



universität
wien

MASTERARBEIT /MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit/Title of the Master's Thesis

„Du sprichst nicht mit mir?“

**Auf dem Weg zu einer negativen Topologie der Ausnahme in der Spannung
zwischen historisch-biographischer Topographie und allgemeiner Begriffsarbeit.
Versuch einer Rückbindung mit
Giorgio Agambens Lektüre des Pilatus-Motivs.**

verfasst von/submitted by
Marlene Deibl BA

angestrebter akademischer Grad/in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien 2017/Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor

Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

Vorbemerkungen

Geschlechtergerechte Sprache

Sämtliche Formulierungen sind geschlechtergerecht zu verstehen.

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass es an manchen Stellen dazu kommen kann, dass für den hier in erster Linie behandelten Autor Giorgio Agamben Bezeichnungen wie „der Philosoph“ und dergleichen benutzt werden. Auch diese sind bei vollkommenem Bewusstsein um ihre bisher fast ausschließlich maskulinen Träger als geschlechtsneutral zu verstehen.

Plagiatsverzicht

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Abschlussarbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Formale Bemerkungen

In den älteren Werken entnommenen Zitaten wurde die jeweils verwendete deutsche Rechtschreibung nicht berichtigt. Auch die Zitierweisen und die jeweilige Umschrift fremdsprachiger, insbesondere griechischer Worte, folgt dem jeweils wiedergegebenen Text. Sämtliche Hervorhebungen sind, sofern nicht anders gekennzeichnet, aus den Originaltexten übernommen. Für Zitate aus dem Neuen Testament wird im Allgemeinen das Münchner Neue Testament herangezogen, ansonsten die aktuelle Einheitsübersetzung vom Dezember 2016.

Wien, am 13. Mai 2017

Marlene Deibl

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	6
1. Kapitel – Die Ausnahme als Paradigma und Analogie.....	11
1.0. Vorbemerkungen zur Methode Giorgio Agambens.....	11
1.1 Geste und Kritik: Was macht die Ausnahme zur Ausnahme?.....	21
1.1.1 Die Ausnahme als Grundmotiv von Recht und Politik.....	21
1.1.2 <i>homo sacer</i> – die Figur der Ausnahme als Beispiel aus der Geschichte.....	25
1.1.3 Die Sprache als Bewegung des Ausnehmens <i>par excellence</i>	30
1.2 Topologien der Ausnahme: Profanierung als epistemische und ästhetische Strategie.....	33
1.2.1 Die Geste als ästhetisch-ethische Gestalt des Ausnehmens.....	33
1.3 Die Scham als Grundlage der Subjektstrukturierung und affektiver Ort der Ausnahme.....	37
1.3.1 Lebens-Form: Der Gebrauch der Körper.....	42
2. Kapitel – Philosophische Rückbindung: Affektivität und Geschichte.....	45
2.1. Vorausgesetztes.....	46
2.1.1 Scham und Schuld: Der Zugang zur Vergangenheit.....	48
2.1.2 Die messianische Zeit der Gegenwart.....	56
2.1.3 Das „Jetzt der Erkennbarkeit“ als Endpunkt von <i>Die Zeit die bleibt</i>	58
2.2. Agambens Ethos und die Doppelung.....	73
2.2.1 Doppelungen bei Agamben.....	73
2.3. Agambens Anti-Methode als Summe der Postmoderne?.....	74
2.3.1 Agambens Ethos als tragisches Ethos?.....	76
2.3.2 Hegels Religionskapitel und der Übergang: Auswege aus der Sittlichkeit.....	77
3. Kapitel – religionsphilosophische Rückbindung: Pilatus und die offenbare Religion.....	85
3.1. Pilatus und Jesus – eine Geschichte.....	86
3.1.1 Profanierung und Parodie.....	87
3.1.2 Die zwei Naturen der Tradition.....	91
3.1.3 Scham und Schuld, Komödie und Gericht.....	91
3.2. Eschatologie ohne Vorbehalt. Theologische Rückbindung.....	93
3.2.1 <i>Ex falso quodlibet</i> – vom Bild zur Hoffnung.....	93
3.2.2 Wovon man nicht sprechen kann.....	95
4. Nichts bleibt.....	97
5. Conclusio.....	100
Abkürzungsverzeichnis der Werke Giorgio Agambens.....	103
Literaturverzeichnis.....	104
Abstract auf Deutsch.....	109
Abstract in English.....	109

„*Voler scrivere significa volersi rendere la vita possibile.*“

(Giorgio Agamben in einem Interview)

„Ihr seid meine Zeugen - Spruch des Herrn: Ich allein bin Gott
auch künftig werde ich es sein. Niemand kann mir etwas entreißen.
Ich handle. Wer kann es rückgängig machen?“

(Jes, 43, 12-13)

„So gibt es Gott also wirklich nicht?, sagte ich schließlich. ‚Nicht auf die Art, auf die du das nun glaubst‘, sagte
Donati, und es schien ihm nicht ganz angenehm, von diesen Dingen zu sprechen.“

(Alexander Lernet-Holenia, Pilatus)

Einleitung

Agamben ist ein eminent zeitgenössischer Denker. Das zeigen seine praktischen Anknüpfungen genauso wie seine theoretischen Ansätze. Erstere, wie etwa seine Untersuchungen zum Ausnahmezustand, der etwa in den Vereinigten Staaten seit 2001 permanent in Kraft ist, oder auch des ausgeschlossenen nackten Lebens in Lagern und in der Biopolitik haben oft erstaunliche oder erschreckende Aktualität. Seine davon nicht abtrennbaren, teilweise sehr abstrakten theoretischen Überlegungen vereinen verschiedene Disziplinen, Medien und politische Traditionen. Dennoch sind Agambens Deutungen immer deutlich philosophisch akzentuiert.

Eines von Giorgio Agambens Grundanliegen ist das Aufspüren von Freiräumen jenseits des reibungslosen Funktionierens der von ihm so bezeichneten Herrschaftsmaschinerie, ein temporäres Außerkraftsetzen oder Unwirksam-Machen (*rendere inoperoso*) von sich stets universalisierender Macht. Damit ist schon das Kernproblem bezeichnet: Ein solcher Raum jenseits der Macht kann nur negativ angezeigt werden. Ein damit befasster Begriff nur sich selbst suspendieren, eine Geste die diesen Raum bezeichnet, kann nur scheitern und der Möglichkeit von Positivierung anheimfallen.

Damit kann die mögliche Universalität der Unterbrechung als Raum der Freiheit in die Reichweite einer Formulierung kommen, die diese Freiheit noch ermöglicht. Immerhin wäre, wenn wir Agambens Analyse mitgehen, zumindest das Scheitern der Geste eine selbstevidente, universale Figur und böte Begriffe von Geste, Bruch, Schein, Ereignis usw. als kategorialen Rahmen *ex negativo* zu fassen. Wesentlich ist dabei ein vertieftes Denken der Sprache.

Wer die Frage danach stellt, was von Giorgio Agambens Werk man als Kritik der gegenwärtigen Herrschaftsformen lesen könnte, scheint schnell fündig zu werden. Diese Formen der Herrschaft, die insbesondere von einer bestimmten Wirtschaftsform und vor allem ihrer permanenten Krisenhaftigkeit sowie ihrem noch immer unterbestimmten Verhältnis zur Biopolitik her befragt werden, bilden den Hintergrund seiner bezugsreichen Studien. Diese grundsätzliche Form des Untätigseins wird gleichzeitig als anthropologische Konstante, beziehungsweise überhaupt als Grundlage des Humanen betrachtet. Für Agamben ist der Mensch das untätige Tier, ein Tier dem keine ihm spezifische Tätigkeit zugewiesen werden kann, das nie ganz mit dem, was es tut und vermag, zusammenfällt.

Der ganz dem Menschen eigene Ort des Menschlichen wird somit zu jenem Ort, an dem die Möglichkeit der Außerkraftsetzung des Menschen sichtbar wird, die es entsprechend zu denken gilt.

Dieser Ort soll dann jener sein, von dem aus eine Transformation einer politischen Situation ermöglicht wird, die nach Agambens Analyse zunehmend dazu neigt, das Lager als ihr Paradigma und den auf sein nacktes Leben (nämlich das positiv identifizierbare) reduzierten Menschen als ihr „Subjekt“ zu nehmen.

Eine zentrale Aussparungsstelle des Werkes von Giorgio Agamben ist dabei die Frage nach dem Umgang mit folgender Aporie: wenn sich die Arbeit Agambens, eine Arbeit des Forschens, Interpretierens und Beschreibens, mit einem Ort befasst, so wird dieser von der Forschungsarbeit vereinnahmt und durch deren Bezüge sofort ein verallgemeinerbarer Ort, ein Ort der (reflexiven, forschenden, schriftstellerischen) Tätigkeit. Die Logik der kapitalistischen Märkte und ihrer Ideologie wie sie sich uns in der Gegenwart präsentieren, bildet somit sehr genau ab, wie Menschen überhaupt mit ihren Bedürfnissen umgehen können.

Agamben bemüht sich darum, diese Problemlage gewissermaßen indirekt dialektisch anzugehen, zuerst vor allem durch den zentralen Stellenwert, der den Denkfiguren der Geste und der Ausnahme in allen seinen Analysen zukommt. Würde es direkt adressiert, wäre dieses Problem kein geringeres; es ist auch nicht durch eine genaue Begriffsanalyse zu lösen, ja, es wird von solchen und ähnlichen Vorgehensweisen überhaupt erst erzeugt.

Entsprechend kreisen die einzelnen Werke Agambens auch (unter wenigen anderen Leitmotiven) um dieses Thema, je in anderen Konstellationen und im Rückbezug auf unterschiedliche (philologische, historische, cineastische, religiöse, sprachliche) Quellen. Letztlich stellt der Autor sein eigenes Leben in einem Akt des Leidens an der Textproduktion in den Dienst einer Allgemeinheit, die durch die Rezeption der so entstandenen Werke erst entstehen könnte. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist Agambens Werk eine programmatische Form, sich der Individuation des Leidens am Text schreibend und lesend anzunähern. Das geschieht auch zum Preis der autobiographischen oder einfach bei Gelegenheit der Leserin eher im Weg stehenden Leitern, auf denen der Autor seine Erkenntnisse erreicht hat und die in den Texten stehenbleiben.

Entsprechend kann Agamben, dessen Texte immer zwischen Analyse des Ganzen und sehr genauer, teils autobiographisch wirkender Detailarbeit schwanken, so gelesen werden, dass er eine Textform und damit eine Lebensform sucht, die sowohl einem wissenschaftlichen Paradigma gerecht wird als auch dem konkreten Leben, das von einem Text ja auch immer in Anspruch genommen und informiert werden soll. Die von Agamben verwendeten Methoden in ihrer Vielfalt, die vielfachen impliziten und expliziten Referenzen, legen eine solche Deutung nahe. Sie erinnern teils eher an musikalische Werke denn an philosophische Werke, samt Expositionen und jeweils teilweiser Durchführung immer wiederkehrender Themen und Motive.

Die hier vorliegende Arbeit möchte im engeren Sinn Grundfragen beleuchten, die sich anschließen:

(a) Was ist das Ausnehmen als Tätigkeit und inwieweit reflektiert Agamben dieses methodisch? Die Untersuchung im ersten Teil der Arbeit wird sich auf der textlich-performativen Ebene (Agambens Parodie der Philologie, sein Umgang mit Geschichte und Literatur) und auf der inhaltlichen Ebene (Scham, Profanierung, die kommende Gemeinschaft als *topoi* einer negativen Theoriearbeit) bewegen. Zentraler Ausgangspunkt ist dabei Agambens Vorschlag des Profanierens. Diese soll als Parodie der herkömmlichen philosophischen Arbeit in ihrer Aufhebung gedeutet werden, die gleichzeitig ein zeitgenössisch angemessenes Weiterdenken der Postmoderne wie der Philosophie Hegels anzeigt.

(b) In einem weiteren Schritt stellt sich die Frage nach der religionsphilosophischen und der im engeren Sinn theologischen Anschlussfähigkeit der hier gezeichneten Überlegungen.

Auch hier kann sich der Rückgriff auf eine Lektüre der paulinischen Texte als wegweisend erweisen. Auch Agambens Lektüre des juristischen Prozesses, der Krisis gegen Jesus in *Pilatus und Jesus* wird hier beleuchtet. Dort wird die in diesem (teilweise suspendierten und eigentlich parodierten) institutionellen Rahmen unternommene Wahrheitssuche als tentativer Wahrheits-Produktionspro-

zess gedeutet, eine Denkrichtung, die auch der französische Philosoph Alain Badiou in seinen Werken, besonders auch in seiner Paulus-Lektüre einschlägt. Gleichzeitig kann die Figur des Pilatus auch im Hegelschen Sinn als Komödiant oder nach Agamben als der erste Profanierer der sakralen Sphäre wie der eigenen Souveränität in der Geschichte des Christentums und damit als überhaupt erst konstitutiv für das Christentum als Religion gedeutet werden. Als Abschluss des zweiten Kapitels wird daher eine kurze Interpretation der offenbaren Religion und des Religionskapitels in Hegels Phänomenologie des Geistes vorgenommen. Von dort wird zur Interpretation eines, wenn nicht des entscheidenden Moments der offenbaren Religion bei Agamben übergeleitet.

Die Werke Agambens werden seit etwa zwei Jahrzehnten im deutschen Sprachraum breiter rezipiert und vor allem erst seither übersetzt.¹ Die deutschsprachige Rezeption Agambens setzt daher erst im Zeitraum um 2001 im akademischen Diskurs langsam ein, der auch für den heutigen theoretischen und politischen Kontext als zeitgenössisch gelten kann. Die deutschsprachige Sekundärliteratur ist daher sowohl überschaubar, von einer Vielzahl mittlerweile übersetzter Werke informiert, und verhältnismäßig aktuell, beziehungsweise überhaupt erst im Entstehen begriffen.

Agambens Werke trafen insbesondere durch dieses *timing* gleich zwei neuralgische Punkte. Einerseits war die politische Lage nach 2001 und, in der Hochphase der deutschsprachigen Agamben-Rezeption seit 2008 deutlich umgeschlagen, und so traf und trifft Agamben besonders in Deutschland den Nerv der Zeit. Andererseits ging die seit den 1970er Jahren geführte Debatte über die Grundzüge des Modernen in den Sozial- und Kulturwissenschaften in eine neue Phase über, in der sie zunehmend wieder Konzepte aufnimmt, die aus unterschiedlichen Diskursen stammen. Das betrifft Denkmotive aus der Theologie und der Religionsgeschichte ebenso wie politische und juristische Konzepte und eine Neubewertung des Status des Historischen und der Geschichte als Disziplin. Alle diese Felder deckt das Werk Agambens ab. Auch die Aktualität seiner Thesen, die in unterschiedlichen Disziplinen und vor allem auch in der öffentlichen Debatte aufgenommen werden², zeigt, dass die Fragestellungen Giorgio Agambens auch durch ihre gesellschaftliche und politische Aktualität zur Auseinandersetzung einladen.

Die hier getroffene Auswahl der Werke von Giorgio Agamben soll auch einen gewissen Überblick über Agambens Denken bieten. Zentrales Augenmerk liegt auf seinem Denken von Zeit und Geschichte (*Die Zeit die bleibt*), seiner Theorie der Scham als Affekt der Individuation (*Was von Auschwitz bleibt, Der Gebrauch der Körper*), seiner Theorie der Ausnahme und ihrer Figuren

1 Zwar wurden einzelne Beiträge und auch das Buch „*Idee der Prosa*“ früher übersetzt (letzteres ist 1987 in München erschienen), breitere Wirkung blieb allerdings zunächst aus.

2 Ganz besonders stehen dafür die Figur des *homo sacer* und die Profanierung als Technik. Auch die Frage nach dem Ausnahmezustand

(*Homo sacer I, Ausnahmezustand, Profanierungen*) und seinem Denken der Sprache, das sich fast überall nachzeichnen lässt, besonders aber in *Die Kommende Gemeinschaft, Idee der Prosa* und *Die Sprache und der Tod*. Die erwähnten Werke werden auf einzelne Motive hin quergelesen, die sich in den Rahmen des vertieften Sprachdenkens und seiner spekulativen und affektiven Dimensionierung auf der einen Seite und einer daran orientierten Methodologie des Zeit- und Subjekt Denkens auf der anderen Seite einordnen lassen.

Die Auswahl des Werkes über *Pilatus und Jesus* erlaubt, beides in einer kurzen, beispielhaften Interpretation zu vereinen und religionsphilosophisch zu verknüpfen. Das Buch ist sehr kurz³, skizziert aber zumal als relativ aktuelles Werk die zentralen Denkfiguren Agambens anhand eines Beispiels aus dem neuen Testament, und zwar eines der zentralen und bis heute dauernd rezipierten Geschehnisse darin: die Unterbrechung sowohl der Passionsgeschichte als auch der Heilsgeschichte durch den Prozess vor Pontius Pilatus.

Die deutschsprachige Sekundärliteratur wird gelegentlich herangezogen, wo sie die entsprechenden Motive erläutert und eine vertiefte Auseinandersetzung und kritische Anfragen ermöglicht.

Kurz sei noch auf die von mir im Folgenden verwendeten Methoden eingegangen. Von meinem Grundinteresse her bin ich immer philosophisch motiviert, und auch so ausgebildet. Die erste Frage, die mir einfällt, ist immer eine philosophische. In der folgenden Arbeit beschäftige ich mich im ersten Kapitel mit grundlegenden Themen und methodischen Entscheidungen Giorgio Agambens. Besonders wird dabei das Denken der Ausnahme als zentrales Merkmal seiner vielfältigen Überlegungen behandelt.

Im zweiten Kapitel wird es darum gehen, Agambens Denken des Ethischen zu rekonstruieren und es im Kontext der postmodernen Philosophie zu verorten, sowie mit Hegel Anfragen zu formulieren. Von dort aus werden einige Grundbegriffe Agambens noch genauer beleuchtet, da sie religionsphilosophisch die höchste Relevanz besitzen und zur Interpretation des Werkes *Pilatus und Jesus* herangezogen werden sollen. Meine Methodik soll auf der formalen Ebene jene des behandelten Autors nachvollziehen und reflektieren. Diese wird im ersten Teil gleich Gegenstand der Untersuchung werden, um die folgenden Gedankengänge methodologisch nachvollziehbar zu machen.

3 Es ist sogar signifikant kürzer als die vorliegende Arbeit.

1. Kapitel – Die Ausnahme als Paradigma und Analogie

1.0. Vorbemerkungen zur Methode Giorgio Agambens

Giorgio Agambens Texte widersetzen sich der Festlegung auf eine eindeutige Methode, eine Fachdisziplin. Sie sind damit nicht inkonsistent. Vielmehr gewinnt Agambens Arbeit ihre Überzeugungskraft und die vielfältigen Angebote zum Weiterdenken, die sie macht, genau aus der methodologischen Ambivalenz, welche die Arbeitsweise des Philosophen prägt.

Dennoch wirken bestimmte, festgelegte Grundannahmen als leitende Motive in seinem Denken. Es fällt aus einer wissenschaftstheoretischen Sicht schwer, diese Grundmomente mit einem scharfen Begriff zu bezeichnen. Michel Foucault, von dem Agamben wesentliche Interessen und Bezüge übernimmt, ist ein Vorbild für die Ausarbeitung von sogenannten historischen *Paradigmen* als Grundmotiven von Entwicklungen und Denktraditionen. Während Foucault Grundoperationen von Diskursen zum Forschungsschwerpunkt erhebt, die meist anhand historischer Beispiele hervorhoben werden sollen⁴ geht Agamben freier mit den historischen Stoffen um. Er setzt nicht, wie Foucault, historisch mit dem Beginn der Moderne an, um deren Wirkweisen und Grundgedanken zu klären.

Diese Arbeitstechnik ist wiederum seiner ebenso intensiven Auseinandersetzung mit Walter Benjamin geschuldet, dessen Schriften Agamben in Italien herausgegeben hat⁵. Benjamins thesenhafte philosophische Schriften, die oft keine klare Grenze zum rein literarischen Schreiben erkennen lassen, stellen einen scharfen Kontrast zu Foucaults Methode dar. Von Benjamin übernimmt Agamben neben Grundannahmen zu seinem Geschichtsdenken auch die methodische Zusammenstellung von teils disparaten Texten und Gedanken, die zueinander in Beziehung gesetzt und kommentiert werden, um einen bestimmten theoretischen Effekt zu erzielen.

Neben dem des Paradigmas ist der zweite methodisch-rhetorische Begriff, der die (selbe) Vorgehensweise Agambens beschreibt, jener der *Analogie*. Agamben stellt gerne und oft zunächst scheinbar wenig miteinander verbundene Texte unterschiedlicher historischer Epochen und Genres zusammen und zieht Linien zwischen deren Themen, Vokabeln und Interessen, die sich als analog

4 Im Sinne der „Archäologie“, die Foucaults epistemologischen Begriff für seine Forschungstätigkeit darstellt. Vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge: eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 2003.; Agamben, Giorgio: *Was ist ein Dispositiv?* Übers. v. Andreas Hiepko, Berlin 2008.

5 Agamben gab im Auftrag des Mailänder Einaudi-Verlags ab 1979 Walter Benjamins Schriften heraus. Agamben entdeckte im Zuge dessen auch bislang unbekannte Manuskripte Benjamins. Vgl. Mills, Catherine: *Giorgio Agamben*. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/agamben/> (abgerufen am 27. Februar 2016).

erweisen und Licht auf die Bezüge in der Gegenwart werfen sollen. Umgekehrt benutzt er das Analogieverfahren auch dazu, gewisse Parallelen aufzuzeigen, die sich der nicht durch bestimmte Assoziationen gestützten Analyse verschließen und das Verständnis eines historischen Phänomens oder Gedankens vertiefen.⁶ Überzeugend wird diese Annahme vor allem aus der Mittlerposition, die sie einnimmt; einer Art zugespitzten Hermeneutik, die sich zwischen den Texten und den von ihnen ins Auge genommenen Problemfeldern (und der Einsicht, dass beide nie deckungsgleich werden) bewegt.

Beiden methodischen Entscheidungsaspekten ist gemeinsam, dass sie Differenzen überbrücken – hin zu einem geordneteren Verständnis bestimmter Sachverhalte, allerdings unter gleichzeitiger Unterstreichung der faktisch aufgezeigten Differenzen, die das Analogieverfahren oder den archäologischen Aufweis einer paradigmatischen Haltung erst ermöglicht haben. Beide sind außerdem eher Züge einer Herangehensweise als im Werk des Autors klar zu trennende Verfahrensweisen. Eher sind sie eben Aspekte eines und desselben Duktus des Forschens, der die hermeneutische Verantwortung den Themen der Gegenwart gegenüber wie den Texten der Vergangenheit wahrnehmen möchte und sich gerade deshalb nicht auf eine bestimmte methodische Haltung im Gesamten festschreiben lassen will und kann.

Dieses Verfahren ist alternativ, wie es Agamben selbst gelegentlich tut, als Aufweis von *Konstellationen*⁷ zu beschreiben, die eine Gegenüberstellung und Zusammenschau höchst disparater Texte vornehmen, um einer bestimmten, aus der jeweiligen Gegenwart heraus formulierten Frage gerecht zu werden, beziehungsweise sie durch ihr Echo in der Geschichte überhaupt erst auszudrücken. Auch hier verbinden sich jeweils gegenwärtige und von der Geistesgeschichte als Forschungsunternehmen motivierte Zusammenstellung bestimmter Themen, Texte und Autoren, die sich dann in der Rückschau auf die Zusammenstellung als zusammengehörig erweisen werden.

In einem seiner frühesten Bücher, *Stanzen* (italienische Erstausgabe 1977)⁸, gibt Agamben eine Verortung dieser Arbeitsweise, die sich bis heute als strukturierend für seine Werke erweist. Im dort enthaltenen Aufsatz „Das Eigentliche und das Uneigentliche“⁹ arbeitet er heraus, warum die Lehre von der Bedeutung in der europäischen Geistesgeschichte immer von einer Doppelstruktur ausgeht. Dort heißt es von der Metapher:

6 Ein paradigmatisches Beispiel für diese Vorgehensweise liefert zum Beispiel „Die Passion der Faktizität“, eine Aufsatz Agambens, der das Faktizitäts-Denken Martin Heideggers mit Hannah Arendts Liebesbegriff parallelisiert und gegenliest. (in: Agamben, Giorgio: Die Macht des Denkens. Übers. v. Francesca Raimondi, Frankfurt am Main 2013, S. 331-364.)

7 z.B. in *Idee der Prosa* (der Titel ist an eine Wendung in Walter Benjamins Dissertation angelehnt) und in *Die Zeit die bleibt*, S. 162.

8 Ins Deutsche übers. v. Eva Zwischenbrugger: *Stanzen. Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur*. Zürich 2005.

9 Ebd., S. 221-238.

„Die metaphorische Dislokation (...) ist vielmehr eine Dislokation des metaphysischen Gefüges des Bedeutens selbst: ihr Raum ist der einer gegenseitigen Ausschließung von Signifikant und Signifikat, in welcher die ursprüngliche Differenz, auf der alles Bedeuten gründet, ans Licht tritt.“¹⁰

Diese Aussage ist charakteristisch für einen bestimmten Strang der Philosophie des späten 20. Jahrhunderts, die eine bestimmte Entscheidung des Poststrukturalismus, also dem Umgang mit dem, was in der vorhergehenden „strukturalistischen“ Theoriebildung seit dem 18. Jahrhundert gewonnen wurde, betrifft. Genauer geht es hier um die Nachfolge nicht nur Foucaults, sondern auch jener von Gilles Deleuze und Jacques Derrida, die eine Weiterentwicklung der strukturalistischen Forschungsmethoden des vor allem französischen Diskurses der Anthropologie und Linguistik darstellen.

Wenn es *eine* grundlegende strukturierende Annahme gibt, die sich durch Agambens theoretische Arbeiten zieht, dann ist diese Annahme die Figur der *Ausnahme*. Die Ausnahme als zentrales Paradigma zu wählen ist vor allem aus zwei Gründen geschickt. Zum einen vereint die Ausnahme viele zentrale Motive zeitgenössischen Denkens oder deutet sie zumindest an. Entsprechend der Frage, wovon die jeweilige Ausnahme ausnimmt, und wen oder was sie ausnimmt, ist der ganze Komplex des Gesetzes, sowohl des rechtlichen, sozialen und des naturgesetzlichen Begriffes, schon angedeutet. Dazu kommt, dass die Ausnahme, eigentlich klingt das trivial, immer eine negative Bewegung andeutet. Damit ist das Denken der Ausnahme weder als eine fixierbare Methode festzulegen noch an im Voraus bestimmte positive Inhalte gebunden.

Paradigmatischer Denker der Ausnahme ist der konservative deutsche Rechtstheoretiker Carl Schmitt, dessen Theorie Agamben in seinem *Homo-Sacer*-Projekt intensiv rezipiert. In dieser Figur ist Agamben aber auch an Martin Heidegger angelehnt, der in seinen Spätwerken ein Denken entwickelt, dem weder das Verfahren noch der Begriff der Ausnahme fremd sind. Agamben hat außerdem noch persönlich bei Heidegger Seminare besucht.¹¹

Dieser epistemische Zugang entfernt sich grundlegend von jenem, der sonst als den Sozial- und Kulturwissenschaften zugrundeliegend gedacht wird. Diese verteidigen sich oft auch vor sich selbst gegen den Vorwurf, sie seien theoretisch ungenügend fundiert oder im Gegenteil so theoretisch überdeterminiert, dass sie nie zu den in ihnen behandelten Phänomenen vordringen könnten.¹²

10 Ebd., S. 201.

11 Das betont der Autor an zahlreichen Stellen, und seine bevorzugte Weise Martin Heidegger zu zitieren besteht in Erzählungen von den Fragen und Erläuterungen des Meisters in diesen späten Seminaren.

12 Einer der Gründe, warum die empirische Messbarkeit breiten Raum in diesen Wissenschaften während ihrer Entwicklung im 20. Jahrhundert erhalten hat.

In der konkreten Argumentation spiegelt sich das, wie wir später genauer sehen werden, darin, dass Agamben zum Aufweisen jener Muster, um die es ihm zu tun ist, immer wieder Beispiele aus verschiedenen Wissenschaften und Wissensgebieten ausnimmt, um sie in seinen Argumentationsgang einzufügen. Er versteht das nicht als Problem, das es zu überwinden gälte, sondern als genuine Chance, den Gegenständen, die von der Philosophie und den Kultur- und Geisteswissenschaften und der Literatur, in der sich diese Gegenstände spiegeln, gerecht zu werden.

Diese Methode bietet aus der Perspektive der zu ihrem Ende gekommenen Philosophie und der zunehmend fragwürdig gewordenen Arbeitsweise einer scheinbar leeren Begriffsreflexion, der später realphilosophische, philosophiehistorische oder einfach einzelwissenschaftliche Inhalte eingesetzt werden, einen Vorteil. Da Agamben seine philosophischen Aussagen schon in archäologische Forschungshypothesen einbettet beziehungsweise seine Inspiration aus bestimmten historischen Beispielen und den mit ihnen befassten Disziplinen bezieht, ist strategisch für die Philosophie einleuchtend. Kann diese nicht mehr ihren Anspruch als Wissenschaft *par excellence* aus sich heraus begründen, tut sie sich umso schwerer, den Einzelwissenschaften hinterherzuhinken. Dem beugt Agamben elegant vor.

Auffällig aus wissenschaftstheoretischer Perspektive ist außerdem, dass Agamben so gut wie kein naturwissenschaftliches Interesse an den Tag zu legen scheint, ebenso wenig Interesse an den empirischen Sozialwissenschaften, der Medizin und der Psychologie¹³, oder der Mathematik¹⁴. Agambens Horizont bleibt, was seine Beispiele und Quellen betrifft, neben der Philosophie vornehmlich auf Wirtschafts- und Rechtsgeschichte (vornehmlich bis zum Zweiten Weltkrieg), Theologie und Kirchengeschichte, Judaistik, Klassische Philologie, die frühe Linguistik und Mythenforschung beziehungsweise Religionswissenschaft und die Literatur besonders des 19. und 20. Jahrhunderts sowie die Kunstgeschichte inklusive der Fotografie- und Filmgeschichte beschränkt. Alle diese Wissenschaften eint, dass sie in den letzten Jahrzehnten teils radikale Neuorientierungen durchmachten. Sie fanden sich in ihrer Legitimität überhaupt oder zumindest in ihren methodischen Grundlagen unter Rechtfertigungsdruck wieder, der nicht selten aus den eigenen Reihen kam. Diese Entwicklung verlief weitgehend parallel zu Agambens eigener Entwicklung und der Herausbildung

13 Vor allem am Beispiel seiner Behandlung der Psychologie in *Profanierungen* (vgl. *Profanierungen* S. 69) wird deutlich, dass Agamben keinen Unterschied zwischen den empirischen und theoretischen Gehalten der hier angeführten Wissenschaften und ihrem ideologischen Überbau, also der Frage, inwieweit bestimmte theoretische Voraussetzungen auf andere Erkenntnisgegenstände übertragen werden können. Klassische Trennungen dieser Art wären Biologie/Biologismus und vor allem Physik/Physikalismus. Es wird zu beurteilen sein, ob sich am Beispiel der Geschichte eine Trennung von Geschichte/Historismus oder dergleichen ziehen lässt.

14 In seiner jüngsten Publikation (Stand April 2017) beschäftigt sich Agamben mit dem Verschwinden des italienischen Quantenphysikers Ettore Majorana (*Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Vincenza 2016); auch hier wird aber vor allem eine widersprüchliche kulturelle und politische Erzählung reflektiert.

der Philosophie desselben Zeitraums, die sich besonders mit den Bedingungen und Eigenschaften von Moderne und sogenannter Postmoderne¹⁵ auseinandersetzt.

Dieser Kanon klassischer Wissenschaften ist in Agambens Arbeiten nochmals aufgehoben, in dem Sinne, als dass er nochmals aktualisiert wird, und somit als legitim für die Gegenwart und ihre politischen und philosophischen Interessen gezeigt ist.

Was den kulturellen Rahmen der Auswahl seiner Quellen betrifft, ist Agamben strikt auf die europäische Kulturgeschichte bezogen, von der er einen weiteren Begriff ansetzt, der die hebräische und arabische Literatur vor allem der Spätantike und des Mittelalters einschließt. Außereuropäische Texte und Traditionen befassen Agamben so gut wie¹⁶ nicht.¹⁷

Relativ klar sind die Strömungen, die Agamben nicht aufnimmt und gegen die er sich in seinen Arbeiten weniger explizit wendet, sondern eher alternative Angebote zu bieten versucht: Es herrscht der „(...) Gegensatz zu den hegemonialen Bündnissen aus analytischer Philosophie, Vernunftemphase und abstraktem Universalismus.“¹⁸ Zwar sind die klassischen linken Termini großteils aus Agambens Wortschatz verbannt, gewisse explizite Seitenblicke darauf kommen jedoch gelegentlich vor.¹⁹ Viele der deutschsprachigen Kommentare zu Agambens Werk beschränken sich darauf, den einen oder anderen Aspekt seines Denkens herauszustreichen, oft in Kontrast zu anderen Denker/inn/en und deren Bearbeitungen des jeweiligen Themas. Für unsere Untersuchung, die sich einerseits sehr für die methodologische Performanz der Texte des Autors interessiert, existiert daher eher wenig Quellenmaterial von dieser Seite des Diskurses.

Die deutsche Literaturtheoretikerin Eva Geulen kommentiert Agambens Werke in diversen Publikationen, unter anderem in der Einführungsreihe eines Hamburger Verlags, dem bislang vollständigsten deutschsprachigen Grundlagenkommentar zum Werk des Philosophen.²⁰ Ihre sensible Behand-

15 Dieter Henrich verwendet für diesen Zeitraum den Begriff der „entfalteten Moderne“, um zum Ausdruck zu bringen, dass das moderne Denken und Handeln weniger abgelöst worden ist, sondern nochmals verschärft entwickelt und zu interpretieren ist. (Henrich, Dieter: Versuch über Kunst und Leben : Subjektivität-Weltverstehen-Kunst. München 2001, S. 19.)

16 Von kleinen Seitenbemerkungen wie dem Verweis in „Die kommende Gemeinschaft“ (DKG S. 51) auf die „indischen Logiker“ die eine dem Messianischen immerhin ähnliche Vorstellung vom Nirvana kennen würden abgesehen. Eine weitere Ausnahme bildet die Erwähnung Nagarjunas und einer mit ihm verbundenen Anekdote in *Idee der Prosa* (S. 107-109).

17 Hier steht eine Bewertung dessen nicht an; im Hintergrund steht mutmaßlich das Interesse an der philosophischen Tradition als europäischer Tradition, deren Problematiken und Brüche nur aus ihr selbst heraus geklärt werden können, sowohl für sich als auch in ihrer Bedeutung für außereuropäische Kulturen und Gesellschaften. Ob nicht dennoch zu bemängeln ist, wie wenig Agamben sich für dieses interessiert, sei hier dahingestellt.

18 Hartle, Johan Frederik: *Der Philosoph an den Grenzen der Rechtsgemeinschaft. Giorgio Agamben bildet eine Ausnahme*. In: Literaturkritik Nr. 11, November 2003, http://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=6524 (abgerufen am 28. Februar 2017).

19 Etwa wenn Agamben scharfzünftig zu Protokoll gibt: „Mich hat die Anarchie stets mehr angezogen als die Demokratie, doch natürlich steht es jedem frei, darüber zu denken, wie er will.“ (Agamben, Giorgio: *Archäologie des Befehls*, Übers. v. Andreas Hiepko, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Meier, Heinrich: Politik und Religion: Zur Diagnose der Gegenwart. München 2013, S. 241-258, hier S. 245.).

20 Geulen, Eva: *Giorgio Agamben zur Einführung*. Hamburg 2005.

lung und Kritik auch der methodischen Fragen sei an dieser Stelle kurz ausgeführt, um die folgenden methodologischen Volten, die es nachzuzeichnen gilt, zu grundieren:

„Seine passionierte Intensität kümmert sich wenig um Gattungen, Disziplinen oder Epochenschwellen. Auch in unsere Vorstellungen von den intellektuellen Strömungen und ihrer politischen Verrechenbarkeit im 20. Jahrhundert bringt er Unruhe.“²¹

Insbesondere unterstreicht Geulen die eklektische, nicht einem politischen oder theoretischen Lage zuordenbare Auswahl von Gesprächspartnern, Texten und Traditionen, die Giorgio Agamben wählt. Eva Geulen überschreibt ihr Kapitel zur Methodenfrage mit „Agambens philologische Methode“²². In ihrer Interpretation ist die Philologie nicht nur Hauptquelle der Denkfiguren des Autors, sondern der Umgang mit ihr primäres Motiv seines Denkens.

Jedenfalls kann in Geulens Analyse unterstrichen werden, dass Agamben mit seiner Arbeitsweise innerhalb der poststrukturalistischen Theorielandschaft eine klare Trennlinie sowohl zur dekonstruktiven Methode im Stil Derridas sowie zu einer klassischen hermeneutischen Tradition zieht.

