren Walsers nach dem Jüngsten Gericht beschrieben hatte, das entsprechende Theoriestück für die *Natur* nach, indem er mit Thomas nach dem »Zustand der Natur nach dem Jüngsten Gericht« (KG 41/37) fragt und unter Verweis auf Walsers *Spaziergang* antwortet. In *Dämonisch (Demonic)* (KG 34ff/31f) wird die Welt Walsers wiederum *nach* dem Ende der Heilsgeschichte eingeordnet: »Erst wenn auch der letzte Dämon aus dem Gehinnom in den Himmel zurückgekehrt und der Prozess der Heilsgeschichte an sein Ende gelangt ist (*il processo della storia della salvezza si è concluso senza residui*), hebt sich der Vorhang: vor uns liegt Walsers Welt« (KG 34/31).

II.2.c) Jenseits von Universalem und Partikularem – Beispiele

Theologisch fragt sich nochmals, wie die theologischen Bezüge der Argumentationen bewertet werden können: Offenbar geht es Agamben darum, analog zur oben beschriebenen Ausarbeitung der Kairologie, die *kommende Gemeinschaft* anhand überlieferter, aber in der Tradition versteckter Elemente zu exemplifizieren. Die theologischen Topoi

68 Vgl. Durantaye, *Homo profanus*, 53f und ders., *Agamben*, 198f.

69 Vgl. auch Agambens Basilides-Lektüre, die dessen Kommentar zur Figur der *apokaradokia tēs ktiseōs*, vgl. Röm 8,18–22, untersucht: Die Beschreibung der Erlösung, die Agamben zitiert, erinnert an die Beschreibung der Kinder im Limbus; auch hier geht es um »Räume«, zitiert nach O 98, wobei in den unteren Räumen aufgrund einer »großen Unwissenheit« keine Kenntnis der oberen Räume vorhanden ist. Dies entspricht dem Vergessen Gottes der Limbusbewohner – und konsequenterweise rekuriert Agamben auch hier auf die *Unrettbarkeit*: »Basilides hat in der Vorstellung dieses unrettbaren und von jedem geistigen Element völlig verlassenen natürlichen Lebens (*questa vita naturale insalvabile e completamente abbandonata da ogni elemento spirituale*), das gleichwohl durch »große Unwissenheit« vollkommen glücklich ist (*perfettamente beata per effetto della »grande ignoranza«*), eine grandiose Kontrafaktur der wiedergefundenen Animalität des Menschen am Ende der Geschichte erdacht«, O 98/92.

bilden dabei einen paradigmatischen Zusammenhang mit den literarischen oder philosophiegeschichtlichen Beispielen, wobei sie das Bild der *kommenden Gemeinschaft* nicht schlicht illustrieren, sondern dieses Bild aus dem Zusammenhang erst emergiert. Dafür gibt es einen methodischen Anhaltspunkt im Buch, auf den Leland de la Durantaye aufmerksam gemacht hat:⁷⁰ Die *beliebigen Singularitäten*, die die kommende Gemeinschaft bilden, stehen, so Agambens Beschreibung, jenseits der Alternative von verständlichem Allgemeinbegriff einerseits und unbeschreiblichem Individuellen andererseits (vgl. KG 9/9), und insofern auch jenseits der Unterscheidung von Universalem und Partikularem.⁷¹ Für diese besondere Struktur gibt Agamben im dritten Text des Buches ein Beispiel – nämlich das *Beispiel* (*Esempio*) (KG 14ff/13f). Wenn ein Beispiel verwendet, also als Beispiel gegeben wird, werde, so Agamben, eine komplizierte Handlung ausgeführt: Das Beispiel werde einerseits als partikularer Einzelfall aus einer Menge herausgegriffen – umgekehrt werde es jedoch nicht als besonderer Fall gewertet, weil es dann seine Beispielhaftigkeit verlieren würde (vgl. KG 15/14). Das Beispiel ist nicht einfach einer Menge subsumierbar, weil es kein Element einer Menge, sondern *Beispiel* ist – aber umgekehrt steht es auch nicht jenseits der Menge, denn dann könnte es kein Beispiel sein.

Durantaye hat gezeigt, dass das Beispiel mit dieser strukturellen Überlegung *materialiter* Beispiel für die kommende Gemeinschaft sein kann, aber dass Agambens Buch konsequenterweise auch *formal* aus Beispielen besteht.⁷² Wenn die beliebige Singularität dem Beispiel in Bezug auf das Verhältnis von Universalem und Partikularem – aber auch, politisch zugespitzt, von Individuum und Gemeinschaft – strukturanalog ist, so liegt es nahe, dass die kommende Gemeinschaft nur an Beispielen entwickelt werden kann. Insofern wird, so legt Durantaye nahe, in dem Text »Beispiel« nicht nur ein solches gegeben, sondern auch die Methode des Buches beschrieben. Dementsprechend kann der Text allerdings, so die These dieser Untersuchung, nochmals anders gewendet werden, um den Zusammenhang der im Buch behandelten Topoi zu bestimmen. Agamben führt den griechischen Terminus *Paradigma* als Übersetzung für *Beispiel* ein und legt ihn topologisch auf:

»Nun geht auch der tiefere Sinn jenes Wortes auf, das im Griechischen Beispiel bedeutet: *para-deigma*, was sich daneben zeigt (was im deutschen Wort *Bei-spiel* ebenfalls an-

70 Vgl. Durantaye, Agamben, 163f.

71 Vgl. für das Verhältnis von Universalem und Partikularem auch Agambens Diskussion von Badiou's These zu Paulus als Begründer des Universalismus, vgl. Zdb 64ff. Die Qualifizierung des Zwischenraums von Universalem und Partikularem kehrt ähnlich auch in seiner Untersuchung der monastischen Regeln wieder: Am »exemplarischen Fall«, HA 9, der Mönchsorden sucht Agamben den Begriff einer Lebensform zu entwickeln; dabei werden Dichotomien wie die zwischen »Regel und Leben, Allgemeinem und Besonderem, Notwendigkeit und Freiheit«, HA 104, fraglich. Die monastische Lebensform erscheint als Beispiel, das die Struktur der beliebigen Singularität einlöst, zugleich aber, aufgrund der Beispielhaftigkeit des Beispiels, selbst als *Paradigma*: »*Forma* bedeutet hier ›Beispiel, Paradigma‹; doch die Logik, dem [sic] das Beispiel folgt, ist nicht einfach die Anwendung eines allgemeinen Gesetzes [...]. *Forma vitae* bezeichnet eine Lebensweise, die, da sie sich eng an eine Form oder ein Muster hält, von dem sie nicht getrennt werden kann, selbst zum Beispiel wird«, HA 132, vgl. SR 26.

72 Vgl. Durantaye, Agamben, 157 und 163f.

klingt). Denn der eigentliche Ort des Beispiels ist immer neben ihm, im leeren Raum, in dem sich sein qualitätsloses, unvergessliches Leben abspielt (*il luogo proprio dell'esempio è sempre accanto a se stesso, nello spazio vuoto in cui si svolge la sua vita inqualificabile e indimenticabile*)« (KG 15/14).

Der Ort (*luogo*) des Beispiels ist der *leere Raum* (*spazio vuoto*) – und diese Angabe führt zu den theologisch eingeführten Räumen in *Die kommende Gemeinschaft* zurück: Die Methodenreflexion Agambens kann insofern den Rekurs auf *Räume*, auf das *paradisus*, den Limbus und die Regionen jenseits des Heils, erklärbar machen. Zugleich lässt sich auf diese Weise die Funktion der Theologie für die Argumentation genauer angeben: Wenn es zutrifft, dass die einzelnen Kapitel des Buches *Beispiele* für die kommende Gemeinschaft geben, so haben auch die theologischen Verweise textstrategisch den Status von Beispielen, können darum aber auch mit literarischen Beispielen kombiniert werden. Agamben entnimmt der theologischen – und zwar, wie die beiden dem Buch vorangestellten Motti angedeutet haben, der christlich- wie der jüdisch-theologischen – Tradition *Beispiele*. Auch sie stehen in dem leeren Raum des *Paradigmas*, sind zwischen Universalem und Partikularem verortet, geben darum aber auch keine allgemeingültige Regel an, nach der etwa die *kommende Gemeinschaft* theologisch zu bestimmen oder umgekehrt als Säkularisierung theologischer Argumentationen zu verstehen wäre: Vor dem Hintergrund von Agambens Überlegungen zum Beispiel scheint es um eine komplexere topologische Zuordnung der Kontexte zu gehen.

Dafür drängt sich erneut der Vergleich mit den Bildtafeln Aby Warburgs auf: Die einzelnen Texte in *Die kommende Gemeinschaft* ebenso wie die in ihnen kombinierten Paradigmen exponieren die Gemeinschaft. Dementsprechend legt Agamben keine Theologie im Sinne etwa einer eschatologischen Spekulation vor, sondern entwickelt die Welt nach dem Jüngsten Gericht als einen anderen Ort, an dem eine minimale Veränderung des Gegenwärtigen ihr Maß nehmen könnte. Dass in *Die kommende Gemeinschaft* ausgerechnet eschatologische Topoi aufgerufen werden, reichert Agambens Text wiederum gewissermaßen energetisch an: Implizit erscheint die kommende Gemeinschaft als eine auch theologisch vollendete Gemeinschaft, ihre Beschreibung zehrt implizit von den theologischen Begriffsinhalten, obwohl sie zugleich explizit eine Neutralität gegenüber dem Heil, eine Indifferenz gegenüber der Verdammnis entwickeln. Umso dringlicher wird die Frage, wie Eschatologie und das *Kommen* der *kommenden Gemeinschaft* zuzuordnen sind. Kommt diese Gemeinschaft als eschatologische? Ist ihr *Kommen* schon und noch nicht gegeben, jetzt und hier zu artikulieren? Bevor darauf weiter eingegangen werden kann, muss die Argumentation dieses Kapitels nochmals auf die Figur zurückgeführt werden, die die Auswahl der Texte in ihm bestimmt.

II.2.d) Bartleby und der Engel *Feder*

Nachdem die Figur des Schreibers Bartleby durch den Vergleich der Kinder im Limbus mit den nicht zugestellten Briefen – und formal durch die Korrespondenzen zwischen *Vom Limbus* und *Idee der Politik* – im zweiten Text von *Die kommende Gemeinschaft* bereits verschwiegen anwesend war, trägt der neunte Text, *Bartleby* (KG 37-40/33ff), seinen Namen im Titel. Ähnlich wie in *Idee der Politik* erscheint Bartleby als eine Art Emblem der

vorangehenden philosophischen Argumentation; auch hier wird die Figur mit einem im weitesten Sinne theologischen Topos verbunden. Dabei rekurriert die Diskussion auf die beispielhaften, beliebigen Singularitäten, aus denen die kommende Gemeinschaft besteht: Das »beliebige Sein« hat für Agamben »potentiellen Charakter« (KG 37/33). Dieser zeige sich daran, dass das beliebige Sein »die Potenz zur Impotenz hat, sein eigenes Unvermögen vermag« (KG 37/33), sich also im oben skizzierten Sinne auf die eigene Potenz zurückbeziehen kann. Eine Potenz, die ihre eigene Potenz-zu ebenso wie ihre Potenz-nicht-zu vermag, bezeichnet Agamben als »*potentia potentiae*« oder als »höchste Potenz« (KG 38/34). Analog bestimmt er das Denken als reine Potenz, unabhängig vom je konkret gedachten Gegenstand. Unter Verweis auf *De anima* gebraucht er für das Vermögen des Denkens das Bild der noch unbeschriebenen Schreibtafel:

»Nur dank der Potenz nicht zu denken vermag das Denken, sich auf sich selbst (auf seine reine Potenz) zu richten (*rivolversi a se stesso (alla sua pura potenza)*) und, auf seinem Höhepunkt, Denken des Denkens (*pensiero del pensiero*) zu sein. In diesem Fall denkt es also keinen Gegenstand, kein Im-Akt-Sein, sondern jene Wachsschicht [der Schreibtafel, HR], jenes *rasum tabulae*, das nichts anderes ist als die Passivität selber, die reine Potenz (nicht zu denken): In der Potenz, die sich selbst denkt, sind Handeln und Erleiden eins und die Schreibtafel schreibt von selbst, oder besser, sie schreibt ihre eigene Passivität (*nella potenza che pensa se stessa, azione e passione si identificano e la tavoletta per scrivere si scrive da sé o, piuttosto, scrive la sua propria passività*)« (KG 39/34f).

Die Wachsschicht der Schreibtafel steht für die reine Potenz – und das Denken des Denkens, das Denken dieser Wachsschicht, wird als Doppelung von Aktivität und Passivität beschrieben, sodass die Schreibtafel *von selbst schreibt*. Auf diese Weise hat Agamben nicht mehr die Potenz vom Akt aus bestimmt – sondern umgekehrt den *reinen Akt (atto puro)* (KG 40/35) von der Potenz aus gedacht und über die Denkfigur der Potenz einer Potenz erklärt. Daran schließt er mit einem Bezug an, der das Leitmotiv der Schreibtafel mit dem Verweis auf eine Schreib-Feder variiert: »Deshalb hat der wirkende Intellekt in der arabischen Tradition die Gestalt eines Engels, dessen Name Qalam, Feder, lautet, und dessen Ort eine unergründliche Potenz ist (*cui luogo è una potenza imperscrutabile*)« (KG 40/35, vgl. B 16f/54). Vom Engel *Feder* aus kann Agamben auf Bartleby schließen und ihn im Rückgriff auf die Denkfigur der von selbst schreibenden Schreibtafel interpretieren:

»Mit Bartleby, also jenem Schreiber, der nicht einfach aufhört zu schreiben, sondern ›lieber nicht‹ schreibt, erhält die Gestalt dieses Engels ihre äußerste Ausprägung: Denn er schreibt nichts anderes als seine Potenz nicht zu schreiben« (*Bartleby, cioè uno scrivano che non cessa semplicemente di scrivere, ma preferisce di no, è la figura estrema di quest'angelo, che non scrive nient'altro che la sua potenza di non scrivere*) (KG 40/35, vgl. auch B 18/55).

Damit ist vor dem Hintergrund des Potenzbegriffs eine andere Bartleby-Deutung vorgelegt als in *Idee des Studiums*: Bartleby realisiert nicht einfach seine Potenz-nicht-zu, indem er das Schreiben beendet – vielmehr schreibt er *lieber nicht*, er schreibt, indem er sich auf seine Potenz-nicht-zu zurückwendet und diese *vermag*. So beinhaltet der potenzielle Charakter des beliebigen Seins, dessen Konturen Agamben in *Die kommende*

Gemeinschaft umreißt, weder das konkrete Vermögen zu einem bestimmten Akt, noch auch das Vermögen zu *jedem* möglichen Akt (vgl. KG 37) – vielmehr *vermag* das beliebige Sein sein eigenes Unvermögen.⁷³

Leland de la Durantaye hat das aristotelische Bild der leeren Schreibtafel außerdem überzeugend mit Benjamins im ersten Kapitel dieser Untersuchung bereits zitierter Bestimmung der historischen als philologischer Methode verbunden und damit den motivischen Zusammenhang noch enger geknüpft:⁷⁴ Benjamin zitiert Hofmannsthals Formulierung »Was nie geschrieben wurde, lesen«⁷⁵ und weist diese Aufgabe dem wahren Historiker zu. Wenn die leere Schreibtafel für die reine Potenz steht, dann kann man auf ihr tatsächlich *im Wortsinn* das lesen, was nie geschrieben wurde. Die damit angedachte interpretative oder hermeneutische Arbeit beschreibt Durantaye als ein »Denken über *Potenzialität*«⁷⁶. Es bezieht sich, wie er anschließt, auf das Denken wie auf das Leben, in dem nicht realisierte, aber – potenziell – vorhandene Möglichkeiten gelesen werden können: »To read what was never written is a way of reading the potentiality inhering in thought and life.«⁷⁷ Dass dabei, so bei Durantaye konkreter für die Praxis des Lesens formuliert, auch der *aktuell* vorhandene Text mit der Potenz des Denkens der Leser:in verbunden wird, mache die Lektüre dessen, was nie geschrieben wurde, zugleich zu einer *kreativen* Lektüre – genau der Lektüre, die Agamben selbst performiert.⁷⁸ Neben diesem hermeneutischen Aspekt ist der Potenzbegriff, wie häufig angemerkt wurde, auch *ethisch* einschlägig. Im Kapitel *Ethik (Etica)* (KG 43ff/39f) formuliert Agamben:⁷⁹

»[D]ie einzige ethische Erfahrung (die, als solche, weder eine Pflicht noch eine subjektive Entscheidung sein kann) ist die Erfahrung (der eigenen) Potenz, (der eigenen) Möglichkeit zu sein, d.h. in jeder Gestalt die eigene Gestaltlosigkeit und in jedem Akt

73 Vgl. für eine politisch-philosophische Deutung des Zusammenhangs von Bartleby und der Potenz auch Durantaye, *Agamben*, 169-172, wo Agambens Bartleby-Lektüre mit dem Kapitel *Tiananmen (Tiananmen)* aus *Die kommende Gemeinschaft*, vgl. KG 78ff/67ff, politisch gelesen wird. Bartlebys Handeln erscheint dabei als »a one-man sit-in of the most radical sort«, Durantaye, *Agamben*, 171: Bartleby steht für Durantaye insofern philosophisch für ein Denken der Potenz, ist aber politisch auch Paradigma für konkreten Widerstand, vgl. ebd., 171f.

74 Vgl. Durantaye, *Agamben*, 152.

75 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 124, vgl. auch Benjamin, *GS I*, 1238.

76 Durantaye, *Agamben*, 152, Übersetzung: HR, Hervorhebung im Original.

77 Durantaye, *Agamben*, 152. Vgl. auch die nuanciert andere Deutung bei Heller-Roazen, *What Was Never Written*, v.a. 22f: Mit der spezifischen Verbindung von Sprache und Potenz, die Heller-Roazen bei Agamben nachzeichnet, schließt er, dass das, was nie geschrieben wurde, »the fact that there is language«, ebd., 22, sei: Dass es Sprache gibt, könne, so Heller-Roazen, exponiert werden und als Existenz einer Potenz verstanden werden: »To read what was never written: is in this sense [...] to return everything that has ever been said to the event of its taking place in its pure potential to be said (or not to be said)«, ebd.

78 Vgl. Durantaye, *Agamben*, 152f.

79 Vgl. auch, in Bezug auf Agambens politische Philosophie, die überzeugende Einschätzung von Thomas Khurana, dass »die positiven Figuren Agambens letztlich nicht als *politischer Entwurf* funktionieren, sondern zunächst und in erster Linie eine *ethische Wendung* des Bestehenden anstreben«, Khurana, *Desaster und Versprechen*, 34. Es ginge dann um »eine *andere Art*, sich zu den existierenden Strukturen, Institutionen und Systemen zu *verhalten*«, ebd., Hervorhebungen im Original. Diese Linie wird in den nächsten Kapiteln dieser Untersuchung weiter verfolgt.

die eigene Untätigkeit auszustellen« (*l'unica esperienza etica (che, come tale, non può essere compito né decisione soggettiva) è di essere la (propria) potenza, di esistere la (propria) possibilità; di esporre, cioè, in ogni forma la propria amorfia e in ogni atto la propria inattualità*) (KG 44/40).

Gemäß der Übersetzung des aristotelischen Potenzbegriffs mit *Potenz* oder *Möglichkeit*, die Agamben in *Die Macht des Denkens* unterstreicht (vgl. MdD 316), werden auch hier Potenz (*potenza*) und Möglichkeit (*possibilità*) genannt. Die je *eigene* Potenz oder Möglichkeit ist, erneut, einer *Erfahrung* (*esperienza*) zugänglich: Auch hier dürfte es darum gehen, dass diese Potenz experimentell erprobt wird – dass, anders gesagt, die Lektüre des nie Geschriebenen nicht von vornherein ihre eigenen Prinzipien kennt. Sie müsste dann, ähnlich wie das Erfassen der messianischen Zeit, *performed*, müsste *erfahren* werden. Mit der Formulierung »d.h.« (*cioè*) schließt Agamben in der zitierten Passage eine Art Handlungsanweisung an, die wiederum auf Bartleby verweisen könnte: Ein Ausstellen einer *Untätigkeit* (*inattualità*) praktiziert dieser in der Tat beispielhaft. Aber auch hier geht es nicht einfach um eine Ablehnung jeder Tätigkeit, die lediglich den Aspekt der Potenz-nicht-zu aktualisieren würde. Stattdessen ist die Untätigkeit in jedem *Akt* zu exponieren, ist, anders gesagt, ethisch so zu agieren, dass die – jeweils eigene – Potenz-nicht-zu in irgendeiner Weise in der Handlung erfahrbar bleibt. Im ersten Kapitel dieser Untersuchung wurde gezeigt, dass das Realisieren einer Möglichkeit für die Vergangenheit bei Agamben, vermittelt über das Eingedenken und die Inversion des Abgeschlossenen und Unabgeschlossenen, auch messianisch konnotiert ist (vgl. Kapitel I.3.e, I.4.c). Entsprechend wird weiter unten argumentiert, dass Agambens Überlegungen zur messianischen Berufung mit den Überlegungen zur Ethik und zur wesenhaften Werklosigkeit des Menschen verbunden werden können (vgl. Kapitel III.2.e). Auch hier scheint eine Denkfigur beschrieben zu sein, die in messianisch konnotiertem Kontext entwickelt werden kann – oder nicht.

II.2.e) Die kleine Verrückung, zweiter Rekurs

Bei der Untersuchung von Agambens Diskurs über die messianische Zeit wurde die zeittheoretische Auslegung der Denkfigur der *kleinen Verrückung* (vgl. Zdb 82f/69, KG 52/45 und oben Kapitel I.3.a) skizziert: Der kleine Unterschied zwischen *dieser* und der *messianischen* Welt entspringe der Tatsache, »daß ich meinen Bruch mit der chronologischen Zeit ergriffen habe« (Zdb 82f). In *Die kommende Gemeinschaft* verbindet Agamben die kleine Verrückung in *Aureolen* (*Aureole*) (KG 51-55/45ff) mit der thomanischen Theorie des Glorienscheins, greift zur Erklärung zusätzlich aber auch auf seine Interpretation der Potenz zurück. Wie oben beschrieben zitiert Agamben die Denkfigur dabei in den Fassungen von Bloch und Benjamins *In der Sonne*. In der Folge legt er den messianischen Unterschied anhand von mehreren Bezügen aus, die auf in anderen Texten von *Die kommende Gemeinschaft* entfaltete Motive zurückgreifen: Ansatzpunkt ist die These, dass die Verrückung nicht einfach die faktischen Gegebenheiten durch eine substanzielle Verwandlung abändere, sondern eher den »Sinn und die Grenzen der Dinge« (*il suo senso e i suoi limiti*) (KG 52/46) betreffe. Offenbar fügt sie den Dingen (*cose*) weder etwas Wesentliches hinzu, noch verändert oder zerstört sie sie: »Die Veränderung findet nicht in den

Dingen, sondern an ihrem Rand⁸⁰ statt (*non ha luogo nelle cose, ma alla loro periferia*), in jenem Spielraum [...], der zwischen jedem Ding und ihm selber liegt« (KG 52/46). Dieser Interpretation gemäß wird die Verrückung also in dem paradox bestimmten Zwischen-Raum zwischen einer Sache und sich selbst vorgenommen. Strukturell verweist dies auf Agambens auch methodisch einschlägige These, der »eigentliche Ort des Beispiels ist immer neben ihm, im leeren Raum« (KG 15). Zur Exemplifizierung zieht er einen weiteren Topos heran, nämlich die thomanische Theorie der Aureole; auch hier wird von der Vorstellung einer Vollendung ausgegangen, die dann argumentativ zurückgewendet wird. Der Heiligenschein sei, so interpretiert Agamben Thomas, eine Art »Erzittern (*tremare*) dessen, was zu seiner Vollendung gekommen ist, nicht mehr als ein Schillern an seinen Rändern (*un iridarsi dei suoi limiti*)« (KG 53/46). Was vollendet ist, wird nicht verändert oder ersetzt – es *zittert*. Der topologischen Konnotation entsprechend beschreibt Agamben den Heiligenschein als eine Zone der Ununterscheidbarkeit, indem er auf die skizzierte Interpretation des Verhältnisses von Potenz und Akt zurückgreift:

»Man muss sich die Aureole als eine Zone vorstellen, in der Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Akt, ununterscheidbar werden (*Si può pensare, in questo senso, l'aureola come una zona in cui possibilità e realtà, potenza e atto diventano indistinguibili*).⁸¹ Dem Sein, das an sein Ende gelangt ist, das alle seine Möglichkeiten erschöpft hat, wird so die Gabe einer supplementären Möglichkeit (*una possibilità supplementare*) zuteil« (KG 54/47).

Das vollendete Sein wird, in der Ununterscheidbarkeit von Potenz und Akt, durch eine *Möglichkeit* qualifiziert, die ihm in der Vollendung zukommt. Entsprechend hatte Agamben zuvor argumentiert, dass das Gleichnis von der messianischen Welt »dort, wo alles vollkommen ist, die Möglichkeit (*una possibilità*)« (KG 52/46) einführe. In der messianischen Welt geht es demnach – ähnlich wie bei der Geste des Studiums von Bartleby in *Idee des Studiums* – um eine »Potenz, die sich erst nach dem Akt einstellt« (*una potenza che viene solo dopo l'atto*) (KG 55/47). Zum Ende seiner kombinierten Auslegung der Theologie der Aureole und des Gleichnisses über das messianische Reich rekapituliert Agamben die verschiedenen Topoi, die er im Zuge seiner Auslegung aufgesucht hat: In wenigen Sätzen bringt er das Messianische der kleinen Verrückung, die Aureole, das Zittern an den Rändern, die Beliebigkeit und die Potenz in einen dichten Zusammenhang, in dem die einzelnen Aspekte sich gegenseitig erhellen:

»Dieses unwahrnehmbare Zittern des Vollendeten (*impercettibile tremito del finito*), das seine Grenzen unbestimmbar werden lässt und ihm aus der Fassung zu geraten, beliebig zu werden erlaubt, ist die geringfügige Verrückung, die jede Sache in der mes-

80 Diese Formulierung könnte sich auf Satz 6.43 aus Wittgensteins *Tractatus* beziehen; vgl. Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*. Kritische Edition. Herausgegeben von Brian McGuinness und Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, 172, sowie den Bezug auf Wittgenstein bei KG 85 und Kapitel II.2.f dieser Untersuchung.

81 Im italienischen Original wird, wie ersichtlich, die Formulierung *in questo senso* hinzugefügt, die in der Übersetzung fehlt. Sie unterstreicht, so die These dieser Untersuchung, den paradigmatischen Zusammenhang der Bezüge: Die Aureole *ist* nicht einfach eine Zone der Ununterscheidbarkeit, aber sie kann *in einem bestimmten Sinne* als Zone der Ununterscheidbarkeit gedacht werden.

sianischen Welt vollziehen muss (*il piccolo spostamento che ogni cosa dovrà compiere nel mondo messianico*). Ihre Glückseligkeit ist die einer Potenz, die sich erst nach dem Akt einstellt (*una potenza che viene solo dopo l'atto*), die einer Materie, die nicht in der Form eingeschlossen ist, sondern sie umgibt und erstrahlen lässt« (KG 54f/47).

