universität wien

Dissertation

Titel der Dissertation:

Das Paradigma der Schwelle. Rekapitulation, Interpretation und Anwendung des Denkmodells Giorgio Agambens und seine Relevanz als Perspektive für die politische Theorie.

Verfasser:
Martin Müller, M. A.

angestrebter akademischer Grad:
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 092 300
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Politikwissenschaft
Betreuer:	Univ.-Prof. Dr. phil. Roman Horak, Wien

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG 7

I. EINORDNUNG IN DEN FORSCHUNGSSTAND UND DIE REZEPTION GIORGIO AGAMBENS .. 23

I.1 WER IST GIORGIO AGAMBEN? MARGINALIEN ZU PERSON UND WERK 23

I.2 PHASEN DER AGAMBENREZEPTION 34

I.3 TENDENZEN UND PROBLEME DER AGAMBENREZEPTION 40

I.4 PRODUKTIVE REZEPTIONSANSÄTZE ZU AGAMBENS DENKMODELL 56

I.5 AUF DER SCHWELLE ZU REKAPITULATION UND INTERPRETATION 73

II. DIE ZENTRALEN DENKFIGUREN: PARADIGMA UND SCHWELLE 77

II.1 DAS PARADIGMA ALS SCHWELLE 77

II.1.1 Giorgio Agambens Paradigmabegriff 77

II.1.1.1 Das Modellparadigma für Agamben nach Foucault 78

II.1.1.2 Die Funktionsweise des Paradigmas 83

II.1.1.3 Die strategische Doppelfunktion des Paradigmas 89

II.1.2 Das Verfahren der Analogisierung 91

II.1.3 Beispiele des Beispiels 98

II.1.4 Im paradigmatischen „Taumel“ 105

II.1.5 Das Paradigma als Schwelle zwischen Wahrheit und Erkenntnis 107

II.2 DIE SCHWELLE ALS PARADIGMA 110

II.2.1 Versuch zur schematischen Definition der Schwelle 111

II.2.2 Die „Zeitgenossenschaft“ 116

II.2.2.1 Zeitgenossenschaft als Haltung 116

II.2.2.2 Zeitgenossenschaft als Handlung 122

II.2.2.3 Das „Jetzt“ der Zeitgenossenschaft 126

II.2.3 Die „Signatur“ 133

II.2.3.1 Archäologie der Signatur 133

II.2.3.2 Signatur und Sprache 139

II.2.3.3 Ontologie und Signatur 143

II.2.3.4 Die Signatur in Beispielen 148

II.2.4 Die „Nymphe“ 152

II.2.4.1 Die Nymphe als Bild 152

II.2.4.2 Das „dialektische Bild“ als Schwellenparadigma 156

II.2.4.3 Das Paradigma des „Nicht-Menschlichen“ und seiner Rettung 165

II.2.5 Die „Potenz“ 172

II.2.5.1 Die Potenz als Schwellenparadigma 173

II.2.5.2 Die Schwelle zwischen Potenz und Akt 178

II.2.5.3 Bartleby I: Wille – Ethik – Politik 183

II.2.5.4 Bartleby II: Subjekt – Sprache – Drittes 187

II.2.5.5 Potenz und Kontingenz 193

II.2.6 Der „Homo sacer“ 205
II.2.6.1. Methodische und konzeptuelle Verortung 205
II.2.6.2 Die Schwelle des Heiligen 212
II.2.6.3 Biopolitik und die Polarität zwischen Souverän und *homo sacer* 217
II.2.6.4 Aspekte des Schwellenparadigmas des *heiligen Lebens* 225
II.2.6.5 „Körper“ und „Leben“ des *homo sacer* 229
II.2.6.6 Die Gegenwart im Bann von Hobbes 233
II.2.7 Die Gegenwart der „Biopolitik“ 237
II.2.7.1 Die Gegenwart in Agambens Perspektive 239
II.2.7.2 Agambens Gegenwartskritik 244
II.2.7.3 Biopolitik als Spektakel 249
II.2.7.4 Spekulationen eines Zeitgenossen 253
II.2.8 Auf der Schwelle von Rekapitulation zu Anwendung 258

III. ANWENDUNG DER PARADIGMATISCHEN SCHWELLENPERSPEKTIVE 262

III.1 REVISION DER *POLITISCHEN ANTHROPOLOGIE* VON PIERRE CLASTRES 264
III.1.1 Anliegen und Verortung der Auseinandersetzung 264
III.1.2 Zur Verortung von Clastres’ Werk in Ethnologie und Anthropologie 267
III.1.2.1 Werk und Rezeption von Pierre Clastres 268
III.1.2.2 Clastres’ Standpunkt im Kontext der Ethnologie 271
III.1.2.2.1 Selbstverständnis und Gegenstand der Ethnologie 271
III.1.2.2.2 Politische Anthropologie 273
III.1.2.3 Inhaltlich-methodische Problemstellungen 276
III.1.2.3.1 Zum Begriff der „primitiven Gesellschaften“ 276
III.1.2.3.2 Zum Krieg als Analysekategorie „primitiver Gesellschaften“ 279
III.1.3 Drei Paradigmen – Drei Schwellen 282
III.1.3.1 Ethnozid und moderne Biopolitik 282
III.1.3.2 Die Frage der Macht und der Ursprung des Einen 302
III.1.3.3 Die Schwelle des Krieges und die Reproduktion der Einheit 315
III.1.4 Reflexion und Ergebnisse 348
III.2 KRITIK VON SCHWELLENBEGRIFFEN IM DEUTSCHEN STAATSRECHT 350
III.2.1 Fragestellungen und Hypothesen zum Staatsrecht 350
III.2.2 Zentrale Begriffe des Staatsrechtsdiskurses 359
III.2.3 Kritische Rekapitulation ausgewählter Schwellenparadigmen 364
III.2.3.1 Rechtsstaat und Gemeinwohl 364
III.2.3.2 Gemeinwohl und Staatsrecht 371
III.2.3.3 Staatsaufgaben: Die Schwelle zwischen Staat und Öffentlichkeit 380
III.2.3.4 Sicherheit: Ein Schwellenparadigma als Prämisse und Produkt 398
III.2.4 Reflexionen über die paradigmatische Schwellenperspektive 412

SCHLUSSBETRACHTUNG 415
BIBLIOGRAPHIE 427
ABSTRACT 451
LEBENSLAUF 453

Einleitung

> „Nehmen wir an, alle Zeichen seien erfüllt, die Strafe des Menschen in der Sprache abgegolten, alle möglichen Fragen seien zufrieden stellend beantwortet und alles, was gesagt werden kann, sei ausgesprochen – was wäre dann das Leben der Menschen auf Erden? [...] Aber angenommen, wir fänden trotzdem noch Lust, zu weinen und zu lachen, worüber würden wir dann weinen und lachen, was wäre dieses Weinen und Lachen, da sie doch, solange wir in der Sprache gefangen waren, nichts anderes waren und nichts anderes sein konnten als die traurige oder beglückende Erfahrung, Tragödie oder Komödie, der Grenzen und des Ungenügens der Sprache? Wo die Sprache vollendet, wo sie schlechthin begrenzt wäre, dort begänne das andere Lachen, das andere Weinen der Menschheit."[1]

Was wird hier gedacht? Auf welcher Basis lassen sich diese Fragen stellen, wohin zielen diese Aussagen? Was auch immer es bedeutet, dass „die Strafe des Menschen in der Sprache abgegolten" werden müsse, es scheint hier eine *Erfahrung der Negativität als Grenze des (sprachlich) Erfahrbaren* angesprochen zu sein. Zugleich wird die Geltung dieser *Schranke* aber auch in Frage gestellt, wird über den Zustand nach ihrer *Deaktivierung* spekuliert, so *als ob* sie *nicht* sein könnte.[2] Was Giorgio Agamben, von dem dieses Zitat stammt, hier als Gegenstand fixiert, ist zugleich die Denkfigur, die es ihm erlaubt, die „Grenzen [...] der Sprache" *als Schwelle* zu thematisieren. Was ist, wenn dieser *Hiatus zugleich Übergang* ist, diese *Unterscheidung zugleich eine Zone der Ununterscheidbarkeit* produziert? Das *Beispiel* der Sprache als Schwellenbegriff, die in diesem Prisma nicht nur in *Sprache* und Rede gespalten ist,[3] sondern wo *diese Differenz* selbst *als verbindender Abstand*, d. h. als *Schwelle* zur Disposition steht, ist nur eines von vielen Feldern, die Agambens Studien als *Paradigma der Schwelle* ansprechen. Diese Formel bezeichnet die zentrale Denkfigur Agambens *und* das sein Denken bewegende Modell. Sie liefert den Schlüssel zum Verständnis seines umstrittenen Werks und wird im Verlauf dieser Arbeit auf dem Weg der Interpretation ausgewählter *Schwellenparadigmen* entwickelt. Damit erarbeitet meine Untersuchung eine grundsätzliche Variante produktiver Agambenrezeption. Ihre Hauptfrage lautet: Wie transformiert sich dieses Denken sowohl in inhaltlicher als auch methodischer Hinsicht in (m)eine Perspektive auf ‚die Welt'?

Der gewählte Einstieg ist – in Intention und *Geste* – ein beispielhafter Ausschnitt aus den

---

[1] AGAMBEN, Giorgio: *Idee der Prosa.* Frankfurt/M. 2003, S. 112.

[2] Hier, wie für den weiteren Verlauf des Textes gilt, dass darin kursivierte Wortgruppen auf zentrale Begriffe rekurrieren bzw. Termini sind, die Giorgio Agamben selbst nutzt und prägt. Sie werden an gegebener Stelle erläutert. Die optische Hervorhebung hat vor allem das Ziel, mit der Begriffswelt des italienischen Philosophen, dessen Werk im Zentrum des Interesses dieser Arbeit steht, vertraut zu machen.

[3] Die linguistische Differenzierung der Sprache in *langue* und *parole*, sowie die Thematisierung des möglichen oder unmöglichen Übergangs dazwischen bilden zentrale Ausgangspunkte, d. h. *Paradigmen* für Agambens *Schwellendenken*, vgl. zur Einführung AGAMBEN, Giorgio: *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte.* Frankfurt/M. 2004, S. 7-17; sowie konkret zur Unterscheidung von „Sprache (*langue*) und Rede (*parole*)" nach Ferdinand de Saussure (bzw. Émile Benveniste), vgl. ebd., S. 78-82.

Schriften des Gegenwartsphilosophen Giorgio Agamben, deren Erkundung, Interpretation und Nutzbarmachung die vorliegende Dissertation anstrebt. Beispielhaft, das heißt: *paradigmatisch*, ist diese Stelle zunächst insofern sie eine von denen ist, die mein Interesse im Lauf der Lektüre weckten, meine Annahmen über die einstudierten Traditionsmuster der politischen Theorie irritierten und herausforderten. Dieser Text ist auf subjektiver Ebene das Ergebnis einer seit 2002 anhaltenden Auseinandersetzung seines Autors mit Giorgio Agambens *Philosophie*, wenn dessen gesammelte Schriften denn den Anspruch auf diese Bezeichnung erheben. Mein Forschungsinteresse ist sowohl für den *politikwissenschaftlich* unterbelichteten Kontext der Agambenrezeption (Teil I), als auch in *erkenntnistheoretischer* Hinsicht relevant, da der von mir im Kontrast dazu vorgeschlagene Interpretationszugang auf das Potential der Analysen Agambens zur Umjustierung oder Revision dichotomischer Denkmuster fokussiert. Die grundlegende Frage lautet, *wie* Agambens Denken produktiv zu nutzen ist. Wie kommt es dazu, dass diese Dimension meiner Ansicht nach das größte Potential verspricht, den Umgang mit Agambens Texten fruchtbar zu gestalten, während in der ambivalenten Rezeptionslandschaft diese Frage nicht angeschnitten wird. Agambens Denkfiguren stellen eine Perspektive zur Verfügung, die im Einklang damit, wie in Differenz dazu, als Instrument der Kritik von *Unterscheidungen* jeder Art einzusetzen ist. Dieser Vermutung geht diese Arbeit zum einen werkimmanent nach, indem die Merkmale von Agambens Vorgehensweise, die die weit gestreuten Einzelstudien zusammenhält und voneinander abstoßend ins Rollen bringt, anhand ausgewählter *Beispiele* rekapituliert werden (Teil II). Zum anderen zielt diese Rekapitulation mit Fokus auf *die Schwelle* als zentrale Denkfigur Giorgio Agambens, die sich in allen Untersuchungsfeldern wiederfindet und diese somit als *Paradigmen der Schwelle* zeigt *und* konstituiert, auf die Überführung und Weiterführung dieser *Idee* in die Praxis eigener Forschungsanliegen. Daher sind die beiden in Teil III präsentierten Untersuchungen beispielhaft für die Möglichkeiten, auf Basis dieses Modells Forschungsfragen und -projekte unterschiedlichster Ausrichtung zu entwickeln, sofern das *Paradigma der Schwelle* im Zentrum der Analyse steht.

Um Ausrichtung und Fragestellung dieser Dissertation zu erläutern, greife ich kurz auf ihre Entstehungsgeschichte zurück. Denn ihre aktuelle Form erklärt sich auch durch das, was darin ungeschrieben, unverwirklicht geblieben ist. Der Prozess ihrer Realisation setzt sich aus verschiedenen, aufeinander folgenden Phasen zusammen und repräsentiert Stufen der Konzeption des aktuell vorliegenden Textes, die die Evolution in meiner Auseinandersetzung mit dem Werk Giorgio Agambens zeigen. Die nachstehende Untersuchung ist zugleich Anlass und Ergebnis der Selbstreflexion über diese Entwicklung. Das bedeutet, die diese Dissertation anleitende Frage richtet sich auf die Relation ihres Autors zu den Ideen Agambens. Die Grundmotivation sind die Irritationen, die die Publikationen des italienischen

Philosophen[4] in meiner Denk- und Sichtweise ausgelöst haben. Wie ist der Einfluss zu begründen und zu erklären; was unterscheidet meinen Zugang auf und meine Rezeption von Agamben von der Mehrheit der Reaktionen auf seine Veröffentlichungen? Kann ich meine Perspektive über diesen Abstand hinweg vermitteln; ist sie praktikabel? Diese Fragen führen zu folgenden Hypothesen, die Zielstellung, Aufbau und Vorgehen der Arbeit bestimmen: Agambens Texte sind primäre Quellen, von ihnen aus-, nicht auf sie zugehend verstehe ich die darin verhandelten Figuren und Ideen. Damit rückt die werkübergreifende Dimension seiner Denkfiguren in den Blick.[5] Die anfängliche Konzentration auf Agambens Politikbegriff als Perspektive einer *alternativen politischen Theorie* ermöglichte und erforderte diese breite Streuung, da jedem Thema ein *politischer Index*[6] mitgegeben ist. Diese Voraussetzungen führen zu den differierenden Ebenen der Agambenrezeption, die ich in Teil I dieser Arbeit nachzeichne. So gelingt es, den Winkel meiner Zugangsweise zu formulieren und zur Beobachterposition auszubauen. Im zweiten Teil wird dann die Vorgehensweise Agambens konkret analysiert, wodurch sowohl die Binnendynamik zwischen den Einzelstudien als auch deren innere Struktur erörtert werden. Aus dieser Rekapitulation sind die Ansatzpunkte zu gewinnen, den Impuls zur Neuperspektivierung unterschiedlichster Probleme zu verarbeiten. Effekt und Potential der Agambenlektüre liegen in der Anwendbarkeit im Zuge dessen entwickelter Perspektiven und Fragestellungen. Insofern kann diese Arbeit sich nicht auf die bloße Textanalyse beschränken, sondern setzt im dritten Teil zwei Versuche dieser Art in die Tat um. Damit verbindet sich die Absicht der Selbstvergewisserung und kritischen Reflexion meiner Agambeninterpretation, um zu eruieren, ob ihr die Entwicklung einer eigenständigen Forschungsperspektive zuzutrauen ist. Das gelingt, wenn die im Verlauf dieser Arbeit als Schlüssel zum Denken und Weiterdenken Agambens entwickelte Formel vom *Paradigma der Schwelle* praktischen Nutzen hat für die Evolution der Agambenrezeption, sowie als Ausgangsbasis darüber hinausgehender Forschungsfragen. Diese Überlegungen skizzieren die Grundanlage des vorliegenden Dissertationsprojekts, dessen Einzelheiten nun genauer zu betrachten sind, um den Zusammenhang seiner drei Teile *en detail* zu begründen.

---

[4] Giorgio Agamben, geboren 1942, lehrt in Venedig; seit 2002 sind über 15 Bücher von ihm ins Deutsche übersetzt; vgl. die *Einführung* von Eva Geulen, die aus Gründen, die in Teil I dieser Arbeit erläutert werden, ein zu eindimensionales Bild von Agamben und seinem Werk zeichnet: GEULEN, Eva: *Giorgio Agamben zur Einführung.* Hamburg 2005. Sie charakterisiert ihn in für die Agambenrezeption typischer Manier: „Tatsächlich hat Agamben als junger Mann noch an einem Seminar Martin Heideggers teilgenommen, war mit Derrida, Deleuze u. a. befreundet. Von Haus aus ist Agamben jedoch nicht nur Philosoph, sondern ausgebildeter Jurist und sodann Philologe." Darüber hinaus ist erwähnenswert, dass er an „der kritischen Ausgabe der Schriften Walter Benjamins in Italien [...] maßgeblich mitgewirkt" hat, ebd., S. 17f.

[5] Agamben publiziert meist kurze Monographien oder Aufsatz- bzw. Ideensammlungen; sein Werk gleicht einem ‚Flickenteppich' eher als einem System, was für Agambens *paradigmatisches* Denken bereits signifikant ist.

[6] Hierunter kann hier nur Agambens erweiterter *Begriff des Politischen* verstanden werden (vgl. Kapitel II.2.7); vorerst wird damit bloß auf Agambens Selbstpositionierung als *Zeitgenosse unserer Gegenwart* verwiesen, vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Was ist Zeitgenossenschaft?* In: AGAMBEN, Giorgio: *Nacktheiten.* Frankfurt/M. 2010, S. 21-35; in diesem Sinn wird in dieser Arbeit auf *uns* (dann kursiviert) referiert (vgl. Kapitel II.2.2).

Abgesehen von den zwei Grundkonstanten, der Überzeugung, dass die Agambenrezeption bis dato nur suboptimale Einsichten liefert, und der Absicht, Agambens Denken *auch* im praktischen Modus meiner Adaption zu zeigen, haben sich das Konzept und die Ausrichtung der Arbeit mehrfach grundlegend verändert. Diese Veränderungen nachzuzeichnen, wird dabei helfen, ihre aktuelle Form und Vorgehensweise zu begründen. In der ersten Planungsphase stand, wie angedeutet, Agambens politische Theorie, sein kritisches Verständnis von *Biopolitik und Gegenwart* im Vordergrund. Diese Ansichten zu erläutern und an verschiedenen Beispielen zu illustrieren, bildete das Ausgangsinteresse. Dazu waren acht Mikrostudien vorgesehen, die Agambens Frage nach der *Biopolitik der Gegenwart* aus meiner Sicht beantworten oder zumindest reflektieren sollten.[7] Diese Zugangsweise stellte sich jedoch als zu unausgewogen dar. Zum einen bildete der Fokus auf Agambens Begriff von *Biopolitik* zwar einen breit gefächerten, jedoch *ungreifbaren* Zugriffspunkt. Außerdem gab es so das Risiko einer externen Zuschreibung oder Zuspitzung von Agambens Werk, die aus sich selbst heraus nicht zu begründen sind. Zum anderen fiel es auf dieser Basis schwer, die zahlreichen Anwendungsfelder auszuwählen, einzuschränken und aneinander auszurichten. Dieses Ungleichgewicht führte schon den Rechercheprozess in die Sackgasse und schließlich zu der Einsicht, die Arbeit neu auszurichten. Der Versuch, der von meiner politikwissenschaftlich denkenden Position aus gerechtfertigt war, Agambens These, *Politik sei immer Biopolitik*,[8] zu analysieren und sie *gegenwärtig* zu aktualisieren, dieses Feld isoliert zu entfalten, mithin als thematisch zugeschnittenen Ausgangspunkt mit Blick auf die anders gelagerten Ideen Agambens zu nutzen, musste zu diesem Zeitpunkt als gescheitert gelten. Die Ursachenforschung ob dieser *Unsagbarkeit* richtete sich auf das Werk Agambens selbst. Warum blieb seine *(bio-)politische Theorie* isoliert *undarstellbar* und weshalb ließen sich die Ergebnisse meiner Auseinandersetzung auf diesem Weg nicht aktualisieren?

Das Problem dieses Analysezugangs bestand darin, dass Agambens entsprechende Argumentationen von Abzweigungen und Ausfransungen unterbrochen sind, die eine stringente Filterung seines *Begriffs des Politischen* nicht plausibel werden ließen. Diesen Querverbindungen und Relationen zwischen den einzelnen Denkfeldern, ihrer Wirkung und ihrer Möglichkeit für deren Befragung galt es zunächst auf die Spur zu kommen, um die *besondere* als *allgemeine* Ebene von Agambens Werk durchdringen zu können. Es hieß, zu verstehen, wie die diversen Themenfelder und Einzelstudien zusammenhängen. Die jeweils *paradigmatische* Anlage und die jeweils zentrale Funktion einer *Schwelle* in der Erörterung

[7] Deren Spektrum reichte von der Kommentierung verschiedener Ereignisse bzw. Situationen auf Basis der Schwellenperspektive Agambens – die etwa auf die Umkehrung der Perspektive auf die Unruhen in den *banlieues* französischer Großstädte von 2005 abzielte – über Diskursanalysen im geisteswissenschaftlichen Feld bis hin zu Interpretationen von zwei literarischen Texten des 20. Jahrhunderts. Davon werden in der vorliegenden Arbeit zwei Felder ausgewählt, die diskursanalytisch zu bearbeiten sind und im dritten Teil zum Gegenstand meiner Kritik werden, denn in ihrem Kontext prädestiniert die Kombination aus Material, Aufwand und Relevanz die Analyse im Rahmen einer wissenschaftlichen Qualifikationsarbeit.

[8] Vgl. etwa AGAMBEN, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier.* Frankfurt/M. 2003, S. 87f.

seiner Themen erschienen daraufhin als die Konstanten in *Agambens Methode*, die seitdem im Zentrum des Interesses dieser Untersuchung stehen. Vier Vorgaben bestimmen also die Anlage und den Verlauf dieser Dissertation: Ein grundsätzliches Interesse an Agambens Denken und daran, dessen Potential zu erproben; die Reflexion der Gründe des Scheiterns des ersten Analysemodells; die meiner Ansicht nach unzulängliche Agambenrezeption und schließlich die Konzentration auf die Vorgehensweise des Italieners als Schlüssel zu einem fruchtbaren Verständnis seines „eklektizistischen“[9] Werks. Von der *politiktheoretischen* Interpretation trat mein Unternehmen also zurück und setzte mit der *erkenntnistheoretischen* Selbstbeobachtung ihrer Ausgangsbedingungen und Hypothesen neu an. Wenn es der wesentliche Effekt meiner Agambenlektüre ist, dass sich meine Sicht ‚auf die Welt' verändert, dann ist zu fragen, wie sich dieser Impuls vollzieht und wie er sich verwirklicht. Zugleich ist nachzuweisen, ob und inwiefern dieser *private* Eindruck *öffentlich* relevantes Wissen generieren kann.