„Im Unterschied zu den Montagetechniken, die man der ästhetischen Moderne zuschreibt, dient Agambens Verfahren nicht der streuenden Sprengung von Kontexten, sondern zielt umgekehrt auf Verdichtung und Radikalisierung seiner Argumente (...).“²³

Geulen meint weiter, dass dies zusammen mit der juristischen Ausbildung Agambens auch Indiz dafür sei, dass dieser eine Art von Prozess gegen die Philosophietradition anstreben würde. Weiterverfolgt wird dieser interessante Ansatz des Prozessierens gegen die Tradition hier nicht.²⁴

Die Literaturwissenschaftlerin verteidigt Agambens Ansatz Philologen und Historikern gegenüber ebenfalls gleichsam als dem nötigen Aufbringen an Innovationskraft geschuldet, keineswegs als bewusst provokantes Vorgehen auch gegen die Philologie und Geschichte als Denkansätze, die sich als fest gefügte Disziplinen verstehen. Sie stellt zwar fest, was Agamben zum Thema explizit und auch implizit zu sagen hat, konzidiert aber „Tatsächlich liegt, was man Agambens Methode nennen könnte, in seiner Vorstellung vom philologischen Material beschlossen.“²⁵

Diese Vorstellung wird bei Geulen nicht weiter ausgeführt und muss in einer genaueren Behandlung nur implizit als angezeigt betrachtet werden. Geulen muss die Eigenwilligkeit der Methode Agam-

21 Geulen, Eva: Giorgio Agamben zur Einführung. Hamburg 2005. S. 13.

22 Ebd., S. 17.

23 Ebd., S. 18.

24 Es wäre sicher interessant, diese metaphorische Fragestellung weiterzuverfolgen, vor allem auf die Frage hin, welche Instanz hier zur Entscheidungsfindung angerufen wird.

25 Ebd., S. 20.

bens gelegentlich auch indirekt anerkennen, etwa in der Beschreibung des *homo sacer*²⁶, der nicht als Begriff oder Konzept bezeichnet wird, sondern als Figur oder Emblem, das „Züge einer quasi-körperlichen Gestalt mit Wiedererkennungswert“²⁷ annimmt. Ihre Aussage, dass Agamben „die Macht der Analogie systematisch entbindet“²⁸ wird nicht ausgeführt, aber auch hier scheint die Analogie als wesentlicher Zug der Methode des Autors aufgegriffen. Sie teilt auch die Auffassung, dass die Reflexion auf Sprache und Sprechen in ihren Bedingungen und Grenzen zentral sind. Dennoch stellt Geulen fest: „Privilegiert man Agamben als Transzendentalphilosoph der Sprache, droht das den Blick auf seine kritischen Invektiven und die drängende Aktualität seiner Überlegungen zu verstellen.“²⁹

Agamben ist sicher nicht in erster Linie transzendentalphilosophisch motiviert. Allerdings scheint es doch sinnvoll und letztlich notwendig, die Überlegungen zur Struktur der Sprache und den Arten und Bedingungen von Sprechakten und damit verbundenen Handlungsweisen ernst zu nehmen, und zwar in ihrer Weiterführung der strukturalistischen und der transzendentalphilosophischen Traditionen wie in ihrer kritischen Würdigung dieser.³⁰ Gerade so rückt die Aktualität seiner Gedanken in den Blick, könnte man Geulen entgegenhalten: Möglicherweise kommt es gerade aktuell für unsere Zeit darauf an, Deutungen der Sprache in ihrem Zeichencharakter und anderen Aspekten ernst zu nehmen.³¹ Auch im Aufweis der doppelten Lesbarkeit von Agambens Texten als philosophische oder historische Texte kommt diese Problematik, die Geulen nicht durch deren Verschränkung auflösen möchte, zum Tragen. Im Folgenden soll angenommen werden, dass diese Problematik wirklich besteht; in der Kritik an Agamben wird immer wieder auf diesen neuralgischen Punkt hingewiesen. Selten – hier bietet insbesondere der deutsche Philosophieprofessor Dieter Thomä³² trotz seiner Polemik eine wohlwollende Annahme der Grundfragen Agambens – wird eine positive Weiterdeutung angegeben, wenn etwa die Leere der Rede von der kommenden Politik oder Gemeinschaft bemängelt wird.

Die beiden Problemfelder sind zwar getrennt von einander betrachten, dennoch möchte ich die Möglichkeit nicht außer Acht lassen, dass die Verbindung beider weiterhin virulent bleiben wird,

26 Im Folgenden wird *homo sacer* die Rechts. bzw. Lebens-Figur meinen, *Homo sacer* dagegen das mit ihr befasste Werk-Projekt Agambens.

27 Eva Geulen, Giorgio Agamben zur Einführung. Hamburg 2005. S. 19.

28 Ebd.

29 Ebd., S. 26.

30 Insbesondere nimmt Agamben, dessen Denken ihn, wie im Weiteren zu sehen sein wird, häufig auf Verbindungsprobleme stoßen lässt, das Schematismus-Problem Kants an mehreren Stellen auf, insbesondere auf die Sprache bezogen. (vgl. bes. Agamben, Giorgio, übers. v. Stefanie Günthner: Das Sakrament der Sprache: eine Archäologie des Eides. *Homo sacer* II.3, Frankfurt am Main 2010, S. 90f.)

31 Es ist durchaus plausibel, dass Agamben genau das an prominenten Stellen tut, vgl. etwa seine Sprachanalysen in *Archäologie des Eides* oder *Gebrauch der Körper*.

32 Thomä, Dieter: *Der Herrenlose. Gegenfigur zu Agambens „homo sacer“ - Leitfigur einer anderen Theorie der Moderne*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 52 (2004) 6, S. 965-984; s. auch unten, Abschnitt 1.1.

also die gegenseitige Rückbindung eines Denkens, das Prosa und Poesie, Idee und Akt, Möglichkeit und Geschichte berücksichtigen will. Möglicherweise wird es sich zumindest stellenweise als nötig erweisen, eine Lektüre Agambens mit seinen eigenen Theoremen zu versuchen, die sich auch gegeneinander lesen lassen, um einen Ausweg aus den theoretischen Aporien, die hier umrissen wurden, zu finden.

Von einigen Seiten³³ ist an Agamben auch der Vorwurf herangetragen worden, unsauber mit dem von ihm verwendeten historischen und philologischen Material umzugehen. Das trifft in Bezug auf die Standards der jeweiligen Einzelwissenschaften sicher zu. Da Agambens Beiträge aber nie genuin aus diesen motiviert oder für diese verfasst sind, sondern konstellationsmethodisch-philosophisch angelegt sind, mag das als relativ unproblematisch durchgehen. Allerdings bietet die vorsichtige Herangehensweise an Agambens oft sehr selbstbewusst vorgetragenen Beispiele und deren Auswahl auch eine Möglichkeit der sachlichen Kritik. In manchen Fällen erhellt es Agambens philosophische Entscheidungen, sich mit Hilfe der jeweils herangezogenen Einzelwissenschaft³⁴ vor Augen zu führen, wie der Autor strategisch seine Beispiele auswählt. Aus philologischer Sicht erscheint es zum Beispiel in *Die Zeit die bleibt*³⁵ interessant, dass Agamben bereits die ersten Worte des Römerbriefs in seiner Interpretation so umstellt beziehungsweise in einer Reihenfolge interpretiert, dass sie seiner theoretischen Entscheidung, den Rest als solchen zu betonen entgegenkommt.³⁶

In der kleinen, aber sehr reichhaltigen Schrift zu Foucault „Was ist ein Dispositiv?“³⁷ bringt Agamben fast nebenbei eine grundsätzliche Stellungnahme zur Hermeneutik und zur Weiterführung einer hermeneutischen Haltung an. Dort heißt es, dass in der Arbeit an Texten ein Punkt erreicht wird, an dem die hermeneutische Redlichkeit nicht mehr zulässt, dass das in Frage stehende Werk noch weiter interpretiert wird, da die Interpretation ab einem gewissen Punkt von dem in Frage stehenden Werk aus gesehen abwegig würde. An diesem Punkt, so Agamben, habe der Interpret keine andere Wahl, als das Werk, das er bislang nur auslegte, selbst fortzuschreiben.

Das ist die Grundhaltung, die letztlich Agambens Einstellung zur Philologie erhellt. Jedes interpretative Verfahren hat seine methodische Berechtigung – bis zu einem gewissen Punkt. Eng damit

33 Etwa von Thomä, aber auch vom deutschen Feuilleton (vor allem dem der Frankfurter Allgemeinen Zeitung) und auch Rauchenschwandtner, Hermann: *Biopolitik, Zoopolitik und Zookratie: Diskursive Unterhandlungen und ontologische Abgründe*. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, Wien 3/2003, S.107-123. Auch in Geulens Einführungswerk klingen gelegentlich kritische Anfragen an, so auf S. 20; S. 71f.

34 Deren Arbeitsweisen aufgrund ihrer Auswahl durchschnittlich philosophisch und theologisch Vorgebildeten meist leichter zugänglich und verständlich sind als etwa Alain Badiou mit Vorliebe aus der mathematischen Mengentheorie herangezogene Beispiele.

35 Giorgio Agamben, übers. v. Davide Giuriato: *Die Zeit die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt am Main 2006.

36 Vgl. Dausner, Réne: *Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben*. Paderborn 2016, S. 265. So kommt, wie Dausner herausarbeitet, eine vom griechischen Text des Briefes her nicht zwingende Doppelung *kletos/doulos* und *aphorismenos/Apostolos* zustande.

37 Agamben, Giorgio, übers. v. Andreas Hiepko: *Was ist ein Dispositiv?* Berlin 2008.

verbunden ist auch der Begriff der Grenze eines Werkes, insbesondere des eigenen, die Agamben mit einer mündlichen Mitteilung Heideggers illustriert. Dieser forderte im für Agamben formativen Seminar in Le Thor³⁸ die Studierenden auf, seine Grenze zu erkennen und zu überschreiten, eine Grenze, die ihm selbst nicht zugänglich und nicht sichtbar gewesen sei.³⁹ Dieser Auftrag bedeutet eine Radikalisierung des hermeneutischen Zugangs, der den Philologien zugrunde liegt. Damit unterbindet Agamben die Kritik von philologischer Seite, allerdings bereits auf philosophische Art und Weise. Da deutlich gemacht ist, dass er sich des Problems bewusst ist, kann ihm nunmehr allenfalls ein ideologischer Fehlgriff in seiner Methodologie vorgeworfen werden, keineswegs aber von vornherein unabsichtliche methodische Unsauberkeit.

Häufig wird hervorgehoben, dass Agamben – nicht als einziger zeitgenössischer, säkularer Denker – bevorzugt theologische Begriffe und Traditionen für seine Arbeiten verwendet. Auch Jean-Luc Nancy, Slavoj Žižek und Alain Badiou, genauso wie Derrida und Foucault, um nur einige zu nennen, nahmen und nehmen sich weiterhin in ihren jeweiligen Arbeiten religiöser Motive an.

Auch hier nimmt Agamben eine eigenwillige Position ein. Seine Untersuchungen scheinen nicht primär auf eine Säkularisierung religiöser – vornehmlich christlicher – Tropen hinauszulaufen. Auch eine bloße Rückbindung kommt für Agamben nicht in Frage; es scheint tatsächlich so, als sei die Rückbindung das, was ohnehin stets von selbst zu geschehen tendiert. Vielmehr möchte Giorgio Agamben dafür sensibilisieren, wie das Wechselspiel von religiösen und säkularen Motiven die Strukturen der Moderne geformt hat und formt. Auch hier wirkt die Motivierung durch Walter Benjamin als theoretische Vorgabe.⁴⁰

Die theologische Interpretation von Agambens Denken von Seiten der deutschsprachigen Kommentator/inn/en ist gegenwärtig im Anlaufen begriffen⁴¹; dabei ist immer zu differenzieren, wie theologische Interpretamente behandelt werden. Die Übernahme theologischer Denkmuster als technische Apparaturen, die es auf säkularer Vernunftebene in ihrer Wirkweise gleichsam auseinanderzueh-

38 Le Thor ist ein Dorf in der Provence, in dem Heidegger gemeinsam mit dem französischen Dichter René Char drei Seminare abhielt (1966, 1968 und 1969). Vgl. Heidegger, Martin: Seminare. Gesamtausgabe Bd.15: Abt. 1, Hrsg.v. Curd Ochwadt, Frankfurt am Main 1986.

39 Vgl. Agamben, Giorgio: *Idee der Prosa*. Übers. v. Dagmar Leupold, München 1987 SEITENZAHL UNKLAR.

40 Vgl. die klassische Stelle in Benjamin, Walter: Thesen über den Begriff der Geschichte. In: a *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser/Rolf Tiedemann. Band I/2, Frankfurt am Main 1991, S. 690-708, hier S. 690f, in der die Theologie insgeheim als den historischen Materialismus führende Figur gezeichnet ist.

41 Vgl. etwa: Finkelde, Dominik: Politische Eschatologie nach Paulus : Badiou - Agamben - Žižek – Santner. Wien 2007;

Regensburger, D./Oberprantacher, A./Palaver, W. (Hrsg.): Politische Philosophie versus Politische Theologie?: Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion. Innsbruck 2011.;

Dirscherl, E./Appel, K. (Hrsg.): Testament der Zeit: Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption. Dirscherl, E./Appel, K. (Hrsg.): Testament der Zeit: Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption. Freiburg im Breisgau 2016.;

Dausner, Réne: Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben. Paderborn 2016.

men gilt, ist eine Möglichkeit. Aus genuin theologischer Sicht muss weiter ausgegriffen werden. Von solchen Überlegungen wäre eine Rückbindung solcher Analysen mit dem theologischen Denken, das von dort aus neu zu betrachten wäre, wünschenswert. Wo genau Agamben selbst in dieser Frage steht, ist nicht völlig gesichert, seine Aussagen und Darstellungen changieren. Das jedenfalls kann für das Folgende als gesichert gelten.

Als Hintergrund für die nun folgenden Ausführungen zu Giorgio Agambens Arbeiten kann festgehalten werden, dass seine Methodologie untrennbar mit der Ausführung jedes einzelnen seiner Werke verbunden ist. Detaillierter wird unten, in Kapitel 2.3., darauf eingegangen, inwiefern Agamben hier Traditionen der Postmoderne unterläuft und wie seine Methoden eine adäquate Reaktion auf die ausdifferenzierte Wissensgesellschaft der entfalteten Moderne darstellen. Auch die Einordnung der vertieften Beschäftigung mit der Theologie in dieser Blickrichtung und die Rolle der theologischen Gedanken Agambens in der säkularen Umgebung der zeitgenössischen Zusammenhänge des Denkens und Lebens werden dort genauer in den Blick genommen.

Eine abschließende Frage, die sich in Bezug auf die komplexe Methodik Agambens stellt, ist jene, wie diese selbst als gewählte Methode zu rezipieren ist. Zum einen gebietet es die auch von Agamben penibel gepflegte wissenschaftliche Sorgfalt, die zu einer bestimmten Fragestellung ausgewählten Texte sorgfältig nachzuzeichnen. Jedoch ist gerade von Agamben zu lernen, dass es sich im Zuge einer philosophisch motivierten Herangehensweise als geboten erweisen kann, über die gegebene Textgrundlage hinaus die Bewegung des Gedankens folgerichtig hinauszuführen. Das soll in angemessenem Rahmen auch in der vorliegenden Arbeit durchgeführt werden. Dabei wird versucht werden, die jeweilige Reichweite der Grundlage bei Agamben kennzuzeichnen und, besonders im zweiten Kapitel, mit Anregungen von Hegel und Alain Badiou die jeweils aufgeworfenen Probleme nochmals herauszufordern und weiterzudenken. Da dieses Verfahren die im herkömmlichen Sinn geforderte Objektivität des akademischen Diskurses zu sprengen droht, soll durch die maßvolle und zielgerichtete Anführung ausgewählter Werke der Kommentarliteratur darauf hingewiesen werden, wo bereits breiter angelegte Diskurse zu den jeweiligen Themen existieren. Dort, wo dies nicht der Fall ist, muss darauf hingewiesen werden, wo noch Potentiale für den Diskurs einer kommenden Gemeinschaft vorhanden sind. Das impliziert, nun schon in der Terminologie Agambens ausgedrückt, einen Umgang mit dessen Texten im Sinne des Gebrauchs, der sich einer uneindeutigen Aneignung eines Argumentes entzieht, um zur vom Text jeweils gemeinten und ausgedrückten Idee zu gelangen. Dies dürfte im Sinne Giorgio Agambens, wie nun schon deutlich unterstrichen, nicht nur sinnvoll, sondern geboten sein, wie etwa im Folgenden angedeutet:

„Die Bewegung, die Platon als erotische Anamnese beschreibt, versetzt das Objekt nicht in eine andere Sache oder an einen anderen Ort, sondern in sein eigenes Statt-Finden selber – in seine Idee.“⁴²

1.1 Geste und Kritik: Was macht die Ausnahme zur Ausnahme?

In diesem Abschnitt soll ein genauerer Blick auf die oben bereits erwähnte Grundbewegung von Agambens Denken, das Denken der Ausnahme, geworfen werden. Die Ausnahme stellt eine Art von negativem Individuationsdenken dar, das eine sorgfältige Analyse erfahren muss, um überhaupt verständlich und anwendbar zu werden. Gleichzeitig wird sich herausstellen, dass diese Anwendung tatsächlich eine Art von zeitgenössischer Anthropologie darstellen kann. Auch die Grenzen dieses Verfahrens sollen aufgewiesen werden, insbesondere die Frage, ob eine starke Aufladung des messianischen Moments eine angemessene historische Perspektive eröffnen hilft.

1.1.1 Die Ausnahme als Grundmotiv von Recht und Politik

Erster Anknüpfungspunkt für Agambens Denken der Ausnahme im *Homo-sacer*-Projekt ist, wie bereits angemerkt, die Staatstheorie des konservativen deutschen Rechtstheoretikers Carl Schmitt.⁴³ Agamben sieht in dessen theoretischen Fundierungen der Rechtslehre einen Schlüssel zum Verständnis des zeitgenössischen Politikverständnisses und damit einen zentralen Gedanken zur Interpretation der Geschichte im europäischen Sinn.

Die Ausnahme, zumal als möglicher Zustand der Rechtsordnung, in die mit der Möglichkeit des Ausnahmezustandes die potentielle Suspension der eigenen Gültigkeit eingeschrieben ist, ist demnach ein Grenzbegriff des Rechts selbst. Von der Analyse dieser eingeschriebenen Grenze erwartet Agamben eine klarere Sicht darauf, was Recht und Gesetz beziehungsweise Regeln und Anwendungen unterscheidet.

42 DKG S. 10.

43 Agamben begründet die Auswahl Carl Schmitts als Zeugen vor allem so, dass der Begriff der Ausnahme so klar wie bei diesem nirgends herausgearbeitet sei. Vgl. z.B. HS I, S. 11.

Zentrales Paradigma des Schmittschen Denkens der politisch-rechtlichen Sphäre ist der Ausnahmezustand, also die Suspension des Regelfalls der juristischen Anwendung bestehender Gesetze. Souverän (ebenfalls ein von Schmitt gebrauchter Begriff) ist, wer den Ausnahmezustand verhängen kann, also über ihn verfügt.

Neben Carl Schmitt gibt es einen zweiten Denker, den Agamben, wie bereits erwähnt, stets zum Ausgangspunkt seines Denkens macht. Hätte Agamben nur einen Gesprächspartner, es wäre Walter Benjamin. Diesen spannt er am Beginn des *Homo sacer*-Projekts mit Schmitt zusammen, um eine Ausgangslage festzumachen, in der sich das denkerische Einholen des Ausnahmezustands in eminenter Weise ereignet. Nicht zufällig handelt es sich beim Schauplatz dieses Geschehens und Nachdenkens um das Deutschland der Zwischenkriegszeit, vor allem der späten Weimarer Republik und der frühen Zeit des Nationalsozialismus. Von links und rechts, jüdisch und katholisch, Philologie und Recht her stehen die beiden Denker, unter Zuhilfenahme ganz unterschiedlicher Quellen, politischer Voraussetzungen⁴⁴ und letztlich ganz unterschiedlicher Schicksale in Bezug auf den Nationalsozialismus doch beide für Denkfiguren, die für Agamben nebeneinander stehen und zusammen interpretiert werden müssen. Für diese Deutung der Doppelung Benjamin/Schmitt spricht auch, dass Agamben die nach 1938 erschienen Schriften Schmitts beinahe völlig ignoriert. Im Gegenzug streicht er in *Ausnahmezustand* (HS II.1) einen kurzen Briefkontakt beider stark heraus. Darüber hinaus bezeichnet er die von ihm selbst parallelisierten Werke beider als „Geheimdosier“.⁴⁵ In diesem wird für Agamben implizit die Bedeutung des politisch-theologisch aufgeladenen Rechtsbegriffs für das 20. Jahrhundert verhandelt. Die Parallelisierung ist historisch nicht wirklich gut plausibel zu machen: Umso stärker wiegen für den Autor die inhaltlichen Familienähnlichkeiten. Bei diesen handelt es sich insbesondere um ein Interesse für das Eschatologische. Entscheidend ist für Agamben hier der Zugang zu einer kontroversen Sicht auf den Ausnahmezustand, die sich zwischen Benjamin und Schmitt abspiele. Schmitt denke den Ausnahmezustand in gewisser Weise nur bis zu seinem Eintreten.⁴⁶ Benjamin hingegen geht in der Lektüre Agambens darüber hinaus und fragt die für den Philosophen entscheidende eschatologische Frage: „Was passiert mit dem Gesetz nach seiner messianischen Erfüllung?“⁴⁷ Agamben antwortet für ihn: „Einen Weg zur Gerechtigkeit zu bahnen heißt nicht Auslöschung, sondern Deaktivierung und Untätigkeit des Rechts – also einen anderen Gebrauch vom Recht zu machen.“⁴⁸

Eva Geulen macht auf die Doppelung des Ausnahmezustands aufmerksam, die diesen besonders wirksam macht:

44 Wobei es sich bei Benjamin, der doch ein stark politisch motivierter Denker war, mittlerweile eingebürgert hat, ihn eher als Kulturtheoretiker und Literaten zu lesen, Schmitt jedoch (aufgrund seines Status als Rechtstheoretiker nicht unplausibel, aber doch nicht zwingend) stets politisch zu deuten. So war Schmitt etwa mit Hugo Ball und Ernst Jünger befreundet, und selbst literarisch tätig. Auch damit spielt Agamben, ohne jemals ausdrücklich darauf hinzuweisen.

45 *Ausnahmezustand*, S. 64.

46 Vgl. ebd., S. 72f.

47 Ebd., S. 76.

48 Ebd., S. 77.

„Der wirkliche Ausnahmezustand erweist sich somit als längst nicht verwirklicht, aber (...) als immerhin möglich, während der virtuelle Ausnahmezustand derzeit faktisch herrscht, sofern er jederzeit ausgerufen werden kann, also eine Möglichkeit von permanenter Aktualität darstellt.“⁴⁹

„Benjamin mag hier noch an den (proletarischen) Generalstreik und die Revolution gedacht haben. Aber Agamben siedelt den wirklichen Ausnahmezustand in einer Sphäre jenseits politischer Revolutionen an.“⁵⁰ Hier würde, so die Literaturwissenschaftlerin, Agamben den Begriff in seiner politischen und religiösen Absicht unsauber vermengen, ohne dass das einen argumentativen Mehrwert hätte. Hier tritt eine Unentschiedenheit Agambens auf, die nur wenig Interpretationsangebot macht. Die Frage wird sein, ob dieser Doppelstruktur des Ausnahmezustandes auch eine doppelte Figur des Enttätigens oder Unwirksammachens des Ausnahmezustandes entsprechen kann. Das wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch zu fragen sein.

Hinter dieser Herleitung stehen bei Agamben jedenfalls mehrere Annahmen. Eine ist, in Nachfolge Foucaults folgerichtig gedacht, dass die expliziten Wendungen, mit denen eine Zeit oder eine Denkrichtung sich selbst erklärt, noch einmal deutungsbedürftig sind. Durch eine Analyse der Diskurse, Begriffe, Institutionen und Praktiken einer Zeit werden deren Grundbedingungen klarer aufgewiesen, die ihr selbst nur durch vielfältige Vermittlungen und Brechungen zugänglich sind.

Hier wendet Agamben Michel Foucaults Programm verschärfter an als dieser selbst. War Foucault vor allem darum bemüht, eine Methode der sogenannten „Archäologie“ zu entwickeln, in der die Begriff und Voraussetzungen eines bestimmten Zeitraums auf ihre Beziehungen und Voraussetzungen hin untersucht wurden und auf gewisse Entwicklungen hin genetisch in eine Reihenfolge gebracht wurden und zur Erklärung der Entstehung neuer Schemata für Handeln und Denken diente, gräbt Agamben nicht tiefer. Er verwendet in einer Radikalisierung modernen Denkens diverse Denkformen unterschiedlicher Zeiten und Wissensformen aus dem Antriebe heraus, in dieser Weise die Grundlinien dessen, was die Gegenwart in ihren politischen Begriffen ausmacht, gültig festzustellen, und auch bestimmte, zumindest tentative Ansätze für neue Praktiken daraus abzuleiten.

Die wohl radikalste, also am tiefsten an der Wurzel des zeitgenössischen Denkens ansetzende Annahme Agambens, die sich in der Behandlung der Ausnahme sowohl formal als auch inhaltlich ausdrückt, ist der Fragekomplex des *historischen Denkens*. Was heißt es, Geschichte zu denken, und was heißt es, sich in Verhältnis zum Geschehenen zu setzen?

Dabei steht Agambens Denken auch immer in der Spannung zwischen Geschichte als faktisch Geschehenem und der Geschichtlichkeit des Menschen als anthropologischem Moment. Dazwischen

49 Geulen, Eva: Giorgio Agamben zur Einführung. Hamburg 2005. S. 82.

50 Ebd., S. 81.

liegt der ganze Bereich des Historischen, der von Agamben als grundlegend für seine Theoriebildung angesehen wird. In einer folgerichtigen, aber aus der Perspektive der Sozial- und Kulturwissenschaften überraschenden Interpretation des *spatial turn* (manchmal wird dieser auch als *topological turn* bezeichnet), bindet Agamben seine Argumentation immer an einen bestimmten historischen *topos*. Der *topos* der Ausnahme strukturiert dabei alle anderen von ihm hereingenommenen *topoi*, ist aber nicht einfach der theoretischen Zurechenbarkeit entzogen, sondern wird genau bestimmt. Das bedeutet konkret, dass Agamben meist eine philosophische Annahme aus einem historischen Quellentext (tatsächlich verwendet Agamben fast ausschließlich Texte als Quellen), die wiederum teils philologisch, teils assoziativ mit anderen, ähnlichen *topoi* verknüpft werden.

Schon meine Verwendung des *topos*-Begriffes zielt in eine bestimmte Richtung der Interpretation von Agambens Texten. So sehr diese damit befasst sind, bestimmte *topoi* – also bereits bekannte und verortete epistemische Strukturen, oft Angelegenheiten, die kulturell beschäftigen, historische Texte, die interpretationsbedürftig bleiben – in den Blick zu holen, so sehr schöpfen sie damit auch aus kollektiven Vorerfahrungen und Vorleistungen. Mehr noch, jeder solcher *topos*, sei er obskur oder abgegriffen, ist mit einer bestimmten Vorprägung versehen.

Es gibt allerdings, um wieder zur Ausnahme zurückzukehren, eine innere Differenzierung in Agambens Werk, und zwar zwischen dem Ausnahme-*topos* und dem Ausnahme-Begriff. Ersterer lässt sich an so gut wie allen neuralgischen Stellen im Werk des Autors finden. Als prominente Beispiele sei hier die messianische Berufung (*klesis*), auf die noch einzugehen sein wird, genannt, daneben die Betonung der Geste in seinen ästhetischen Schriften, sowie Herman Melvilles vielzitiertes Arbeitsverweigerer Bartleby als Figur des Ausnehmens von der Tätigkeit als solcher.

Dort hingegen, wo „Ausnahmezustand“ und „Ausnahme“ wörtlich gebraucht werden, handelt es sich um den politischen Raum als Ort des Ausnehmens. Das ist zum einen der Übernahme des Begriffs von Carl Schmitt geschuldet, der sich strikt im politisch-juridischen Bereich bewegt. Andererseits ist allein die Tatsache, dass Agamben einen eigenen Begriff für die politische Sphäre prägt, zu betonen. In *Homo sacer* II.I, einfach „Ausnahmezustand“ betitelt, legt Agamben eine sehr genaue Analyse des Begriffes und der Art und Weise, wie er ihn verstanden wissen möchte vor. Als Kernargument des Werkes fungiert folgende These:

„Der moderne Ausnahmezustand ist (...) der Versuch, die Ausnahme in die Rechtsordnung selbst einzuschließen, und zwar durch die Schaffung einer Zone der Unbestimmtheit, in der Tatsache und Recht zusammenfallen.“⁵¹

51 Ausnahmezustand, S. 35.

Dahinter stehen wiederum mehrere Annahmen, im wesentlichen zwei. Zum einen muss, um ein Denken von der Ausnahme her entwickeln zu können, ein einigermaßen stabiles Norm- und Regelgefüge existieren. Gleichzeitig ist damit die Frage verbunden, wie in dem bestehenden Gefüge mit der Ausnahme umgegangen wird. Agamben entscheidet sich dafür, das Gesetz (und so tritt es in den *Homo sacer*-Bänden tatsächlich auf: im Singular) von der Ausnahme her zu denken,

„(...) als enthielte das Recht einen wesensmäßigen Bruch, der zwischen Norm und Anwendung verläuft, und der im Extremfall nur per Ausnahmezustand gekittet werden kann, also durch die Schaffung einer Zone, in der die Anwendung des Rechts suspendiert wird, aber das Gesetz als solches in Kraft bleibt.“⁵²

Diesen „Bruch“ bezeichnet Agamben selbst jedoch in seiner Analyse der Thesen Carl Schmitts als topologisch. Die topologische Schnittstelle von Gesetz und Entscheidung über dessen Anwendung gerade im Zustand der suspendierbaren Rechtsordnung stellt die Struktur der Souveränität dar.

1.1.2 *homo sacer* – die Figur der Ausnahme als Beispiel aus der Geschichte

Nachdem Agamben am Beginn des *homo sacer*-Projekts die besondere Doppelstruktur des Rechts in seiner Verfasstheit herausgearbeitet hat, macht er diese Doppelung an Figuren fest, die, wie schon angedeutet, mehr sind als bloße Denkfiguren, die also auch historische Konkretheit beanspruchen. Die paradigmatische Figur, die dem Werk auch ihren Namen gibt, ist jene des *homo sacer*.

Die juristische Figur des *homo sacer* übernimmt Agamben aus einem archaischen Teil des Römischen Rechts, der, wie er unterstreicht, schon den Römern der Republik nicht mehr wirklich zugänglich war. Diese Figur möchte Agamben als maßgeblich für die gesamte europäische Geschichte sehen, und zwar aufgrund der Doppelung auf die sie hinweist.

Der *homo sacer* bezeichnet, unter anderen Formen der Rechtssprechung, in denen etwas oder jemand *sacer*, also grob gesagt geheiligt, oder in Agambens Sinn eher „aus der Ordnung des Profanen ausgenommen“, genannt und damit verurteilt wird. Der *homo sacer* ist in den frühesten Zeiten des römischen Rechts jener Mensch, der (nach bestimmten Delikten dazu verurteilt) zwar getötet werden darf, aber nicht geopfert werden kann. Er wird so für Agamben zur Grundfigur des europäischen Rechtsdenkens und damit zur Grundfigur der europäischen Geschichte und entsprechend Ge-

52 Ausnahmezustand, S. 41.

schichte überhaupt.⁵³ Als polares Gegengewicht der Machtstruktur macht Agamben die Souveränität aus, einen Begriff den das Römische Recht in dieser Form nicht kennt⁵⁴, weswegen er zunächst die betonte Rolle der *patria potestas*, die jedenfalls formaljuristisch vom *pater familias* ausgeübt wird, für die Konstruktion des Souveräns in seinem Sinne übernimmt. Auch der Souverän, als im Schmittschen Sinne derjenige, der über den Ausnahmezustand verfügt, ist eine zu besetzende Rolle in einem Rechtsgefüge.

Agamben macht diese Entscheidung der Übernahme aus dem Römischen Recht vor allem dadurch plausibel, dass sie gewisse Züge europäischer Politik erklären helfe, die sich sonst nicht verstehen ließen. So wird verständlich, warum er den *homo sacer*-Begriff auch nicht im Mindesten gegen andere, durchaus gegenläufige und unterschiedlich interpretierbare Verwendungen bereits der *sacertas* im Römischen Recht und der römischen Geschichte abgrenzt.⁵⁵

So bereitet er seine weitere Argumentation vor: Der *homo sacer* als Rechtsfigur sei die erste und besonders prägnante Ausformung einer Denkweise oder einer Weise, Recht zu verstehen, die sich für die weitere Entwicklung der europäischen Geschichte als prägend erwiesen habe.

Insofern Agamben vor allem in den ersten Bänden der *homo sacer*-Reihe also inhaltlich wie methodisch so etwas wie einen umgekehrten Rechtspositivismus verfolgt, also die Notwendigkeit einer vom faktischen Recht nachträglich hervorgebrachten Fiktion eines Normzustandes, der sie gründet, hat er sicher einen originellen Beitrag zur Rechtstheorie erbracht. Es scheint diese Annahme auch historisch zunächst plausibler, als die stets im Ruch einer zweifelhaften Metaphysik stehenden Gedanken zur Grundnorm, wie sie sich etwa bei Hans Kelsen finden.⁵⁶

Alles das hat auch immer wieder dazu geführt, dass Giorgio Agamben aus historischer, kulturwissenschaftlicher oder juristischer Perspektive kritisiert worden ist. Das ist so lange plausibel, und es können viele Gegenbeispiele angeführt werden, bis man Agamben tatsächlich als Philosophen betrachtet. Seine Grundentscheidungen sind philosophische, und das durchaus in jenem bis heute geläufigen klassischen Sinn, dass sie der philosophischen Tradition, namentlich der Metaphysik und Ontologie, verpflichtet bleiben, wenn auch unter der Prämisse, sie abzulösen oder Alternativen zu ihr zu suchen. Agambens Grundentscheidung steht tatsächlich in dieser Tradition. Sie ist wirklich radikal im Sinne des Grundsätzlichen: Für ihn ist die Ontologie durch das Historische abgelöst. Das

53 Zur genaueren Herleitung siehe: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart 2003.

54 Der Begriff der Souveränität im heutigen Sinn kommt erst in der Renaissance auf, im Umfeld der von Agamben ebenfalls häufig zitierten Herrschaftstheorien Dantes und Machiavellis.

55 Ein Beispiel, das mir selber aufgefallen ist, und das meines Erachtens bezeichnend dafür ist, dass Agamben keinesfalls von einer Gemeinschaft oder der gemeinschaftlichen Gesellschaftsorganisation her denkt, ist jenes des *ver sacrum*, einer Art unblutigen Opfergeste, die in der römischen Frühzeit Siedlungen stiften ließ.

56 Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre: Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Hrsg. u. eingel. von Matthias Jestaedt. Tübingen 2008.

Historische ist zunächst und zumeist noch das, was einen ontologischen Status für sich beanspruchen kann, ist doch dem (in der Regel und bei Agamben so gut wie stets in Form eines Textes festgehaltenen) historischen Gegenstand oder Ereignis sein ontologisch konnotiertes Gewesen-Sein und damit Noch-Sein nicht grundsätzlich abzuspochen, wenn die Geschichte sein will, was sie will, nämlich eine im zumindest weiteren Sinn empirische Wissenschaft.

Geschichte und Philosophie sind hiermit kurzgeschlossen, und das am Ort ihrer Berührung, der Sprache. Ob diese Grundentscheidung, die Agambens Projekten und seinem sehr spezifischen und teilweise an der Oberfläche fast willkürlich wirkenden Umgang mit historischen Quellen, vor allem was deren Auswahl betrifft, gerechtfertigt sei, muss wie jede philosophische Grundsatzentscheidung erst einmal dahingestellt bleiben. Erst an deren konkreter Anwendung im Durchgang ihrer Denkbeziehung kann sich ihre innere Plausibilität und sachliche Angemessenheit entfalten.

Daneben bleibt die Frage nach dem, was Agamben das nackte Leben nennt, und was die Zone der Ununterscheidbarkeit, die sich in der Ausnahme zeigt, bestimmen soll.

Der Begriff des Lebens ist der dritte sich konkretisierende Figurbegriff, der in *Homo sacer* eine tragende Rolle spielt, wie schon der Untertitel des ersten Bandes, „Die souveräne Macht und das nackte Leben“ deutlich macht. Gleich eingangs trifft Agamben die erste Unterscheidung im Sinne des klassischen Griechisch: Dort wird zwischen den Begriffen *zoe* und *bios* getrennt, wobei laut Agamben *zoe* das natürliche Leben bezeichne, „*bios* dagegen bezeichnete die Form oder Art und Weise des Lebens, die einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist.“⁵⁷

Dieter Thomäs polemischer Artikel⁵⁸ kritisiert als Beispiel einer soziologischen Kritik an Agambens *homo sacer* und als einer der wenigen deutschsprachigen Beiträge Giorgio Agamben aus einer soziologischen Perspektive und gibt alternative Deutungsfiguren für die von Agamben aufgeworfenen Probleme moderner Gesellschaften an, die für ihn aussagekräftiger auf die von Agamben aufgezeigten Fragestellungen antworten. Der deutsche Philosoph und Sozialwissenschaftler Thomä unterscheidet „zentripetale“ und „zentrifugale“ Wirkzusammenhänge in modernen Gesellschaften, die er als „Kräfte“ bezeichnet.⁵⁹

Thomä zeichnet auch einen Gegenentwurf zu dem, was Agamben nacktes Leben (*nuda vita*) nennt, also das bloße Leben, das vom Menschen „außerhalb“ der Rechtssphäre als diese grundlegend und ausschließend zugleich übrig bleibt, besonders deutlich sichtbar für Agamben in den biopolitischen

57 HS I, S. 11.

58 Thomä, Dieter: Der Herrenlose. Gegenfigur zu Agambens „*homo sacer*“ - Leitfigur einer anderen Theorie der Moderne. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 52 (2004) 6, S. 965-984.