Am Topos der kleinen Verrückung wird auch hier eine Verschiebung vorgenommen: Für *diese* Verrückung ist kein Messias zuständig; »jede Sache« muss sie selbst »vollziehen«. Die Erschließung einer Möglichkeit *nach* dem Akt, *nach* der Vollendung, *nach* dem Jüngsten Tag kann entsprechend gegenwärtig ausgelegt werden: Wenn keine Möglichkeit, keine Potenz mehr gegeben zu sein scheint, eröffnen die als beliebige verstandenen Dinge eine supplementäre Möglichkeit. Diese als das leichte Zittern an den Rändern der Dinge, die Inversion des abgeschlossen Scheinenden, aufzufassen, versetzt in die messianische Welt.⁸²

II.2.f) Erlösung, Offenbarung, Transzendenz im Profanen – theologische Begriffe in Spannung zu sich selbst

Weiter oben wurde die Figur der *Unrettbarkeit* eingeführt, auf die auch in den folgenden Abschnitten dieser Untersuchung rekurriert wird. Hier ist eine ähnliche Denkfürge skizzieren, die in einem weiteren Text aus *Die kommende Gemeinschaft* entwickelt wird: Die Idee einer *Erlösung* (*redenzione*), die soteriologisch paradox an Verlust und Profanierung gebunden ist, oder die geschieht, wenn der Wunsch nach Erlösung aufgegeben wird – eine Rettung also, die auf kontraintuitive Weise realisiert wird. Im Anschluss sind zwei weitere paradoxe Zuordnungen zu untersuchen, die mit der *Offenbarung* (*rivelazione*) und dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz wiederum theologisch einschlägige Themen behandeln und in Spannung zum traditionell vorgesehenen Begriffsinhalt bringen.

Am Schluss von *Die kommende Gemeinschaft* steht ein längerer Text mit dem Titel »Das Irreparable« (*L'irreparabile*) (KG 81-100/71-88)⁸³, der ebenfalls mit einer Reihe von Topoi arbeitet, die an anderer Stelle entwickelt wurden und im Modus einer Rekapitulation

-
- 82 Überzeugend verbindet Thomas Khurana die messianische Verrückung mit seinen Überlegungen zur reflexiven und relationalen ethischen Distanzierung: »Diese Verschiebung hat statt in dem Spielraum, der zwischen jedem Ding und ihm selbst liegt, in der Selbst-Distanz, die auch durch die relationale und reflexive Distanz des Ethos auf besondere Weise exponiert wird. Wie der Messias vorgeht, um diese Verrückung zu erreichen, ist naturgemäß nicht transparent und – gewiss für uns nicht einfach nachzuvollziehen«, Khurana, *Disaster and Promise*, 39. Dem ist hier die These hinzuzufügen, dass in Agambens Fassung nicht der Messias diese Verrückung durchführt, sondern dass sie eher als Paradigma für menschliches Handeln, in genau dem Sinn, den Khurana beschreibt, zu verstehen ist: Dafür stehen die markierten Bezüge auch zu Agambens Überlegungen zur Ethik.
- 83 Der Text ist nicht in die Zählung der neunzehn kurzen Texte aufgenommen; in der englischen Ausgabe wird er daher als Anhang bezeichnet, vgl. »Appendix: The Irreparable« bei Agamben, Giorgio: *The Coming Community*. Übersetzt von Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press 42003, 89-105.

anders gedeutet werden. Den Begriff der Erlösung (*redenzione*) verbindet Agamben dabei mit dem Begriff des *Irreparablen*, des Unwiederbringlichen (vgl. KG 41f), und erklärt:⁸⁴

»Die Erlösung ist kein Ereignis, in dem das Profane heilig und das Verlorene wiedergefunden wird. Die Erlösung ist im Gegenteil der unwiederbringliche Verlust des Verlorenen, die endgültige Profanierung des Profanen« (*La redenzione non è un evento in cui ciò che era profano diventa sacro e ciò che era stato perduto viene ritrovato. La redenzione è, al contrario, la perdita irreparabile del perduto, la definitiva profanità del profano*) (KG 97/85).

Erlösung wird hier nicht als Wiederherstellung von Gefallenem oder Verlorenem gedacht, hier wird kein als bedrängend erfahrener Zustand zum Heil geführt, nicht aus einer unheilvollen Situation gerettet. Stattdessen wird der Verlust oder die Profanierung radikalisiert – und zwar *unwiederbringlich* (*irreparabile*) und *endgültig* (*definitiva*). Auch hier dürfte es darum gehen, das *Bedürfnis* nach Erlösung aufzugeben, den Gedanken an ein Wiederfinden des Verlorenen zu verwerfen – dann aber geschieht in der Tat etwas, was als Erlösung bezeichnet werden kann.⁸⁵ Erlösung wird dabei an zwei Aspekten veranschaulicht, die in dieser Untersuchung weiter unten nochmals thematisiert werden: Zum Einen wird hier kein *Wiederfinden* von *Verlorenem*, sondern der vollständige Verlust gedacht. Eine ähnliche Denkfigur wird Agamben, so die These dieser Untersuchung, auch mit der messianischen Modalität der *Erfordernis* vorlegen (vgl. Kapitel II.4). Zum Anderen spricht Agamben von der *Profanierung* des Profanen, die der Heiligung entgegengesetzt wird. Innerhalb der vorliegenden Untersuchung weist die Formulierung zurück auf die Überlegungen zur in der Krippe dargestellten profanen Welt; zugleich weist sie voraus auf die Strategie der Profanierung, die Agamben in seinem Text *Lob der Profanierung* entwickelt und die dezidiert gegen die Ausschließungsmuster der Sakralität gerichtet ist (vgl. unten Kapitel III.1.f.b). Zusätzlich kann diese terminologische Linie innerhalb von Agambens Werk wie mehrfach angedeutet auf das *Theologisch-politische Fragment* bezogen werden: Wie bei Benjamin »die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches«⁸⁶ zu befördern vermag, so führt bei Agamben Profanität zur Erlösung. Allerdings spricht Agamben von einer *Profanierung* und denkt damit eine Aktivität, während in Benjamins Text »nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen«⁸⁷ kann: Weiter oben wurde bereits darauf verwiesen, dass Vivian Liska Benjamins Rede vom Profanen überzeugend von Agam-

84 Vgl. zum Irreparablen auch die Bemerkungen in Agambens Pulcinella-Buch, wo er von der »Idee des Irreparablen, die für mich so wichtig war und ist« spricht und dem Begriff eine andere Wendung gibt: »Dass jemand oder etwas irreparabel so ist, wie es ist: Das ist Pulcinella«, PUL 53, vgl. auch ebd., 77 und 102f.

85 Vgl. die Überlegung von Sergei Prozorov: Dass die Welt, wie hier vorausgesetzt, profan ist, ist irreparabel; diese Tatsache kann weder rückgängig gemacht werden noch sollte sie beklagt werden. Wenn aber die irreparable Profanität radikal genug gedacht wird, *vollzieht* sich Erlösung, vgl. Prozorov, Sergei: *Art. Redemption*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): *The Agamben Dictionary*, Edinburgh: University Press 2011, 166ff, hier 167.

86 Benjamin, GS II, 204.

87 Benjamin, GS II, 204.

bens strategischer Deaktivierung unterscheidet und damit *Profanes* und *Profanierendes* differenziert.⁸⁸

Agamben beschreibt also in der Tat eine Erlösung, liest sie jedoch jenseits traditioneller Erlösungsvorstellungen. Wie ist Erlösung dann überhaupt aussagbar? Eine Antwort deutet Agamben für den Begriff *salvezza* an, indem er auf ein Kafka-Zitat anspielt. Er schreibt: »Das eigenste Merkmal der Erlösung (*salvezza*) ist, dass sie uns erst in dem Moment zuteil wird, in dem wir uns nicht mehr wünschen, erlöst zu werden. In diesem Moment gibt es Erlösung – jedoch nicht für uns (*c'è salvezza – ma non per noi*)« (KG 97/85). Kafkas Äußerung zur *Hoffnung* – die es gibt, jedoch nicht für uns – wird hier variiert und auf die Rettung hin ausgelegt:⁸⁹ Diese vollzieht sich an uns demnach dann, wenn der Wunsch nach Rettung aufgegeben wird. Allerdings kann diese Rettung nicht mehr ausgesagt werden – wer von ihr *weiß*, steht jenseits von ihr. Ähnlich deutet Agamben auch die Kategorie der *Offenbarung* unter Rückgriff auf die Begriffe des Profanen und des Irreparablen:

»Offenbarung bedeutet nicht Offenbarung der Heiligkeit der Welt, sondern Offenbarung ihres unabänderlich profanen Charakters (*Rivelazione non significa rivelazione della sacralità del mondo, ma soltanto rivelazione del suo carattere irreparabilmente profano*). [...] Die Offenbarung liefert die Welt der Profanierung und der Verdinglichung aus« (KG 83/73).

Offenbarung ist damit nicht als Selbstmitteilung *Gottes* bestimmt; vielmehr führt sie zu einer Aussage über die *Welt*: Mit der binären Codierung von Profanität und Heiligkeit formuliert zeigt Offenbarung die irreparable *Profanität*. Aber vermittelt über diese Profanität wird sie wiederum an *Rettung* und *Erlösung* gebunden: »Rettung (*salvezza*) ist nur in diesem Punkt möglich – sie ist Erlösung (*salvazione*) der Profanität der Welt, ihres So-Seins« (KG 83/73). Auch diese Bestimmung scheint einen Gedanken Benjamins zu variieren, denn wie im *Theologisch-politischen Fragment* das »Profane [...] zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens«⁹⁰ darstellt, so wird bei Agamben die Welt *als profane* erlöst. Dem entspricht die Erläuterung, wie die Profanität der Welt verstanden werden solle: Sie stelle keinen Mangel dar, der zu beheben wäre, weil die Welt »nur insofern erlöst wird, als sie profan« sei (*è proprio in quanto profano che esso sarà salvato*) (KG 83/73). Gerade deshalb sei es außerdem nicht geboten, die profane Welt wieder heiligen zu wollen, denn so könne sie nicht gerettet werden. Nicht nur die Heiligung der Welt dürfte dabei abgelehnt sein, sondern auch der Gedanke, Heiliges im Sinne einer Transzendenz vorauszusetzen oder, konkreter, einen Gottesbegriff einzuführen, zu dem die profane Welt in ein Verhältnis gesetzt werden könnte. *Erlösung* und *Offenbarung* sind damit zu Kategorien der Sicht auf

88 Vgl. nochmals Liska, Als ob nicht, 81, mit Bezug auf Wohlfahrt, Nihilistischer Messianismus, 182.

89 Die Äußerung aus einem Gespräch mit Max Brod zitiert Benjamin im Kafka-Aufsatz: »So gäbe es außerhalb dieser Erscheinungsform Welt, die wir kennen, Hoffnung?« – Er lächelte: »Oh, Hoffnung genug, unendlich viel Hoffnung – nur nicht für uns.«, Benjamin, GS II, 414. Vgl. auch das Zitat der Formulierung Kafkas bei Zdb 69 oder AF 64; auf das Kafka-Zitat verweist auch Durantaye, Agamben, 197.

90 Benjamin, GS II, 204.

die Welt geworden: Mit einer überzeugenden Formulierung von Sergei Prozorov geht es um eine Erlösung »from the irreparability of the world perceived as oppressive necessity to its irreparability grasped as immanent transcendence«⁹¹. Agambens Text zielt insofern, wie Prozorov zu Recht andeutet, darauf, eine bestimmte, kleine Verrückung in der Sicht der Welt vorzunehmen.⁹² Aber diese Verrückung der Sicht wird signifikanterweise an einer kleinen Verrückung theologischer Begriffe erprobt: Auch diese Begriffe sind gleich geblieben, sie sind so wie hier, nämlich in dem Raum, den der theologische Diskurs darstellt – und sind doch *ein klein wenig anders*.

Dem Begriff der Offenbarung fügt Agamben eine Parenthese an, wenn er schreibt, dass »die Welt von der Offenbarung (der Sprache) (*dalla rivelazione (dal linguaggio)*) unwiderruflich dem Bereich des Profanen (*sfera profana*) ausgeliefert wurde« (KG 83/73). Mit der so angedeuteten Nähe von Sprache und Offenbarung rekurriert Agamben auf einen Aspekt, der ebenfalls in mehreren Texten entwickelt wird: In *Die Idee der Sprache* von 1984 (vgl. MdD 27-40) erarbeitet er unter Bezug auf die theologische Tradition einen Begriff von Offenbarung, dem gemäß diese die Sprache *als solche* offenbart.⁹³ Dieser Aspekt wird in einem weiteren Text aus *Die kommende Gemeinschaft* forciert und gegen Ende von Agambens Römerbriefkommentar mit der These »Jede Offenbarung ist immer zuallererst Offenbarung der Sprache selbst« (Zdb 150) wieder aufgerufen (vgl. unten Kapitel IV.1). Die genaue Verbindung von Sprache und Offenbarung kann hier nicht genauer behandelt werden,⁹⁴ wichtiger ist die Frage, warum Agamben den theologischen Be-

91 Prozorov, *Redemption*, 167, Hervorhebungen im Original.

92 Vgl. Prozorov, *Redemption*, 167.

93 Dabei führt der Akzent auf die *Sprache selbst* zurück auf die Überlegungen zur Exposition der Medialität der Sprache, etwa im Zögern zwischen Klang und Bedeutung im Gedicht oder auch im Erscheinen der Kunst in den Skulpturen Twomblys. Vgl. Agambens Überlegung aus *Die Idee der Sprache*: »Der Inhalt der Offenbarung ist keine Wahrheit, die kraft sprachlicher Aussagen über das Seiende (und sei dieses auch das höchste Seiende) ausgedrückt werden könnte, sondern vielmehr eine Wahrheit, die die Sprache selbst betrifft, die Tatsache als solche, dass es Sprache (und mithin Erkenntnis) gibt. Der Sinn der Offenbarung ist, dass der Mensch zwar das Seiende durch die Sprache offenbaren kann, nicht aber die Sprache selbst«, MdD 28.

94 Vgl. aber die überzeugenden Überlegungen zu Agambens Offenbarungsbegriff bei Durantaye, Agamben, 143 sowie 178ff, und, theologisch perspektiviert, in dem Aufsatz *Immanence as Revelation* von Colby Dickinson bei Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 87-110, v.a. 101-106, sowie bei Dickinson, *Theology*, 21-24, der im Bezug auf den Römerbriefkommentar formuliert, dass religiöse Inhalte in Agambens messianischem Diskurs weniger wichtig seien, weil sie jeweils mit der fundamentalen Offenbarung von Sprache *als Sprache* verbunden seien: Religion, so Dickinson, drücke insofern eine grundlegende Wahrheit über unsere Realität aus, die sie jedoch zugleich verberge, vgl. ebd., 22. Durantaye legt eine luzide Analyse des Texts *Schechina*, KG 72-77/63-66, vor, der die Verbindung von Sprache und Offenbarung wiederum anders fasst; vgl. zum Folgenden Durantaye, Agamben, 172-183: In *Schechina* wird Debords Analyse der Spektakelgesellschaft mit dem kabbalistischen Topos der *Absonderung der Schechina* (*isolamento della Schechina*), KG 74/64, verbunden, indem beide Paradigmen dezidiert sprachphilosophisch ausgelegt und dadurch verknüpft werden: In der Spektakelgesellschaft offenbart das Wort, so Agambens Interpretation, nichts mehr und entspricht deshalb der abgesonderten Schechina als Wort, das von der Erkenntnis getrennt sei. Das Wort kann so unabhängig von seinem Inhalt existieren, vgl. KG 75/65, es offenbart nichts mehr, »oder besser, das Nichts aller Dinge« (*nemmeno rivela più nulla – o, meglio, rivela il nulla di tutte le cose*), KG 76/66. Gerade dieser Zustand enthält für Agamben das Potenzial zum Umschlag, weil Sprache *als Sprache*, als solche, exponiert werden kann. Das ist offenbarungstheologisch von Inter-

griff *Offenbarung* überhaupt gebraucht. In dieser Sache gibt es einen Hinweis, der eine Rekonstruktion zulässt.

Agamben weist den Text *Das Irreparable* in einer Vorbemerkung nämlich als Kommentar zu § 9 von Heideggers *Sein und Zeit* sowie zu Satz 6.44 aus Wittgensteins *Tractatus* (vgl. KG 82/72) aus. Damit kann der Rekurs auf den Begriff *Offenbarung* interpretiert werden: Agamben kommentiert, so die These der vorliegenden Untersuchung, nicht nur die genannte Proposition 6.44, die folgendermaßen lautet: »Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist«⁹⁵. Auch darüber können in seinem Text Bezüge zum *Tractatus*, zumal zum Begriff *Offenbarung*, rekonstruiert werden. Agamben schreibt:

»Der Satz, demzufolge Gott sich nicht *in* der Welt offenbart, lässt sich auch anders ausdrücken: dass die Welt Gott nicht offenbart, ist das eigentlich Göttliche. (Es handelt sich also nicht um den ›bittersten‹ Satz des *Tractatus*.)« (*La proposizione, secondo cui Dio non si rivela nel mondo, si potrebbe anche esprimere dicendo: che il mondo non riveli Dio, questo è propriamente divino. (Dunque essa non è la proposizione ›più amara‹ del Tractatus)*) (KG 84/74, Hervorhebung im Original).

Bei dem Satz Wittgensteins, auf den die Parenthese anspielt, handelt es sich offenbar um Satz 6.432: »*Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt«⁹⁶. Paradoxerweise wird in dem Reformulierungsvorschlag, den Agamben für diese Proposition unterbreitet, das Fehlen der göttlichen Offenbarung in der Welt selbst als göttlich ausgewiesen; dass göttliche Offenbarung ausbleibt, ist weder Mangel noch Grund für Bitternis – sondern das *Göttliche* (*divino*). Entsprechend variiert Agamben auch das Subjekt der Offenbarung: Während bei Wittgenstein *Gott* Subjekt der unterbleibenden Offenbarung ist, ist es in Agambens Fassung die *Welt*. Der Subjektwechsel markiert die Profanität der Welt: Hier wird kein Gott vorausgesetzt, der sich offenbart oder nicht offenbart – Offenbarung führt zu nichts anderem als in diese Welt. So aber ist es denkbar, dass Agamben den Begriff *Offenbarung* in seinem Text auch mit Bezug auf Wittgenstein einführt: Dann können seine Überlegungen *nicht nur* als Kommentar zum *theologischen* Begriff gelesen werden, sondern zugleich als Kommentar zu *Wittgensteins* Begriff. Auch hier scheint es um die doppelte mögliche Referenz zu gehen.⁹⁷

esse: Es ginge für Agamben demgemäß darum, das »Offenbarende im Nichts, das es offenbart« (*il rivelante [...] nel nulla che rivela*) zu zeigen, also »die Sprache selber zur Sprache [zu] bringen«, KG 77/66. Hier wird der Offenbarungsbegriff sprachphilosophisch verschoben, auch wenn mit dem Topos der abgesonderten Schechina ein theologisches Paradigma aufgerufen wird.

95 Wittgenstein, *Tractatus*, 174.

96 Wittgenstein, *Tractatus*, 174.

97 Vgl. im Übrigen die bei Agamben unmittelbar anschließende Passage, die Wittgensteins Satz 6.43 kommentieren dürfte. Wittgenstein spricht von einer Veränderung der »Grenzen der Welt« und legt die These vor: »Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen«, Wittgenstein, *Tractatus*, 172. Agamben greift die Vorstellung einer Veränderung an den *Grenzen der Welt* auf, die er als Veränderung an den *Grenzen der Dinge* wiedergibt. Wie bereits zitiert weist er auch bei seiner Interpretation der messianischen Verrückung auf eine Veränderung an den *Grenzen der Dinge* hin, vgl. KG 52, und exemplifiziert diese mit der *Aureole*. Dem theologischen Topos des Glorienscheins entspricht, dass Agamben nicht nur den *Glücklichen* und den *Unglücklichen* aus Wittgensteins Satz zitiert, sondern auch den *Gerechten* (*giusto*) und schließlich den *Erlösten* (*salvo*)

Offenbarung offenbart die Profanität der Welt, Erlösung geschieht jenseits des Wunsches nach Erlösung. Aus theologischer Sicht werden die Gehalte der Konzepte Offenbarung und Erlösung damit vollständig reformuliert. Agambens Insistieren auf der Profanität korrespondiert dabei seiner Zuordnung von Transzendenz und Immanenz, die letztere als Bedingung der ersteren liest: »In dem Moment, in dem wir wahrnehmen, dass die Welt irreparabel ist (*percepisci l'irreparabilità del mondo*), wird sie transzendent (*è trascendente*)« (KG 100/88). Auch hier geht es um eine *Wahrnehmung* (*percepisci*) der Welt, die sie instantan – wohl im Sinne einer Erfahrung – transzendiert. Insofern wendet Agamben den Begriff *Gott* auf die Welt an: »Die Welt – als absolut und unabänderlich profane – ist Gott« (*Il mondo – in quanto assolutamente, irreparabilmente profano – è Dio*) (KG 83/74). Nicht nur ist die Tatsache, dass die Welt Gott nicht offenbart, als göttlich zu qualifizieren – sondern der Begriff *Gott* kann die irreparabel profane Welt sogar bezeichnen.⁹⁸ Wie aber können diese Formulierungen theologisch eingeordnet werden? Geht es hier um eine Art *profaner Theologie*? Colby Dickinson kommentiert Agambens Wittgenstein-Variation, dass die Welt Gott nicht offenbare, sei das Göttliche, folgendermaßen:

»Not the ›bitterest‹ proposition, perhaps, because it leaves open the chance that God still does exist, though there is no way of knowing whether or not any such conjecture is possible. [...] Thus also are the terms traditionally reserved for theological dogma displaced and inverted, illustrating again the proximity of Agamben's thought to theology but also his absolute distance«⁹⁹.

Damit wird eine andere Deutung für Agambens These, Wittgensteins Satz über die ausbleibende Offenbarung Gottes sei *nicht* der »›bitterst[e]‹ Satz« des Tractatus, vorgeschlagen: Für Dickinson ist der Satz deshalb nicht bitter, weil die Existenz Gottes trotz mangelnder Offenbarung noch möglich scheint, sodass Theologie nicht gänzlich ausgeschlossen wird – obwohl über den eigentlichen Gegenstand einer Gott-Rede keinerlei Äußerungen möglich sind. Demgegenüber liest die vorliegende Untersuchung, wie argumentiert, ganz anders: Der Satz ist deshalb nicht bitter, weil das Fehlen der Offenbarung in der Welt nicht als bitter zu qualifizieren ist, sondern Agambens Reformulierung vielmehr in der Tat von einem Göttlichen sprechen kann. Der *Begriff* des

und *Verdammten* (*perduto*) einführt: »Der Erlöste und der Verdammte haben dieselben Glieder (*Il salvo e il perduto hanno le stesse membra*). Der Körper des Seligen (*corpo glorioso*) und der sterbliche Körper sind ein und derselbe. Was sich verändert, sind nicht die Dinge, sondern ihre Grenzen. Es ist, als ob über ihnen etwas wie eine Aureole, ein Glorienschein (*qualcosa come un'aureola, una gloria*) schwebte«, KG 85/75.

98 Auf den Aspekt der absoluten und irreparablen Immanenz der Welt, die ohne Bezug zur Transzendenz gedacht wird, weisen Colby Dickinson und Adam Kotsko in den sehr genauen und überzeugenden Beiträgen ihres Bands über Agambens Theologie mehrfach hin, vgl. z.B. Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 22. Colby Dickinson hat angedeutet, dass die entsprechenden Formulierungen Agambens im Sinne einer pantheistischen oder panentheistischen Theologie – oder zumindest einer Offenheit für diese Position – ausgelegt werden können, ohne aber Agamben selbst als Pantheisten zu bezeichnen, vgl. z.B. Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 87ff, 106, 131f, 210, oder Dickinson, *Theology*, 174. Darauf ist in dieser Untersuchung weiter unten nochmals einzugehen, vgl. Kapitel IV.3.

99 Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 105.

Göttlichen wird gebraucht, aber er wird gegenüber der theologischen Verwendung vollständig umcodiert: Eine Welt ohne den Anspruch einer Offenbarung Gottes in ihr wäre der Begriffsgehalt, für den das Adjektiv *göttlich* anwendbar ist. Dass Gott tatsächlich existieren könnte, wie Dickinson liest, wird von Agambens Text in der Tat nicht explizit ausgeschlossen; allerdings dürfte eine *Rede* von Gott mit den offenbarungstheologischen und soteriologischen Reformulierungen kaum möglich sein. Insofern scheint die *Distanz* von Agambens Denken zur Theologie, die Dickinson am Ende der zitierten Passage beschreibt, in der Perspektive dieser Untersuchung die schlüssigere Beschreibung zu sein als die *Nähe*, von der er kurz vorher spricht. Diese Nähe artikuliere sich, wie Dickinson formuliert, auch in der Verwendung theologisch-traditioneller Begriffe, die »displaced and inverted« erscheinen. Dass indessen die Begriffe *Offenbarung* und *Gott* wie oben argumentiert *auch* in dem Text Wittgensteins begegnen, den Agamben explizit kommentiert, bedingt, dass sie nicht unmittelbar als *theologische* Begriffe interpretiert werden müssen.

Entsprechend liest die vorliegende Untersuchung die zitierten Formulierungen Agambens nicht als theologische Aussagen, auch nicht im pantheistischen Sinne, sondern als, mit Dickinson, Inversionen theologischer *Begriffe*. Dabei werden diese traditionell überlieferten Begriffe nicht einfach abgelehnt oder ausgeschlossen, sondern es wird im Modus eines anderen Gebrauchs diskursiv erprobt, inwieweit sie anders verwendet werden können. Die These dieser Untersuchung betrifft also, nochmals, den *Gebrauch* der *Begriffe*: So scheint der Begriff *Gott* für Agamben keinen anderen Gehalt zu haben als die irreparabel profane Welt, so vollzieht sich Erlösung durch den Verzicht auf Erlösungsbedürftigkeit, so offenbart Offenbarung keine überweltliche Wahrheit, sondern die Welt als solche, als profane. Transzendenz verweist entsprechend nicht auf Gott, sondern stellt sich ein, wenn die Welt als vollkommen irreparabel wahrgenommen wird.¹⁰⁰

Dies kann mit Bezug auf Agambens im Römerbriefkommentar angestellte Überlegungen zum paulinischen *hōs mē*, zum *als-ob-nicht*, gelesen werden: Wie weiter unten zu zeigen ist, entwickelt Agamben die Formulierung aus dem Ersten Korintherbrief als einen »Spannungserzeuger besonderer Art«, der Begriffe »in bezug auf sich selbst in Spannung versetzt« (Zdb 35). Insofern schlägt die vorliegende Untersuchung vor, Agambens Gebrauch von Begriffen wie *Erlösung*, *Gott*, *Offenbarung* – aber auch *Messias* – als Erzeugung einer Spannung zum theologisch-traditionell eingeübten Begriffsgehalt zu interpretieren: Erlösung geschieht jenseits des Wunsches nach Erlösung – *als ob nicht*. Die Spannung der Begriffe auf sich selbst kann, wie unten zu zeigen ist, auf die Denkfigur eines *Rests der Potenz* bezogen werden, der »sich im Akt nicht erschöpft, sondern immer wieder bewahrt wird« (Zdb 152, vgl. dazu Kapitel IV.1). Im Begriff selbst, so die These dieser Untersuchung, besteht ein doppelter Rest: Der Rest einerseits eines

100 Durantaye, Agamben, 199, argumentiert, dass die Akzeptanz der Welt als irreparabel die Bedingung dafür sei, sie ändern zu können. Durantayes Argumentation überzeugt; die entsprechende *Veränderung* und die *Kriteriologie*, nach der eine solche vorzunehmen wäre, scheinen allerdings in den entsprechenden Passagen bei Agamben weniger deutlich ausgearbeitet zu sein und gegenüber der Konturierung einer anderen *Sicht* auf die Welt weniger Gewicht zu haben: Jedenfalls aber wäre die Veränderung der Welt nicht von göttlichem Eingriff zu erwarten.

potenziell anderen Gebrauchs, der eine andere als die traditionelle theologische Begriffsverwendung ermöglicht.¹⁰¹ So können Agambens Texte als Diskurs über die Möglichkeit gelesen werden, theologische Begriffe ohne Transzendenzbezug zu gebrauchen. Allerdings tragen die theologischen Begriffe andererseits als Rest zugleich das Wasserzeichen ihres traditionellen Gebrauchs und der in ihnen kristallisierten Geschichte.¹⁰² Wie bereits erwähnt verweist dies die Texte an ihre theologische Auslegung und lädt sie insofern mit begrifflicher Energie auf – aber zugleich ermöglicht *dieser* Rest auch theologische Rezeption.