Diese Fokussierung setzt den Rahmen vorliegender Arbeit. Sie beginnt mit der kritischen Rekapitulation der Agambenrezeption, die aus pragmatischen Gründen in erster Linie den deutschen Sprachraum betrifft, um den von mir im Kontrast dazu verfolgten Zugang im Kontext der Forschungslandschaft einzuordnen bzw. davon abzugrenzen, aber auch um über Agambens Denken in Grundzügen aufzuklären. In Teil II folgt die auf die Klärung seiner Denk- und Vorgehensweise abzielende Agambeninterpretation. Ihre Anhaltspunkte sind der Modus der Relationen *zwischen* Agambens Denkfiguren und die *Möglichkeit*, ausgehend von diesem Netzwerk, daran selbstständig, jedoch konsistent anzuknüpfen. Die Hypothese zu diesen Relationen lautet, dass sie in Bezug auf den Status der einzelnen Denkfiguren *als Paradigmen und* ihres (jeweils spezifischen) *Schwellen*charakters zusammenhängen, so dass folglich *das Paradigma der Schwelle* oder *die Schwelle als Paradigma* zu untersuchen und zu aktivieren sein wird. Dieses Moment in den Vordergrund zu rücken, verspricht, auf alle vier Vorgaben Antworten geben zu können. Nicht nur ist dies ein neuer Zugang im Spektrum der Agambenrezeption, vor allem richtet er die Rekapitulation *beispielhafter Schwellenparadigmen* von vornherein an ihrem Vermögen aus, erweitert, ergänzt oder modifiziert zu werden. Deshalb unterteilt sich dieser Abschnitt in zwei Subkapitel und bildet das Kernstück dieser Dissertation. Zum einen wird in Kapitel II.1 dargestellt, was es für Agamben heißt, dass er seine Gegenstände „als Paradigmen behandelt“[10] und zugleich *exemplarisch* illustriert, wie sich das in Bezug auf seine Perspektivierungen auswirkt. Zum anderen wird das umfangreichste Kapitel der Arbeit (II.2) die diversen Funktionen, Aspekte und Materialisierungsformen *der Schwelle* in Agambens „Denkbildern“[11] *exemplarisch*

[9] GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 14.
[10] AGAMBEN, Giorgio: *Was ist ein Paradigma?* In: AGAMBEN, Giorgio: *Signatura rerum. Zur Methode.* Frankfurt/M. 2009, S. 9-39, S. 11.
[11] Hier eine erste Ebene der Verknüpfung zwischen dem Denken Walter Benjamins und dem Giorgio Agambens;

nachzeichnen. Hier werden einzelne Themenfelder im Prisma ihrer *Paradigmatizität für die Schwelle als Paradigma* von Agambens Denken rekapituliert und zugleich in Verknüpfung zu angewandten Analogisierungen innerhalb dieses Netzwerks präsentiert. Auf diesem Weg wird kein statischer *Begriff der Schwelle* entwickelt oder eine Systematisierung von Agambens *Paradigmen* angestrebt. Freizulegen sind die Bedingungen und Möglichkeiten der internen Verwebungen, um mögliche Ansatzpunkte für (m)ein extern ansetzendes Forschungsunterfangen zu erarbeiten. Wenn geklärt ist, inwiefern und mit welchem Gewinn Agambens Analysen untereinander korrelieren, ist zu vermuten, dass auf dieser Grundlage auch die Brücke zu anderen Forschungsfeldern und -versuchen zu schlagen ist. Damit dies keine abstrakte Übung bleibt und meine Hypothese zugleich praktisch überprüft werden kann, werden im dritten Teil zwei Anwendungsversuche auf Basis der *Schwelle als Paradigma* von wissenschaftlichen Diskursen und sozialen Systemen sowie zur Erprobung dieser Hypothese unternommen.

Im Anschluss an diese grundsätzlichen Bemerkungen zu Anliegen und Anlage dieser Arbeit, ist ihre konkrete Gliederung im Einzelnen vorzustellen und mein Vorgehen zu begründen. Wie angedeutet, steht diese Dissertation im Kontext einer Reihe von Versuchen Agambens Denken zu hinterfragen. Vor dem Hintergrund des interdisziplinären Spektrums seiner Rezeption hebt sich mein Zugang, der primär Agambens Methodologie zu klären sucht, jedoch ab; lediglich zwei größere und ein paar kleinere Beiträge sind hiervon auszunehmen.[12] So erschließt meine Sicht eine Forschungslücke, wenn sie dieses Problem zu ihrem Gegenstand macht. Hierfür eine angewandte Interpretation vorzuschlagen, ist ein zentraler Impuls und der Beitrag dieser Dissertation, den sie für die Agambenforschung leistet. Aus diesen Gründen beginnt meine Untersuchung – nach einer kurzen Einführung zu Person und Werk Giorgio Agambens – mit einer dreifach orientierten Revision in erster Linie der deutschsprachigen Agambenrezeption, wie sie sich zum heutigen Stand darstellt. Zunächst wird die Option gewählt, sie, nach *Phasen* unterteilt, summarisch vorzustellen und kritische Punkte zu benennen. In diesem Kontext markiert vorliegende Arbeit selbst einen *zeitgenössischen* Moment ihrer Evolution, die von einer *abwesenden* Rezeption (bis 2002) über eine *Hochphase* sowohl feuilletonistischen als auch akademischen Interesses (von ca. 2002-2007) zu einem distanzierten, sich in den Disziplinen sedimentierenden Blick geführt

---

vgl. BENJAMIN, Walter: *Denkbilder.* Frankfurt/M. 1994; vgl. im Hinblick auf die *topologisch-strategische* Beschaffenheit dieser Relation BERNARD, Andreas: "Unverbogen in der Unverborgenheit." In: *Süddeutsche Zeitung (SZ)*, 17.03.2003; SCHÖßLER, Franziska: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben. Zur Poetologie seiner politischen Theorie.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 293-304.

[12] Neben den eben genannten Beiträgen sind v. a. zu nennen: KHURANA, Thomas: *Desaster und Versprechen. Eine irritierende Nähe im Werk Giorgio Agambens.* In: BÖCKELMANN, Janine (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 29-44; KLEIN, Reimar: *Experimentum linguae. Zum Denken Giorgio Agambens.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Idee der Prosa*. Frankfurt/M. 2003, S. 153-172.

hat, der nicht vor Etikettierungen halt macht. Was in dieser Entwicklung noch fehlt, ist die fundierte und umfassende werkimmanente Beschäftigung mit Agambens Ideen und Thesen. Das ist, was meine Agambeninterpretation auszeichnet und inwiefern sie neue Wege öffnen kann. Wie das Kapitel I.3 zeigt, lässt sich die Agambenrezeption auch thematisch oder perspektivisch ordnen. Ihre Tendenzen und Probleme werden dort exemplarisch diskutiert. Zwei grundsätzliche Kategorien kristallisieren sich heraus, die ihrerseits Hinweise auf die Eigenheit von Agambens Werkkörper geben: Entweder sind die Ansätze, Agambens Denken zu rezipieren, auf es zuzugehen oder im Vergleich mit anderen Autoren aufzuschlüsseln zu selektiv und eingeschränkt in Bezug auf den Ausschnitt, den sie zur Kritik heranziehen; oder die Rezipienten sind Agambens Texten gegenüber voreingenommen, sei es aus ideologischen, fachlichen oder systemischen Gründen, was signifikante Asymmetrien in Hinsicht der Dauer und Intensität ihrer Beschäftigung mit Agamben im Verhältnis zu anderen Autoren und Theorien zur Folge hat. Jeweils bleibt die Rezeption auf inhaltlich-begriffliche Fragen eingeschränkt, ohne Entstehungsweise und Grundintention von Agambens Thesen (als bedenkenswert) in die kritische Betrachtung mit einzubeziehen.[13] Dass dies jedoch erforderlich und förderlich für eine produktive Rezeption ist, zeigt meine Rekapitulation der wenigen Ansätze, die sich ähnlich wie ich auf Agambens Denk- und Vorgehensweise konzentrieren. Die in Teil I.4 besprochenen Aufsätze liefern grundlegende Begrifflichkeiten und partiell Modelle, um Agambens Methode zu beschreiben. Doch auch hier mangelt es an Versuchen eigener Umsetzung, so dass sich die Relevanz dieser Diskussion nur in Referenz auf den Stand der deutschsprachigen, aber auch internationalen Agambenrezeption ergibt. Mittels der zwei Anwendungsversuche in Teil III wird meine Untersuchung über die Grenzen dieser Diskussion hinaus denken. Daraus ergeben sich für den dazwischen liegenden Hauptabschnitt der Arbeit zwei wesentliche Aufgaben: Zum einen sind mit Agambens Verständnis von *Paradigma* und *Schwelle* die beiden zentralen Denkfiguren in ihrer *sowohl inhaltlichen als auch methodischen Funktion* darzustellen, um nachzuweisen, dass das *Paradigma der Schwelle* den Schlüssel zum Werk des Italieners liefert. Zum anderen sind in Teil II die Verknüpfungen freizulegen, die über die Ränder seines *philosophisch-archäologischen* Denkrahmens[14] hinausweisen. Kann die Dynamik innerhalb dieses Netzes, d. h. zwischen den einzelnen Denkfeldern auch anders gelagerte Forschungsvorhaben auf dieser *paradigmatischen* Ebene anschieben? Ist nicht gerade diese Möglichkeit, Hypothesen aufzustellen, von denen aus weiter gedacht werden kann, zugleich die Bedingung für den Modus, in dem Agambens Werk sich präsentiert, der es eindimensionaler Rezeption entzieht, erkenntnistheoretisch jedoch erschließt?

---

[13] Ein Beispiel hierfür ist die kritische Darstellung durch Thomas Lemke, der zwar beginnt, Agambens Methode zu referieren, daraus aber keine Rückschlüsse für sein Verständnis der *Begriffe und Gegenstände* Agambens *als Paradigmen der Schwelle* zieht; vgl. vor allem LEMKE, Thomas: "Die Regel der Ausnahme. Giorgio Agamben über Biopolitik und Souveränität." In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52/6,* 2004, S. 943-963.

[14] Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Philosophische Archäologie.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Signatura rerum. Zur Methode.* Frankfurt/M. 2009, S. 101-138.

Diese Ebenen verknüpft der Zweite Teil vorliegender Dissertation, um die Basis dafür zu legen, die aus der Beschäftigung mit Agambens Werk gewonnene Perspektive im Anschluss zu entfalten. Dazu wird Kapitel II.1 das *Paradigma als Schwelle* aus Agambens Denken herausarbeiten. Die Eigenheit von Agambens Referenz auf das Paradigmakonzept, das hier mehr *Beispiel*, das sein Beispielsein *zeigt*, denn *Regel* ist, die eine Klasse von Einzelfällen *repräsentiert*, wird durch eine sorgfältige Analyse von Agambens thematisch einschlägigen Aufsatz entfaltet.[15] Ähnlich wie beim *Dispositiv*, halb Begriff, halb Phänomen,[16] beruft sich Agamben auch für sein Denken in Paradigmen auf Michel Foucaults Vorarbeit. Aus dieser Diskussion und in Rekapitulation seiner eigenen Vorgehensweise entwickelt Agamben seinen Begriff des *Paradigmas* in Analogie zu dem des *Beispiels als Schwelle zwischen Besonderem und Allgemeinem*, auf der sich *diese* Relation erst herstellt. Damit begründet Agamben seine eigene Vorgehensweise und macht sie (für andere) nachvollziehbar. Deshalb werden im Verlauf von II.1 sowohl die idealtypische als auch die strategische Funktionsweise des *paradigmatischen* Verfahrens – wie Agamben es selbst definiert – vorgestellt. Dazu werden mit der zentralen Operation der *Analogisierung* und dem *Beispiel* als Synonym des Paradigmas zwei rekurrente und dynamisierende Elemente der Agambenmethode analysiert. Dieses Kapitel schließt mit zwei Abschnitten, die verschiedene Passagen in den Blick nehmen, in denen Agamben das *Paradigma als Schwelle* denkt und es auf diese Weise zum *Vorbild*, wenn nicht *Paradigma* seines *Schwellendenkens* wird. Folgerichtig steht daraufhin die Figur der *Schwelle* zur Klärung an. Zunächst werden kurz die Schwierigkeiten und Einschränkungen diskutiert, die ein Systematisierungsversuch der Funktionen und Aspekte der Schwelle nach sich zieht, wenn dabei von ihrer inhaltlichen Verwebung abgesehen wird. *Die Schwelle* ist kein rein methodisches Konzept. Sie ist nicht nur das, was die Phänomene, die Agamben behandelt, zu erkennen geben, sondern auch das, was sich in ihnen (jeweils als Besonderes) zeigt. Diese Feststellung begründet den von mir eingeschlagenen Weg, nur eine Auswahl an *Paradigmen der Schwelle* im einzelnen und in Bezug auf diesen Wesenszug zu rekapitulieren. In jedem der sechs Abschnitte (II.2 bis II.7) werden drei Ebenen *der Schwelle* in exemplarischer Form anhand diverser *Paradigmen* eruiert: Jeweils wird die konkrete Ausformung, Konstellation und Benennung der Denkfigur in den einzelnen Themenfeldern dargestellt. Es werden (vor allem in Fußnoten, die insofern eine tragende Rolle spielen) analogische Interrelationen zu anderen Paradigmen aufgezeigt bzw. hergestellt. So werden die Verbindungslinien und die Binnendynamik im Gedankennetz Agambens erkennbar, was schließlich die Diskussion von Anknüpfungsmöglichkeiten, die Agamben selbst nicht verfolgt oder sieht, erlaubt. Verleiht die Analogisierbarkeit der einzelnen Studien und Ideen Agambens, die *über die Schwelle* als individuierendes und

[15] Vgl. AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*
[16] Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Was ist ein Dispositiv?* Berlin 2008.

gemeinsames Merkmal verläuft, auch darüber hinaus Impulse?

Mit diesen Fragen vor Augen hat sich folgende Auswahl an Denkfeldern ergeben, die jeweils aus dem Text Agambens heraus als *Paradigmen der Schwelle* dargestellt werden. Nachdem Kapitel II.2.1 mit grundsätzlichen Bemerkungen zur *Schwelle* als Agambens Denkfigur einleitet und die epistemologischen Schwierigkeiten der „Schwellenkunde“[17] vermittelt, wird in Kapitel II.2.2 mit der „Zeitgenossenschaft“[18] ein erstes konkretes *Schwellenparadigma* untersucht, das es erlaubt, Agambens Selbstpositionierung *als Autor* nachzuzeichnen.[19] Agambens Sicht auf *seine* Gegenwart prägt den (zumeist *archäologischen*) Blickwinkel auf seine Gegenstände grundsätzlich. Diese *typische* Ausrichtung seines Denkens wird hier *paradigmatisch* ausgeleuchtet. Diese Analyse hilft der Rezeption, nicht nur den Ausgangspunkt von Agambens Perspektivierungen zu erkennen und sich zunutze zu machen, sondern wirft auch ein Licht auf die intimen Beziehungen, die Agambens Denk*weise* zu Walter Benjamins und Michel Foucaults Denken unterhält. Auf diese Verortung von Intention und Ausgangsbasis seiner Gegenwartskritik und die Erhellung ihrer Verschränkung mit den aus der Tradition stammenden Themen und Diskursen bespricht Kapitel II.2.3 mit der *Signatur* ein *Schwellenparadigma*, das mit der Problematik der Zeit, der Überlieferung und ihrer *Erkennbarkeit* verwandt ist. Die von Agamben entwickelte *Theorie der Signaturen*[20] wird als Grundlage genommen, diese in jüngeren Texten prominenter werdende Schwellenfigur *als solche* zu analysieren. Den Abstand, der die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem herstellt, versucht Agamben als *Signatur* zu fassen. Zeigte die *Zeitgenossenschaft* eher eine *Unterbrechung* an, die als *Gegenwart* zwischen Vergangenheit und Zukunft sein *kann*, lässt die *Signatur* einen gleichermaßen zeit- oder gegenstandslosen wie kontextualisierbaren *Übergang* zwischen Bedeutungssphären zu, der für ihre Trennung sowie die Erkennbarkeit ihrer Verbundenheit sorgt. Gerade dieser Text nutzt zahlreiche *Beispiele* so, wie Agamben die Verwendung von Beispielen verstanden wissen will. Welche Rolle spielt dieser Begriff als Prisma für Agambens Denken? Inwiefern *ist* er selbst ein *Paradigma der Schwelle*? Welche Relationen hat dieses methodisch-reflexive Problemfeld zu anderen Fragestellungen Agambens; erscheinen sie als *Signatur* in einem anderen Licht oder sind daraus Anhaltspunkte für die Erforschung anderer Kontexte zu gewinnen? In dieser Bewegung begriffen, richtet sich die Untersuchung auf ein *Beispiel* für *diese Möglichkeit*, das zugleich die zentralen Terme zur Beschreibung der *Schwelle als Paradigma* (für und in Agambens Werk) zur Verfügung stellt. Aus diesem Grund wird in

[17] Vgl. hierzu MENNINGHAUS, Winfried: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos.* Frankfurt/M. 1986, insbesondere S. 26-58.
[18] Vgl. AGAMBEN: *Was ist Zeitgenossenschaft?*
[19] Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Der Autor als Geste.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Profanierungen.* Frankfurt/M. 2005, S. 57-69, *Autor* und *Geste* werden hier jeweils als korrespondierende *Schwellen der Subjektivierung* diskutiert.
[20] Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Theorie der Signaturen.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Signatura rerum. Zur Methode.* Frankfurt/M. 2009, S. 41-99.

Kapitel II.2.4 die *Nymphe* – als (mythisches) *Schwellen*-Wesen und (kollektives) Erinnerungs*bild* – im Blickwinkel Agambens aufbereitet. Sie ist ein idealtypisches *Zwischen*, *Paradigma* des „dialektischen Bilds" Benjamins, dem Agamben in diesem Zusammenhang auch seine konzentrierteste Analyse widmet.[21] Insofern verwirklicht dieser Abschnitt die *Idee* meiner Arbeit am klarsten, da ohne Rücksicht auf textstrategische Argumente einfach *ein Beispiel* für *die Schwelle* diskutiert wird, das wesentliche Aspekte dieser Denkfigur (in ihrer Aktualisierbarkeit) *zeigt*. Für den Fortlauf vorliegender Arbeit werden hier die Grundlagen gelegt, da das *Paradigma der Nymphe* zugleich die *Signifikanz der Schwelle* in anderen Studien Agambens zum Vorschein bringt.

Auch wenn Agambens Denkfelder *auf dieser Ebene* einander gleichgeordnet sind, ist es die *Potenz* als *Paradigma der Schwelle* (II.2.5), wo sich zu zeigen hat, was diese Formel als Zugangsschlüssel Wert ist. Nicht nur ich bin der Ansicht, dass Agambens Potenz-Denken eine, wenn nicht die zentrale Rolle im Kontinuum seiner Denkfiguren spielt.[22] *Potenz als Schwellenparadigma* zu entfalten, kann dabei helfen, diesen Komplex und seine Querverbindungen in Agambens Werk zu verstehen, was zugleich dazu führt, die Fruchtbarkeit meines Interpretationsansatzes zu überprüfen.[23] *Potenz als Schwelle* zu denken, bedeutet, nicht nur *zwischen Akt und Vermögen* zu unterscheiden, sondern diese Zäsur im Hinblick auf den *Übergang* von Vermögen in (einen beliebigen) Akt nochmals zu „teilen"[24]. In engem Dialog mit Aristoteles rekapituliert Agamben die Konsequenzen aus der Unterscheidung von *dynamía* und *adynamía*, definiert *Potenz als konstitutiv gespalten* in *Potenz-zu (tun)* und *Potenz-nicht-zu (tun)*.[25] Potenz ist nicht einfach Möglichkeit, sondern *kann* dies in aktivem und passivem Modus sein. Diese Konstellation ist sowohl in formaler als auch thematischer Hinsicht relevant für die Evolution der Philosophie Agambens und seiner Texte.[26] Ich konzentriere die Betrachtung jedoch auf das *Paradigma der Potenz*, das Agamben in *Bartleby* findet und anhand dieser literarischen Figur entwickelt, sowie auf ihr *Analogon*, das Agamben in der *Kontingenz* sieht. Gerade für dieses Schwellenparadigma ist festzuhalten, dass die wiederholten, leicht modifizierten Referenzen auf die *Potenz als Schwelle* nur ausschnitthaft wiedergegeben werden oder in Querverweise verpackt sind, da

[21] Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Nymphae.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Nymphae.* Berlin 2005, S. 7-47, S. 23-28.
[22] Dieser Ansicht ist etwa auch Leland de la Durantaye in seiner Überblicksdarstellung und kritischen Verortung von Agambens Philosophie in DE LA DURANTAYE, Leland: *Giorgio Agamben: A Critical Introduction.* Stanford/CA 2009, S. 1-25, konkret S. 14f.
[23] Das Feld der *Sprache*, mit der *Schwelle* zwischen *Sprache*//Rede, ist dieser Frage sicher übergeordnet. Eben aufgrund dieser Dimension überschreitet die Auseinandersetzung *der Sprache als Schwellenparadigma* in Agambens Werk die Kapazitäten, sowie das Anliegen dieser Arbeit.
[24] Vgl. Agambens Erörterung der „messianischen Teilung" in AGAMBEN, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief.* Frankfurt/M. 2006, S. 63.
[25] Vgl. u. a. das Konzentrat dieser Argumentation in AGAMBEN, Giorgio: *Die kommende Gemeinschaft.* Berlin 2003, S. 37-40.
[26] So beschäftigt Agamben etwa der in der *potentia passiva* zu denkende Aspekt der *Unwirksamkeit*, der hier noch dunkel erscheint, in einer jüngeren Publikation; vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Nacktheiten.* Frankfurt/M. 2010., S. 7-20, S. 173-187.

dieses Kapitel ansonsten *unabschließbar* wäre. Das zeigt wiederum die Dynamik zwischen den Denkfeldern und -figuren, die Agamben untersucht und die ich nachvollziehbar machen will. In diesem Sinn ist es folgerichtig, dass auch Agambens Erörterung des *homo sacer* als *Paradigma der Schwelle* analogisch auf die *Potenz-Schwelle* zurückgreift. Mit der Besprechung dieser kontrovers diskutierten Figur setzt meine Arbeit in Kapitel II.2.6 fort und geht damit zu den für die *politische Theorie* relevanten Fragen über. Nachdem in Kapitel I.3 der auffällige Fokus in der Agambenrezeption auf die Reihe der Untersuchungen, die Agamben unter diesem Titel zusammenfasst, ob seiner Einseitigkeit und Selektivität kritisiert worden ist, werde ich hier eine eigene Interpretation vorschlagen, wie Agambens These, „das heilige Leben" sei das *Ursprung*selement abendländischer Politik, zu verstehen ist.[27] Wiederum lassen sich die zentralen inhaltlichen Aspekte, die es laut Agamben als *Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen profaner und religiöser,* d. h. *der menschlich-politischen Sphäre* bestimmen, durch meine Herangehensweise, den *homo sacer als Paradigma der Schwelle* zu fassen, entfalten. Aus politikwissenschaftlicher Sicht, zumindest sofern sie an kritischer Selbstreflexion ihrer Hypothesen und Begriffe interessiert ist, wird das Denken Agambens in diesem Kontext den meisten Ertrag bringen. Denn nicht zuletzt fließen hier die Fäden der zentralen Begriffe, d. h. *Schwellenparadigmen*, die Agamben der politischen Theorie *nach* seiner Revision „mit einer kleinen Entstellung, mit einem kleinen Unterschied"[28] zurückerstattet, zusammen: die Relation zwischen *souveräner Macht und nacktem Leben*;[29] der *Ausnahmezustand* als *Grenzbegriff* des Rechts, in dem es mit dem Leben der Menschen in Berührung tritt;[30] der *thanatopolitische* Aspekt des *Überleben-Machens*[31] moderner „Bio-Macht"[32], die Agamben im Anschluss an Foucaults Analysen thematisiert, aber seiner Schwellenperspektive gemäß, die die potentielle und produktive *Gleichzeitigkeit* von Verbesserung und Vernichtung menschlichen Lebens anspricht, modifiziert. Zumindest diese drei Schwellenfiguren werden im Rahmen dieses Abschnitts (auch in ihrer Relation) geklärt. In Kombination zum darauf folgenden Kapitel werden hier konkrete Alternativen und Perspektiven aufgezeigt, Agambens Denken und seinen *Begriff des Politischen* für die Politikwissenschaft fruchtbar zu machen. Der Abschnitt II.2.7 wird vor dem Hintergrund von Agambens politischem Denken, den Bogen zu seiner Selbstpositionierung als *Zeitgenosse* zurückschlagen, und Agambens *biopolitikkritische Gegenwartsperspektive* besprechen. Dort

---

[27] Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* Frankfurt/M. 2002, S. 97f.; „*Nicht das einfache natürliche Leben, sondern das dem Tod ausgesetzte Leben (das nackte oder das heilige Leben) ist das ursprüngliche politische Element*." Ebd., S. 98.