59 Vgl. Ebd., S. 967f.

Maßnahmen der Moderne, von der Volkszählung des 19. Jahrhunderts bis hin zu den biometrischen Passdatensammlungen der vergangenen Jahrzehnte.

„Agamben stützt sich auf eine Theorie der Souveränität an deren Grenze er die Reduzierung des Menschen auf das rein Animalische vollzogen sieht (...) [Die Lebensform Agambens, M.D.] muss deshalb ein leeres Versprechen bleiben, weil Agamben jede Identifikation von Qualitäten, die eine solche ‚Form‘ des Lebens ausmachen könnten unterbindet.“⁶⁰

Das stellt eine grundsätzliche Kritik an Agamben dar: dass nämlich die Reduktion auf das „nackte Leben“ oder die Sprachlosigkeit (*in-fanzia*, ital. Kindheit) etc. nicht so alternativlos seien, wie er es darstellt. Vielmehr würde der zwingende Charakter des Agambenschen Denkens daher rühren, dass seine Theorie politisch-theologischer Souveränität aufgrund ihrer polaren Struktur den *homo sacer* einfach als Grenzbegriff des Politischen, genauso wie das Untätig-sein, das *désœuvrement* als reinen Grenzzustand des Anthropologischen begreifen könne. Damit sei aber keineswegs die Plausibilität dieser Figuren als grundlegender Deutungshorizont historischen und politischen Geschehens gegeben.

Dem würde Agamben selbst deutlich widersprechen, und zwar unter dem Hinweis darauf, dass er immer wieder betont, dass genau die Lebensform ein zu erfüllendes und je schon potentiell erfülltes Versprechen ist, eben weil sie nicht qualitativ zu identifizieren ist, sind doch Qualifikation und noch mehr Identifikation eben Teil jener Diskurse und Praktiken, gegen die sich Agamben richtet. Dennoch bleibt die Frage berechtigt, und sie wird auch von anderen Autorinnen gestellt.⁶¹ Damit sind wir bei der dritten großen Figur im Denken Agambens angelangt, der wir uns kurz widmen müssen, bevor auch sie kritisch befragt werden kann. Es ist das Messianische, das im 2. Kapitel dieser Arbeit skizziert wird.

Einstweilen bleiben wir aber in der politischen Struktur der Ausnahme. Die Ausnahme ist „die Struktur der Souveränität“⁶² und damit ist sie das, was öffnet, was die Bildung von Dipositiven im erweiterten Sinne Foucaults ermöglicht. Mithin ist die Ausnahme die Grundstrukturierung des politischen Denkens Agambens und als solche nicht weiter historisch abzusichern, als durch sorgfältig ausgewählte Beispiele gestützt. Gleichzeitig damit ist die Souveränität von einer metaphysischen Annahme untermauert, wie Hartle ebenfalls anmerkt, die Agamben in einer Interpretation der

60 Ebd. S. 983.

61 Die US-amerikanische Germanistin Vivian Liska etwa stellt in ihrem programmatisch betitelten Essay „Giorgio Agambens leerer Messianismus“ eine ähnliche Frage, allerdings von der Struktur des Messianischen her, vgl. Liska, Vivian: Giorgio Agambens leerer Messianismus: Hannah Arendt, Walter Benjamin, Franz Kafka. Wien 2008.

62 HS I, S. 39.

aristotelischen Metaphysik illustriert. Wird dort das Verhältnis von Akt und Potenz grundlegend so gedacht, dass der Akt die Potenz eher erst gründet, ist Agambens Intuition, dass dies umgekehrt gedacht werden müsste.⁶³

Eine weitere mögliche Kritik, auf die später noch zurückzukommen sein wird, betrifft eine ganz grundsätzliche Frage, nämlich die nach der scheinbaren Alternativlosigkeit des Ausnahmezustands auf rechtlich-politischer Ebene. Es scheint häufig so, als würde Agamben die politisch-rechtliche Struktur des modernen Staates als Ganze hinter sich lassen wollen; jedenfalls gibt er kaum Hinweise auf echte Potentiale der Transformation, die sich auf der Ebene des Rechtes und der Politik und ihrer Institutionen und Sprachen verorten ließen.

Zwar dürften einigermaßen wohlwollende Leser/inn/en ohnehin keine konkreten Vorschläge zur Verfassungsreform erwarten. An neuralgischen Stellen, an denen man allerdings immerhin eine Art von Positionsbestimmung erwarten würde, unterbleibt diese meist nicht nur, sondern Agamben hüllt seine Vorschläge in sehr abstrakt anmutende Hinweise auf den freien Gebrauch, der wieder eingesetzt werden soll, auf ein Spiel, das sich als solches zeigen sollte. Darüber, wie dieser Gebrauch und wie diese Gemeinschaft sich zur real existierenden Verfassungsdemokratie verhalten könnten (die von Agamben aber auch nicht *per se* angegriffen wird), schweigt der Philosoph.

Er wird aber konkreter. Etwa macht er deutlich, dass die von ihm gegebenen Interpretationen sehr Anwendung in der Gegenwart finden, aus der sie auch ihre Fragen beziehen, vom prekären Status des Flüchtlings in Europa bis hin zu den Biopolitiken der zeitgenössischen medizinischen Techniken und Forschung. Agamben sieht diese im Wesentlichen als Bestätigung seiner politischen Theorie sowie dementsprechend als Materialisierung des „Bannes“, der im Ausnahmezustand verhängt ist, und den es zu analysieren und einem vom Gebrauch der Verfügung unterschiedenen Gebrauch zurückzugeben ist. Das macht Agamben unter anderem in *Homo sacer I* klar, wo er die moderne Forschung mit dem Zustand in den Lagern parallelisiert, da sich beide an eine bestimmte Strukturentscheidung dem Leben gegenüber wenden. Bei dieser handelt es sich darum eine vorgängige Trennung zwischen Gesetz und seiner Ausführung, zwischen biologischem Leben und seiner Reflexion. Und genau in dieser Struktur der Ausnahme sieht Agamben auch die Möglichkeit des Widerstandes gegen sie selbst verankert und bedingt:

63 Wie Agamben gleich im Anschluss an diese vorläufige Deutung bemerkt: „Die originäre Beziehung des Gesetzes ist nicht die Anwendung, sondern die Verlassenheit (l'Abbandono)“. (HS I, S. 39, Hervorhebung im Original) Diese Anwendung der Ausnahme als Abwendung bezeichnet Agamben mit dem Begriff des „Banns“.

„Ein Leben, das danach strebt, sich ganz in Gesetz zu verwandeln, steht hier vor einem Leben, das in jedem Punkt mit der Norm verschwimmt, und genau diese Ununterscheidbarkeit bedroht die *lex animata* des Lagers.“⁶⁴

1.1.3 Die Sprache als Bewegung des Ausnehmens *par excellence*

„So etwas wie eine menschliche Sprache konnte sich überhaupt erst in dem Moment ausbilden, in dem sich das Lebewesen, das sich gleichursprünglich sowohl der Möglichkeit der Wahrheit als auch der Möglichkeit der Lüge ausgesetzt fand, verpflichtete, mit seinem Leben für seine Worte zu bürgen, von sich in der ersten Person zu zeugen.“⁶⁵

Agamben wendet sich in *Das Sakrament der Sprache* gegen eine seiner Auffassung nach zu oberflächliche Theorie des Eides. Diese, die sich in der Kulturanthropologie weitgehend durchgesetzt habe, setze den Eid mit einer reinen Heiligung bestimmter Handlungen durch den Sprechakt des Eides gleich. In einer entsprechenden Auffassung des Eides ist für den Autor letztlich der Kern der Sprachtheorie erfasst, die auf eine Vorgängigkeit der Sphäre des Heiligen baut.

Dagegen möchte Agamben die These in Stellung bringen, „(...) umgekehrt vermag gerade der Eid als ursprüngliche performative Erfahrung des Wortes die Religion zu erklären (ebenso wie das Recht, das eng mit ihr verbunden ist).“⁶⁶ Ursprung von Religion und politisch-rechtlicher Macht.

Der Mensch habe „in der Sprache seine Natur selbst aufs Spiel gesetzt“⁶⁷. Auch hier bezieht sich Agamben explizit auf Michel Foucaults Diktum, der Mensch sei ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel stehe⁶⁸, und in dem die Sprache sich nochmals radikalisiert habe.

Tatsächlich gibt es für Agamben die Sprache nur im Singular. Die einzelnen philologischen Hinweise dienen ihm nie dazu, die Sprachen in ihrer Geformtheit und Einzigartigkeit zu beschreiben oder auf irreduzible Übersetzungsschwierigkeiten hinzuweisen. Höchstens ist es notwendig, manche Vokabeln in der Originalsprache zu gebrauchen, um einen ansonsten nicht vorhandenen Bedeutungshorizont mitzumeinen.

Letztlich verweisen alle Reflexionen auch auf einzelne Worte und Sprachen auf die Sprachlichkeit der Sprache als solcher. Alle diese Verweise dienen dazu, die Sprache in ihrem Charakter als

64 HS I, S. 194.

65 Agamben, Giorgio, übers. v. Stefanie Günthner: *Das Sakrament der Sprache: eine Archäologie des Eides. homo sacer* II.3, Frankfurt am Main 2010, S. 87.

66 Ebd., S. 82.

67 Ebd. S. 86, Hervorhebung im Original.

68 Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main 1983, S. 121.

Sprache, also als Möglichkeit des Bedeutens, als Signifikantenverkettung zu zeigen, beziehungsweise sie sich von sich selbst her zeigen zu lassen. Hier ist Agamben stets nahe an Heidegger orientiert und übernimmt auch dessen Verklammerung von Sprache und Metaphysik vor dem Horizont der Seinsgeschichte als Gesamtschicksal des menschlichen Denkens, das sich notwendig als Sprache vollzieht.

Nach diesem Durchgang durch zentrale Entscheidungen in Giorgio Agambens *œuvre* wird sich der nächste Abschnitt damit beschäftigen, wie diese formalen Merkmale inhaltlich strukturiert sind. Dabei wird sich herausstellen, dass formale und inhaltliche Elemente in Agambens Arbeiten entsprechend der Vorgehensweise in Richtung Analogie-Paradigma einander nicht einfach entsprechen, sondern sich gegenseitig reflektieren und beleuchten. Das ist epistemisch riskant und teilweise recht idiosynkratisch in seiner Anwendung.

„If a privileged ontological status belongs to relation, it is because the very presupposing structure of language comes to expression in it.“⁶⁹

Die Struktur der Sprache ist, ähnlich wie in der Theorie Jacques Lacans, bei Agamben in einer Radikalisierung des Strukturalismus die Parallele zu allen anderen relevanten Strukturen die uns umgeben, sie ist die Form, die uns Formen vorgibt. Das gilt in besonderer Art und Weise für die Geschichte und das Recht, die für Agamben auch beide primär als Texte vorliegen. In einer „Schwelle“ in Ausnahmezustand heißt es über die „strukturelle Analogie zwischen Sprache und Recht“, dass ihnen gemeinsam ist, dass sie „soziale Institutionen“ seien, und dass sie sich als solche „durch einen Prozeß der Entsemantisierung und der Suspendierung der konkreten Praxis im unmittelbaren Bezug zur Realität herausgebildet haben.“⁷⁰ Und, nochmals deutlicher:

„Der überschüssige Signifikat, dieser Leitbegriff in den Humanwissenschaften des 20. Jahrhunderts, entspricht in diesem Sinne dem Ausnahmezustand, in dem die Norm – sozusagen in Luft aufgelöst – gilt, ohne angewandt zu werden.“⁷¹

An der soeben zitierten Stelle wird deutlich, dass die Sprache in einem umfassenden und universalen Sinn, dem der Symbolisierung, der Möglichkeit, die Struktur von Phänomenen überhaupt in enger Analogie zu sprachlichen Strukturen aufzufassen, Agamben wesentlich motiviert. Dabei geht er

69 Bisher nicht ins Deutsche übertragen; hier wird aus der englischen Ausgabe zitiert: Agamben, Giorgio: *The Use of Bodies. Homo sacer IV*, 2. Transl. by Adam Kotsko. Stanford 2016. Italienische Erstausgabe: *L'uso dei corpi. homo sacer IV*, 2, Vicenza 2014. Der Titel wird von mir auf Deutsch vorsichtig als „Gebrauch der Körper“ wiedergegeben, hier S. 262.

70 Ausnahmezustand, S. 47.

71 Ebd.

von der in der poststrukturalistischen Philosophie üblichen Figur, der des „überschüssigen Signifikanten“, oder wie der slowenische Philosoph Slavoj Žižek diese Denkfigur in Anlehnung an Lacan nennen würde, dem nie aufgehenden Rest, aus. Diese interpretiert er, wie wir im weiteren Verlauf der Darstellung sehen werden, in einer Art und Weise, die *der* Sprache und der in ihr Niederschlag findenden⁷² zeitlichen Verfasstheit des Menschen und seiner sozialen Gefüge zentralen Stellenwert einräumen.

Die systematische Bedeutung dieses Restes kann in der hier skizzierten Rezeption Agambens nicht stark genug betont werden. Dass sich die Zeugen, die einmal keine solchen mehr waren, sondern wirklich reduzierte, überhaupt noch äußern können, wieder sprechen können, und zwar auch darüber, was und wie es war, bevor da wieder ein Ich war, von dem gesprochen werden kann, das zeigt jenen Ort an, den der Rest erfüllt: Es ist das Schreiben, das noch einmal ein Jenseits der Lesbarkeit eröffnet.

Der letzte, sich an den eher kurzen Text Agambens und den künstlerischen Bildteil anschließende Teil von „Das unsagbare Mädchen“ setzt sich in ähnlicher Weise aus gesammelten Zitaten zum Thema der eleusinischen Mysterien und dem Raub der Kore zusammen. Sie lassen das Quellenmaterial nur scheinbar „für sich sprechen“, binden es vielmehr performativ zurück an das zuvor Gesagte beziehungsweise Gezeigte und lassen so einen komplexen Deutungs- und Um-Deutungszusammenhang entstehen, der dem „historischen Kontext“ genauso viel abverlangt, wie er diesen würdigt.

Die Zeit die bleibt endet, wie bereits erwähnt, mit dem Ausblick auf Walter Benjamins „Jetzt der Lesbarkeit“, dem Konzept, das rückwirkend den ganzen Kommentar zum Römerbrief gleichsam blitzartig beleuchten und in seinen Grundzügen deutlich machen soll. Das längere Zitat endet mit dem Satz: „Das gelesene Bild, will sagen das Bild im Jetzt der Erkennbarkeit trägt im nächsten Grade den Stempel des kritischen, gefährlichen Moments, welcher allem Lesen zugrunde liegt.“⁷³

Wie ist diese Anhäufung von einschlägigen Schlusstexten zu interpretieren? Das Werk des Denkens und Schreibens ist nie abgeschlossen, wie Agamben selbst in Bezug auf seine Arbeit anmerkt. Der Autor begibt sich hier tatsächlich zum einen des Sprechens in eigenen Worten, schreibt sich aber gleichzeitig weiter in der Zusammenstellung der fremden Texte, die so angeeignet werden.

Das angesprochene Phänomen trifft besonders auf die zusammenhängenderen, systematisch aufgebauten Werke Agambens zu. In Essaybänden wie *Profanierungen* erzielt bereits die lose, fragmentarische Zusammenstellung der einzelnen Texten den Effekt der Eröffnung, und zwar der Eröffnung

72 Fall es sich, wie im nächsten Kapitel zu klären sein wird, hier um einen solchen abbildenen Niederschlag handelt, oder viel eher um eine noch stärker Emphase auf die temporale Struktur und den existentiellen Status der, primär als Text aufgefassten, Sprache.

73 Walter Benjamin, *Gesammelte Werke* V/I, S. 578, zitiert in: Agamben, *DZB*, S. 162.

des Textes hin auf sich selbst. Dieses sonst oft bloße Zusammenfallen der technisch operierenden und praktisch erfahrbaren Jetztzeit wird so anschaulich erfahrbar.

Agamben verwendet also den Text anderer Autoren, der nicht mehr fremder Text ist, in dem Sinne, als er sich gerade im Rückblick als im jeweiligen Schreiben angeeigneter erweisen wird. Gleichzeitig ist er nicht eigener Text, der seine Möglichkeit noch vor sich hat; streng im Sinne von Agambens Möglichkeitsdenken ist er Eröffnung von Möglichkeit, gerade weil es ihn schon gibt.

Der Schlusstext bei Agamben ist also Eröffnung des Textes in dem Sinn, als er den Text dort nochmals öffnet, wo er abzuschließen scheint.

Ein Sonderfall stellt der Abschluss dar, der nicht einem anderen Autor überlassen wird, sondern, wie in „Die Sprache und der Tod“, einer Art von literarischem Text, die sich ebenfalls dazu eignet, die prinzipielle Unabschließbarkeit des Schreibens zu markieren. Gleichzeitig repräsentiert gerade in diesem Buch, das nach den Wochen- beziehungsweise Schöpfungstagen organisiert ist, das letzte Kapitel den messianischen Überschuss, den Rest, der auch vom Sabbat nur angedeutet werden kann.

1.2 Topologien der Ausnahme: Profanierung als epistemische und ästhetische Strategie

Um die Strategie dessen, was „Profanierung“ bedeutet, genauer beleuchten zu können, muss das Denken der Ausnahme und des Ausnehmens vorausgesetzt sein. Das Profanieren, von dem Agamben als Gegensatz zum ausnehmenden Heiligen einen die Ausnahme suspendierenden Gebrauch machen möchte, steht für eine ganze Palette von Beispielen, die Agamben für das von ihm anvisierte Ausnehmen beziehungsweise dessen Techniken entwirft. Ich wähle den Begriff deshalb, weil er titelgebend für ein Werk Agambens einsteht, *Profanierungen*, das den Leser/inn/en eine besonders reiche Auswahl verschiedener solcher Perspektiven des Umgang mit der Ausnahme und dem Ausnehmen anbietet.

1.2.1 Die Geste als ästhetisch-ethische Gestalt des Ausnehmens

Vor der Behandlung des Vorgangs der Profanierung in Agambens gleichnamigem Werk möchte ich noch sein Denken der Geste oder des Gestischen skizzieren, das auch hier im Hintergrund stehen wird. Ist die Ausnahme der Grundbegriff von Agambens Denken, der sich in seinen verschiedenen

Konzepten angewendet wiederfindet, ist die Geste dessen vornehmliche ästhetische Ausprägung. Die Geste steht in einem besonderen Verhältnis zur Sprache, wie in *Profanierungen* deutlich wird:

„Subjektivität wird erzeugt, wo das Lebende, wenn es der Sprache begegnet und sich in ihr rückhaltlos aufs Spiel setzt, in einer Geste zur Schau stellt, daß es nicht auf die Sprache reduziert werden kann. Alles andere ist Psychologie, und nirgends in der Psychologie begegnen wir so etwas wie einem ethischen Subjekt, einer Form des Lebens.“⁷⁴

In der Geste ist also eine Art von Übergang zu finden, und zwar vom Lebenden zur Sprache – in diesem Übergang wird für Agamben Subjektivität „erzeugt“.

Was ist als die Geste? Agamben gibt folgenden Hinweis, in dem die Geste tatsächlich so etwas wie eine Verdichtung und Aufhebung des Bildcharakters eines Bildes bedeutete. In einem Interview sagt er auf Nachfrage über die Bildarchive des Kunsthistorikers Aby Warburg:

„*Queste immagini non sono nemmeno immagini, in un certo senso. Potrebbero anche essere chiamate gesti, rappresentano ciascuna... che cosa? ... un gesto?*“⁷⁵

Auch in *Die Zeit die bleibt* kommt Agamben in einer zwar knappen, aber aufschlussreichen Passage auf den Ausnahmezustand in seiner gestischen Verfassung zu sprechen. Die Ausnahme nimmt auch in diesem Werk den zentralen Ort ein, der die Zeit strukturiert beziehungsweise hervorbringt.

Das geschieht wieder im Sinne eines topologischen Schnittes oder besser Umschlagens. Im zweiten Teil dieser Arbeit wird das Messianische als genauere Gestaltung dieses Schnittes behandelt werden (s.u. Kapitel 2.1). An dieser Stelle genügt es, festzuhalten, dass auch das Messianische eher einen Ort im Sinne eines topologisch gefassten Begriffs meint, anstatt einem konkreten Ereignis oder eine bestimmte historische Figur.

Wie kann ein solcher Ort aber bestimmt werden? Ein solcher Ort kann also kein eigener Ort sein, der sich definieren ließe; letztlich kann so jeder Ort ein Ort des Außerkraftsetzens werden, denn dieser Ort ist kein eigenständiges Gebiet, sondern der Kern des jeweils problematischen Ortes, der zwar den Drang nach Universalisierung erst stiftet, aber, so drückt es Agamben auch aus, auch die eigentliche Unmöglichkeit der totalen Vereinnahmung bedeutet.

74 *Profanierungen* S. 69.

75 *Analogie e paradigmi. Un'intervista a Giorgio Agamben a cura di Roberto Andreotti e Federico De Melis*. Aus: *Alias*, supplemento settimanale de *Il manifesto*, 9 settembre 2006, anno, 9, n. 35, S. 1-5, 8. Von: <https://haecceitasweb.com/2010/05/27/giorgio-agamben-un-ragionare-per-paradigmi/>, abgerufen am 13. Februar 2017, o.S.

Grundsätzlich bietet jeder Ort mehr als eine Möglichkeit des Umgangs mit ihm an und widersetzt sich damit der Totalisierung oder der letztlichen Berechenbarkeit. Indem insbesondere die philosophische Arbeit entweder so tut, als könnte sie systematisch die Strukturen der Maschinerie aufzeigen und damit tatsächlich Räume schaffen, in denen unbehelligtes freies Handeln möglich wäre, oder ganz einfach schon die Reflexion darüber aussetzt und das Grundproblem ausklammert, bleibt das Problem bestehen. Wie kann das aber philosophisch eingeholt werden, darf eine kategoriale Darstellung der Problemsituation nicht auf diese Orte ausgreifen? Diese Frage stellt sich in *Profanierungen*, und die Profanierung ist eine der Arten und Weisen, wie Agamben vorschlägt, den freien Gebrauch zu ermöglichen beziehungsweise wiederherzustellen.

Dabei bedient sich Agamben einer Methode, die sowohl historisch-biographisch einzelne Momente herauslöst und literarisch beschreibt, um auf Figuren oder Orte im eben ausgeführten Sinn aufmerksam zu machen.

Dabei ist sich Agamben der grundlegend aporetischen Struktur dieses Verfahrens äußerst bewusst: Er nutzt diese sogar gelegentlich, um seine Denkbewegungen zu entfalten. Agamben ist sich des folgenden Problems vollkommen im Klaren und baut seine gesamte denkerische Vorgehensweise um es herum auf. Die überhaupt der Struktur des schreibenden Nachdenkens entsprechende Problemlage sieht in etwa so aus:

Wenn die eigene Arbeit Agambens das, was sie beschreiben will, im Beschreiben der drohenden Auslöschung⁷⁶ preisgibt, kann sie immer nur retroaktive Gültigkeit beanspruchen. Das, was beschrieben wird, ist immer schon allein deshalb vergangen, weil es beschrieben ist. Es ist Vergangenes, und nur als solches ist es möglich, da es, um beschreibbar zu werden, schon irgendwie aufgehoben sein muss. Die Vertauschung von Notwendigkeit und Möglichkeit hinsichtlich des Vergangenen ist eine der originellsten und vordergründig am wenigsten intuitiven Wendungen Giorgio Agambens.⁷⁷

Seine Methode ist also in einem grundlegenden Sinn historisch. Jeder solche Entwurf ist, wie es seine Voraussetzung ist, zum Zeitpunkt seiner Entstehung bereits überholt, er überholt sich selbst. Das ist auch ein Grund, warum, trotz der Annahme zentraler universaler Probleme und umfassender (systematischer) Behandlung, die Arbeit daran nie abgeschlossen ist: Sie ist immer historisch, insofern sie für jede Zeit erneut in Angriff genommen werden muss, um auch diese hinter sich zu bringen. Damit ist Geschichte fortgeschrieben, auf ihre unmögliche Einholbarkeit hingewiesen. Was die Arbeit am Text angeht, entlässt dieser so notwendigerweise wieder in den Lebensalltag,

76 Materielle Vernichtung des Textes, Missverständnisse, endgültige Verletzbarkeit, wissenschaftliche Interpretation.

77 An dieser Stelle ist es notwendig daran zu erinnern, dass der von Descartes geleistete Aufweis, dass für Gott seine Möglichkeit stets mit seiner Notwendigkeit zusammenfällt, im Hintergrund steht.

ohne diesen Alltag in irgendeiner Weise zu verwandeln, verwandeln zu können oder verwandeln zu wollen. Sichtbar wird vor allem seine Uneinholbarkeit.

Wenn das Zeugnis über die Zeugenschaft gestellt wird, die den direkten Zeugen schon nicht mehr sicher ist, entsteht etwas, das ebenfalls bezeichnend ist für den Geschichtsumgang, nämlich das Bewahren eines unvordenklichen metaphysischen Kerns. Dieser ist aber konkret historisch lokalisierbar. Worum es dabei geht, ist weniger das Nicht-vergessen als der historische Prozess als solcher, also das „niemals“ der historischen „Fakten“ in ihrer Unwiederbringlichkeit.⁷⁸

Die Geschichte als gleichzeitig strittiger, unzugänglicher und erdrückend faktischer Ort der Zeugenschaft ist daher zentral für jede weitere Reflexion. Es gibt kein Denken außer dem historischen. Es gibt aber, wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird, auch kein historisches Denken ohne das, was es hinter sich lässt und außer sich hat, einen ahistorischen Zug.

Agambens Denkfiguren gehen daher sehr treffend immer von einem konkreten historischen Beispiel aus, dessen ahistorischer Kern für seine historische Bearbeitbarkeit zu sorgen scheint. Denn nichts könnte besser die ethischen Ansprüche, die heute in „der Geschichte“ verortet werden, besser oder allgemeiner anschlussfähig machen, als eine Geschichte, sei es eine historische Denkfigur in ihrer Rezeption oder eine biographische Erzählung.

Gerade in den Aufsätzen im Band *Profanierungen* wird das gerade skizzierte Problemfeld in verschiedener Weise deutlich. Die historische Dimension einer Topologie in Agambens Sinn weisen im Kapitel über die messianischen „Gehilfen“ eben diese auf. Sie nehmen eine ganz besondere Rolle ein, nämlich die einer Verkörperung dessen, was in der Geschichte nicht verkörpert werden kann (des Messianischen, in unserem Zusammenhang auch einfach des Nichthistorischen an der Geschichte, biographisch auch alles dessen was wir nicht erzählen können oder schon vergessen haben, also eigentlich unseres ganzen Lebens):

„Der Gehilfe ist die Gestalt dessen, was man verliert.(...) Der Platz des Gesanges ist leer. Daneben und ringsumher machen sich die Gehilfen zu schaffen, die das Reich vorbereiten.“⁷⁹

78 Dafür steht auch die Aufforderung „Niemals vergessen“ als Destillat aus der sogenannten Zeitgeschichte, die Agamben insbesondere in *Was von Auschwitz bleibt* reflektiert. Denn etwas haben die Zeugen gesehen, und das können sie nicht schildern. Niemand kann, streng genommen, schildern, was er gesehen hat. Was er oder sie schildert ist notwendig etwas anderes als was er gesehen hat.

79 Agamben, Giorgio, übers. v. Schneider, Marianne: *Profanierungen*. Frankfurt am Main 2005, S. 29.

1.3 Die Scham als Grundlage der Subjektstrukturierung und affektiver Ort der Ausnahme

„Profanierung“ soll nach Giorgio Agamben eine Umgangsweise mit Erkenntnis nach eben dieser Erkenntnis bieten. Was sie darstellt, ist, wie es im gleichnamigen Band Agambens heißt:

„eine neue Dimension des Gebrauchs, die der Menschheit von Kindern und Philosophen geliefert wird. (...) Wie die nicht mehr befolgte, sondern gespielte *religio* die Tür zum Gebrauch öffnet, so werden Gewalten der Wirtschaft, des Rechts und der Politik, durch das Spiel entschärft, das Tor zu einem neuen Glück.“⁸⁰

Als „Mittel ohne Zweck“, als Medialität, die sich als solche, also als reines Zeigen-können, zeigt, als Gebrauch, der nicht unmittelbar einem Ziel folgt, sollen neue Gestaltungsräume von den bestehenden Handlungsweisen her eröffnet werden. Die Geste als materielles Tun, das als solches Materialität anzeigt, entspricht dem vollkommen. Sie ist Symbol, zeigt aber nur ihre Symbolhaftigkeit, ohne mehr auf etwas bestimmtes im Sinne einer Repräsentation zu verweisen. Vielmehr treibt sie Repräsentation auf die Spitze, um sie abbrechen zu lassen.

Die Profanierung zeigt aber nur eine Seite dieses Weges in den neuen Gebrauch. Es bleibt stets die Frage stehen, wie sich der Weg zurück bewerkstelligen lässt, das heißt, wie die Transformation des faktisch zu Verändernden vonstatten gehen soll. Denn was „bringt“ das Profanieren?

„Die Tätigkeit, die dabei herauskommt [beim Profanieren, M. D.] wird so zu einem reinen Mittel, das heißt einer Praxis, die, obschon sie hartnäckig an ihrer Natur als Mittel festhält, sich von der Verbindung mit einem Ziel emanzipiert, vergnügt ihren Zweck vergessen hat und jetzt als Mittel ohne Zweck auftreten kann.“⁸¹

Kurz gesagt könnte das Profanieren als Strategie der Einbindung des Bruches bezeichnet werden, oder als eine Geste, die schon wieder im Begriff der Zurücknahme ist. Damit bringt sie die grundlegende Brüchigkeit von Repräsentationen, insbesondere der Sprache zum Ausdruck. Auch, dass der Weg zurück aus diesem spielerischen, aber radikalen Akt ein Problem darstellt, erkennt Agamben an, wenn er anmerkt:

80 Ebd., S. 73/74.

81 Agamben, Giorgio, übers. v. Sabine Schulz: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik. Zürich 2001. S. 84.

„(...) nach dem Spiel muss das normale Leben wieder seinen Lauf nehmen(...).“⁸²

Wie genau das vonstatten gehen soll, wird allerdings auch in *Profanierungen* nicht klar. Zwar lässt sich behaupten, dass die Praxis der „Mittel ohne Zweck“ ohnehin nur mit so viel Anstrengung, unter so fest umgrenzten Umständen möglich ist, dass der Rückgang in die Normalität von selbst geschieht. Dann also müsste nur die Bemühung um die Herstellung eines solchen Zustandes im Zentrum der Überlegungen stehen. Diese Sichtweise hat für sich, dass es tatsächlich so scheint, als sei mit dem Übergang in den anderen Zustand des Regelzustandes, also dem der Ausnahme, das Schwierigere vollbracht, dass also die Unterbrechung diejenige Aufgabe sei, die dringender ist. Das legt sich vor allem in der politischen Analyse Agambens nahe, in der etwa luzide konstatiert wird, dass alle Verschwörungen in der Gegenwart⁸³ nicht gegen, sondern für die sogenannten bestehenden Verhältnisse arbeiten würden.

Hier treffen wir auf die Scham als letzten möglichen Bezug auf Wahrheit: Sie gründet darin, dass wir uns letztlich nicht distanzieren können. Vornehmlicher Ort dieser Distanzlosigkeit ist der Körper, eingespannt zwischen Sprache und Tod. Das drückt sich besonders in der Geste aus. Was uns aus der Erfahrung des Bruchs oder dem Vollziehen der Geste wieder herausbefördern kann, ist das plötzliche Gewahrwerden, dass wir sie vollziehen. Damit ist sie nicht vernichtet, kann aber immer nur als bereits Verlorene gedacht werden.

In *Das Offene*⁸⁴ stellt Agamben im von den französischen Hegelianern übernommenen Begriff des *désœuvrement* genau dieses Moment dar, das den aussichtsreichen Ausnahmezustand markiert: Der Zustand, in dem sich Trennendes auflöst, die ontologische Differenz nur mehr eine Erinnerung zu sein scheint, hört ähnlich wie ein Traum beim Erwachen⁸⁵ genau dann auf, wenn man sich des Zustandes selbst bewusst wird. Er ist also der Reflexion entzogen, es sei denn als entzogener Zustand, dessen wir uns halb bewusst sind. Dafür haben wir uns zu schämen und die Scham ist damit eine perpetuierte Scham. Zumindest bei denen, die noch einen Bezug dazu haben, was Wahrheit heißen könnte. Daraus mag sich auch der Erfolg derer erklären, die keine Scham kennen, die schamlos deklarieren, dass sie ein Spiel spielen, das nur als Spiel gedacht und ausgeführt werden könne. Insofern ist die Scham weniger eine Bindung an das nicht mehr einholbare Vergangene. Scham ist zwar nur historisch denkbar, aber immer in einer Bindung an das, was nicht mehr einholbar ist.

82 *Profanierungen*, S. 28.

83 Agamben meint an dieser Stelle noch die 1980er, die Diagnose gilt aber bis heute.

84 Agamben, Giorgio, übers. von Giuriato, Davide: *Das Offene*. Der Mensch und das Tier. Frankfurt am Main 2003.

85 Eine genaue Darstellung der Metapher des Erwachens findet sich in der Masterarbeit von Daniel Kuran, der das Motiv bei Marcel Proust und Walter Benjamin nachzeichnet. Vgl. Kuran, Daniel: *Geschichte zwischen Mythos und Messianischem*. Walter Benjamins Jetztzeit als humane Zeit. Masterarbeit, Wien 2017.

Agamben zitiert in „Mittel ohne Zweck“ die Aussagen zur Reue bei Spinoza, nämlich dass diese doppelt schändlich sei, einmal wegen der begangenen Tat, durch die man sich schuldig gemacht habe, und dann wegen der Reue darüber.⁸⁶ Reue bestimmt eine Art von innerer Wiederholung dessen, was bereut wird, und zwar weil wir, wie Spinoza schreibt, meinen, die bereute Tat aus freien Stücken ausgeführt zu haben.

Die Scham ist damit einer bestimmten (Rest-)Form⁸⁷ von Rationalität durchaus angemessen. Wer sich schämt ist immerhin damit konfrontiert, keine Veränderung dessen, was er schon übernommen hat, herbeiführen zu können und doch dafür in der Verantwortung zu stehen. Scham ist also in erster Näherung ein Mangel an Selbstdistanz mit gleichzeitigem Leiden an diesem Mangel.

Für Primo Levi ist der traumatische Charakter der Erfahrung des Lagers in einer ganz bestimmten Weise zugänglich: Nicht darin, dass die Erfahrung des Lagers ein vergangenes Ereignis bezeichnete, sondern darin, dass Auschwitz für den Überlebenden nie aufgehört hat, sich zu ereignen. Auschwitz findet für Levi immer weiter statt, wiederholt sich andauernd. Gegen die andauernde Erfahrung des Lagers als der Ausnahme schlechthin ist jede weitere Erfahrung dazu verurteilt, sich potentiell als uneigentlich, als geträumt und unreal zu erweisen.

Das ist auch die Struktur der messianischen *klesis* (s.u., Kapitel 2): Levi ist ein als-ob-nicht Lebender *par excellence*, gebunden an die Vergangenheit, nicht weil sie verangen ist, sondern weil sie nie vergeht. Sie ist die Zeit, die bleibt. Damit ist sie nicht die Zeit, die noch ausständig ist im Sinne einer sich eröffnenden Zukunft, einer Zeit, die noch bleibt, bis zum Lebensende, zum Wochenende oder zur Pension. Sie ist die Zeit, die bleibt, *die Zeit, die nicht war, weil sie nicht aufgehört hat, zu sein, sich zu ereignen*.

Was bleibt, ist nicht einfach eine Teilmenge, etwa ein Teil des größeren Ganzen Israels, sondern, wie Agamben verdeutlicht, diejenige Beschaffenheit, die das Volk annimmt, wenn es in Verhältnis zum Eschaton gesetzt wird. Auch im Lager gibt es im eigentlichen Sinn kein Kollektiv mehr, eigentlich auch keine Menge von vereinzelt Individuen mehr. Das Lager ist damit aber auch gerade kein Paradigma für die politische Situation, sondern nur für ihre Ausnahme, also dafür was sie nicht ist. Die rechtliche Verfassung und damit der bürgerliche Staat müssen, so viel sie auch über die Beschaffenheit des Messianischen als theologisch-politischer Struktur wissen, so tun, *als ob* es sie *nicht* gäbe.⁸⁸ Genauso wie der einzelne Mensch damit umgehen muss, dass er sich als Mensch wahrnehmen muss und damit allgemein einfach dieselben animalischen und humanen Bedürfnisse hat

86 Vgl. Spinoza, Baruch de: Sämtliche Werke, Bd. 2: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch. Neu übers., hrsg., mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2007, S. 237.

87 „Rest“ hier ganz im Sinne Agambens, der außer mit den poststrukturalistischen Anklängen gerne mit der semantischen Mehrdeutigkeit von ital. *restare*, bleiben/übrig bleiben/verbleiben/gewesen sein, spielt.