Indessen führen Agambens Überlegungen zur irreparabel profanen Welt wiederum *in diese Welt* in ihrer Immanenz, in der Offenbarung, Erlösung und Transzendenz im Bezug auf die Profanität ausgesagt werden können. Dies nimmt, wie angemerkt, eine Form der messianischen Verrückung der Sicht auf die Welt vor: Die Welt bleibt die gleiche – aber sie ändert sich, insofern Erlösung und Offenbarung geschehen. Durantaye argumentiert daher überzeugend:

»What Agamben enjoins his readers to do is to interpret this revelation differently: not as ›the Nothing of all things‹ – the meaninglessness of existence – but as the absence of final revelation and the falseness of the idea that human history is unfolding with a progressive purpose in view«¹⁰³.

Dem entspricht ein weiterer Aspekt: Durch die komplexen Zuordnungen von Profanität und theologischen Begriffen, die, wie angedeutet, ein Vorbild in Benjamins *Theologisch-politischem Fragment* haben dürften, werden die theologischen Begriffe und wird die Rede von Transzendenz nicht abgeschafft: Agamben behandelt die Profanität nicht im Sinne einer ausgeschlossenen Transzendenz, die als Mangel interpretiert werden könnte. Analog wurde weiter oben für den Begriff der *Atheologie* argumentiert, dass es nicht um die binäre Codierung von Transzendenz und Immanenz oder Gott und Mensch geht, sondern vielmehr um ihre Ununterscheidbarkeit: Eine *Ablehnung* der Transzendenz würde die Spaltung perpetuieren, Transzendenz im Modus der Negation voraussetzen.¹⁰⁴

101 Vgl. nochmals die Überlegung von Durantaye, der Agambens Offenbarungsbegriff luzide mit der Potenz zusammenliest: »A true revelation is a revelation of possibilities, an opening of the field of possibility rather than its narrowing«, Durantaye, Agamben, 143. Zusätzlich schlägt die vorliegende Untersuchung vor, die Potenz für den *Begriff* der Offenbarung in Anschlag zu bringen, sie also gewissermaßen zeichentheoretisch zu wenden: Dann geht es um die Möglichkeiten, die im *Begriff* noch potenziell enthalten sind.

102 Wenn Oliver Marchart Kritik an der »nostalgisch-religiös kodierten semantischen Auffüllung«, Marchart, Zwischen Moses und Messias, 23, von Agambens Begriffen anmeldet, dürfte dies berechtigt sein: Die vorliegende Untersuchung bezieht Marcharts Kritik konkret auf den *Rest* der traditionellen Begriffsverwendung, denn die Energien, die in die entsprechenden Bilder im Sinne der oben behandelten Dynamogramme eingespeist wurden, scheinen einer konkreten, etwa politisch-philosophischen Rezeption eher entgegenzustehen.

103 Durantaye, Agamben, 179.

104 Auf diesen Aspekt ist in der Agamben-Rezeption häufig hingewiesen worden, vgl. etwa die Überlegungen von Colebrook und Maxwell: Anstatt die These zu vertreten, dass es *nur* das Säkulare gäbe, nennt Agamben die Welt als solche und als irreparable *Gott*, denn eine Fokussierung auf das Säkulare hielte die Trennung aufrecht, vgl. Colebrook/Maxwell, Agamben, 42. Ähnlich argumentiert

Dies führt anders zur Theologie zurück: Zu einer Theologie, die weniger material mit Agambens Zuordnungen arbeitet, als mehr formal den Modus des *hōs mē* erprobt. Eine Theologie also, die ihre eigenen Begriffe in Spannung zu sich selbst setzt, die darum nicht *via negationis* verfährt, sondern *als-ob-nicht*. Zwei theologische Spannungserzeuger betreffen die Relativität, in der zumal der Begriff *Messias* steht: Die Relativität, die dadurch markiert wird, dass eine andere Religionsgemeinschaft diesen Begriff in Interpretation der Heiligen Schriften Israels anders gebraucht; die Relativität schließlich, die alle theologisch-begriffliche Arbeit an die noch ausstehende Wiederkunft dieses *Messias* verweist. Darauf ist weiter unten nochmals einzugehen.

II.2.g) Das Kommen der Gemeinschaft und der *Tiqqun* der Nacht

Agamben hat *Die kommende Gemeinschaft* 2001 mit einer Postille unter dem Titel *Tiqqun de la noche* versehen (vgl. KG 101-105/89-93). In diesem kurzen Text deutet er das Buch zumal in der Perspektive des im Jahr zuvor publizierten Römerbriefkommentars¹⁰⁵ – dafür steht die Verwendung von Begriffen wie *Rest*, *klēsis*, *plērōma*, *katárgēsis* oder *Sabbat* und die Tatsache, dass Agamben seine eigene Gegenwart als »beispiellose Verallgemeinerung der messianischen Situation« (KG 104/92) bezeichnet. Zugleich reflektiert er in diesem Text das *Genre* einer Postille und damit selbstreferenziell die eigene Geste, ein früheres Buch mit einem Nachwort zu versehen: Er bezeichnet das Nachwort als *Paradigma* – und zwar als »Paradigma der *Endzeit*« (*paradigma del tempo della fine*) (KG 103/91, Hervorhebung im Original). Auch wenn der Begriff *messianisch* erst im weiteren Verlauf der Postille fällt, ist die messianische Zeit durch diese Formulierung implizit bereits aufgerufen: Im Römerbriefkommentar nämlich qualifiziert Agamben das *Messianische* als »die *Zeit des Endes*« (*il tempo della fine*) (Zdb 75/63, Hervorhebung im Original). Wie in der messianischen Zeit geht es auch in Agambens Postille darum, »zu »rekapitulieren« (*di »recapitolare*), auseinander zu nehmen und das Ganze zu retten (*salvare il tutto*)« (KG 103/91). Die Anführungszeichen beim Begriff *rekapitulieren* dürften ihn an die spezifische Interpretation verweisen, die Agamben im Römerbriefkommentar entwickelt hat. In der Perspektive dieser Untersuchung interessieren an dieser Rekapitulation drei Aspekte: Zunächst ist zu zeigen, dass Agamben *Die kommende Gemeinschaft* zumal mit dem Begriff der *Untätigkeit* (*inoperosità*) rekapituliert und die These vertritt, dass die »Arbeit dieses Buches [...] in der Ausstellung dieser Untätigkeit« (*Lesposizione di questa inoperosità era l'opera del libro*) (KG 105/93) bestünde.¹⁰⁶ Zweitens ist vom Begriff

Durantaye, dass eine profane Welt als vergängliche gar keine Möglichkeit beinhaltet, überhaupt eine transzendente oder heilige Sphäre über sie hinaus anzunehmen, vgl. Durantaye, Agamben, 198. Hier kommt es wiederum auf die *Sicht* an, die das Fehlen der Transzendenz nicht als Mangel oder Verlust interpretiert, sondern Immanenz und Transzendenz ununterscheidbar macht.

105 Darauf, dass das Nachwort das Buch deutlicher mit messianischer Terminologie interpretiert, weist Salzani, Carlo: *Art. Coming Community*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): *The Agamben Dictionary*, Edinburgh: University Press 2011, 44ff, hier 45, hin: Damit werde das Buch, so Salzani zu Recht, in die Perspektive von Agambens Philosophie ab *Homo sacer* eingeordnet.

106 Die Formulierung im Original setzt *l'opera* (das *Werk*) des Buches und die in ihm exponierte *inoperosità* (*Untätigkeit*) in Spannung zueinander: Das Buch unternimmt insofern das *Werk*, eine *Werklosigkeit*, oder die *Tätigkeit*, eine *Untätigkeit* zu behandeln.

der Untätigkeit aus nochmals die Frage nach der zeitlichen Struktur des Kommens der Gemeinschaft anzugehen. Der Begriff *Tiqqun* im Text wie im Titel der Postille lässt drittens nach dessen Bestimmung fragen.

Dass Agamben sein Nachwort als Paradigma der Endzeit vorstellt, korrespondiert dem Rekurs auf den *Sabbat*, der im Römerbriefkommentar, wie skizziert, als Modell der messianischen Zeit erschien. Agamben fokussiert in diesem Kontext die Frage, welche Tätigkeiten der Sabbatruhe entsprechen: Zwar seien *produktive* Tätigkeiten am Sabbat untersagt; eine »Aktivität von vollkommen destruktivem oder entschöpfendem Charakter (*un carattere perfettamente distruttivo o decreativo*)« (KG 104f/92) sei jedoch zulässig. Die Untätigkeit am Sabbat sei insofern der Verzicht auf produktive Tätigkeiten, aber nicht einfach Abwesenheit jeglicher Tätigkeit oder gar »Trägheit« (KG 105/92): Akte der *Entschöpfung* oder *Dekreation* als relationale Praktiken sind in Agambens Fassung denkbar.¹⁰⁷ Für diese Untersuchung ist von Interesse, wie die Untätigkeit der Sabbatruhe wiederum in Übergängen inszeniert wird: Zunächst verschiebt Agamben seine Überlegungen ins politische Paradigma, um im Anschluss unmittelbar den Begriff *Tikkun*¹⁰⁸ und die Perspektive der *Erlösung* (*redenzione*) einzuführen:

»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. Selber unrettbar, ermöglicht sie die Rettung, selber irreparabel, lässt sie die Erlösung geschehen« (*Non il lavoro, ma inoperosità e decreazione sono, in questo senso, il paradigma della politica che viene (che viene non significa futura). La redenzione, il tiqqun che è in questione nel libro, non è un'opera, ma una specie particolare di vacanza sabbatica. Essa è l'insalvabile, che rende possibile la salvezza, l'irreparabile, che lascia avvenire la redenzione*) (KG 105/92).

Ähnlich wie oben skizziert wird Erlösung hier unter Rekurs auf die Begriffe des *Unrettbaren* (*l'insalvabile*) und *Irreparablen* (*l'irreparabile*) beschrieben. Mit der Betonung der Untätigkeit wird die oben vorgeschlagene Interpretation des Erlösungsbegriffs leicht variiert: Hier scheint es weniger um eine *Sicht* der Welt oder der Dinge als unrettbar

107 Vgl. bereits hier die Überlegungen zur Untätigkeit vor allem in *Herrschaft und Herrlichkeit*, wo die Sabbatruhe auch anthropologisch einschlägig wird, also als im religiösen Paradigma formulierter Funktor des Humanen erscheint: »Die eigentlich menschliche Praxis ist die Sabbatruhe (*un sabatismo*), die, indem sie die spezifischen Funktionen des Lebewesens außer Kraft setzt (*rendendo inoperose*), es der Möglichkeit öffnet. Insofern sind Kontemplation und Untätigkeit (*Contemplazione e inoperosità*) metaphysische Operatoren der Anthropogenese«, HH 299/274, vgl. unten Kapitel III.3.e. Vgl. auch die Bemerkung bei EMK 40, dass die »Anthropogenese, die Menschwerdung des Tieres, [...] sich nicht in grauer Vorzeit ein für alle Mal vollzogen [habe]; 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«, EMK 40, vgl. auch TCH. Auf die Überlegungen zur Sabbatruhe greift Agamben ähnlich auch in seinem Text *Ochsenhunger. Betrachtungen über den Sabbat, das Fest und die Untätigkeit*, NA 173-187, zurück, vgl. dort v.a. 173ff.

108 In der deutschen Übersetzung wird der Begriff im Text *Tikkun* transliteriert, in der Überschrift des Textes *Tiqqun*, vgl. KG 103 und 105; das italienische Original verwendet beide Male die Schreibweise *Tiqqun*.

und irreparabel zu gehen; stattdessen wird die Untätigkeit paradoxerweise als *Tätigkeit*, als Entschöpfung, qualifiziert, die Erlösung geschehen lässt. Wie genau diese Tätigkeit zu vollziehen ist, wird nicht explizit gemacht; offenbar scheint es, wie oben mit Thomas Khurana argumentiert, auch bei der Entschöpfung um eine Form des distanzierenden Bezugs zu gehen.¹⁰⁹ Außerdem beschreibt Agamben die Untätigkeit als eine Praxis, »in der das *Wie* das *Was* vollkommen ersetzt hat, in der das formlose Leben und die un-belebte Form in einer *Lebensform* zusammenfallen (*coincidono in una forma di vita*)« (KG 105/92f, Hervorhebungen im Original). Hier interessiert die spezielle Zeitstruktur, in die Sabbatruhe und Untätigkeit eingeordnet werden: Gemäß der im Römerbriefkommentar gezogenen Relation von messianischer Zeit und Sabbat dürfte die Sabbatruhe jeweils *jetzt* zu vollziehen sein¹¹⁰ – dann nämlich, wenn Untätigkeit praktiziert oder die Unrettbarkeit der Welt realisiert wird.¹¹¹ Dafür steht die Parenthese in der weiter oben zitierten Passage, der gemäß »*kommend* nicht mit *zukünftig* verwechselt werden darf« (KG 105) und entsprechend das Kommen der Gemeinschaft oder der anvisierten Politik nicht erst von der *Zukunft* zu erwarten ist: Ihr Kommen ist, wie Carlo Salzani urteilt, ohne Spannung oder Ausrichtung auf Zukunft zu denken, ja steht überhaupt jenseits des linear-chronologischen Zeitverständnisses, das etwa auf einen Fortschritt hin zum Kommen der Gemeinschaft setzen würde.¹¹² Zugleich kann der Hinweis, dass die kommende Gemeinschaft nicht zukünftig ist, als Kritik an Derrida verstanden werden, was Agambens Überlegungen beispielsweise im Römerbriefkommentar (vgl. Zdb 116f und unten Kapitel III.1.c.d) korrespondiert. Umgekehrt markiert die Verbindung mit der messianischen Zeit auch, dass die kommende Politik und die kommende Gemeinschaft nicht einfach zu einem bestimmten Zeitpunkt gegenwärtig sind – was nicht

109 Vgl. nochmals die Überlegungen bei Khurana, *Desaster und Versprechen*, v.a. 34f.

110 Die Verbindung der *kommenden Gemeinschaft* und der Reflexion zur messianischen Zeit im Römerbriefkommentar schlägt der luzide Artikel Salzani, *Coming Community*, hier v.a. 46, vor; vgl. ähnlich auch Durantaye, *Homo profanus*, 60.

111 Catherine Mills vertritt die These, dass die *kommende Gemeinschaft* »essentially a messianic community of humanity restored to its own potentiality«, Mills, Catherine: *Agamben's Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life*, in: *Contretemps* 5 (2004), 42-62, hier 52, sei und kritisiert entsprechend die Interpretation von Thomas Carl Wall, die die »messianic gesture« des Buches nicht deutlich genug akzentuiert, ebd., 60. Der Verweis auf die *Potenzialität* ist inhaltlich überzeugend; allerdings scheint die explizit *messianische* Terminologie in *Die kommende Gemeinschaft* weniger prominent zu sein. So wird lediglich im Kapitel über die *Aureole* und in der späteren Postille messianisch formuliert, stattdessen aber – und das dürfte Mills' These zunächst stützen – wie gezeigt mit einer Reihe von Denkfiguren gearbeitet, die an jeweils anderer Stelle messianisch instrumentiert werden. Dies führt zur Frage nach dem *Gebrauch* des Begriffs zurück: Die These dieser Untersuchung lautet, dass *Die kommende Gemeinschaft* nicht streng terminologisch messianisch und nicht unmittelbar als messianische entwickelt wird, wie Mills nahelegt. Mills scheint voraussetzen, dass Agambens Philosophie gewissermaßen genetisch von einem Messianismus durchzogen sei; sie schreibt von der »formulation of messianism that underpins Agamben's conceptions of life, politics and historical transformation«, ebd., 52. Dagegen geht diese Untersuchung davon aus, dass der Messianismus ein *Paradigma* ist, das Agamben gebraucht, wenn die jeweilige Bezugstradition den Begriff verwendet. Dann wäre die Funktion der Theologie dynamischer zu bestimmen: Agambens Philosophie wäre nicht messianisch *grundiert*, aber sie kann messianisch *konnotiert* sein.

112 Vgl. Salzani, *Coming Community*, 46.

zuletzt die theoretische Beanspruchung eschatologischer Orte markiert. Wann und wie aber kommt die kommende Gemeinschaft, die kommende Philosophie, die kommende Politik? Offenbar geht es auch hier um die *Potenzialität*, in der das, was jeweils jetzt und jeweils hier reale Möglichkeit ist, wie die messianische Zeit *ergriffen* werden muss.¹¹³ Alex Murray spricht insofern von einer Gemeinschaft, die bereits potentialiter präsent, aber noch nicht realisiert ist.¹¹⁴ Sie wäre dann im Modus einer Potenz, die sich im Akt nicht erschöpft und in ihm als Rest bleibt (vgl. z. B. Zdb 152), gegeben: Sie ist, wie Murray zu Recht formuliert, »always in the process of coming«¹¹⁵.

Agamben stellt seine Postille wie zitiert unter den Titel *Tiqqun de la noche, Tiqqun der Nacht*. Wie kann dieser Titel interpretiert werden? Einen ersten Hinweis gibt Agamben selbst, wenn er von einer »Erlösung (*Tikkun*)« (*La redenzione, il tiqqun*) (KG 105/92) spricht, die eine besondere Form der Ruhe am Sabbat geschehen lässt. Die Beiordnung von Erlösung und *Tikkun* verweist den Begriff erstens an eine religiöse Tradition – nämlich an die lurianische Kabbala, in der *Tikkun* eine »Erlösung [...] als Wiederherstellung des ursprünglichen Ganzen«¹¹⁶ bezeichnet, einen Prozess der Restitution des ursprünglich anvisierten Schöpfungszustandes, die Agamben freilich, wie gezeigt, anders interpretiert: Dann kann die von Agamben in der Postille beschriebene Untätigkeit als Sabbatruhe ein Modus oder eine Praxis des *Tikkun* sein – dann kann aber auch die Postille als solche auf die Restitution seiner *eigenen* Schöpfung, seines Buches, bezogen werden. Darüber hinaus ist zweitens ein Bezug auf das französische Autorenkollektiv *Tiqqun*, insbesondere dessen *Théorie du Bloom*, denkbar: Dass Agamben in der Postille en passant und ohne genaue Erklärung den Begriff *bloom* erwähnt (vgl. KG 104/92), legt eine absichtsvolle Referenz nahe.¹¹⁷ Einen dritten Hinweis gibt die Formulierung des Titels, die von einem *Tiqqun der Nacht* spricht. Dies dürfte einen Rekurs auf *Tikkun Hazot*, das mitternächtliche Gebet darstellen, das in der lurianischen Kabbala forma-

113 Vgl. Salzani, *Coming Community*, 46.

114 Vgl. Murray, *Agamben*, 2. Ähnlich urteilt Salzani, *Coming Community*, 45: »«Coming» thus means never present in the first place«.

115 Murray, *Agamben*, 51, ähnlich Salzani, *Coming Community*, 45f. An den entsprechenden Formulierungen hat Oliver Marchart Kritik geübt: »Die Idee einer *kommenden* Politik oder einer *kommenden* Gemeinschaft bringt wenig, wenn nicht in Rechnung gestellt wird, dass diese Politik immer im Hier und Jetzt, und das heißt notwendigerweise *strategisch* und gegen Widerstände aktualisiert werden muss«, Marchart, *Zwischen Moses und Messias*, 23. Tatsächlich scheint Agambens Rede von der kommenden Politik oder Gemeinschaft genau dieses *Hier und Jetzt* zu betreffen; problematisch bleibt allerdings, dass seine Beschreibung dieser Politik oder Gemeinschaft, zumal in der Übergängigkeit der Verweise auf die literarische, theologische oder philosophische Tradition, kaum handlungsleitend ist. Die jeweilige *Potenz* jeder Situation kann indessen nie genau angegeben werden; offenbar geht es auch hier darum, sie in gewisser Weise zu *erfahren*. Dass dies keine konkreten politischen Strategien beinhaltet, steht einer unmittelbar politisch-philosophischen Rezeption der Texte Agambens aber in der Tat wohl eher entgegen.

116 Scholem, *Die jüdische Mystik*, 294.

117 Dafür spricht ein weiterer Aspekt: In einem Interview aus dem Jahr 1999, also zwei Jahre vor der Postille zu *Die kommende Gemeinschaft*, verweist Agamben für den Begriff *Tiqqun* explizit auf die lurianische Kabbala, bezieht sich aber auch auf das Kollektiv *Tiqqun* sowie die Theorie vom *bloom* und stellt eine Publikation der Gruppe in explizit messianischen Zusammenhang: vgl. BM 8.

liert wurde und zur Erinnerung an die Zerstörung des Tempels gesprochen wird.¹¹⁸ Damit ändert sich die Perspektive nochmals: Dann ist der Begriff *Tikkun* nicht nur als Verweis auf den kabbalistischen Begriff oder das Pseudonym eines Autorenkollektivs lesbar, sondern betrifft nochmals anders das Genre der Postille: Diese erscheint nicht nur als Paradigma der Endzeit, sondern realisiert *als solche* auch eine bestimmte Zeiteinheit – nämlich das mitternächtliche Gebet. Mit dieser Interpretation ginge es nicht nur im Text um Erlösung, sondern der Text selbst stellte ein Paradigma eines Gebets dar – die inhaltlich mehr oder weniger präzise theoretische Bestimmung der Untätigkeit und des *Tikkun* sowie die formale *performance* einer profanen Form des *Tikkun Hazot* koinzidierten im Raum des Textes.¹¹⁹ Offenbar geht es Agamben – wie bei den Motti, die dem Buch *Die kommende Gemeinschaft* vorangestellt sind – auch im Nachwort zu diesem Buch um die potenziell mehrfachen Bezüge und damit, nochmals, um das Öffnen verschiedenster Referenzräume.

II.3 Bartleby, ein neuer Messias

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, wie Agamben die Figur des Schreibers Bartleby in *Idee der Prosa* und *Die kommende Gemeinschaft* in verschiedenen Kontexten auftreten lässt und sie textstrategisch als Verkörperung und Ausprägung in mit theologischen Motiven verbundene Zusammenhänge setzt. Agamben hat Bartleby außerdem einen ausführlichen Essay gewidmet, der 1993 unter dem Titel *Bartleby o della contingenza* gemeinsam mit einem Text von Gilles Deleuze publiziert wurde.¹²⁰ Für diese Untersuchung ist der Text nicht nur deshalb von besonderem Interesse, weil Agamben auch hier zahlreiche theologische Topoi verwendet, sondern vor allem, weil er Bartleby dezidiert als Messias-Figur interpretiert. Bartlebys messianische Funktion verdankt sich dabei, so die These im Folgenden, vier Aspekten, die im Aufsatz entwickelt und in der messianischen Deutung zusammengefasst werden: Erstens hat Bartleby als Messias eine spezielle soteriologische Funktion – anders als Jesus kommt er nicht, »um das zu erlösen, was gewesen ist, sondern um das zu retten, was nicht gewesen ist« (*egli non viene, come Gesù, per redimere ciò che è stato, ma per salvare ciò che non è stato*) (B 71/87). Wie

118 Vgl. Arzi, Abraham: *Art. Tikkun Hazot*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hg.): *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Volume 19, Farmington Hills: Thomson Gale 2007, 722f.

119 Dass die Rituale der lurianischen Kabbala, wie auch das mitternächtliche Gebet, den *Tikkun* zu befördern suchten, schreibt Dan, Joseph: *Die Kabbala*. Aus dem Englischen übersetzt von Christian Wiese, Stuttgart: Reclam Verlag 2012, vgl. v.a. 118f. Für die Interpretation von Agambens Text legt das nahe, dass auch sein *Tiqqun de la noche* als eine Art Mitarbeit am *Tikkun* lesbar wird, also eine performative Dimension hat. Diese besteht, so die These dieser Untersuchung, darin, dass er auf die Untätigkeit als Praxis hinweist, die dann je individuell oder in der kommenden Politik zu realisieren wäre – und damit den *Tikkun* in der Untätigkeit performiert.

120 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel: *Bartleby oder die Kontingenz* gefolgt von *Die absolute Immanenz*. Aus dem Italienischen von Maria Zinfert und Andreas Hiepko, Berlin: Merve 1998; aus dieser Ausgabe wird mit der Sigle B und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf die italienische Originalausgabe: *Bartleby o della contingenza*, in: Deleuze, Gilles/Agamben, Giorgio: *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata: Quodlibet 2012 (1993), 45-89.

ersichtlich werden die Verben *redimere/erlösen* und *salvare/retten* unterschieden, wobei die erstere Tätigkeit Jesus, die letztere Bartleby übertragen wird. Dieser Unterschied dürfte nicht zufällig sein, denn er betrifft auch die Rettungsfigur der letzten Sätze des Textes.