[28] Vgl. diese Intention in Zusammenhang mit der Wirkung des „messianischen Ereignisses" auf den Zustand der Welt diskutierend AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt,* S. 82; vgl. auch ebd., S. 84f.

[29] Das ist der Untertitel des ersten Teilbandes der *Homo sacer-Reihe*, auf den im Folgenden als *Homo sacer I* Bezug genommen wird.

[30] Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Ausnahmezustand. Homo sacer II.1.* Frankfurt/M. 2004.

[31] Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III.* Frankfurt/M. 2003, S. 73, S. 135f.

[32] Vgl. grundsätzlich FOUCAULT, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France, 1975-1976.* Frankfurt/M. 2001, S. 282-311, insbesondere S. 293-296.

geht es um die werkimmanente Einordnung von einigen seiner „provokant gefährlich[en]“[33] Thesen in das *Ensemble* von Agambens *Schwellenfiguren*. Dabei sorgt diese Zuspitzung auf der anderen Seite dafür, die *spekulative* Dimension und die Ebene der „Dringlichkeit“, die Agamben seinen Äußerungen unterstellt,[34] in den Vordergrund zu rücken. Das sind die Aspekte, die bei der *Entstehung* seines Ideengebäudes mit- und darin weiterwirken, die in dieser Funktion bei der Kritik einzelner Themen zu bedenken sind. Eine letztgültige Formulierung der Vision Agambens von der *kommenden Gemeinschaft*[35] ist von meiner Rekapitulation also nicht zu erwarten. Den zweiten Teil abschließend und in Reaktion auf die Erkenntnis, dass die systematische Abstraktion des Schwellenbegriffs an ihrer *paradigmatischen Verkoppelung* scheitert bzw. diese in Betracht ziehen muss, wird in Teil II.2.8 darüber reflektiert, *wie* sich diese Art der Perspektivierung *anwenden* lässt.

In Teil III werden diese Hypothesen dann in zwei Varianten auf die Probe gestellt. Wenn bis dahin die inhaltlichen und erkenntnistheoretischen Aspekte von *Paradigma* und *Schwelle* im Zentrum der Untersuchung standen, und sie auf dieser abstrakten Ebene nicht *wirksam* sind, dann wird dort der letzte Schritt meiner Agambeninterpretation vollzogen. Die eingangs in Frage stehende Relevanz von Agambens Ideen (auch für meine Weltsicht) ist im Rahmen ihres Entstehungskontextes erörtert worden. Formen und Figuren der Schwelle sind darüber hinaus aber auch die Vektoren, denen andere Forschungsperspektiven und -fragen folgen können. Diese Hypothese wird im dritten Teil anhand zweier Diskurse, die in meiner Schwellenperspektive zu *Paradigmen* werden, praktisch umgesetzt. Die konkrete Wahl der beiden, im Folgenden skizzierten Anwendungsfelder ist in ihrer Art selbst von Bedeutung: Zum einen haben sich die reine Anzahl potentiell zu untersuchender Gegenstände und damit ihre thematische Herkunft bzw. Bandbreite verringert. Neben dieser pragmatischen Beschränkung, die es zugleich erlaubt, die Tiefe der Analyse zu vergrößern, sind beide Themenkomplexe von besonderem Interesse für die Politikwissenschaft, während anders orientierte Studien diese Anforderung nicht erfüllt hätten.[36] Zu diesen Fragen wird in der Einleitung zum dritten Teil Stellung genommen.

Kapitel III.1 widmet sich ausgewählten Aufsätzen des französischen Ethnologen Pierre Clastres. Clastres, der hauptsächlich in den 1970er Jahren schrieb und seine Arbeiten als Projekt einer *politischen Anthropologie* charakterisierte, kommt in einer eigenartigen Verwebung von *ethnographisch* begründeten Analysen aus dem Kontext Südamerikas und

[33] So das Urteil von HERRMANN, Ulrike: "Provokant gefährlich." In: *die tageszeitung* (*taz*), 30.04.2002, S. 14.
[34] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 22.
[35] Vgl. AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 72-77.
[36] Ein geplanter Bestandteil des dritten Teils dieser Arbeit war die Interpretation von Thomas Bernhards Roman *Auslöschung* (BERNHARD, Thomas: *Auslöschung. Ein Zerfall.* Frankfurt/M. 1988), in deren Verlauf vor allem Agambens *Schwellenfiguren* der *Sprache* bzw. des Sprechers, des *Zeugnisses* bzw. des Subjekts fokussiert werden sollten. Aus pragmatischen Gründen habe ich auf die Umsetzung dieses Vorhabens (hier) verzichtet.

ideologisch motivierter Kritik an *unserem* Politikverständnis zu unterschiedlichen Thesen, die Ausgangspunkte einer alternativen Theoretisierung von Politik und Gesellschaft sein können. Dieses Potential legt meine Kommentierung aus Agambens Schwellenperspektive heraus frei. Meine Beobachtung erlaubt die Kritik am *biopolitisch signierten Begriff des Politischen*, den Clastres in eben dem Moment selbst *hat*, da er ihn ablehnt bzw. zu destruieren sucht. Nach der Übersicht über sein Schaffen und dessen Rezeption, wird der Forschungsstand der betroffenen Disziplinen von *Ethnologie* bzw. *Kulturanthropologie* in Bezug auf die Begriffe und Erkenntnisse aus Clastres' Analysen soweit als notwendig besprochen. Zum kritischen Punkt wird in diesem Zusammenhang die Einordnung der von Clastres durchgängig verwendeten Kategorie der „primitiven Gesellschaften"[37]. Die Skrupulosität rund um die Bestimmung des Gegenstands dieser Wissenschaft selbst lässt eine in ihrem System operierende *Schwelle* vermuten, der meine Untersuchung *paradigmatisch* auf die Spur zu kommen sucht. Dieses Unternehmen stellt eine Möglichkeit auf die Probe, *wie* Agambens Perspektivierung davon ausgehende Forschungsfelder zugänglich macht. Vorrangig interessiert also weniger die diskutable Stellung von Clastres' Texten innerhalb der Disziplin, zu deren Gestaltung sie selbst beigetragen haben, sondern ihr *Potential*, der Anwendung meiner Perspektive zur Grundlage zu werden. Als Ergebnis und Vollzug dieses Impulses werden drei Thesenkomplexe näher untersucht und in diesem Licht kommentiert. Die thematisch-terminologische Nähe seiner Thesen *über den Ethnozid*[38] zu Agambens bzw. Foucaults Verständnis von *Ausnahmezustand* bzw. *Krieg* als Analyseinstrumente der historischen Evolution der *Politik als Biopolitik*[39] liefert einen ersten Anknüpfungspunkt. Hier zielt meine Rekapitulation darauf ab, das Potential des *biopolitik-kritischen* Vokabulars Agambens als Instrument der Erweiterung und Aktualisierung der *staatskritischen* Intention Clastres' zu entfalten. Das nächste Kapitel rekapituliert Clastres' Diskussion der *Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, die eine Variante eröffnet, eine andere Form *politischer Macht* als *realisierbar* zu denken; oder zumindest die Konsequenzen in Betracht zu ziehen, die aus Clastres' Darstellung von „Gesellschaften gegen den Staat"[40] folgen können. Auch dieser Versuch wird als Zugangspunkt konzipiert, die Effekte meiner Schwellenperspektive an *diesem Beispiel* zu erörtern. Dazu werden die Möglichkeiten genutzt, diverse *Paradigmen der Schwelle* aus Agambens Texten zu Polen der Analogisierung mit den Thesen von Clastres zu erklären. Lässt sich diese Verbindung über die Freilegung von darin wirksamen *Schwellenparadigmen* herstellen? Die intensive Auseinandersetzung mit Clastres' *Archäologie der Gewalt* beschließt meinen darauf bauenden Anwendungsversuch. Dieser

---

[37] Vgl. etwa CLASTRES, Pierre: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften.* In: CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt.* Zürich/Berlin 2008, S. 23-31; vgl. auch die kritische Diskussion in Kapitel III.1.2.3.
[38] CLASTRES, Pierre: *Über den Ethnozid.* In: CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt.* Zürich/Berlin 2008, S. 7-21.
[39] Vgl. hierzu neben AGAMBEN: *Ausnahmezustand*; v. a. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 58-81.
[40] Vgl. CLASTRES, Pierre: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie.* Frankfurt/M. 1976, S. 7-27.

Aufsatz kann als *programmatischer* Text aus der Feder von Pierre Clastres gelten.[41] Seine Thesen zum *Krieg in primitiven Gesellschaften* sind also einerseits *paradigmatisch* für sein Denken, wie der Krieg andererseits das *Paradigma der Schwelle* ist, anhand dessen Clastres die *Besonderheit* der „primitiven Gesellschaften" indiziert. Der Krieg habe in diesem Kontext eine *politische Funktion*, indem er als sich permanent selbst reproduzierende *Schwelle zwischen Innen und Außen* dieser Gemeinschaften fungiert, die es ihnen auf diesem Weg, der sie latent in ihrer Existenz gefährdet, erlaubt, ihre *Einheit und Ungeteiltheit* aufrechtzuerhalten. Clastres behauptet, er habe hier aus *seiner zeitgenössischen* Beobachterposition heraus deren spezifische Differenz im Verhältnis zu *unseren* Gesellschaften gefunden. Aus meiner Sicht bleibt die Originalität seiner Argumentation unangetastet, sie wird jedoch in Richtung ihres *blinden Flecks* reflektiert. Dieser wird sichtbar, wenn der *Krieg in den primitiven Gesellschaften* als *Paradigma der Schwelle* zur Sprache kommt. So zeigt sich eine Anwendungsvariante, dieses Denkmodells zur Einstellung der Perspektive der eigenen Betrachtung zu nutzen. Zu beobachten ist, dass die *Schwellenfunktion* des Krieges in *beiden* (vermeintlich distinguierten) *Gesellschaftstypen* virulent ist. Meine These lautet, dass in dieser Hinsicht kein *Wesensunterschied* zu beobachten ist, sondern eine *graduelle Differenz*, was den Umgang mit dieser Schwelle, mithin ihre produktive, lebensoptimierende Balance in *unserer* Tradition ausmacht. Damit wird letztlich auch Clastres' Politikbegriff kritisiert und auf seine *biopolitische Signatur* hin befragt. Dies sind die zentralen Hypothesen, denen im ersten Abschnitt des Schlusskapitels vorliegender Arbeit nachgegangen wird.

Hieran schließt sich die zweite Konkretisierung von Agambens Denkperspektive an, um ihre Interpretation aus meiner Sicht praktisch zu veranschaulichen. Auch dies ist nur *eine* Möglichkeit, die angedeuteten Impulse zu realisieren. Wieder ist der Bezug zwischen beiden Polen, dem der Agambeninterpretation und dem Feld ihrer Anwendung, vordergründig thematisch herzustellen, d. h. er entsteht über den Bezug zu den zentralen Denkfiguren von Agambens *politischer Theorie*. Kapitel III.2 wird *Schwellenparadigmen des Deutschen Staatsrechts* herausarbeiten bzw. diese *Diskursformation* auf ihre sie begründenden und ermöglichenden *Schwellenbegriffe* hin analysieren. Das Staatsrecht wird für den Zeitraum meiner Analyse als *diskursives* (soziales) *System* behandelt. Als solches konstituiert es sich *auf der Schwelle* zwischen Recht und Politik. In meiner Beobachtung stellt sich heraus, dass es Schwellenbegriffe nutzt, die *per se* über den juridischen Horizont hinausgehen und es dem staatsrechtlichen Diskurs, wie ich ihn rekapituliere, ermöglichen, über die eigenen Systembedingungen zu bestimmen, für die Unterscheidung zu seiner Umwelt selbst sorgen zu können. Als Paradigma dieser nach außen Abstand haltenden Verbindung, die das

[41] CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften.* In: CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt.* Zürich/Berlin 2008, S. 33-81.

Außen des Rechts dem Recht als *negative Voraussetzung* einverleibt, wird in III.2.3.1 und III.2.3.2 das staatsrechtliche wie -ethische „Fundamentalprinzip“[42] des *Gemeinwohls* analysiert. Zu Paradigmen für die Funktionalisierung von *Schwellenfiguren* im Inneren des Staatsrechts werden zum einen die *Staatsaufgaben*, die eine staatsrechtlich fundierte Balance zwischen Offenheit und Schließung des Gesetzes konstruieren, d. h. den legitimen und legitimatorisch relevanten Rahmen der Zugriffspflichten und -rechte des modernen Rechtsstaats definieren. Die Selbstreferentialität dieses Denkens wird in diesem Zusammenhang besonders deutlich und zum Ansatzpunkt meiner Kritik, da es entgegen den scheinbaren Voraussetzungen und Implikationen des *Gemeinwohls* die Existenz des Staates selbst ist, die – wie bereits Foucault gedacht hat[43] – zum *Selbstzweck* der Existenz der politischen Gemeinschaft aus dem *Grund* wird, den es sich selbst als nicht erreichbar vorausgesetzt hat: das „bene beateque vivere“[44]. Die Hypothese von der Notwendigkeit der Existenz des Staates als Grundbedingung *menschlichen, guten Lebens* (vor dem Hintergrund der weiterhin wirksamen Fiktion des alternativen *Naturzustands* als *permanenter Krieg Aller gegen Alle*)[45] zeugt von der *Biopolitizität* dieses diskursiven Systems. Dessen Ausrichtung auf seine Selbsterhaltung kann innerhalb seiner Denkmuster nicht kritisch angesprochen werden; in diese Richtung macht meine Beobachtung deshalb einige Vorschläge. Damit wird Agambens Perspektive als Ort etabliert, von dem aus systemische Unterscheidungen und Grenzregionen kritischer Revision zugänglich werden. Zur weiteren Konkretisierung dieser Hypothese hinsichtlich der *schwellenparadigmatischen* Funktion der Staatsaufgaben im Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland rückt abschließend die staatliche „Kernaufgabe“[46] *Sicherheit* in den Fokus meiner Untersuchung. Das Staatsrecht kennt *Sicherheit* als sowohl soziologische, anthropologisch-biologische oder politische Kategorie und erkennt darin eine staatlicherseits wahrzunehmende, aber auch von Seiten der Bürger einzufordernde „Schutzfunktion“[47] (des Lebens) durch den Staat. *Sicherheit* wird in dieser Konstellation gern zum Begriff der *Freiheit* in aporetische Beziehung gesetzt. Die Funktion dieses *Schwellenparadigmas* wird anhand der Erörterungen zur *Sicherheit in Freiheit* von Gert-Joachim Glaeßner exemplarisch analysiert,[48] der diese verschiedenen

---

[42] Schwerpunkt meiner Diskussion sind die diesen Diskurs grundlegenden Beiträge Josef Isensees; vgl. ISENSEE, Josef: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat.* In: ISENSEE, Josef (Hg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. IV. Die Aufgaben des Staates.* Heidelberg 2006, S. 4-83, Rn. 1.

[43] Vgl. FOUCAULT, Michel: *Die politische Technologie der Individuen.* In: DEFERT, Daniel u. a.: *Michel Foucault. Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden. Bd. IV.* Frankfurt/M. 2005, S. 1001-1015, S. 1006; Foucault stellt ebd. fest, dass „der Staat sein eigener Zweck ist“.

[44] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 2.

[45] Vgl. HOBBES, Thomas: *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates.* Reinbek b. Hamburg 1965, Kap. XIII.

[46] Vgl. JOHN-KOCH, Monika: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat.* Berlin 2005.

[47] Vgl. u. a. ISENSEE, Josef: *Das Grundrecht auf Sicherheit. Zu den Schutzpflichten des freiheitlichen Verfassungsstaates.* Berlin 1983.

[48] Vgl. GLAEßNER, Gert-Joachim: *Sicherheit in Freiheit. Die Schutzfunktion des demokratischen Staates und die Freiheit der Bürger.* Opladen 2003.

Ebenen auf diskurstypische Weise vermischt. *Sicherheit* erscheint dort *zugleich als Prämisse* dieses Diskurses *und als Produkt* der darin sich legitimierenden *bio*politischen Institutionen. Die im Zuge dieser Betrachtungsweise hervortretenden Aspekte der Schwelle können weiteren, detaillierteren Untersuchungen als Ausgangsbasis einer kritischen Betrachtung dienen. Das ist schließlich auch das Moment in Agambens Methode, das sein Denken in den einzelnen Feldern sowie ihre Verbundenheit auszeichnet und das sich meine Analysen in Teil III zunutze machen. Von beiden Adaptionen ist ein grundlegender Beitrag für einen Perspektivwechsel gegenwärtiger politischer Theorie zu erwarten. Damit wird ein Weg aufgezeigt, die Relevanz von Agambens Thesen in diesem Gebiet zu klären.

I. Einordnung in den Forschungsstand und die Rezeption Giorgio Agambens

I.1 Wer ist Giorgio Agamben? Marginalien zu Person und Werk.

Diese Dissertation wird weder das Gesamtwerk Giorgio Agambens resümieren, nicht zuletzt da es noch nicht abgeschlossen ist,[49] noch liefert sie eine klassische Einführung in dessen Denken. Obwohl beide Unternehmen nicht zum Hauptinteresse dieser Arbeit zählen, wird dieser Abschnitt den Autor Agamben und die Geschichte seines Werks skizzieren, um zumindest eine grundlegende Vorstellung von der theoretischen wie forschungspraktischen Ausgangsbasis meiner Arbeit zu vermitteln. Für deren Belange kommt es vorerst nicht auf eine genauere, begriffskritische oder ideengeschichtliche Einordnung der Einzelpublikationen Agambens an, als sie den zentralen Monographien zu entnehmen ist, die sich der Aufgabe, in Agambens Werk einzuführen, widmen. Neben zwei werkgeschichtlich vorgehenden, instruktiven Einführungen in Agambens Philosophie in englischer Sprache,[50] ist vor allem Eva Geulens *Einführung* von 2005 zu nennen, die Leland de la Durantaye zwar als erste weltweit erschienene Monographie dieser Art würdigt, aber zugleich, trotz ihrer anders lautenden Ankündigung, ob der Fokussierung auf den *Homo sacer*-Werkabschnitt kritisiert.[51] Wenn Geulen vorgibt, Agambens „philologische Methode“[52] zu diskutieren, tut sie nichts weiter als dessen ideengeschichtlichen Referenzpunkten nachzugehen. Dies mag notwendig für eine kritische Würdigung von Agambens „genuine[r] Denkleistung“[53] sein, erhellt jedoch nicht die *spezifische Denkweise*, die Agamben auszeichnet und dessen Werk ebenso methodisch wie inhaltlich prägt. Doch nicht nur schenkt Geulen der Frage der Methode im Verhältnis zur inhaltlichen oder begrifflichen Diskussion zu wenig Aufmerksamkeit, sondern es fällt auf, dass es auch ihr nicht gelingt, Agambens Denkweise von seinen Gegenständen abzukoppeln. So behauptet sie, wodurch sie den (einseitigen) Fokus ihrer Einführung klar

---

[49] Die jüngste, bisher nur im italienischen Original erschienene Publikation ist Teil IV.1 der *Homo sacer*-Reihe AGAMBEN, Giorgio: *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo Sacer IV.1.* Vicenza 2011.

[50] MILLS, Catherine: *The Philosophy of Agamben.* Ithaca/NY 2008; DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben;* zu erwähnen sind zwei, international breit rezipierte Sammelbände, deren Beiträge entweder Einzelthemen, d. h. zumeist Theorievergleichen oder der Kritik am *Homo sacer I* gewidmet sind und daher kein einheitliches Bild abgeben: NORRIS, Andrew (Hg.): *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer.* Durham/NC 2005 und CALARCO, Matthew/DECAROLI, Steve (Hg.): *On Agamben. Sovereignty and Life.* Stanford/CA 2007. Vgl. auch aktuelle Monographien mit thematischen Schwerpunkten: DICKINSON, Colby: *Agamben and Theology*. London 2011; WATKIN, William: *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis.* London 2010; ZARTALOUDIS, Thanos: *Giorgio Agamben. Power, Law and the Uses of Criticism.* London 2010. Weitere englischsprachige Einführungen, die im Lauf meiner Recherchen jedoch nicht zugänglich wurden: CLEMENS, Justin u. a. (Hg.): *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life.* Edinburgh 2008; sowie MURRAY, Alex: *Giorgio Agamben.* London/New York 2010; MURRAY, Alex/WHYTE, Jessica (Hg.): *The Agamben Dictionary.* Edinburgh 2011.

[51] Vgl. DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. 10.

[52] Vgl. GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 17-33; sie stellt fest: „Zu heterogen ist Agambens intellektuelles Umfeld, als dass man ihn auf einen methodischen Ansatz verpflichten oder einer philosophischen Schule zurechnen könnte.“ Ebd., S. 17.

[53] Ebd., S. 20.

vorgibt: „Langfristig wirksamster Ertrag seiner Methode ist die [...] Figur des *homo sacer*“[54]. Damit begibt sich Geulen direkt in das in der Rezeption am intensivsten diskutierte Feld und nimmt sich (wie den Lesern) die Möglichkeit, Agambens Werk *immanent* zu begreifen und aus der polemischen Schusslinie zu halten. So konstatiert sie zwar Agambens „Priorität der Beispiele“, erkennt darin jedoch nicht die zu verstehende Eigenartigkeit seines Vorgehens, sondern kritisiert, dass dieser „Materialreichtum fast zwangsläufig zu einer verwirrenden Trübung der Begriffe“[55] führt. Auf die Idee, dass diese „Trübung“ durch das Hinterfragen der Beispielverliebtheit Agambens zu lichten wäre, kommt Geulen jedoch nicht.[56] Sowohl Catherine Mills als auch Leland de la Durantaye legen ihre einführenden Darstellungen demgegenüber nicht nur thematisch breiter an. Während Mills sich an Leitthemen von Agambens Denken orientiert und entlang von *Metaphysik, Ästhetik, Politik, Ethik und Messianismus* die Werke Agambens chronologisch diskutiert, geht de la Durantaye den gleichen Weg mit umgekehrten Vorzeichen, da ihm die Werkchronologie die Begriffe für Agambens Themenfelder liefert. Beide setzen in ihrer Darstellung mit Agambens Frühwerk an, wie Geulen das zumindest sporadisch versucht,[57] und betonen die Interrelation, die die ersten Fragen und Denkfiguren Agambens mit seinen gegenwärtigen, gegenwartskritischen Schriften verbindet.[58] Denn jedes der Werke Agambens korrespondiert mit seinen Vorgängern wie Nachfolgern. Die Art dieser Korrespondenz oder Relation zu erhellen, sowie ihre zentrale Bedeutung für die verstehende Lektüre seines Werks zu begründen, ist eine Aufgabe meiner Dissertation. De la Durantaye illustriert diese Eigenheit mit dem von Aby Warburg in seiner Bibliothek in London praktizierten „law of the good neighbour“[59], wonach

---

[54] Ebd., S. 18f.