88 Der Nationalsozialismus als folgerichtiger theologisch-politischer Nihilismus habe dagegen so getan, also ob es das Messianische im einfach negierten *nicht* gäbe.

und durchsetzen möchte wie alle anderen, muss er als Bürger davon ausgehen, dass es zumindest anders sein könnte.

Dass die historische, literarische und kulturelle Evidenz dafür, dass auf der existentiellen Ebene noch eine Struktur am Werk ist, die von der Souverän-*homo sacer*-Dichotomie geprägt ist, ist als explizite Erkenntnis zum Teil verschütt gegangen. Zum Teil ragen ihre Trümmer aus dem Diskurs heraus, als seine Spitzen und Unterbrechungen. Das Lager hat damit bei Agamben für den gewohnten Gang des Politischen genau jene Funktion, die er dem Messianischen und der Zeugenschaft zuschreibt. Es ist gleichzeitig das Gegenteil, die radikale Ausnahme des politischen Prozesses, und seine extreme Steigerung sowie die Verdichtung seiner Strukturen. Es markiert die Distanz, die der Raum von Gesetz und Politik von sich selbst haben muss, die Auto-Affektion des *body politic*. Es ist die konkrete Manifestation des Ausnahmezustandes als eines topographisch verortbaren Sich-einschreibens dieser topologischen Figur. Das bestätigt Agamben in I auch, in einer Passage die die Schlüsselbegriffe dieses Werkes zusammenführt:

„Wenn (...) das Wesen des Lagers in der Materialisierung des Ausnahmezustandes besteht und in der daraus folgenden Schaffung eines Raumes, in dem das nackte Leben und die Norm in einen Schwellenraum der Ununterschiedenheit treten, dann müssen wir annehmen, daß jedesmal, wenn eine solche Struktur geschaffen wird, wir uns virtuell in der Gegenwart eines Lagers befinden, unabhängig von der Art der Verbrechen, die da verübt werden, und wie immer es auch genannt und topographisch gestaltet sei.“⁸⁹

Wie ist das Denken des Lagers in diesem starken Sinn in Verbindung zu bringen mit einem Kollektiv, dass diese Grundzüge modernen politischen Handelns und philosophischen Denkens in seiner Praxis formt? Agamben denkt notorisch wenig vom Kollektiven her. Seine radikal vereinzelt Denk-Kategorien gehen aber zumindest implizit von einem Kollektiv aus, das die Motive gründet, die sich an den einzelnen Figuren kristallisieren.

Damit bietet sich allerdings eine Gelegenheit, mit Agamben über Agamben hinauszugehen. Richtig ist in seinen Schriften festgestellt, dass die Scham als Ort der affektiven Einbindung der Ausnahme, als deren Individuationsmoment, zentral ist. Zu kurz kommt häufig die Frage danach, was das für die Kollektivierung bedeutet.

Die Scham liegt nicht einfach, wie Agamben es mit Levi festmacht, an der Beliebigkeit der individuellen Situation, die sich im gegen einen Menschen verübten Gewaltakt als gesteigerte Form der Intimität ausdrückt. Im Lager, so Agamben, lebt nicht ein Einzelner anstelle eines anderen, alle le-

89 HS I, S. 183.

ben anstelle eines anderen und sterben anstelle eines anderen. Es geht hier um die Figur des Überlebens, das Agamben wörtlich nimmt. Auch das *was von Auschwitz bleibt*, der Rest des Vergangenen, hat die Gestalt dessen, was bleibt, obwohl es vergangen ist. Hier ist ein Rest angesiedelt, das macht der Autor sehr deutlich. Für ihn ist der Zeuge das, was bleibt.

Zwischen dem Zeugen, der später einen Bericht abgibt, und dem Muselmann des Lagers, der nicht mehr in der Lage ist, zu sprechen und so in Worten Zeugnis abzulegen, existiert eine doppelte Struktur der Zeugenschaft. Der erste kommt in seinem Sprechen und Leben nie dorthin, wo er hin müsste, um von dem, was er erlebt hat, angemessen Zeugnis zu geben. Der andere gibt Zeugnis davon, aber nur um den Preis seiner menschlichen Sprach- und Handlungsfähigkeit, die grundlegend in einer Selbstdistanz und Selbst-Affektion besteht.

Das „Überleben“ Agambens betrifft aber viel weniger die Überlebenden als die Toten, viel weniger die Geretteten als Menschen, die weiterleben, als das an ihnen, was ohne Rettung ist. Deshalb⁹⁰ kann Agamben auch so wenig mit Améry anfangen, oder mit Kertész, Menschen und Autoren, die ein Werk nach Auschwitz angefangen haben⁹¹, in einem direkten Sich-gegen-das-Faktische-wenden. Dafür hat Agamben nichts übrig: Genau das ist nicht jene Figur, die ihn interessiert. Daher ist auch Primo Levi für ihn „ein perfektes Beispiel eines Zeugen“, denn „er fühlt sich nicht als Schriftsteller, er wird es nur, um Zeugnis abzulegen.“⁹² Warum das so ist, und wo genau das problematisch zu werden droht, wird Gegenstand des zweiten Kapitels dieser Arbeit sein.

Die Scham hängt jedenfalls eng mit der Vorstellung der *inoperosità*, des Außerkraftsetzens bei Agamben, zusammen. Es kann im herkömmlichen Sinn kein Volk und keine Gemeinschaft mehr geben; die kommende Politik, die Agamben fordert, muss eine sein, die keine historische ist, wenn sie den Menschen als Wesen in den Blick bringen will, das nicht anhand einer bestimmten Eigenschaft oder Tätigkeit bestimmt werden kann.

„(...) daß der Staat nicht in einer sozialen Bindung gründet, deren Ausdruck er wäre, sondern in der Auflösung (...), die er untersagt. Vielmehr hat das Band selbst ursprünglich die Form einer Auflösung oder einer Ausnahme, in der das, was eingebunden wird,

90 So eine durchaus plausible Interpretation, die die punktuelle Auswahl der Quellen Agambens erklärt, und sein Diktum, dass Auschwitz nicht aufgehört habe, sich zu ereignen – das kann nur von Zeugen untermauert werden, die dieser Meinung sind. Die Anfrage, ob und wie Verantwortung nur für das übernommen werden kann, was nicht aufgehört hat, sich zu ereignen ist dem zweiten Kapitel überlassen.

91 Beide in einer tiefgreifend Veränderung, aber doch in einer Rückbindung: beide waren zuvor Schriftsteller gewesen. Primo Levi war vor und nach seiner Zeit im Lager (und auch dort) als Chemiker tätig und bezeichnete sich stets als solcher, vgl. WA S. 14.

92 WA, S. 13f.

zugleich ausgestoßen wird; und das menschliche Leben politisiert sich nur durch das Überlassensein (*abbandono*) an eine unbedingte Macht über den Tod.“⁹³

Hier bestimmt Agamben, dass dem Staat bereits ein Verbundenes vorausgeht, das Souveränität ausmacht, die damit auch jedes herrschende Rechtssystem gründet. Das impliziert jedoch gerade nicht, dass sich der Staat aus atomisierten Individuen mit partikularen Einzelinteressen bildet. Entsprechend rekurriert der Autor auch nicht auf Hobbes' Vertragstheorie, obwohl er diesen sonst wohlwollend rezipiert. Die Frage ist, was das bedeuten kann, zumal angesichts der teilweisen Unterbelichtung, die die Gemeinschaft bei Agamben in dieser neuralgischen Passage bezeichnet: Ist der Staat tatsächlich so geformt, dass er Auflösung untersagt, und um welche Auflösung geht es dabei? Im Allgemeinen kann diese Frage so beantwortet werden, dass Agamben den Zusammenhalt eines Staatswesens als solchen nicht unbedingt zu befürworten scheint, wenn dieses nicht dafür sorgt, dass es genügend Möglichkeiten gibt, Lebensformen zu finden und in Gebrauch zu setzen.

1.3.1 Lebens-Form: Der Gebrauch der Körper

Wie diese Selbstdistanz in die Erfahrung zu integrieren ist, und wie letztere damit einen ethischen Zug gewinnen und verlieren kann, wird der Schwerpunkt des nächsten Kapitels sein.

Abschließend muss daher noch erklärt werden, was eine Lebens-form sein könnte, und worauf sie sich zu beziehen vermag. In ihr soll sich nämlich vollziehen, was oben bereits zitiert im ersten Band des *homo sacer* bereits als mögliche Subversion angedeutet wurde: „ (...) genau diese Ununterscheidbarkeit bedroht die *lex animata* des Lagers.“⁹⁴

Diese Unterscheidbarkeit zwischen dem Leben und seiner Form ist jene, die Agamben in unterschiedlichen Figuren sucht. Die Ununterscheidbarkeit ist letztlich der Zustand innerhalb des Ausnahmezustandes, der allein in der Lage ist, sich der so entstandenen Situation in einer Art zu unterwerfen dar, die die reine Verfügungsgewalt durch einen Souverän zu unterlaufen in der Lage ist. In *Profanierungen* ist diese Fragestellung noch einmal deutlicher formuliert:

„Subjektivität wird erzeugt, wo das Lebende, wenn es der Sprache begegnet und sich in ihr rückhaltlos aufs Spiel setzt, in einer Geste zur Schau stellt, daß es nicht auf die Sprache reduziert werden kann. Alles andere ist Psychologie, und nirgends in der

93 HS I, S. 100.

94 HS I, S. 194, s.o., S. 19.

Psychologie begegnen wir so etwas wie einem ethischen Subjekt, einer Form des Lebens.⁹⁵

Giorgio Agambens *Homo sacer*-Projekt war so angelegt, dass sich der Abschluss deutlich der ethischen Dimensionierung der Lebensform widmen sollte – jedenfalls hat Agambens das direkt und indirekt angedeutet.⁹⁶ Bisher sind von *Homo sacer* zwei Bände mit der Werkzahl IV erschienen, von denen sich einer mit der Herausbildung der Ordensregeln der hochmittelalterlichen Bettelorden und deren Verrechtlichung, der andere mit dem „Gebrauch der Körper“⁹⁷ auseinandersetzt und den vorläufigen Abschluss des Werkes bilden soll.⁹⁸ Es steht zu vermuten, dass diese beiden Bände das nachzeichnen sollen, was Agamben unter einer Lebensform versteht, die im seinem Sinne keine Trennung von nacktem Leben und der es bekleidenden Gesten und Sprache zulassen würde. Sie behandeln, jeweils ziemlich erschöpfend je ein paradigmatisches Beispiel. Das sind zum einen die Ordensregel-Reformen der Bettelorden im 12. und 13. Jahrhundert, in denen jede Art von Besitz und Eigentum strikt zurückgewiesen wurde, und durch die juristische und theologische Konzeption des Gebrauchs ersetzt. Zum anderen geht es um eine Traditionslinie der klassischen Metaphysik in der für Agamben wesentliche Merkmale dessen, wie Leben und Denken, Gesetz und Politik verzahnt sind, geformt wurden, ohne reflektiert zu werden. Privilegierter Ort alles dessen ist die Sprache. Im Sinne des Autors ist die Lebensform also primär eine Sprachform.

*The almost invincible force of language is in its weakness, in its remaining unthought and unsaid in what says and in that of which it is said.*⁹⁹

*„In form-of-life, activity and passivity coincide. Thus, in the iconographic theme of the deposition—for example, in Titian’s deposition [ital. deposizione di Christo – im Deutschen fehlt die sprachliche Analogie, M.D.] at the Louvre—Christ has entirely deposed the glory and regality that, in some way, still belong to him on the cross, and yet precisely and solely in this way, when he is still beyond passion and action, the complete destitution of his regality inaugurates the new age of the redeemed humanity.“*¹⁰⁰

95 *Profanierungen*, S. 69.

96 Etwa in einem 2004 erschienen Interview: Rauff, Ulrich: *An Interview with Giorgio Agamben*. *German Law Journal*. Vol. 05 No. 05, 2004, S. 609-614 (original veröff.: Süddeutsche Zeitung vom 6. April 2004).

97 S.o., Fußnote 64.

98 Ob und wie dem Autor hinsichtlich solcher Ankündigungen zu trauen ist, sei dahingestellt. Auch dass Agambens Nummerierung der Bände des *Homo sacer*-Projekts sprunghaft ist (Band II.2 erschien etwa in einigem zeitlichem Abstand von den übrigen Bänden des II. Teils, und nach jenen des IV.), ist diskutiert worden. An dieser Stelle sei sowohl auf das Denken der Ausnahme sowie die bereits traditionelle Debatte um die hochgradige Ambivalenz „verlässlicher“, Rechenschaft über das eigene Werk befähigter, Autorschaft hingewiesen.

99 Agamben, Giorgio: *The Use of Bodies. homo sacer IV, 2*. Transl. by Adam Kotsko. Stanford 2016, S. 271.

100 Ebd., S. 277.

Bezeichnend ist, dass hier für die konkrete Form einer neuen Lebensform die völlige Abwesenheit des Lebens und der Macht herhält, die sich bei der Grablegung am Leib des toten Christus zeigt.

Damit, wie dieser Übergang zustande kommen kann und wie er seine Rückbindung bei Agamben erfährt, ist das nun folgende zweite Kapitel befasst.

2. Kapitel – Philosophische Rückbindung: Affektivität und Geschichte

Das zweiten Kapitel dieser Arbeit wird eine grundlegende Frage beschäftigen: Gilt die Struktur der Ausnahme im Modus des Messianischen und des von ihm so bezeichneten Modus des als-ob-nicht, die Agamben in einer Analyse des Römerbriefes bei Paulus entdeckt, auch für Christus? In Bezug auf das politische Subjekt gefragt: Kann, soll oder muss der *homo sacer* selbst profaniert werden? Von einer genaueren Lektüre der Werke *Was von Auschwitz bleibt*, dem dritten Band der *Homo sacer*-Reihe, und *Die Zeit die bleibt*, dem Kommentar zum Römerbrief¹⁰¹ ausgehend soll diese Frage gestellt werden. Dabei wird sich erweisen, dass die innere Aufladung der Gegenwart zentral für Agambens Zeitdenken und damit sein Denken der Geschichte ist.

Dieser *topos* stellt, wie zu sehen sein wird, aber auch die Grenze im Denken Giorgio Agambens selbst dar. Im Laufe des folgenden Kapitels wird Agamben daher vor allem zu Aspekten des Historischen befragt. Die eine grundlegende Frage wird sich daher in verschiedene Richtungen entfalten. Eine erste Fragerichtung, die sich an die Analyse des ersten Teils anschließt und diesen noch einmal vertiefen soll, ist die Frage danach, wie Agamben Subjekt-sein denkt. Erste Zeugin dieses Denkens ist das Phänomen der Scham, das für Agamben viel weiter reicht, als bloße Phänomenalität darzustellen.

Zunächst noch ein religionsphilosophisches *caveat* zum Begriff des Messianischen. Es wird zu fragen sein, ob Agamben mit seiner starken Aufladung der messianischen Zeit nicht tatsächlich an der Oberfläche so theologisch anschlussfähig aussieht, weil er unter philosophisch-historischem Vorzeichen auf eine singuläre, universale Struktur abzielt, die eine von den modernen Entwicklungen in der Philosophie und der Gesellschaft und Politik geprägte theologische Gottesrede (und mit ihr auch eine theologische Rede von Gesetz und Institution) nicht mehr aus sich selbst heraus zu formulieren in der Lage ist. Gerade dies könnte einem theologischen Denken, das seine dadurch erfolgende „Profanierung“, also weniger seine Entleerung (das würde als eine negative Theologie noch angehen können), sondern seine säkulare Wiederbefüllung nicht ausreichend reflektierte, zum Verhängnis werden. Mehr dazu wird im dritten Kapitel ausgeführt.

101 Das Werk stellt eine weit ausgreifende Interpretation der ersten Verse des Römerbriefes dar und bezieht sich auf ausgewählte Stellen der anderen paulinischen Schriften, um eine bestimmte Interpretation seines messianischen Denkens vorzubringen, die sich insbesondere an Jacob Taubes und Walter Benjamin orientiert.

2.1. Vorausgesetztes

Wenn eine Form des jedenfalls von Agamben als solchen bezeichneten „theologischen“, also sich universalisierenden, „messianischen“ Denkens den Tod Gottes, also das Leerwerden seiner eigenen Begriffe, überlebt hat und neu formuliert werden kann, wie ist es dann einzuordnen? Wie Agamben uns selbst zeigt (zumindest *ex negativo* in der notwendigen Leere seiner positiven Begrifflichkeiten), funktioniert auch diese Neubelebung theologischer Begriffe hauptsächlich als Anstoß eines bestimmten historischen Vorganges, den der Autor dann aber in den seltensten Fällen nachzeichnet. Viel eher stehen Begrifflichkeiten wie allen voran „Lebensform“ für einen solchen Prozess. Was kann aber die am Abschluss des letzten Kapitels nur andeutungsweise als Fragestellung formulierte Lebensform aber für Giorgio Agamben darstellen?

Agamben deutet in *Opus Dei. Archäologie des Amtes*¹⁰² das *officium* des Priesters als die Grundform jenes Amtes, dessen Erfüllung als Ausübung auch im Zentrum des modernen Staates als Beamtenstaates stehen würde. Dort zieht er die Liturgie der christlichen Kirchen als primäres Beispiel für eine solche Lebensform heran.¹⁰³ Die wesentliche Frage nach der Lebensform stellt sich auch erst sein dem Epochenbruch mit der Antike, den in erster Linie das Christentum bezeichnet, vor allem in seiner rechtlichen und institutionalisierten Form und den damit verbundenen Praktiken oder Lebensweisen. Wesentlich zum Ausdruck kommt das für Agamben eben in der Liturgie. Dort ist, so Agamben, das Tun untrennbar mit seiner Motivation wie mit seinem Getanwerden verschmolzen, und schmilzt den Ausführenden sozusagen ein.

„Da es sein soll, was es tut, und das tut, was es sein soll, ist das Subjekt der liturgischen Handlung nicht wirklich ein solches (auf der Ebene der Theologie äußert sich das in der Theorie, dass sein Tun als *opus operatum* von einem anderen getan wird, nämlich Christus).“^{104 105}

Genau das hat Agamben bislang gesucht: ein Leben, das nicht als Subjektivität betrachtet werden muss, weil Subjekt-sein im modernen Sinn für ihn unabtrennbar von der souveränen Verfügung über Rechtssubjekte ist.

102 Agamben, Giorgio, übers. v. Michael Hack: *Opus Dei: Archäologie des Amtes. Homo sacer II.5*. Frankfurt am Main 2013.

103 Das ist schon deshalb interessant, weil es eine Entscheidung in Agambens Beispielwahl hin zum Theologischen markiert.

104 OD S. 141.

105 Es wird später noch auf diese Kritik eingegangen, sei aber hier schon angemerkt: Agamben arbeitet das Tun des Priesters in der Liturgie heraus, von der jedenfalls mitwirkenden Gemeinde aber erwähnt er in der gesamten Herleitung in diesem Werk nichts.

In *Was von Auschwitz bleibt* – ich werde gleich genauer auf die Argumentation des Autors in diesem Werk eingehen – führt Agamben auch genauer aus, was die hier angedachte Potenz oder Möglichkeit ausmacht. Es geht hier um das Leben und darum, dass das Leben eine Form hat.

In der philosophischen Tradition, die Agamben stets voraussetzt und die er analog der Lebensform einem freien Gebrauch anheimstellen möchte, sei das angelegt, wenn auch verdeckt. Agamben macht das wiederum bei Kant fest und bringt eine Interpretation von dessen Modalitätsreflexion, die klar macht, dass Agamben die transzendentalphilosophische Fragestellung nur so weit interessiert als sie sich wieder konkret rückbinden lassen muss:

„Daß das Sein in Modalitäten gegeben ist, bedeutet (...) daß es sein lebendiges Subjekt impliziert.“¹⁰⁶

Das meint eine grundlegende Umkehrung klassischen metaphysischen Denkens, die gleichwohl die ganze Metaphysikgeschichte voraussetzt.¹⁰⁷ Agamben macht auch klar, wie Kontingenz und Notwendigkeit zusammenhängen, nämlich in der Geschichte, wo sie unwiederbringlich zusammenfallen. In *Was von Auschwitz bleibt* macht Agamben in dieser Hinsicht die Dichotomie Möglichkeit-Kontingenz aus: Diese in ihrem Modalitätscharakter „sind die Operatoren der Subjektivierung, des Punktes, an dem ein Mögliches zur Existenz gelangt, durch seine Relation zu einer Unmöglichkeit gegeben ist.“¹⁰⁸ Das Subjekt ist entsprechend auch:

„das immer schon von den glühenden, historisch determinierten [!!] Strömen der Potenz und Impotenz, des Nichtsein-Könnens und Nicht-Nichtsein-Könnens durchflossene Kraftfeld.“¹⁰⁹

In *Die Zeit die bleibt* formuliert Agamben dies unter dem Titel der Erfordernis [ital. *esigenza*. ein Begriff der wie sein lateinischer Vorgänger auch noch eine bedürfnisartige Notwendigkeit impliziert], wengleich nicht sofort unter dem Vorzeichen der subjektiven Existenz, auf die allerdings auch hier die Argumentation abzielt. In einer Umkehrung eines leibnizischen Gedankens formuliert Agamben als Definition der Erfordernis, seines eigentlichen Möglichkeitsbegriffes, dass in der Erfordernis alles Wirkliche seine eigene Möglichkeit erfordere.¹¹⁰ Diese Umkehrung ist es auch, die Agambens Denken des Messianischen prägt, wie sich im Folgen-

106 WA, S. 128.

107 Methodisch gesehen ist das ein geradezu klassisches Beispiel dafür, wie Agamben die Geschichte, mit der er spielt, voraussetzen muss und das auch wiederum selbst in seiner Begriffs- und Beispielwahl reflektiert.

108 WA, S. 128. Das ist außerdem eine sehr hochstehende Wiedergabe des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten.

109 WA, S. 129.

110 vgl. DZB, S. 51.

den noch erweisen wird. Der prägende Ort dessen, der privilegierte Ort dieses Geschehens und damit der Lebensformung ist für Agamben immer die Sprache, wie auch in *Idee der Prosa* deutlich wird. Dort ist in starker Verdichtung die Sprache auf den Tod bezogen. Beide zusammen, die Sprache und der Tod, stecken das Feld ab, in dem sich die Lebensform ausbilden kann:

„Der Engel des Todes (...) ist die Sprache. Er kündigt uns den Tod an – was sonst tut die Sprache? Der Engel hat daran keine Schuld, und nur wer die Unschuld der Sprache erfaßt, begreift auch die wahre Bedeutung der Ankündigung und kann – vielleicht – lernen zu sterben.“¹¹¹

2.1.1 Scham und Schuld: Der Zugang zur Vergangenheit

Die Scham angesichts der Sprache und das unmögliche Sprechenkönnen dessen, der sich schämt, bezeichnet für Giorgio Agamben somit also einen, oder besser *den* privilegierten und grundlegend affektiven Ort, wo nicht nur das Recht auf einer elementaren Ebene begründet ist, sondern auch jenes Gefühl wurzelt, das Menschen religiös ansprechbar macht. Damit ist auch eine Grenze der Philosophie erreicht, ein Ort, auf den sie hinweisen, den sie aber nicht von sich her ausweisen kann.

In *Was von Auschwitz bleibt* widmet sich Agamben dem Phänomen der Scham ausführlicher. Scham, also das diffuse Gefühl einer Schuld, die unmöglich demjenigen, der diese Schuld empfindet, angerechnet werden kann, ist, wie Agamben vor allem anhand der Schriften Primo Levis zeigt, was viele oder alle Überlebenden der Shoah verbindet.

Dabei kommt der Autor auch darauf zu sprechen, wie Schuld individuell oder kollektiv empfunden werden kann, und zwar kann sie für Agamben jeweils nur individuelle Schuld sein, besonders da das Schamgefühl, das den Umgang mit dem Schuldigsein in der Moderne auszeichnet, individuell empfunden wird.

Agamben zitiert genau die Stelle der Phänomenologie des Geistes, in der Hegel die Lage des tragischen Helden nachzeichnet, und zwar mit der Bemerkung, dass die Figur des Tragischen als „Schuldlos-Schuldigen“ als der Moderne wesentliches Interpretationsschema deutet, das „zugleich ihre eigenen geheimsten Widersprüche“ anzeige.¹¹² In Auschwitz ist es, so Agamben genau umge-

111 *Idee der Prosa*, S. 106.

112 WA, S. 83.

kehrt: Für den dorthin Deportierten gilt, dass er das, was er getan hat und das, wofür er sich verantwortlich fühlt, nicht mehr zusammenbringen kann, wie es der tragische Held getan hatte.

„In einer *an Parodie grenzenden Umkehrung des tragischen Schemas* fühlt er sich unschuldig gerade an dem, für das der tragische Held sich schuldig fühlt, und schuldig genau dort, wo dieser sich unschuldig glaubt.“¹¹³

Für Agamben folgt daraus: „Nach Auschwitz ist es nicht mehr möglich, in der Ethik das tragische Paradigma zu verwenden.“¹¹⁴ Die Tragödie habe nun endgültig ausgedient, und mit ihr die damit verbundenen Ethiken. Agamben zufolge hat die ethische Herausforderung, die damit einhergeht, auch eine spezifische Zeitstruktur.

Genau damit aber hängt für Agamben jetzt die Sprache zusammen. Die Sprache bildet genau diesen Prozess der gleichzeitigen Subjektivierung und Entsubjektivierung ab, sie ist dieser Prozess und sie ist damit der eminent ethische Ort. Gleichzeitig trennt aber Agamben noch etwas von der Sprache ab, und das ist der Mensch als Lebewesen. In der klassischen aristotelischen Definition, die den Menschen, als die Sprache habendes Lebewesen definiert, sei nicht genügend bedacht worden, wie diese Zusammenführung erfolgen kann, oder was es für ein Lebewesen bedeute, zu sprechen.¹¹⁵ Das Bindeglied, oder Gelenk (ital. *articolazione*)¹¹⁶ ist genau die Scham, die sich in beiden Polen ausdrückt, insofern diese sich nicht voll mit sich oder einander identifizieren können,

„(...) weil die Beziehung (oder vielmehr Nicht-Beziehung) zwischen dem lebenden Wesen und dem sprechenden Wesen die Form der Scham hat, des wechselseitigen Ausgeliefertseins an ein Unübernehmbares, kann das *éthos* dieser Kluft nur ein Zeugnis sein – d.h. etwas dem Subjekt nicht Zuzuschreibendes, das dennoch die einzige Wohnstatt, die einzig mögliche Konsistenz eines Subjekts bildet.“¹¹⁷

Damit ist Agamben elegant und gut fundiert bei Thema der Zeugenschaft und damit der Autorschaft angelangt. Dieses, und damit die Frage nach Texten und ihrer Produktion sind nun in den Fokus einer ethischen Perspektive für die Moderne überhaupt gerückt und rechtfertigen wiederum eine eingehenden Beschäftigung mit der Sprache und dem Sprechen als solchem.

113 WA, S. 84, Hervorhebung M.D.

114 WA, S. 86.

115 Vgl. WA, S. 112.

116 Vgl. WA, S. 113.

117 WA, S. 114.

Auf diese Herleitung folgt in *Was von Auschwitz bleibt* eine längere Passage in der kaum von Auschwitz die Rede ist. Stattdessen geht es um die Detailstruktur des Zeugnisses, des Lebens, und der Sprache. Dann allerdings erfolgt wieder eine ethische Adresse, die auch Auschwitz miteinschließt, und zwar über die Figur des Muselmanns.

Der Muselmann ist im Lager diejenige Figur, die sich nicht mehr schämt: Für Agamben ist die in der Überlieferung aus den Lagern immer wieder beschriebene Figur Sinnbild des auf seine bloße Existenz reduzierten nackten Lebens, das unter den biopolitischen Komplexen und den Ausnahmezuständen der Moderne liegen würde. Der Muselmann ist nicht mehr wirklich an seiner Menschlichkeit interessiert und weist keinerlei Selbstdistanz auf. Damit stellte er ein Phänomen dar, das die anderen Häftlinge mit Grauen erfüllte.^{118 119}

Als einer von wenigen Kommentatoren hebt der deutsche Literaturwissenschaftler Achim Geisenhanslücke den gerade skizzierten Begriff der Scham nicht nur als zentrale Metapher im Umgang mit Auschwitz, sondern auch in seiner Bedeutung für Agambens Denken von Subjektivität heraus.¹²⁰ Geisenhanslücke bezeichnet Agambens Philosophie ziemlich umstandslos als „transzendente Geschichtsphilosophie“¹²¹. Entsprechend interpretiert er den *homo sacer*:

„In seiner doppelten Rolle außerhalb und innerhalb der Geschichte übernimmt der *homo sacer* die Rolle eines transzendentalen Aprioris [sic], ohne das Geschichte nicht zu denken sei.“¹²²

Interessant ist in Geisenhanslückes Aufsatz vor allem die Herausarbeitung der Scham als Strukturgebung für Subjektivität, die Geisenhanslücke am Beispiel von Agambens Werk *Was von Auschwitz bleibt*, dem dritten Band der *Homo sacer*-Reihe detailliert und treffend herausarbeitet.

„Die Scham, das hatte schon Nietzsche unterstrichen, liebt die Maske (...) Wie Agamben (...) feststellt, leistet die Scham eine Entsubjektivierung des Subjekts, ein Verbergen

118 Vgl. WA S. 120f.

119 Agamben beschreibt den Muselmann als die paradigmatische Figur des Lagerhäftlings. Was aus historischer und politischer Sicht daran problematisch bleibt, ist die völlige Missachtung, die der Autor der übrigen internen Struktur der Konzentrationslager, entgegenbringt, besonders den ausgeklügelten Systemen der gegenseitigen Überwachung und der Verteilung von Macht- und Gewaltanwendung. So gerät etwaige weiter bestehende individuelle Handlungsmacht (inklusive der des Suizids) außer dem fast völlig passiven Zeugnis-Erinnern vollkommen aus dem Blick.

120 Geisenhanslücke, Achim: *Herr Rossi sucht das Glück. Zum Zusammenhang von Scham und Subjektivität bei Giorgio Agamben*. In: Hannah Arendt und Giorgio Agamben. *Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*. Hrsg. von Eva Geulen/Kai Kauffmann/Georg Mein, München 2008, S. 265-280.

121 Ebd., S. 267.

122 Ebd.

der eigenen Affektivität, die den Affekt Scham geradezu zum Anti-Effekt par excellence werden lässt.“^{123 124}

Der Literaturwissenschaftler verbindet dies außerdem gleich mit einer temporalen Struktur: nämlich erfährt sich das Subjekt in der Scham nicht als auf Zukunft hin entworfenen, sondern erfährt „die reine Gegenwärtigkeit der eigenen Nichtigkeit“.¹²⁵

Agamben setzt, so der Autor in einer gelungenen Interpretation, die Scham doppelt an, einerseits als fundamentales affektives Moment, das vom Lager ans Licht gebracht und radikalisiert wird, andererseits als Grund von Subjektivität. Anders als Aristoteles und noch Heidegger, die ein sich-Verhalten gegenüber den einzelnen Affekten ansetzen, wird hier ein Affekt als doppelt grundlegender genommen. Damit fällt die Scham aus dem klassischen Affektdenken heraus. Die Scham ist von diesem nicht mehr einholbar, weil die Affekte üblicherweise auf etwas verweisen, das außerhalb ihrer selbst liegt – nicht so die Scham: „Indem er die Scham damit aber uneingestanden zum Maßstab moralischen Verhaltens erklärt, verabsolutiert er den Effekt der Scham zum Metaeffekt der Moderne.“¹²⁶

Tatsächlich scheint die Scham für Agamben einen eminent normativen Gehalt oder zumindest einen Aspekt an sich zu haben, der einen normativen Ausblick ermöglicht. Der Literaturwissenschaftler Geisenhanslücke interpretiert diesen normativen Zug folgendermaßen in einem starken moralischen Sinn:

„Agamben macht die Scham zur verdeckten Norm jeder Subjektivität, statt sie als das zu qualifizieren, was sie eigentlich ist: in Agambens eigenem Begriff der Ethik als Lehre des Glücks [für Geisenhanslücke deutlich von Spinoza übernommen M.D.] Zeichen für ein im moralischen Sinn nicht glückendes menschliches Leben.“¹²⁷

Diese Interpretation greift ein entscheidendes Stück zu kurz, obwohl sie in ihrer Grundintuition zutrifft. Würde man die so verstandene Scham als Voraussetzung für die ethische Deutung der Rechtsprobleme aus den früheren Bänden des *Homo sacer*-Projekts nehmen, so wie es Geisenhanslücke vorschlägt, würde man unweigerlich hinter die Möglichkeit zurückfallen, diese Transposition vorzu-

123 Ebd., S. 271.

124 Tatsächlich kommt Nietzsche in WA überhaupt nicht vor. Dennoch ist Geisenhanslückes Hinweis sehr richtig, vor allem was die Herausarbeitung der Scham betrifft (s.u.).

125 Ebd., S. 271.

126 Geisenhanslücke, Achim: *Herr Rossi sucht das Glück. Zum Zusammenhang von Scham und Subjektivität bei Giorgio Agamben*. In: Hannah Arendt und Giorgio Agamben. *Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*. Hrsg. von Eva Geulen/Kai Kauffmann/Georg Mein, München 2008, S. 265-280, hier S. 280.

127 Ebd.

nehmen, auch wenn sie intendiert wird. Das „Glück“ des Lagers bei Geisenhanslücke betrifft jenen, der das Lager überlebt hat, im Sinne des Überstehens und Abgeschlossenhabens.

Das ist eben nicht das, was Agamben meint: Für Agamben ist das Überleben im Sinne des Zeugnisgebens gleichzeitig Einlösung und Aufhebung des Lebens. Dagegen bringt Geisenhanslücke neben dem philosophischen Gegenargument auch andere Lesarten und Passagen von Primo Levi und Imre Kertész vor.

Besonders bezeichnend ist dabei eine Sequenz, in der sich der freigelassene Häftling im Modus des Heimwehs an das Lager erinnert, und daran noch ein eigenes Glücken erfährt, das erst vom Rückblick auf das Lager eröffnet wird. In einer kühnen Interpretation des *Roman eines Schicksallosen* von Kertész parallelisiert Geisenhanslücke das interesselose Wohlgefallen Kants, eben dessen Interesselosigkeit und die

„(...) Schicksallosigkeit [sic] als einer Form der Subjektivität, die sich vom Lager freimacht, indem sie es dem freien Spiel des Gemüts anvertraut, das Kant zur Grundlage des Schönen erklärt hatte.“¹²⁸

Dieses freie Spiel ist nun eines, zumindest für Geisenhanslücke, dem Agamben tatsächlich misstraut. Das mag nicht an allen Stellen in dessen Werk ganz zutreffen, ist aber plausibel zu machen, etwa wenn Agamben in einer ästhetischen Reflexion meint:

„Wenn man die Pause zwischen Wahrnehmen und Erkennen auf unbestimmte Zeit verlängert, wird das Bild als Phantasma verinnerlicht, und die Liebe verfällt der Psychologie.“¹²⁹

Es gibt auch eine Stelle in einem frühen Werk Agambens, wo er das kantische Wohlgefallen mit Nietzsches Radikalisierung des Künstlers gegenüber dem Kunstwerk gegenliest. Dort wird in dem Aufsatz „Was das Unheimlichste ist“¹³⁰ Nietzsches Diktum reflektiert, nach dem der Künstler derjenige sei, der sich dem Werk gegenüber im Modus des Bruchs befindet, in einer Zerrissenheit, die eine unmittelbare ethische Perspektive auf die Kunst einfordert, die unter den Bedingungen der Moderne eben nicht mehr ästhetische, sondern gerade nur mehr in ihrem Schrecken erfahrbar geworden sei.¹³¹ In der griechischen Antike habe der Künstler sein abgeschlossenes Werk mit Wohlgefallen betrachten können. Der Künstler der Moderne ist für Agamben hingegen stets bedroht von seinem

128 Ebd., S. 277. Zum interesselosen Wohlgefallen vgl. Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Werke in sechs Bänden, Bd. 5, Darmstadt 1983, S. 288.

129 *Profanierungen*, S. 54.

130 Agamben, Giorgio, übers. v. Anton Schütz: Der Mensch ohne Inhalt. Berlin 2012. S. 5-17.

131 Vgl. Ebd. S. 10f.

eigenen Werk. Sein Handeln ist eines, in dem sein Leben oder zumindest sein Verstand buchstäblich auf dem Spiel steht.

Auch hier begegnen wir einer letztlich Zwecklosigkeit oder eben programmatischen Inhaltslosigkeit, die für Kertész' Protagonisten György Köves das Lager sogar zu einem „subjektiv zweckmäßigen Paradies“¹³² werden lässt. Nach diesem erfasst ihn das Heimweh. Interessanterweise nicht angesichts eines bestimmten Ortes oder eines anderen Sinneseindrucks, sondern weil es eine bestimmte Stunde ist, die die beste Stunde im Lager gewesen war. Geisenhanslücke stellt abschließend fest:

„Dass es ein Glück des Konzentrationslagers gibt, ist der Skandal, mit der die Inversion der Levischen Erinnerungsgeschichte endet, die Kertécs [sic] in seinem Roman präsentiert, der abschließend ein Vergessen in Aussicht stellt, durch das das Selbst sich selbst und das Erzählen abschafft.“¹³³

Die Frage, wie das mit Agamben gegenzulesen ist, bedarf der Klärung. Diese setzt wiederum voraus, dass das Verhältnis von Scham, Zeugnis und Geschichte noch einmal eingehender beleuchtet wird. Wie bereits mehrfach angedeutet, geht es für den Autor in diesem Fragezusammenhang um nichts weniger als um das Denken von Subjektivität und Individualität.