Zweitens ist der Bezug des Messias zum Gesetz, den Agamben in anderen Texten genauer ausarbeitet (vgl. Kapitel III.1), auch in dieser messianischen Deutung angelegt. Bartleby kommt demnach »nicht, um eine neue Gesetzestafel zu bringen, sondern [...], um die Tora zu vollenden, indem er sie vollständig zerstört (*portare a compimento la Torah distruggendola da cima a fondo*)« (B 71f/88). Dabei dürfte der Gedanke einer Zerstörung des Gesetzes, so die These der vorliegenden Untersuchung, das Gesetz der *Schöpfung* betreffen, also nicht rechts- oder politisch-philosophisch zugespitzt sein: Vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Akt und Potenz erscheint die Zerstörung des Gesetzes eher als Denkfigur, die die faktisch aktualisierten Möglichkeiten auf ihre Potenz zurückführt. Mit dieser schöpfungstheologischen Interpretation des Gesetzes steht ein dritter Aspekt im Einklang: Bartleby als messianischer Retter der Dinge, die nicht gewesen sind, ist zugleich Exponent einer zweiten Schöpfung, die Agamben mit dem bereits erwähnten Begriff als »Ent-Schöpfung« (*decreazione*) (B 72/88) bezeichnet. Viertens setzt Agamben in den letzten Sätzen seines Textes eine Schlusspointe, die den soteriologischen Aspekt der Messianität Bartlebys komplexer fasst und zugleich eine Brücke zu den bereits diskutierten Überlegungen zu den Limbusbewohnern und den Figuren Robert Walsers schlägt: Die ent-schöpfte neue Kreatur erweist sich als »sicher, weil unerlösbar« (*salva perché irredimibile*) (B 75/89).¹²¹

Signifikant ist allerdings, dass Agamben die messianische Deutung Bartlebys nicht selbst vorschlägt: Vielmehr bezieht er sich auf eine vorliegende Deutung und gibt die Bedingungen an, unter denen diese annehmbar ist. Darin hat die Einführung des Begriffs *Messias* in *Bartleby oder die Kontingenz* eine auffällige Parallele zur messianischen Deutung des Mannes vom Lande aus Kafkas *Proceß*, die Agamben in *Homo sacer* diskutiert.¹²² In *Bartleby oder die Kontingenz* heißt es:

»Wie in Joseph K. haben die Kritiker in Bartleby eine Christus-Gestalt gesehen (Deleuze sagt: »ein neuer Christus«), die gekommen ist, um das alte Gesetz abzuschaffen und ein neues Gebot einzusetzen [...]. Aber wenn Bartleby ein neuer Messias ist, kommt er nicht, wie Jesus, um das zu erlösen, was gewesen ist, sondern um das zu retten, was nicht gewesen ist. [...] Und er kommt nicht, um eine neue Gesetzestafel zu bringen, sondern, wie in den kabbalistischen Spekulationen über die messianische Herrschaft, um die Tora zu vollenden, indem er sie vollständig zerstört« (*Come in Josef K., anche in Bartleby i critici hanno visto una figura di Cristo (Deleuze dice: »un nuovo Cristo), che viene*

121 Wie ersichtlich beinhaltet die deutsche Übersetzung offenbar eine bestimmte Interpretation. Agamben bezieht sich, so die in dieser Untersuchung vorgeschlagene Deutung, nicht auf eine *Sicherheit* der Kreatur, sondern darauf, dass sie *gerettet* ist – auch hier wird das *Retten* (*salvare, salva*) dem *Erlösen* (*redimere, irredimibile*) gegenübergestellt, das in der Form einer Unerlösbarkeit die Grundlage der Rettung darstellt: Die Kreatur ist deshalb *gerettet*, weil sie nicht *erlösbar* ist. Vgl. die englische Übersetzung, in der die Passage als »saved in being irredeemable«, PO 271, wiedergegeben wird.

122 Vgl. dazu HS 66ff, sowie unten Kapitel III.1.c dieser Untersuchung.

ad abolire la vecchia Legge e a inaugurare un nuovo mandato [...] Ma se Bartleby è un nuovo Messia, egli non viene, come Gesù, per redimere ciò che è stato, ma per salvare ciò che non è stato. [...] Ed egli non viene a portare una nuova tavola della Legge, ma, come nelle speculazioni cabalistiche sul regno messianico, per portare a compimento la Torah distruggendola da cima a fondo (B 71f/87f).

Während die Interpretation der nicht näher genannten *Kritiker* sowie die zitierte von Deleuze von einer *Christus*-Gestalt sprechen, übersetzt Agamben diesen Begriff unmittelbar mit *Messias* und argumentiert im Folgenden mit diesem Begriff. Diese Möglichkeit verdankt sich indessen einer kleinen Verrückung. Agamben ändert nämlich im Deleuze-Zitat den bestimmten in einen unbestimmten Artikel: Für Deleuze ist Bartleby »der neue Christus«¹²³, entsprechend heißt es in der italienischen Übersetzung von Deleuzes Text »il nuovo Cristo«¹²⁴. Dass Agamben das Zitat als »Deleuze sagt: »ein neuer Christus« (Deleuze dice: »un nuovo Cristo«) (Hervorhebungen: HR) wiedergibt, ermöglicht die bereits zitierte Gegenüberstellung von Bartleby und Jesus und die invertierte Soteriologie. Agamben *übernimmt* insofern eine Deutung und präzisiert sie in seinem eigenen Diskurs.

Um die *Messianität Bartlebens* genauer bestimmen zu können, werden im Folgenden die bereits markierten Aspekte untersucht. Der Argumentation von Agambens Text folgend geht es zunächst um den Zusammenhang von Schrift, Potenz und Schöpfung (II.3.a) und im Anschluss um die Frage, wie eine Potenz im Sinne einer Art »retrograder Kontingenz« für die Vergangenheit realisiert werden kann (II.3.b). Vor diesem Hintergrund kann der Begriff der Ent-Schöpfung erläutert werden (II.3.c), bevor die Frage nach dem Verhältnis von Rettung und Erlösung und nach der soteriologischen Valenz der Unerlösbarkeit gestellt wird (II.3.d).

II.3.a) Schrift, Potenz und Schöpfung

Agamben stellt Bartleby in eine philosophische Konstellation (vgl. B 9), die eine Reihe der in dieser Untersuchung bereits behandelten Topoi, vor allem das Motiv der Schreibtafel und den Vergleich der leeren Tafel mit dem Denken in Potenz, aufruft.¹²⁵ Die angelegte Konstellation beinhaltet aber auch *theologische* Topoi – neben dem Begriff *Messias* vor allem schöpfungstheologische Überlegungen aus der jüdischen, christlichen und muslimischen Tradition. Dafür steht bereits der dem Essay als Motto vorangestellte Text (vgl. B 7/47) aus dem *Liber Scalae Machometi*, der die Leitmotive der Schreibtafel,

123 Deleuze, Gilles: *Bartleby oder die Formel*. Aus dem Französischen von Bernhard Dieckmann, Berlin: Merve 1994, 60, Hervorhebung: HR.

124 Deleuze, Gilles: *Bartleby o la formula*, in: ders./Agamben, Giorgio: *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata: Quodlibet 2012 (1993), 7–44, hier 44.

125 Das Motiv des *Schreibens* verbindet eine Reihe der beigebrachten Traditionsbezüge: So kann etwa Nietzsches ewige Wiederkunft, die Agamben, wie gezeigt, an anderer Stelle mit der messianischen Verrückung verbindet, vgl. MoZ 70, mit der Konstellation um Bartleby verknüpft werden: Agamben verweist auf Benjamins Vergleich der ewigen Wiederkunft mit der Strafe des Nachsitzens: »die Menschheit hat ihren Text in unzähligen Wiederholungen nachzuschreiben«, Benjamin, GS I, 1234, Hervorhebung: HR, vgl. das Zitat bei B 67 – gerade dies lehnt der Schreiber, der nicht schreibt, ab. Auch in diesem Fall erweist sich Agambens Text als motivisch konsequent.

der Schreibfeder und der göttlichen Schöpfung (vgl. B 7) aufruft. Entsprechend verweist Agamben zu Beginn seiner Argumentation wiederum auf den aristotelischen Vergleich des Denkens in Potenz mit der noch leeren Schreibtafel (vgl. B 11/50). Die Buchstaben, die auf die Tafel geschrieben werden, entsprechen den Denkakten – oder, theologisch tingiert, den Schöpfungsakten: Unmittelbar anschließend erweitert Agamben die Konstellation, indem er unter Verweis auf Abraham Abulafia auch den Akt des *Schreibens* zur göttlichen Schöpfung in Bezug setzt. Das Schöpfungswort gleicht demnach einem Schreiber, »der seine Feder führt« (B 14/53): Schreibakt und Schöpfung sind einander angenähert. Damit ist eine für die Argumentation wichtige Voraussetzung eingeführt – denn unter *dieser* Prämisse kann Agamben gegen Ende der Argumentation dem motivischen Transfer gewissermaßen invertiert folgen und Bartleby, der *nicht* schreibt, zum Exponenten der *Ent-Schöpfung* machen.¹²⁶

Mit der Deutung der Schöpfung als Schreibakt stellt sich die Frage, wie die reine Potenz Gottes beim Schöpfungsakt vorzustellen ist – wie also die leere Schreibtafel Gottes aussieht. Da eine Potenz für Agamben, wie skizziert, doppelt gefasst ist und neben dem Aspekt der Potenz-zu auch den Aspekt der Potenz-*nicht*-zu beinhaltet, kann er das *nihilo*, aus dem Gott schöpft, als reine Potenz im doppelten Modus beschreiben:

»Gerade die göttliche Potenz ist umgekehrt die dunkle Materie, die die Mystiker und Kabbalisten für die Schöpfung voraussetzten. Der Schöpfungsakt ist das Hinabsteigen Gottes in einen Abgrund, der nichts anderes ist als der seines eigenen Vermögens oder Unvermögens, seiner Macht und seiner Macht des Nicht (*la discesa di Dio in un abisso che non è altro che quello della sua propria potenza e impotenza, del suo potere e del suo poter non*)« (B 30/63).

Allerdings öffnet Agamben anschließend einen weiteren Bezugsraum: Er verschiebt die Charakterisierung der *göttlichen* Schöpfung durch einen grammatischen Wechsel in die erste Person Plural, weist also auf *unser* Schöpfen als menschliche Tätigkeit hin:

»Einzig in dem Moment, in dem es uns gelingt, in diesen Tartarus hinabzusteigen und die Erfahrung unseres eigenen Unvermögens zu machen (*far esperienza della nostra stessa impotenza*), werden wir fähig zu schaffen, werden wir Poeten (*diventiamo poeti*). Und das schwierigste an dieser Erfahrung ist nicht das Nichts und seine Finsternis, wo jedoch viele für immer gefangen bleiben – das schwierigste ist, fähig zu sein, dieses Nichts zu vernichten, um aus dem Nichts etwas entstehen zu lassen (*annientare questo nulla per far essere, da nulla, qualcosa*)« (B 31/63, Hervorhebung im italienischen Original, in der Übersetzung nicht übernommen).

Der Vergleich von menschlichem Schreibakt und göttlichem Schöpfungsakt wird wieder invertiert: Agambens Bartleby-Lektüre wird damit auch als Diskurs darüber lesbar, wie und unter welchen Bedingungen *wir* schöpferisch tätig sein können. Signifikant ist dabei der Hinweis auf eine *Erfahrung* (*esperienza*) der eigenen Potenz-*nicht*-zu, die der Schöpfung vorausgeht. Allerdings bleibt unklar, worin genau diese Erfahrung bestehen würde, zumal die metaphorische Formulierung vom *Hinabsteigen* in den *Tartarus*

126 Auch in diesem Zusammenhang greift Agamben auf das Bild des Engels *Feder* zurück, das er im Bartleby-Kapitel von *Die kommende Gemeinschaft* verwendet, vgl. KG 40 und B 16f/54.

für *uns* eigens ausgelegt werden müsste.¹²⁷ Denkbar wäre, dass die gemeinte Erfahrung der eigenen Potenz-nicht-zu bedingt, dass das eigene Vermögen im oben skizzierten Sinne *als Vermögen* erfahren werden kann: Die Potenz ist erst dann als Potenz im Gegensatz zu Notwendigkeit oder Unmöglichkeit erfahren, wenn sie auch *nicht* in einen Akt umgesetzt werden könnte.

Agambens Überlegungen können demgemäß sowohl für die menschliche wie für die göttliche Potenz ausgelegt werden – und diese Doppelung ist im Hinblick auf die Messianität Bartlebys von Interesse: Seine ent-schöpfende Tätigkeit wird zunächst in theologischen Begriffen formuliert – aber sie kann, so die These dieser Untersuchung, auch exemplarisch für menschliches Handeln stehen. Fraglich ist dann allerdings, warum Bartleby als eine Figur der *reinen* und *vollkommenen* Potenz entwickelt wird, warum seine Ablehnung der Kopistentätigkeit also nicht lediglich die Potenz-zu ablehnt und umgekehrt die Potenz-nicht-zu aktualisiert: Offenbar müssen beide Modi der Potenz in Spannung gehalten werden. Dies legt Agamben in seiner Untersuchung der Äußerung *I would prefer not to* nahe, mit der Bartleby in Melvilles Erzählung Arbeitsaufträge beantwortet: Bartlebys Formel eröffne, so Agamben, eine Art Zwischenraum zwischen Verweigerung und Zustimmung, den er nicht positiv beschreibt, sondern durch doppelte Negation indirekt ausleuchtet: Bartleby »stimmt zwar nicht zu, aber er verweigert auch nicht einfach, und nichts liegt ihm ferner als das heldenhafte Pathos der Verneinung« (B 37f/67). Um dies genauer zu fassen, unterbreitet Agamben im Rekurs auf Deleuze¹²⁸ eine These, die die Zustimmung oder Verneinung mit dem doppelten Modus der Potenz verbindet. Demnach eröffne Bartleby mit seiner Formulierung »eine Zone der Unbestimmbarkeit [...] zwischen dem Ja und dem Nein, [...] zwischen der Potenz zu sein (oder zu tun) und der Potenz nicht zu sein (oder nicht zu tun)« (B 37/66). Bartleby, in dessen Äußerung die beiden Aspekte der Potenz nicht unterscheidbar seien, besetzt gewissermaßen eine Mittelposition zwischen Potenz-zu und Potenz-nicht-zu, realisiert also insofern eine Potenz der Potenz. Daher beschreibt Agamben Bartlebys Praxis als einen Versuch (*prova*) und als *Experiment* (*esperimento*):

»Fähig zu sein, in einer reinen Potenz, das ›lieber nicht‹ jenseits des Seins und des Nicht-Seins zu ertragen, bis ans Ende in der unvermögenden Möglichkeit zu verharren, die beide überschreitet – das ist das Experiment von Bartleby« (*Essere capaci, in una pura potenza, di sopportare il ›non piuttosto‹ al di là dell'essere e del nulla, dimorare fino*

127 Auch dieses Motiv zeigt die konsequente Komposition von Agambens Lektüre: Dem *Abstieg* in einen *Abgrund* entspricht im weiteren Verlauf des Essays der »piranesische Kerker oder vielmehr das ägyptische Mausoleum«, die »Pyramide der möglichen Welten«, B 61/81, bei Leibniz, die Agamben als einen weiteren Aspekt der Konstellation einführt – denn »[d]er Tartarus, in den er [d. i. Bartleby, HR], der neue Retter, hinabsteigt, ist das tiefste Untergeschoß des Palasts der Schicksale«, B 71/87f. Dass Bartleby in Melvilles Erzählung in ein Gefängnis gebracht wird, bei dem Melville explizit vom »ägyptische[n] Charakter des Mauerwerks« spricht und das er mit dem »Inneren der ewigen Pyramiden«, Melville, *Bartleby, der Schreiber*, 72, vergleicht, also in einem der Leibniz'schen Pyramide ähnlichen Mausoleum endet, ist ein Hinweis auf die Konsistenz der Motive der angelegten Konstellation. Vgl. auch die Formulierungen in Melvilles englischem Original: »The Egyptian character of the masonry« sowie »The heart of the eternal pyramids«, Melville, *Bartleby*, 98.

128 Vgl. Deleuze, *Bartleby*, 31.

all'ultimo nell'impotente possibilità che li eccede entrambi – questa è la prova di Bartleby) (B 45f/72).

Entsprechend erscheint Bartlebys Arbeitsplatz, dezidiert ontologisch formuliert, als Laboratorium, »in dem die Potenz [...] das Experiment vorbereitet, in der [sic] sie [...] ihre eigene Ontologie schafft« (B 46/72). Bartleby ginge es in diesem Experiment nicht um die Wahrheit von Aussagen, sondern um »die Art seines Existierens« (B 49/73), wohl auch um einen ethischen Aspekt im skizzierten Sinne (vgl. KG 43f). Das deutet auch der Begriff des *Experiments* an, der impliziert, dass ein solches Experiment wiederholbar wäre, dass die entsprechende Art des Existierens realisierbar sein könnte.¹²⁹ Damit ist auch eine Interpretation der messianischen Deutung Bartlebys nahegelegt: Bartleby wäre dann Messias nicht in dem Sinne, dass er mit seiner ein für allemal vollzogenen messianischen Handlung eine Befreiung erwirkt hätte – vielmehr erscheint er als messianisches *Vorbild*, dessen Realisierung der reinen Potenz in der je eigenen Existenz nachzuahmen wäre.

II.3.b) Retrograde Kontingenz

In Bartlebys Experiment steht eine *Erfahrung* zur Debatte, nämlich »die Erfahrung, daß etwas wahr sein und gleichzeitig nicht wahr sein kann« (B 50/74, Hervorhebung im Original). Mit dieser Bestimmung kann Agamben einen weiteren Begriff in seinen Diskurs einführen, nämlich den Begriff der *Kontingenz*. Er schreibt: »Ein Sein, das sein kann und gleichzeitig nicht sein, heißt in der *philosophia prima* kontingent. Das Experiment, das Bartleby wagt, ist ein Experiment *de contingentia absoluta* (un *esperimento de contingentia absoluta*)« (B 50/74). Aber wie könnte ein Sein, das vollständig und absolut kontingent ist, also »zu jeder Zeit und ohne Beschränkungen seine Potenz nicht zu sein bewahrt« (B 51/75), gedacht werden? Könnte eine Kontingenz im Sinne einer gewahrten Potenz-nicht-zu auch für Ereignisse der Vergangenheit angenommen werden? Solche Fragen scheint Bartleby mit seinem Experiment der absoluten Kontingenz anzugehen – denn dieses Experiment beziehe sich, so Agamben, auf eine Potenz *als solche* und in ihrem doppelten Aspekt (vgl. B 62/82).¹³⁰ Diese Potenz müsste demgemäß auch für das Vergangene namhaft gemacht werden und damit eine Kontingenz der Vergangenheit denkbar machen können:

»Den Sinn des Arguments *de praesenti ad praeteritum* umdrehend, setzt er [d.i. Bartleby, HR] eine allerneueste *quaestio disputata* ein, die der »kontingenten Vergangenheiten«. Die notwendige Wahrheit der Tautologie: »Sextus-wird-nach-Rom-zurückkehren-

129 Vgl. die Überlegung von Janine Böckelmann: »Konsequenter Weise wäre damit Melvilles Figur Bartleby für uns eine Übung in ethischer Disziplin«, Böckelmann, *Der Begriff des Lebens*, 146; vgl. etwas anders auch Khurana, *Desaster und Versprechen*, 41, der darauf hinweist, dass der von ihm bei Agamben analysierte »Moment des Umschlags von Desaster in Versprechen [...] durch die relationale und reflexive Distanz eines Ethos ermöglicht und in immer neuem [sic] Übungen gewonnen werden muss«.

130 Vgl. die Formulierung in *Was von Auschwitz* bleibt: »Die Kontingenz ist keine Modalität neben den anderen, neben dem Möglichen, Unmöglichen und Notwendigen: sie ist das tatsächliche Gegebensein einer Möglichkeit, die Weise, in der eine Potenz als solche existiert«, WAb 127.

oder-wird-nicht-dorthin-zurückkehren«, retro-agierte auf die Vergangenheit nicht, um sie notwendig zu machen, sondern um sie zu ihrer Potenz nicht zu sein zurückzuführen (*retroagisce sul passato non per renderlo necessario, ma per restituirlo alla sua potenza di non essere*)« (B 63/82).

In dieser Interpretation erreicht Bartlebys Verhalten eine Art ›retrograder Kontingenz‹, die jedes vergangene Ereignis im Gegenlicht der eigenen Potenz-nicht-zu-sein deutet und seine Kontingenz dadurch versichert. Wie genau dies zu denken wäre, bleibt deshalb eher unklar, weil sich Bartleby in der Erzählung Melvilles nicht auf die Vergangenheit zu beziehen scheint: Wodurch *genau* er also seine »allerneueste *quaestio disputata*« einsetzt, wäre genauer zu präzisieren. Zugleich ist mit dem spezifischen Vergangenheitsbezug Bartlebys textstrategisch seine Messianität vorbereitet: Er rettet und entschöpft nicht lediglich seine Gegenwart, sondern die gesamte Vergangenheit. Bleibt also Bartlebys Bezug zum Vergangenen zunächst eher undeutlich, so führt Agamben im weiteren Verlauf der Argumentation ein Paradigma ein, das diesen genauer erläutert, zugleich aber subkutan auch den Gedanken einer Erlösungsbedürftigkeit der Vergangenheit deutlicher akzentuiert – und damit impliziert, dass eine Rückführung zur Potenz überhaupt *nötig* wäre.

Diesen Aspekt legt Agamben durch eine Leibniz-Interpretation nahe: Er verweist auf das Bild des »Palast[s] der Lose des Lebens, eine ungeheuer große Pyramide« (B 59/80), aus Leibniz' *Theodizee*. Die einzelnen Räume dieser Pyramide zeigen, so referiert Agamben, die möglichen, aber nicht realisierten Varianten der Vergangenheit, die nicht in einen Akt übergegangenen Potenzen. In Agambens Deutung wird diese Pyramide allerdings erfüllt von dem »unaufhörlichen Wehklagen (*incessante lamentazione*) [...] von allem, was hätte sein können und sich nicht verwirklicht hat, von allem, was hätte anders sein können und geopfert werden mußte (*ha dovuto essere sacrificato*), damit die Welt sei wie sie ist« (B 61f/82). Signifikant ist die Metaphorik: Die jeweils anderen Möglichkeiten mussten *geopfert* (*sacrificato*) werden, um die gegenwärtige Welt entstehen zu lassen und erheben daher ein *Wehklagen* (*lamentazione*).¹³¹ Scheint der Verweis auf die Pyramide der Schicksale argumentativ nicht unbedingt zwingend, so ist er, wie bereits erwähnt, als Melville-Lektüre motivisch konsequent: Denn gegen Ende von Melvilles Erzählung befindet sich auch Bartleby »im Inneren der ewigen Pyramiden«¹³². Darüber

131 Wenig später verwendet Agamben eine ähnliche Formulierung, wenn er davon spricht, dass Nietzsche »vollkommen das Wehklagen dessen [vergift], das nicht gewesen ist oder hätte anders sein können« (*Nietzsche dimentica completamente il lamento di ciò che non è stato o che poteva essere altrimenti*), B 65/84.

132 Melville, *Bartleby, der Schreiber*, 72. Agamben dürfte die Korrespondenz des Bilds von Leibniz und Melvilles Rede von den Pyramiden unterstreichen, wenn er im Anschluss an sein Leibniz-Referat schreibt: »In der ›ägyptischen Architektur‹ (*nell'architettura egizia*) dieses Palastes der Schicksale bereitet Bartleby sein Experiment (*il suo esperimento*) vor«, B 62/82. Die *ägyptische Architektur* wird durch Anführungszeichen als Zitat ausgewiesen, es wird jedoch keine Quelle angegeben. Aufgrund des Kontexts scheint die Formulierung sich auf Leibniz zu beziehen; tatsächlich dürfte Agamben hier jedoch Melville zitieren: Der Anwalt beschreibt das Gefängnis *Tombs* (!), in dem Bartleby inhaftiert ist, folgendermaßen: »Der ägyptische Charakter des Mauerwerks bedrückte mich mit seiner Düsterei«, Melville, *Bartleby, der Schreiber*, 72, sowie im Original: »The Egyptian character of the masonry weighed upon me with its gloom«, Melville, *Bartleby*, 98.

hinaus läuft Agambens Argumentation darauf zu, dass Bartleby als »der neue Retter« in den »Tartarus«, »das tiefste Untergeschoß des Palasts der Schicksale« (B 71/87f), hinabsteigt – also, motivisch, genau die Bewegung vollzieht, die am Beginn von Agambens Text sowohl Gott als auch *wir* zur Schöpfung vollziehen müssen. Der Verweis auf die Potenz, die *Möglichkeit*, entspricht aber auch den Überlegungen zu Debords Arbeit an und mit Bildern: Dabei ging es darum, durch künstlerische Arbeit das jeweils Faktische zu entschöpfen. In dieser Hinsicht stellt Bartleby – zumal vor dem Hintergrund des Verweises auch auf *unsere* Kreativität – ein anderes Paradigma für die Praxis dar, die der Debord-Text dem Künstler zuschreibt.

Bartlebys Verhalten führt, wie zitiert, die Vergangenheit zu ihrer Potenz-nicht-zu-sein zurück und markiert dadurch ihre Kontingenz. Als Paradigma für einen solchen Vergangenheitsbezug verweist Agamben auf das in dieser Untersuchung bereits mehrfach zitierte Fragment N 8,1 aus der Passagenarbeit. Benjamin habe, so Agamben, »die Aufgabe der Erlösung [...] ins Gedächtnis« (*il compito di redenzione, che egli affidava alla memoria*) (B 63/83) verlegt und »in Form einer theologischen Erfahrung ausgedrückt, die die Erinnerung¹³³ mit der Vergangenheit macht« (*nella forma di un'esperienza teologica che il ricordo fa col passato*) (B 63/83). Mit dem Rekurs auf Benjamin in diesem Kontext kann Agamben dessen Rede vom *Eingedenken* einerseits im Rückgriff auf seine Fassung des Potenzbegriffs auslegen, also eine Interpretation vorlegen, die die genaue Modalität der Inversion von Abgeschlossenem und Unabgeschlossenem präziser fasst – während das *Eingedenken* andererseits als Paradigma für den zur Debatte stehenden Vergangenheitsbezug erscheint:

»Die Erinnerung¹³⁴ stellt für die Vergangenheit die Möglichkeit wieder her, indem sie das, was sich ereignet hat, ungeschehen macht und das geschehen sein läßt, was nicht gewesen ist. Die Erinnerung ist weder das Ungeschehene noch das Geschehene, sondern ein Emporheben zur Potenz, eine Art beides wieder möglich werden zu lassen« (*Il ricordo restituisce possibilità al passato, rendendo incompiuto l'avvenuto e compiuto ciò che non è stato. Il ricordo non è né l'avvenuto, né l'inavvenuto, ma il loro potenziamento, il loro ridiventare possibili*) (B 63f/83).

Das *Eingedenken* *potenziert* demnach die Vergangenheit insofern, als es sowohl das Abgeschlossene als auch das Unabgeschlossene wieder möglich werden lässt: Was notwendig, unabänderlich schien, wird in der Erfahrung des *Eingedenkens* wieder potenziell, kontingent. Agambens Formulierung lässt sich auf verschiedene Weisen deuten: Einerseits könnte der Vergangenheitsbezug des *Eingedenkens* einen Begriff von Geschichte implizieren, die die Vergangenheit studiert, um in ihr Chancen zur – revolutionären – Veränderung der jeweiligen Gegenwart aufzuspüren, und zwar auf individueller wie kollektiver Ebene. Unabhängig von den Entscheidungen und Festlegungen einer abgeschlossenen, nämlich traditionell kodifizierten Deutung könnte also ein Potenzial der Vergangenheit erschlossen und sie auf eine andere Gegenwart hin geöffnet werden.

133 Im Original dieser Passage steht der Begriff *ricordo*; bei der Rückübersetzung ins Deutsche wäre es, um den Bezug zu Benjamins Fragment deutlich zu machen, wohl angemessener, mit *Eingedenken* zu übersetzen.

134 Auch hier und im folgenden Satz wäre *ricordo* wohl eher mit *Eingedenken* zu übersetzen.

Eine solche Interpretation legen auch Agambens Überlegungen zur Methode nahe.¹³⁵ Andererseits deutet die zitierte Passage eine Sichtweise auf die Vergangenheit an, die sie, in Übereinstimmung mit den referierten Überlegungen zur Unrettbarkeit, von jeder Notwendigkeit im Sinne einer zielgerichteten geschichtlichen Entwicklung befreit und so auf die jeweilige Gegenwart als vollständig kontingente öffnet: Beide Interpretationen führen insofern in die Gegenwart.