[55] Jeweils ebd., S. 28; diese Kritik wird von etlichen Kommentaren aufgenommen, vgl. u. a. VILLINGER, Ingeborg: *'Das Leben von einer besonderen Seite angesehen' oder: Der Souverän zwischen Ausnahme und Gesetz.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 165-176, S. 170; doch auch in Blogs und Feuilletons finden sich ähnliche Urteile, vgl. etwa WERBER, Niels: "Die Normalisierung des Ausnahmefalls. Giorgio Agamben sieht immer und überall Konzentrationslager." In: *Merkur 56*/2002, S. 618-622; MÜLLER, Thomas/LYOTARD, Judith W.: *Biopolitik, Recht und Nationalsozialismus. Foucault meets Agamben meets Fraenkel meets Foucault.* In: *Phase 2 17*, 2005; online unter: phase2.nadir.org/index.php?artikel=319&print=); letzter Zugriff: 19.10.2011, geißeln Agambens „Wortgeklingel“; vgl. den Aufruf: „Lasst uns agamben!“, den eine Blog-Verfasserin so begründet: „Die Thesen des italienischen Philosophen mit dem schönen Namen, der wie ein rätselhaftes deutsches Verb klingt, sind eher uninteressant und letztlich Quatsch [...], aber die Begriffsverwurstung, die er [...] anstellt, ist doch einfach wunderbar. Wäre es nicht ein tolles Gesellschaftsspiel, aus modischen Begriffen ähnliche Nonsens-Sätze zu bilden?“ In: JAJAJANEENEENEE-BLOG: *Lasst uns agamben. Blog*, 2010; online unter: http://jajajaneeneenee.blogspot.com/2010/10/lat-uns-agamben.html; letzter Zugriff: 26.08.2011.

[56] Vgl. GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 27, wo Geulen ihr Nichtverstehen der zentralen Funktion des Beispiels, d. h. des *Paradigmas* für Agambens Denken offenbart: „Ist der *homo sacer* eine historische Figur oder ein philosophisches Konzept [...,] ein Fallbeispiel oder ein Paradigma?“ Als vorläufige Antwort gilt: Er ist eine historische Figur, die Agambens *Philosophie der Schwelle* paradigmatisch erkennbar macht.

[57] Ebd., S. 33-54.

[58] Vgl. die Agamben-Bibliographie in DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. xii-xvi; ich beziehe mich fast ausschließlich auf die deutschen Übersetzungen seiner Publikationen, weil ich weder eine Werkschau noch eine philologisch-kritische Einführung beabsichtige, deshalb mag der Hinweis genügen, dass die Zäsur, die es erlaubte, ein ‚Frühwerk’ zu unterscheiden, der 1995 auf italienisch erschienene *Homo sacer I* ist.

[59] Der Kunsthistoriker Aby Warburg (1866-1929) ist eine rekurente Quelle der Inspiration für Agamben; diese Beziehung genau auszuleuchten, ist hier aber nicht meine Absicht; vgl. insbesondere AGAMBEN: *Nymphae*; vgl. Kapitel II.2.4 dieser Arbeit.

„that what goes unsaid in one of [Agamben's] works provides the point of departure for what is said in another". In dieser Beziehung selbst liegt sowohl der Kern von Agambens Philosophie als auch die größte Herausforderung für seine Leser, „the task of connecting his interests and investigations". Schließlich hält de la Durantaye fest, was auch in meinen Augen wesentlich ist: Es ist zentral für die Rezeption „the continuity and coherence that characterize his work"[60] zu erfassen und die einzelnen Denkfiguren, Themenfelder oder Referenzen nicht (oder nur probeweise) isoliert zu betrachten. Den gleichen Punkt betont Mills: Agambens „work over the past several decades is a complex recursive exercise that extends and modifies his approach to several key questions and issues that reappear in one guise or another in almost every text. In this way, there is a densely interconnected conceptual web, but no (more or less linear) system as such."[61] Was ist das Element, das Agambens Gedankennetz Kohärenz verleiht? Sowohl für Mills als auch de la Durantaye ist es Agambens Denken der *Potentialität*, in dem sie *das* rekurrente Muster in seinen Studien erkennen. Um die Erörterung dieses zentralen Terms wird auch diese Arbeit nicht umhin kommen (vgl. Kapitel II.2.5). Doch schlage ich vor, auch die *Potenz* als *Paradigma der Schwelle* zu interpretieren, d. h. nicht in der Potenz selbst, sondern in der von ihr beispielhaft erkennbar gemachten Schwelle (zwischen ihren beiden Modi des Tunkönnens *und* des Nichttunkönnens) die *Idee* zu erkennen, die Agambens Denken nicht nur zusammenhält sondern auch ausrichtet.[62] Mit dieser Formel werde ich den Schlüssel zu Agambens Werk an die Hand geben. Bis auf Ausnahmen[63] hat die deutschsprachige Rezeption die Bedeutung der Binnenbeziehungen von Agambens Publikationen jedoch vernachlässigt bzw. gar nicht wahrgenommen[64] und sich in der Hauptsache auf dessen neuere, ‚politische' Schriften konzentriert.[65] Diese Werke[66] stehen im Fokus der Mehrheit der deutschsprachigen

---

[60] Jeweils DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. xviiif.

[61] MILLS: *The Philosophy of Agamben*, S. 2; als Beispiel führt Mills an, dass Fragen, die Agamben etwa in *Die Sprache und der Tod* [1982] (AGAMBEN, GIORGIO: *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität.* Frankfurt/M. 2007) streift bzw. aufwirft, die Grundlage für deren ausführliche Erörterung in *Das Offene* [2002] liefern, wodurch wiederum auf den früheren Text ein neues Licht fällt.

[62] De la Durantayes Ansatz ergänzt sich mit meiner Interpretation, da auch er Agambens *Paradigma*-Konzept als zentral für das Verständnis, etwa der *homo sacer*-Figur, erachtet, vgl. DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. 200-246, insbesondere S. 216-228.

[63] Neben den in Kapitel I.2.4 ausführlich besprochenen Aufsätzen ist der instruktive Beitrag von Reimar Klein (einem der vielen Agamben-Übersetzer) nochmals hervorzuheben, vgl. KLEIN: *Experimentum linguae.*

[64] Das lässt sich nicht nur an der Konzentration der kritischen Analysen auf die *Homo sacer-Reihe* ablesen; auch neuere Rezensionen weisen diesen Zug auf, vgl. u. a. WENK, Dieter: *Umarmungen. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Nymphae.* In: *textem.de*, 2005; online unter: http://www.textem.de/760.0.html#; letzter Zugriff: 23.11.2011; dass Wenk keine werkinternen Bezüge herstellt überrascht, da er auch die *Homo sacer*-Bände (auf negative Weise) rezensiert hat, vgl. WENK, Dieter: *Rückkehr der Identität. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* In: *textem.de*, 2002; online unter: http://www.textem.de/290.0.html; letzter Zugriff: 23.11.2011; WENK, Dieter: *Runtergefahren. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand. Homo sacer II.1.* In: *textem.de*, 2004; online unter: http://www.textem.de/379.o.html; letzter Zugriff: 23.11.2011; vgl. auch: RIECHELMANN, Cord: "Die verwaltete Nacktheit. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Nacktheiten." In: *FAS*, 28.11.2010, S. B2; HANIMANN, Joseph: "Groß schreiben reicht nicht. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität." In: *FAZ*, 05.05.2008, S. 41.

[65] Vgl. de la Durantayes Kritik an dieser Einseitigkeit in der Rezeption DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. 10-14; in der verspäteten deutschen Übersetzung von *Homo sacer I* (vgl. hierzu kritisch SCHNEIDER, Manfred:

Agambenrezeption, auch wenn es inzwischen Versuche gibt, das Diskussionsfeld zu erweitern.[67] Vor diesem Hintergrund kann an dieser Stelle nicht genug betont werden, dass es insbesondere die Relationen zwischen den größeren und kleineren Studien sind, die das Gedankennetzwerk Agambens bestimmen. Zugleich sind die später aufgegriffenen Problemkomplexe von *Mensch*, *Politik* und *Leben*, ebenso wie die methodischen Eigenheiten Agambens in dessen eher an Sprachphilosophie und Metaphysik-Kritik interessierten, früheren Schriften bereits angelegt.[68] Ohne Zweifel ist die Interrelation der einzelnen Veröffentlichungen Agambens eine besondere Eigenheit seines Werks, die dessen Rezeption erschwert, scheint dies doch zu verlangen, erst das Gesamtwerk konsumieren zu müssen, bevor sich haltbare Eindrücke gewinnen lassen. Doch ebenso gut bedeutet dies, dass in jedem Einzelwerk die „Abbreviatur"[69] seines gesamten Denkens steckt, was – bei weniger selektiver, voreingenommener und oberflächlicher Lektüre – auch den Zugang erleichtern kann, wie die informativen Beiträge von Johan Frederick Hartle zeigen.[70]

"Biopolitik und Homo sacer. Zur Verzögerung einer Übersetzung von Giorgio Agamben." In: *Frankfurter Rundschau*, 16.02.2001, S. 19) offenbarte sich die „unbezweifelbare Aktualität" (GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 13) von Agambens Politik- und Gegenwartskritik nur *zeitlich* verschoben. Reaktionen anziehend ist Agambens Bezug auf „schillernde" Termini wie „Biopolitik" (so LETTOW, Susanne: *Zone der Unbestimmtheit. Biopolitik und Geschlechterverhältnisse bei Foucault, Agamben und Hardt/Negri.* In: LETTOW, Susanne (Hg.): *Öffentlichkeiten und Geschlechterverhältnisse. Erfahrungen - Politiken - Subjekte.* Königstein im Taunus 2005, S. 225-242, S. 225) oder „politische Theologie" (vgl. hierzu u. a. FUCHS, Florian: *Politische Theologie. Giorgio Agamben über Kindheit und Erfahrung.* In: *literaturkritik.de 9*, 2006; online unter: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=9904; letzter Zugriff: 09.10.2011; MENKE, Bettine: *Giorgio Agambens Umschrift 'Politischer Theologie'.* In: FOHRMANN, Jürgen/BROKOFF, Jürgen (Hg.): *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert.* Paderborn 2003, S. 131-152.

[66] Wenn diese Unterteilung hilft, sind neben den Büchern der *Homo sacer*-Reihe dazu zu zählen: AGAMBEN: *Das Offene*; AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*. Beide Publikationen sind in kurzer Folge nach der deutschen Erstveröffentlichung des *Homo sacer I*, in dessen Sog gewissermaßen, erschienen; vgl. die zeitnahe Rezension beider Werke: GEYER, Christian: "Die Zecke liegt in Wehen. Giorgio Agamben über die Benommenheit von Mensch und Tier. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Das Offene. Der Mensch und das Tier. Die kommende Gemeinschaft." In: *FAZ*, 11.08.2003, S. 35.

[67] Zu nennen sind hier die zwei wichtigsten deutschsprachigen Sammelbände, in denen Agambens Denken auch jenseits seiner politischen „Provokationen" (so MAYER, Michael: "Ein Ausnahmezustand auf Dauer. Giorgio Agamben über die Idee einer 'Biopolitik'." In: *Berliner Zeitung*, 21.01.1997, S. 21) erkundet wird: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008; BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007. Daneben liegt ein zweisprachiger Band zur Beziehung zwischen Walter Benjamin und Giorgio Agamben vor, der das Rezeptionsspektrum thematisch erweitert: BORSÒ, Vittoria u. a. (Hg.): *Benjamin - Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala.* Würzburg 2010.

[68] Vgl. das Interview, in dem Agamben sich und sein Denken vor der deutschsprachigen Übersetzung des *Homo sacer I* erklärt AGAMBEN, Giorgio: "Das unheilige Leben. Gespräch mit Hanna Leitgeb und Cornelia Vismann." In: *Literaturen 2/1,* 2001, S. 16-21; sowie die frühe Referenz zur *homo sacer*-Figur in: AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 169-171.

[69] AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 159.

[70] HARTLE, Johan Frederik: *Der Philosoph an den Grenzen der Rechtsgemeinschaft. Giorgio Agamben bildet eine Ausnahme.* In: *literaturkritik.de 2004*, 2003; online unter: http://www.literaturkritik.de/public/inhalt.php?ausgabe=200311#toc_nr707; letzter Zugriff: 20.09.2011; HARTLE, Johan Frederik: *Speakers Corner oder: Das unbestimmte Dritte. Giorgio Agambens Messianismus des Rechts.* In: *literaturkritik.de 10*, 2004; online unter: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7435; letzter Zugriff: 20.09.2011; die Rezensionen von Florian Fuchs sind ähnlich differenziert, da er festhält, „dass man Agambens Thesen nicht ohne weiteres für eine politische Analyse verwenden sollte. Jedenfalls dann nicht, wenn man den gedanklichen Hintergrund seiner provokanten Theoreme geflissentlich ignoriert." FUCHS, Florian: *Heroischer Realist. Giorgio Agamben und die apathische Disponibilität.* In: *literaturkritik.de 10*, 2004; online unter:

Agamben ist zwar kein systematischer Denker, doch haben seine Werke einen quasi-systemischen Zusammenhang, ein wiederkehrendes Thema. Eben dies versuche ich mit der Formel *Paradigma der Schwelle* zu erfassen, kenntlich zu machen und dadurch einen entscheidenden Beitrag für die Agambenrezeption zu liefern.

Um die Einordnung meiner Arbeit in diesen Kontext zu ermöglichen, sind zuvor noch einige Worte zur Person Giorgio Agambens und seiner Wirkung in der medialen Öffentlichkeit zu verlieren.[71] Nicht nur Geulen versucht sich Agambens – kurzlebige – (man möchte fast sagen) Popularität oder seinen Status als „einer internationalen Kultfigur" zu erklären. Denn zwar sind „Agambens Thesen [...] kühn, seine Formulierungen provokant. Dennoch darf man sich wundern, wenn ein derart anspruchsvoller, auch schwieriger, vergrübelter und voraussetzungsreicher Denker von alteuropäischer Belesenheit"[72] diese Position einnimmt, mit der Agamben, wie andere bemerkt haben, den vakanten Posten des „Meisterdenkers"[73] übernimmt. Vom Glorienschein pop-philosophischen Startums[74] eines „Modephilosophen"[75] hat sich die Rezeption viel zu lange blenden oder (negativ) einnehmen lassen. Dass die Phase der Polemiken vorüber ist, verhilft zu neuer Ernsthaftigkeit wie auch Gelassenheit in der Auseinandersetzung mit seinen Thesen. Entscheidend zu dieser Objektivierung beitragen kann der Versuch, die umstrittenen Bücher der ‚Hochphase' des *Homo sacer*-

---

http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7519; letzter Zugriff: 19.10.2011; in der Besprechung von *Kindheit und Geschichte* kontextualisiert Fuchs Agamben im Millieu der italienischen Linken von Mitte/Ende der 1970er Jahre und erläutert sogar, dass das „ganze ‚Homo-Sacer-Projekt' [...] nicht zuletzt eine benjamin'sche Perspektive [besitzt]", in FUCHS, Florian: *Giorgio Agamben über Kindheit und Erfahrung.* In: *literaturkritik.de*, 2005; online unter: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=9904e; letzter Zugriff: 19.10.2011.

[71] Ohne seine Beziehung zu diesem Medium klären zu können, fällt auf, dass Agamben etwa in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (*FAZ*) nicht nur regelmäßig rezipiert und kritisiert wird (vgl. u. a. AGUIGAH, René: "Elektrifiziert euch. Eine Frankfurter Tagung leuchtet den Kommunismus aus." In: *FAZ*, 12.11.2003, S. 32; RIECHELMANN, Cord: "Paulus, unser wahrer Zeitgenosse." In: *FAZ*, 28.05.2008, S. N3), sondern er dort auch viel beachtete Eigenbeiträge platziert: AGAMBEN, Giorgio: "Das verlorene paradiesische Kleid. Theologie der Nacktheit. Vanessa Beecrofts Berliner Performance." In: *FAZ*, 12.04.2005; AGAMBEN, Giorgio: "Der Gewahrsam. Ausnahmezustand als Weltordnung." In: *FAZ*, 19.04.2003, S. 33; AGAMBEN, Giorgio: "Heimliche Komplizen. Über Sicherheit und Terror." In: *FAZ*, 20.09.2001, S. 45.

[72] Jeweils GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 13.

[73] Vgl. GEHRING, Petra u. a.: "Meisterdenker Agamben?" In: *Information Philosophie 5*/2008, S. 25-33.

[74] Vgl. AGUIGAH, René: "Der Schritt vom Propheten zum Apostel." In: *taz*, 23.06.2001, S. 16, oder Christian Geyers Beitrag, der Agamben 2004 als „eigentliche Sensation der Buchmesse" in Frankfurt/M. bejubelt (und damit zugleich denunziert): GEYER, Christian: "Giorgio Agamben. Der Geküßte." In: *FAZ*, 08.10.2004; oder JÄGER, Lorenz: "Giorgio Agamben spricht im Städel." In: *FAZ*, 30.05.2005; vgl. die polemischen Kommentare zu Agambens Auftritten in der Berliner Volksbühne 2005 von SCHÜLKE, Claudia: "Semantischer Abenteurer. Giorgio Agamben spricht über Ökonomie und Profanierung." In: *FAZ*, 01.06.2005; ST. JAMES, Del Mingus: *Agamben an der Volksbühne.* In: *Goethezeitportal*, 2005; online unter: http://www.goethezeitportal.de/index.php?id=799; letzter Zugriff: 06.04.2008; vgl. die, Agambens Rezeption in ‚Künstlerkreisen' ironisierende, Rezension seiner aktuellsten Veröffentlichungen SCHLOEMANN, Johan: "Die zwei Körper des Phoenix." In: *SZ*, 22.10.2010; darüber hinaus ist die Ambivalenz in den Urteilen zu Agamben exemplarisch an diesen zwei Rezensionen ablesbar: KAUBE, Jürgen: "Der mit den Duftstoffen tanzt. Auf ihn fallen Studenten herein. Giorgio Agamben profaniert." In: *FAZ*, 20.06.2005, S. 41; SCHINGS, Hans-Jürgen: "Es zählt nur die Papierform. Giorgio Agambens ‚Idee der Prosa'." In: *FAZ*, 18.03.2003, S. L8.

[75] So BINSWANGER, Daniel: *Prediger des Profanen. Warum der Philosoph Giorgio Agamben den intellektuellen Nachwuchs Europas fasziniert.* In: *Welt-Online*, 2005; online unter: http://www.welt.de/print-welt/article686465/Prediger_des_Profanen.html; letzter Zugriff: 24.10.2011.

Wirbels in Rückbezug auf die frühen Schriften, die sprachtheoretisch, metaphysikkritisch und poetologisch zentriert sind, zu verstehen. Dafür plädierend, wird Agamben im Blog „BeforTheLaw“ eine schon von Geulen indizierte „Doppelstrategie“[76] unterstellt. Seine „pessimistischen“ Werke der Gegenwartskritik der *Homo sacer*-Reihe werden demzufolge von einem „second set of investigations, [...] which elaborate on his glad tidings“[77] flankiert. Anstatt die einen Studien gegen die anderen auszuspielen, also den Eindruck einer Unterscheidung in inhaltlicher wie formaler Hinsicht zu vermitteln, ist die gegenseitige Durchwirkung zu erkennen, wodurch die thematisch-chronologische Trennung ihren Erkenntniswert verliert und sich die Frage der Darstellungsweise Agambens vom Boden dieser Ununterscheidbarkeit her stellt. In meinen Augen sind die einzeln veröffentlichten Studien, als Linien in einem beliebigen Netzplan öffentlichen Transports vorzustellen: sich punktuell kreuzend, aufeinander abgestimmt, um einen Kern oszillierend, erreichen sie unterschiedliche Regionen, in unterschiedlichen Geschwindigkeiten und ‚Verkehrs'-Dichten.

Bei alledem ist Giorgio Agamben ein italienischer Denker,[78] ein Philosoph, der zuletzt hauptamtlich in Venedig lehrte. Geulen hält fest – und weitere biographische Informationen lassen sich dank kurzer Internetrecherche schnell finden[79] –, dass Agamben „[v]on Haus aus [...] nicht nur Philosoph, sondern ausgebildeter Jurist und sodann Philologe“[80] ist, der in den 1980er Jahren in Paris lebte, wo er sich um die italienische Ausgabe der Gesammelten Schriften Walter Benjamins verdient machte.[81] Wirklich publik geworden ist sein Werk hierzulande, wenn auch mit Verspätung im Vergleich zum frankophonen und angelsächsischen Raum, durch seine seit 2002 in unregelmäßigen, jedoch immer kürzeren Abständen auf Deutsch erschienenen Bücher seiner *Homo sacer*-Reihe.[82] Die im ersten Teil

---

[76] Sie differenziert die „Doppelstrategie: eines ist die geduldige Analyse, ein anderes die öffentliche Positionierung.“ GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 30.

[77] BEFORETHELAW-BLOG: *Giorgio Agamben. Politics and First Philosophy.* In: *Blog*, 2006; online unter: http://beforethelaw.typepad.com/before_the_law/2006/01/agamben_on_the_.html; letzter Zugriff: 25.08.2011.

[78] Dass ihn dieser Kontext prägt und am Herzen liegt, zeigen zwei kleinere Stücke in: AGAMBEN, Giorgio: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik.* Freiburg/Berlin 2001, S. 115-132; AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 67-75.

[79] Agambens Interview von 2001, das eine methodisch-intentionale Selbstverortung inkludiert, liefert daneben noch heute die Grundinformationen seinen intellektuellen Werdegang betreffend, vgl. AGAMBEN: "Das unheilige Leben."

[80] GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 18.

[81] Von einem frühen Beitrag Agambens über Walter Benjamin hat zum Beispiel nur Vivian Liska Notiz genommen: AGAMBEN, Giorgio: *Walter Benjamin und das Dämonische. Glück und geschichtliche Erlösung im Denken Walter Benjamins.* In: STEINER, Uwe (Hg.): *Walter Benjamin 1892-1940.* Bern/Berlin 1992, S. 189-217; auch in diesem im Original 1982 erschienenen Aufsatz findet sich das *Paradigma der Schwelle* als zentrale Denkfigur, als der Winkel, von dem aus Agamben seine Perspektive entwirft, wieder.

[82] Vgl. KHURANA, Thomas: "Leben und Sterben lassen: Giorgio Agambens Buch 'Homo sacer' und seine Rezeption." In: *Texte zur Kunst 45*/*12,* 2002, S. 122-128; aus dieser (inzwischen sechsteiligen) Reihe sind bis 2011 geschrieben *und* auf Deutsch erschienen, zunächst der erwähnte erste Band: AGAMBEN: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*; dann in nicht chronologischer Folge: AGAMBEN: *Ausnahmezustand. Homo sacer II.1*; AGAMBEN, Giorgio: *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer II.2*. Frankfurt/M. 2010; AGAMBEN, Giorgio: *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides. Homo sacer II.3*. Frankfurt/M. 2010; AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III.* Fußnote 49 verweist auf den, auf italienisch erschienen Teilband IV.1.

aufgestellte, „skandalträchtige“[83] These, an der sich die interessierte Öffentlichkeit hauptsächlich abarbeitete, behauptet: „Das Lager und nicht der Staat ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes“, oder variierend „*nómos* der Moderne“.[84] Im Interview mit der *Süddeutschen Zeitung* von 2004 äußert Agamben, auf die Problematik dieser Behauptung angesprochen, dass das „natürlich eine philosophische, keine historische These“[85] ist. Was damit gesagt ist, wird meine Arbeit entfalten und der Rezeption entgegenhalten, um sie über ihr Missverständnis aufzuklären. Angesichts der überwiegend negativen Reaktionen hat Agamben inzwischen neuerlich Farbe bekannt und diese Feststellung zum Ausgangspunkt seiner methodischen Selbstreflexion gemacht.[86] Zum Ausdruck kommt ein Abstand zwischen Rezeption und Selbstwahrnehmung Agambens, der sich exakt an seiner Methode, an der Intention, wie dem Vorgehen seines Denkens auffaltet. Diese Diskrepanz ist für die Fehlinterpretationen verantwortlich. Daher verlege ich meine Untersuchungen in dieses Feld, weil der folgende Überblick der Sekundärliteratur zu Agamben zeigt, dass die inhaltlich-kritische Auseinandersetzung mit Agamben der Vorklärung dieser Frage bedarf. Erst wenn verstanden wird, *wie Agamben denkt*, erschließt sich, *was* er so sagen will und zeigen kann.