Agamben nimmt hier auch in *Was von Auschwitz bleibt* Rekurs auf Hegels Behandlung des tragischen Helden. Er zeigt auf, dass in der Deutung der von ihm herangezogenen Quellen in der Literatur zur Shoah auf Seiten von Tätern wie Opfern die Struktur des Tragischen der Art, wie sie Hegel exemplarisch aufzeigt, oft herbeizitiert wird. Sie greift jedoch zu kurz; es handelt sich bei jener Schuld, auf die das Gefühl der Scham hinweist, nicht um eine tragische Schuld, die vom Individuum heroisch auf sich genommen werden könnte. Es handelt sich beim Umgang des Individuums mit der massiven Schuld in der Shoah um „eine Umkehrung, die an Parodie grenzt“. Das gilt aufseiten der juristisch feststellbaren Verbrechen und der verurteilten Verbrecher/inn/en, sowie auf der Seite der Überlebenden, denen keine objektivierbare Schuld anzulasten ist, nicht einmal vor sich selbst. Es gibt kein feststellbares Schuldverhältnis dem die affektive Dimension des Umgangs mit dem Geschehenen zugeordnet werden könnte.

Auffällig, aber aus der von ihm gewählten Argumentationsweise und den Zielen seines Aufweises immerhin etwas verständlich, ist Agambens äußerst beiläufige Behandlung der rechtlichen Dimension. Insbesondere der Frage nach der Legitimität und grundsätzlichen Verfassungsmäßigkeit der

132 Geisenhanslücke, Achim: *Herr Rossi sucht das Glück. Zum Zusammenhang von Scham und Subjektivität bei Giorgio Agamben*. In: Hannah Arendt und Giorgio Agamben. *Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*. Hrsg. von Eva Geulen/Kai Kauffmann/Georg Mein, München 2008, S. 265-280, hier S. 277.

133 Ebd., S. 278.

meisten rechtlichen Entwicklungen im Dritten Reich und den Prozessen nach dem Zweiten Weltkrieg und der Shoah wird kaum nachgegangen. Erklärungsbedürftig erscheint das zunächst im Lichte der Frage nach der Ausnahme und deren Übernahme gerade von Carl Schmitt, der wie kaum ein anderer Rechtstheoretiker für genau die Ausgangslage steht, die den Nationalsozialismus als politische Realität nicht nur theoretisch vorbereitet, sondern auch durch Handlungen erst ermöglichte. Juristisch betrachtet, vor allem aus der Perspektive der Rechtsphilosophie der letzten Jahrzehnte, ist die Ausnahmesituation der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik besonders deswegen problematisch, weil die entsprechenden gesetzlichen Voraussetzungen keineswegs die Weimarer Verfassung aushebelten, sondern auf deren Regelungen für den Notstand gleichsam in einem dauernden Ausnahmezustand operierten. Für Agamben scheint dies einen sekundären Stellenwert einzunehmen gegenüber der affektiven Dimension und der rückwirkenden Bewertung der Geschehnisse sowohl durch die Beteiligten als durch die mit ihnen befassten Historiker/inn/en. Hier zeigt sich die auch von der Kommentarliteratur beklagte Tendenz Agambens, nicht klar zu unterscheiden zwischen historischer Analyse und den an sie herangetragenen philosophischen Prämissen. Zwar kann aus wissenstheoretischer Sicht kaum eine klare Trennlinie zwischen beiden gezogen werden, vor allem nicht im Sinne einer vom einzelnen Anwendungsfall getrennt formulierbaren beziehungsweise formalen Regel.

Dennoch scheint Agamben oft eine Art von Zirkel zu beschreiben, indem er bestimmte historische Phänomene für philosophische Konzeptualisierungen heranzieht, die wiederum ähnlich gelagerte Phänomene ausweisen helfen sollen und diese für paradigmatisch nicht nur für einen bestimmten Zusammenhang sondern für ganze Felder der Geschichte macht. Besonders deutlich wird das in seiner starken Lesart der europäischen Geschichte.

Als kontrastierende Folie zu Primo Levis Schilderung des Zustandes in und nach dem Lager Agamben hier wie an anderen Stellen (insbesondere in *Die Zeit die bleibt*) dient Jean Améry. Der Österreicher Améry, als Schriftsteller tätiger Überlebender der Shoah wie Primo Levi, der sich wie dieser das Leben nehmen sollte, schlägt eine Richtung ein, die Giorgio Agamben nicht behagt: die der Zurückweisung, des Ressentiments als Zurückweisung dessen was geschehen ist. Der Satz „Was geschehen ist, ist geschehen“ wird von Améry als grundlegend anti-moralisch zurückgewiesen und dagegen der Anspruch erhoben, sich gegen „jedes natürliche Vorkommnis“ zur Wehr zu setzen, dieses nicht anzuerkennen. Damit will Améry die Verbrecher von der zeitlichen Distanzierung zu ihrem Verbrechen ausnehmen und der Zeit, die Wunden zu heilen vorgibt, in gewisser Weise Einhalt gebieten. Diese Zeit ist, wie Agamben auch herausarbeitet, genuin anti-messianisch. Sie ist deshalb für ihn zurückzuweisen. Agamben verteidigt sich daher wiederholt gegen Amérys Position, indem

er ihr nicht direkt Gültigkeit für eine persönliche Haltung abspricht, sondern sie als Folie für seine messianische Denkfigur behandelt.

Ohne das Messianische oder das Gesetz zu erwähnen macht Agamben den topologischen Schnitt, der die Individualität in ihrer Geheimnishaftigkeit offenlegt, in den eleusinischen Mysterien aus, im diesen gewidmeten Buch „Das unsagbare Mädchen“.¹³⁴ Dort geht es insbesondere um das Geheimnis, das in den Mysterien der athenischen Antike vermittelt wurde. Deren Geheimnis eignet in ganz besonderer Weise seine Struktur, die Agamben so zusammenfasst: Ess sei nicht „möglich, das Mysterium zu verraten, denn es gab tatsächlich nichts, was man hätte verraten können.“¹³⁵

Das ist der von Agamben so bezeichnete und als solcher nachgezeichnete antike Zugang zum Glück, zu einer ethischen Perspektive. Diese besteht in der „Erfahrung des Verstummens“¹³⁶ angesichts der Sprache, in der Erfahrung von deren schierer Möglichkeit. Es handelt sich dabei, wie Agamben auch mit Aristoteles zu zeigen sucht¹³⁷, zumal mit dessen esoterischen und nur in einzelnen Zitaten erhaltenen Dialogen, zentralen Aussparungsstellen der griechischen Philosophie als ganzer. Jedenfalls „war es entscheidend, dass es sich nicht mehr um ein Lernen handelte, sondern um ein Sich-Geben-zu-sich-selbst und ein Sich-erfüllen des Gedankens“¹³⁸ und das Mysterium ist-erstaunlicherweise mit einem Wort belegt, das sich bei Agamben sonst kaum findet - auch das, was Hoffnung gibt. Das tut es, indem es die Hoffnung der Demeter bei der Suche nach ihrer Tochter zur Darstellung bringt.¹³⁹

Agamben kontrastiert diese Anlage der Mysterien mit der christlichen Liturgie. Diese, genauer die Eucharistiefeyer, hat als *opus operatum* vom Handelnden wesentlich unbeschadet Gültigkeit.¹⁴⁰ Agamben zufolge entspricht in der Moderne keineswegs die Liturgie der antiken Mysterienweihe, sondern der Roman. In diesem kommt das Leben zum Ausdruck, in einer Weise, deren „(...) Weihe und einziger Inhalt das Leben selbst ist.“¹⁴¹

Grundsätzlich gilt das, wie Agamben in geradezu beschwichtigender Weise gleich weiter anführt, für alle Kunstformen, insbesondere der allegorischen Gemälde der Renaissance. Entscheidend ist, dass Inhalt und Form so ununterscheidbar geworden sind, dass sie sich gegenseitig aufheben und

134 Agamben, Giorgio und Ferrando, Monica, übers. von Michael Hack: Das unsagbare Mädchen: Mythos und Mysterium der Kore. Berlin 2012. Das Werk verfügt über einen großen Bildteil von der Künstlerin Ferrando.
135 Ebd., S. 12.

136 Ebd.

137 Sogar in einer seltenen Meinungsverschiedenheit mit Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, vgl. ebd. S. 14.

138 Ebd., S. 15.

139 Vgl. ebd., S. 28.

140 Inwiefern Agambens Lesart tatsächlich christlichem Sakramentenverständnis entspricht, müsste im einzelnen geklärt werden.

141 Ebd., S. 32.

ein Drittes zeigen, für das gilt, so Agamben, es sei „im wahrsten Sinn des Wortes mysteriös, weil in ihm nichts mehr verborgen liegt.“¹⁴² Wesentlich ist damit auch wieder die Sprache adressiert.

2.1.2 Die messianische Zeit der Gegenwart

Diese messianische Perspektive eröffnet auch eine radikale theologische Dimension, die Agamben dem Sprechen über die Scham zuweist. Diese Perspektive interpretiert Agamben bereits in den 1980ern in *Idee der Prosa* im Sinne seines späteren Schamdenkens in den *Homo-sacer*-Bänden. Dort heißt es im entsprechend „Idee der Scham“ betitelten Kapitel:

„Für ein Unglück kann man weder schuldig noch unschuldig sein: man kann sich nur dafür schämen, so wie man sich schämt, auf einer Bananenschale auszurutschen. Unser Gott ist ein Gott der sich schämt.“¹⁴³

Als Zeuge dient ihm dabei Franz Kafka, insbesondere sein Roman „Der Prozess“, in der die Scham den Protagonisten K. überlebt.¹⁴⁴ Bei Kafka hätte es keine andere Erlösung gegeben, als dieses Überleben der Scham, notfalls zum Preis der jeweiligen eigenen Individualität und dessen Leben, das nur ein Überleben der Scham mehr zuließe: „Die einzig mögliche Unschuld dieser Menschheit hätte darin bestehen können, sich ohne Unbehagen zu schämen.“¹⁴⁵ Ganz anders der *aidos*, die Ehrfurcht vor der Entblößung, die wir in der griechischen Antike finden, so Agamben. Die Scham im modernen Sinn war den Griechen nicht bekannt, im Gegenteil:

„Das αἰδώς war für den antiken Menschen kein peinliches Gefühl, er fand vor ihm, wie Hektor vor Hekubas entblößter Brust, zu seinem Mut und seiner Frömmigkeit zurück. Darum sucht Kafka die Menschen den Gebrauch des einzigen Gutes, das ihnen verblieben ist, zu lehren: nicht von der Scham sich, sondern die Scham zu befreien.“¹⁴⁶

142 Ebd., S. 33.

143 *Idee der Prosa*, S. 62.

144 Die philologische Frage, ob das tatsächlich das vom Autor intendierte Ende des erst von den Herausgebern geordneten Werkes ist, sei dahin gestellt. Aus Agambens Interpretation wäre das jedenfalls eine valide Ansicht.

145 Ebd., S. 63.

146 *Idee der Prosa*, S. 63.

Warum wir überhaupt erst erröten, ist damit nicht geklärt. In *Profanierungen* merkt Agamben über das unwillkürliche Erröten aus Scham und seine direkte Beziehung zum Messianischen an, in einer Wendung, die auch die Art der Erlösung markiert, die der Autor anvisiert:

„An jenem Tag wird uns jemand unser Erröten als Wechsel für das Paradies einlösen.
Herrschen heißt nicht erhören. Es heißt, daß das Unerfüllte das Bleibende ist.“¹⁴⁷

Es lohnt sich daher, das Phänomen der Scham ernst zu nehmen, wenn Agamben ihm den Stellenwert sowohl des „Wechsels“ gegen das Paradies als auch als metaphysischen Fluchtpunkt im Sinne der aristotelisch-kantischen Begrifflichkeiten einräumt.

An der oben zitierten Stelle über das Unglück ist es besonders interessant, dass Agamben völlig unvermittelt einen Gott zeichnet, der der letzte Fluchtpunkt der Scham zu sein scheint, sie aber wieder an den Menschen zurückspielt. Gerade darüber kann sich ein Mensch vielleicht noch schämen. Eine Parallele dazu findet sich auch in *Pilatus und Jesus* in einer zunächst kryptisch wirkenden Aussage, die aber genau diese tiefere Schicht der Scham in Agambens Sinn anzeigt:

„Hier und jetzt von der Wahrheit des Reichs, das nicht hier ist, zu zeugen, heißt anzuerkennen, dass wir das, was wir erlösen wollen, richten. Denn die Welt in ihrer Vergänglichkeit will nicht Erlösung, sondern Gerechtigkeit. Und sie will sie eben deshalb *weil sie nicht erlöst werden möchte*.“¹⁴⁸

Gegenstand der Scham ist das hier zum Ausdruck kommende Allgemeine; das gilt auch etwa in der schriftstellerischen Tätigkeit, das ganz Allgemeine, das alle betrifft zu erfassen, auch wenn das alles als einmal so trivial ist, dass es letztlich ins Allgemeine aufgeht bei jeder individuellen Färbung. Das meint hier wohl das „Richten“, das immer auch ein Urteil impliziert. Mit dem Allgemeinen können wir an dieser Stelle zunächst einmal das allen Gemeinsame zusammenfassen, wie es sich gerade in der Sprache, der Geste, dem Tod soweit sie allgemein verständlich sind, weil sie allgemein vollzogen werden, zeigt.

Wer sich schämt ist grundlegend gespalten in seine Subjektivierung und seine Entsubjektivierung. Ein wesentlicher Begriff hierbei ist jener der Passivität. Sie bezeichnet zunächst einmal die Ohnmacht gegenüber jeder Handlungsmöglichkeit und dann die Unmöglichkeit, noch die Verantwortung für das Geschehene zu übernehmen. Damit ist das moderne Subjekt vollkommen gespalten, und zwar in zwei verschiedene Modi des Umgangs mit seiner Passivität. Der eine ist der vollkom-

147 *Profanierungen*, S. 29.

148 *Pilatus und Jesus*, S. 61, Hervorhebung M.D.

men entsubjektivierte Zugang des Muselmanns, desjenigen der seine Subjektivität einbüßt und sich auf sein nacktes Leben reduzieren lässt. Der andere ist jener des Zeugen, der seine Ohnmacht gegenüber dem Handeln in dauernde Repräsentationsversuche, etwa in Erzählungen oder andere sprachliche Ausdrucksformen, angeht. Diese sind grundlegend unabschließbar.

Damit hat auch die der (Post-)Moderne eigene Zeitstruktur zu tun, die sich in Bezug auf Auschwitz eröffnet:

„Man kann nicht wollen, daß Auschwitz ewig wiederkehrt, weil es in Wahrheit nie aufgehört hat zu geschehen, weil es sich schon immer wiederholt.“¹⁴⁹

Damit ist auch nicht mehr die Frage, wie man nach Auschwitz noch schreiben könne, wie sie noch Adorno und Paul Celan beschäftigt hat. Agamben behauptet vielmehr, dass Auschwitz noch immer stattfindet und daher, dass das Schreiben eher einen grundlegenden Zug von Auschwitz trägt, oder eher dass Auschwitz uns gezeigt hat, was Schreiben in und für die Moderne heißt. Das Messianische im Sinne Agambens als je im singulären Ausdruck des Textlichen Erfolgendes steht dafür.

2.1.3 Das „Jetzt der Erkennbarkeit“ als Endpunkt von *Die Zeit die bleibt*

Um die doppelte und doch punktuell vereinte Struktur von Scham und Ausnahmezustand, die sich zum Abschluss des vorhergehenden ersten Kapitels dieser Arbeit zunehmend als aporetische und aufzulösende erwiesen hat, genauer durchzudenken, sei zunächst ein Blick auf Giorgio Agambens Rezeption eines wesentlichen *topos* der klassischen Metaphysik geworfen, den der Potentialität. Dieser ist für ihn untrennbar mit einem erneuten Denken der Zeit und der Geschichte verbunden.

Als besonders eindrucksvolles Beispiel steht dafür die Interpretation der Paulus-Briefe gemeinsam mit Passagen Walter Benjamins, die Agamben in seinem Werk *Die Zeit die bleibt (Il tempo che resta)*¹⁵⁰ entwirft.

Von diesem Werk aus ergibt sich ein Übergang zu einer vertieften Betrachtung des Stellenwertes den das Nachdenken über die Sprache für Agamben einnimmt und zu einer erneuten Betrachtung der Figur der Doppelung und der Disjunktion, die Agamben gegen Ende dieses Werkes im Detail ausführt. Meine Lektüre von *Die Zeit die bleibt* konzentriert sich daher auf den „Zweiten Tag –

149 WA, S. 88.

150 Agamben, Giorgio, übers.v. Davide Giuriato: *Die Zeit die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt am Main 2006. (ital. Erstausgabe „Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani. Torino 2000.“).

Klētós“¹⁵¹ und den „Sechsten Tag - (*Eis euangélion theou*)“ sowie die abschließende Interpretation der „Jetztzeit“¹⁵² Am Beginn des Werkes macht Agamben deutlich, dass die Figur des Paulus zusammen mit jener des Messianischen, mit der für den Autor die Schriften des Paulus in eminenter Weise befasst seien, ebenfalls eine doppelte Voraussetzung hat. Judentum und Christentum vereint für Agamben besonders ihr Abstellen auf das Messianische. Um es stark vereinfacht zusammenzufassen, bringt dies zu erkennen und zusammenzudenken in eine aporetische Situation. Ist doch der Messias des Judentums nie da und droht immer, zu spät oder gar nicht zu kommen oder erkannt zu werden, und ist der Messias des Christentums schon wieder entzogen und muss dauernd verkündet werden, um seiner Vergangenheit und steten potentiellen Präsenz gerecht werden zu können. Paulus steht hier genau auf der Bruchlinie.

Zuerst gilt es für den Autor Agamben, den Anspruch des Zusammendenkens nicht aufzugeben, und soweit als möglich auch einzulösen. Dann kommt es für Agamben zum einen auf die dem entsprechende methodische Vorgehensweise¹⁵³ an. Im Werk von Giorgio Agamben im Ganzen wechseln sich, wie wir bereits gesehen haben, Passagen historisch-kultureller Beispieldeutung mit explizit philosophischer, rechtstheoretischer und meta-historischer Reflexion ab; und sie durchdringen einander. Das alles verdichtet sich in diesem Buch in paradigmatischer Weise. Der Haupttext der Wochentage wird von einer Interlinearübersetzung des Römerbriefes und der anderen paulinischen Schriften ergänzt, die allerdings nicht den jeweils vollständigen Text wiedergibt, sondern nur die von Agamben unter den vorher – wiederum unter Zuhilfenahme des paulinischen Textes in der Interpretation Agambens – als wesentlich herausgearbeiteten Passagen. Philosophische und philologische Vorgehensweise und Begründung sind in *Die Zeit die bleibt* also auf das engste miteinander verzahnt, bis hin zur fast vollständigen Ununterscheidbarkeit. Diese Ununterscheidbarkeit ist eine Verdichtung der verschiedenen Lesarten eines Textes, die sich als wesentlich für *Die Zeit die bleibt*, also die messianische Zeit der jeweils vollkommen gegenwärtigen Lektüre des dieser Gegenwart entsprechenden Textes, erweisen lassen soll.

Dahinter steht unverborgten die grundlegende Botschaft des Werkes, die sich an der „Schwelle“ auch deutlich formuliert findet, in einer von Scholem und Walter Benjamin¹⁵⁴ abgeleiteten herme-

151 Das Werk ist in sieben Kapitel unterteilt, die als sechs nummerierte Tage und das siebte mit „Schwelle oder *tornada*“ betitelt sind; jeder Tag ist dabei der Interpretation eines Wortes oder einer Phrase gewidmet, der fünfte und der sechste derselben Wendung, *Eis euangélion theou*.

152 DZB, S. 159-162.

153 Tatsächlich bestätigt Agamben, dass das Methodische und die Reflexion darauf ganz wesentlich zu dem gehört, was in *Die Zeit die bleibt* verhandelt wird. Überhaupt sei die Entscheidung für die eine oder andere Methode schon der begrenzten Zeit geschuldet. (vgl. DZB, S. 16) Das entspräche auch inhaltlich der Struktur des behandelten Textes, hier des Beginns des Römerbriefes, das im Sinne einer „schwindelerregenden Rekapitulation (...) den ganzen Text in sich zusammenzieht.“ (Ebd.)

154 Ob insbesondere Walter Benjamin genau in diesem Sinn gelesen werden kann oder muss, kann ich an dieser Stelle nicht klären. Im Allgemeinen kann die Bedeutung, die Agamben dem Einfluss Walter Benjamins auf sein eigenes Werk zuschreibt, kaum hoch genug veranschlagt werden. Wie Daniel Kuran in seiner Masterarbeit ausführt, ist es

neutischen Haltung, die Agamben als die seine aufweist. Dieses Prinzip, das ein radikalisiertes hermeneutisches ist, insofern es letztlich anti-hermeneutisch funktioniert,

„setzt voraus, daß jedes Werk und jeder Text einen historischen Index in sich tragen, der nicht ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Epoche anzeigt, sondern auch besagt, daß sie an einem bestimmten historischen Augenblick in diesem Sinn ihre Lesbarkeit erlangen(...)“¹⁵⁵

Die grundlegende Spannung hier besteht im „als-ob-nicht“, dem paulinischen *hos me*. Es weist eine Strukturanalogie mit dem „Nicht-Nichtseinkönnen“ dessen, was geschehen ist und sich als solches gar nicht aufgehört hat, zu ereignen in *Was von Auschwitz bleibt* auf. An der bei Agamben zitierten Stelle in 1 Kor 7,17 und 7,20-22 heißt es:

„Sondern wie jedem zuteilte der Herr, wie jeden gerufen hat Gott, so soll er wandeln. (...) jeder in der Berufung, in der er gerufen wurde, in dieser soll er bleiben [*en te klesei he eklethe* M.D.]. Wurdest du als Sklave gerufen, nicht soll es dich kümmern; sondern wenn du auch freiwerden kannst, nutze (es) (viel)mehr. Denn der im Herrn gerufene Sklave ist ein Freigelassener (des) Herrn, gleicherweise ist der gerufene Freies ein Sklave (des) Christos.“

und weiter, 1 Kor 29-32, mit der zentralen Wendung des *hos me*:

„Dies aber sage ich, Brüder: Die Zeit ist zusammengedrängt; im übrigen, daß auch die Frauen Habenden wie nicht [*hos me*, M.D.] Habende seien und die Weinenden wie nicht Weinende und die sich Freuenden wie nicht sich Freuende und die Kaufenden wie nicht Besitzende und die Gebrauchenden wie nicht Verbrauchende; denn es vergeht die Gestalt der Welt. Ich will aber, daß ihr sorglos seid.“

allerdings sehr plausibel, das Jetzt als Zeit der Erkenntnis der Geschichte als zentrales Motiv Benjamins zu veranschlagen, und zwar genau im Sinn, den Agamben auch verwendet. Siehe dazu: Kuran, Daniel: Geschichte zwischen Mythos und Messianischem. Walter Benjamins Jetztzeit als humane Zeit. Master-Arbeit, Universität Wien 2017. Kuran fasst das folgendermaßen zusammen:

„Im Jetzt der Erkennbarkeit ist das, was es zu erkennen gibt, die Wahrheit, mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. Es handelt sich also paradoxerweise um eine mit Zeit durchdrungene Synchronie, um ein Jetzt, das gleichsam von innen her mit Zeit durchtränkt ist.“ (S. 89)

155 DZB, S. 162.

Dessen Struktur weist für Agamben grundsätzlich drei, im wesentlichen aber zwei gegenläufige Schichten im Zeitumgang auf, die er anhand der Aussetzung, die die paulinische Berufung anzeigt, rekonstruiert.

Agamben ist übrigens nicht der einzige Philosoph, der sich in den letzten Jahrzehnten mit der Paulus-Exegese befasst hat. Mehrere prominente Vertreter der postmodernen Strömung, so auch Slavoj Žižek und Eric Santner haben ihre Interpretationen vorgelegt, die wiederum breit rezipiert werden. Der französische Philosoph Alain Badiou nimmt in seinem einfach „Paulus“ betitelten Werk ebenfalls eine solche Deutung vor, die sich in ihrer Akzentuierung trotz ähnlicher Grundinteressen stark von der Agambens abhebt. Diese sei hier nur als eine mögliche Alternative kurz angeführt. Diese Alternative ist vor allem interessant, weil sie vor einem ähnlichen Hintergrund und in der selben philosophischen Tradition operiert. Es handelt sich, wenn man die Grundsatzentscheidung, die Agamben und Badiou trennt, stark machen möchte und sie auf verkürzte Formulierung bringen will, mit dem deutschen Hegelforscher Frank Ruda gesagt, um die Entscheidung, ob man das, was in der Pluralität dessen, was sich ereignet, zum Ausdruck kommt, um „ein und dieselbe Wahrheit (des Seins)“ handelt oder um „viele Wahrheiten, deren subjektive Entfaltung durch eine Vielheit von Ereignissen in je singulären Situationen möglich gewesen sein wird.“¹⁵⁶

Das *als ob* oder das *als-ob-nicht*, also der Umgang mit der Vergangenheit im Modus der Suspension ihrer Wahrheitsgehalte stellt für Agamben, wie sich noch herausstellen wird auf problematische Weise, eine bestimmte Haltung dar, die die faktisch angetroffene Kontingenz suspendiere. Es markiert aber auch einen Zugang zu dem, was in der Vergangenheit geschehen ist, und zwar besonders insofern es die Gegenwart betrifft. Dominik Finkelde fasst das in seinem Kommentar zu Agambens Paulus-Analyse konzise und treffend zusammen:

„Das ‚Als-ob-nicht‘ meint den Umschlagpunkt, an dem das Subjekt im Loslassen der Dinge nahezu allmächtig wird, wo es sich von allen weltlichen Werten, sogar von seiner eigenen Identität, lossagen kann.“¹⁵⁷

Die paulinische *klesis* stellt mithin für Agamben die verschobene Geste dar, die gleichzeitig mit ihrem Bruch die Überwindung des Bruchs einführt. Bezeichnend ist an dieser Stelle auch der Umgang mit Theodor W. Adornos Haltung zum Messianischen. Ich möchte kurz auf diese eingehen, da Agamben einerseits selbst Adorno neben Améry als Zeugen des Anti-Messianischen¹⁵⁸ anführt, an-

156 Ruda, Frank: Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Konstanz 2011, FN 377, S. 262.

157 Finkelde, Dominik: Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou - Agamben - Žižek – Santner. Wien, 2009, S. 52.

158 Und damit als Antipoden Walter Benjamins, der wie gerade ausgeführt stets sein erster Zeuge der hermeneutischen Antihermeneutik bleibt.

dererseits, weil auch für unsere Betrachtung der direkte Vergleich der Autoren Kontraste aufzeigen hilft. Für Adorno hat der Zugang zum Messianischen einen ganz anderen Akzent als für Walter Benjamin, und zwar einen, den Agamben als in gewisser Hinsicht fatalistischen verwirft. Agamben zeichnet die Sicht Adornos auf das Messianische folgendermaßen nach:

„Die Philosophie war dabei, sich zu verwirklichen, aber der Philosoph hat den Augenblick ihrer Verwirklichung verfehlt. Diese Unterlassung ist zugleich absolut kontingent und absolut irreparabel (...) Die Erlösung ist konsequenterweise nur ein Standpunkt.“¹⁵⁹

Beinahe vorwurfsvoll erwähnt Agamben, dass Améry zu Protokoll gibt, selbst die Dichtung Hölderlins habe ihn in Auschwitz nicht mehr retten können:

„Auch für die Dichtung gilt hier der ‚Bann über dem Bann‘ - sowohl für Adorno als auch für Améry fehlt die Geste, die den Bann entzaubern könnte.“¹⁶⁰

Für Agamben ist die Erlösung tatsächlich kein Standpunkt, sondern liegt gerade in der Scham, der Bestürzung darüber, keinen Standpunkt völlig einnehmen zu können. Grundvorwurf ist hier der für Agamben unzureichende Umgang beider Autoren mit der Kontingenz, sprich der Kontingenz vor allem des jeweils ganz Individuellen und des ganz Spezifischen, wie sie sich in der persönlichen Existenz und in der Dichtung ausdrückt. Laut Giorgio Agamben negieren beide die Kontingenz dessen, was sich ereignet hat. Beide wenden sich also in einem Akt der (wie auch immer verständlichen) Verzweiflung gegen das, was geschehen ist (das Kontingente scheint für Agamben genau das Vergangene zu bezeichnen, bezeichnet es doch das fundamental Begegnende in seinem Denken). Adorno kennt allerdings einen expliziten Umgang mit dem messianischen Thema; es kehrt in den einschlägigen, in direkter Reaktion nach der Shoah entstandenen, *Minima Moralia* immer wieder. Das gilt nicht nur für den letzten der kurzen, aphoristischen Texte, sondern für einige andere, insbesondere jenen, der sich mit der schlaflosen Nacht auseinandersetzt. Daran schließt implizit der abschließende, meist (wohl zu Unrecht) als einziger in eschatologischer Hinsicht rezipierte Text der *Minima Moralia*, „Zum Ende“ betitelt, an. Dort heißt es:

159 DZB, S. 49.

160 Ebd., S. 50.

„Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser (...) fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig.“¹⁶¹

Agamben bemängelt hier vor allem, dass das Messianische zum Gleichgültigen (im Gegensatz zum echten Beliebigen) wird, also zur letztlich rein negativen Anzeige gegenüber dem was wirklich ist und in seiner Entfremdung erfahren wird. Damit hat es tatsächlich keine Existenzweise mehr, die irgendeine echte Alternative anbieten, sondern nur im Modus einer Forderung existieren würde. Nun erhebt Agamben ja Ansprüche, die teils sehr ähnlich formuliert sind, und jedenfalls eine reine Forderung im Sinne einer Geste darstellen.

Worum es hier im Kern geht - darauf weist Giorgio Agamben in seiner Interpretation dieses Adorno-Textes auch deutlich hin - ist die Frage nach einer ästhetischen Grunderfahrung, oder größer gefasst, nach dem Zusammenhang von ethischer und ästhetischer Perspektive. Für Agamben kann sich eine solche niemals im Modus des Ressentiments oder des Vorbehalts, dem als-ob entfalten, ein Vorwurf, den er auch Adornos Ästhetik gegenüber vorbringt. Das gilt vor allem gegenüber einer Leugung der Nicht-Nicht-Möglichkeit der metaphysischen Vergangenheit. Deren Modifizierung würde die absolute Gegenwart verunmöglichen und somit das Messianische in dem für Agamben wesentlichen Aspekt völlig unterbinden, ja verun-unmöglichen, also bloß möglich machen statt zur Notwendigkeit.

Allerdings hält Adorno gewissermaßen eine Volte gegen Agamben bereit, die er sich auch mit den gegenwärtigen Kritiken Vivian Liskas und Dominik Finkeldes teilt:

„Es wäre nun der Weisheit letzter Schluß, daß es auf die Personen gar nicht so sehr ankomme, wenn sie sich nur der gegebenen Konstellation sich anbequemen und das Ihre tun.“¹⁶²

Agamben hätte, wenn überhaupt etwas, dazu wiederum ungefähr folgendes zu sagen:

„Im Messianischen (...) kann die Unterscheidung zwischen (...) denjenigen, die im Gesetz sind, und denjenigen, die außerhalb des Gesetzes sind, nicht mehr funktionieren.“¹⁶³

161 Adorno, Theodor W.: *Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main 1980, S. 334.

162 Ebd., S. 333.

163 DZBS. 120.

Dominik Finkelde kritisiert in seiner vergleichenden Studie in ähnlicher Weise die in Bezug auf das Gesetz seines Erachtens eher unpaulinische Haltung Agambens, der doch eine anarchisch-messianische Umsturzerfahrung, eine neue Ontologie, herbeizusehnen scheine. Daher würde Agamben in seiner Verkürzung und Zusammendrängung der Jetztzeit eben das vorbereiten, was er sonst analysieren würde. Paulus hingegen weise eine innere Distanz zum Gesetz gerade noch in der Jetztzeit auf, die nicht mit der noematischen Gewalt des *nomos* gleichzusetzen sei:

„Deshalb ruft Paulus im Gegensatz zu Agamben gerade nicht zu einem messianischen Umsturz der bestehenden politischen Verhältnisse auf, sondern verkündet, dass der Kairos Teil der chronologischen Zeit geworden ist. Wenn Paulus sagt, dass das Gesetz nicht an Bedeutung verliert (Röm 3,31), dann (...) kann dies gerade bedeuten, dass besonders der Nomos als brutale Macht, die ‚bloßes Leben‘ erzeugt, der das ‚Gesetz des Glaubens‘ (Röm 3, 27) erfahrbar macht.“¹⁶⁴

Um das Verhältnis des Messianischen zum Gesetz, das hier bereits problematisiert ist, nochmals genauer zu bestimmen, müssen wir noch einmal zur *Idee der Prosa* und zu *Homo sacer* zurückgehen. Ohne vertieft auf die Kafka-Ausdeutung Agambens eingehen zu können, sei kurz skizziert, wie Agamben mit Kafka als Ideengeber Messianisches und Gesetz engführt. Tatsächlich kann dort die Unterscheidung nicht mehr funktionieren und Sprache wie Gesetz müssen ihre Analogie im Gesamten einlösen, um aufzuhören.

„Im messianischen Zustand des Glaubenden radikalisiert Paulus die Situation des Ausnahmezustandes (...) dem Gesetz, das sich anwendet, indem es sich abwendet, entspricht nun eine Geste – der Glaube –, die es unwirksam macht und zu seiner Erfüllung führt.“¹⁶⁵

Die Geste ist tatsächlich das, worüber man sich gerade schon schämen kann – aber nicht mehr nur für sich selbst, sondern für die Allgemeinheit, die man in der Geste repräsentiert, unwillkürlich, aber bewusst gerade im Scheitern dieser Repräsentation. Die Scham ist also eigentlich das, was aus der überladenen, vollen Gegenwart noch hinausweist, aus der Liebe hinaus auf das ihr uneigentliche Eigentum, aus dem Moment, der die Ewigkeit erinnert, zu seinem Anderen, dem nächsten Augenblick, der Zeit.

Genau diese Engführung kritisiert Dominik Finkelde in seinem Kommentar mit großer Schärfe:

164 Finkelde, Dominik: Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou - Agamben - Žižek – Santner. Wien, 2009, S. 71.
165 DZB S. 121.

„Das ‚Als-ob-nicht‘ meint den Umschlagpunkt, an dem das Subjekt im Loslassen der Dinge nahezu allmächtig wird, wo es sich von allen weltlichen Werten, sogar von seiner eigenen Identität, lossagen kann.“¹⁶⁶

Das ist im Wesentlichen zutreffend. Daher kann Agambens messianische Momente in gewisser Weise als ausstehende fassen oder auch „*Die kommende Gemeinschaft*“ tatsächlich als *kommende* begreifen: ohne es deutlich zu machen, vermutlich wegen eines gewissen Mangels an Interesse an einer klaren Ausdeutung dieses Motivs, birgt Agambens Konzeption ein Moment, das über das Messianische noch einmal hinausgeht.

„Das ‚Spezielle‘ muß also überall auf das Persönliche reduziert werden und dieses auf das Substantielle. Die Umwandlung der *species* in ein Identitäts- und Einordnungsprinzip ist die Erbsünde unserer Kultur, ihre unerbittlichste Vorkehrung. (...) ‚Speziell‘ ist nämlich ein Wesen - ein Gesicht, eine Geste, ein Ereignis -, das, indem es nicht *einem* ähnlich ist, *allen* anderen ähnlich ist.“¹⁶⁷

Hier findet sich Allgemeinheit und Beliebigkeit im Sinne Agambens.

Der Zeuge dafür ist, nicht unbedingt auf den ersten Blick naheliegend, wiederum Hegel. In seinen frühen Schriften finden sich detaillierte Analysen der Liebe, insbesondere auch in Hinblick auf den Zusammenhang zwischen Liebe und Scham.

Genau das meint das von Finkelde bemängelte Umschlagen auf sich selbst im als-ob-nicht bei Agamben, und meint es aber auch nicht: Hier kann es mit Agamben gegen Agamben helfen, die Scham als Grundlage für eine erweiterte Relektüre Agambens zu verwenden. Ab diesem Punkt beginnt im engeren Sinne meine eigene Auslegung der Agambenschen Figuren, allerdings in einer methodisch wie inhaltlich eng am behandelten Autor angelehnten Art und Weise.

Die Scham ist bei Hegel gerade „das Zürnen der Liebe über Individualität“¹⁶⁸, gewissermaßen der Rest an der Liebe, der sich nicht in ihre Gegenwart aufheben lässt, mithin auch die Möglichkeit zum Zorn. Dieser Zorn verteidigt ein Recht, so Hegel, das in der Liebe aber gar nicht bestehen kann. Insofern hat die Liebe, so sehr sie immanent festgelegt ist, so sehr sie unter dem Siegel der Jetztzeit Bestand hat, auch immer einen Charakter, der ihre immanente Verdichtung über sich hinaustreibt, nicht im Sinne der Überschreitung, sondern im Sinn der über sich selbst hinausgehenden Aufhe-

166 Finkelde, Dominik: Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou - Agamben - Žižek – Santner. Wien, 2009, S. 52.