Von Benjamins Eingedenken schließt Agamben auf Bartleby zurück und überträgt das Paradigma – »[i]n diesem Sinn« (in *questo senso*) (B 64/83) – auf seine Melville-Deutung. Wurde das *Eingedenken* als *Emporheben zur Potenz* beschrieben, so wird diese Praxis wiederum Bartleby übertragen, oder präziser: an Bartleby exemplifiziert:

»In diesem Sinn stellt Bartleby die Vergangenheit in Frage, und ruft sie zurück (*È in questo senso che Bartleby revoca in questione il passato, lo richiama*): nicht einfach um das was gewesen ist zu erlösen (*per redimere ciò che è stato*), um es erneut sein zu lassen, sondern um es der Potenz und der indifferenten Wahrheit der Tautologie zurückzugeben. Das ›ich möchte lieber nicht‹ ist die *restitutio in integrum* der Möglichkeit, die sie im Gleichgewicht hält zwischen dem Geschehen und dem Nicht-Geschehen, zwischen dem Sein-Können und dem Nicht-sein-Können. Es ist die Erinnerung an das, was nicht war (*il ricordo di ciò che non è stato*)« (B 64/83).

Insofern akzentuiert Agamben in diesem Kontext die *Inversion* des Abgeschlossenen und Unabgeschlossenen weniger stark als ihr *Gleichgewicht* in der Potenz, also die spannungsvolle Balance der Ununterscheidbarkeit von Sein und Nicht-Sein oder von Sein-Können und Nicht-sein-Können. Damit wird auch das Eingedenken besonders interpretiert: Hier steht nicht das Eingedenken an die Dinge, die gewesen sind, in Frage, sondern, wie zum Schluss der Passage zitiert, die Erinnerung an das, *was nicht war*. Auch dies dürfte implizit Benjamins Formulierung über den *wahren Historiker* aufgreifen, der das liest, was nie geschrieben wurde.¹³⁶ Mit der skizzierten Interpretation der Potenz

135 Vgl. vor allem den 2008 publizierten Band *Signatura rerum. Sul metodo*, dort vor allem den Aufsatz zur philosophischen Archäologie, SR 101-138, sowie weiter unten Kapitel III.3.d.

136 Vgl. nochmals Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 124, und Benjamin, GS I, 1238. Alex Murray verweist in anderem Zusammenhang darauf, dass Agamben gegen Ende seines Buches *Die Sprache und der Tod* ein Gedicht Capronis interpretiert, in dem es heißt: »Ich bin wieder da, | wo ich niemals war. | Nichts ist anders, als es nicht war. | [...] | Alles geblieben, wie | ich es niemals verließ«, zitiert nach der Übersetzung bei SuT 160. Den Verweis auf den Ort, an den man zurückkehrt, ohne je an ihm gewesen zu sein, verbindet Murray überzeugend mit der messianischen Verrückung, vgl. Murray, Agamben, 19: Auch die messianische Welt ist genau gleich und vollständig verändert. Für das Verhältnis von Benjamins Begriff des Eingedenkens zu Prousts *mémoire involontaire* vgl. z.B. Schöttker, Detlev: *Erinnern*, in: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hg.): *Benjamins Begriffe*. Erster Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 260-297, v.a. 262-267. Dabei macht Schöttker darauf aufmerksam, dass Benjamin in seinem Text *Aus einer kleinen Rede über Proust, an meinem vierzigsten Geburtstag gehalten*, die auch Agamben an anderer Stelle, vgl. MdD 269ff, zitiert, Prousts Begriff der Erinnerung behandelt, aber dabei eine Akzentverschiebung vornimmt: Benjamin fokussiere demnach weniger die Situation, *in der* die Bilder der Erinnerung, vermittelt bei Proust über eine Sinneswahrnehmung, auftauchen, sondern vielmehr ihre *Art*, vgl. Schöttker, *Erinnern*, 265. Dabei schreibt Benjamin, bei den Bildern der Erinnerung handele es sich um solche, »die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnerten«, zitiert nach ebd. Die gleiche Passage zitiert Agamben – unmittelbar

wird genauer bestimmbar, was der wahre Historiker liest: Es ist die leere Schreibtäfel, es sind die in der Vergangenheit nicht realisierten, die jeweils *geopferten* Möglichkeiten (vgl. B 62), die er erschließt und als Potenzial zur Überwindung des gegenwärtig Faktischen nutzbar macht.¹³⁷

Vor dem Hintergrund der Konstellation von Potenz, Schöpfung und Schreibakt kann Agamben ein weiteres Detail von Melvilles Erzählung deuten: Die auf die leere Schreibtäfel der Potenz als Schöpfungs-Akte geschriebenen Buchstaben (*letters*) können aufgrund der Homonymie des englischen Worts¹³⁸ mit den unzustellbaren Briefen (*letters*) verbunden werden, mit denen Bartleby bei seiner früheren Tätigkeit im »Amt für ›tote Briefe‹« (*ufficio delle Lettere morte*) (B 68/85)¹³⁹ zu tun hatte. Agamben bezeichnet diese Briefe als die »Chiffren der glücklichen Ereignisse [...], die sein hätten können, die sich aber nicht verwirklicht haben. Das was sich verwirklicht hat, ist die gegensätzliche Möglichkeit (*la possibilità contraria*)« (B 69/86). Damit ist eine Zuspitzung der Interpretation angelegt: Jeder Buchstabe, jeder Akt, der eine bestimmte Potenz realisiert, schließt eine andere Möglichkeit aus – so »kennzeichnet jeder Buchstabe auch die Nicht-Verifizierung von etwas, er ist, in diesem Sinn, immer ›toter Brief‹« (B 69/87). Auf diese Weise erscheinen nicht nur, wie in Melvilles Erzählung, die nicht zustellbaren Briefe, sondern *jeder* Brief und *jeder* Buchstabe als *toter* Brief oder Buchstabe; jeder Buchstabe oder Brief steht für einen jeweils anderen, der nicht geschrieben wird. Dann aber kann die *Unterbrechung* des Schreibaktes als Realisierung der Potenz und *theologisch* als *Rettung* erscheinen: Jeder Brief, jeder Buchstabe und jeder Schöpfungsakt produzieren nicht realisierte Möglichkeiten und entsprechen so strukturell der in jedem Denkvorgang produzierten operativen – als der messianischen – Zeit. Aber daher kann die Erlösung der Dinge, die nicht gewesen sind, nicht in einem Schreibakt vollzogen werden, der wiederum andere Möglichkeiten ausschließen würde, sondern kann sich nur in der Sistierung des Schreibens – seinem Stillstand – ereignen.

II.3.c) Bartlebys Ent-Schöpfung

Dies bedingt, dass Erlösung in Agambens Bartleby-Text nicht als zweite Schöpfung, sondern vielmehr als *Ent-Schöpfung* entwickelt wird, die das Geschaffene auf die Potenz zurückführt, aus der es geschaffen wurde.¹⁴⁰ Die Einführung des Begriffs der Ent-

bar nach einem Verweis auf die Formulierung *Was nie geschrieben wurde, lesen* – bei Mdd 269 und spricht in der Folge von der »paradoxen Form dieses Gedächtnisses, das erinnert, was niemals gesehen wurde«, in der »sich die Erlösung der Vergangenheit« vollziehe, ebd., 270: Mit *diesem* Bezug dürfte Agambens Rede von der Erinnerung an das, was nicht war, im Bartleby-Text sowohl auf das Hofmannsthal-Zitat bei Benjamin als auch auf dessen Rede über Proust anspielen.

137 Vgl. nochmals Durantaye, Agamben, 152f.

138 Vgl. die Anmerkung der deutschen Übersetzerin Maria Zinfert bei B 68.

139 In Melvilles Original steht »Dead Letter Office«, Melville, Bartleby, 99.

140 Dass der Begriff der *Entschöpfung* oder *Dekreation* innerhalb von Agambens Werk zum ersten Mal im Bartleby-Text verwendet wird, vermerkt Durantaye, Agamben, 23. Dabei dürfte er den Begriff, wie Durantaye überzeugend argumentiert, von Simone Weil übernehmen, über die Agamben seine universitäre Abschlussarbeit geschrieben hat, Weils Begriff der *décréation* begrifflich allerdings anders füllen, vgl. Durantaye, Agamben 22f. In Agambens Textregie mit den schöpfungstheologischen Verweisen ist die Übernahme gerade *dieses* Begriffs indessen schlüssig.

schöpfung oder *Dekreation* ist der Verbindung von Schreibakt und Schöpfung bereits im Motto des Bartleby-Textes entsprechend konsequent. Dass Agamben die Schöpfung sowohl mit Bezug auf den göttlichen Schöpfungsakt als auch auf *unsere* kreative Tätigkeit auslegt, bedingt, dass Entschöpfen auch Paradigma für menschliches Handeln sein kann – in diesem Sinne wurde der Begriff in dieser Untersuchung bereits in der Verwendung für Debord (vgl. DR 318) und Twombly (vgl. FS 15) markiert. Wieder scheint es um den Übergangsraum zu gehen,¹⁴¹ der verschiedene Anschlüsse an den Begriff der *Kreation* ermöglicht, sodass Bartleby, die Künstler:in, die Historiker:in, aber auch *wir* eine entschöpfende Praxis ausüben können.

Wie aber wird Bartleby zum *Messias*? Als ein weiterer Aspekt ist dafür die Kombination der Entschöpfung mit dem Gesetz einschlägig, die Agamben über die Entzifferung eines versteckten Paulus-Zitats einführt. In Melvilles Formulierung über die Briefe, die ihre Adressaten nicht erreichen, liest Agamben einen Verweis auf den Römerbrief: Melville schreibt: »on errands of life, those letters speed to death« (zitiert nach B 70); Agamben deutet diese Passage als Zitat von Röm 7,10: »And the commandment, which was ordained to life, I found to be unto death« (zitiert nach B 70). Der *Auftrag* (*errand*) des Lebens, in dem die Briefe in Melvilles Erzählung auf den Tod zueilen, ist für Agamben Zitat des paulinischen Begriffs *entolē* – und entspricht so dem Auftrag des Gesetzes, der zum Leben hätte führen sollen, aber den Tod bringt. Auf diese Weise kann Agamben seine Argumentation – vermittelt über den *Buchstaben* auf der Schreibtäfel wie den Buchstaben des Gesetzes – gesetzestheoretisch auslegen. Aber um welches Gesetz geht es dabei? Handelt es sich, wie der paulinische Bezug nahelegt, um einen *religiösen* Gesetzesbegriff oder um das Gesetz im juristisch-politischen Sinne, für das der Anwalt, Melvilles Erzähler, steht? Die vorliegende Untersuchung vertritt die These, dass Agamben den Gesetzesbegriff in Fortführung seiner Argumentation wiederum *schöpfungstheologisch* auflegt. Mit dem paulinischen Rekurs kann er Bartlebys Tätigkeit in einer *Anwaltskanzlei* als Auswirkung auf das Gesetz lesen:

»Bartleby ist ein *law-copist*, ein Schreiber im Sinne der Evangelien, und seine Absage an die Kopie ist auch eine Absage an das Gesetz, eine Art sich von dem ›alten Buchstaben‹ zu befreien (*una rinunciare alla Legge, un affrancarsi dalla ›vetustà della lettera‹*)« (B 71/87).

Wenn jedoch, wie vorgeschlagen, nicht nur der Buchstabe des Gesetzes tötet, sondern *jeder* Buchstabe, so kann dieses Argument wiederum auf die *Schöpfung* bezogen werden: Dann würde der Akzent vom juristischen Gesetzesbegriff hin zur Doppelung von Schreibakt und Schöpfungsakt verschoben und wäre die Absage an das Gesetz nicht etwa die Realisierung eines Ausnahmezustands, sondern hätte Auswirkungen auf die Schöpfung. Diese Interpretation scheint Agamben mit seinem kabbalistischen Bezug nahezulegen.¹⁴²

141 Vgl. nochmals den Begriff *Übergangsraum* bei Borsò, *Gesten des Lebens*, 44, die Agambens ganzes Werk als solchen Übergangsraum zu lesen vorschlägt.

142 Agamben gibt im Bartleby-Text keine Quellenangabe für seinen Rekurs auf die Kabbala an; eine solche findet sich aber in seinem Aufsatz *Der Messias und der Souverän*, der 1992 als Vortrag gehalten und 1998 publiziert wurde: Agamben verweist hier auf Scholems Essay *Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik* und führt die Vorstellung von »Thora *ber'a*« und »Thora *aziluth*« auf den *Sohar* zurück, MdD 291f. Vgl. zu den beiden Begriffen in Bezug auf die sabbatianische Bewegung auch Scholem,

»Die Schrift ist das Gesetz der ersten Schöpfung (die die Kabbalisten *Tora de-Beri'a* nennen) (*La Scrittura è la legge della prima creazione (che i cabalisti chiamano ›Torah di Beriah‹)*), wo Gott die Welt aus ihrer Potenz zu sein geschaffen hat, indem er sie von ihrer Potenz nicht zu sein getrennt hielt. Deshalb ist jeder Buchstabe der Tora ebenso sehr an das Leben gerichtet wie an den Tod, bezeichnet genauso gut den Ring wie den Finger für den er gemacht war und der im Grab modert, genauso gut das, was gewesen ist, wie das, was nicht sein konnte« (B 72/88).

Bartlebys messianische Funktion besteht insofern nicht darin, das Gesetz durch ein neues Gesetz zu ersetzen, sondern, wie Agamben ohne genauere Referenz formuliert, »wie in den kabbalistischen Spekulationen über die messianische Herrschaft«, darin, »die Tora zu vollenden, indem er sie vollständig zerstört« (B 71f/88). Bartlebys Verhalten bezieht sich dabei offenbar weniger auf den *nómos*, als auf die Schöpfung: Indem er den Schreibakt sistiert, schöpft er nicht, realisiert er keine Potenz-zu, schließt damit aber auch keine je *anderen* Möglichkeiten aus und experimentiert auf diese Weise mit einer absoluten Kontingenz. Insofern erscheint seine Praxis als »eher eine Ent-Schöpfung« (*piuttosto, una decreazione*) (B 72/88), die nicht als Zerstörung, sondern, wie das Präfix *Ent-/de-* andeuten dürfte, als Relation zur Schöpfung zu deuten ist. Wie genau vollzieht sich eine solche Entschöpfung?

»Die Unterbrechung des Schreibens kennzeichnet den Übergang zur zweiten Schöpfung, wo Gott ihre Potenz nicht zu sein zu sich zurückruft und aus dem Punkt der Indifferenz von Vermögen und Unvermögen schöpft (*dal punto di indifferenza di potenza e impotenza*). Die Schöpfung, die sich jetzt vollendet, ist weder eine Wieder-Schöpfung noch eine ewige Wiederholung, sondern eher eine Ent-Schöpfung (*non è una ricreazione né una ripetizione eterna, ma, piuttosto, una decreazione*), wo das, was geschehen ist und das, was nicht gewesen ist, seiner ursprünglichen Einheit im Geiste Gottes zurückgegeben wird und wo das, was nicht sein hätte können und gewesen ist, in dem verfliegt, was hätte sein können und nicht gewesen ist« (B 72/88).

Die Ent-Schöpfung verweist alles Realisierte, alles Geschaffene auf die je eigene Kontingenz, vermittelt die aktualisierte Potenz-zu an die jeweilige Potenz-nicht-zu und stellt in dieser Hinsicht eine Zone der Ununterscheidbarkeit her. Beschrieben wird die Ent-Schöpfung hier im theologischen Paradigma, denn sie führt zur Einheit im »Geiste Gottes« (*mente di Dio*). Wie zitiert hatte Agamben die theologische Qualifizierung des Schöpfungsakts zuvor aber auch auf die – im weitesten Sinne poetische – menschliche Schöpfung geöffnet, für die demgemäß ebenfalls eine Ent-Schöpfung denkbar wäre. Mit dem Text über Debord formuliert hieße ent-schöpfen demnach »decreating what exists, de-creating the real, being stronger than the fact in front of you« (DR 318). Auch wenn die juristisch-politische Lesart für den Gesetzesbegriff in *Bartleby oder die Kontingenz* weniger nahe zu liegen scheint, ist die Entschöpfung außerdem politisch lesbar: Denn gemäß der Postille zu *Die kommende Gemeinschaft* sind, wie bereits zitiert, »[n]icht die Arbeit, sondern die Untätigkeit und die Entschöpfung [...] das Paradigma

Gershom: *Judaica 5. Erlösung durch Sünde*. Herausgegeben, aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Michael Brocke, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, dort v.a. 63ff und 71-89; vgl. auch Dan, *Kabbala*, 131.

der kommenden Politik« (KG 105). Das messianische Moment Bartlebys wird dabei, wie skizziert, aus Deleuzes Beschreibung von Bartleby als *dem neuen Christus* übernommen, übersetzt und anschließend mit den paulinischen Zitaten ebenso wie mit dem kabbalistischen Rekurs (vgl. B 71f) kombiniert. Bezieht man andere Texte in die voraussetzungsreiche Konstellation ein, in die Agamben den Begriff *Messias* einspannt, so wird der Begriff geöffnet: Was im Bartleby-Text als messianische Handlung, was theologisch tingiert als Entschöpfung entwickelt wird, kann auch in anderen Zusammenhängen stehen.¹⁴³

Dass Bartlebys Praxis nämlich auch im Sinne einer Ethik verstehbar ist, hat Janine Böckelmann überzeugend argumentiert;¹⁴⁴ dafür stehen Begriffe wie *Laboratorium* oder *Experiment*. Entschöpfung erscheint in dieser Hinsicht als eine Art experimenteller Praxis, die die in jeder Schöpfung bleibend enthaltene Potenzialität zu bedenken versucht, als Erproben einer spannungsvollen Relation zum jeweils Aktuellen, Faktischen.¹⁴⁵ In der vorliegenden Untersuchung wird insofern auch das Messianische als Figur einer Beziehung auf das je Faktische, je Abgeschlossene, je Tradierte interpretiert, das als potenziell, unabgeschlossen, offen erscheinen kann. Eine Krieteriologie, die solche entschöpfenden Relationen orientieren könnte, bleibt bei Agamben in den entsprechenden

143 Eine theologische Lektüre legt z.B. Colby Dickinson vor, wobei allerdings Anfragen an seine Argumentation möglich sind: Dickinson referiert zunächst einleuchtend Agambens Potenzen denken, schließt aber den Verweis auf Agambens These an, »that this is also what inspired Saint Paul to identify Jesus as a sort of Bartleby figure who refuses to copy the ›dead letter‹ of the law before him, opting to save what was not, rather than redeem what was, hence to affirm our pure potentiality without its becoming any sort of actuality«, Dickinson, *Theology*, 44. Dabei wirkt die Überlegung, Paulus habe Jesus als »a sort of Bartleby figure« identifiziert, eher unklar, zumal die oben skizzierte *Gegenüberstellung* von Jesus und Bartleby innerhalb von Agambens Text nicht berücksichtigt wird. In der Folge scheint Dickinson die theologischen Rekurse von Agambens Argumentation unvermittelt als theologische Thesen auf Jesus zu übertragen – zumal der Begriff *Messias* scheint dabei den Transfer seiner spezifischen begrifflichen Füllung für Bartleby auch auf Jesus zu ermöglichen. Dickinson deutet nämlich an, Agamben würde nicht etwa die Handlungen Bartlebys, sondern die Handlungen *Jesu* beschreiben: »In this way, Jesus' actions are perceived by Agamben as intending to lead us back to an original unity with God through a second creation that is an apocalyptic ›decreation‹ of sorts«, Dickinson, *Theology*, 44f. Agamben spricht indessen nicht von den Handlungen Jesu, zumal theologisch genauer zu begründen wäre, dass und wie Jesus eine *Art von apokalyptischer Entschöpfung* durchführt. Zudem nimmt Dickinson eine Verschiebung des Arguments vor: Agamben spricht nicht von *unserer* ursprünglichen Einheit mit Gott, die Jesus apokalyptisch-dekreativ wieder herstellte, sondern davon, dass das Gewesene und das Nicht-Gewesene ihrer Einheit im Geiste Gottes zurückgegeben werden: Diese theologische Interpretation muss insofern Agambens Text verändern.

144 Vgl. nochmals Böckelmann, *Der Begriff des Lebens*, 146. Sie verweist zunächst auf die in dieser Untersuchung bereits zitierte Passage zur einzig möglichen ethischen Erfahrung als der Erfahrung der Potenz, vgl. KG 44, und schließt mit der These an, dass Bartleby »für uns eine Übung in ethischer Disziplin«, Böckelmann, *Der Begriff des Lebens*, 146, darstellen könne. Allerdings gibt Böckelmann zu Recht zu bedenken, dass »dieser Begriff von Ethik schlechterdings nicht« handlungsanweisend sei, ebd.; er bezieht sich eher auf die ethische *Erfahrung*, die Bartleby offenbar macht.

145 Vgl. nochmals die Überlegungen bei Khurana, *Desaster und Versprechen*, 35, dass »die Figuren des Versprechens bei Agamben [...] einen solchen relationalen und rückbezüglichen Charakter besitzen«.

Passagen eher unterbestimmt; offenbar geht es mehr um die *Möglichkeit* als solche als um das, *was* jeweils möglich wird. In theologischer Perspektive sind die Konturen solcher Möglichkeiten jedoch präzisierungsbedürftig. Hans Blumenberg verweist auf die Ankündigung des Engels an Maria im Lukasevangelium: Diese Szenerie beinhalte »das große Wort der Theologie [...]: *Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich*«¹⁴⁶. Blumenberg allerdings liest die Formulierung des Engels als »Schlüsselwort [...] auch zur Passion« – denn auch die Passion Jesu ist bei Gott möglich. Theologisch wäre also jeweils genauer zu bestimmen, *was* jeweils *wie* möglich werden kann. Gerade deshalb scheint der Gedanke der *Relation*, das *Ent-* im Begriff *Entschöpfung*, entscheidend zu sein: Es geht dann nicht um die Promulgation eines neuen Gesetzes, um die Angabe von handlungsleitenden Maximen, sondern um das je Unabgeschlossene, das Agambens Lektüren selbst performieren.

II.3.d) Die unerlösbare Kreatur

Seinen Überlegungen zur Entschöpfung fügt Agamben eine soteriologische Schlusspointe an, die den Gedanken der *Unerlösbarkeit* einführt. Die Entschöpfung finde nämlich »an dem Punkt statt« (*ha luogo nel punto*) (B 75/89), an dem sich Bartleby gegen Ende von Melvilles Erzählung befindet:

»Hier endet endgültig die Reise des Buchstabens, der, vom Leben beauftragt, zum Tode eilt. Und hier schließlich ist die Kreatur zuhause, sicher,¹⁴⁷ weil unerlösbar (*salva perché irredimibile*). Deshalb ist der von Mauern umgebene Hof gar kein so trauriger Ort. Da ist der Himmel und da ist der Rasen. Und die Kreatur weiß ganz genau, »wo sie sich befindet« (*Per questo il cortile murato »non è poi un luogo così triste«. C'è il cielo e c'è l'erba. E la creatura sa perfettamente »dove si trova.«*) (B 75/89).

Die ent-schöpfte Kreatur ist also nicht etwa erlöst, sondern *unerlösbar* – und gerade deshalb *gerettet*. Im italienischen Original werden, wie ersichtlich, zwei Formulierungen als Zitate gekennzeichnet, während die deutsche Übersetzung die Anführungszeichen nur einmal setzt. Tatsächlich handelt es sich zusätzlich wohl auch beim Verweis auf den *Himmel* und den *Rasen*, den Agamben im italienischen Original nicht mit Anführungszeichen versieht, um ein Zitat aus Melvilles Text: Die Überlegung, dass der Innenhof des Gefängnisses »kein so trauriger Ort« sei, stellt der Anwalt Bartleby gegenüber an, es folgt bei Melville der Hinweis »»Sehen Sie, dort ist der Himmel, und hier wächst das Gras«¹⁴⁸, den Agamben ebenfalls übernimmt. In der Folge nimmt Agamben indessen eine Verschiebung vor: Dass die Kreatur *weiß, wo sie sich befindet*, ist bei Melville nicht die Fortführung des Gedankengangs, wie Agambens Anschluss mit »Und« (*E*) suggeriert, sondern vielmehr Bartlebys Antwort auf die Worte des Anwalts: »»Ich weiß, wo ich bin«, erwiderte er; doch weiter wollte er nichts sagen«¹⁴⁹. Tendenziell gegen Melvilles Text

146 Blumenberg, Matthäuspassion, 10, Hervorhebungen im Original, das folgende Zitat ebd.

147 Wie bereits erwähnt dürfte hier die Übersetzung *gerettet*, weil *unerlösbar* präziser sein.

148 Beide Zitate Melville, Bartleby, der Schreiber, 69. In Melvilles Original heißt es: »»Look, there is the sky, and here is the grass.««, Melville, Bartleby, 96.

149 Melville, Bartleby, der Schreiber, 69.

erscheint diese Entgegnung bei Agamben also als Weiterführung der tröstenden Worte – und dies ändert die Bewertung des *Ortes*: In Agambens Fassung ginge es, topologisch gewendet, darum, zu wissen, an welchem Ort man sich befindet, und diesen Ort, mit Himmel und Rasen, als solchen, als irreparabel und profan wahrzunehmen¹⁵⁰ – und keine Erlösung von einem anderen Ort her oder zu einem anderen Ort hin zu erwarten. Dann könnte die Unerlösbarkeit, die jeden konkreten Ort messianisch ver-rückt, Rettung vollziehen.¹⁵¹

Liest man, wie oben vorgeschlagen (vgl. Kapitel II.2.b), auch die Unerlösbarkeit als Verweis auf Melville,¹⁵² so ergibt sich eine weitere Perspektive: Die Kreatur weiß im Moment der Ent-Schöpfung genau, wo sie sich befindet, nämlich an einem Ort, der nicht so *traurig* ist, weil er als irreparabel profaner auf keine externe Rettung ausgerichtet ist.

150 Dies zumal deshalb, weil die *Unerlösbarkeit* dieser Passage auf Agambens Text über den irreparablen Zustand der Natur nach dem Jüngsten Tag in *Die kommende Gemeinschaft* bezogen werden kann. Dort wird, unter Verweis auf Robert Walser, neben der »gute[n], treue[n] Erde« unter anderem auch das »saftige Gras« genannt, KG 41, vgl. das letztere Zitat bei Walser, *Der Spaziergang*, 28.