Da es sich hier um eine politikwissenschaftliche Dissertation handelt, wird – in Ansehung der vorgetragenen Bedenken gegen die Zuspitzung von Agambens Denken auf seine politische Theorie – zumindest eine Skizze von Agambens Perspektive auf diese Thematik präsentiert. Dies dient der Andeutung derjenigen Aspekte, auf die sich die Majorität der Rezipienten konzentriert. Damit kann offensichtlich und hinterfragbar werden, weshalb Agamben mit seinen Thesen zur *biopolitischen Gegenwart* für solche ‚Furore’ sorgte. Die erwähnte These Agambens kann in drei Teilfragen zerlegt werden: Was ist das Lager? Eine Schwelle bzw.

---

[83] GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 12.

[84] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 190; vgl. das entsprechende Kapitel S. 175-186; Zusammenfassungen oder Rekapitulation dieser wie anderer, damit verknüpfter Thesen Agambens sind zahllos erschienen, ohne dass zu überzeugen, d. h. erklären zu können, was Agamben sagt. Aus dem Meer an zu vernachlässigenden Versuchen heben sich die Beiträge von Martin G. Weiß positiv ab, vgl. WEIß, Martin G.: *Giorgio Agambens Homo Sacer.* In: BLAMAUER, Michael (Hg.): *Phänomenologische Aufbrüche.* Frankfurt/M. 2005, S. 129-141, WEIß, Martin G.: "Biopolitik, Souveränität und die Heiligkeit des nackten Lebens. Giorgio Agambens Grundgedanke." In: *Phänomenologische Forschungen* 2003, S. 269-293; vgl. exemplarisch für wenig hilfreiche *Homo sacer I* Rezeptionen: VASILACHE, Andreas: *Gibt es überhaupt 'Homines sacri'?* In: BÖCKELMANN, JANINE (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 58-74; EHLERS, Thomas: "Biopolitik als Ermöglichungsbedingung von Thanatopolitik. Anmerkungen zu Giorgio Agambens 'Lagerdenken'." In: *Journal Phänomenologie 18*/2002, S. 25-31.

[85] RAULFF, Ulrich: "Das Leben, ein Kunstwerk ohne Autor. Der Ausnahmezustand, die Verwaltung der Unordnung und das private Leben. Ein Gespräch mit Giorgio Agamben." In: *SZ*, 13./14.03.2004, S. 16. Doch weder diese Klarstellung noch das Interview, in dem Agamben drei Jahre zuvor auf diesen Umstand hingewiesen hat, beeinflussen die feuilletonistische Rezeption seiner seit 2002 erschienenen Werke; die einzige Ausnahme bildet die Rezension von Agambens 2003 (nach 1987 zum zweiten Mal) verlegten Essaybands *Idee der Prosa* von Andreas Bernard. Dort wird Agambens als „Theoretiker der Schwelle“ bezeichnet und der „Stellenwert“, den „der Zwischenraum im Denken Agambens einnimmt“ sowohl im *Homo sacer I* als auch in jenen „33 Abhandlungen in Gestalt des Denkbildes“ betont BERNARD: "Unverbogen in der Unverborgenheit."

[86] Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Signatura rerum. Zur Methode.* Frankfurt/M. 2009; der Auseinandersetzung mit diesem Werk in Kapitel II.1 vorliegender Arbeit wird nicht vorgegriffen; vgl. die kaum erhellende Rezension, in der immerhin Agambens Versuch anerkannt wird, über methodische Fragen zu reflektieren von: GEHRING, Petra: "Wie erforscht man ein Paradigma?" In: *FAZ*, 10.03.2010, S. 30.

ein *Paradigma der Schwelle* in dem Sinn, wie meine Arbeit ihn in Teil II.2 zu etablieren sucht. Dann direkt: Was ist ein Paradigma? Dieser Frage widmet sich Teil II.1. Und schließlich: Was ist Biopolitik (im Verständnis Agambens)? Eine betont kurze und bruchstückhafte Antwort auf diese Frage werde ich nun geben, wohl wissend – und vielleicht auch nur das zeigend –, dass ihre Plausibilität von der Beantwortung der beiden methodischen Fragen abhängig ist. Dass in meiner Rekapitulation dieses Defizit ebenso offensichtlich wird wie bei allen anderen Rezipienten, die Agambens biopolitikkritisches Denkfeld zu erfassen suchen, ohne sich mit *Paradigma*-Begriff und *Schwellen*-Figur Agambens auseinandergesetzt zu haben, zeigt die Notwendigkeit der Beschäftigung mit den Methodenfragen. Einer der zentralen Punkte, die meine Agambeninterpretation vertritt, ist, dass Agambens Denken *neue* Perspektiven öffnet, sei es in Bezug auf bestimmte Begriffstraditionen oder -konstellationen. Sowohl die Frage, was ist Politik, als auch diejenige, die nach den Modifikation fragt, die der Begriff der Biopolitik in dieses Feld einführt, sind hinlänglich und in unterschiedlichsten Facetten diskutiert worden.[87] Inwiefern liefert Agamben nun eine neue Perspektive auf Politik, und was versteht er unter *Biopolitik*, wenn er diese Perspektiverweiterung mittels dieses analytischen Schemas anstrebt? Zumindest auf diese beiden Fragen wird im Folgenden zu antworten versucht. Es ist jedoch hervorzuheben, dass Agambens Perspektive eine alternative bzw. komplementäre Stimme im heterogenen Spektrum an normativ-empirischen Begriffsbestimmungen darstellt, d. h. seine Analysen machen auf einen (biopolitik-)kritischen Punkt aufmerksam, der in *unserer Gegenwart* zu erkennen ist, der von anderen Blickwinkeln aus nicht wahrzunehmen und noch weniger zu problematisieren ist. Es handelt sich also um einen Vorschlag, die tradierten Begriffe *probeweise* anders zu denken.[88]

Allein die Frage, *was ist Biopolitik*, hat ein unüberschaubares Spektrum an Reaktionen, Interpretationen und Erweiterungs- bzw. Adaptionsversuchen in den Sozialwissenschaften hervorgerufen.[89] Zu dieser Diskussion wird diese Dissertation jedoch nur marginal beitragen,[90] sondern sich auf einen, nicht unabsichtlich oberflächlichen Abriss von

---

[87] Im Rahmen dieser Arbeit ist es weder möglich noch vorgesehen, die Diskussion der Definition von Politik (weiter) zu führen. Auch erschöpfende Literaturhinweise würden das Maß jeder Fußnote sprengen, deshalb sei nur auf folgende Bestimmung aus einem aktuellen Handbuch der Politikwissenschaft als Folie verwiesen, von der Agambens Politikbegriff sich absetzt: „*Politik ist die Gesamtheit der Aktivitäten zur Vorbereitung und zur Herstellung gesamtgesellschaftlich verbindlicher und/oder am Gemeinwohl orientierter und der ganzen Gesellschaft zugute kommender Entscheidungen*." MEYER, Thomas: *Was ist Politik? 3., aktualisierte und ergänzte Auflage.* Wiesbaden 2010, S. 37; vgl. auch die näheren Erläuterungen ebd., S. 38-40; vgl. für einen Überblick neuerer Theorieansätze: BEDORF, Thomas/RÖTTGERS, Kurt (Hg.): *Das Politische und die Politik.* Berlin 2010; aus meiner Sicht ist jedoch die Kurzeflexion Hannah Arendts theoretisch weiterführend: ARENDT, Hannah: *Was ist Politik?* München 2007, S. 9-12.

[88] Für Agamben stellt das *Gedankenexperiment* ein wichtiges Instrument seiner Vorgehensweise dar; vgl. hierzu AGAMBEN: *Das Offene*, S. 31f.

[89] Das *Politikfeld* der Biopolitik inkludiert Fragen der Bioethik, der Genetik etc.; vgl. u. a. GEYER, Christian (Hg.): *Biopolitik. Die Positionen.* Frankfurt/M. 2001; GERHARDT, Volker: "Was Biopolitik ist und was gegen sie spricht." In: *Zeitschrift für Biopolitik 1/1,* 2002, S. 43-47.

[90] Diese Frage habe ich in meiner Magisterarbeit erörtert: MÜLLER, Martin: *Biopolitik im Stalinismus? Giorgio*

Agambens Biopolitik-Begriff beschränken.[91] Biopolitik ist für Agamben in der Nachfolge Foucaults[92] kein gesondertes Politikfeld,[93] sondern eher ein Analyseinstrument, eine kritische Perspektive auf Politik und ihre Beziehung zum Leben der Menschen. Thomas Lemke unterstreicht, dass „der von Michel Foucault geprägte Terminus [...] eine spezifische Form der moderner Macht [bezeichnet], deren zwei Haupttypen die Disziplinierung des Individualkörpers und die Regulierung des Bevölkerungskörpers umfassen".[94] Auch mit Agamben ist das Spezifikum gegenwärtiger Politik im Rahmen des Konzepts von „Biopolitik"[95] zu beschreiben und zu kritisieren. Dieser Begriff definiert sich bei ihm über den grundlegenden Bezug, den institutionalisierte Politik auf das Leben der mit ihr konfrontierten Menschen hat. Der biopolitische Zugriff konstituiert Menschen als individuelle Subjekte, die sich freiwillig ihrer Selbstoptimierung verschreiben (*Bürger*), und *zugleich* als politische

---

Agambens Lagerthese und der GULag (unveröffentlichte Magisterarbeit). Universität Leipzig, Leipzig 2006. Die seither aufgeworfenen Fragen haben zu meiner (zwischenzeitlichen) Abkehr von der Problematik der *Biopolitik der Gegenwart* und zur Hinwendung zu Agambens Methode geführt. Vgl. die kritisch bis ablehnende Diskussion von Agambens „Biopolitik"-Begriff in GEHRING, Petra/KADI, Ulrike: "Editorial zum Schwerpunkt: Biopolitik - Giorgio Agambens lange, dunkle Linien." In: *Journal Phänomenologie 18*/2002, S. 4-6.

[91] Vgl. die Bemühungen um die Bestimmung dieses *deskriptiven* wie *kritischen* Konzepts von u. a. STINGELIN, Martin (Hg.): *Biopolitik und Rassismus.* Frankfurt/M. 2003; LEMKE, Thomas: *Biopolitik zur Einführung.* Hamburg 2007; LEMKE, Thomas: *Gouvernementalität und Biopolitik.* Wiesbaden 2008; BUCHSTEIN, Hubertus/ BEIER, Katharina: *Biopolitik.* In: GÖHLER, Gerhard u. a. (Hg.): *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung.* Wiesbaden 2004, S. 29-46; bezeichnend für die sinkende Bedeutung von Agambens Adaption ist, dass im jüngst erschienen Sammelband zum Thema (PIEPER, Marianne u. a. (Hg.): *Biopolitik - in der Debatte.* Wiesbaden 2011, S. 15) nur noch am Rande, quasi als Irrweg davon die Rede ist und die Diskussionen sich auf Foucault sowie HARDT, Michael/NEGRI, Antonio: *Empire. Die neue Weltordnung.* Frankfurt/M./New York 2002 (vgl. auch PIEPER, Marianne u. a. (Hg.): *Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri.* Frankfurt/M./New York 2007) konzentrieren; vgl. diese Ebenen analytisch verbindend GEHRING, Petra: *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens.* Frankfurt/M. 2006.

[92] Vgl. FOUCAULT, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I.* Frankfurt/M. 1983, S. 129-153; FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, v. a. S. 282-311; komprimiert in: FOUCAULT, Michel: *Die Geburt der Biopolitik.* In: DEFERT, Daniel u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Dits et Ecrits 1976-1979. Schriften in vier Bänden. Bd. III.* Frankfurt/M. 2003, S. 1020-1028; sowie: FOUCAULT, Michel: *Sicherheit, Territorium und Bevölkerung*. In: DEFERT, Daniel u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Dits et Ecrits 1976-1979. Schriften in vier Bänden. Bd. III.* Frankfurt/M. 2003, S. 900-905; mit anderem Fokus, aber nicht weniger zentral: FOUCAULT, Michel: *Omnes et Singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft.* In: DEFERT, Daniel/EWALD, François (Hg.): *Analytik der Macht.* Frankfurt/M. 2005, S. 188-219; ich paraphrasiere Agambens diesbezügliche Ausführungen vor allem aus *Homo sacer I,* S. 12-18. Vgl. die gute Zusammenfassung von Thomas Lemke, der trotz seiner (anfangs) gelungenen Rekapitulation nicht dazu kommt, den eigenständigen Wert von Agambens Untersuchungen, die um die *grundsätzliche Biopolitizität abendländischer Politik* kreisen, zu erkennen: LEMKE: "Die Regel der Ausnahme.", insbesondere S. 943-948; vgl. auch LEMKE, Thomas: *Die politische Ökonomie des Lebens. Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben.* In: BRÖCKLING, Ulrich u. a. (Hg.): *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik.* Tübingen 2004, S. 257-274; oder das Nachwort Bröcklings zu den von ihm edierten Texten Foucaults in BRÖCKLING, Ulrich (Hg.): *Michel Foucault. Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Mit einem Nachwort von Ulrich Bröckling.* Berlin 2010, S. 401-439; vgl. auch die luzide Einführung von SCHNEIDER, Ulrich Johannes: *Michel Foucault.* Darmstadt 2004.

[93] Vgl. den Sammelband, in dem diese *realpolitischen* Dimensionen aus verschiedenen Perspektiven besprochen werden: WEIß, Martin G. (Hg.): *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit.* Frankfurt/M. 2009; oder GEHRING: *Was ist Biomacht?*

[94] LEMKE: "Die Regel der Ausnahme.", S. 943.

[95] Zur Einführung in die Probleme der begrifflichen Abgrenzung vgl. LEMKE: *Biopolitik zur Einführung*, S. 10-17, „'Biopolitik' bezeichnet ein theoretisches und ein empirisches Feld, das Fächergrenzen überschreitet und etablierte akademische [...] Arbeitsteilungen unterläuft." Ebd., S. 10; tonangebend, aber irreführend für die Kritik an Agambens Adaption des Konzepts SARASIN, Philipp: "Agamben - oder doch Foucault?" In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 51*/2003, S. 348-353; Lemke urteilt, dass Agamben „das Problem der Biopolitik unter einer einseitigen und verkürzten Perspektive verhandelt", LEMKE: *Biopolitik zur Einführung*, S. 78.

Bevölkerungseinheit (*Nation*), um deren Sorge die moderne Politik kreist. Agamben skizziert in Anlehnung, wie Abweichung von Foucault mit Blick auf die westliche Zivilisation eine Entwicklung der *Politisierung des Lebens*,[96] die in der Rezeption als „Verfallsgeschichte“[97] aufgefasst wird. Ihre Basisannahme lautet, die *Möglichkeit*, mehr als bloß zu *überleben*, zeichnet die Menschen anderen Lebewesen gegenüber aus. Politik bzw. die *Polis* benennt *ursprünglich* den Ort an dessen Grenzen aus Zweibeinern Menschen *gemacht* werden. Innerhalb ihrer Grenzen leben Bürger, die allein als solche vollwertige Menschen sind. Mit der Bürgerschaft lassen die *Lebewesen, die Sprache haben*, ihre bloß biologische Existenz hinter sich, oder genauer: *überlassen* sie dem Souverän. Bio-Politik bezeichnet mithin die einfache Tatsache, dass es etwas wie Politik nur in Verbindung mit menschlichem Leben gibt, das von den Griechen im Unterschied zum allen Lebendigen zukommenden *zoé*, dem natürlichen Lebendigsein, *bios* genannt wurde. Dies annehmend, ist für Agamben *Politik immer schon Biopolitik*. Den Übergang zur *modernen Biopolitik*, der einen konkreten historischen Wandel in den Institutionen, Mechanismen und Techniken ihrer aristotelischen Ursprungsform[98] indiziert, behandelt Agamben in Adaption Foucaultscher Gedankenschritte als Ausweitung der exklusiven politischen Sphäre auf alle Lebensbereiche jedes Lebenden; als permanente wie ubiquitäre Menschwerdung potentieller Nichtmenschen gewissermaßen. Aus Bauern wurden Bürger.[99] Die eigene Geburt sowie die Bemühungen staatlicher Institutionen bringen das menschliche Leben unentrinnbar in einen politischen Zusammenhang. Logisch hätte dieser fortschreitende Prozess den Punkt erreichen sollen, an dem es kein noch so virtuelles Außen mehr gibt. Ein Jeder Teil von irgendeinem Ganzen ist. Doch mit dem Ersten Weltkrieg entriet das Zwischenreich des Menschlichen, die eigentliche Sphäre der Souveränität, in der sich nackte Gewalt und nacktes Überleben berühren, seiner virtuellen Qualität (wie sie noch der fiktive Hobbessche *Naturzustand* und dessen Überwindung per Vertrag anzeigte). Agamben setzt hiervon abstrahierend zu einer Theorie vom *Ausnahmezustand* an. Flüchtlingsströme und die massenhafte Mobilisierung von Nichtmehrdazugehörigen – Überflüssige, wie Zygmunt Bauman sie für die Postmoderne charakterisiert[100] – wurden zum *realpolitischen* Problem. Lager entstanden. Ihre Funktion war es Agamben zufolge, das zusammenbrechende, auf Identität und Homogenität beruhende System am Zusammenbruch zu hindern, indem permanent die Ursprungsmasse des

[96] Vgl. als Grundlage für die folgenden Paraphrasen v. a. AGAMBEN: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 11-22, S. 190-198.

[97] DEUBER-MANKOWSKY, Astrid: *Homo sacer. Das bloße Leben und das Lager. Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt.* In: *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie 25*, 2006; online unter: http://www.xcult.org/texte/dm/homosacer.html; letzter Zugriff: 10.10.2011.

[98] Vgl. Agambens Auseinandersetzung mit Aristoteles’ Unterscheidungen menschlichen Lebens als politischer Lebensform und Foucaults kritischer Adaption dieses Gedankens, die Agamben an mehreren Stellen leicht variiert wiederholt, u. a. in AGAMBEN, Giorgio: *Die absolute Immanenz.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz.* Berlin 1998, S. 77-127, S. 105-113.

[99] Dass dies historisch weder linear noch reibungslos oder *ad hoc* geschah, versteht sich; vgl. für Frankreich WEBER, Eugen: *Peasants Into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870 - 1914.* London 1979.

[100] Vgl. BAUMAN, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit.* Frankfurt/M. 1995; BAUMAN, Zygmunt: *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*. Bonn 2005.

Politischen, *nacktes Leben* in Form ohnmächtiger Körper, den politisch-ökonomisch Mächtigen zur Verfügung stünde. So öffnet sich das Tor für die Existenz des Unmöglichen: Auschwitz. Verstanden als Denkfigur, als *Paradigma*, das *diese* Erkenntnis ermöglicht, offenbaren die Lager als Konkretisierung des *permanenten Ausnahmezustands* auch das konstitutive *Paradox der Biopolitik*: In erster wie letzter Instanz wird die Optimierung natürlichen Lebens im politischen Raum nur über dessen Eliminierung funktionieren. Lagerräume erfüllen ihre Funktion, indem sie die Normalität außerhalb derselben ermöglichen. Normalität ist dort, wo die von Foucault beschriebenen biopolitischen Mechanismen und Institutionen zur kollektiven *Subjektivierung* greifen. Wenn Krankenhaus, Schule, Fabrik oder Gefängnis ihre Funktion erfüllen, bedarf es lediglich eines *virtuellen Ausnahmezustands*, damit Menschen „normal" funktionieren.[101] Sind innerhalb eines politisch definierten Raums „die Disziplinartechnologien [..., die] Regulierungstechnologien"[102] der „Bio-Macht" *noch nicht oder nicht mehr* produktivitätssteigernd aktiv, ist die Verhängung des Ausnahmezustands, wie es heute heißen würde, erste Option, dies zu beheben. Die erfolgreiche Inszenierung einer regulären, ja genuinen Beziehung zwischen renitenten Lebensformen und Leben formender Macht bildet in Agambens Worten schließlich die *ursprüngliche* Legitimation politischer Herrschaft. Nochmals: Griechische *Polis* – moderner Nationalstaat – Konzentrationslager, diesen Faden knüpft der juridisch geschulte italienische Philosoph in seiner Rückschau. Dass er hier allerdings nicht stehen bleibt, sondern diese Linie, wenn auch bloß noch gewissermaßen als gestrichelte bis zur gegenwärtigen politischen Praxis verlängert, was impliziert, dass auch die gegenwärtigen Manifestationen des Politischen nach diesem Prinzip funktionieren, macht seinen Ansatz auch jenseits der Fachdisziplinen, die er streift, angreifbar und in den Augen der empörten Kommentatoren nichtig. Ich bin der Ansicht, dass diese Diskussion müßig ist. Das Mindeste nämlich hat Agamben erreicht: Nachdenken über *unser* Verständnis von Politik anzuregen. Agamben nutzt zwar historische Ereignisse oder Formationen, doch *dienen* sie ihm als paradigmenhafte Sprungbretter der in seinen ‚politischen' Publikationen referierten Hauptthese: *Politik war und ist immer Biopolitik*.

Wenn es also als Hilfskonstruktion zulässig ist, von einer Frühphase und einer ‚politischen' Phase in Agambens thematischen Schwerpunkten zu sprechen, dann zeigen vor allem die jüngsten Veröffentlichungen die charakteristische Verbundenheit, die von Beginn an in jedes seiner Werke eingelassen ist: die Aspekte, Politik und Sprache, Leben und Menschsein werden in ihrer *ursprünglichen Ununterscheidbarkeit* thematisiert. Der inhaltliche

[101] Zum mehrdimensionalen Zusammenhang von ökonomisch-rational definierter *Normalität*, *Normalisierung*, *Biopolitik*, *Gouvernementalität* und *Liberalismus* vgl. LEMKE, THOMAS: *Gouvernementalität.* 2005; online unter: www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Gouvernementalit%E4t%20 Kleiner-Sammelband .pdf; letzter Zugriff: 10.10.2011.

[102] FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 299.

Fluchtpunkt, darin ist de la Durantaye Recht zu geben,[103] war und ist für Agambens Denken die *Potenz*. So ergibt sich eine Art Dreieck von Mensch – Sprache – Politik, das diese *Idee* umrahmt, wie von ihr als *Schwellenparadigma* getragen und zusammengebunden wird. In diese Konstellation wird meine Agambenexegese eindringen und sie entfalten.

I.2 Phasen der Agambenrezeption

Dieses Kapitel präsentiert zwei Varianten, die heterogene, unabgeschlossene Agambenrezeption zu erfassen. Vor diesem Hintergrund ist mein Ansatz einzuordnen. Zunächst können drei Phasen der Agambenrezeption unterschieden werden. Nach dieser Einteilung stellt mein Umgang mit dem italienischen Philosophen eine Weiterentwicklung dar, die eine neue, vierte Etappe einläutet. Die im nächsten Abschnitt diskutierte Variante orientiert sich an den selektiven bzw. disziplingebundenen Tendenzen, die hier dominieren. Beide Kategorisierungen liefern einen summarischen Überblick und konzentrieren sich aus Gründen der Übersichtlichkeit und aufgrund der begrenzten Bedeutung dieses Kapitels für mein Dissertationsprojekt auf das deutschsprachige Rezeptionsspektrum, in das sich auch meine Arbeit einreiht.[104] Die Unzulänglichkeiten in den Reaktionen auf Agambens Schriften lassen sich in diesem Kontext exemplarisch verdeutlichen, wohingegen die internationale Agambenforschung sich der notwendigen Erkenntnis geöffnet hat, sich nicht exklusiv auf Agambens politische „Provokationen“[105] zu fokussieren, sondern die Verbundenheit seiner Denkfiguren, die ihnen „gemeinsame Fragestellung“[106] zu berücksichtigen.[107]

Die Phasen der Agambenrezeption korrespondieren vordergründig mit der Publikationsdichte der ins Deutsche übersetzten Werke. Diese wiederum hängt von der kontrovers diskutierten Thematik des *Homo sacer I* ab und erreicht zwischen 2003 und 2005 ihren Höhepunkt. Die „raunenden“[108], sprachphilosophischen Frühschriften[109] – meinen Vorbehalt gegen diese Einteilung habe ich ausgedrückt – riefen praktisch keine Resonanz hervor. In dieser *ersten*

---

[103] „As any reading of Agamben’s works reveals, no idea is so important for his thought as *potentiality*.” DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. 14f.