167 *Profanierungen* S. 55.

168 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Fragment [Die Liebe], In: Werke Bd. 1: Frühe Schriften. Hrsg. v. Moldenhauer, E./Michel, K. M., Frankfurt am Main 1986, S. 244-250., hier S. 247. Der Titel stammt von den Herausgeber/inn/en.

bung. Sie ist auch der Ort, wo Scham und Erkennen zusammentreten können, gerade insofern sie auseinanderfallen, oder wie Hegel es formuliert:

„die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum; *dieses Zürnen der Liebe über Individualität ist die Scham*; sie ist nicht ein Zucken des Sterblichen, *nicht eine Äußerung der Freiheit, sich zu erhalten, zu bestehen*(,,,)“¹⁶⁹

Und die Liebe steht in einem eigentümlichen Verhältnis zum gesetzlichen Moment, wiederum vermittelt über die affektive Anlage, wie Hegel unmittelbar darauf folgend in der Weiterführung desselben Satzes erwähnt:

„(...) bei einem Angriff ohne Liebe wird ein liebevolles Gemüt durch diese Feindseligkeit selbst beleidigt, seine Scham wird zum Zorn, der jetzt nur das Eigentum, das Recht verteidigt.“¹⁷⁰

Die sich aus dieser negativen Verbindung mit dem Recht ergebende Struktur der Scham als Affekt der Allgemeinheit wirft zwei weitere Fragen auf. Die eine ist jene nach dem Verhältnis dieser Struktur zur Sprache, die andere ist jene nach dem Körper als Ort des Lebens, dessen Form Agamben in so vielfältiger Weise reflektiert.

„*This means that, at the instant in which what is most intimate and proper to us—our body—is irreparably laid bare, it appears to us as the most foreign thing, which we cannot in any way assume and which we want, for that reason, to hide.*“¹⁷¹

Was ist nun die Nacktheit des nackten Lebens, von der Agamben sonst spricht (so zum Beispiel in *Homo sacer*)? Scheinbar ein intuitiv zu verstehender Begriff, verbirgt sich dahinter doch eine technische Anwendung, insbesondere wenn er auf die Scham bezogen ist. Wenn die Scham im Sinne Hegels als „Zürnen der Liebe über Individualität“ zu verstehen ist, ist sie ein Punkt, an dem die immanente Messianität zurückschlagen müsste in die dialektische Bewegung der Zeit. Sie wäre ein das Moment der Rückbindung, nach dem hier gesucht war. Hier treffen sich, an einem Punkt, der auf den ersten Blick fundamentale Divergenzen erwarten ließe, Agamben und von Agamben Kritisierte mit seinen Kritiker/innen, um den Zusammenhang von Lieben und Erkennen zu unterstreichen.

169 Ebd., S. 247.

170 Ebd.

171 *The Use of Bodies*, S. 85.

In *Die Kommende Gemeinschaft* kommt Agamben direkt auf diesen Zusammenhang zu sprechen, ohne ihn aber direkt mit dem Messianischen als Strukturierung der Zeit engzuführen. Es geht unvermittelt um ein Denken dessen, was Agamben weder das Mögliche oder Notwendige noch das Kontingente nennt, sondern um *das Beliebige*. Dieses konfrontiert das jeweils adressierte Einzelne mit seiner kontingenten Geschichte und seinen Bedingungen, seiner Genese und dem, was an ihm nicht einmal erzählt werden kann. Gerade darin ist es aber möglich, die jeweils konkrete Einzelheit zu erfassen und auch anzunehmen. Agamben formuliert das in einer Analogie zur Liebe, die der oben zitierten Hegels sehr nahe kommt.

„Eine Singularität, die als solche ausgestellt wird, ist beliebig, d.h. liebenswert. (...)

Denn die Liebe (...) begehrt das *Wie* nur insofern es *so* ist (...).“¹⁷²

Bei Agamben geht dieser Zusammenhang so weit, dass er sich, an solche Überlegungen anschließend, auf den Autor als die zentrale Aussparungsstelle des Werkes bezieht und diesen als beliebigen zu bejahen sucht. Das geschieht für Agamben selbst unter dem Opfer des Textes, der auf das Nicht-Geschriebenwerden und damit das Nichtgelesenwerden verzichtet. Als letzter Trost bleibt ihm, sich jenseits moralischer Bestimmungen ganz aufs Spiel gesetzt zu haben und damit eine, nein, die ethische Position eingenommen zu haben. Das dürfte auch die Aufgabe des philosophischen Textes im Sinne Agambens sein, wie es in *Profanierungen* unter dem Titel „Lob der Profanierung“ heißt, in einer klaren Absage an eine übliche Hermeneutik und Ethik des Lesens und des Schreibens – für Giorgio Agamben

„stehen Autor und Leser nur in Beziehung zum Werk, insofern sie darin unausgedrückt bleiben. Und doch bekommt der Text kein anderes Licht als das matte, das vom Zeugnis dieser Abwesenheit ausgeht. Aber eben deshalb markiert der Autor auch die Grenze, über die keine Interpretation hinausgehen kann. (...) Denn ebenso illegitim wie der Versuch, die Persönlichkeit des Autors durch das Werk zusammenzusetzen, ist jener, der aus seiner Geste die geheime Chiffre seiner Lektüre machen will.“¹⁷³

Für den Text markiert der Autor die beliebige Singularität, die es dem Text ermöglicht, sein jeweiliges Sosein zu verwirklichen. Das geht noch einmal über die messianische Drängung hinaus, die die Jetztzeit markiert: Der Text, und das ist bei Agamben kaum reflektiert, aber stets impliziert, muss auch gelesen werden, und dieses Jetzt der Lesbarkeit ist eben nicht das Jetzt des Autors. Es handelt

172 DKG, S. 10.

173 *Profanierungen*, S. 68.

sich dabei um eine Doppelung des Jetzt als Engführung von Parallelen, die sich nicht berühren, und wenn, dann im Unendlichen. Es gibt aber eine Bewusstwerdung dieser Unmöglichkeit, die es dem Jetzt der Schreibbarkeit in der Sprache ermöglicht, zu Text zu werden: Es ist die Scham ob der Beliebigkeit. Agambens Intuition ist deshalb so bemerkenswert, weil sie die affektive Dimension des Denkens nicht als dieser äußerlich oder aber umgekehrt das Denken stets nur als eine Abstraktion von dieser betrachten möchte, sondern beide als verwoben, aber deutlich getrennt.

In *Die Kommende Gemeinschaft* bringt Agamben eine diesen Überlegungen entsprechende Interpretation des lateinischen Wortes *quodlibet*, einer herkömmlichen Vokabel der scholastischen Literatur, vor. Diesem räumt er den zentralen Stellenwert ein, alle anderen Begriffe in den entsprechenden Texten zu ordnen:

„Das kommende Sein ist das beliebige Sein. In der scholastischen Aufzählung der Transzendentalien (...) ist das Wort, das (...) die Bedeutung aller anderen bedingt, das Adjektiv *quodlibet*.“¹⁷⁴

In der Folge dieser gleich zu Beginn des Werkes gemachten Feststellung gibt Agamben eine plötzliche, intensive und seiner Jetztzeit entsprechende Interpretation der Beliebigkeit, die hier kurz in den Fokus des Denkens rückt. Die Beliebigkeit ist gleichsam, ohne diesen hier direkt zu zitieren, der Gegenbegriff und Gegenentwurf zu Adornos „Gleichgültigkeit“. Die Beliebigkeit ist für Agamben die gleichzeitig affektive und transzendental konnotierte Ausformung der jeweils konkret gewordenen Jetztzeit in ihrer kontingenten Genese.

Agamben bringt hier keinerlei Selbstinterpretation im Rückgriff auf den Begriff der Scham vor. Es erscheint mir aber sehr plausibel, im Rahmen der Fragestellung nach der Rückbindung der Profanierung genau hier anzusetzen. An dieser Stelle möchte ich eine der wenigen wirklich profunden deutschsprachigen Interpretationen Agambens anführen, die erst einmal ganz ohne das Motiv der Scham oder jeglicher Affektivität überhaupt auskommen und gerade deshalb ihre Stelle deutlicher und überzeugender erscheinen lassen.

Die US-amerikanische Germanistin und Literaturwissenschaftlerin Vivian Liska¹⁷⁵ stellt eine deutliche Linie zwischen der Rezeption der im Untertitel Genannten sowie der Lektüre Gerschom Scholems hin zu Agambens nochmals deutlich zugespitzten politischen Messianismus fest. Dieser sei aber im Gegensatz zu den Autor/inn/en nicht nur verschärft, sondern auch anders akzentuiert, vor allem was den Bezug auf historische Geschehnisse und ihre historiographische Einordnung

174 DKG, S. 9.

175 Liska, Vivian: Giorgio Agambens leerer Messianismus: Hannah Arendt, Walter Benjamin, Franz Kafka. Wien 2008.

beträfe: über die von Agamben anvisierte reine Sprache und Politik sei wenig festzustellen. Im Gegensatz zu Scholem, Benjamin und auch Jacques Derrida und Hannah Arendt, die dem messianischen Motiv, sei es auch verschieden ausgestaltet, jeweils einen deutlichen theologischen oder politischen Interpretationshorizont geben, verzichte Agamben gerade darauf, zum Preis einer leeren Universalisierung der „punktuellen Jetztzeit“¹⁷⁶. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie „sich letztendlich jeglichem politischen Handeln entzieht.“¹⁷⁷ Die dazu führende und immer wieder anzutreffende Grundfigur der Agambenschen Texte zeichnet Liska konzise nach:

„(...) ein ursprünglich Ungeschiedenes, jedoch obsolet Gewordenes erfährt eine Spaltung, deren Leugnung ein falsches Ungeschiedenes produziert, das durch die Innervation des Spalts als rettender Rest auf eine wahre Ungeschiedenheit hinzielt, die sich an einem messianischen Horizont abzeichnet.“

Diese Ungeschiedenheit, so Liska, finde Agamben vor allem in der Traditions-Überlieferungs-Kontinuität, die vormoderne Kulturen auszeichne. Dort falle jeweils der weitergegebene Gegenstand oder Inhalt mit seiner Weitergabe zusammen, während beide in der Moderne auseinander treten würden und so Kultur, aber auch Kunst und Geschichte im modernen Sinn ermöglichen beziehungsweise erzwingen.¹⁷⁸

Dem ist noch hinzuzufügen, dass Agamben diese Figur dann in den ahistorischen Zeithorizont der Jetztzeit hineindrängt, dessen Verdichtung tatsächlich noch eine Ahnung von der vormodernen Ungeschiedenheit geben könnte. Liska interpretiert das so, als sähe Agamben die Vergangenheit als Last. Hier ist ihr zu widersprechen beziehungsweise dürfte dies nur teilweise zutreffen: Agamben sieht die Vergangenheit nur insofern als Last, als sie Historie ist. Gerade deshalb will er auch keineswegs zurück in den vormodernen Traditionshorizont, sondern benützt diesen, um das Kommen einer neuen Zeitform anzudeuten, die in jeder Jetztzeit möglich sein soll. Das stellt auch Liska so fest. Sie zitiert dazu eine besonders deutliche Stelle aus dem frühen Text Agambens „*The Melancholy Angel*“ (ital. *L'angelo malinconico*), in der deutschen Übersetzung¹⁷⁹ lautet diese wie folgt:

176 Ebd, S. 7.

177 Ebd., S. 6.

178 Diese Ausführungen entstehen in einer gemeinsamen Lektüre, die Liska an Agamben und Arendt vornimmt. Die Arendt betreffenden Analysen werden hier ausgespart, da die Analysen der Autorin auch so verständlich sind.

179 Die erst 2012 erfolgte: Agamben, Giorgio, übers. v. Anton Schütz: *Der Mensch ohne Inhalt*. Berlin 2012. Das italienische Original stammt aus dem Jahr 1970 (*L'uomo senza contenuto*, Milano 1970.). Das Kapitel „Der Engel der Melancholie“, in der deutschen Ausgabe S. 138-152.

„Wenn es dem Menschen gelänge, seine historischen Bedingungen selbst in die Hand zu nehmen und aus seiner paradoxen Situation auszubrechen, indem er die Illusion jenes Sturms hinter sich läßt, der ihn ständig entlang der endlosen Gleise der linearen Zeit vor sich her treibt, so hätte er im selben Augenblick Anteil an einem vollkommenen Bewußtsein, das es ihm erlauben würde, eine neue Kosmogonie ins Leben zu rufen *und die Geschichte in den Mythos zu verwandeln*.“¹⁸⁰

Hier liegt auch die wesentliche Differenz zwischen Agamben und Walter Benjamin. Mit einer wirklich schönen Metapher verdeutlicht Vivan Liska diesen Unterschied. Für Walter Benjamin seien im „weißen Licht der Geschichtsschreibung“ alle epischen Formen des Erzählens und Schreibens, wie bei Hegel alle poetischen Formen in der Prosa, aufgehoben: „Die Reinheit dieses Lichts wäre keine Leere, keine Abwesenheit von Farbe, sondern eine vollkommene Fülle.“¹⁸¹ Hier geht bei Benjamin eine Hegelsche Aufhebung vor allem in ihrem gleichzeitig bewahrenden Aspekt vorstatten, so die Autorin: „In der ‚*Idee der Prosa*‘ wirken die Potentiale aller in ihr aufgehobenen Formen weiter.“¹⁸² Dieser Messianismus „liegt im Wunsch einer vollständigen Erzählbarkeit begründet, die mit dieser höchsten Form von Aufmerksamkeit die Dinge beim Namen nennt.“¹⁸³ Dieser Name bezeichnete die jeweils unaufhebbare Partikularität alles dessen, was die Schöpfung ausmacht.¹⁸⁴ Bei Agamben dagegen steht das Partikulare im einfach weißen Licht, das Liska im Wesentlichen als eine Fehldeutung Benjamins unter heideggerscher Entbergungsperspektive deutet: Indem bei Agamben die *Idee der Prosa* mit der Idee der Sprache überhaupt kollabiere, also Erzählung und zeichenhafte, signifikante Bedeutung, münde Agamben stets ins Leere. Kurz gefasst, sei bei Agamben die Sprache in ihrer Reinform von der Geschichte zu reinigen, während in einer entsprechenden (wohlwollenden) Interpretation Benjamins umgekehrt die Geschichte in der Sprache aufgehoben sei und mithin gerettet. Daher ist zwischen Benjamin und Agamben eine entscheidende, wenngleich im einzelnen zunächst kaum merkliche Verschiebung des Messianischen von der Erzählung hin auf das Wort, von der Sprache hin auf den Tod geschehen, und die entsprechende Form nur mehr der Mensch ohne Inhalt. Wie Liska abschließend feststellt, lässt diese, auch eminent ethisch ausgerichtete Position durchaus noch Erzählungen zu, aber nur solche, die aus der Sprache selbst geformt sind.

180 Ebd., S. 152, Hervorhebung M.D.

181 An dieser Stelle bringt Liska auch eine sicher anfechtbare einseitige Hegelinterpretation, die diesem teleologisches Vorgehen unterstellt, sowie insinuiert, dass die Aufhebung das jeweils Aufgehobene vor allem unwirksam mache. Das tut aber der Richtigkeit ihrer Analyse Agambens, aber auch der Differenz zwischen Hegel und Walter Benjamin keinen weiteren Abbruch.

182 Ebd.

183 Ebd., S. 36.

184 Vgl. Ebd.

An dieser Stelle möchte ich Liskas Ausführungen mit meinen eigenen Beobachtungen unterbrechen. Tatsächlich könnte meines Erachtens diese Gegenüberstellung von Benjamin und Agamben noch einmal verschärft werden, wobei ich mangels Möglichkeiten an dieser Stelle genauere Ausführungen oder Analysen zu Benjamin und seinen Gesprächspartner/inn/en aussparen muss. Es sei daher einfach angenommen, dass sich Walter Benjamin gegen die Ideologie des historischen Materialismus richtend, in einer philosophischen Weise für eine Technik des Schreibens von Geschichte ausspricht.

Das befreit die Historiographie, da sie keine Ideologisierung ihrer Methode betreiben muss und daher die Grundlagenreflexion getrost an ihren Phänomenen hermeneutisch angehen kann. Vermutlich hat genau diese Entscheidung die Geschichte als Wissenschaft in einem erweiterten Sinn und gleichzeitig damit die bis heute komplexe Verflechtung mit politischen und weltanschaulichen Fragen als eben das, eine Verflechtung, keine ontologische Gleichheit, erscheinen lassen. Die Historiographie ist keine Technik im selben Sinn wie die Philosophie.

Agamben dagegen möchte weg von diesem Unterschied, der eben die Remythisierung der Geschichte mit sich bringen müsste: Nicht nur kann letztlich aufgrund der Weite und Leere der Philosophie als Methode prinzipiell alles und jedes Beliebige Gegenstand der Philosophie werden. Da alles und jedes in einer Radikalisierung der strukturalistischen Methodenentscheidung schon in der Sprache ist, ist es je schon Material der Philosophie, also schon immer in jenem Dämmern befangen, in dem die Eule der Minerva ihre Flügel ausbreitet. Den Bann der Sprache lösen, könnte für Liska bei Agamben nur das Ende der Schrift, und das fällt dann durch die enge Verwandtschaft beider als Manifestationen dessen, was die Sprache ist, mit der Aufhebung des Gesetzes zusammen. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Agamben im Akt der Absage an das Schreiben eine messianische Geste erkennt.¹⁸⁵

In einer eindeutig christologischen Deutung zeichnet Liska die weitere Interpretation des Sterbens des Hauptmanns in Agambens Interpretation von Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* nach.

„Dass er in der sechsten Stunde – der biblischen Sterbestunde Christi – nicht, wie die anderen, die Erlösung erfährt, erweist sich in diesem Kontext als schlüssig. ‚Für ihn‘ erklärt Agamben, ‚gab es in der Sprache schon zu diesem Zeitpunkt nichts mehr zu verstehen.‘ (IP, 124“, und das weil der Offizier „wie Christus, nicht wirklich stirbt, und somit die größte aller Ununterscheidbarkeiten verkörpert, jene zwischen Leben und Tod.“¹⁸⁶

185 Ebd., S. 55.

186 Ebd., S. 58.

Hier transformiert sich der Souverän indem er sich seiner Souveränität begibt und somit dem falschen oder bannenden Ausnahmezustand ein Ende setzt, im Übergang zum wirklichen Ausnahmezustand in den Messias. Dort sagt die Sprache nur mehr sich selbst – auch Liska hat dem nichts entgegenzusetzen – was auch. Denn, wie sie herausarbeitet, ist das der springende oder eher der in seinem Standbild eingefrorene Punkt bei Agamben:

„Die Verschiebung, die Agamben an Benjamins messianischem Denken vornimmt, setzt bei den vielfältigen Erscheinungsformen der Diskontinuität an, die dieser in die heilsgeschichtliche Triade einschreibt. Die messianischen Kräfte, die für Benjamin das Zeitkontinuum aufsprengen und auf die erlöste Welt voraus weisen, verabsolutiert und entleert Agamben bis zu einem Punkt, an dem sie nicht länger Unterbrechung und Abbruch einer falschen Kontinuität und rettende Hoffnungsträger sind, sondern – so die hier vertretene These – zu einem Selbstzweck geraten, der den Erfahrungsgehalt und die Welthaltigkeit der Benjaminschen messianischen Kräfte gegen ein von Heidegger inspiriertes *experimentum linguae*, einer ‚Entbergung‘ der Sprache eintauscht. Diese ereignet sich an *abstrakten Orten der Diskontinuität*, an der Schwelle, am Grenzpunkt, an der Schnittstelle selbst.“¹⁸⁷

Für Agamben wäre das mit großer Sicherheit kaum als vernichtende Kritik zu verstehen. Für ihn ist, im Sinne der eingangs in der Einleitung dieser Arbeit bereits beschriebenen Fragestellung, wie heute noch zu denken sei, dieses wesentlich leere und nur in der messianisch konnotierten Jetztzeit bis zum Zerspringen gefüllte Denken jenes, das sich noch zum Weiterdenken eignet, also dazu, anschlussfähig zu bleiben und einer sofort erfolgenden Positivierung zu entkommen. Dass der Preis dafür eine gewisse Nivellierung historischer Zeit und eine auch ethische Überladung der Jetztzeit des Textes ist, muss uns dann weniger bekümmern, wenn nur so die Freiheit des Denkens überhaupt in einen Bezug zu seiner Wahrheit zu bringen ist. Ob das jeweils so eingelöst werden kann, soll oder muss, sei dahingestellt. Jedenfalls ist jetzt klar, warum Agamben die Philosophie bevorzugt als Intensität bezeichnet.

187 Ebd., S. 30/31, Hervorhebung M.D.

2.2. Agambens Ethos und die Doppelung

2.2.1 Doppelungen bei Agamben

An dieser Stelle soll ein weiteres Grundthema der Doppelung angesprochen werden, das Agamben umtreibt, und das zwar an dieser Stelle nicht eingehend analysiert werden kann, aber doch hilft. Es zeigt, wie die innere Disjunktion des Schnittes durch eine Figur am deutlichsten anthropologisch wirksam gemacht wird, nämlich in Agambens Reflexion über die Mensch/Tier-Grenze als Schnitt im Menschen selbst, der den Menschen erst zu einem solchen macht und der wieder auf die Sprache hinweisen wird, insofern die Sprache eben diesen Schnitt darstellt, der allerdings jegliche transzendental zu nennende Operation erst zu gründen in der Lage ist.¹⁸⁸ Wie schon im vorhergehenden ersten Kapitel erwähnt, bildet die Frage, wie die Sprache zu ihrem Gebrauch findet, eine wichtige Frage im Bezug auf ihren Gebrauch. Diese Frage sieht Agamben in Kants Schematismus-Konzeption widergespiegelt, auch wenn dort eine explizit sprachphilosophische Motivation fehlt. Die Frage, die das Schematismus-Gefüge motiviert ist, wie die Kategorien überhaupt zur Anwendung gelangen können. Eine der allerklarsten Stellen, die sich bei Agamben zu diesem Fragekomplex, der viel weiter ausgreift als hier überhaupt behandelt werden kann, findet, ist die folgende aus *Das Offene*:

„In unserer Kultur ist der Mensch immer als Trennung und Vereinigung eines Körpers und einer Seele gedacht worden (...) Wir müssen hingegen lernen, den Menschen als Ergebnis der Entkoppelung dieser zwei Elemente zu denken und nicht das metaphysische Geheimnis der Vereinigung, sondern das praktische und politische der Trennung zu erforschen.“¹⁸⁹

Die Disjunktion¹⁹⁰ dieser beiden Teile ist also in einer Perspektive, die sich immer am Punkt der Sprache umschlagen lassen muss, eine Vereinigung und eine Trennung, die sich jeweils als metaphysisch und als politisch denken lässt. Eine mögliche und zwingend so erfolgreiche Verbindung über das affektiv-ethische Moment der Scham scheint damit umso plausibler.

188 „Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist die Sprache, aber diese ist keine natürliche, der psychophysischen Struktur bereits innewohnende Gegebenheit, sondern eine historische Produktion, die als solche weder dem Menschen noch dem Tier im eigentlichen Sinn zugeschrieben werden kann.“ *Das Offene*, S. 45

189 *Das Offene*, S. 26.

190 Die Disjunktion, wie viele Begriffe der neueren französischen Philosophie aus der Begriffssprache der Mathematik übernommen, bezeichnet in der Mengenlehre die Beziehung zwischen Mengen, die kein Element gemeinsam haben. Die disjunktive Synthese würde dann die synthetisierende Beziehung solcher Mengen, fast im Sinne einer philosophischen schematischen Beziehung oder Anwendung von Kategorien markieren.

In *Der Gebrauch der Körper* nimmt Agamben genau diese Intuition auf und stellt selbst fest, dass es eine „Strukturanalogie“ zwischen dem Körper und der Sprache gäbe.¹⁹¹ Tatsächlich kommt die affektive Komponente in den früheren Schriften Agambens zunächst nur am Rande vor und entwickelt sich im *Homo sacer*-Projekt deutlich weiter.

In den letzten Jahren hat Agamben insbesondere in noch unübersetzten Schriften ausgehend von diesen Feststellungen zu der Rede von der Philosophie in seinem Sinne als einer Intensität (*intensità*) gefunden. Das entschärft wiederum die Rede von der Sprache als enden müssender universaler Geste erheblich, breitet sie zugleich aber auch aus, etwa wenn Agamben Aussagen tätigt wie:

*„La filosofia, il pensiero è, in questo senso, un'intensità che può tendere, animare e percorrere ogni ambito. Essa condivide questo carattere tensivo con la politica.“*¹⁹²

2.3. Agambens Anti-Methode als Summe der Postmoderne?

Wie wir gesehen haben, ist eines der Grundprobleme, das Agamben immer wieder direkt und indirekt adressiert, das Verhältnis von Zeit und Raum, das sich an jeweils konkreten Orten und dem, was sich an ihnen und für sie ereignet, niederschlägt. Die Theorie der *topoi*, die im Hintergrund von Agambens Durchgang durch die Rechts- und Geistesgeschichte immer wieder als Leitmotive fungieren, zeichnet sich hier ab. Gleichzeitig haben wir gesehen, dass Agamben das Denken der Sprache, das die Entwicklung des modernen Denkens vom 19. ins 21. Jahrhundert wesentlich geprägt und verändert hat, nochmals in einer sehr starken Weise affirmiert und radikalisiert. Es fragt sich daher, ob Agamben in dieser Hinsicht den Grenzbegriff des Sprachdenkens der poststrukturalistischen Tradition aufzeigt und so fast zwingend sogar wieder eine Distanzierung zum Sprachdenken bejahend in Kauf nimmt und *ex negativo* auch schon vorzeichnet.

In der gleichen Kerbe könnte danach gefragt werden, inwiefern die postmoderne Entwicklung noch über Agamben hinausgehen kann, oder ob wir tatsächlich mit Agamben und anderen heute arbeitenden Denker/inn/en schon eine neue Traditionslinie in der Fortschreibung postmoderner Elemente finden. Insbesondere die Aufladung der Sprache, die Agamben von Heidegger übernimmt, scheint bei ihm in ihre letzten Konsequenzen geraten zu sein, die zur weiteren Überschreitung weniger einladen als zu einer konkreten Rückbindung. Auch ein erneutes Denken theologischer Kategorien und

191 Interessant ist hier die methodische Entscheidung für die Analogie.

192 <https://www.quodlibet.it/recensione/2275>, abgerufen am 5. Mai 2017.

herrschaftskritischer Ansätze scheint jenseits der ideologischen Grabenkämpfe des ausgehenden 20. Jahrhunderts wieder weniger möglich als vielmehr notwendig. Diese Fortsetzung würde dann die postmoderne Befasstheit mit der Sprache, mit dem Körper und mit deren Entzugsmomenten noch einmal weiter aufheben.

Dass dieses Denken ein eminent ethisches ist, und dass es sich auch stets in konkreter Leiblichkeit vollzieht, wird bei Agamben besonders deutlich. Ich möchte auch darauf hinweisen, ohne dass hier genauer darauf eingegangen werden kann, dass Agamben in seinem Denken der Scham und der Einordnung des Lebens, das für ihn der menschliche Körper darstellt, in die kategorialen Muster der Moderne ganz nebenbei ein Denken der Leiblichkeit entwickelt, die der Philosophie nicht äußerlich ist, sondern von der her die Intensität des philosophischen Denkens sich erst her entwickelt. Wie genau Sprache und Körper zusammenwirken oder eher zusammensind, das reflektiert Agamben offen nur äußerst selten, wohl weil diese Doppelung für ihn wesentlich zusammenzudenken ist. Das wird in der Rezeption sehr häufig übersehen, stellt meines Erachtens aber eine seiner originellsten Facetten dar. Einen Hinweis für die Behandlung dessen gibt die Interpretation der Stimme in *Die Sprache und der Tod*, die weit über eine rein phänomenale, entzugshafte Bestimmung der menschlichen Sprechfähigkeit hinausgeht. Tatsächlich kann das ganze Werk als eine Meditation über die Stimme rekonstruiert werden; tatsächlich wird die Stimme im ganzen Werk wie in der jüdischen Tradition für den Gottesnamen üblich, in Großbuchstaben gesetzt. Tatsächlich sieht Agamben in der Stimme die ursprüngliche Doppelung in der Geschichte der Metaphysik begründet: „nur weil das Sprachereignis das, was in ihm gesagt wird, je schon transzendiert, kann etwas wie eine Transzendenz im ontologischen Sinn überhaupt nachgewiesen werden.“¹⁹³

Als die große Figur der modernen Philosophie steht immer noch Hegel im Raum, und zwar in besonderer Weise bezogen auf das Denken der Sprache als Negativität, wie sie Agamben durchaus auch auffasst. Ein wesentlicher Punkt der Auseinandersetzung und Anknüpfung an Hegel, das Denken des Tragischen, das in der Auseinandersetzung vor allem mit den Stücken des Sophokles die von den Bearbeitungen des deutschen Idealismus und Hegels beginnend, die Theoriebildung des 20. Jahrhunderts von Freund bis Butler durchzieht, soll im Anschluss beleuchtet werden. Dafür steht in paradigmatischer Weise die Aufhebung des Tragischen im Religionskapitel der *Phänomenologie des Geistes*.

193 Agamben Giorgio, übers. v. Andreas Hiepko: *Die Sprache und der Tod*. Ein Seminar über den Ort der Negativität. Frankfurt am Main 2007, S.139.

2.3.1 Agambens Ethos als tragisches Ethos?

„Ethisch ist nicht das Leben, das sich einfach dem moralischen Gesetz unterwirft, sondern das, das bereit ist, sich in seinen Gesten unwiderruflich und rückhaltlos aufs Spiel zu setzen. Auch sich dem Risiko auszusetzen, daß auf diese Weise die Entscheidung über Glück und Unglück ein für allemal gefallen ist.“¹⁹⁴

Die Komödie lebt in der Schwebelage zwischen dem als-ob-nicht und dem so; nach dem als-ob der Tragödie (der tragische Held handelt so, als ob es seine Schuld wäre, was schicksalhafter Zusammenhang ist) ist sie die einzige Figur, die ausgehend von der Tragödie wirklich formuliert und vollzogen werden kann.

Voraussetzung der Komödie ist immer die Möglichkeit des Außerkraftsetzens, die sich schon in der Tragödie angezeigt hat, allerdings in ihrem negativen Aspekt: Der Heros der Tragödie will den Lauf der Dinge gerade nicht außer Kraft setzen, das *rendere inoperoso* hat für ihn keinen eigenen Wert, auch wenn es sich in seiner Unmöglichkeit schon hier zeigt.

Die Tragödie ist allerdings auch besonders in ihrer Ausrichtung, die das Verhältnis von Individualität und Gemeinschaft keineswegs auflöst, sondern als Bruch sowohl zwischen Chor und (in der klassischen griechischen Tragödie vier) Protagonisten sowie zwischen den Darstellenden und dem Publikum bestehen bleibt bemerkenswert. Was dabei formal und inhaltlich, sobald man einmal darauf aufmerksam geworden ist, in Giorgio Agambens Werk ganz besonders auffällt, ist die Abwesenheit einer Gemeinschaft außer der jeweils kommenden oder auch nur einer als solcher bezeichneten Gesellschaft. Agamben ist auf individuelle Figuren und auf polare Auseinandersetzungen konzentriert. Dort, wo Gemeinden behandelt werden, geschieht das auffallend cursorisch, und die jeweilige Gruppe erscheint recht amorph.

Formal fällt das insbesondere dort auf, wo Agambens Schriften aus Seminaren entstanden sind: Jeglicher Gemeinschaftscharakter ist in diesen getilgt, von Dialog oder kritischen Fragen keine Rede mehr; knapp wird im jeweiligen Vorwort gedankt. Dort, wo der Text als „Seminar“ angelegt ist, bezieht sich das nur auf die nach Tagen geordnete Struktur, von einem Gespräch, das Agamben mit einer konkret ihm gegenüberstehenden Person führt, ist keine Rede. Die einzige Gemeinschaft, die Agamben wirklich anerkennt, ist jene des Textes und der Autoren. Daher kann die *kommende Gemeinschaft* auch tatsächlich keine zukünftige sein, strenggenommen auch keine wirklich vergangene. Aber ist eine solche Gemeinschaft, so sehr sie auch so erscheint, zumindest bei Agamben, als sei

194 PF, S. 65.

sie alternativlos, wirklich Gemeinschaft? Wo ist das, was Alain Badiou als „Treue“ bezeichnet, die zeitliche Dauer die sich nicht in einzelnen Momenten erschöpfen kann, auch wenn sie dort aufscheint? Agamben kennt diese nur in der Retrospektive, ähnlich wie bei Badiou bemängelt werden könnte, dass er eben den gegenwärtigen Moment der Wahrheit nicht erreichen kann. Hier kann grundsätzlich nicht entschieden werden. An dieser Stelle sei aber darauf hingewiesen, dass diese unterschiedlichen Akzentuierungen weitreichende theoretische und praktische Folgen haben.

2.3.2 Hegels Religionskapitel und der Übergang: Auswege aus der Sittlichkeit.

Eine der überraschendsten Stellen in Hegels *Phänomenologie des Geistes* bildet der Übergang des Religionskapitels, des vorletzten des Werkes, in das abschließende Kapitel „Das absolute Wissen“ über den Übergang in der „Die offenbare Religion“. In einer unmittelbar darauf zulaufenden Steigerung wird dort der Übergang von der Tragödie in die Komödie geschildert, die sich schließlich über sich selbst hinaustreibt – eben dorthin, wo das Religionskapitel weiter ansetzen und sich transformieren wird.

Um einen geschärften Blick dafür zu erhalten, was die Komödie an diese Schlüsselstelle rückt, ist es nötig, zwei ihrer Charakteristika zu beachten. Zum einen begegnen wir hier der Figur des Todes, und zwar in ihrer absoluten Form, der Formulierung „Gott ist tot“, die eine der zentralen Bruchstellen des Religionskapitels markiert, und die die Philosophiegeschichte und die Entwicklung der Phänomenologie des Geistes bis zu diesem Punkt bricht. Die andere Bruchstelle ist jene, die damit einhergehend im Menschen entsteht, der nun das Tragische der Tragödie zerlacht, also sich der Sprache begibt, ohne die Stimme loszuwerden. Der Schnitt, der hier zwischen *phone* und *logos* als unzertrennliche Doppelung verläuft, wird durch Sprache und Lachen noch einmal verdeutlicht und gleichzeitig unterlaufen. Gleichzeitig tut sich hier jene Öffnung auf, als sie sich die Substanz an dieser Stelle selbst entäußert und subjektiviert.

Die Figur, die hier die die Wende bringt, ist nicht die der oberflächlich verstandenen Komödie, im Sinne der humorvollen Entlastung nach der Aufgipfelung der Tragödie; vielmehr ist sie ihre folgerichtige Steigerung und Verschärfung. Sie ist aber auch nicht einfach das Zerlachen aller positiven Haltepunkte und Verbindungen, die das Lachen der Komödie in der Phänomenologie des Geistes darstellt. Oder sie ist genau das, aber auch darin erschöpft sich der Fortgang der Phänomenologie nicht, es geht weiter in der Bewegung, deren Figuren hier an einem Gipfelpunkt ihrer fortlaufenden Übergänge in die nächste Figur angekommen sind.

Damit stellt sich als zentrale Frage: Was treibt die Komödie noch über sich hinaus? Oder, wie kann das Profanierte selbst noch einmal profaniert werden?

Agamben selbst weist auf die griechischen Mysterien hin, wenn er den Begriff der Parodie skizzieren will, und zwar aus einem sehr genau bestimmten Grund:

„Wie wir wissen, gehörten zu den heidnischen Mysterien Theatervorstellungen für die Initiierten, in deren Verlauf verschiedenes Spielzeug vorkam (...) *Von einem Mysterium kann es nur eine Parodie geben*: jeder andere Versuch, es heraufzubeschwören, verfällt in den schlechten Geschmack oder ins Pathos.“¹⁹⁵

Der Künstler, insbesondere der Schriftsteller, der hier als die paradigmatische Gestalt des Künstlers auftritt, verwendet „aus einer Art Rechtschaffenheit heraus die Parodie als Form des Mysteriums.“¹⁹⁶

An anderer Stelle¹⁹⁷ betont Agamben dies noch einmal, insofern er den Roman als die moderne Form des Mysteriums beziehungsweise der Einweihung in dieses vorstellt, wie oben geschildert wurde. Die einzige Figur, die bei den Griechen das Mysterium noch halten konnte, war die Kore, eine mystische Frauengestalt, der die Mysterien in Eleusis bei Athen geweiht waren.

Es scheint auch bei Hegel ein korrespondierendes Moment der Trägheit oder des Restes im komödiantischen Bewusstsein zu geben, etwas das weniger zu sein scheint als ein Rest, der sich der Bewegung weiter ins Religionskapitel zunächst zu versperren scheint. Dabei handelt es sich um die Komödie als notwendige Parodie, als Lachen über die nun vollkommen negative gewordene Repräsentationsbeziehung.¹⁹⁸

Hegel selbst gibt am Beginn des Kapitels eine bildliche Beschreibung des bisherigen Entwicklungsprozesses der Phänomenologie des Geistes, nämlich das des Knotens beziehungsweise der aneinander gereihten Knoten, in denen sich die verschiedenen Stränge des Textes zu bestimmten Formen verbinden und dann wieder entlassen würden, ohne ihren Zusammenhang zu verlieren. Genau diese Weise des Zusammenhängens erfährt hier ihre eigenen Reflexion.