151 Vgl. die Bartleby-Lektüre von Han, Byung-Chul: *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin: Matthes & Seitz 2010, 46-53: Anhand einer Reihe von Zitaten aus Melvilles Text kritisiert Han Agambens Auslegung und formuliert prononciert: »Die Erzählung öffnet sich nicht auf die messianische Hoffnung hin. [...] Bartlebys Formel ›I would prefer not to‹ entzieht sich jeder christologisch-messianischen Interpretation. Diese ›Geschichte aus der Wall Street‹ ist keine Geschichte der ›Ent-Schöpfung‹, sondern eine Geschichte der *Erschöpfung*«, ebd., 53. Entsprechend nennt Han den Verweis auf Himmel und Gras in den letzten Sätzen von Agambens Text und geht davon aus, dass dieser sie als »messianische Zeichen«, ebd., 51, interpretiere. Dagegen setzt Han seine eigene Interpretation des Rasens, der eher »die hoffnungslose Leere«, ebd., des Gefängnisses unterstreiche. Wie weiter oben angemerkt, verschiebt Agamben in der Tat die Tendenz von Melvilles Erzählung: Dass Bartleby weiß, wo er sich befindet, erscheint bei Agamben als Fortführung der Argumentation des Anwalts; dagegen ist Hans Interpretation des Dialogs, der von einem »[g]anz hilflos[en]« »tröstende[n] Wort des Anwalts«, ebd., 51, und einer »unbeeindruckt[en]« Antwort Bartlebys schreibt, überzeugender. Hans Kritik führt zur Frage nach der *Bestimmung* des Messianischen in Agambens Interpretation. Die vorliegende Untersuchung versucht zu zeigen, dass Agambens Diskurs das Messianische aus der Interpretation von Deleuze übernimmt, aber gegenüber einer traditionellen Deutung des Begriffs deutliche Umstellungen vornimmt: Rasen und Gras stünden insofern für die irreparable Profanität der Welt jenseits ihrer Erlösbarkeit, die in *Agambens* Interpretation messianisch konnotiert werden kann. Sie sind kein Ausweis messianisch *erlösten*, sondern *unerlösbaren* Lebens. Entsprechend öffnet auch Agamben die Erzählung weniger auf eine messianische *Hoffnung* hin, sondern auf ein Leben, das die Kontingenz der Welt je jetzt wahrnimmt – und, erneut, bei *Agamben* als messianisches Leben erscheinen kann. Hans Kritik betrifft insofern auch den Status der Figur Bartleby: Die vorliegende Untersuchung vertritt die These, dass Agambens Interpretation Bartleby weniger als messianische Figur prädiziert, die die entsprechende Ent-Schöpfung ein für allemal – wenngleich intradiegetisch – rettend vorgenommen hätte, sondern ein Paradigma experimentellen menschlichen Handelns an Bartleby entwickelt, das, gerade *in* den Traditionsbezügen der angegebenen Konstellation, *auch* theologisch-messianisch formuliert werden kann, zugleich aber, wie bereits gezeigt, auch *künstlerische* Praktiken beschreiben kann. Dass ein solches Handeln im Fall von Bartleby zu dessen Tod führt, macht indessen eine konkrete Adaption nicht einfacher.

152 Vgl. nochmals die Beschreibung Bartlebys als »incurably forlorn«, Melville, *Bartleby*, 66, die in der deutschen Übersetzung z.B. als »rettungslos verlassen«, Melville, *Bartleby, der Schreiber*, 21, wiedergegeben wird.

Gerade mit der Gegenüberstellung von Jesus und Bartleby sowie der terminologischen Differenzierung von *Rettung* und *Erlösung* scheint auch hier die *Rettung* tendenziell aus der Erlösungsbedürftigkeit zu retten. Allerdings ist nochmals die weiter oben bereits geäußerte Anfrage an Agambens Bartleby-Deutung zu stellen: Auch Agamben *schreibt*, legt also mit seiner Interpretation einen Schöpfungsakt vor.¹⁵³ Dass der Text im Original gemeinsam mit dem Text Deleuzes publiziert wurde, ist insofern konsequent, denn der Verweis auf eine je andere potenzielle Interpretation ist dadurch bereits formal gegeben. Nichtsdestotrotz wäre zu klären, wie sich Agambens eigene Textpraxis zu seiner Deutung verhält: Auch er müsste seinen eigenen Text ent-schöpfen, das Schreiben unterbrechen, oder mindestens die Relativität der Faktur des eigenen Textes reflektieren.¹⁵⁴ In einem anderen Text hat Agamben diese Entschöpfung explizit in die *Rezeption* seiner Texte verschoben. Dies ist im folgenden Abschnitt zu skizzieren.

II.3.e) Entschöpfung als Rezeption, Rezeption als Entschöpfung

In einer Postille, die Agamben 1993 der Neuauflage seines erstmals 1977 erschienenen Buches *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* angefügt hat (vgl. S 249ff/191-194), rekurriert er ebenfalls auf den Begriff der Entschöpfung. Der zeitlichen Nähe zum 1993 publizierten Aufsatz *Bartleby oder die Kontingenz* entspricht, dass einige Formulierungen in beiden Texten übereinstimmen. Für diese Untersuchung ist die Postille von Interesse, weil sie ein weiteres Paradigma der Entschöpfung vorlegt: Diese ist nicht nur Aufgabe des Messias, sondern auch der *Rezeption* von Texten. Inhaltlich verweist Agamben auch hier auf die Leibniz'sche Vorstellung der Pyramide der Schicksale, deutet sie jedoch dem Genre eines *Nachworts* entsprechend. Die Pyramide bewahrt in diesem Fall die alternativen Optionen bei der Abfassung eines Buches auf und ist entsprechend nicht etwa ein *Gefängnis*, sondern eine *Bibliothek*: Die »Bibliothek der Schicksale« (*Biblioteca dei destini*) (S 250/193) ist der Ort, der die potenziell möglichen, aber nicht geschriebenen Bücher enthält. Ihre Bedeutung erweist sich im Modus einer *bleibenden Aufgabe*: Bei jedem Werk ginge es, unter Rückgriff auf die Unterscheidung von Potenz

153 Vor diesem Hintergrund ist von Interesse, dass Agamben nicht nur seinen Römerbriefkommentar auf Seminare zurückführt, sondern auch sein Buch *Die Sprache und der Tod* bereits in dessen Untertitel explizit als *Seminar* ausweist. Agamben schreibt in einer Vorbemerkung zu diesem Buch: »Schriftlich wiederzugeben, was im Laufe einer langen συνουσία [synusia] mit der ›Sache selbst‹ gesagt worden ist, ist schlechterdings nicht möglich«, SuT 9. Dass Agamben seinen Text als *Seminar* inszeniert, dürfte nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Gründe haben, weil sich das Buch ausführlich mit der *Stimme* befasst. Vgl. v.a. auch die Derrida-Kritik ebd., 70-73.

154 Vgl. aber die Überlegungen bei Schössler, Raum und Bild, 298: »Agamben begreift das Schreiben (seines eigenen Buches) als Ent-Schöpfung, nicht als Übergang von Potenz in den Akt (im emphatischen Sinne von Schöpfung), sondern das Schreiben lässt als ahistorischer Raum das, was gewesen ist, und das, was nicht gewesen ist, zusammenfallen, hebt also die unwiderrufliche Geschichte im Namen der Potenz auf, nimmt die Schöpfung, die Setzung, zurück«. Schössler verlegt die Ent-Schöpfung in Agambens eigenen Schreibakt, was, vor dem Hintergrund der weiter oben dargestellten Überlegungen zur Performativität von Agambens eigenen Texten, überzeugend ist. Gerade für den Bartleby-Text und die motivische Konstellation von Schöpfung und Schreiben stellt sich die Frage aber auf anderer Ebene wieder: Agambens schreibende Entschöpfung liegt wiederum aktualisiert vor, müsste also erneut und als solche entschöpft werden.

und Akt formuliert, um das, »was in ihm Potenz geblieben war (*rimasto in potenza*)«, um die »Möglichkeiten, die es jenseits des Akts zu bewahren (zu ›retten‹) (*conservare* (*salvare*)) verstanden hatte (und die in ihm als Aufgabe fortlebten)« (S 250/194).

Auch hier geht es darum, das je Vergangene – das Buch, das Agambens Nachwort kommentiert – »nicht einfach in Notwendigkeit« zu verwandeln, sondern seine Möglichkeiten zu heben, konkret »auch und vor allem die Möglichkeit, nicht zu sein (oder anders zu sein), das heißt die Kontingenz (*cioè la contingenza*)« (S 250f/194). Die Kontingenz der Vergangenheit verbindet Agamben auch hier mit dem Begriff der *Entschöpfung* und verwendet beinahe wörtlich die Formulierung, die im Bartleby-Text dessen Unterbrechung des Schreibens qualifiziert. In *Stanzan* bezieht er die Formulierung indessen auf den schöpferischen Akt des *Menschen*. Jeder schöpferische Akt enthalte nämlich

»in seinem Kern einen *Akt der Entschöpfung* (*un atto di decreazione*), in dem das, was gewesen ist, und das, was nicht gewesen ist, ihrer ursprünglichen Einheit im Verstande Gottes zurückerstattet werden (*restituiti alla loro unità originaria nella mente di Dio*) und das, was nicht sein konnte und gewesen ist, mit dem verschwimmt, was hätte sein können und nicht gewesen ist« (S 251/194, Hervorhebung im Original, vgl. B 72/88, zitiert oben in Kapitel II.3.c).

Beim Transfer dieser Formulierung zwischen den Kontexten scheint sie indessen nicht vollständig angepasst worden zu sein: Überraschenderweise findet die Einheit des Realisierten und des Nicht-Realisierten ihren Ort nicht etwa im Verstand des *Autors* oder des schöpferischen Menschen, sondern auch hier im *Verstande Gottes* (*mente di Dio*). Dennoch ist Entschöpfung hier keine messianische Tätigkeit, sondern wird bereits im Kern des schöpferischen Aktes verortet (vgl. auch FS 15). Daher ermöglicht gerade dieser Aspekt der Entschöpfung die Rezeption des Werkes: Weil das Werk nicht notwendig so entstehen musste, wie es entstanden ist, kann jede neue Lektüre nicht realisierte Potenzen in ihm erschließen – und kann umgekehrt die Rezeption als Entschöpfung beschrieben werden:

»Dieser Akt der Entschöpfung ist recht eigentlich das *Leben* des Werks (*Quest'atto di decreazione è, propriamente, la vita dell'opera*), das, was seine Lektüre, Übersetzung und Kritik gestattet, das, was es in diesen jedes Mal zu wiederholen gilt (*si tratta ogni volta di ripetere*)« (S 251/194, Hervorhebung im Original).

Einen solchen Vergangenheitsbezug führt auch der Text durch, in dem Agamben diesen Gedanken vorlegt – als *Postille*, als nachträglicher Kommentar zum eigenen Werk. So weist der Text in der Tat performativ über sich selbst hinaus.

II.4 Das Unvergessliche und das Unrettbare – die messianische Modalität der *Erfordernis*

Die bisherigen Überlegungen haben die Denkfigur einer Möglichkeit der Vergangenheit in verschiedenen Kontexten verfolgt und skizziert, wie Agamben ihre Realisierung Bartleby, dem Eingedenken, aber auch der Rezeption von Texten anvertrauen kann; außerdem wurde der Begriff des *Unrettbaren* in verschiedenen Texten markiert. Die bei-

den thematischen Linien der Möglichkeit und der Unrettbarkeit schneiden sich an einem dezidiert messianisch konnotierten Punkt, nämlich in der argumentativ besonders komplexen Passage des Römerbriefkommentars, in der die messianische Modalität der *Erfordernis* (*esigenza*) entwickelt wird. Die Interpretation der vorliegenden Untersuchung versucht zu zeigen, dass und wie Agamben in seiner Argumentation Rückgriffe auf in früheren Texten behandelte Themen vornimmt und diese neu mit paulinischem Bezug auslegt. Durch diese Doppelung erzeugt er ein dichtes referenzielles Geflecht. Dabei arbeitet dieses Kapitel der Untersuchung mit einer hermeneutischen Voraussetzung, die mindestens anzugeben ist: Dass die entsprechende Passage des Römerbriefkommentars in der Gesamtdramaturgie der Untersuchung gerade jetzt diskutiert wird, suggeriert, dass der Begriff der *Erfordernis* in der Tat als Rekurs auf die bisher behandelten Texte gelesen und mit Blick auf sie gedeutet werden kann. Wenn es aber zutrifft, dass Agamben zur Bestimmung dieser Modalität auf frühere Argumentationen zurückgreift, so ist auch die *Erfordernis* nicht nur als Paulus-Exegese zu lesen – zumal Agamben den Begriff im paulinischen Text nicht namhaft macht –, sondern mindestens *auch* als Aktualisierung der Philosophie Agambens in genau der Weise, in der sie sich an Paulus entwickeln lässt. Dass für die *Erfordernis* ein möglicher Benjamin-Bezug rekonstruiert werden kann, spricht ebenfalls dafür. Der im Folgenden unterbreitete Interpretationsvorschlag hat es insofern mit Rekursionen zu tun, die er nicht nur bei Agamben zu markieren versucht, sondern die er selbst durchführt.

II.4.a) Die Wirklichkeit der Erlösung – zu Agambens Adorno-Kritik

Nach den bisherigen Überlegungen stellt sich zunächst die Frage nach der Wirklichkeit von Erlösung: Geschieht sie – und wenn ja, wie? Diese Frage lässt sich anhand der im Römerbriefkommentar unter Berufung auf Jacob Taubes entwickelten Kritik Agambens an Adorno angehen, die zugleich seine eigene Position *ex negativo* bestimmbar macht. Adornos Aphorismus *Zum Ende*, der Philosophie im Angesicht der Verzweiflung als den Versuch fasst, »alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten«¹⁵⁵, bezeichne Taubes, so referiert Agamben, als eine »Ästhetisierung des Messianischen in der Form des *Als-ob*« (Zdb 46).¹⁵⁶ Dass Agamben die Formulierung *Als-ob* aus der Adorno-Kritik von Taubes übernimmt, bringt seine eigene Interpretation des paulinischen *hōs mē*, des *Als-ob-nicht*, gegen Adorno in Stellung.¹⁵⁷

Erstens geht es um die Frage, ob Erlösung *tatsächlich* stattfindet oder lediglich im Modus des *Als-ob* betrachtet wird, sodass »die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirk-

155 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Gesammelte Schriften Band 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, 281.

156 Vgl. dazu Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, 103. Taubes unterstreicht den Aspekt, indem er die Formulierung auf Französisch wiederholt und für Adorno von der »ganze[n] messianische[n] Sache« als einer »comme-si-Sache« spricht, ebd. Den Vorwurf einer *Ästhetisierung*, nämlich der Theologie der Herrlichkeit, macht Agamben im Übrigen in einem späteren Text auch Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, vgl. HH 253f.

157 Darauf weist auch Prozorov, *Redemption*, 167, hin. Vgl. zum *hōs mē* 1Kor 7,29-31 sowie v.a. Zdb 34ff und unten Kapitel III.1.f.a dieser Untersuchung.

lichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig¹⁵⁸ würde. Zweitens stellt das *Als-ob-nicht* in Agambens Interpretation selbst einen Operator des Messianischen dar: Erlösung geschieht in der Tat – aber sie geschieht nicht *als-ob*, sondern *im Modus* des *Als-ob-nicht*. Das paulinische *hōs mē* stellt für Agamben die »Formel des messianischen Lebens« (*la formula della vita messianica*) (Zdb 34/29) dar: Ein Denken, das Erlösung lediglich *als-ob* betrachtet, würde dem so bestimmten Messianischen nicht gerecht werden können. Entsprechend kulminiert Agambens Kritik in der These, dass Adornos negative Dialektik »– dem Anschein zum Trotz – ein absolut nichtmessianisches Denken (*un pensiero assolutamente non messianico*)« (Zdb 50/41) sei.

Dieser Schluss hängt allerdings von mehreren argumentativen Zügen ab: Zunächst schlägt Agamben vor, Adornos *Zum Ende* mit den ersten Sätzen der *Negativen Dialektik* zu verbinden.¹⁵⁹ Umso schärfer kann er schließen, dass die Philosophie Adornos eine *nicht verwirklichte* Philosophie sei, die auf den »Schein der Erlösung« (Zdb 49/41) festgelegt bleibe – Erlösung wäre, mit *dieser* Zuspitzung, tatsächlich lediglich Betrachtungsweise.¹⁶⁰ Dass die Formulierung von Agambens Kritik seine eigene Position implizit vorwegnimmt, wird an einer weiteren Fokussierung deutlich: Er beschreibt Adornos Philosophie auch unter Rekurs auf den linguistischen Begriff des *Impotentialis*, der im Text unvermittelt eingeführt wird und zunächst lediglich illustrative Funktion zu haben scheint. Allerdings kann dieser Begriff, wie ersichtlich, etymologisch auf die *Potenz* bezogen werden – und meinte dann eine Art Verneinung der Möglichkeit, des Vermögens. Was in der Verbform eines *Impotentialis* formuliert wird, so referiert Agamben, werde sich nie verwirklichen können, werde immer unmöglich bleiben: Die grammatische Kategorie selbst beinhalte »eine Art ›teleologischer Unwirksamkeit‹« (Zdb 49). Vermittelt über diesen Hinweis insinuieren Agambens beigebrachte Paradigmen, dass Erlösung für Adorno nicht nur lediglich Betrachtungsweise *ist*, sondern auch *bleiben* muss:

»Die ganze Philosophie Adornos ist in diesem Impotentialis [sic] verfaßt, und das *Als-ob* ist in diesem Sinne das Zeichen der inneren Modalität seines Denkens (*di questa intima modalità del suo pensiero*). Die Philosophie war dabei, sich zu verwirklichen, aber der Philosoph hat den Augenblick ihrer Verwirklichung verfehlt. [...] Die Erlösung ist konsequenterweise nur ein ›Standpunkt‹ (*La redenzione è, per conseguenza, soltanto un punto di vista*)« (Zdb 49/41).

158 Adorno, *Minima Moralia*, 281.

159 Agamben zitiert die Passage: »Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward«, Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften Band 6. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 31984, 15; vgl. Zdb 48f.

160 Ob diese Adorno-Kritik gerechtfertigt ist, kann hier nicht diskutiert werden; hier ist lediglich auf die Konstruktion von Agambens Argumentation hinzuweisen. Kurioserweise stellt Agamben seine eigene Kritik unter das Zeichen eines *Als-ob*: »Kehren wir nun zu Adorno zurück und zu dem Prozeß, der ihm vom [sic] Taubes mit der Anklage der Ästhetisierung des Messianismus (*estetizzazione del messianico*) gemacht wurde. Wenn ich in diesem Prozeß die Rolle des Anklägers übernehmen müßte, so würde ich vorschlagen [...]«, Zdb 48/40f – auch die Kritik wird im Konjunktiv registriert, wird in Form der Rollenfiktion von Agamben als Ankläger vorgetragen. Das *Urteil* in diesem Prozess sei indessen, so formuliert Agamben im Bild, eines, das »der Philosoph schon selbst über sich selbst gesprochen hat«, Zdb 49/41.

Adornos Rede von einer *fast gleichgültigen* Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit von Erlösung setzt zwar nicht voraus, dass Erlösung nicht stattfindet – aber genau dies legt Agambens komplizierte Verbindung der Bezüge nahe. Weiter oben wurde gezeigt, dass Agambens eigene Position mit einer *Potenzialität* der Vergangenheit zu tun hat: Der Verweis auf den *Impotentialis* unterstreicht insofern einerseits Agambens Kritik an Adorno, beinhaltet aber andererseits begrifflich den Bezug zur Potenzialität. Genau diesen Aspekt forciert Agamben, wenn er die These vertritt, Adorno könne sich »nicht einmal vorstellen, daß es möglich wäre, dem Geschehenen seine Möglichkeit zurückzugeben (*immaginare che sia possibile restituire possibilità all'accaduto*)« (Zdb 49/41). Damit wird erneut die Denkfigur einer Möglichkeit der Vergangenheit eingespielt. Aber wie genau ist diese zu denken?¹⁶¹

II.4.b) Erfordernis und Möglichkeit

Gegen das, seiner Argumentation folgend, *nichtmessianische* Denken Adornos setzt Agamben eine messianische Alternative – die *Erfordernis* (*esigenza*) als »messianische Modalität« (*modalità messianica*) (Zdb 50/42). Hier ist zunächst von Bedeutung, dass diese Modalität auch in Bezug zur Philosophie gefasst wird:

»Diese Modalität – die als solche in der Geschichte der Philosophie kaum je thematisiert worden ist, die für sie aber so grundlegend ist, daß man sagen kann, daß sie mit der Möglichkeit von Philosophie selbst zusammenfällt (*il suo darsi coincide con la possibilità stessa della filosofia*) – ist die Erfordernis« (Zdb 50/42).

Damit zielt die Diskussion der Erfordernis über den paulinisch-messianischen Kontext hinaus auf die Möglichkeitsbedingung von Philosophie. Konsequenterweise enthält der 2016 publizierte Band Agambens, der die von Deleuze und Guattari geliehene Frage

161 Vgl. im Übrigen Hans-Joachim Höhns Konturierung einer *messianischen Vernunft*, die er im Anschluss an eine kritische Lektüre von Agambens Römerbriefkommentar vorlegt, Höhn, *Messianische Zeit*, v.a. 318f. Höhn zitiert Adornos *Zum Ende*, also genau den Text, den Agamben seinerseits als Ausweis für »absolut nichtmessianisches Denken«, Zdb 50, bezeichnet. Auf Agambens Adorno-Kritik geht Höhn nicht eigens ein; seine Bestimmung der messianischen Vernunft legt aber einen Begriff des Messianischen zugrunde, der in mehreren Hinsichten deutlich von Agambens Begriffsbestimmung differiert: Dies betrifft die »Zeitsignatur«, Höhn, *Messianische Zeit*, 318, die mit der Erlösungshoffnung einen stärkeren Zukunftsindex setzt als Agambens Überlegungen zum messianischen Jetzt; dies betrifft entsprechend auch die Wahrnehmung von »dem, was fehlt und passt«, ebd., 319, was also gegenwärtig noch auf Vollendung ausgerichtet bleibt. Drittens wäre auch der Bezug der messianischen Vernunft »auf etwas ›außerhalb‹ ihrer selbst«, ebd., im Licht von Agambens Überlegungen zur irreparablen Profanität der Welt kaum möglich, zumal seine Bestimmung der messianischen Berufung die Welt dezidiert *ohne Gott* liest. In Höhns Fassung der messianischen Vernunft wird Adornos *als-ob* indessen nicht, wie bei Agamben, zum bloßen Standpunkt oder zum Ästhetizismus, sondern zum Ausweis gegenwärtig noch ausstehender Vollendung, die im Modus der Hoffnung zugleich zu einer bestimmten Praxis anhält. *Dieses als-ob* hat insofern eine spezifische Zeitsignatur und dürfte zumindest in *christlich-theologischer* Perspektive überzeugender sein als Agambens Bestimmung.

Was ist Philosophie? (*Che cos'è la filosofia?*)¹⁶² im Titel trägt, auch einen Text *Zum Begriff des Erfordernisses* (WiP 51-61). Explizit nennt Agamben in diesem Text »das Erfordernis [...] das Element der Philosophie« (WiP 53). Aber warum diskutiert er die messianische Modalität der Erfordernis dann *überhaupt* in seinem Römerbriefkommentar, obwohl er den Begriff als solchen nicht auf Paulus zurückführt? Die vorliegende Untersuchung schlägt vor, auch hier einen Benjamin-Bezug zu lesen. In dessen II. These heißt es:

»Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen«¹⁶³.

In der von Renato Solmi herausgegebenen italienischen Benjamin-Ausgabe¹⁶⁴ wird der deutsche Begriff *Anspruch* bei der zweiten Verwendung mit *esigenza* übersetzt:

»A noi, come ad ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una *debole* forza messianica, su cui il passato ha un diritto [!]. Questa esigenza [!] non si lascia soddisfare facilmente«.¹⁶⁵

Auch wenn diese Übersetzung in anderen italienischsprachigen Benjamin-Ausgaben nicht übernommen wird¹⁶⁶, ergibt sich eine These zur Diskussion der Erfordernis als spezifisch *messianischer* Modalität: Mit Rekurs auf Benjamins Text könnte es sich bei der *esigenza* um eine Übersetzung des *Anspruchs* handeln, den die Vergangenheit an die uns mitgegebene messianische Kraft stellt – und genau diesen Aspekt entwickelt Agamben, wie zu zeigen ist, in der Folge: Die Vergangenheit adressiert eine Erfordernis an unsere messianische Kraft, *erfordert* messianische Erlösung. Dass in These II, wie zitiert, von der *schwachen* messianischen Kraft die Rede ist, die Agamben an anderer Stelle kommentiert (vgl. Zdb 154-158, v.a. die Reproduktion der These aus Benjamins Handexemplar ebd., 156f), dürfte ebenfalls dafür sprechen, dass die Überlegungen zur Erfordernis *auch* als Benjamin-Kommentar zu lesen sind.¹⁶⁷ Mit dieser philologischen Rekonstruktion geht die vorliegende Untersuchung davon aus, dass die *esigenza* bei Agamben eher im Rekurs auf *Benjamin* zur messianischen Modalität wird als im Rekurs auf Paulus.

Wie ist diese Erfordernis genau zu bestimmen? Wie in seinem Bartleby-Aufsatz (vgl. B 50f und oben Kapitel II.3.b) verweist Agamben auch im Römerbriefkommentar

162 Vgl. Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.

163 Benjamin, GS I, 694.

164 Vgl. nochmals Agambens Aussage in einem Interview aus dem Jahr 1985, er habe Benjamin zuerst in dieser Ausgabe gelesen, vgl. IGA.

165 Benjamin, Angelus Novus, 76.

166 Vgl. die Einaudi-Ausgabe von 2006, die *Anspruch* beide Male mit *diritto* wiedergibt: »Allora a noi, come a ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica, a cui il passato ha diritto. Questo diritto non si può eludere a poco prezzo«, Benjamin, Scritti 1938-1940, 484.

167 Im Übrigen zitiert Agamben These II in dem Aufsatz *Walter Benjamin und das Dämonische. Glück und geschichtliche Erlösung im Denken Benjamins*, MdD 237-273. Seine Zitation endet allerdings nach der ersten Verwendung von *Anspruch*, die mit *diritto* übersetzt wird, sodass nicht geklärt werden kann, ob Agamben die zweite Verwendung hier möglicherweise mit *esigenza* wiedergibt, vgl. MdD 258/224.

auf die modalen Kategorien bei Leibniz und formuliert eine »verbindliche Definition der Erfordernis« (Zdb 51/42f) als Inversion einer Leibniz'schen Formulierung folgendermaßen: »*omne existens exigit possibilitatem suam*, ›alles Wirkliche erfordert seine eigene Möglichkeit, erfordert, möglich zu werden‹ (*ogni esistente esige la propria possibilità, esige di diventare possibile*)« (Zdb 51/43, vgl. WiP 55 und EuF 69). Was faktisch existiert, soll demgemäß *möglich* werden, auf seine eigene Möglichkeit zurückgeführt werden. Diese Definition nimmt sprachlich auf die Formulierungen etwa im Bartleby-Aufsatz oder in der Postille zu *Stanzen* Bezug (vgl. z.B. B 64/83 und S 250f/194); dem entspricht, dass Agamben auch zur Klärung der Erfordernis auf den Begriff der *Kontingenz* zurückgreift und Möglichkeit und Kontingenz eng aneinander bindet: »Die Erfordernis ignoriert die Kontingenz nicht, noch versucht sie, sie zu exorzieren« (Zdb 50f/42). Die Erfordernis besteht demgemäß darin, dass das jeweils realiter Existierende mit seiner eigenen Möglichkeit, seiner Kontingenz, der eigenen Potenz-nicht-zu verbunden wird. Das beinhaltet nicht, dass statt der faktisch realisierten Möglichkeit eine je entgegengesetzte Möglichkeit aktualisiert werden, noch auch, dass das Bestehende abgeschafft werden müsse – aber es betrifft offenbar eine *Auffassung* des Faktischen.

Entsprechend fasst Agamben die Erfordernis als eine *Relation* und präzisiert sie unter Angabe einer zeitlichen Abfolge. So wie die Potenz dem Akt – wie im Bezug auf Aristoteles diskutiert – nicht logisch vor- oder unterzuordnen ist, so ist bei der Erfordernis die herzustellende Möglichkeit nicht Voraussetzung der Wirklichkeit, sondern sie folgt ihr vielmehr:

»Die Erfordernis ist eine Beziehung zwischen dem, was ist oder gewesen ist, und seiner Möglichkeit, und diese geht der Wirklichkeit nicht voraus, sondern folgt ihr« (*L'esigenza è una relazione fra ciò che è – o è stato – e la sua possibilità – e questa non precede, ma segue la realtà*) (Zdb 51/43).