[104] Inhaltlich ist diese Begrenzung damit zu rechtfertigen, dass die Kritik an Agamben hierzulande – bei zugleich besonders oberflächlicher Lektüre – besonders scharf ausfällt.

[105] HARTLE: *Der Philosoph an den Grenzen der Rechtsgemeinschaft.*

[106] BERNARD: "Unverbogen in der Unverborgenheit."

[107] Vgl. etwa ADLER, Anthony C.: "The Intermedial Gesture. Agamben and Kommerell." In: *Angelaki. Journal of Theoretical Humanities 12/3,* 2007, S. 57-64; BARTOLONI, Paolo: "The Stanza of the Self. On Agamben's Potentiality." In: *Contretemps 5*/2004, S. 8-15; COLEBROOK, Claire: "Agamben. Aesthetics, Potentiality and Life." In: *South Atlantic Quarterly 107/1,* 2008, S. 107-120; ZIAREK, Ewa: *'I can'. On Possibility and Praxis in Agamben's Work.* In: *Theory & Event 13*, 2010; online unter: http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v013/13.1.ziarek.html; letzter Zugriff: 10.10.2011.

[108] Vgl. den auf diesem Urteil aufbauenden Verriss durch STEINHAUER, Fabian: *Gestaltung des Rechts. Agamben.* In: BUCKEL, Sonja u. a. (Hg.): *Neue Theorien des Rechts.* Stuttgart 2006, S. 187-211, S. 207-211.

[109] „The topics of Agamben’s earlier books ranged from aesthetics to iconography, historiography to philology, poetics to philosophy.” DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. 10; diesen Bereichen sind aber auch Agambens jüngste Studien wieder zuzuordnen; daher macht diese Unterscheidung wenig Sinn.

Phase, die insofern *keine* ist, herrschte hierzulande Schweigen vor.[110] Bezeichnend ist, dass trotz der siebenjährigen Verschleppung der Übersetzung von *Homo sacer I* auch die bereits übersetzten Werke Agambens (*Idee der Prosa*: 1987, *Bartleby*: 1998) nur vereinzelt Aufmerksamkeit auf sich zogen.[111] Die Nichtbeachtung wurde im Zuge der in Italien, Frankreich und den USA ausgelösten Reaktionen auf den 1995 im Original erschienenen ersten Band der *Homo sacer*-Reihe[112] langsam durchbrochen. In erster Linie sorgten dafür das angesprochene Interview Agambens, sowie der daran anschließende Kommentar von Anselm Haverkamp in der Zeitschrift *Literaturen*.[113] Damit wird zugleich der feuilletonistische Grundton der folgenden Auseinandersetzung vorgegeben. Dazu hat Agamben mit seinen Texten für deutsche Tageszeitungen nicht zuletzt selbst beigetragen.[114] Auftritte auf der Frankfurter Buchmesse, der Volksbühne in Berlin oder seine von Nebengeräuschen begleitete Gastprofessur an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf[115] sind Ausdruck des kurzlebigen *Hypes* um seine Person, wie sein Denken.[116] Zwischen 2002 und 2006 tritt die Agambenrezeption im deutschsprachigen Raum in ihre *zweite Phase* ein und erreicht ihren Höhepunkt. Hier erfährt Agambens Werk eine Vereinseitigung auf die *Homo sacer*-Reihe, d. h. seine politische Diagnostik der Gegenwart.[117] Auf dieser Basis wird es in dem Maße kritisiert und abgewertet, wie die Selektivität in der Lektüre durch die an die eigenen

---

[110] Neben den erwähnten Beiträgen Reimar Kleins und Michael Mayers, der Agambens *Homo sacer I* Jahre vor seiner Veröffentlichung in Deutschland als „ungeheuerlich“ auf den Index setzt, ließ sich aus der Zeit vor dem Erscheinen seiner deutschen Übersetzung nur eine Rezension der italienischen Ausgabe von *Die Sprache und der Tod* finden: MEX, Susanne "Tod der Stimme (voce) - Stimme (Voce) des Todes. Zu Giorgio Agamben 'Il linguaggio e la morte'." In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte/Cahiers d'histoire des littératures Romanes 14*/*3,* 1990, S. 334-349.

[111] Vgl. GARCÍA DÜTTMANN, Alexander: "Jenseits von Tod und Leben." In: *FAZ,* 19.04.1999, S. 55; in VOGL, Joseph (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen.* Frankfurt/M. 1994 ist Agambens Text zur „Lebens-Form“ bereits veröffentlicht, S. 251-257, darüber hinaus geht der Herausgeber in seiner Einleitung zu den Texten von u. a. Foucault, Rancière, Nancy, Deleuze, Lyotard auch kurz auf Agambens 1990 im Original erschienene *Kommende Gemeinschaft* ein, ebd., S. 22f., was einen der ersten Momente deutschsprachiger Agambenrezeption darstellt; in Vogls Textkompilation rund um den „Gemeinschaftsbegriff“ als „äußerste Grenze und Grenzerfahrung moderner Politik“, ebd., S. 10, findet sich auch der in Kapitel III.1.3.2 der vorliegenden Arbeit ausführlich in Agambenperspektive analysierte Aufsatz von Pierre Clastres *zur Frage der Macht in den primitiven Gesellschaften*, ebd., S. 94-100, was, so weit ich sehe, zugleich die einzige Berührung oder Annäherung zwischen Agamben und Clastres jenseits meines Denkens ist.

[112] Vgl. u. a. MESNARD, Philippe: "The Political Philosophy of Giorgio Agamben. A Critical Evaluation." In: *Totalitarian Movements and Political Religions 5*/*1,* 2004, S. 139-157; PANAGIA, Davide: *The Sacredness of Life and Death. Giorgio Agamben's Homo Sacer and the Tasks of Political Thinking,*. In: *Theory & Event 3*, 1999; online unter: http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/v003/3.1r_panagia.html; letzter Zugriff: 10.10.2011.

[113] HAVERKAMP, Anselm: "Das Betriebsgeheimnis der europäischen Demokratie. Giorgio Agambens 'Homo Sacer'. Anmerkungen zu einem lebenswichtigen Buch." In: *Literaturen 2*/*1,* 2001, S. 23-25.

[114] Vgl. Fußnote 71.

[115] Vgl. Fußnote 74; sowie ROSENFELDER, Andreas: "Gastprofessor Agamben. Spätrömisch." In: *FAZ,* 02.11.2005, S. N3.

[116] Vgl. RITTER, Henning: "Zivilisationsbruch Guantánamo. Der Weg in den permanenten Ausnahmezustand. Giorgio Agamben ohne Illusionen." In: *(FAZ)*, 24.03.2004, S. L16; JÄGER, Lorenz: "Wie kann man für den Nicht-Menschen sprechen?" In: *FAZ*, 07.10.2003, S. L37; oder RAULFF, Ulrich: "Stunde der Innenminister. Der Ausnahmezustand und das Ende der symbolischen Politik." In: *SZ*, 13./14.03.2004, S. 3.

[117] Die Kritik an dieser Rezeptionstendenz bekräftigt DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. 11; insofern scheint die Auseinandersetzung mit ihm auch der Selbstprofilierung oder -abgrenzung einzelner Rezipienten und ihrer Disziplinen zu dienen.

Perspektiven gebundenen Rezipienten vorherrscht. Die Resonanz ist groß, der Effekt bzw. das Verständnis klein. Der Fokus der überwältigenden Mehrheit der Reaktionen liegt auf dem *Homo sacer*-Projekt (und hier insbesondere auf dem ersten Band), was wiederum dazu führt, dass sich diese Fixierung verfestigt.[118] Die teils empörte Kritik, der diese Publikationen ausgesetzt sind, bezeugt zweierlei: Einerseits scheint Agamben einen zeitgenössischen Nerv getroffen zu haben,[119] auch wenn kaum jemand mit seinen Thesen *d'accord* ist. Andererseits lassen die zahlreichen, ungenügenden Versuche, Agambens Gedankengänge adäquat zu rekapitulieren, darauf schließen, dass seine Perspektive sich nicht mit tradierten Begriffen und Disziplingrenzen deckt. Dieser Umstand erfordert es, diesbezüglich hermeneutische Grundlagenarbeit zu leisten, wie im Teil II dieser Arbeit durchgeführt. Darüber hinaus zeigt sich auch, dass das Neue und Unverständliche an Agambens Denken nicht mittels Theorievergleichen, der in der Rezeption am weitesten verbreiteten Methode, zu erfassen und kritisieren ist. Mit anderen Worten verdeutlicht der Fakt, dass immer wieder auf dieses Mittel zurückgegriffen wird, die Ratlosigkeit der Rezeption. Vor diesem Hintergrund setzt ab 2007 die *dritte Rezeptionsphase* ein, die mit der Abkühlung des publizistischen Interesses an Agamben einhergeht und in der sich der Umgang mit ihm als Philosoph im akademischen Rahmen *normalisiert*. Sein Denken sedimentiert im geisteswissenschaftlichen Betrieb und die Auseinandersetzung gewinnt an Objektivität und Qualität. Die Beschränkung auf Agambens gegenwartsbezogene Schriften wird seither aufgeweicht,[120] inhaltlich-theoretische Einzelfragen gewinnen ebenso an Bedeutung,[121] wie umfassendere Versuche, Agamben in Relation zu anderen (zeitgenössischen) Autoren zu verorten.[122] Zugleich

---

[118] Die verschiedenen Sonderhefte oder Themenschwerpunkte deutsch- und englischsprachiger Fachzeitschriften beweisen das; vgl. DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE: "Zwischenstand: Giorgio Agambens Projekt des „Homo sacer"." In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52/6,* 2004, S. 929-984; JOURNAL PHÄNOMENOLOGIE: "Schwerpunkt: Biopolitik - Giorgio Agambens lange, dunkle Linien." In: *Journal Phänomenologie 18*/2002; BAILEY, Richard u. a.: "Agamben Special Issue. Form of Life. Agamben, Ontology, Politics." In: *Theory & Event 13/1*, 2010; UNIVERSITY OF EDINBURGH: "Giorgio Agamben." In: *Paragraph. A Journal of Modern Critical Theory. 25*/2002; ROSS, A.: "The Agamben Effect. Special Issue." In: *South Atlantic Quarterly 107/1,* 2008; UNIVERSITY OF SYDNEY: "Giorgio Agamben. Special Issue." In: *Contretemps 5*/2004.

[119] Geulen zumindest behauptet, Agamben habe „mit dem Begriff des nackten oder bloßen Lebens etwas getroffen, das uns alle umtreibt." GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 13.

[120] Dass Agambens Werk weiterhin, allerdings mit erweitertem Interesse in den deutschen Medien präsent ist, zeigt der Beitrag im „Deutschlandradio Kultur" von REITZ, Michael: *Frei oder vogelfrei? Das Bild des modernen Menschen im Denken von Giorgio Agamben.* In: *Radiosendung Deutschlandradio Kultur*, 2008; online unter: http://www.dradio.de/download/78052/; letzter Zugriff: 10.01.2008. Ein angekündigter, noch nicht erschienener Sammelband wird laut Verlagsnotiz auch vor allem Agambens *politische Philosophie* behandeln, d. h. die Agambens *Homo sacer*-Reihe: LOICK, Daniel (Hg.): *Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens.* Baden-Baden 2011.

[121] Vgl. u. a. BÖCKELMANN, Janine: *Der Begriff des Lebens und die Perspektive des Ethischen.* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 131-148, HEISTER, Michael/SCHWARZ, Richard: *Kritik der Biopolitik. Kritik der Souveränität. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens und Antonio Negris.* In: *episteme.de 3*, o. J.; online unter: http://www.episteme.de/htmls/Heister-Schwarz-Agamben-Negri.html; letzter Zugriff: 12.10.2011.

[122] Vgl. u. a. FINKELDE, Dominik: "Streit um Paulus. Annäherungen an Alain Badiou, Giorgio Agamben und Slavoj Žižek." In: *Philosophische Rundschau 53*/2006, S. 303-331; LACHERT, Elke: *Wege dorthin. Zum Problem der Unentscheidbarkeit bei Agamben und Derrida.* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 207-215; SCHEU, JOHANNES: *Heilige Gewalt, heiliges Leben. Giorgio Agambens 'Homo sacer' im Kontext von René Girards*

kristallisiert sich die Tendenz heraus, Agamben schubladenhaft abzurufen und zu suggerieren, es herrschte ohnehin Klarheit über seine Begriffe, was mitnichten der Fall ist. Typisch für diese Herangehensweise sind sporadische, appendixhafte Agambenbezüge.[123] So tauchen seine Begriffe und Figuren mittlerweile in Fußnoten auf, ohne großes Aufsehen zu erregen (allerdings auch oft, ohne erklärt zu werden oder klärend zu wirken),[124] so dass Giorgio Agamben in den Kanon der „unglücklichen"[125], „postmodernen"[126] Philosophen inkorporiert scheint. Diese, mit dieser Entwicklung einhergehende Etikettierung trägt jedoch nicht *per se* zur Verständlich- oder gar Fruchtbarmachung seines Ansatzes bei, wie anhand neuester Rezensionen offensichtlich wird.[127] Exemplarisch werden die Probleme in den diversen Beiträgen des 2007 erschienenen Sammelbands *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, der nach eigenem Bekunden das Ende der von der ersten *Homo sacer*-Publikation ausgelösten polemischen Nachbeben markieren sollte. Vor dem Hintergrund der Feststellung, dass „in Deutschland – mit Ausnahme einiger weniger Fachartikel – eine grundlegende Beschäftigung mit [Agambens] Denken bisher nicht stattgefunden hat", wird dort der Versuch unternommen, eine „kritische Bestandsaufnahme seiner Philosophie [zu] leisten."[128] Doch aus der Summe der einzelnen Aufsätze ergibt sich weder ein einheitliches Gesamtbild noch eine zumindest grundlegende Ausgangsbasis für den produktiven Umgang mit Agambens Denken. Der Aufsatz Oliver Marcharts etwa, der mit seiner diffamierenden Polemik gegen Agamben den Sammelband eröffnet, bewirkt und intendiert geradezu das Gegenteil.[129] Die Heterogenität der Perspektiven, die variierende

---

Opfertheorie. In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 187-206.

[123] Vgl. etwa: GARCÍA DÜTTMANN, Alexander: *Die Sichtbarmachung der Armut. Drei Thesen.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 119-129; MENKE, Christoph: *Die 'Aporien der Menschenrechte' und das 'einzige Menschenrecht'. Zur Einheit von Hannah Arendts Argumentation.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 131-147; FOHRMANN, Jürgen: *Die Intervention der Stimme und die Kritik der 'Gedankenlosigkeit'. Hannah Arendt in Gesellschaft.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 207-221.

[124] Exemplarisch GARCÍA DÜTTMANN, Alexander: *Philosophie der Übertreibung.* Frankfurt/M. 2004, S. 141f.

[125] SCHNEIDER, Manfred: *Der Messias und die Reste. Giorgio Agambens Paulus-Lektüre.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 41-58, S. 56. „Auf einen Nenner gebracht, scheinen alle diese eleganten, kühnen, scharfsinnigen, gebildeten, unglücklichen Philosophen [*Schneider nennt neben Agamben: Žižek, Badiou, Taubes und Benjamin; M.M.*] mit dem Problem zu hadern, dass das Denken immer und *ohne Ausnahme* durch den Gang der Dinge beschämt wird. Die Geschichte ist leider der Karneval der Philosophie, [...] das unaufhörliche Gelächter über jedes Denken, das zu wissen vorgibt, wie die Dinge laufen werden." Ebd. Schneiders Ressentiment verhindert eine produktive Diskussion dieser Autoren.

[126] In neueren politiktheoretischen Darstellungen wird Agamben dem „postdemokratischen" Denken zugeordnet, wie u. a. auch Derrida, Rancière, Nancy, Mouffe, Laclau, Lefort oder Badiou, vgl. die entsprechenden Sammelbände von BEDORF/RÖTTGERS (Hg.): *Das Politische und die Politik.*; HEIL, Reinhard/HETZEL, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie.* Bielefeld 2006.

[127] Vgl. die jüngste Überblicksdarstellung seines Denkens: SCHEU, Johannes: *Überleben in der Leere. Giorgio Agamben.* In: MOEBIUS, Stephan/QUADFLIEG, Dirk (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart.* Wiesbaden 2011, S. 439-451; oder die Rezensionen von *Herrschaft und Herrlichkeit* durch HAN, Byung-Chul: "Politik ist ein anderes Wort für Gewalt." In: *FAZ*, 19.08.2010, S. 32; HOLL, Adolf: "Die Macht des leeren Throns." In: *Die Presse*, 02.10.2010; THUMFART, Johannes: "Wirtschaftsliberalismus als Religion." In: *taz*, 21.08.2010.

[128] BÖCKELMANN/MEIER (Hg.): *Die gouvernementale Maschine*, S. 8.

[129] MARCHART, Oliver: *Zwischen Moses und Messias. Zur politischen Differenz bei Agamben.* In: BÖCKELMANN,

Intensität und Ernsthaftigkeit in der Beschäftigung mit Agambens Schriften, sowie die jeweils eigenen Agenden der Autoren bilden zwar die diversen Haltungen Agamben gegenüber ab, leisten jedoch nicht die angekündigte „Bestandsaufnahme seiner Philosophie". Ein weiteres Exemplar aus der Periode, in welcher der Hype abklingt und objektivere Besprechungen einsetzen, ist der Band *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven und Kontroversen* von 2008. Von den 19 Beiträgen kommt einer aus politikwissenschaftlicher Perspektive,[130] zwei bis drei sind eher philosophisch orientiert, während den Rest LiteraturwissenschaftlerInnen verfasst haben. Nicht dass dieser Disziplin eine informative und informierte Lektüre Agambens von vornherein versagt wäre.[131] Doch zeigt dieses Deutungsmonopol, dass Agambens Theorien weder in der Politikwissenschaft noch in der Philosophie angekommen sind, d. h. gerade dort, wo sie thematisch angesiedelt scheinen, am wenigsten Effekte zeitigen. Problematisch ist das insofern, als abseits dieser Disziplinen derjenige (idealisierte, systemisch stereotypisierte) *Politik-Macht-Souveränitäts-Demokratie*-Begriff[132] vorherrscht, den Agamben neu aufzurollen, zu *suspendieren* versucht. So verfehlen diese Ansätze, die Auseinandersetzung zu vertiefen, ihr Ziel. Zugleich zeigt die Kakophonie der dort versammelten Beiträge den Istzustand der Agambenrezeption in ihrem aktuellen Stand. Bis heute existieren keine allgemein etablierten Begriffe oder Ansätze, sich Agambens Werk gewinnbringend zu nähern. Diese Problematik wird umso deutlicher insofern es selbst innerhalb dieses Sammelbands zu keiner gegenseitigen Befruchtung der verschiedenen Einsichten kommt. So wird etwa der in meinen Augen wertvolle Beitrag von Franziska Schößler[133] nirgend sonst aufgegriffen. Die aktuelle Entwicklungsphase der Agambenrezeption beweist jedoch zumindest, dass Agamben sich als zeitgenössischer oder Gegenwartsphilosoph[134] etabliert hat, mit unterschiedlichem Erfolg, was das Verstehen von Agambens Denkfiguren anbelangt.[135] Vereinzelte Adaptionsversuche sind inzwischen

---

Janine (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 10-28,

[130] Vgl. VILLINGER: *'Das Leben von einer besonderen Seite angesehen'*; die politikwissenschaftliche Perspektive und ihr verkürzter Blickwinkel wird andernorts repräsentiert HETZEL, Mechthild: *Revision des politischen Vokabulars. Giorgio Agamben.* In: HEIL, Reinhard/HETZEL, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie.* Bielefeld 2006, S. 111-116.

[131] Vgl. die zumindest partiell konstruktiven Beiträge, deren Rezeptionsfokus über *Homo sacer I* hinausgehen von MEIN, Georg: *Narrative der Zeugenschaft.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 223-239, WISCHKE, Mirko: *Die Stimme nackten Lebens. Über Sprache bei Giorgio Agamben.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 281-292,

[132] Ich verweise auf Kapitel II.2. dieser Arbeit, in denen die Eigenheit von Agambens Perspektive auf diese und andere Begriffe (beispielhaft) nachvollziehbar wird.

[133] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben.*

[134] Wenn akademische Popularität Indikator dafür ist, dann bestätigt Agambens Engagement an der European Graduate School in Saas-Fee/Schweiz, diesen (mit Judith Butler, Alain Badiou u. a. geteilten) Status; siehe den youtube-channel: http://www.youtube.com/user/egsvideo, letzter Zugriff: 27.11.2011. Selbstredend wird Agamben auch in die erscheinende Anthologie italienischer Gegenwartsphilosophie aufgenommen: HEYDENREICH, Titus/BREMER, Thomas (Hg.): *Italienische Philosophie heute. Mit Beiträgen zu Croce, Gramsci, Agamben, Umberto Eco, Emanuele Severino, Toni Negri, Gianni Vattimo und Roberto Esposito.* Tübingen 2011.

[135] So wird Agamben in Erik M. Vogts Untersuchung zum (unterbelichteten) Dialogpartner Slavoj Žižeks, hier wird die Einseitigkeit der Beschäftigung zugunsten Žižeks Denken offensichtlich: VOGT, Erik M.: *Slavoj Žižek*

entstanden, sind allerdings wenig tragfähig, da es am Verständnis von Agambens Intention und Vorgehensweise mangelt, weshalb seine Denkfiguren entsprechend verzerrt, inadäquat eingesetzt werden.[136] So erscheint es auf den ersten Blick produktiv, auf den zweiten jedoch fragwürdig, wie beispielsweise Friedrich Balke in seiner monumentalen Studie zu *Figuren der Souveränität* auf Agambens Thesen und Begriffe zurückgreift. Balkes Umgang beweist, dass Agamben heute ohne nähere Erläuterungen zitiert werden kann, zur Ausschmückung oder Untermalung gewissermaßen. Was damit gewonnen ist, dass seine Thesen vor allem in Bezug auf *biopolitische Gegenwart* und *Ausnahmezustand* ohne zusätzliche Klärung einfach benutzt werden,[137] ist damit noch nicht ausgemacht. Ich bezweifle, dass Agambens Begriffe bzw. das analytische Instrumentarium um sie herum bereits ausreichend entwickelt sind. Balkes wiederholt bemühte Phrase, „wie Agamben gezeigt hat", mit der er seine zahlreichen Referenzen zu Agamben als Denker, der ihm dabei hilft, seine eigene kritische Perspektive (u. a. auf Hobbes) auszurichten, zeigt die neue Qualität der gegenwärtigen Rezeption an.[138] Trotz dieser positiven Entwicklung der Agambenrezeption der jüngsten Zeit schlägt mein Ansatz eine noch andere Richtung ein. Diese Dissertation liefert weder einen Theorie- oder Theoretikervergleich noch eine Begriffs- oder Ideengeschichte. Da diese Unterfangen lediglich wissenschaftsökonomisch von Wert sind, befinden sich derartige Zugriffsversuche auf Agamben über seine Beziehung zu Michel Foucault oder Walter Benjamin oder Hannah

---

und die Gegenwartsphilosophie. Agamben, Vattimo, Dennett, Badiou, Fanon, Rancière. Mit einem Vorwort von Slavoj Žižek. Wien/Berlin 2011, S. 21-65.

[136] Vgl. etwa den Vergegenwärtigungsversuch des *homo sacer* im modernen „Migranten" von RAJARAM, P. K./ GRUNDY-WARR, C.: "The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia and Thailand." In: *International Migration 42/1,* 2004, S. 33-64; oder Georg Meins (lobenswerter) Versuch, Agambens *Scham*-Begriff anhand weiterer literarischer Zeugnisse zu illuminieren, der jedoch daran scheitert, dass Mein diesen weder als *Schwellenparadigma* noch dessen spezifische Funktion in seinem Denken erkennt, MEIN: *Narrative der Zeugenschaft*; vgl. auch die Agambenkritik in diesem Punkt: LEYS, Ruth: *From Guilt to Shame. Auschwitz and After.* Princeton/NJ 2007, S. 157-179.