Hier, das heißt im Religionskapitel als Ganzem, erfolgt in der *Phänomenologie des Geistes* also eine Art Zwischenspiel. Dass der Aufbau und Gang der Phänomenologie nicht einfach im strengen Sinne linear oder chronologisch zu verstehen ist, versteht sich aus der Lektüre ohnehin von selbst.

195 *Profanierungen*, S. 34, Hervorhebung M.D..

196 *Profanierungen*, S. 35.

197 In Agamben, Giorgio und Ferrando, Monica, übers. von Michael Hack: *Das unsagbare Mädchen: Mythos und Mysterium der Kore*. Berlin 2012, s. o.

198 Vgl. Appel, Kurt: *Drei Ausblicke auf die offenbare Religion*. In: Auinger, T./Appel, K.: *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion*. Frankfurt am Main 2012, S. 348-357, hier S. 349.

Mehrere Stellen des Werkes kommen für eine Interpretation als Unterbrechungen des doch in eine bestimmte Richtung sich bewegenden Gesamtlaufs in Frage. Der Übergang in die offenbare Religion ist aus mehreren Gründen besonders interessant. Zum einen ist der innere Bruch, der diesen Übergang herbeiführt, eine Reflexion auf den Rechtszustand, der schon vorher in der Phänomenologie vorbereitet wurde und sich aus der Figur der Sittlichkeit und ihrer Aufhebung ergeben hat. Hegel selbst fasst das so zusammen, wieder in einer bedeutenden Wendung, die auch den Status des Rechts hier bezeichnet:

„In dem Rechtszustande ist also die sittliche Welt und die Religion derselben in dem komischen Bewußtsein versunken und das unglückliche das Wissen dieses ganzen Verlustes.“^{199 200}

In der *Phänomenologie* heißt es dann in den oben zitierten Ausführungen über den Rechtszustand in Bezug auf die „Werke der Muse“:

„Sie sind nun das, was sie für uns sind, (...).“ Interessant ist hier auch noch was sie sind, nämlich vollkommen vermittelte: „(...) - vom Baume gebrochene schöne Früchte: ein freundliches Schicksal reichte sie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präsentiert; es gibt nicht das wirkliche Leben ihres Daseins (...) sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit.“²⁰¹

Die Offenbarung oder eher Offenbarkeit der jetzt nach der Komödie als Verdichtungspunkt auftretenden „offenbaren Religion“ besteht darin, dass das göttliche Wesen offenbar ist, und zwar als Geist, also als sich selbst wissend, und als solcher „wesentlich Selbstbewusstsein“.²⁰²

Die Komödie hat es außerdem an sich, dass es hier nicht einfach um eine Zersetzung geht, sondern auch um ein einzigartiges „Wohlsein und Sichwohlseinlassen des Bewußtseins“²⁰³, also die höchste affektive Stufe, die dieses gemeinsam mit ihrem Übergang in die offenbare Religion erreichen kann. Und dieser geschieht, wesentlich und auch zunächst überraschend, in der Form der Gemeinde. Die Gemeinde ist, aus dem Übergehen der Komödie hervorgehend, „der allgemeine göttliche Mensch“²⁰⁴

199 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke Bd. 3, Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. Moldenhauer, E./Michel, K. M., Frankfurt am Main 1986.

200 Ebd., S. 547.

201 Ebd., S. 548.

202 Ebd., S. 522.

203 Ebd., S. 544.

204 Ebd., S. 574.

Hegel führt hier die Reflexion der einzelnen Figur hin zur Gemeinde als wiederum einzelner Figur in der sich die Einzelheit zuerst wirklich aufheben lässt. Damit ist zwar das letzte Wort in der Phänomenologie noch nicht gesprochen, aber doch schon wesentlich vorbereitet. Das soziale Band, das bis heute als mühsam zu erarbeitendes erscheint, ergibt sich an dieser Stelle bei Hegel gerade aus der Stellung des Bösen, die sich noch einmal ihrer Aufhebung begeben muss.

„Die aufgehobene unmittelbare Gegenwart des selbstbewußten Wesens ist es als allgemeines Selbstbewußtsein; dieser Begriff des aufgehobenen einzelnen Selbsts, das absolute Wesen ist, drückt daher unmittelbar die Konstituierung einer Gemeinde aus (...).“²⁰⁵

Zwar hat auch die Gemeinde hier erst einmal die Funktion, sich noch einmal ein Anderes zu setzen, wenngleich schon in hohem Reflexionsgrad. Andererseits erscheint sie gerade als der Erlösung bedürftig und ihrer von selbst her zunächst unfähig zu sein, diese herbeizuführen, also als wirklich unwirksam geworden. Diese innere Entfremdung wird aus der Religion noch einmal hinausführen aber eher im Modus ihrer Transformation hin weiter in das absolute Wissen.

Der deutsche Philosoph und Medientheoretiker Friedrich Kittler und die deutsche Rechtstheoretikerin Cornelia Vismann²⁰⁶ bringen eine unübliche Interpretation einer neuralgischen Stelle des Religionskapitels²⁰⁷ vor, und zwar genau ausgehend vom Gedanken der Medialität und der damit befassten Medientheorie.²⁰⁸ Verblüffend ist die gedankliche Verbindung zwischen den Analysen der Autor/innen und den Gedanken Agambens. An keiner Stelle rezipieren sie einander, doch berühren sich ihre Interpretationen an vielen Punkten. Zwar liegt eine solche von Agamben nicht vor, es lassen sich aber viele Figuren in seinem Werk finden, die auf diese Schlüsselstelle in Hegels Schlüsselwerk anwendbar gemacht werden können.

Die hier in Frage stehende, elegisch anmutende, Passage im Religionskapitel der *Phänomenologie des Geistes* verdient es, wie es bei Kittler/Vismann auch geschieht, noch einmal länger zitiert zu werden:

„So gibt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen Lebens, worin sie blühten und reiften, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit. - Unser Tun in ihrem Genusse ist

205 Ebd., S. 566.

206 Kittler, Friedrich/Vismann, Cornelia: Vom Griechenland. Berlin 2001.

207 Das auf den ersten Blick keine menschlichen, mit Namen versehenen Figuren hat wie die vorangegangenen Kapitel.

208 Die auch Agamben beschäftigt, etwa wenn es um die Geste geht. Medium ist hier eine weiter gefasste Begrifflichkeit, die ganz besonders auch die Sprache umfasst.

daher nicht das gottesdienstliche, wodurch unserem Bewußtsein seine vollkommene, es ausfüllende Wahrheit würde, sondern es ist das äußerliche Tun, das von diesen Früchten etwa Regentropfen oder Stäubchen abwischt und an die Stelle der inneren Elemente der umgebenden, erzeugenden und begeisternden Wirklichkeit des Sittlichen das weitläufige Gerüst der toten Elemente ihrer äußerlichen Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen usf. errichtet, nicht um sich in sie hineinzuleben, sondern nur um sie in sich vorzustellen. Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr ist als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum, Luft, Licht usf. ausgebreitete Natur derselben, welche sie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weise dies alles in den Strahl des selbstbewußten Auges und der darreichenden Gebärde zusammenfaßt, so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geistes, er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz in das eine Pantheon versammelt, in den seiner als Geist selbst bewußten Geist.²⁰⁹

Weiter heißt es dann allerdings in dem bei den beiden Kulturwissenschaftler/innen nicht mehr zitierten unmittelbaren Übergang in die offenbare Religion bei Hegel über eben diese:

„In ihr wird das Wesen als Geist gewußt, oder sie ist sein Bewußtsein über sich, Geist zu sein. Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten. Dies aber ist die Substanz, insofern sie in ihrer Akzidentalität ebenso in sich reflektiert, nicht dagegen als gegen ein Unwesentliches und somit in einem Fremden sich Befindendes gleichgültig, sondern darin in sich, d. h. insofern sie Subjekt oder Selbst ist. - In dieser Religion ist deswegen das göttliche Wesen geoffenbart.“²¹⁰

Der kulturwissenschaftliche Kommentar gibt dem hier Geschilderten allerdings einen dieser Entäußerung nicht unverwandten Ausdruck. Kittler/Vismann parallelisieren diesen Vorgang mit jenem, der in den eleusinischen Mysterien die Eingeweihten zu ihrem Glück finden lässt. Man beachte auch hier die affektiven Momente.

209 Ebd.

210 Ebd.

„Denn an dem genauen Ort, wo das System weint, macht die Phänomenologie den Übergang von der griechisch-ästhetischen zur christlich-„offenbaren“ Religion. Im Gegensatz zu den vielen Götter, wie griechische Dichter sie gegeben haben, läßt sich aber ein Einziger, der ist, der er ist, als Gabe gar nicht denken. Und selbst der „unmittelbar gegenwärtige Gott“, dieser einzelne Mensch, als welcher das absolute Wesen nur „offenbar ist“, um sogleich in „Gewesensein“ oder Kreuzigung überzugehen, kann nicht „präsentieren“, nicht einmal sein Abendmahl. (...) „[Es] scheint nur Eleusis, das verzehrende Mysterium von Ackerbaugöttin und Weingott imstande, „den Geist des tragischen Schicksals“, also Griechenlands, zu jenem „freundlichen Schicksal“ zu besänftigen, der *das Griechenland ohne christologischen Umweg den Deutschen darbringt. An die genaue Stelle des Auferstandenen tritt eine Kore*“ (...) Das heißt aber, dass sich die sinnlichen Gegebenheiten aufzehren: „Er-Innerung löscht Äußerlichkeiten als solche.“²¹¹

Das mag zutreffen, allerdings gehen die Autor/inn/en an dieser Stelle einen Schritt in der Entwicklung des Religionskapitels zurück, um die Abzweigung zu dem, was sie den „christologischen Umweg“ nennen, zu verdeutlichen. Die Frage ist aber, warum das unsagbare Mädchen²¹² hier doch vom Auferstandenen verdeckt wird, und inwiefern die Christologie selbst noch ihre Wurzeln in jenen Mysterien hat, die sie nur mehr parodieren kann. Diese bräuchte es nicht, um dorthin zu gelangen, wo Hegel hinwollte: zu einer Übersetzung Griechenlands in Deutschland und damit zur Ermöglichung der Wissenschaften vom Menschen, die als Vorlage allerdings einen Menschen brauchen, den sie selbst nicht hervorbringen.

Die häufig geäußerte Ansicht, das Religionskapitel sei in der *Phänomenologie* sozusagen überflüssig²¹³, da es gleich vom Gewissen ins absolute Wissen gehen könnte, muss ebenfalls aus diesem Blickwinkel betrachtet werden. Tatsächlich ist das nicht ganz von der Hand zu weisen, wenn man einfach die spekulative Bewegung als spekulativen Fortgang betrachten möchte. Hegels Interesse im Kapitel über „Die Religion“ liegt aber ein wenig anders gelagert. Tatsächlich kommt erst hier die in der spekulativen Vorgehensweise von Anfang an mitgetragene und (auch im Sinne des verhärteten Knotens) ungelöste Frage danach, wie das Verhältnis von Spekulation und Affektivität als Wirkung oder eben Erfahrung von Erfahrung nachzuvollziehen sei.

211 Kittler, Friedrich/Vismann, Cornelia: Vom Griechenland. Berlin 2001, S. 128.

212 Wie Agamben anmerkt, ist Kore „das Leben, insofern es sich nicht ‚sagen‘, (...) also an (...) Masken festmachen lässt.“ Agamben, Giorgio und Ferrando, Monica, übers. von Michael Hack: Das unsagbare Mädchen: Mythos und Mysterium der Kore. Berlin 2012, S. 11.

213 Ein Argument, das letztlich ziemlich abwegig anmutet, ist doch gerade die Entwicklung der einzelnen Figuren, die dann aufgehoben werden, im engeren Sinn jeweils gleichzeitig beliebig und zwingend und hätte Hegel in dieser eminent unhermeneutischen Perspektive auch eine Kurzfassung schreiben können.

Der Hegelkommentator Bruno Liebrucks macht, unbeabsichtigt, die spekulative Affektivität dieses Geschehens in einer seiner üblicherweise eher entbehrlichen, hier aber erhellenden Invektiven, diesmal gegen die christlichen Kirchen, deutlich:

„Sie [die Kirchen, M.D.] sollten sich daher ruhig ad fontes alles dialektischen Denkens zurückführen lassen, ihre Taufe in der Flüssigkeit des Begriffs erfahren, damit sie die unmittelbare Taufe mit natürlicher Trauer, aber geistiger Freude fahren lassen können.“²¹⁴

Eine damit, also mit der Frage nach Affekt und Spekulation, verbundene Frage ist allerdings die, was das biblische „was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben“ in Bezug auf die spekulativen Schriften Hegels bedeutet. Die fundamentale Beliebigkeit, die die von ihm verwendeten Figuren trotz ihrer kulturhistorischen Wirkmächtigkeit auszeichnet, kehrt im namenlosen Mädchen des Religionskapitels gerade als Beliebigkeit im Sinne Agambens wieder. So begegnet in der Religion gerade in ihrer historischen Geformtheit und ihrer soziokulturellen Einrahmung der Philosophie als Denken die Beliebigkeit ihrer eigenen Beliebigkeit. Damit erst gelangt die spekulative Bewegung auf das in ihr angelegte Reflexionspotential: auf dem notwendigen Umweg über die eigene Beliebigkeit.

Bei Liebrucks findet sich hierzu ein Vergleich mit der Logik der Kulturwissenschaften und der formalen Logik der klassischen naturwissenschaftlichen Methodologie:

„Der Geist steigt aus seiner Allgemeinheit durch die Bestimmung zur Einzelheit hinab.“ Das tut der Geist der formalen Logik niemals. Sie bleibt leer. Der Geist ist, logisch gesprochen, die Besinnung auf die Bedingungen der Möglichkeit der transzendentalen Logik, sofern diese eine Logik des Menschen und nicht nur die Logik der Wissenschaft des Menschen ist.“²¹⁵

Gerade insofern erst gelangt die Grundannahme Hegels, dass doch *individuum effabile est* gelten müsse, zu mehr als einer bloßen äußerlichen Forderung des Denkens. In fast schmerzlicher, beschämender Art und Weise kommt hier zum Tragen, was Hegel an anderer Stelle beschreibt:

214 Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewußtsein 5: Zwei Revolutionen der Denkungsart. Die zweite Revolution der Denkungsart: Hegel: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1970, S. 280.

215 Ebd., S. 267.

„Wenn [die Wahrheit] aber eine Geschichte hat, und indem die Geschichte dies ist, uns nur eine Reihe vergangener Gestalten der Erkenntnis darzustellen, so ist in ihr Wahrheit nicht zu finden, *denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes.*“²¹⁶

Dem widerspricht Agamben zum Teil, teils stimmt Agamben dem umstandslos zu. Genau um eine zeitgemäße Interpretation dieses Umwegs über die Christologie, wie Kittler/Vismann es ausdrücken, der aus der Perspektive einer säkularen Medientheorie nicht einmal als obsolet, sondern schlicht als möglich²¹⁷ - wengleich unwegsam und abwegig - skizziert wird, handelt es sich meiner Interpretation nach bei jener Lektüre, die Agamben in *Pilatus und Jesus* vornimmt. Genau darum geht es im jetzt folgenden Kapitel. Als bleibende Frage wird hier gefragt, inwiefern die Umwegigkeit der Christologie in ihrer Aufhebung der antiken Mysterien diesen auch verbunden bleibt, ohne dass eine der Figuren in der anderen aufginge. Hier begegnen wir, soviel sei als Hintergrund der folgenden und abschließenden Ausführungen gesagt, einer wesentlichen Doppelung im Christentum, die sich von Agambens Überlegungen herleiten lässt. Die intensive Doppelung von einander bei Agamben nicht mehr berührenden parallelen Geheimnissen begegnet wieder in der Gegenüberstellung von Pilatus und Jesus.

216 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Hrsg. von Moldenhauer, E./Michel, K. M.: Werke Bd. 18, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie I. Frankfurt am Main 1986, S. 23; Hervorhebung M.D.

217 Aber aus einer säkularen Sicht ungangbar.

3. Kapitel – religionsphilosophische Rückbindung: Pilatus und die offenbare Religion

Auch bei Giorgio Agamben scheint die Christologie ein bloßer Umweg zu sein. Der Begriff des Messianischen in *Die Zeit die bleibt* nimmt so gut wie keinen Bezug auf Christus in seiner Konkretheit. Es genügt für die Zwecke des Messianischen völlig, dass Paulus an das Ereignis Christi, das für ihn in erster Linie seine persönliche Konversion und die mit ihr verbundenen Inhalte der Jetztzeit repräsentiert, glaubt. Jesus selbst kommt dabei kaum zu Wort; das wäre auch überflüssig. Was bleibt, ist jener Rest, den die messianische Zeit strukturiert. Allerdings hat auch Agamben ein geradezu im strengen Sinn theologisches Interesse, das er selbst als solches bekundet, und zwar daran, was Bindung an Christus stiftet und ausmacht. In dem sehr kurzen und dichten Werk *Pilatus und Jesus* beschreibt Agamben den Prozess gegen Jesus vor dem römischen Statthalter Pilatus als *topos* der Unterbrechung oder Ausnahme aus der christlichen Heilsgeschichte. Im Folgenden soll weder ein exegetischer Kommentar noch auch nur eine genaue Nachzeichnung der Gerichtsszenen um Jesus versucht werden. Auch ein Vergleich der Agambenschen Auslegung mit Kommentaren etwa zum apostolischen Glaubensbekenntnis hat sich als wenig fruchtbar erwiesen, da Pilatus in den einschlägigen theologischen Werken verhältnismäßig wenig zur Sprache kommt. In diesem abschließend Kapitel zum einen Agamben in einer theologischen Stimmung zeigen: Welches ist die ganz spezifisch philosophische Grundlagenforschung, die Agamben an einem der zentralen theologischen Orte des Neuen Testaments unternimmt? Was kann daraus auf die Philosophie des Autors rückgeschlossen werden, welche Konsequenzen ergeben sich daraus für jede künftige Theologie? Zu diesem Zweck soll anhand dreier Doppelungen eine essayistische Lektüre dieses Werkes unternommen werden, die sich in methodischer und inhaltlicher Hinsicht an den Ergebnissen der bisher angestellten Überlegungen orientieren. Als Abschluss wird noch einmal die Öffnung von Text und Gemeinschaft als Tradition im strengen Wortsinn, also als Überlieferung oder Auslieferung, formuliert werden. Dass damit nicht das letzte Wort gesagt sein wird, versteht sich von selbst.

3.1. Pilatus und Jesus – eine Geschichte

Die erste auffällige Entscheidung, die Agamben mit der Aufnahme des Pilatus-Motivs trifft, ist, den entscheidenden Augenblick der Heilsgeschichte aus seiner philosophischen Sicht vollkommen vom Kreuz, vom Tod und von der Auferstehung hin zum Gerichtsverfahren zu verschieben. Agamben fragt eine einfache und von seinem schriftbetonten und gesetzlichen Standpunkt her äußerst einleuchtende Frage: Warum muss dem Messias der Prozess gemacht werden? Oder, was für einen Stellenwert hat die juristische Behandlung des Falles Jesus für die Heilsgeschichte?

Pilatus tritt, mit Wankelmut, spitzfindigen Entscheidungen und rhetorischen Fragen als rein von sich als Menschen her handelnde Person auf. Wie Agamben auch aufzeigt, erhält noch Judas Handlungsanweisungen von Jesus, während Pilatus auch im Gespräch mit diesem ganz auf seine menschlichen Maßstäbe als (nicht einmal besonders fairer oder kompetenter) irdischer Richter angewiesen ist. Damit weist seine Figur auch eine komplexe Psychologie, in weit größerem Ausmaß als die übrigen Handelnden, die als kaum in innere Konflikte verstrickt dargestellt werden, auch wenn an ihnen Elemente des Zweifels oder der schieren Verwirrung angesichts dessen, was ihnen begegnet auftreten, wie etwa bei Petrus oder Thomas. Auch ist Pilatus kein bloßes Werkzeug wie man die Schächer lesen könnte.

Pilatus ist allein mit seinem Menschsein und seiner menschlichen Urteilslogik, er ist derjenige, der den Menschen herzeigt, und gerade darin schafft er einen entscheidenden Moment des *rendere inoperoso*, also der Unwirksamkeit gerade vor der vollen Erfüllung des messianischen Heilsgeschehens im Tod am Kreuz und der anschließenden Grablegung (*deposizione*).

Es fällt allerdings auf, dass Pilatus von sich her kein Urteil fällen möchte, ja es unter allen Umständen und sogar mit einer wirklich theatralischen Geste, die an seine Stelle tritt, nämlich der Handwaschung, unterbindet. Dennoch wirkt alles, was Pilatus tut, seltsam hilflos und am Kern der Sache vorbeigehend. Er kann den Kern der Sache, wie er sich uns darstellt, auch gar nicht kennen. Es handelt sich hier ganz deutlich um eine komische Aufführung, genauer um eine Parodie. Aber was wird hier parodiert? Das Zerlachen der Komödie, dem wir in Hegels Religionskapitel begegnet sind, hat wirklich erst seinen vollen nihilistischen Sinn der monotheistischen Religion gegenüber, die von einem personalen Gegenüber ausgeht, dem gegenüber die eigene Hilflosigkeit behauptet werden kann und sich behaupten lassen muss. Es stellt auch den Übergang in ihre Offenbarung dar.

3.1.1 Profanierung und Parodie

Die Frage bei Agamben ist nicht, wie weit die von ihm vorgeschlagene ethische Methode der Profanierung gehen soll, sondern wie weit sie gehen kann. Zum Abschluss von *Profanierungen* wird der Autor eher düster, was Umsetzbarkeit der Profanierung betrifft, zumal in einer Zeit, die sich der Tendenzen des Profanierens aktiv annimmt und diese für ökonomische und kulturelle Einbindungen nutzbar macht: Die Frage, was profaniert werden kann, hat immer noch hohe Aktualität.

In *Pilatus und Jesus* ist die Profanierung des an sich nicht mehr Profanierbaren, das an Parodie grenzt und auch als solche gelesen werden könnte, wenn die Konsequenzen nicht so tragisch und weitreichend wären, in die Heilgeschichte hinein verlagert.

Die göttliche Wahrheit und die menschliche Wahrheit begegnen sich laut Agamben hier, ohne einander je berühren zu können und werden so in ihrer Differenz und Inkommensurabilität sichtbar und erfahrbar. Die Sprache wird genau zu dem Ort dieser Begegnung.

Dabei ist alles das, die ganze Passion mithin, und sogar der Tod am Kreuz nicht notwendig. Agamben zitiert an verschiedenen Stellen in *Pilatus und Jesus* Thomas von Aquin, der in der *Summa theologiae* auch fragt, ob der Tod Jesu am Kreuz notwendig gewesen sei. Er verneint dabei diese Frage, in erster Linie um das Handeln Gottes als wirklich freies darzustellen.²¹⁸ Im Anschluss an eine Tradition die ihn unter anderem mit Abaelard und auch Augustinus verbindet, stellt er das Erlösungshandeln als nicht notwendiges, aber auch in seinen scheinbar kontingenten Ausgestaltungen angemessenes dar.

Was bei Agamben hingegen, trotz der Erwähnung des „Gottes der sich schämt“ in *Idee der Prosa* eindeutig ausgespart bleibt,²¹⁹ ist eine in irgendeinem Sinne religiöse Perspektive auf die Ereignisse des Lagers, und genau in dieser immanenten Aufladung kommt erneut das Messianische zum Vorschein. Das gilt besonders für die metaphysische Aufladung des Lagers in *Was von Auschwitz bleibt*. Eine häufig, besonders von jüdischer Seite, gezogene Parallele ist jene zur Gottesklage im Sinne Hiobs. Für Agamben scheint dies keine Rolle im Umgang mit Auschwitz zu spielen, obwohl gerade die Reflexion auf die Ereignisse als sinnlos zu werden drohende „Heiligung des Namens“ oder als radikalisierte und verzweifelte Suchbewegung nach dem Sinnloswerden der Theodizee durchaus fester Bestandteil der *post holocaust-literature* sind.

218 S. th. III qu. 46, art. 1-3.

219 Aus guten Gründen, schon allein, weil Agamben theologische *topoi* nicht systematisch nachvollziehen möchte, sondern sie allenfalls punktuell dazu heranzieht, bestimmte Phänomene zu beleuchten. Sein theologisches Interesse ist strikt methodologisch. Über die jeweiligen Inhalte des Glaubens ist bloß philosophisch-literarisch etwas gesagt, wenn Agamben sie behandelt. Dennoch liegt, wenn man eine solche durchführen möchte, eine religionsphilosophische Annäherung in der Behandlung des Pilatus-Themas besonders nahe.

An unerwarteter Stelle finden sich aber die Möglichkeiten, in denen ein Zusammenhang von Scham und Schuld in dem Scheitern an der Repräsentation dessen, was sie angeht besteht. Dieser besteht in der Unwirksamkeit, in die sie moralische Kategorien versetzen, in der grundlegenden Unberührbarkeit dieser Doppelung, die genau durch diese Unmöglichkeiten ihre zwingende Kraft erhält.

Beispiele dafür geben dafür etwa die Zeugnisse und Schilderungen von Elie Wiesel, hier zitiert vom Orientalisten Navid Kermani in seiner Studie zur Theodizee:

„Wenn Sie wüßten, wie viele es waren, und wer sie waren, die fast gestrauchelt und gefallen sind (...) Wenn Sie die Zahl der freigeistigen Intellektuellen und die Zahl der Sadisten unter den Intellektuellen wüßten! (...) Aber die Menschen mit religiöser Überzeugung, die Priester aus dem Widerstand, sie haben ihre Haltung bewahrt. (...) Und das gilt in gleicher Weise und noch stärkerem Maß für die Rabbiner. (...) Sie legten eine Selbstverleugnung an den Tag, *die die Mörder verlegen machte* und sie in gewissem Sinne bestürzte.“²²⁰

Agamben spricht niemals von einer solchen potentiellen Scham der Mörder, auch wenn sie sich mit seinen Überlegungen nicht widerspricht. Tatsächlich ist der Muselman ja auch ein Leben, aber eines das schlechterdings kaum mehr ermordet werden kann. Die Schuldfrage ist damit zwar weder gelöst noch vertagt, aber sie verbleibt im Rahmen der Gesetzlichkeit, die Agamben eigentlich als ausgehebelt (schon aufgrund ihrer Unzulänglichkeit angesichts des konkreten menschlichen Leidens) betrachtet. Genau diese Spannung ist in *Pilatus und Jesus*, anders als in anderen Werken Agamben akzentuiert. Gleichzeitig macht Agamben eine anthropologische Grundspannung sehr deutlich, nämlich jene zwischen Recht beziehungsweise der Gerechtigkeit, die es immer verfehlen muss, und dem, was Agamben als Erlösung bezeichnet, dem freien Gebrauch vor allem der Sprache und des Rechts. Zwischen beiden Polen menschlichen Erfahrens und Urteilens besteht eine grundlegende Differenz. Sie sind einander nicht in einem dialektischen Sinn der Aufhebung entgegengesetzt; sie stellen irreduzible Reste für einander dar. Auf eine ganz kurze und prägnante Formel bringt der Philosoph diese Konstellation, die sich schon in *Die Zeit die bleibt* aufweisen hat lassen, am Schluss von *Pilatus und Jesus*:

220 Wiesel, Elie: Was die Tore des Himmels öffnet. Geschichten chassidischer Meister. Freiburg i.B., 1981, S. 55, zit. in: Kermani, Navid: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. München 2005, S. 267. Auslassungen M.D.

„Gerechtigkeit und Erlösung, die einander stets aufs Neue ausschließen und hervorru-
fen, lassen sich nicht versöhnen.“²²¹

Dem entsprechen jeweils ganz unterschiedliche Horizonte der Erfahrung:

*"Ho l'abitudine di dividere l'ambito dell'esperienza in due grandi categorie: le sostanze da una parte e, dall'altra, l'intensità. Di una sostanza si possono disegnare i confini, definire i temi e l'oggetto, tracciare la cartografia; l'intensità invece non ha un luogo proprio".*²²²

Am Beispiel der Figur des Pilatus soll im Folgenden nochmals geschärft angezeigt werden, wie die Unterbrechung, das Außerkraftsetzen im Kontext der Heilsgeschichte seinen Platz findet, ebenso als theologische Denkfigur wie als philosophisches Paradigma. An dieser Stelle möchte ich die vorher bereits zitierte, zentrale Erwähnung der Parodie in *Was von Auschwitz bleibt*, nochmals anführen:

„In einer an Parodie grenzenden Umkehrung des tragischen Schemas fühlt er sich un-
schuldig gerade an dem, für das der tragische Held sich schuldig fühlt, und schuldig ge-
nau dort, wo dieser sich unschuldig glaubt.“²²³

Hier wird durch die Erfahrung im Lager, die Tragödie selbst nicht aufgehoben, nicht einmal in die Komödie, wie es das bei Hegel der Fall ist, sondern erst einmal parodiert. Damit ist das Tragische aber das eigentliche Mysterium geworden. Als solches müsste es dringend profaniert werden, möchte man Agambens eigenen Ausführungen zur Profanierung folgen. Die Profanierung kann also auch als Versuch der Verflüssigung gelesen werden, in dem dieser in seiner Unwiederbringlichkeit gerade nicht nivelliert werden soll, wie es die Hegelsche Aufhebung allerdings auch gar nicht anstrebt. Dabei soll es nicht darum gehen, Agamben in ein hegelianisches Schema zu packen. Vielmehr soll die Parallele der Motivation aufgezeigt werden, die jeweils in einer Behandlung der offenbaren Religion ihre einstweilige Zusammenfassung erfährt. Diese verlangt aber in beiden Fällen nach einer Weiterführung des Gedankens.

Agamben stellt diese Frage letztlich in den Kontext einer Christologie. Diese müsste von dem skizzierten Hintergrund ausgehend tatsächlich dazu bereit sein, die Profanierung auch des *homo sacer*, des Muselmanns oder des nackten Leben als solchen vorzunehmen und so Theodizee und An-

221 Pilatus und Jesus, S. 60.

222 *Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola" Intervista a Giorgio Agamben.* La Repubblica, 15 maggio 2016. <https://www.quodlibet.it/recensione/2275>, abgerufen am 5. Mai 2017.

223 WA, S. 84, Hervorhebung M.D.

thropodizee zu verbinden. Die ketzerische Frage zur Geschichte ist, ob Gottes Leiden in Christus nicht tatsächlich allein schon daher gerecht sei, weil Gott den Menschen unsagbares Leid antut und antat, wie es schon Hiob erfahren musste. Diesem wurde allerdings in einer schalen Wiederherstellung des früheren Zustandes gedankt. Nach Christus muss es anders aussehen. Das kann es nur, weil er als der Erlöser, der Messias, der erste Profanierer seiner selbst ist und so die Einschreibung des im ganz engen Sinne Historischen und Juristischen, des Beliebigen, in die Heilsgeschichte garantiert. Tatsächlich gibt es hier einen Zugang zur Eschatologie, den Agambens oben beschriebene Aufladung der Jetztzeit eröffnen könnte. In diesem Sinne ist Jesus für Agamben der Philosoph in dieser Geschichte. Pilatus, insofern er eine substanztheologische oder substanzmetaphysische Frage nach der Wahrheit stellt, sich entscheiden will, obwohl er es nicht kann und doch handelt, indem er es nicht tut, erfüllt die Rolle des Theologen. Diese ist auch für Agamben völlig legitim.

„Zumindest in diesem Fall muss die christliche Auffassung der Geschichte als Vollzug der göttlichen Heilsökonomie – oder, in ihrer säkularisierten Version, als Realisierung immanenter, unwandelbarer Gesetze, revidiert werden. (...) Der Repräsentant des irdischen Reichs ist befugt, das ‚Reich, das nicht von hier ist‘ zu richten, und – was nicht vergessen werden darf – Jesus erkennt diese ihm ‚von oben‘ gegebene Vollmacht an.“²²⁴

Hier kann man auch wieder Agamben mit Agamben lesen: Es geht ihm vielleicht um die in *Profanierungen* folgendermaßen einleitete parodistische Annäherung. Der Künstler verwendet dort „aus einer Art Rechtschaffenheit heraus die Parodie als Form des Mysteriums.“²²⁵ Entsprechend bezeichnet Agamben auch in *Das unsagbare Mädchen* den Roman als moderne Form der Mysterienweihe. Form und Inhalt sind im Roman wie in den allegorischen Renaissancegemälden, die Agamben ebenfalls gern als Beispiele nimmt, nicht mehr unterscheidbar, und genau darin liegt das Geheimnis, das sie zeigen. Sie deuten auf nicht mehr diskursiv Darstellbares hin. Wie Agamben es auch ausdrückt: „Die Menschen sind Lebende, die, im Unterschied zu anderen Tieren, in ihr Leben eingeweiht werden müssen (...).“²²⁶ Diese Grundstruktur dessen, was als menschlich bezeichnet werden kann, tritt schon in der theoretischen Ausführung des Ausnahme-Gedankens am Beginn des *Homo sacer*-Projektes zu Tage.

224 Pilatus und Jesus, S. 42f.

225 Agamben, Giorgio mit Ferrando, Monica, übers. von Michael Hack: *Das unsagbare Mädchen: Mythos und Mysterium der Kore*. Berlin 2012, S. 14

226 *Profanierungen*, S. 41.

3.1.2 Die zwei Naturen der Tradition

Giorgio Agambens oftmaliger deutscher Übersetzer Andreas Hiepko unterstreicht in einem Vortrag²²⁷, dass Agambens erste theologische Motivation jene einer Reflexion der Überlieferung als Schrift ist, die Agamben auch in *Pilatus und Jesus* reflektiert. Dort spielt er mit der semantischen Mehrdeutigkeit der *traditio*, als Überlieferung (der Schrift und in der Schrift) und als Auslieferung, wie Pilatus Jesus ausliefert. Es scheint so, als würde an einer entscheidenden Stelle beides zusammenfallen, tatsächlich ist Pilatus der erste, der etwas über Jesus schreibt. Mit dem Philosophen Hans-Dieter Bahr könnte die Schwellensituation, in der sich Jesus und Pilatus befinden, auch als eine parodierte oder zugespitzte Art des Gastseins gelesen werden.²²⁸ Sie können einander gerade nicht gastlich begegnen, ohne die Gast-Situation zu parodieren: In der Unvereinbarkeit ihrer Wahrheiten befragen sie einander, ohne jemals zu einem Ende oder einer Antwort zu kommen; und doch findet die Situation einen tragischen Ausgang, für Jesus im Tod, für Pilatus in einer Heillosigkeit, die sich nicht um Erlösung kümmert, weil sie sie nicht kennt. Beide transformieren sich auch noch weiter, ohne einander zu berühren. Pilatus versinkt im Vergessen (existieren kaum Quellen die ihn belegen), Jesus wird zum auferstandenen Messias der Offenbarung.

Pilatus steht außerhalb der Heilsgeschichte. Deswegen kann er sie ratifizieren. Er macht keinen Rechtsanspruch geltend, der sie betreffen würde und das macht die Andersartigkeit der göttlichen Hingabe gegenüber der irdischen Gerechtigkeit erst so beschämend.

3.1.3 Scham und Schuld, Komödie und Gericht

Um das bisher Ausgeführte noch einmal anders in Agambens Terminologie zu übersetzen, der er sich in *Pilatus und Jesus* allerdings nicht in dieser Weise bedient, können wir auch sagen: Die Passionsgeschichte hat etwas Beliebigen im strengen Sinn Agambens. Pilatus und die anderen Protagonisten, das Volk, das Synedron, Judas, aber auch die Apostel, die anderen Jünger und die Frauen, sogar noch die Verbrecher, die mit Jesus gekreuzigt werden, scheinen in einer zufälligen, aber bestimmten Choreographie um das Zentrum der Erzählung, Christus als Messias, kreisen.

227 Hiepko, Andreas: Agambens Philosophie der Übersetzung. Vortrag vom 7. Mai 2012.
http://unifr.ch/iso/assets/files/Vortrag_Hiepko.pdf, abgerufen am 13. Mai 2017.

228 Bahr, Hans-Dieter: Die Sprache des Gastes: eine Metaethik. Reclam, 1994.

Die Gehilfen sind, von Kafka abgeleitet und in Märchen sowie bei Robert Walser gefunden, Gestalten, die den Fortgang einer Geschichte befördern, und reichlich geben, gerade wo sie behaupten, nichts zu haben. Sie sind die Mittler, die keinen Zweck verfolgen.

„Zu den Eigenschaften der Gehilfen gehört es nämlich, dass sie 'Übersetzer' (*mutarjim*) sind: von der Sprache Gottes in die Sprache der Menschen. Nach Ibn-Arabi ist die ganze Welt eigentlich nichts als eine Übersetzung aus der göttlichen Sprache, und die Gehilfen sind in diesem Sinn die Operateure einer unaufhörlichen Theophanie, einer ständigen Offenbarung.“²²⁹

Trifft Agambens These zu, dass Pilatus bewusst außerhalb des rechtlichen Rahmens spricht - da gerade kein Gerichtsverfahren im herkömmlichen Sinn stattfindet - springt genau hier die Heilsgeschichte in ihrem Fortgang auf. Pilatus ist ein Gehilfe, der den leeren Ort vorbereitet, an dem sich das messianische Ereignis immer ereignen wird. Dieser Ort ist, wie wir noch sehen werden, auch der Ort der Sprache.