Auffälligerweise wird hier sowohl für die Gegenwart als auch für die Vergangenheit formuliert: Die Erfordernis bezieht sich auf das, was *ist* ebenso wie auf das, was *gewesen* ist. Die Denkfigur einer Möglichkeit, die der Wirklichkeit folgt, erinnert dabei an die Geste des Studiums Bartlebys, in der, ähnlich formuliert, eine Potenz dem Akt folgt (vgl. IP 54/45). Gerade so lässt sich die Erfordernis auf Agambens Philosophie-Begriff beziehen, der dann als eine Praxis des entschöpfenden Hinterfragens des Faktischen bestimmt werden kann. So heißt es in *Was ist Philosophie?* über die Erfordernis: »Denken heißt zu erkennen, dass das, was wirklich ist, wieder möglich zu werden fordert« (WiP 55).¹⁶⁸ Philosophie und Messiasdiskurs sind, so die These dieser Untersuchung, deshalb strukturanalog gedacht,¹⁶⁹ weil beide mit einer *Möglichkeit* zu tun haben. Dies heißt

168 Vgl. auch die Bestimmung im Bartleby-Aufsatz: »In ihrer innersten Absicht ist die Philosophie in der Tat eine standhafte Beanspruchung der Potenz, die Konstruktion einer Erfahrung des Möglichen als solchem«, B 23/58.

169 Auf die Nähe von messianischem Diskurs und Philosophie weist – zumal in Bezug auf die *Erfahrung des Wortes* – auch Adam Kotsko hin, vgl. Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 225ff, 243 sowie 16 und 250, deutet diesen Befund jedoch nuanciert anders als die vorliegende Untersuchung vorschlägt; vgl. dazu weiter unten Kapitel IV.2. Vgl. auch die These Agambens in dem Aufsatz *Der Messias und der Souverän*: Weil einerseits der »vielleicht wesentlichste Charakter des Messianismus [...] genau in seinem Verhältnis zum Gesetz« liege und andererseits »die Auseinandersetzung mit

nicht, dass Agambens Philosophie ohne weiteres als *messianische* zu qualifizieren wäre – aber es zeigt an, dass sie im messianischen Paradigma entwickelt werden kann. Ein weiterer Aspekt der Erfordernis ist im Folgenden gesondert zu behandeln.

II.4.c) Das Unvergessliche

Neben der variierten Leibniz-Definition gibt Agamben einen weiteren Hinweis zur Bestimmung der Erfordernis, bei dem es sich allerdings, so die These dieser Untersuchung, nicht um einen Teil der *Definition*, sondern um ein Beispiel handelt – und diese These hat Folgen für die theologische Rezeption. Signifikanterweise rekurriert Agamben erneut auf Benjamin:

»Benjamin schreibt in seinem frühen Essay über Dostojewskijs *Der Idiot*, daß das Leben des Fürsten Myschkin unvergeßlich bleiben muß, auch wenn es von niemandem erinnert wird (*deve restare indimenticabile, anche se nessuno la ricorda*). Das ist eine Erfordernis (*Questa è un'esigenza*). [...] Sie sagt [...]: Obwohl dieses Leben *de facto* völlig vergessen wurde, fordert es, unvergeßlich zu bleiben (*questa vita, benché sia stata di fatto totalmente dimenticata, esige di restare indimenticabile*)« (Zdb 50f/42, Hervorhebung in der deutschen Übersetzung, vgl. auch WiP 55).

Daraus ist, so die in dieser Untersuchung vorgeschlagene Interpretation, nicht zu schließen, dass die messianische Modalität der Erfordernis *als solche* mit Unvergesslichem zu tun hätte, oder dass sie die Erinnerung an Vergessenes erforderte. Hier scheint eher der Gegensatz eines *de facto* (*di fatto*) stattgehabten Vergessens und der dennoch *erforderten* Möglichkeit der Erinnerung gemeint zu sein, scheint also ein Beispiel für eine Möglichkeit gegenüber dem Faktischen eingeführt zu werden. Diese Interpretation wird durch die Formulierung in *Was ist Philosophie?* gestützt: »Ein Paradigma des Erfordernisses ist die Erinnerung« (WiP 55).¹⁷⁰ Aber wie genau lässt sich die Erfordernis für das mit Benjamin eingeführte *Unvergessliche* beschreiben? Welchen Bezug auf das je Vergessene schlägt Agamben vor? Die *prima facie* naheliegende Lösung, dass etwas Vergessenes wieder erinnert werden müsse, schließt Agamben explizit aus:

»Selbstredend bedeutet diese Erfordernis nicht einfach, daß etwas, das vergessen worden ist, jetzt in Erinnerung überführt, erinnert werden muß (*non significa semplicemente che qualcosa – che era stato dimenticato – deve ora tornare alla memoria, essere ricordato*). Sie betrifft nicht eigentlich etwas, das erinnert werden, sondern etwas, das unvergeßlich bleiben muß (*L'esigenza concerne propriamente non l'essere ricordato, ma il restare indimenticabile*); sie bezieht sich auf all das, was sowohl im kollektiven als auch im individuellen

dem Gesetz ein konstitutives Anliegen der Philosophie« sei, bilde »der Messianismus den Punkt größter Nähe zwischen Religion und Philosophie«, MdD 291.

170 Es folgt auch in diesem Text der Verweis auf die Inversion von Abgeschlossenem und Unabgeschlossenem, der dadurch präzisiert wird, dass die Erinnerung »uns die Vergangenheit in gewisser Weise erst noch ermöglicht«, WiP 55. Auch hier scheint die *Ermöglichung* den theoretischen Hauptaspekt der Erfordernis darzustellen.

Leben in jedem Augenblick vergessen wird, auf die endlose Masse von dem, was in ihm verlorengeht« (Zdb 51/43).

Entsprechend präzisiert Agamben, dass das Verlorengegangene und Vergessene *als solches*, als Vergessenes, erfordert, »in uns und mit uns zu bleiben, als Verlorenes – und nur deshalb ist es unvergesslich« (*restare in noi e con noi in quanto dimenticato, in quanto perduto – e unicamente per questo, indimenticabile*) (Zdb 52/43).¹⁷¹ So scheint das Unvergessliche auch mit der in *Die kommende Gemeinschaft* geäußerten These zur Erlösung in Einklang zu stehen:

»Die Erlösung ist kein Ereignis, in dem das Profane heilig und das Verlorene wiedergefunden wird. Die Erlösung ist im Gegenteil der unwiederbringliche Verlust des Verlorenen, die endgültige Profanierung des Profanen (*La redenzione è, al contrario, la perdita irreparabile del perduto, la definitiva profanità del profano*)« (KG 97/85).

Liest man das Unvergessliche vor diesem Hintergrund, so zeigt das Präfix *Un-* nicht an, dass Vergessenes in sein Gegenteil, in Erinnerung, zu invertieren wäre, sondern dass das Vergessene durch den irreparablen Verlust gewissermaßen jenseits der *Alternative* von Vergessen oder Erinnerung stünde (vgl. Zdb 52).¹⁷² Strukturell dürfte dies der skizzierten These entsprechen, dass Bartleby keine neue, bessere Schöpfung vornimmt, weil eine neue Schöpfung wiederum Möglichkeiten ausschließen würde. Entsprechend geht es im Römerbriefkommentar nicht darum, das Unvergessliche

»den Archiven oder Monumenten der Geschichte einzuschreiben oder, im Grenzfall, eine andere Tradition und eine andere Geschichte für es zu errichten, eine der Unterdrückten und der Besiegten etwa, in der zwar Begriffe vorkommen, die jener der herrschenden Klasse fremd sind, die sich gleichwohl nicht substantiell von ihr unterscheiden (*che si scrive con strumenti diversi rispetto a quella delle classi dominanti, ma che non differisce sostanzialmente da essa*)« (Zdb 52/43).

Jede Gegen-Geschichte oder Gegen-Schöpfung entspricht strukturell der bereits erzählten, bereits geschaffenen, repetiert deren Logik.¹⁷³ Aber wie könnte ein Bezug zum Vergessenen zu denken sein, der dieses *nicht* in Erinnerung überführt? Paradoxerweise ist

171 Der Libeskind-Bau des Jüdischen Museums Berlin beinhaltet leere Räume, sogenannte *Voids*, in denen keine Ausstellungstücke platziert sind. Sie können als architektonischer Hinweis auf das je Verlorene und Vergessene gelesen werden, als Raum, der nicht gefüllt werden kann: Die Leere bleibt. Vgl. dazu z.B. die Informationen auf der Homepage des Jüdischen Museums unter: <https://www.jmberlin.de/libeskind-bau> (Abruf: 30.10.2019).

172 Vgl. allerdings die andere Tendenz der Formulierung in Agambens Text *Die Gehilfen*, PR 23-29: »Aber wenn der Messias kommt, wird das Verbogene gerade, das Ungeschickte geschickt und das Vergessen wird sich an sich selbst erinnern«, PR 28.

173 Vgl. die ähnliche Passage in Agambens Text zur philosophischen Archäologie: »Und ebensowenig geht es darum, in Verfolgung eines verbreiteten, aber langweiligen Paradigmas einer Historiographie der beherrschten Klassen, eine Geschichte der Ausgeschlossenen und Unterlegenen zu schreiben, die sich zu derjenigen der Sieger grundlegend homogen ist [sic]«, SR 122. Entsprechend dürften die Überlegungen von Rahner, Die Zeit, die bleibt, 57, zur »Erlösung [...] als bergende[r] Erinnerung und Wiedereinholung alles Vergangenen« oder Wohlmut, Theologie als Zeit-Ansage, 83, für den die Erfordernis »bei Walter Benjamin das unmissverständliche Eintreten für die Ret-

für das Unvergessliche, das Agamben beschreibt, noch ein weiterer Aspekt von Bedeutung: Denn es ist »weder untätig noch unwirksam. Ganz im Gegenteil handelt es in uns, wenn auch auf ganz andere Weise« (Zdb 51/43). Das Vergessene erfordert daher, dass man ihm in irgendeiner Weise *treu* bleibt, es fordert, »für uns noch irgendwie möglich zu sein« (*di essere ancora – per noi – in qualche modo possibile*) (Zdb 52/44). Wie sind diese Treue und dieses *Möglich-sein* zu denken? Ergibt sich an dieser Stelle nicht ein Bestimmungsproblem, weil Agamben eine Relation zu etwas denkt, das weder bestimmt werden kann noch soll? Und um was genau geht es? Agamben gibt eine Erklärung, die erneut grammatisch für die erste Person Plural und für *jeden Augenblick* präzisiert:

»In jedem Augenblick übertrifft das Maß des Vergessens und der Zerstörung, der ontologische Verbrauch, den wir in uns tragen (*la misura di oblio e di rovina, lo scialo ontologico che portiamo in noi stessi*), die Barmherzigkeit unserer Erinnerungen und unseres Bewußtseins bei weitem (*la pietà dei nostri ricordi e della nostra coscienza*)« (Zdb 51/43).

Wie könnte die angedachte Beziehung zu diesem Vergessenen *als* Vergessenem theologisch zu interpretieren sein? Kurt Appel deutet Agambens Rede von der Treue zum Unvergesslichen im Sinne einer »Asymmetrie von Vergangenem und Gegenwärtigem, die respektiert werden will«¹⁷⁴. Appel versteht das *Vergessene* und den *ontologischen Verbrauch* dabei als Verweis auf die *Toten* und *Verlorenen* und nimmt so eine gewissermaßen ethisch gewendete Interpretation vor:

»Die Treue, von der Agamben spricht, ist wohl genau die Treue zu jenem Abstand, zu jener Asymmetrie. Die Toten (und die Verlorenen) bleiben entzogen, aber es ist nicht nur darauf zu achten, dass das Verlorene nicht einfach wiedergefunden wird, sondern auch darauf, dass es nicht dem Nichts der Gedächtnislosigkeit anheimfällt«¹⁷⁵.

In Form der von Appel beschriebenen Asymmetrie werden die Toten und Verlorenen insofern, theologisch überzeugend, nicht vereinnahmt, die Unverfügbarkeit des Vergangenen wird gewahrt; dennoch werden sie umgekehrt auch nicht qua Gedächtnislosigkeit vollständig nichtig. Allerdings spricht Agamben in der Tat paradoxerweise von der Treue zum *vollkommen Vergessenen*, von dem, was nicht lediglich durch einen *Abstand* oder eine *Asymmetrie* abgetrennt ist, sondern was »uneinholbar vergessen ist« (*incessantemente dimenticato*) (Zdb 52/44), was »endgültig verlorengelht« (*irrimediabilmente perduto*) (Zdb 51/43) und was, »[t]rotz der Anstrengung von Historikern, Schriftgelehrten und Archivaren« (Zdb 51/43), nicht gerettet werden *kann* – was also wohl tatsächlich in das fallen dürfte, was Appel das »Nichts der Gedächtnislosigkeit« nennt. Dem entspricht, dass Appel in der zitierten Passage eine Verschiebung vornimmt: Während Agamben von der Fähigkeit spricht, »dem *treu* zu bleiben, das, obwohl es uneinholbar vergessen

tung des Verlorenen« bedeute, zwar theologisch überzeugend sein, aber keine genauen Agamben-Paraphrasen darstellen.

174 Appel, Kurt: »Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden«. *Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer*, in: Appel, Kurt/Metz, Johann Baptist/Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie*. Festschrift für Johann Reikerstorfer, Göttingen: V&R unipress 2012, 281-301, hier 294.

175 Appel, *Die messianische Gemeinschaft*, 294.

ist, unvergesslich bleiben muß« (Zdb 52), legt Appel diese Treue wie zitiert als »Treue zu jenem Abstand, zu jener Asymmetrie« aus. Auf diese Weise wird ihr Objekt variiert: Nicht dem Vergessenen ist treu zu bleiben, sondern dem *Abstand* von Vergangenem und Gegenwärtigem. Diese Interpretation ist theologisch schlüssig; dennoch könnte die Treue zum Unvergesslichen bei Agamben auch anders bestimmt werden.

Erwin Dirscherl legt in Bezug auf die zitierten Passagen eine andere Interpretation vor, indem er nicht die Toten, sondern das Subjekt unter der messianischen Berufung fokussiert. Die Erfordernis erscheint dabei als durch den »Messias in uns«¹⁷⁶, je im Subjekt, verursacht, als eine Denkfigur, die das Vergessene *als* Vergessenes respektiert, messianisch aber eine Art Grenzbegriff der Erinnerung denkt. Dabei verbindet Dirscherl die paradoxe Figur einer »Erinnerung an das Unerinnerbare« oder eines entgrenzten Bewusstseins »auf das hin, was vergessen wurde«, überzeugend mit Agambens Überlegungen zum paulinischen *hōs mē*. Das Verlorene, von dem Agamben spricht, scheint aber bei Dirscherl auf spezifische Weise, nämlich als die je eigene, mögliche Verlorenheit des Subjekts interpretiert zu sein. Er schreibt: »Das ist die Dislokation des Subjekts, insofern es der Verlorenheit als seiner eigenen Verlorenheit inne wird. Es kann nicht nur Dinge verlieren, auch sich selbst. Ruf und Widerruf bringen die Spannung einer verlierbaren, fragilen Beziehung zum Ausdruck, die nicht sicherer Besitz ist«¹⁷⁷. Aus dieser möglichen Verlorenheit folgert Dirscherl auch die Möglichkeit der Rettung; dass der Mensch sich vergessen oder verlieren *könnte*, »fordert den Ruf nach Rettung«¹⁷⁸. Entsprechend spricht er von unserer »(Möglichkeit der) Rettung. Agamben scheint eine negativ-dialektische Spannung, fast wie Th. W. Adorno, zu denken, in der allein die Möglichkeit des Verlorengehens die Möglichkeit der Rettung im Gefolge hat«¹⁷⁹.

Allerdings dürfte die Sinnspitze von Agambens Adorno-Kritik, wie oben skizziert, darin bestehen, nicht die *Möglichkeit* einer Rettung, sondern eine messianische Rettung als solche zu denken, die sich nicht im Raum der Dislokation des Subjekts vollziehen *könnte*, sondern im *Modus* dieser Dislokation vollzieht. Entsprechend argumentiert Agamben, wie weiter unten zu zeigen ist, in der Folge im Rückgriff auf den bereits dargestellten Begriff der *Unrettbarkeit*, dass in der messianischen Zeit »die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist« (Zdb 54): Die Welt ist bereits messianisch gerettet – aber *als* unrettbare, *in* ihrer Verlorenheit. Demgemäß betrachtet das messianische Subjekt, wie Agamben anschließt, die Rettung, indem es »sich im Unrettbaren verliert« (Zdb 54), also nicht *gegen* das Unrettbare und aus seiner möglichen Verlorenheit gerettet wird.¹⁸⁰ Dirscherls Beschreibung des durch die Negation eröffneten Raums der Möglichkeit ist einleuchtend; es scheint sich jedoch bei Agamben um die Möglichkeit als *Potenz* zu handeln, nicht um die Möglichkeit einer Rettung oder eines

176 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 153; die folgenden beiden Zitate ebd.

177 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 153.

178 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 154.

179 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 155.

180 Zumal vor dem Hintergrund von Agambens Adorno-Kritik wäre auch Dirscherls Vergleich mit Adornos negativer Dialektik genauer zu begründen.

Verlusts. Dirscherls subjekt- und zeittheoretisch fokussierte Interpretation ist theologisch überzeugend; anzufragen wäre aber, ob sie der Rede Agambens vom *de facto* völlig Vergessenen entspricht: Eine *potenzielle* Verlierbarkeit, die Rettung erfordert, scheint bei Agamben nicht angedacht zu sein.

Die vorliegende Untersuchung schlägt eine Lektüre von Agambens Text vor, die das Unvergessliche mit Dirscherl unter Bezug auf das *Als-ob-nicht* und die *Möglichkeit* liest, aber auf eine andere Art: Das je Verlorene versteht diese Untersuchung weder im Sinn einer anamnetischen Solidarität als Bezug auf die Opfer der Geschichte noch auch als Verweis auf die – mögliche – Verlorenheit des Subjekts. Stattdessen wird die Passage hier im Rekurs auf die Überlegungen zur *Möglichkeit* gelesen, die Agamben in Bezug auf Freud anstellt, wenn er die »Rückkehr des Verdrängten« unmittelbar mit der Formulierung »d.h. die Rückkehr des *Unmöglichen* als solchem« (*cioè il ritorno dell'impossibile come tale*) (Zdb 52/44, Hervorhebungen: HR) erklärt. Das Problem scheint darin zu bestehen, dass – im psychoanalytischen Paradigma – das Verdrängte als *Unmögliches* behandelt, also ausgeschlossen wird. Entsprechend den bisher referierten Überlegungen geht es dagegen darum, dass die Vergangenheit *möglich* wird – und zwar auch dann, wenn sie so vollkommen vergessen wurde, dass sie jenseits der Alternative von Vergessen und Erinnern steht. Dementsprechend wird das *Unvergessliche* in dieser Untersuchung als Marker für die Kontingenz der – erneut je eigenen oder kollektiven – Erinnerung verstanden: Das Unvergessliche soll weder erinnert noch auch als Unmögliches ausgeschlossen werden, sondern es steht für die Tatsache, dass *jede Erinnerung, jede Tradition* kontingent ist, sich auch anders hätte vollziehen können.¹⁸¹

Die Treue zum vergessenen Unvergesslichen praktiziert, so die These dieser Untersuchung, wer sich dieser Kontingenz bewusst bleibt, nach ihr handelt und insofern die fixe Identität des Subjekts, das sich unter Bezug auf je eigene Traditionen konstituiert, disloziert.¹⁸² Eine *Erinnerung* an Vergessenes und eine dementsprechend alternati-

181 Vgl. nochmals die *messianische Vernunft*, die Hans-Joachim Höhn, leicht anders bestimmt als eine »anamnetisch[e] Vernunft«, Höhn, *Messianische Zeit*, 318, an einer speziellen Zeitsignatur und einem Modus des Erinnerns an die Opfer der Geschichte festmacht. Die messianische Vernunft nämlich »erinnert sich dieser Opfer nicht derart, ›als ob‹ sie nur Opfer seien. Sie legt sie nicht darauf fest und reduziert ihre Identität nicht darauf, unter die Räder der Geschichte gekommen zu sein«, ebd. Das verneinte *als ob* scheint auch hier, mit leicht anderem Fokus, eine Möglichkeit der Vergangenheit, eine Potenzialität der Erinnerung im Sinne einer möglichen anderen Perspektive anzudeuten, die das Erinnerte nicht auf eine bestimmte Funktion festschreibt. Vgl. auch die Überlegungen von Sibylle Schmidt, die für Agambens *Was von Auschwitz bleibt* das Verhältnis von Erinnerung und Repräsentation behandelt: »Die Darstellung und Archivierung erscheint nur auf den ersten Blick als Schutz gegen das Vergessen. Genauer betrachtet begünstigt die wiederholte Erinnerung in Form von Darstellung gerade das Vergessen – das Ereignis wird in der Erinnerung immer mehr überformt, bis es schließlich ganz durch die Darstellung ersetzt – und damit vergessen wird«, Schmidt, *Für den Zeugen zeugen*, 102. Dieser Aspekt kann mit Agambens Überlegungen zum Unvergesslichen in der hier vorgeschlagenen Interpretation verbunden werden: Das Unvergessliche fungiert dann als Operator, der die Potenzialität in jeder Repräsentation markiert.

182 In dieser Hinsicht ist die weiter oben berührte Frage nach einem möglichen Bestimmungsproblem zumindest anzugehen: Offenbar scheint es, wie im Haupttext argumentiert, nicht darum zu gehen, dass das je Vergessene überhaupt bestimmt wird. Die zitierte Formulierung über den »ontologische[n] Verbrauch, den wir in uns tragen«, Zdb 51, scheint sich auf alltäglich Vergessenes zu beziehen, das in der Tat jenseits des Erinnerns steht. Die argumentationsstrategische Funkti-

ve Geschichtsschreibung würde wiederum *andere* potenzielle Erinnerungen vergessen. Dann aber ist das je Vergessene nicht als solches im Blick, sondern im Bezug zur jeweiligen Gegenwart: Das Unvergessliche markiert das Potenzielle in jeder Erinnerung, ohne sie durch eine Alternative zu ersetzen. Es steht dafür, dass die individuelle wie kollektive Geschichte, auf die sich Identität gründet, auch anders hätte erzählt werden können – und entspricht auf diese Weise einer Relation zum Subjekt: »Deswegen kann, wer dem Verlorenen treu bleibt, nicht an irgendeine Identität oder weltliche *klēsis* glauben« (Zdb 53/44). Das Unvergessliche fungiert als der *Rest*, der nie genau anzugeben ist – aber der in die *Gegenwart* führt und *in ihr* jede Identität verunklart.

II.4.d) Das Unrettbare, zweiter Rekurs

Die Überlegungen zur Erfordernis und zum Unvergesslichen bezieht Agamben unmittelbar auf Paulus und qualifiziert das Messianische als einen *Ort* der Erfordernis der Erlösung (vgl. Zdb 52f/44). Diese Erlösung kann sich jedoch, gemäß Agambens Adorno-Kritik, messianisch weder als Fiktion noch als ästhetische Betrachtung im Modus des *Als-ob* darstellen, sondern vollzieht sich in der Doppelung von Berufung und Widerrufung, die Agamben in seiner Interpretation der messianische *klēsis* entwickelt (vgl. v.a. Zdb 30-39) und die in dieser Untersuchung weiter unten behandelt wird (vgl. Kapitel III.1.f.a). Es geht somit um die Beziehung von Existierendem und Möglichkeit – oder darum, dass die je konkrete Berufung zugleich widerrufen wird, um sie als *mögliche* markieren zu können:

»Die Ankunft des Messias (*L'avvento del messia*) bedeutet, daß alle Dinge – und mit ihnen auch das Subjekt, das sie betrachtet – vom *Als-ob-nicht* eingenommen und mit einer einzigen Geste zugleich berufen und widerrufen sind (*sono prese nel come non, chiamate e revocate nello stesso gesto*). [...] Die messianische Berufung disloziert und annulliert zuallererst das Subjekt (*La vocazione messianica disloca e nullifica innanzi tutto il soggetto*)« (Zdb 53/44).

Das Ereignis der *Ankunft* des Messias scheint auch hier theoretisch unterbestimmt zu sein, weil nicht ausgewiesen wird, wie und warum es die Berufung und Widerrufung bedingen kann: Was also das *Messianische* als Ort der Erfordernis mit dem *Messias* zu tun hat, wäre theologisch genauer zu qualifizieren. Von Interesse ist hier, dass die messianische Berufung keine neue Berufung darstellt, sondern *alle Dinge* ebenso wie das sie betrachtende Subjekt in den Modus des *Als-ob-nicht* versetzt. Die Rettung oder Erlösung, für die Agamben argumentiert, hat also, wie Sergei Prozorov zu Recht anmerkt, weder einen positiven Inhalt noch führt sie restaurativ zu einer religiösen Tradition zurück.¹⁸³ Wie weiter oben für die Entschöpfung argumentiert, geht es eher um die Rückführung zur Potenz, die paulinisch-messianisch das *Als-ob-nicht* artikuliert.¹⁸⁴ Die

on des Unvergesslichen führt in die Gegenwart, deren Kontingenz es markiert – dafür aber muss es als solches nicht bestimmt werden. Dabei dürfte die spezielle Treue zum Verlorenen zumal im Modus der Praxis Bartlebens möglich sein: als Experiment.

183 Vgl. Prozorov, *Redemption*, 166.

184 Damit schlägt die vorliegende Untersuchung eine andere Interpretation vor als Höhn, *Messianische Zeit*, 311, der in Bezug auf Zdb 53 in der Doppelung von Berufung und Widerrufung tendenziell

Erlösung ist in dieser Hinsicht, so Prozorov überzeugend, »no longer a fictitious perspective from which a subject contemplates the world, but rather a real condition of the dislocation of the subject«¹⁸⁵.

In der Folge bringt Agamben die Erlösung in einer dichten Passage mit der Zuordnung von Rettung und Unrettbarkeit in Verbindung. In der an Paulus entwickelten messianischen Fassung wird diese Denkfigur leicht variiert: Hier wird weniger die Rettung *qua* Unerlösbarkeit oder im Modus des Verlusts akzentuiert, als mehr der Zusammenfall von Rettung und Unrettbarkeit, der der Struktur des *Als-ob-nicht* entspricht.¹⁸⁶ Man ist *im Modus* des *Als-ob-nicht* gerettet und zugleich *als-ob-nicht* gerettet – und hier aus diesem Grund: unrettbar.

»Derjenige, der in der messianischen Berufung bleibt, kennt kein *Als-ob*, verfügt nicht mehr über Gleichnisse. Er weiß, daß in der messianischen Zeit die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist (*nel tempo messianico, il mondo salvato coincide con quello irrimediabilmente perduto*), daß er nun, mit den Worten Bonhoeffers, wirklich in einer Welt ohne Gott leben muß (*realmente nel mondo senza Dio*) und daß er in keiner Weise dieses Ohne-Gott-Sein der Welt verdecken darf, daß der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verläßt (*il Dio che lo salva è il Dio che lo abbandona*), daß die Rettung vor den Repräsentationen (vor dem *Als-ob*) nicht beanspruchen darf, auch noch den Schein der Rettung zu retten. Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich – mit den Worten Benjamins – im Unrettbaren verliert (*contempla la salvezza solo mentre si perde nell'insalvabile*)« (Zdb 54/45, vgl. ebd., 69f).