[137] BALKE, Friedrich: *Figuren der Souveränität.* München 2009, vgl. u. a. S. 16 (betrifft: Gegenwartsdiagnose Agambens), S. 20 bzw. S. 72ff. (betrifft: Agambens Begriff vom *nackten Leben* in Relation zu Souveränität), oder S. 30f., (betrifft: Agambens Souveränitätsdefinition).

[138] Vgl. ebd., S. 44, S. 71 und S. 499; vgl. ebenso ebd., S. 97, S. 113-115; ein Aufsatz, der gleichfalls in diese Kategorie der Agambenrezeption fällt, nutzt Agambens Perspektive auf Schmitt als Reflexionsfolie und macht sie so fruchtbar, vgl. OBERPRANTACHER, Andreas: *Neutralisierte Entscheidung. Carl Schmitts Kritik der politischen Urteilskraft im Zeichen ihrer Krise.* In: LEHMANN, Sandra/LOIDOLT, Sophie (Hg.): *Urteil und Fehlurteil.* Wien 2011, S. 187-204. Oberprantacher gesteht die Möglichkeit der Agambenkritik zu, er anerkennt aber auch das Potential eines anderen Politik-Begriffs, die Agambens Denken bietet: „Man mag über die realpolitische Bedeutung aktueller Phänomene [...] uneins sein. Und man mag auch gerne vergessen, dass wir es gewohnt sind, uns aus einer privilegierten Perspektive mit Fragen zu beschäftigen, die uns zwar betroffen stimmen mögen, aber höchst selten bedrohen. Wohl nur schwer von der Hand zu weisen wird allerdings sein, dass die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des politischen Urteilens [...] nunmehr weniger das *Wie* des Urteilen-Könnens als vielmehr dessen *Ob* betrifft. [...] Und eben hier erweist sich Agambens dramatischer Kurzschluss der Thesen Foucaults zur Geschichte der Biopolitik mit Schmitts Konzeption juridisch-politischer Souveränität als genuine Möglichkeit, das Terrain bisheriger Politik just dort zu verlassen, wo sich im Andenken an Benjamins Geschichtsphilosophie eine ungedachte und unerhörte Beziehung auf und im Leben eröffnet: Im Unterschied zu einer Politik des Unterscheidens, Trennens und Urteilens, die stets einen Überschuss und Rest produziert, die verwaltet werden müssen, könnte Politik im Zeichen ihrer Krise als ‚*Darbietung einer Mittelbarkeit, das Sichtbarmachen eines mittels als solchem*' gedacht werden, als *Lebens-Form*, die gleichermaßen Ausdruck der Unmöglichkeit ist, bloßes Leben zu isolieren, wie auch einer gemeinsamen ‚Potenz', die sich niemals in einer einzigen ihrer möglichen Gestalten erschöpft." Ebd., S. 203.

Arendt nicht auf dem Stand, auf dem sich die Agambenrezeption bewegen könnte.[139] Mein Ansatz geht einen anderen Weg und insofern weiter, da Agambens Ideen hier wie Fäden aufgenommen und verarbeitet werden. Kritik an ihnen kann so in Form ihrer Verknüpfung mit der je eigenen Umgebung, der Überprüfung der Übertragbarkeit, d. h. Anwendbarkeit seiner Perspektive geübt werden. In dieser Hinsicht stößt meine Untersuchung in eine Forschungslücke vor. Zugleich macht sie zwei konkrete Vorschläge, ihr abzuhelfen. Deshalb kann ich meinen Ansatz als Versuch verorten, der die Agambenrezeption über diese letzte, in eine *vierte Phase* verschiebt, weil hier auf dessen Anwendbarkeit hinsteuernd Agambens Denken selbst gedacht wird. Meine Agambeninterpretation ist mit einer Weiterentwicklung seiner Perspektive verbunden. Doch bevor es dazu in Teil III dieser Arbeit kommen kann, wird in Teil II die Grundlagenarbeit zu erledigen sein, d. h. ist eine zwar ausschnitthafte, jedoch minutiöse Rekapitulation von Agambens *paradigmatischer Denkfigur der Schwelle*, die sein gesamtes Werk und Denken durchzieht, anzufertigen.

I.3 Tendenzen und Probleme der Agambenrezeption

Nach der Einteilung der Agambenrezeption in Phasen ihrer Entwicklung, wird dieses Kapitel die zwei Grundtendenzen der Rezeption, die sich gegenseitig bedingen und im Konzert für ihre generelle Unzulänglichkeit verantwortlich sind, exemplarisch vorführen: Zum einen behindert die Selektivität der Lektüre und zum anderen die Disziplingebundenheit der Rezeptionsperspektive einen fruchtbaren oder zumindest weniger polemischen Umgang mit dem italienischen Denker, der im Zentrum meines Interesses steht.

Wenn es zu den Aufgaben von Sekundärliteratur gehört, in die Ideen und Gedankengänge eines gegebenen Gedankengebäudes einzuführen, es auch abseits der Originaltexte zugänglich zu machen, scheint Agambens Werk sich diesem Anliegen zu verschließen. Oder liegt es an den Rezipienten selbst, dass es so selten gelingt, Agambens Thesen immerhin darzustellen, verständlich zu machen, sie gegebenenfalls entzerrt, aber nicht entstellt wiederzugeben?[140] Sowohl Kritiker als auch Adepten scheitern meist schon an der

[139] Neben der explizit theorievergleichenden Arbeit von: NEDUNG MADUNG, Otto G.: *Politik und Gewalt. Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich.* München 2008, sei nochmals verwiesen auf die Sammelbände von GEULEN u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben*; BORSÒ u. a. (Hg.): *Benjamin - Agamben*. Zwar konzentrieren sich auch hierzulande Kritiken auf Agambens Relation zu Foucault (vgl. u. a. ZAKRAVSKY, Katherina: *Enthüllungen. Zur Kritik des "nackten Lebens".* In: SCHWARTE, Ludger (Hg.): *Auszug aus dem Lager. Zur Überwindung des modernen Raumparadigmas in der politischen Philosophie.* Bielefeld 2007, S. 59-78; THÜRING, Hubert: *Für eine Literatur des infamen Lebens. Überlegungen zu Foucault und Agamben.* In: RAUCHENSTEINER, Manfred (Hg.): *Zoopolitik.* Berlin/Wien 2003, S. 143-154), doch ist diese Diskussion im angelsächsischen Raum weiter fortgeschritten; hier werden die jüngsten Methodenfragen, die Agamben bei Foucault entlehnt, aufgegriffen, vgl. u. a. BUSSOLINI, Jeffrey: "Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault. Review of Recent Works of Agamben." In: *Foucault Studies 10*/*November,* 2010, S. 108-143; BLEEDEN, David: "One Paradigm, Two Potentialities: Freedom, Sovereignty and Foucault in Agamben's Reading of Aristotle's *'dynamis'*." In: *Foucault Studies 10*/*November,* 2010, S. 66-84: SNOEK, Anke: "Agamben's Foucault: An Overview." In: *Foucault Studies 10*/*November,* 2010, S. 44-67.

[140] Neben den erwähnten englischsprachigen Einführungsbänden von Mills und de la Durantaye sind hier vor allem die Beiträge von Khurana und Weiß als Ausnahmen von dieser Regel zu nennen, auf die ich im nächsten

Rekapitulation; von dieser (verfälschenden) Basis aus werden dann die kritisch-polemischen Unternehmen gestartet, die deswegen ihr Ziel verfehlen.[141] Ein Beispiel dafür, dass dies auch Autoren nicht gelingt, die Agamben zumindest wohlwollend gegenüberstehen, liefert der Aufsatz von Clemens Pornschlegel. Der Münchner Literaturwissenschaftler paraphrasiert Agambens (selbst noch unabgeschlossene, bruchstückhafte) Argumentationsfäden zum von ihm geprägten Begriff der „Lebens-Form“[142], doch spitzt er die ohnehin schon zugespitzten Originalformulierungen weiter zu, was deren Verstehbarkeit zusätzlich erschwert.[143] So kommt Pornschlegel zwar zu einer pointierten Charakterisierung von „Agambens Position [...] als die einer rückhaltlos negativierten politischen Theologie, die das Gesetz mitsamt seinen theologischen und quasi-theologischen Begründungsfiguren messianisch suspendiert und zurückweist“[144], doch inwiefern erhöht diese Aussage die Handhabbarkeit dieser These? Aber nicht nur hier finden sich ultrakomplizierte, terminologisch überfrachtete Sätze, die meinethalben gut klingen, aber ihren ersten Zweck nicht erfüllen: Agambens Denken zu erhellen, die Ansatzpunkte für die daran geübte Kritik zu fixieren.[145] Ein exemplarischer Vertreter dieser Art des polemisch-selbstgefälligen Rezipierens ist Oliver Marchart, dessen Kritik an Agambens Ideen jedem unbedarften Leser die Lektüre vergraulen dürfte (und auch genau darauf angelegt zu sein scheint, insofern sein Lehrer, Ernesto Laclau, einer der prominentesten Kritiker Agambens ist).[146] Doch was nützen eben dieser Leserschaft – bei genauerem Hinsehen – Marcharts ‚Einsichten’, dass es sich bei Agamben um „den derzeit herausragenden Vertreter“ des „Heideggerianismus der Linken“ handelt: „Genau genommen tritt uns Agamben in der Figur eines benjaminianischen Heideggerianers oder, wenn man

---

Abschnitt zu sprechen komme: KHURANA: *Desaster und Versprechen*; WEIß: "Biopolitik, Souveränität und die Heiligkeit des nackten Lebens."

[141] Vgl. etwa: THOMÄ, Dieter: "Der Herrenlose. Gegenfigur zu Agambens 'homo sacer' - Leitfigur einer anderen Theorie der Moderne." In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52/6,* 2004, S. 965-984.

[142] Vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik,* S. 13-20; die Klärung dieses *Schwellenparadigmas* bedarf meiner Ansicht nach sorgfältiger Vorkehrungen, daher versucht sich diese Dissertation nicht daran; wozu ein Mangel an Vorsicht Agambens Begriffen gegenüber führen kann, zeigt der niveaulose Kritikversuch dieser Figur durch KUROTSCHKA, Vanna Gessa: "Lebensform, nacktes Leben, Untätigkeit ohne Werk." In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 52/6,* 2004, S. 929-941.

[143] Ein Beispiel: „Die Souveränität, wie Carl Schmitt sie als dezisionistische Instanz des Ausnahmezustands beschrieben hat, produziert das bloße Leben je schon als ihren eigenen Regelfall [...]. Zwischen Ausnahme- und Normalzustand lässt sich deswegen keine kategoriale Differenz ausmachen, sondern zwischen beiden besteht eine ebenso innige wie ruchlose Beziehung. Im Herzen der staatlich-souveränen Gesetze [...] nistet immer schon das Dunkel der gesetzlos-gesetzlichen Ausnahme, die das Leben der straflosen Tötbarkeit aussetzt und es mit Krieg überzieht.“, PORNSCHLEGEL, Clemens: *Die Ausnahme und die Regel. Zur Kritik des Gesetzes bei Brecht und Agamben.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 177-190, S. 181.

[144] Ebd., S. 189.

[145] So mag die folgende Paraphrase von Agambens „Kritik am gesetzlich formierten Leben und an der biopolitischen Lebenssteuerung durch den Staat“ stimmig sein, doch was ist mit Pornschlegels Urteil gewonnen, dass Agamben damit „in der Tradition einer Theologie der Befreiung [steht], die dem dogmatisch geschlossenen Vernunft-Immanentismus des staatlichen Rechts beziehungsweise der legitimatorischen Tautologie der Souveränität die Möglichkeit eines messianischen Lebens entgegenstellt, das den Zugriff der Macht auf die *zoé* zurückweist“? Ebd., S. 188.

[146] Vgl. den auch von de la Durantaye missbilligten Einwurf von dieser Seite: LACLAU, Ernesto: *Bare Life or Social Indeterminacy?* In: CALARCO, Matthew/DECAROLI, Steve (Hg.): *On Agamben. Sovereignty and Life.* Stanford 2007, S. 11-22, vgl. DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. 220f.

das bevorzugt, eines heideggerianischen Benjaminianers entgegen.“[147] Was nutzen diese Schubladen? Hier ist nicht der Ort, um sich Punkt für Punkt auf die kritische Diskussion von Marcharts Rezeptionsversuch einzulassen, seine Argumente im Einzelnen zu entkräften.[148] Zunächst geht es nur um die Bekräftigung meiner Behauptung, dass einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit Agambens Werk, das Verständnis seiner Methode vorauszugehen hat. Wird diese Bedingung nicht erfüllt, sind die Ergebnisse der Reflexionen auf Agambens „Provokationen“ nicht befriedigend. Insofern ist eine Agambens Denkeigenheiten gegenüber ignorantere Position als die von Marchart schwer vorstellbar, der „Moses statt Messias“ propagiert und behauptet, dass das, „[w]as aus ‚mosaischer’ Perspektive eine politische Theorie, die als solche gelten will, denken muss, [...] nicht allein die Logik des Politischen [ist]. Es ist zugleich die Realität der Politik.“[149] Womöglich hat Agamben aber eine andere „Realität“ im Blick, eine, die Marchart gerade zu entgehen scheint?

Ein weiteres Grundproblem der Agambenrezeption ergibt sich daraus, dass Agambens Begriffe teilweise zu wörtlich genommen werden. Besonders deutlich wird dieser Umstand an Agambens Verwendung des Begriffs des *Messianischen*. Nutzt Agamben „messianisch“[150], dann ist das ein *Paradigma der Schwelle* und nicht der etablierte geschichts-theologische Terminus. Diese bedeutungsverschiebende Funktionalisierung durch Agambens Perspektive wird durchgängig nicht erkannt. Leider hängt sich exakt an diesem „Messianismus“ Agambens[151] ein Großteil der Kritik auf, insofern (selten näher bestimmtes) „messianisches Denken“, heute offenbar grundlegend diskreditiert ist.[152] Mein

---

[147] Jeweils MARCHART, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben.* Frankfurt/M. 2010, S. 221; vgl. das gesamte Agambenkapitel in diesem Buch, S. 221-241; dieser Text ist nahezu identisch zu Marcharts bereits erwähntem Aufsatz (MARCHART: *Zwischen Moses und Messias*), doch erhellt sich das Ausmaß der Oberflächlichkeit seiner Argumentation gegen Agamben hier im Zusammenhang mit seinen eigenen „Vorschlägen zu einer postfundamentalistischen Theorie der Politik und der Demokratie“, ebd., S. 274, besonders klar; vgl. ebd., S. 289-328.

[148] Marchart schneidet sich Agambens politisches Denken, das er überdies nur bruchstückhaft rezipiert, auf die Fragestellung nach der *politischen Differenz* zurecht, wie sein verunglückter Verweis auf Agambens „Idee der Politik“ (Vgl. AGAMBEN: *Idee der Prosa*, S. 67-69) zeigt; MARCHART: *Zwischen Moses und Messias*, S. 23.

[149] MARCHART: *Zwischen Moses und Messias*, S. 26.

[150] Vgl. v. a. AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt.*

[151] Die Vorreiterrolle in Bezug auf dieses thematische Feld hat Vivian Liska übernommen, vgl. LISKA, Vivian: *Giorgio Agambens leerer Messianismus. Hannah Arendt - Walter Benjamin - Franz Kafka.* Wien 2008. Diese Publikation enthält mehrere von der Autorin zu diesem Komplex veröffentlichte Artikel (vgl. LISKA, Vivian: *Als ob nicht. Messianismus in Giorgio Agambens Kafka-Lektüren.* In: BÖCKELMANN, Janine/Meier Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 75-89; LISKA, Vivian: *Der Messias in der Schriftmaschine. Gesetz und Schrift in Giorgio Agambens Kafka-Lektüren.* In: *TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 2005; online unter: http://www.inst.at/trans/16Nr/06_7/liska16.htm; letzter Zugriff: 13.10.2009; LISKA, Vivian: *Die Tradierbarkeit der Lücke in der Zeit. Arendt, Agamben und Kafka.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 191-206; vgl. ebenso GEULEN, Eva: *Gründung und Gesetzgebung bei Badiou, Agamben und Arendt.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 59-74, Geulen gibt sich hier einer Fehllektüre des ‚Messianischen’ bei Agamben hin, die genau das Gegenteil dessen in Agambens Thesen hineinliest, was aus meiner Perspektive daraus spricht, vgl. ebd., S.65f.

[152] Nirgends wird näher ausgeführt, was am Messianismus heute obsolet oder gar verwerflich ist; zu vermuten ist, dass eine angenommene Passivität und Wartehaltung, sowie eine unzulässige Re-Theologisierung des

Ansatz schlägt vor, von der begrifflichen Diskussion zunächst abzusehen, d. h. Agambens Rede vom *Messianischen* nicht exklusiv der theologisch-politischen Sphäre zuzuordnen, sondern die Bestimmung dessen, was er als „messianische Zeit" bezeichnet, selbst als ein *Paradigma für die Schwelle* aufzufassen. Von dieser Position aus fällt dann sowohl Licht auf die Bedeutungsverschiebung, die Agamben dem *Messianischen* in den Spuren von Paulus und Walter Benjamin verpasst, als auch auf das Schwellenensemble, das anhand dieses Beispiels eine weitere Facette zu erkennen gibt. Ich behaupte, dass sich auf diesem Weg Vivian Liskas Kritik an Agamben entkräften, und sich auch ihre Fragen beantworten ließen, da beide auf Missverständnissen von Agambens Methode wie Intention beruhen. Deutlich wird dies an folgender Passage, die Agamben genau das nicht zugesteht bzw. darin kritisiert, was er zu erreichen sucht: „Agambens Messianismus [...] führ[t] zu einer allgemeinen Entleerung jener realen Welt, die es zu erlösen gilt. Indem Agamben die Abstraktionen seiner sprachphilosophischen, theologischen und ästhetischen Theorien unvermittelt auf den Bereich des Politischen überträgt, verliert er das jeweils Spezifische der historischen Phänomene aus den Augen und bewegt sich auf einen weltlosen Raum zu, der sich letztendlich jeglichem politischen Handeln entzieht. Inhaltsgeladene Begriffe werden dabei zu Paradigmen, die sich unbegrenzt auf andere Bereiche übertragen und erweitern lassen"[153]. Hier beschreibt Liska zwar Agambens Vorgehensweise annähernd korrekt, doch sieht sie ausgerechnet in diesem Punkt dessen besondere Schwäche, die ich für die Stärke seines Denkens halte oder zumindest als Ausgangspunkt sehe, sich diesem produktiv zu nähern. Meine Zugangsweise wird sich nicht mit der Feststellung von Aporien und Leerstellen in Agambens Werk aufhalten, sondern ist in der Lage, selbst zu fragen, was mit dieser *Denkweise* getan und gedacht werden *kann*. Doch Liska kommt es vor allem darauf an, die Inkompatibilität Agambens mit ihrem eigenen Denken und ihren Begriffen von Politik und Gegenwart herauszustreichen. Für sie ist der (scheinbare) Widerspruch zentral, dass Agamben „die von Benjamin inspirierte Dringlichkeit eines rettenden Eingriffs in einer punktuellen Jetztzeit" hervorhebt, während „er jedoch gleichzeitig einer extremen Passivität und einem Lob der Ohnmacht das Wort [redet], die diesen Appell neutralisieren und die Frage nach dem ‚Wie' des rettenden Umschlags an der Schaltstelle von Politik und Theologie unbeantwortet lassen."[154] Liska begreift Agambens Denken offensichtlich nicht als Chance, über die eigenen Denkgrenzen hinauszugehen, als Inspiration, die Beantwortung dieser Frage selbst in Angriff zu nehmen. Ursache hierfür ist jeweils – und nicht allein bei Liska[155] –, dass sie nicht erkennt, dass es sich auch in dem angesprochenen Fall nicht um

---

Politischen in unserer Gegenwart kritisiert werden; vgl. MARCHART: *Die politische Differenz*, S. 322-328.

[153] LISKA: *Giorgio Agambens leerer Messianismus*, S. 6; vgl. ebenso LISKA: *Die Tradierbarkeit der Lücke in der Zeit*, S. 201f.

[154] LISKA: *Giorgio Agambens leerer Messianismus*, S. 7.

[155] Vgl. VOGT: *Slavoj Žižek und die Gegenwartsphilosophie*, S. 39. Die Vorwürfe, die Vogt mit Žižek gegen Agamben richtet, zeigen, dass Agambens Begriff nicht verstanden wurde. Von inhaltlicher Kritik absehend, ist zumindest Vogts totales Missverständnis von Agambens „Messianismus" zu beobachten; er begreift nicht, dass

die Entgegensetzung von „Eingriff“ und „Ohnmacht“ geht, sondern darum beide Modi als verschiedene, *mögliche Aspekte der Schwelle*, die hier das Attribut *messianisch* erhält, zu erkennen. Die eingeforderte Aktivierung (der Ohnmacht oder der ‚politischen' Handlung) stellt nur einen Aspektwechsel, keinen unüberwindbaren Antagonismus dar. Ist dies klar gestellt, können die zentralen Fragen Liskas anders gestellt werden.[156] Solche Grundhaltung führt zu einem ironisch-zynischen, letztlich diffamierenden Gestus Agambens Schriften gegenüber. Beispielhaft hierfür kann die Einlassung Manfred Schneiders gelten, der Agambens Hinwendung zu Paulus kritisch beleuchtet, aber nicht sieht, dass Agambens „Rückkehr“ zum Apostel nicht deshalb geschieht, weil „Paulus [...] *en vogue*“[157] ist, sondern um seinem Denken der Schwelle ein Paradigma, eine Note hinzuzugesellen und es somit von anderer Perspektive aus (untermauernd) zu durchdenken.[158] Einerseits trägt Schneiders rekonstruktiver Beitrag nichts zum Verständnis von Agambens Interpretationen und Thesen den *Römerbrief* betreffend bei, andererseits mangelt es ihm an kritisch-spekulativer Kraft, am Impuls, fixe Begriffe und eigene Positionen auch von dieser anderen Seite her beleuchtet zu hinterfragen. Es scheint den Kommentatoren Agamben vor allem um den Nachweis zu gehen, dass sie selbst in der Lage sind, Agambens Thesen zu widerlegen, zu zeigen, dass ihre Interpretation des von Agamben Beschriebenen besser, adäquater sei.[159]

Beliebte Ausgangsbasis für derartige Versuche, eigene Begrifflichkeiten in der Diskussion derjenigen Agambens unterzubringen, sie mit dieser Imprägnierung zu versehen und sich dadurch entgehen zu lassen, sind Theorie- oder Theoretikervergleiche jedweder Couleur.[160] Die Defizite dieser Herangehensweise lassen sich exemplarisch hervorheben. Das Spezifikum der Gleichzeitigkeit und Ununterscheidbarkeit von ansonsten Unterschiedenem *im Bild* eines *Paradigmas der Schwelle* avanciert zum unüberwindlichen Denkhindernis für

---

Agambens Verwendung des Begriffs diesen selbst modifiziert, zu einem *Paradigma der Schwelle* mit einer bestimmten Funktion macht, d. h. einen Aspekt (die *Deaktivierung*) erkennbar macht, der in anderen Schwellenparadigmen weniger zum Vorschein kommt; vgl. ebenso BROKOFF, Jürgen: *Gesellschaftlicher Antisemitismus und romantische Geselligkeit. Hannah Arendts Kritik des Gesellschaftsbegriffs und der klassische Begriff des Politischen.* In: GEULEN, EVA u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 241-263, S. 244, der kritisiert, obwohl sein Text zeigt, dass er Agambens Anknüpfungspunkte bei Arendt nicht versteht.

[156] Vgl. SCHNEIDER: *Der Messias und die Reste*, S. 56.

[157] Jeweils ebd., S. 41

[158] Paulus ist eine wiederkehrende Referenz in Agambens Denken; vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Profanierungen.* Frankfurt/M. 2005, S. 87; AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 57, S. 103-105; AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 125f.; AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 50f., S. 73-75; AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 37-43, S. 52-56, S. 185-200, S. 210f., S. 243f., S. 285-297; AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 33-35.