Für Agamben kann Offenbarung vor allem in diesem Modus, heideggerianisch gesprochen im Entbergen der Sprache als Sprache und der Geschichte als Geschichte erfolgen. Die naheliegende Frage ist dann das Verhältnis dieser Leere zu den jeweiligen positiven Offenbarungsinhalten, die notwendig kontingent und beliebig erscheinen. Wie könnte von Agambens theologisch-dekonstruktiven Haltung her genau das gedacht werden?

229 Profanierungen, S. 27.

3.2. Eschatologie ohne Vorbehalt. Theologische Rückbindung

Tatsächlich gibt es hier einen Zugang zur Eschatologie, den Agambens oben beschriebene Aufladung der Jetztzeit eröffnen könnte. Die Dimension der Hoffnung hat, wie wir gesehen haben, also nicht einfach ein positives Moment der Zukunftserwartung für sich, und ist auch keine rein negative Weise, die Gegenwart zu sakralisieren.

3.2.1 *Ex falso quodlibet* – vom Bild zur Hoffnung

Wenn also die Liebe des Beliebigen die Hoffnung impliziert und die Hoffnung nicht nur über mich und die Jetztzeit negativ hinausweist, sondern in einer Doppelung wieder in die Zeit hinein, bedarf sie in gewisser Weise auch wieder des Hoffens, um vollständig zu sein. In einer anderen Weise bedarf sie der Hoffnung gerade nicht, sondern stiftet diese. Der gegenseitige Verweis dieser Dimensionen, ebenso wie des Glaubens zur Liebe. Der Glaube an die Liebe ist jene Hoffnung, die das Vergangene unter dem ewigen Licht des Jetzt beleuchtet und für seine Beliebigkeit einsteht.

„Müssen die Evangelien als historische Dokumente betrachtet werden oder geht es in ihnen vor allem um genuin theologische Probleme?“ fragt Agamben sophistisch in *Pilatus und Jesus*²³⁰, um damit fortzufahren, beides zusammen zu denken. Kurz darauf macht der Autor die entscheidende Aussage, vor deren Hintergrund sein ganzes Werk seine (theologische) Lesbarkeit erhält:

„Wir werden uns hingegen an den hermeneutischen Grundsatz halten, dass Pilatus nur als historische Persönlichkeit eine theologische Funktion hat, und er umgekehrt nur deshalb eine historische Persönlichkeit ist, weil er eine theologische Funktion erfüllt. Historische Persönlichkeit und theologische Figur, juristischer Prozess und eschatologische Krise fallen restlos [!!!] zusammen: Und nur in dieser Koinzidenz, nur in diesem ‚Zusammenfalls sind sie wahr‘²³¹

Mithin wäre die Struktur Wahrheit wie die daraus gewissermaßen sich heraustreibende, kommende, gemeinschaftliche, der Hoffnung als doppelte zu lesen, entsprechend der doppelten Struktur des Ausnahmezustands, die Agamben herausarbeitet. Die Hoffnung muss zum einen suspendiert, darf zum anderen nicht aufgehoben werden. Damit entspricht diese Erfahrung der Hoffnung (die sich

230 Ebd., S. 47.

231 Ebd.

stets als konkrete Erfahrung erweisen muss, um von dort her wieder konzeptualisiert zu werden) auch einer konkreten politischen Erfahrung, also einer Erfahrung die kommunizierbar ist und somit in Gemeinschaft vollzogen wird. Dabei bleibt sie immer ein zerbrechliches und prekäres Moment. Kurz zusammengefasst sei auch noch einmal die von Agamben deutlich differierende Meinung seines Zeitgenossen Alain Badiou. Für diesen stellt sich dieser Zusammenhang der theologischen Tugenden, für Badiou vor allem die anti-philosophischen Maximen der paulinischen Schriften folgendermaßen dar:

„Der Glaube wäre die Öffnung zum Wahren, die Liebe wäre die universalisierende Wirksamkeit des von ihm zurückgelegten Wegs, die Hoffnung schließlich wäre eine Maxime der Ausdauer auf diesem Weg.“²³²

In dieser Unterbrechung der Liebe geschieht in beiden Fällen Hingabe. Mehr aber auch nicht, wenn wir Agamben folgen, der die Treue Badiou, die universalisierende Wirksamkeit, vor allem in der jeweiligen Gegenwart des Textes verankert sieht. Die Dimension der Hoffnung hat, wie wir gesehen haben, nach Agamben also nicht einfach ein positives Moment der Zukunftserwartung für sich, und auch keine negative Weise, Bedarf für eine Profanierung zu schaffen.

Ihr Charakter entspricht eher dem der Sprache in Agambens *Archäologie des Eides*, die der Autor dort mit dem Schema bei Kant vergleicht. Er geht aber noch in einer entscheidenden Momentaufnahme mit Agamben über Agamben hinaus. Die Hoffnung ist hier ein vermittelndes Zwischen in der Aufhebung der beiden Elemente, die verbunden werden sollen.

Die Hoffnung hat daher auch die doppelte Struktur, für den Ausnahmezustand die positive, die negiert werden muss, für den Zustand der Regelungen den negativen, der affirmiert werden soll.

„Da die Gemeinde diese letzte Stufe des Bewußtseins immer noch nur in der Vorstellung, also vor sich hat, hat sie diese als in der Zukunft zu erwartende. Darin besteht ihr Unterschied vom absoluten Wissen. Das Vorsichhaben der Vorstellung ist eschatologisch, zeitliches Vorsichhaben geworden.“²³³

232 Badiou, Alain: Paulus. München 2002, S. 174.

233 Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewußtsein 5: Zwei Revolutionen der Denkungsart. Die zweite Revolution der Denkungsart: Hegel: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1970, S. 288.

3.2.2 Wovon man nicht sprechen kann

In einer Reaktion darauf scheinen Agambens häufige Hinweise darauf zu bestehen, dass das theologische Denken jenes sei, das uns die größten Probleme eingebrockt habe: Es ist weder formal noch inhaltlich falsch oder widerlegbar, es hat nur säkulare Implikationen gezeitigt, die es einzuholen gilt. Ob die klassische Theologie mit ihrer rigiden Rahmung und gesetzlichen Strukturierung der wirklich geeignete Ort ist, theologische *topoi* zu denken fragt Giorgio Agamben an. Das ist eine Grundentscheidung, die für ihn in besonderer Weise in der Philosophie als Intensität zum Ausdruck kommt, und auf diesen Ausdruck kommt es an.

Das Bild, das im Mysterium wie in der mythischen Erzählung aufscheint, die stilistische Eigenart, ist selbst als offen hin auf Repräsentation zu denken, die als Repräsentation (bestimmter Strukturen, also auch Macht und Gewalt) immer im Kern leer, das heißt offen sein muss, denn eine vollständige Abbildung wäre nicht mehr Repräsentation, sondern reine Nachahmung, Kopie, Replik. Repräsentation ist aber nicht nur für die Bildtheorie und für die Kulturwissenschaften ein zentraler Begriff. Er verbindet diese mit den Bereichen der Philosophie und der Politik, die auch in Platons Werk zentral verbunden sind. Obwohl Agamben üblicherweise mit einer Lehre von den fixierten, leeren Ideen der Lesbarkeit in Verbindung gebracht wird, finden sich in seinen überraschend Werken konkrete Hinweise auf die historisch variable, interpretationsoffene Repräsentation. Grundlegend ist für Denken und empirische Wahrnehmung daher die *Differenz* zwischen Wahrnehmung und Idee, zwischen historischer Entwicklung und ihrer Darstellung etc. Idee und das Jetzt der Lesbarkeit ist also wesentlich entleerte Repräsentation. Dieses hält sich genau auf diese Differenz hin offen, ohne einfach von der Empirie vorgeschrieben zu werden, aber mit der Möglichkeit der reflektierten Gestaltung von Wirklichkeit und von Subjektivität.

Etwa ist eine „korrekte Abbildung“ der Bürger/inn/en eines Staates undenkbar, keine Repräsentation, sondern ein Unding im besten Sinn des Wortes, ein Unbild. Repräsentation ist gerade unvollständig und veränderlich, nach Situationen, oder Welten. Die Treue, die dem Repräsentierten von der Repräsentation entgegengebracht wird, ist nur möglich, indem sie sich verändern lässt, dabei jedoch rückbezogen bleibt, offen für neue Konfigurationen. Das Abbildverhältnis besteht in einer dauernden Spannung der Konfigurationen: Erst die Spannung ermöglicht es dem Bild, faktisch Einfluss zu haben, etwas zu repräsentieren: als um eine Leere Konstituiertes. Diese Leere ist die Unmöglichkeit eines „korrekten“ Abbildungsverhältnisses selbst. Noch einmal fasst es Bruno Liebrucks in Hegelscher Manier zusammen:

„Die Bedeutung der Bilder für unser Leben besteht darin, daß wir nur auf dem Weg über die Kunst zur Wirklichkeit gelangen, in der wir sogar die Realität ertragen. Ohne die homerische Eos sähen wir die Morgenröte nur in ihrer Realität, nicht in ihrer Wirklichkeit.“²³⁴

Ein Bild wie ein Wort ist dann besser, kommt dem Guten näher, wenn es möglichst „leer“ bleibt, möglichst deutlich auf die Unmöglichkeit von Repräsentation verweist, wenn es, wie wir vorher am Beispiel des Textes ausgeführt haben, individuiert bleibt und die Spuren der Individuation nicht verwischt, die durchaus auch die der Lächerlichkeit und Unzulänglichkeit sind. Damit regt es zudem zur Bildung eines eigenen, inneren Bildes an. Mehr noch, es eröffnet den Innenraum erst, regt an, ihn auszugestalten. Ein totales Bild hätte den gegenteiligen Effekt. Es würde dem Bild und damit dem Betrachter einräumen, im starken Sinne zu repräsentieren, nämlich frei über das Dargestellte verfügen zu können. Agamben weist auf, wie Pilatus' Weigerung, das von ihm Geschriebene zurückzunehmen, alle vorangegangenen Entscheidungen und Vorgänge in ein neues Licht rückt. Damit ist das Bild eröffnet hin auf seine Unwirksamkeit: *deposizione*. Wovon man nicht sprechen kann, davon spricht die Sprache noch im Verstummen.

234 Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewußtsein 7: „Und“: Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Realität und Wirklichkeit, Frankfurt am Main. 1979, S. 35.

4. Nichts bleibt

Die abschließende Frage ist jene danach, wie die von Agamben konstatierte Verbindung von Heil und Ökonomie als jene Konstellation, die die europäische Moderne, in der Erweiterung die gesamte heutige Welt prägt, kritisches Potential entfalten könnte. Dazu möchte ich nochmals die oben bereits zitierte Schlüsselstelle aus *Profanierungen* wiederholen:

„An jenem Tag wird uns jemand unser Erröten als Wechsel für das Paradies einlösen. Herrschen heißt nicht erhören. Es heißt, daß das Unerfüllte das Bleibende ist.“²³⁵

Das aber ist genau die Struktur der kapitalistischen Heilsökonomie. Diese will unsere Scham für das uns jeweils vorschwebende Paradies verkaufen, insofern sie mit immer neuen Bedürfnissen bedeckt oder auch hervorgerufen werden soll. Gerade so entstehen vielfältige Schuld- und Repräsentationszusammenhänge, sei es zur Bank oder zur Umwelt.

In *Profanierungen* wird Agamben etwas deutlicher, was das genau bedeutet, allerdings in einer Passage, die wiederum mit Absicht leer bleibt:

„Die klassenlose Gesellschaft ist nicht eine Gesellschaft, die jegliche Erinnerung an die Klassenunterschiede abgeschafft und verloren hat, sondern eine Gesellschaft, die deren Vorrichtungen zu entschärfen verstand, um einen neuen Gebrauch möglich zu machen, um sie in reine Mittel zu verwandeln.“²³⁶

Gleich setzt Agamben allerdings genau mit diesem Gestus der Selbstreflexion fort, der alle anderen Gesten zu bezeichnen scheint:

„Nichts ist aber so zerbrechlich und prekär wie die Sphäre der reinen Mittel. (...) nach dem Spiel muß das normale Leben wieder seinen Lauf nehmen. Das Instrument der Befreiung verwandelt sich in ein grobes Stück Holz, die Puppe (...) in eine schändliche Wachsfigur, die ein böser Zauberer einfangen und verhexen kann, um sie gegen uns einzusetzen.“²³⁷

Genau das ist aber die messianische Dimensionierung, die sich der Kapitalismus zu Nutze macht, wie Agamben auch deutlich sagt: „Dieser Zauberer ist der Hohepriester der kapitalistischen

235 *Profanierungen*, S. 29.

236 Ebd., S. 85.

237 Ebd.

Religion.²³⁸ Leider, muss man Agamben noch hinzufügen, gibt es aber gar keinen solchen Hohepriester, keine verborgene Figur oder Gruppe noch so reicher oder mächtiger Interessensvertreter. Jeder vertritt hier strikt seine eigenen rationalen und weniger rationalen Interessen, und noch einige andere. Der Kapitalismus ist genau jenes System, so Agamben selbst, das die profanierenden Praktiken und die reinen Mittel selbst für seine Zwecke in Beschlag nimmt: „Ein Beispiel [!] ist die Sprache.“²³⁹

Die Sprache ist jene Beliebigkeit, derer wir uns wirklich nicht mehr erwehren können, und die noch in der scheinbaren Freiheit ihres Gebrauchs auf ihre strenge Zweckgebundenheit und gleichzeitig auf ihre Gebrochenheit hinzuweisen in der Lage ist. Für Agamben ist sie daher die Öffnung des Menschen hin auf Freiheit, die nie zum Verstummen gebracht werden kann. Der Tod steigert nur unsere Beredtheit.²⁴⁰ Die Sprache selbst ist jener topologische Schnitt, den sie darstellt.²⁴¹

In dieser Hinsicht leben wir tatsächlich in einem strengen Sinn im Paradies. Die Frage ist nun, wie damit umzugehen sei. Sowohl in *Die Kommende Gemeinschaft* als auch in *Mittel ohne Zweck* zitiert Agamben die selbe Geschichte, die man sich von Rabbi Akiva²⁴² erzählt²⁴³. Vier Rabbis gelangten auf ihrem mystischen Weg bis zum Paradies, und sie reagierten ganz unterschiedlich: Einer starb, einer wurde verrückt, der dritte, Aher, schnitt die Zweiglein der Bäume ab. Laut Agambens ist das Abschneiden der Zweiglein hier so gemeint, dass es unseren üblichen Umgang mit der Sprache aufzeigt. Interessanterweise bringt er die Zweiglein nicht mit den Feigenblättern und dem Bedecken der Nacktheit in Gen 3,7 in Verbindung; das Motiv steht aber deutlich im Hintergrund. Auch in der jüdischen Tradition besteht einige Uneinigkeit, was die Zweiglein betrifft. Das Abschneiden wird auch als Lossagung von der Religion der Väter gedeutet, oder als einfacher Abfall vom Glauben. Es ist aber viel wahrscheinlicher, dass Aher einfach ein Souvenir mitbringen wollte.

Rabbi Akiva aber sei ganz einfach unbeschadet wieder davongegangen.²⁴⁴ In manchen, von Agamben nicht referierten, Versionen der Legende macht sich Akiva auch Zeichen, um den Weg zurück in die Welt wiederfinden zu können.

238 Ebd., S. 86.

239 Ebd.

240 Vgl. Idee der Prosa, S. 45.

241 Dazu meint Agamben in *Die Kommende Gemeinschaft* genau das Gesagte in seiner ethischen Formlierung: „Ethik beginnt dann, wenn sich herausstellt, dass das Gute nichts anderes als die Erfassung des Bösen ist, und dass das Authentische und das Eigentliche keinen anderen Inhalt haben als das Unauthentische und das Uneigentliche.“ (S. 17)

242 Akiba war einer der großen Lehrer der jüdischen Geschichte und Märtyrer des Bar Kochba-Aufstands im 2. Jahrhundert.

243 Im strengen Sinn kann es sich hier weder um ein Gleichnis noch um ein Beispiel handeln. Von Analogien oder Metaphern ist ganz zu schweigen. Das Wissen um die Sprache ist, ebenso wie jenes um das Paradies, streng anekdotisch.

244 vgl. DKG, S. 74.

Als Gegenmittel gegen das allgegenwärtige Abschneiden der Zweiglein, den Umgang mit der Sprache, der deren Strukturen nicht entleert, sondern noch einmal festhalten und erfüllen möchte, hat Agamben nur seine Vorstellung der jeweils kommenden, also nicht zukünftigen, sondern allenfalls auf Zukunft hin eröffnenden Gemeinschaft anzubieten, die sich in erster Linie über einen neuen Gebrauch der Sprache und des Sprechens konstituieren ließe. *Die kommende Gemeinschaft* endet mit dem Ausblick auf eine Weiterführung der Gegenwart, die diese – ohne dass das Wort hier fallen würde – profaniert und neu gebraucht:

„Die Politik unserer Tage ist jenes verheerende *experimentum linguae*, das auf dem ganzen Planeten Überlieferungen und Glaubensbekenntnisse, Ideologien und Religionen, Identitäten und Gemeinschaften auseinandernimmt und entleert.

Diejenigen, denen es gelingt, dieses Experiment zu Ende zu führen, ohne dabei zuzulassen, dass das Offenbarende im Nichts, das es offenbart, verhüllt bleibt, sondern die Sprache selber zur Sprache bringen, werden die ersten Bürger eines Gemeinwesens ohne Voraussetzungen und Staat sein, in dem die vernichtende und bestimmende Gewalt des Gemeinsamen befriedet ist (...). Wie Rabbi Akiva in der Aggada des Talmud werden sie im Paradies der Sprache unbeschadet ein- und ausgehen.“²⁴⁵

Die Sprache ist hier also umfassend der Ort, an dem sich jede Art der Gewalt zeigen muss, und dort auch deaktiviert werden kann, wenn nicht versucht wird, etwas anderes als die Sprache zum Sprechen zu bringen.

„Die Profanierung des Nicht-Profanierbaren ist die politische Aufgabe der kommenden Generation.“²⁴⁶

Tatsächlich gibt es nichts besonderes zu tun, wie Akiva zeigt: Es gibt keine angemessene Reaktion darauf, ins Paradies gelangt zu sein. Genau das aber gälte für ein in der Gemeinschaft wirklich universalisiertes Liebesgebot. Schon Paulus wusste, dass das nicht als solches möglich ist.²⁴⁷ Genau das gilt auch für das Leben unter den Zeichen des Kapitalismus. Wie Agamben deutlich zeigt, ist das Diktum „Es gibt kein richtiges Leben im Falschen“, bei Adorno im Übrigen an eine Meditation über Innendekoration angeschlossen, richtig, aber nutzlos. Es gibt kein richtiges Leben außer dem falschen.

245 DKG, S 77.

246 Profanierungen, S. 91.

247 Obwohl plausibel gemacht werden kann, dass

5. Conclusio

Im Rahmen der vorliegenden Masterarbeit ist von einem breiten Fragehorizont ausgegangen worden. Grob umrissen umfasste dieser die Frage, wie philosophische und theologische Termini im zeitgenössischen Kontext einer eklektischen postmodernen Theoriebildung und praktisch-politischer Orientierungsbedürfnisse überhaupt noch angezeigt werden können. Giorgio Agamben bietet, wie sich gezeigt hat, in seinem umfassenden philosophischen Werk eine breite Analyse dessen, wie diese Fragen adressiert werden können. Das geschieht in einem Anschluss an Figuren der Philosophie- und Theoriegeschichte, der sich nicht in einer einfachen Philosophiegeschichtsschreibung erschöpft. Es konnten zusammenfassend folgende Aspekte im Werk Giorgio Agambens genauer beleuchtet werden:

(a) Das Ausnehmen als Tätigkeit ist im Verlauf der vorliegenden Arbeit in seiner methodischen wie inhaltlichen Doppelung als Grundmotiv der Arbeitsweise und Themenwahl Giorgio Agambens aufgewiesen worden. Damit schafft sich Agamben auch theoretische Freiräume, in denen die Unwirksamkeit der jeweils verwendeten Disziplin und Methodik, das *rendere inoperoso* der jeweiligen Wissenschaftlichkeit, jene Freiheit schafft, in der neue Denkansätze gewonnen werden können. Dass und wie diese dann jeweils fraglich bleiben, muss von Fall zu Fall neu betrachtet werden. Das geschieht auch, etwa in den Sozialwissenschaften und der Literaturwissenschaft, wie ich anhand der verwendeten Sekundärliteratur für den deutschsprachigen Raum aufgewiesen habe. Eine religionsphilosophische Interpretation profitiert, wie die Ausführungen des dritten und vierten Kapitels gezeigt haben, besonders von dieser methodisch originellen Weiterführung postmoderner Themen. Gerade eine Verbindung von *homo sacer* und Profanierung hat sich dabei als hilfreich für die Übersetzung christologischer Motive in einem säkularen Zeitalter erwiesen.

(b) Im Laufe des zweiten Kapitels hat sich als Aufweis einer philosophischen Anbindung die affektive und die spekulative Dimension begrifflichen Denkens der Affekt der Scham aufweisen lassen. In einer deutlichen inhaltlichen Abgrenzung und formalen Parallele zu Martin Heidegger, der die Angst als Grundaffekt, in dem das Dasein sich in seiner Negativität gewärtig wird, ist die Scham, anders als viele eigene Aussagen Agambens vermuten lassen, ein schon auf Kollektivierung beziehungsweise Gemeinschaft hin ausgerichteter Affekt.

Damit sind die eingangs aufgeworfenen Fragen nach der offenbaren Religion und der methodischen Verschränkung von Philosophie und Theologie hin zu einem negativen Aufweis religiöser Momente noch einmal tiefer gefasst worden.

Von hier können normative Dimensionen des Ethischen und Politischen für die Gegenwart erschlossen werden. Es kann nämlich an dieser Stelle, der Stelle des leeren Bildes, der Anspruch an umfassende, also in einem gewissen Sinne von der zeitlichen Anbindung abhängige Geltung des philosophischen Entwurfs zusammen mit der in der Moderne besonders betonten jeweiligen historischen Bedingtheit eines solchen Entwurfs gedacht werden. Das ist möglich, weil die gewissermaßen universale Geltung immer nur in Anbindung an besondere historische und an individuelle Umstände formuliert, verstanden und aktualisiert werden kann.

Mehr noch, es kann die Forderung abgeleitet werden, dass jede Zeit ihre eigene Ausformulierung fordert. Kontextsensibilität und das Streben nach Unabhängigkeit vom je spezifischen historischen Umfeld können so in eine Dimension der je historisch neu zu reflektierenden menschlichen Weltbegegnung gebracht werden. Auch der grundsätzliche Verweischarakter der erzählerischen wie der theologischen Darstellung hält, wie wir abschließend nochmals festhalten, den Text selbst offen hin auf das, was jenseits liegt. Die hauptsächliche kritische Anfrage an Agamben hat sich eben daraus ergeben: Agamben denkt fast ausschließlich vom Text her, was auch theoretische Risiken birgt, insbesondere für ein angemessenes Denken von Affektivität und von Gemeinschaft.

Gleichzeitig ist damit dieser Vorgang auch für die Bedingungen, unter denen Philosophie in der Moderne steht, offengehalten. Wie das in der Sprache, dem „Medium der Allgemeinheit“ geschehen kann, ist schließlich Gegenstand ganz unterschiedlicher Lösungsversuche. Gerade in ihrer Prozesshaftigkeit sind diese Versuche aber stets der Möglichkeit von Wahrheit verpflichtet. Dafür steht Giorgio Agamben in besonderer Zuspitzung und das Ausnehmen als Tätigkeit hat sich als Movens der Moderne herauskristallisiert. Innerhalb dieses Rahmens hat sich in eminenter Weise auch der Körper als epistemischer und affektiver Ort der Ausnahme organisch in das Denken Agambens eingefügt.

Der Themenkomplex, den ich in der vorliegenden Arbeit behandelt habe, lässt sich fast beliebig erweitern. Zum einen würde eine verstärkte Würdigung der Methode Agambens, die von der Mehrzahl der Kommentator/inn/en kaum beachtet wird, aber extrem originell und auch kritikwürdig ist, verstärkte Aufmerksamkeit verdienen.

Ein weiterer, besonders interessanter Fragehorizont, der im Vorhergehenden leider viel zu kurz gekommen ist, stellt die Frage nach der Verbindung von Affektivität und Verrechtlichung, oder von

Liebe (und Glauben und Hoffnung) und Recht dar. Diese Frage scheint mir eine der Grundfragen unserer Zeit zu sein und daher eine weiteren Bearbeitung besonders bedürftig.

Abkürzungsverzeichnis der Werke Giorgio Agambens

HS I *Homo sacer*

DKG Die kommende Gemeinschaft

DZB Die Zeit die bleibt

Idee der Prosa Idee der Prosa

OD Opus Dei: Archäologie des Amts. *homo sacer* II.5

Pilatus und Jesus Pilatus und Jesus

Profanierungen Profanierungen

WA: Was von Auschwitz bleibt

Nachweis der Zitate von Seite 8

1) Das Zitat von Agamben stammt aus: *Analogie e paradigmi. Un'intervista a Giorgio Agamben.*

Aus: *Alias*, supplemento settimanale de *Il manifesto*, 9 settembre 2006, S. 1-5, 8.

<https://haecceitasweb.com/2010/05/27/giorgio-agamben-un-ragionare-per-paradigmi/>, abgerufen am 13. Februar 2017. Auf Deutsch lautet der Satz ungefähr: „Schreiben wollen bedeutet, sich das Leben möglich machen zu wollen.“

2) Das Jesaja-Zitat ist der aktuellen Einheitsübersetzung entnommen.

3) Und: Lernet-Holenia, Alexander: *Pilatus. Ein Komplex.* Wien, 1967, S. 114.

Literaturverzeichnis

von *Giorgio Agamben*:

*Homo-Sacer-Reihe*²⁴⁸

Band I

übers. v. Hubert Thüring: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* Frankfurt am Main 2002.

Band II

übers. v. Ulrich Müller-Schöll: *Ausnahmezustand. Homo sacer II.1.* Frankfurt am Main 2004.

übers. v. Andreas Hiepko: *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer II. 2.* Berlin 2010.

übers. v. Hack, Michael: *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma. Homo sacer II. 2.* Frankfurt am Main 2016.

übers. v. Stefanie Günthner: *Das Sakrament der Sprache: eine Archäologie des Eides. Homo sacer II.3,* Frankfurt am Main 2010.

übers. v. Michael Hack: *Opus Dei: Archäologie des Amtes. Homo sacer II.5.* Frankfurt am Main 2013.

Band III

übers. v. Stefan Monhardt : *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III.* Frankfurt am Main 2003.

Band IV

übers. v. Andreas Hiepko: *Höchste Armut : Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV.1.* Frankfurt am Main 2012.

[Bisher nicht ins Deutsche übertragen:] *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2,* Vicenza 2014.
Englische Übersetzung: *The Use of Bodies. homo sacer IV, 2.* Transl. by Adam Kotsko. Stanford 2016.

248 Zur Zählung der Bände der *Homo sacer*-Reihe gäbe es einiges zu sagen. Es ist jedenfalls festzustellen, dass Agamben die Einzelbände des zweiten Bandes absichtlich weder chronologisch herausgegeben noch „korrekt“ nummeriert hat, die Nummer II, 4 fehlt ganz, II,2 ist doppelt besetzt. Ich möchte hier nur darauf hinweisen und jedenfalls davon ausgehen, dass Agamben deutlich auf eine nicht-berechenbare Form des Gebrauchs hinweisen will.

Monographien

Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana, Vincenza 2016

mit Ferrando, Monica, übers. von Michael Hack: *Das unsagbare Mädchen: Mythos und Mysterium der Kore*. Berlin 2012.

übers. von Davide Giuriato: *Das Offene*. Der Mensch und das Tier. Frankfurt am Main 2003.

übers. v. Francesca Raimondi: *Die Macht des Denkens*. Frankfurt am Main 2013.

übers. v. Schneider, Marianne: *Profanierungen*. Frankfurt am Main 2005.

übers. v. Eva Zwischenbrugger: *Stanzen*. Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur. Zürich 2005.

übers. v. Andreas Hiepko: *Was ist ein Dispositiv?* Berlin 2008.

übers. v. Davide Giuriato: *Die Zeit die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt am Main 2006.

übers. v. Andreas Hiepko: *Die Sprache und der Tod*. Ein Seminar über den Ort der Negativität. Frankfurt am Main 2007.

übers. v. Sabine Schulz: *Mittel ohne Zweck*. Noten zur Politik. Zürich 2001.

übers. v. Andreas Hiepko: *Pilatus und Jesus*. Berlin 2014.

Publikationen in Sammelwerken, Interviews

Agamben, Giorgio: *Archäologie des Befehls*, Übers. v. Andreas Hiepko, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Meier, Heinrich: *Politik und Religion: Zur Diagnose der Gegenwart*. München 2013, S. 241-258.

Rauff, Ulrich: *An Interview with Giorgio Agamben*. *German Law Journal*. Vol. 05 No. 05, 2004., S. 609-614 (original veröff.: *Süddeutsche Zeitung* vom 6 April 2004).

Analogie e paradigmi. Un'intervista a Giorgio Agamben. Aus: *Alias*, supplemento settimanale de *Il manifesto*, 9 settembre 2006, S. 1-5, 8. <https://haecceitasweb.com/2010/05/27/giorgio-agamben-un-ragionare-per-paradigmi/>, abgerufen am 13. Februar 2017.

Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola" Intervista a Giorgio Agamben. La Repubblica, 15 maggio 2016. <https://www.quodlibet.it/recensione/2275>, abgerufen am 5. Mai 2017.

weitere verwendete Literatur und Quellen

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. 1. Aufl., Stuttgart 2016.

Münchener Neues Testament. Studienübersetzung hrsg. v. Josef Hainz, 11. Aufl., Düsseldorf 2016.

Adorno, Theodor W.: *Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt am Main 1980.

Appel, Kurt: *Drei Ausblicke auf die offenbare Religion.* In: Auinger, T./Appel, K. (Hrsg.): *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes: Von der Sittlichkeit zur offenbaren Religion.* Frankfurt am Main 2012, S. 348-357.

Aristoteles: *Aristotelis Opera.* 2. Bde. Hrsg. v. Bekker, Immanuel, Berlin 1831.

Badiou, Alain: *Paulus.* München 2002.

Bahr, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes: eine Metaethik.* Stuttgart 1994.

Benjamin, Walter: *Thesen über den Begriff der Geschichte.* In: *a Gesammelte Werke.* Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser/Rolf Tiedemann. Band I/2, Frankfurt am Main 1991.

Dausner, Réne: *Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben.* Paderborn 2016.

Deibl, Marlene: *Terror der Topologie. Giorgio Agambens negative Topologie der Ausnahme in der Spannung zwischen historisch-biographischer Reflexion und allgemeiner Begriffsarbeit.*

Unveröffentlichte Seminararbeit, Wien 2016.

Dies.: *Hysterische Historie? Subjektivität als Option im Spannungsfeld von Geschlecht und Geschichte. Eine Relektüre mit Freud und Lacan.* Unveröffentlichte Seminararbeit, Wien 2016.

Dirscherl, E./Appel, K. (Hrsg.): *Testament der Zeit: Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption.* Freiburg im Breisgau 2016.

Finkelde, Dominik: *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou - Agamben - Žižek – Santner.* Wien, 2009.

Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main 2004.

Geisenhanslücke, Achim: *Herr Rossi sucht das Glück. Zum Zusammenhang von Scham und Subjektivität bei Giorgio Agamben*. In: Eva Geulen/Kai Kauffmann/Georg Mein (Hrsg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen. München 2008, S. 265-280.

Geulen, Eva: Giorgio Agamben zur Einführung. Hamburg 2005.

Gronau, Barbara (Hrsg.): Ökonomien der Zurückhaltung. Bielefeld 2010.

Hartle, Johan Frederik: *Der Philosoph an den Grenzen der Rechtsgemeinschaft. Giorgio Agamben bildet eine Ausnahme*. In: Literaturkritik Nr. 11, November 2003, http://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=6524 (abgerufen am 28. Februar 2017).

Hegel, G.W.F., Hrsg. von Moldenhauer, E /Michel, K. M.: Werke Bd. 1-20. Frankfurt am Main 1986.

Heidegger, Martin: Seminare. Gesamtausgabe Bd. 15: Abt. 1, Hrsg. v. Curd Ochwad, Frankfurt am Main 1986.

Henrich, Dieter: Versuch über Kunst und Leben : Subjektivität-Weltverstehen-Kunst. München 2001.

Hiepko, Andreas: Agambens Philosophie der Übersetzung. Vortrag vom 7. Mai 2012, http://unifr.ch/iso/assets/files/Vortrag_Hiepko.pdf (abgerufen am 13. Mai 2017).

Kant, Immanuel: Werke in sechs Bänden, Bd. 5: Kritik der Urteilskraft., Darmstadt 1983.

Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre: Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Hrsg. u. eingel. von Matthias Jestaedt. Tübingen 2008.

Kermani, Navid: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. München 2005.

Kittler, Friedrich/Vismann, Cornelia: Vom Griechenland. Berlin 2001.

Kuran, Daniel: Geschichte zwischen Mythos und Messianischem. Walter Benjamins Jetztzeit als humane Zeit. Masterarbeit, Wien 2017.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, hrsg. von Babin, M.-L./an den Heuvel, G.: Schriften und Briefe zur Geschichte. Hannover 2004.

Lenzen, Verena: Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem). München 1995.

- Lernet-Holenia, Alexander: Pilatus. Ein Komplex. Wien 1967.
- Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewußtsein 5: Zwei Revolutionen der Denkungsart. Die zweite Revolution der Denkungsart: Hegel: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main 1970.
- Ders.: Sprache und Bewußtsein 7: „Und“: Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Realität und Wirklichkeit, Frankfurt am Main. 1979.
- Liska, Vivian: Giorgio Agambens leerer Messianismus: Hannah Arendt, Walter Benjamin, Franz Kafka. Wien 2008.
- Mills, Catherine: *Giorgio Agamben*. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/agamben/> (abgerufen am 27. Februar 2016).
- Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente September 1870-Januar 1871. Kritische Gesamtausgabe, von [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1870,5\[96\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1870,5[96]), abgerufen am 11. April 2017.
- Rauchenschwandtner, Hermann: *Biopolitik, Zoopolitik und Zookratie: Diskursive Unterhandlungen und ontologische Abgründe*, Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, Wien 3/2003, S.107-123.
- Regensburger, D./Oberprantacher, A./Palaver, W. (Hrsg.): Politische Philosophie versus Politische Theologie?: Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion. Innsbruck 2011.
- Ruda, Frank: Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Konstanz 2011.
- Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 1922.
- Spinoza, Baruch de: Sämtliche Werke, Bd. 2: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch. Neu übers., hrsg., mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2007.
- Thomä, Dieter: *Der Herrenlose. Gegenfigur zu Agambens „homo sacer“ - Leitfigur einer anderen Theorie der Moderne*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 52, 2004, S. 965-984.
- Thomas von Aquin: Summa theologiae. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. (abgerufen am 14. Mai 2017).
- Wiesel, Elie: Was die Tore des Himmels öffnet. Geschichten chassidischer Meister. Freiburg 1981.

Abstract auf Deutsch

Die vorliegende Master-Arbeit beschäftigt sich mit einigen Grundmotiven im Werk des zeitgenössischen italienischen Philosophen Giorgio Agamben. Im Mittelpunkt steht sein Denken der Ausnahme, das Agamben als paradigmatisch für die Analyse von Sprache, Geschichte und Recht überhaupt ansieht. Dieses Grundmotiv wird auf seine theologischen Wurzeln und seine religionsphilosophische Interpretierbarkeit hin untersucht. Konkrete Figur, an der diese Überlegungen festgemacht sind, ist die Unterbrechung der Heilsgeschichte durch den Prozess Jesu vor dem Statthalter Pilatus. Dieser Prozess wird in einem der jüngsten Werke Agambens geschildert, *Pilatus und Jesus*. Davon ausgehend untersuche ich mit Anfragen von Seiten der Philosophen Hegel und auch Alain Badiou, wie plausibel Agambens Deutung dieses *topos* der abendländischen Religionsgeschichte ist. Es stellt sich heraus, dass Agamben wichtige Denkmuster der Gegenwart aufzeigt. Gleichzeitig lässt sich feststellen, dass seine Überladung der Zeit der Gegenwart im technischen Sinn ein Weiterdenken seiner Kategorien weniger ermöglicht als unbedingt einfordert. Das betrifft insbesondere sein Denken der Geschichte und der politischen Souveränität, die sich in der Figur des Messianischen treffen.

Abstract in English

My thesis is concerned with some motives in the *œuvre* of contemporary Italian philosopher Giorgio Agamben. It focuses on his concept of exception. This is a concept that according to Agamben must be seen as paradigmatic for any thought on language, history and the law.

To show that more clearly, I undertake an evaluation of the theological roots of this fundamental motive and its possible implications for a contemporary philosophy of religion. This thinking pattern is made clearer by a reading of the interruption or exception of salvation history that is represented by the process against Jesus before Pilate. This process also is the subject of a recent book by Agamben, eponymously titled *Pilate and Jesus*. Based on my reading of the book I pose some crucial questions from the philosophical perspectives of Hegel and Alain Badiou. Central to them is the concern with how plausible Agambens interpretations can be made for the history and philosophy of Western religion. It can be shown that his idea of a highly charged present in a technical sense makes a productive and also transgressive development of the categories presented by Agamben less possible than compulsory. This pertains especially to his thoughts on history and political sovereignty, which meet in Agambens conception of the messianic.