Gegen die Rettung *als-ob* wird hier der Zusammenfall von Rettung und Unrettbarkeit, die *Koinzidenz* von verllorener und geretteter Welt akzentuiert. Liest man dies vor dem Hintergrund der oben angestellten Überlegungen, so besteht die messianische Rettung darin, dass jede Hoffnung auf irgendeine externe Rettung aufgegeben wird. Messianisch-zeitlich formuliert ist keine bessere Zukunft zu erhoffen, die durch Fortschritt erreicht oder durch göttlichen Eingriff eingeläutet würde: Messianisch-zeitlich geht es um das *Jetzt*, in dem die Welt unrettbar ist. Wie oben bereits nahegelegt, bezieht sich Agamben mit dem Verweis auf Benjamin offenbar auf Fragment N 9,7 der Passagenarbeit, in dem es heißt: »Die Rettung, die dergestalt [...] vollzogen wird, läßt immer nur an

den Aspekt der *Widerrufung* akzentuiert: »Entsprechend karg ist seine [d. i. Agambens, HR] Sondierung dessen, was nach der völligen Subtraktion aller alten Bestimmungen noch Bestand und Bedeutung hat. [...] Was alle Bestimmungen und Bestimmbarkeiten verloren hat, ist zwar nicht mehr unterscheidbar von etwas Anderem und darum auch nicht mehr mögliches Objekt von Diskriminierungen. Es ist aber auch nicht mehr identifizierbar«, ebd. Die messianische Berufung scheint sich dagegen nicht nur als *Subtraktion* und *Verlust* von Bestimmungen darzustellen, sondern eine spannungsvolle Relation zu ihnen zu ermöglichen: Sie werden *möglich* – denn was ist oder war, *erfordert* nicht Subtraktion, sondern seine *Möglichkeit*.

185 Prozorov, *Redemption*, 167.

186 Auch deshalb kann, wie Dirscherl, *Das menschliche Wort Gottes*, 151f, Prozorov, *Redemption*, 167, und Durantaye, *Agamben*, 382, anmerken, das paulinische *hōs mē* in Agambens Interpretation mit der messianischen Verrückung verbunden werden.

dem, im nächsten Augenblick schon unrettbar verlorenen < sich > vollziehen«¹⁸⁷. Agamben nimmt jedoch eine Variation vor: Während bei Benjamin das *im nächsten Augenblick* Unrettbare gerettet wird, lässt Agamben beides zusammenfallen – denkt allerdings in der Tat, nochmals, eine *Rettung*.¹⁸⁸

Hans-Joachim Höhn hat eingewendet, dass die letzten Sätze der zitierten Passage »[n]icht mehr [...] als paulinisches Denken« identifizierbar seien, und angefragt, ob »aus dem jesuanischen und paulinischen Messianismus nicht gerade das Dementi zur Rede von der Unrettbarkeit und heillosen Verlorenheit der Welt«¹⁸⁹ spreche. Die vorliegende Untersuchung schließt sich dieser Einschätzung an – aber sie versucht, auch den *Grund* dafür anzugeben, dass Agambens Überlegungen zur Unrettbarkeit nicht als paulinisch identifiziert werden können: Das Leitmotiv der Unrettbarkeit, das in dieser Untersuchung verfolgt wird, legt nahe, dass Agamben für den Begriff eher auf seine *eigenen* als auf die paulinischen Texte zurückgreift – Unrettbarkeit ist kein paulinisches Thema, sondern ein Thema Agambens. Das bedingt, dass das Messianische in Agambens Fassung in der Tat soteriologisch paradox funktioniert und insofern theologisch-traditionell schwerlich zu rezipieren sein dürfte.

Aus theologischer Perspektive ist aber von Interesse, dass die Zuordnungen in der zuletzt zitierten Passage auch den *Gottesbegriff* betreffen: Offenbar wird hier eine *Welt ohne Gott*, oder präziser: ohne Bezug auf einen Gottesbegriff gedacht. Aber gerade der in Agambens Fassung des Messianischen fehlende Bezug auf Transzendenz ist, wie oben nahegelegt, nicht als Mangel oder Fehlen zu interpretieren, ist nicht *bitter*: Stattdessen führt Agambens Messianisches in eine vollkommen profane Welt ohne Gott, in der Transzendenz nicht einmal im Modus der Verneinung vorausgesetzt wird: Wie für die Offenbarung argumentiert, ist ihr Ausbleiben in der Welt ebenso wenig zu beklagen wie die Profanität der Welt – vielmehr wird gerade dies zum eigentlich Göttlichen umcodiert (vgl. oben Kapitel II.2.f). Das *Ohne-Gott-Sein der Welt* ist demgemäß, wie zitiert, in keiner Weise zu *verdecken*. Dass dabei nicht einmal der »Schein der Rettung zu retten«

187 Benjamin, *Passagen-Werk*, 592.

188 Vgl. auch die Aufnahme der Figur der Unrettbarkeit mit Bezug auf Paulus in Agambens Text *L'avventura* von 2015: »Dass wir laut den Worten des Apostels ›in der Hoffnung gerettet worden sind‹ (Röm 8,24), ist deshalb zugleich wahr und nicht wahr. Wenn der Gegenstand der Hoffnung das Un erfüllbare ist, können wir nur als Unrettbare – schon Gerettete – auf Rettung hoffen«, AF 68. Auch in dieser nochmals anders gewendeten Zuordnung sind *wir* als Unrettbare gerettet. Vgl. die Formulierung in *Idee der Prosa* von 1985, dass »die menschliche Überlieferung [...] nicht nur das retten will, was zu retten ist (die Wesensmerkmale der Spezies), sondern auch das, was schlechterdings unrettbar ist, was je schon verloren ist, was niemals als ein Eigentum besessen werden kann und ebendarum unvergeßbar bleibt«, IP 94.

189 Höhn, *Messianische Zeit*, 311f. Weniger einleuchtend scheint die Auslegung von Dausner, Christologie, der im Kontext eines Kommentars zu den Ausnahmezustandsbegriffen bei Schmitt und Benjamin auch aus Agambens Beschreibung der messianischen Rettung zitiert und anschließt: »Gerade darum aber werde der Unterschied zwischen Rettung und Katastrophe bis zur Unkenntlichkeit nivelliert«, ebd., 290. In Bezug auf die beiden Ausnahmezustände dürfte es jedoch, siehe unten Kapitel III.1.c.b, in der Tat eine Differenz zwischen beiden geben; abgesehen davon scheint die Unrettbarkeit nicht katastrophisch oder apokalyptisch gedacht zu sein und nicht im Modus einer Ununterscheidbarkeit zur Rettung zu führen. Vielmehr ist das Sich-Verlieren im Unrettbaren wie zitiert die Form, in der Rettung betrachtet werden kann.

(Zdb 54) ist, kann als Variation auf Agambens Kafka-Bezug zur Frage der Erlösung gelesen werden (vgl. KG 97 und oben Kapitel II.2.f): Rettung gibt es – aber es gibt sie erst durch die vollständige Unrettbarkeit, also nie *für uns*.¹⁹⁰ Bereits der *Schein* einer Rettung würde die Unrettbarkeit nicht radikal genug denken; und sobald man *weiß*, dass man gerettet ist, ist man es nicht mehr. Gerade dies dürfte, nochmals, die Verwendung theologischer Begriffe anleiten, denn sie werden weder ausgeschlossen noch verneint, sondern im Modus eines anderen Gebrauchs umcodiert: Dies allerdings wird durch das *Ohne-Gott-Sein* der Welt erst ermöglicht.

Dafür steht auch der Bonhoeffer-Bezug der zitierten Passage. Für seine Überlegung, dass das messianische Subjekt »nun [...] wirklich in einer Welt ohne Gott leben muß und [...] in keiner Weise dieses Ohne-Gott-Sein der Welt verdecken darf, daß der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verläßt« (Zdb 54), verweist Agamben auf die »Wort[e] Bonhoeffers« (Zdb 54). Ein präzises Zitat oder eine Quellenangabe fehlen; gemeint ist offenbar die bekannte Formulierung in dem Brief aus Bonhoeffers Tegeler Haft vom 16. Juli 1944: »Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt«¹⁹¹

Agambens Text lässt sich als Palimpsest zu den Formulierungen Bonhoeffers lesen – allerdings verschiebt er sie auch. In dem zitierten Brief Bonhoeffers heißt es außerdem: »Und eben dies erkennen wir – vor Gott! [...] Vor und mit Gott leben wir ohne Gott«¹⁹². *Vor und mit Gott ohne Gott* – Agambens Version omittiert den ersten Teil dieser Zuordnung. Analog ist für Bonhoeffer der »Gott, der mit uns ist, [...] der Gott, der uns verläßt«, während Agamben die Formulierung auf die Rettung hin auslegt und über denjenigen, der in der messianischen *klēsis* bleibt, schreibt, »daß der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verläßt« (Zdb 54): Bonhoeffers Verschränkung des Gottes, *der mit uns ist* mit dem Gott, *der uns verläßt* wird bei Agamben zur *Rettung* durch einen Gott, der die Welt ihrem »Ohne-Gott-Sein« (Zdb 54) überlässt.¹⁹³ Umso weniger naheliegend dürfte eine theologisch-traditionelle Lesart von Agambens Soteriologie sein.¹⁹⁴ Darauf

190 Vgl. den Rekurs auf das Unrettbare bei Zdb 69f, der, wiederum mit Benjamin eingeführt, den Rest als »jenes Unrettbare, aus dessen Perspektive allein eine Rettung erreichbar ist«, Zdb 69, beschreibt. Unmittelbar anschließend zitiert Agamben Kafkas Aphorismus über die Hoffnung, die es *für uns* nicht gibt, und erklärt ihn mit den Überlegungen zur Unrettbarkeit.

191 Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Eberhard Bethge. Mit einem Nachwort von Christian Gremmels, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ²¹2013, 192.

192 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 192.

193 Die markierte Differenz lässt sich auch an Bonhoeffers Äußerung im Brief vom 5. Dezember 1943 spiegeln: »nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben«, Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 87. Mit der Erde *scheint* für Bonhoeffer alles verloren, während Agamben von einer explizit »unrettbar verlorenen Welt« ausgeht, sodass für ihn, umgekehrt, der »Schein der Rettung« nicht zu retten ist, Zdb 54: Während also bei Bonhoeffer der Glaube an eine *neue Welt*, wenngleich unter der angegebenen Bedingung, möglich scheint, geht Agamben davon aus, dass die »gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist«, ebd.

194 Vgl. aber auch die Interpretation dieser Passage von René Dausner: »Die Komplexität des Denkens wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass Agamben als Referenz dieser Wendung Dietrich Bonhoeffer angibt. Die Aussage »ohne Gott« ist somit keine atheistische Position, sondern eine

ist weiter unten genauer einzugehen. Zunächst muss die thematische Linie von Agambens Bartleby-Interpretationen um zwei weitere Texte ergänzt werden.

II.5 Die Aporien der Souveränität, die Aporien der aristotelischen Ethik

Wie erwähnt hat Bartleby auch in den Bänden des *Homo sacer*-Projekts Gastauftritte, die die Deutung der Figur den veränderten Kontexten entsprechend anpassen. In den beiden hier zu untersuchenden Texten hat Bartleby es mit *Aporien* zu tun: Im ersten Band des insgesamt neunbändigen Projekts, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* von 1995¹⁹⁵, geht es politisch-philosophisch zugespitzt um Bartlebys Verhältnis zu den Aporien der Souveränität; im fünften Teilband des zweiten Teils, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*¹⁹⁶ aus dem Jahr 2012, werden die Aporien der aristotelischen Ethik untersucht. In beiden Fällen steht Bartlebys Auftritt im Kontext einer Diskussion des Verhältnisses von Akt und Potenz, sodass die Figur mit dem philosophischen Thema verbunden bleibt.

In der zwei Jahre nach dem Bartleby-Essay publizierten Monographie *Homo sacer* wird der politisch-philosophische Ansatz in dem Kapitel *Potenz und Recht (Potenza e diritto)* (HS 50-59/46-56) in Beziehung zur Ontologie gesetzt.¹⁹⁷ Das Scharnier der Argu-

theologisch gewendete Aussage über die Welt in ihrer Differenz zu Gott«, Dausner, *Christologie*, 355. Abgesehen davon, dass Agambens Bonhoeffers Äußerungen wie gezeigt in einer spezifischen Interpretation verwendet, wäre anzufragen, ob bereits der Bezug auf einen Theologen Agambens These zu einer *theologisch gewendeten* macht. Dausner argumentiert entsprechend, dass Agambens Überlegungen nicht auf einen »Atheismus, der Gottes Existenz bestreiten würde«, ebd., hinausliefern, sondern stattdessen die »Differenz zwischen Gott und Welt, Transzendenz und Immanenz«, ebd., radikal zugespitzt dächten. Tatsächlich vertritt Agamben keinen expliziten Atheismus, der Transzendenz ausschließend einschließen und wiederum eine These über Transzendenz darstellen würde; vielmehr akzentuiert er – mithin a-theologisch im skizzierten Sinne – die Profanität der Welt. Dennoch fragt sich, wie eine Theologie in einer Welt *ohne Gott* – und nicht in der Doppelung *vor und mit Gott ohne Gott* – von Gott sprechen könnte. Dausner legt eine Deutung unter Rückgriff auf das *hōs mē* und die phänomenologisch eingeführte signifikative Differenz vor und schreibt: »Demnach wäre die ›Welt ohne Gott‹ eine Welt, in der ›Gott als Gott‹ erscheint – in einer Differenz, die zeittheoretisch zu bestimmen ist: als Diachronie oder als Parusie«, ebd., 356. Dies ist theologisch überzeugend; es fragt sich allerdings, wie Agambens Überlegungen zur Profanität der Welt dezidiert *ohne Gott* mit dieser Erscheinung Gottes *als Gott* in der Welt zu verbinden wären.

195 Die deutsche Ausgabe erschien 2002 unter dem Titel *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002; daraus wird im Folgenden mit der Sigle HS und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Seitenzahlen nach dem Schrägstrich verweisen auf die italienische Ausgabe *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin: Giulio Einaudi 1995.

196 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel *Opus Dei. Archäologie des Amts*. Aus dem Italienischen von Michael Hack, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2013. Aus dieser Ausgabe wird mit der Sigle OD und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Die italienische Ausgabe *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Homo sacer, II, 5*, Turin: Bollati Boringhieri 2012 wird mit Seitenangabe nach dem Schrägstrich zitiert.

197 Zur Kritik der Verbindung von Politik und Ontologie vgl. z.B. die Überlegungen bei Geulen, Agambens Politik, v.a. 66, die urteilt: »Es führt aber weder ein Weg direkt von der Ontologie in die Politik noch einer von der Politik in die Ontologie. Das Argument bleibt hier selbst die Beziehung seiner Elemente schuldig«, ebd. Wie weiter oben zitiert ist der Ausgriff von der aristotelischen Diskussi-

mentation bildet der Rekurs auf einen Text von Antonio Negri. Gegen Negri versucht Agamben zu zeigen, dass die Beziehung von konstituierender und konstituierter Gewalt als eine Beziehung von »Bann und Verlassenheit« (HS 54) zu denken ist, als eine Beziehung der einschließenden Ausnahme also, die beide Gewalten eng aneinander bindet. Die konstituierende Gewalt sei nicht unabhängig von der konstituierten zu denken, vielmehr seien beide vermittels der Struktur der Souveränität verschränkt.¹⁹⁸ Agamben folgt einem Hinweis Negris auf die Beziehung von politischer Philosophie und Ontologie und argumentiert, dass die *Struktur* der Souveränität ihren privilegierten Ort im Verhältnis von Akt und Potenz habe. Die aristotelische Beschreibung dieses Verhältnisses habe nämlich, so argumentiert Agamben,

»der abendländischen Philosophie das Paradigma der Souveränität (*il paradigma della sovranità*) gestiftet. Denn der Struktur der Potenz, die genau über ihr Nicht-sein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt (*si mantiene in relazione con l'atto precisamente attraverso il suo poter non essere*), entspricht (*corrisponde*) jene des souveränen Banns, der sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich abwendet. Die Potenz (in ihrem doppelten Aspekt von Potenz zu und Potenz nicht zu) ist die Weise, auf die sich das Sein souverän gründet (*La potenza (nel suo duplice aspetto di potenza di e potenza di non) è il modo attraverso cui l'essere si fonda sovranamente*)« (HS 57/54, Hervorhebung im Original).

In dieser Fassung der Diskussion bleibt die Potenz im Modus ihrer eigenen Abwendung mit dem Akt in Verbindung und entspricht insofern der souveränen Bannstruktur, die konstituierende und konstituierte Gewalt miteinander verschaltet. Entsprechend deutet Agamben an, dass das politisch-philosophische Problem des Verhältnisses der beiden Gewalten im ontologischen Paradigma angegangen werden könne: Eine jenseits des Souveränitätsprinzips gedachte politische Philosophie sei nur zu entwickeln, wenn die Denkform der Ontologie, die die Potenz in der Unterordnung an den Akt binde, durch eine »neue und kohärente Ontologie der Potenz« (*una nuova e coerente ontologia della potenza*) (HS 55/51) ersetzt worden sei. Bisherige Versuche, ein Denken des Seins jenseits der Struktur der Souveränität zu entwickeln, hätten sich jedoch nicht vollständig von ihr lösen können. Dass in der sich anschließenden Aufzählung – neben Bataille und dem Begriff *désœuvrement*, der im nächsten Kapitel zu behandeln ist – auch Bartleby genannt wird, bedingt offenbar, dass dieser hier nicht als Vorbild politischen Handelns eingeführt wird. Auch hier fokussiert Agamben souveränitätstheoretisch zugespitzt die *ontologische Frage* nach dem Verhältnis der Modi der Potenz:

»Der stärkste Einwand gegen das Prinzip der Souveränität steckt in Herman Melvilles Bartleby, dem Schreiber, der mit seinem ›ich möchte lieber nicht‹ jeder Entscheidungsmöglichkeit zwischen *Potenz zu* und *Potenz nicht zu* widersteht (*resiste a ogni possibilità*

on von Potenz und Akt auf die politische Philosophie bereits in dem Text *Die Macht des Denkens* von 1986 angelegt: Dort hatte Agamben die Notwendigkeit unterstrichen, »in der Politik, das Problem des Erhalts der konstituierenden Macht in der konstituierten Macht neu zu konzipieren«, MdD 329.

198 Zu dem Text von Negri und der Auseinandersetzung vgl. die luzide Rekonstruktion der Argumentation Agambens sowie der verschiedenen Antworten Negris bei Neilson, Brett: *Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism*, in: *Contretemps* 5 (2004), 63–78.

di decidere fra potenza di e potenza di non). Diese Figuren treiben die Aporie der Souveränität (*l'aporia della sovranità*) an die Grenze, doch gelingt es ihnen dennoch nicht, sich vollends aus ihrem Bann zu lösen« (HS 59/56, Hervorhebung in der Übersetzung).

Im Kontext der Exposition der Struktur der Souveränität erscheint Bartleby nicht als Messias der Entschöpfung: Er steht an der Grenze der Souveränität, ohne sich aus ihrem Bann lösen und eine Ontologie vollständig jenseits von ihr ermöglichen zu können. Wie diese veränderte Deutung zu erklären ist, wird nicht reflektiert; offenbar bleibt Bartleby trotz seines Widerstands gegen die Entscheidung zwischen den beiden Aspekten der Potenz noch in einer Beziehung zum Akt. Möglicherweise liegt der Grund darin, dass er, weil er *nicht* schreibt, tatsächlich eine bestimmte Potenz-nicht-zu aktualisiert – ein Denken »jenseits aller Figuren der Beziehung [...], selbst jenseits jener Grenzbeziehung, die der souveräne Bann ist« (HS 58), wird dadurch noch nicht realisiert. Vor allem aber ist Bartleby in der Argumentation in *Homo sacer* keine explizit messianische Figur – eine messianische Aufgabe übernimmt in diesem Zusammenhang, wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, eine andere literarische Figur: der Mann vom Lande aus Kafkas *Vor dem Gesetz*.

Die Frage des Verhältnisses von Potenz und Akt wird indessen im *Homo-sacer*-Projekt ein weiteres Mal mit Bartleby exemplifiziert: In *Opus Dei* illustriert Bartleby als Chiffre (*cifra*) die Aporien der aristotelischen Ethik (vgl. OD 157/113). Agambens Ansatz ist hier ebenfalls ein ontologischer, insofern seine, so mit dem Untertitel der Studie, *Archäologie des Amtes* die Entwicklung der »Ontologie der Operativität« (OD 102/74) kritisch rekonstruiert. Seine Archäologie zielt darauf, den Einfluss der Kategorie der *Wirkmächtigkeit* auf die Ontologie zu untersuchen, also zu zeigen, dass und wie das Sein zunehmend als *Praxis* gedacht worden sei. Das Forschungsfeld wird explizit als theologisches beschrieben: Mit der *Liturgie* habe die Theologie ein »neues ontologisch-praktisches Paradigma« (OD 107/78) entwickelt: Die Liturgie fasst Agamben entsprechend als eine Art strategischen Operator auf, der, mit den »Vorstellungen von *effectus* und *opus operatum*« (OD 102/74), eine bestimmte Art der Praxis denkbar gemacht habe: die »Wirklichkeit« (*l'effettualità*) (OD 107/78).¹⁹⁹ Wird das Sein in dem von Agamben rekonstruierten theologisch-liturgischen Paradigma gedacht, so wird es in Form einer *Verwirklichung* gedacht (vgl. auch HA 10f).

199 Der Ansatz von *Opus Dei* ist bereits in Agambens erstem Buch *Der Mensch ohne Inhalt* angelegt, vgl. dort die Untersuchung des Diskurses über das menschliche Tun im Kapitel *Poiesis und Praxis*, Mol 91-124: »Die westliche Metaphysik empfängt dieses Verständnis des Seins als Wirkung und Akt als ein Vermächtnis der christlichen Theologie, welche das höchste Wesen als *actus purus* dachte. [...] Das ›Tun‹ des Menschen wird ab nun verstanden als eine Aktivität, die eine reale Wirkung hervorbringt (das *opus* des *operari*, das *factum* des *facere*, den *actus* des *agere*), eine Wirkung, deren Wert sich nach dem Willen bestimmt, der sich in ihr ausdrückt«, Mol 93. Vgl. auch die Bemerkungen in Agambens Text *Das unsagbare Mädchen*, in dem er auf Odo Casels Beschreibung der Liturgie als Mysterium verweist, vgl. UM 29, jedoch einen Unterschied von heidnischem Mysterium und christlicher Liturgie in Bezug auf die *Wirksamkeit* namhaft macht: »Die Wirksamkeit der christlichen Mysterien ist in jedem Fall und in jeder möglichen Situation garantiert, denn sie ist nicht das Werk der Menschen, sondern von Gott. Nichts ist weiter von dieser irreduziblen Wirksamkeit der Liturgie entfernt als das heidnische Mysterium«, ebd., 30.

Agambens Untersuchung der modernen, christlich-theologisch beeinflussten Ontologie versucht dabei, den Boden zu bereiten, auf dem eine neu gedachte Ontologie, aber auch, gemäß den Übergängen zwischen den Diskursen, eine andere *Ethik* und *Politik* entwickelt werden könnten: eine »Ontologie jenseits der Operativität und des Gebots [...] und eine Ethik und eine Politik, die von den Begriffen der Pflicht und des Willens befreit sind« (OD 202/147). Diese Ontologie jedoch bleibt der *kommenden Philosophie* (vgl. OD 202/147) vorbehalten und als Aufgabe zugewiesen. Mit der untersuchten Zeitstruktur des *Kommenden* im Gegensatz zum *Zukünftigen* kann Agambens eigener Text als das *Kommenlassen* einer solchen Philosophie verstanden werden, die das in seiner Archäologie ans Licht gebrachte Potenzial ergreifen könnte.

Auch in *Opus Dei* behandelt Agamben Potenz und Akt als Kategorien des Seins (vgl. OD 150/108), auch hier fragt er nach dem Übergang von Vermögen zu Verwirklichung. Diese Frage führt er vor allem auf die aristotelische Lehre vom *Habitus* oder der *hexis* (OD 150/108) als der »Instanz« (*qualcosa*), die diesen Übergang reguliert, eng. Da jede Potenz für Agambens Aristoteles im doppelten Modus einer Potenz-zu und einer Potenz-nicht-zu gegeben ist, bleibt die Frage, aus welchen Gründen der *Habitus* den Übergang durchführt oder eben nicht durchführt (vgl. OD 152/110): Das Problem stellt sich somit als die Frage dar, wie der *Habitus* genau zu bestimmen ist (vgl. OD 154/111). Die aristotelische Tugendlehre führe jedoch, so Agambens These, bei der Antwort auf diese Frage zu einer Aporie: Der Begriff der Tugend als Bestimmung des *Habitus* bleibe bei Aristoteles ambivalent, weil er einerseits *ontologisch*, andererseits *praktisch* funktioniere, also ebenso ein *Sein* wie ein *Tun* betreffe (vgl. OD 155/111). So jedoch könne der Übergang von Potenz zu Akt durch den Begriff der Tugend nicht überzeugend geklärt werden. Mit dem Akzent auf die Tugend nimmt Agambens Diskussion des Problems eine andere Wendung – und dies betrifft die Figur Bartleby:

»Melvilles Bartleby, der Mann also, der per definitionem die Fähigkeit zu schreiben besitzt, sie aber nicht ausüben kann (*che ha la potenza di scrivere, ma non può esercitarla*), ist die vollkommene Chiffre für die Aporien der aristotelischen Ethik (*la cifra perfetta delle aporie dell'etica aristotelica*)« (OD 157/113).

Hier wird eine völlig andere Deutung vorgelegt: Bartleby *kann* seine Schreibfähigkeit nicht ausüben – exemplifiziert also die markierte Aporie der aristotelischen Ethik in der Frage nach der Umsetzung eines Vermögens in eine Tätigkeit. Insofern erscheint er nicht als Figur, die der Unterscheidung von Potenz-zu und Potenz-nicht-zu widersteht oder experimentell die Potenz als solche zu verifizieren sucht, und noch weniger als Studierender oder als messianische Figur der Entschöpfung. Vielmehr fehlt ihm jede Möglichkeit, überhaupt eine Potenz in den Akt umzusetzen. Textstrategisch muss sich Bartleby in einer ausweglosen Situation befinden, um die beschriebene Aporie emblematisch veranschaulichen zu können. Dies dürfte jedoch eine Variation von Agambens bisher referierten Interpretationen darstellen: Zwar bleibt der Diskurszusammenhang der Frage nach Akt und Potenz in den in diesem Kapitel vorgestellten Texten ähnlich, aber Bartlebys Funktion ändert sich von einer messianisch konnotierten Figur zu einer Figur, die die Aporien illustriert, aus denen stattdessen die *kommende Philosophie* mit einer neu gedachten Ontologie entkommen würde. Diese neu gedachte, kommende Ontologie könnte sich – gemäß Agambens kritischer Rekonstruktion einer Ontologie und

Ethik der *Operativität* – offenbar auf eine spezifische Form der *Inoperativität* beziehen. Dies ist mit der Untersuchung von Agambens Überlegungen zur *Untätigkeit* (*inoperosità*), auch und zumal als *messianischer Praxis* (vgl. HH 297), im nächsten Kapitel genauer zu präzisieren.