[159] Neben den genannten Aufsätzen von Marchart und Thomä ist diese Tendenz vor allem eklatant bei GEISENHANSLÜKE, Achim: *Herr Rossi sucht das Glück. Zum Zusammenhang von Scham und Subjektivität bei Giorgio Agamben.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 265-280.

[160] Diese Zugangsweise bildet die Mehrheit der Agambenrezeption; neben den andernorts aufgeführten Titeln sei hier exemplarisch verwiesen auf SCHÖNKNECHT, Hans-Joachim: *Die Verweigerung der Vernunft. Untersuchungen zum Denken von Friedrich Nietzsche, Giorgio Agamben, Benedetto Croce.* Norderstedt 2006; SALGARO, Massimo *Kann man das Offene öffnen? Benjamin und Scholem, Agamben und Derrida vor dem Gesetz.* In: LOCHER, Elmar (Hg.): *Franz Kafka - 'Ein Landarzt'. Interpretationen.* Bozen 2004, S. 76-90; WALL, Thomas Carl: *Radical Passivity. Lévinas, Blanchot and Agamben.* New York 1999.

diese Art des vergleichenden, unterscheidenden, synthetisierenden Zugangs. Ursächlich hierfür scheint mir die Anlage solcher Interpretationen, an den ihnen bekannten und geläufigen Kategorien, Unterscheidungen und Disziplinen, d. h. Begriffen festzuhalten, die doch dank Agambens Einwürfen gerade in Frage gestellt werden.[161] Hinzu kommt, dass entsprechende Zugänge auf die Freilegung begrifflicher Differenzen fokussiert sind und nicht versuchen, womöglich wechselseitig katalysierendes Potential zu erkunden.[162] Diesen Weg wird meine Verknüpfung von Agambens Perspektive mit den Thesen des französischen Ethnologen Pierre Clastres in Teil III.1 einschlagen und somit eine Alternative zum Theorievergleich erproben. Insofern diese Interpretationen nur mit den eigenen, in anderen Werk- und Disziplinkontexten gewonnenen Begriffen an Agamben herantreten, ist der einzige Schritt auf Agamben zu, der von dieser Position aus möglich ist, derjenige eines differenzfokussierten Vergleichs zu vorgelagerten, vorliegenden begrifflichen Konzepten. Im Fall eines Aufsatzes Eva Geulens handelt es sich etwa um den Abgleich von Hannah Arendts, Alain Badious und Agambens „Gründungsparadoxien der Gesetzgebung", der laut Geulen „überraschende Schnittmengen"[163] zutage fördert, auf dieser rein begrifflichen Ebene aber, zumindest in Bezug auf Agamben, wenig klärt. Typisch für die theorie- oder begriffsvergleichend operierenden Ansätze ist darüber hinaus das offenkundig werdende Ungleichgewicht der vorausgehenden Beschäftigung mit den Autoren, die mit, oder eher: mit denen Agamben verglichen wird. Das zeigt bereits eine oberflächliche Analyse solcher Versuche, für die Geulens Aufsatz hier exemplarisch steht: Während Badiou und Agamben, deren Paulus-Lektüren sicherlich nicht einfach zu verstehen, zusammenfassend darzustellen sowie kritisch zu besprechen sind, ganze fünf Seiten des Aufsatzes gewidmet sind, ist Arendts Gesetzes-Gründungsbegriff Hauptgegenstand des Aufsatzes. Der titular angestrebte Vergleich, der einen zumindest gleichmäßigen Informationsstand verlangen würde, wird schließlich auf der letzten Seite kurz abgehandelt. Er hinkt also aufgrund der Asymmetrie in der Beschäftigung mit dem Verglichenem. Diese Diskrepanz, die hier zwischen dem Verständnis und dem Grad der Auseinandersetzung mit Agamben einerseits und Arendt andererseits aufbricht, lässt sich analog auch für entsprechende Versuche mit Begriffen bspw. von Michel Foucault und Walter Benjamin als Agambens Counterpart beobachten.[164] Nicht allein ist der Erkenntniswert gering, da die intensive inhaltliche Auseinandersetzung

[161] Agamben betont in der Einleitung zu *Homo sacer I* explizit, dass ihm „im Verlauf der Untersuchung [...] klar geworden [ist], dass [...] keiner der Begriffe, welche die Humanwissenschaften [...] zu definieren glaubten oder als evident voraussetzten, als verbürgt anzunehmen ist und das viele dieser Begriffe [...] einer rückhaltlosen Revision bedurften." AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 22.

[162] Beispielhaft hierfür ist Vogts wenig ertragreiche Gegenüberstellung von Žižek und Agamben, VOGT: *Slavoj Žižek und die Gegenwartsphilosophie*, S. 21-65.

[163] Jeweils GEULEN: *Gründung und Gesetzgebung bei Badiou, Agamben und Arendt*, S. 59 und 66.

[164] Insbesondere im Verhältnis zu Foucault ist diese Asymmetrie festzustellen, wie u. a die Agamben von Foucault aus rezipierenden Beiträge von ZAKRAVSKY: *Enthüllungen*; LEMKE: "Die Regel der Ausnahme."; SARASIN: "Agamben - oder doch Foucault?", zeigen. Ein guter Beitrag, der diese Regel (in Bezug auf Benjamin) als Ausnahme bestätigt, indem er Agambens Lektüre Benjamins als Folie für die Erörterung zentraler Begriffe *beider* Autoren nutzt, ist: WEBER, Samuel: "Going Along for the Ride. Violence and Gesture. Agamben Reading Benjamin Reading Kafka Reading Cervantes." In: *The Germanic Review 81/1,* 2006, S. 65-83.

fehlt, die zumindest Agambens Thesen klären würde, offen bleibt auch, was die Verfasser der Vergleiche daran hindert, zuzugeben, dass sie sich erst seit kurzem und nur sporadisch mit Agambens Werk befassen (können) und auf diesem Weg einzuräumen, dass ihre Interpretationen nur subjektive Perspektiven, Reaktionen auf Agambens „Provokationen" sind, die nicht der (möglichst) objektiven Erfassung von Agambens *eigenem* Denken dienen. Dies suggerieren diese Ansätze jedoch. Anstelle dessen wird gegen dessen Denkfiguren und zu Gunsten anderer polemisiert, wodurch ihr genuiner Wert nicht deutlich werden kann. Aus meiner Sicht bringen diese Vergleiche keinen nachhaltigen Erkenntnisgewinn, zumindest nicht in Bezug auf das Verständnis von Agambens Philosophie.[165]

Der Blick auf die Resonanz der Schriften Agambens im Bereich der Politikwissenschaften, zu der hier im weiteren Sinn die zeitgenössischen Foucault- oder *Gouvernementalitäts*-Studien hinzugezählt werden,[166] zeigt, dass diese Disziplin besonders von den zwei Hauptproblemen der Agambenrezeption betroffen ist: Zum einen kommt die Rezeption über die selektive Lektüre einzelner Exemplare des *Homo sacer*-Projekts, sowie sporadische Verweise auf die damit unmittelbar verknüpften Veröffentlichungen kaum hinaus;[167] zum anderen sind gerade

---

[165] Vgl. den hinter seinen Ansprüchen zurückbleibenden Theorieintegrationsversuch von: BALKE, Friedrich: *Gründung und Geburt. Über eine Figur des nackten Lebens bei Hannah Arendt.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 101-118.

[166] Vgl. zu dieser aktualisierenden Fortführung des Biopolitik-Konzepts im Begriff der *Gouvernementalität*, die sich auf die letzten Vorlesungen Foucaults beruft (FOUCAULT, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France, 1977-1978.* Frankfurt/M. 2004), PIEPER, Marianne/GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación (Hg.): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept im Anschluss an Foucault.* Frankfurt/M./New York 2003; BRÖCKLING, Ulrich u. a. (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen.* Frankfurt/M. 2000; hervorzuheben ist, dass Agamben, entgegen anders lautender Kritik, diesen Aspekt von Foucaults Denken sehr wohl aufnimmt und im Gegensatz zu den oft deskriptiven Ansätzen zeitgenössischer Gouvernementalitätskritik und -forschung *genealogisch* behandelt und auf diese Weise ihre zugleich fatale wie (system-)funktionale Aktualität nachweist; vgl. AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 87. Agamben sucht hier nachzuweisen, „dass die christliche Theologie von Anfang an nicht im Zeichen der Politik und des Staates steht, sondern in dem der Betriebswirtschaft. Die christliche Theologie enthält somit nicht nur eine Politik, sondern auch eine Ökonomie. Das heißt jedoch nicht, dass sie für die Geschichte der politischen Ideen und Praktiken des Abendlandes bedeutungslos wäre; vielmehr nötigt uns das ökonomisch-theologische Paradigma dazu, diese Geschichte noch einmal aus einem Blickwinkel zu betrachten, der die entscheidenden Überschneidungen der im engeren Sinn politischen Tradition mit jener ‚ökonomisch-gouvernementalen' Tradition berücksichtigt." Ebd. Die Bedeutung dieser Agambenthese für die Diagnose *unserer* Gegenwart ist immens, ihre Implikationen anzudeuten oder gar zu Ende zu denken, muss auf ein kommendes Projekt verschoben werden; für diese Arbeit ist zentral, dass Agamben seine Argumentation mittels einer *Figuration der Schwelle* entfaltet: „Die zwei nebeneinander bestehenden Paradigmen überschneiden sich weitgehend genug, um ein bipolares System zu bilden, dessen Verständnis jeder Interpretation der politischen Geschichte des Abendlandes vorauszugehen hat." Die *Bipolarität* indiziert das Element der *Schwelle*, von der aus *menschliches Leben mit und ohne Regierung zugleich möglich und notwendig* wird: „Diese genuin ‚gouvernementale' Deutung zeigt, dass das apolitische Paradigma der Ökonomie durchaus politische Implikationen hat. Indem der Bruch zwischen Theologie und *oikonomia*, zwischen Sein und Handeln, die Praxis befreit und ‚anarchisch' werden lässt, schafft er zugleich auch die Möglichkeit und damit die Notwendigkeit, sie einer Regierung zu unterstellen." Jeweils ebd., S. 87; vgl. ebenso ebd., S. 135-140.

[167] Vgl. u. a. zwei Studien, die unter dieser Einseitigkeit und den daraus resultierenden Missverständnissen leiden, insbesondere da sie einen Theorievergleich anstreben, dem ihr eigener Politikbegriff vorausgesetzt ist – diese (rezeptionstypische) Konstellation ist mehr als Agambens eigene Argumentationen dafür verantwortlich, dass dessen Verschiebungsversuche der klassischen Kategorien (nicht nur) dieses Fachs auf wenig Verständnis stoßen: THUMFART, Johannes: *Ist das Zoon Politikon ein Oxymoron? Zur Dekonstruktion des Begriffs von Biopolitik bei Giorgio Agamben auf der Grundlage einer Wiederlektüre des Aristoteles.* Saarbrücken 2008;

die politologisch informierten Agambenkritiken durch begriffliche oder autorengebundene Voreingenommenheit geprägt. So läuft die Agambenrezeption nicht selten darauf hinaus, dessen Interpretation bspw. Carl Schmitts der eigenen Lesart gegenüberzustellen und Agambens Einsichten abzuwerten.[168] Diese Tendenz liegt in den indizierten Schwächen des theorievergleichenden Vorgehens begründet. An Ingeborg Villingers Beitrag lässt sich dieser Eindruck kurz nachvollziehen. Sie kommt zu einem ambivalenten Urteil: „Als Diagnostiker des Politischen ist Giorgio Agamben so scharfsinnig, wie seine Analysen gegenwärtiger Politik unverzichtbar sind. Als ‚Therapeut' des Politischen – im Sinne eines tragenden Zukunftsentwurfs – dagegen scheint er mir so wenig überzeugend zu sein wie [...] Carl Schmitt"[169]. Villinger präsentiert immerhin Passagen auch jenseits des *Homo sacer I* und liefert eine enge, Schmitt mit Agamben vergleichende, die Differenzen hervorhebende Auseinandersetzung, die in dieser Form und Anlage ihre Verdienste hat. Auf dieser Basis kommt sie zu einer Kritik an Agambens Interpretation von Schmitts *Theorie des Politischen*. Doch offenbart sie dabei selbst Nachlässigkeiten in ihrer Agambenlektüre, wenn sie ihm vorwirft, zu übersehen, „dass auch der Unterscheidung ‚nacktes Leben/politische Existenz' ein Moment der Feinddefinition im Schmitt'schen Sinne innewohnt."[170] Ihre Erkenntnis liegt in der Revision von Agambens Behauptung, *diese* Unterscheidung wäre die grundsätzlich politische, die nicht mehr auf das Freund-Feind-Schema zurückführbar sondern ihr vorgängig sei. Villingers Argument, Agamben missachte die bereits bei Schmitt angelegte *Entgrenzung des Politischen* (oder: der souveränen Entscheidung) auf das Leben der Menschen im Allgemeinen,[171] ist nicht zu halten, da genau diese *Politisierung des Lebens* Agambens Thema ist. Anders gesagt, genau das, was Villinger Agamben zu übergehen vorwirft, lässt sich problemlos aus seinen Texten herauslesen, d. h. wird dort nicht nur nicht ignoriert, sondern ist – wenn das Prisma der Schwelle genutzt wird – von Beginn an Agambens Thema.[172] Villingers Interpretation zeigt also keine Leerstelle im Denken Agambens auf, sondern nur die Oberflächlichkeit ihrer eigenen Agambenlektüre. Der Eindruck bleibt: Was Politik ist oder sein soll, braucht den Vertretern dieser Disziplin nicht von Agamben erklärt zu werden. Dass diese Frage aus politikwissenschaftlicher Sicht mitnichten der zentrale Anknüpfungspunkt an Agambens Denkdreieck Mensch – Sprache – Politik, das um das Schwellenparadigma der Potenz gruppiert ist, darstellt, wird meine Arbeit aufzeigen. Meine Hypothese ist, dass ein produktiver, politikwissenschaftlicher Umgang mit Agamben um die

---

NEDUNG MADUNG: *Politik und Gewalt*.

[168] Eine positive Ausnahme ist der Beitrag von OBERPRANTACHER: *Neutralisierte Entscheidung.*

[169] VILLINGER: *'Das Leben von einer besonderen Seite angesehen'*, S. 166.

[170] Ebd., S. 169.

[171] „Denn sobald das Politische so definiert wird, dass es alles erfassen, also auch souverän auf das Leben des Menschen zugreifen kann, ist der Feind nicht mehr nur ein öffentlich-staatlicher im klassischen Sinne, sondern die Feinddefinition dringt in das Innere des menschlichen Lebens ein." Ebd., S. 169.

[172] Lohnenswert, wenn es um die verschränkende Diskussion der Thesen Agambens und Schmitts geht: SCHOLZ, Leander: *Jenseits des Liberalismus. Giorgio Agamben und die Kritik der modernen politischen Philosophie bei Leo Strauss und Carl Schmitt.* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 166-186,

Kenntnis seiner Vorgehensweise nicht umhin kommt und sich auf die Revision seiner überkommenen Begriffe einstellen muss. Erst von dieser Basis aus, die in der vorliegenden Dissertation erarbeitet wird, wird eine Perspektive möglich, die auf das Potential, eine neue Politik zu denken,[173] eher achtet als auf die Defizite in Agambens Argumentationen. Urteile, wie dasjenige Villingers, ließen sich dann revidieren bzw. die Aufgabe, selbst zu denken, an die Kritiker zurückverweisen: Für sie ist „Agambens Versuch, eine künftige Politik zu entwerfen, die beidem – dem Juridischen wie der souveränen Macht – entzogen bleibt, als Anliegen verständlich, wenngleich auch sein jenseits davon angesiedelter Politikentwurf nicht zu überzeugen vermag."[174] Auch in der politikwissenschaftlichen Rezeption wird also der Weg des Vergleichs, anstatt des hermeneutisch-immanenten Verstehens eingeschlagen. So wird an den Anknüpfungsversuchen Agambens an klassischen Autoren politischer (oder kritischer) Theorie Anstoß genommen: neben Hannah Arendt und Michel Foucault sind das vor allem Carl Schmitt[175] und Thomas Hobbes.[176] Wie bereits angesprochen, ist vor allem Agambens Relation zu Foucault eines der zentralen Felder, auf denen versucht wird, Agambens Ansatz kritisch zu begegnen.[177] Aus dieser Richtung ist Agamben heftiger Kritik, ob seiner (vermeintlichen) Selbstdarstellung als „Nachfolger" Foucaults ausgesetzt.[178] Grundlegend für diesen Zweig der Agambenrezeption sind die Beiträge von Thomas Lemke, die zwar weniger polemisch als seine Fachkollegen, dafür aber nicht weniger selektiv oder

---

[173] Bestimmungen von Politik finden sich bei Agamben in diversen Zusammenhängen und bereits ein kurzer Blick zeigt, dass die Aufgabe, Agambens *Politik*-Begriff angemessen darzustellen, zu kritisieren und anwendbar zu machen, im Rahmen dieser Dissertation nicht zu erfüllen ist, eines eigenes Forschungsprojekts bedürfte, das auf den vorliegenden methodischen Überlegungen aufzubauen hätte. Ein Panorama: „Wenn das Betrachten der Lust und der Leidenschaft des anderen die höchste Gemütsbewegung, die erste Politik ist, dann deshalb, weil wir beim anderen die Beziehung zum Genius, mit der wir allein nicht zu Rande kommen können, unsere geheime Wonne und unsere hochmütige Agonie suchen." AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 14; „Weil in seinem Zentrum die Geste steht und nicht das Bild, gehört das Kino seinem Wesen nach der Ordnung von Ethik und Politik an (und nicht einfach der der Ästhetik)." AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 59; „Die Politik ist die Sphäre der reinen Mittel, das heißt, die absolute und integrale Gestik der Menschen." Ebd., S. 62; oder: „Nicht die Arbeit, sondern die Untätigkeit und die Entschöpfung sind [...] das Paradigma der kommenden Politik (wobei *kommend* nicht mit *zukünftig* verwechselt werden darf)." AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 105.

[174] VILLINGER: *'Das Leben von einer besonderen Seite angesehen'*, S. 171.

[175] Vgl. neben diesem Beitrag u. a. VILLINGER, Ingeborg: *Biopolitische Tauschprozesse des Leviathan. Überlegungen im Anschluss an Giorgio Agamben, Carl Schmitt und Ernst Cassirer.* In: MEIN, Georg (Hg.): *Tauschprozesse. Kulturwissenschaftliche Verhandlungen des Ökonomischen.* Bielefeld 2005, S. 45-66; DEUBER-MANKOWSKY: *Homo sacer*; SCHOLZ: *Jenseits des Liberalismus*; GROßMANN, A.: "Macht, Gewalt, Terror. Unzeit(geist)gemäße Betrachtungen im Ausgang von Agamben, Arendt und Schmitt." In: *Journal Phänomenologie 18*/2002, S. 14-18, S. 14ff.

[176] Vgl. u. a. SPREEN, Dirk: *Krieg und Gesellschaft. Die Konstitutionsfunktion des Krieges für moderne Gesellschaften.* Berlin 2008, vgl. insbesondere S. 104-111, in der Spreen sein Rechtsverständnis mit einer Agambeninterpretation verbindet, die Spreen als Protagonisten des Diskurses ausweist, den Agamben kritisiert.

[177] Vgl. v. a. die Sonderausgabe der *Foucault-Studies*, die der Relation zwischen Agamben und Foucault gewidmet ist, darin BLEEDEN: "One Paradigm, Two Potentialities"; BUSSOLINI: "Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault"; OKSALA, Johanna: "Violence and the Biopolitics of Modernity." In: *Foucault Studies 10*/*November,* 2010, S. 23-43; SNOEK: "Agamben's Foucault: An Overview."; oder das diese Relation ausgewogen differenzierende Interview mit: SCHNEIDER, Ulrich Johannes: *Die Sachen komplizierter machen. Ein Gespräch mit Ulrich Johannes Schneider.* In: *Phase 2/17*, 2005; online unter: phase2.nadir.org/index.php?artikel=320&print=; letzter Zugriff: 16.09.2011.

[178] So ZAKRAVSKY: *Enthüllungen*; aber auch: SARASIN: "Agamben - oder doch Foucault?"; ebenfalls kritisch OJAKANGAS, Mika: "Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault." In: *Foucault Studies 2*/2005, S. 5-28.

voreingenommen mit Agambens politischen Schriften umgehen. Die Kritik an Agamben, die aus dieser Lesart entsteht, lässt in erster Linie das Unverständnis gegenüber Agambens Methode und Intention erkennen und nimmt den Vorwürfen bzw. Richtigstellungsversuchen ihre Überzeugungskraft.[179]

Ich werde im Rahmen dieser Arbeit dieses ebenso weite wie umkämpfte Diskussionsfeld nicht erschöpfend aufarbeiten können. Zum einen bedürfte dieses Unternehmen besonderer Aufmerksamkeit, für die hier nicht der Platz ist, zum anderen werden Agambens Referenzen zu Foucault und wie ich sie interpretiere, d. h. beide Autoren nicht gegeneinander ausspielend, im Verlauf dieser Arbeit immer wieder aufgegriffen und beleuchtet. Die Fokussierung auf die Relationen zwischen Foucault und Agamben kommt nicht von ungefähr, sondern berührt neben dem inhaltlichen vor allem den methodischen Kern von Agambens Denken, wie Agamben selbst wiederholt betont.[180] Da Foucaults Einfluss auch für die Entwicklung feministischer Theorie signifikant, wenn auch umstritten ist,[181] verwundert es kaum, dass deren Agambenrezeption sich darauf konzentriert und zu agambenkritischen Ergebnissen kommt. Giorgio Agambens Beiträge für die Begriffsentwicklung von Biopolitik stoßen in dieser Lesart durchweg auf Ablehnung. Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen und Kommentare, welche die spezifisch feministische Kritik an den Ideen Agambens skizzieren. So wird beispielsweise als Schwäche Agambens ausgemacht, was genau dessen Beitrag sein könnte, nämlich andere Pfade als Foucault zu gehen, sich im Wortsinn von ihm inspirieren zu lassen und insbesondere Foucaults Subjektbegriff ergänzend weiterzudenken.[182] Kern etwa der Agambenkritik Susanne Lettows ist, dass mit „einem derart totalisierenden Zugriff [...] jede Analyse von Restrukturierungen hierarchischer

[179] Vgl. v. a. LEMKE: "Die Regel der Ausnahme.", S. 949f. Obwohl Lemke hier Agambens methodische Bezugnahme auf Foucaults *Paradigma*-Konzept nachvollzieht und in den Vordergrund rückt, ebd., S. 948, zieht er keine positiven Schlüsse in Bezug auf Agambens Vorgehensweise, sondern kritisiert Agambens Methode genau in dem Aspekt, den er zuvor rekapituliert hatte. Diese Kritik zeigt, dass er das Denkmodell nicht verstanden hat: „Leider konkretisiert Agamben die These der Verschärfung der biopolitischen Problematik nicht weiter [... und so] bleiben seine Ausführungen oft suggestiv oder bloß assoziativ. An die Stelle begrifflicher Arbeit und historischer Sensibilität tritt häufig die Suche nach Aporien und die Neigung zur Subsumtion“, weshalb Lemke Agamben einen nicht entschuldbaren „Mangel an begrifflicher Unterscheidung“ vorwirft, jeweils ebd., S. 949. Was Lemke hier negativ diagnostiziert, werde ich als Agambens Stärke interpretieren; vgl. Lemkes emphatische, inhaltlich (in anderem Rahmen nachweisbar) falsche Kritik an Agambens Nutzung von Foucaults Termini oder seiner Gegenwartskritik ebd., S. 954-960; etwa: „Mit seiner analytischen Konzentration auf staatliche Regulationsformen und der theoretischen Fixierung auf die souveräne Grenzziehung von Leben und Tod verkennt Agamben die Grenzen seiner eigenen Argumentation.“ Ebd., S. 960.

[180] Vgl. AGAMBEN: *Philosophische Archäologie*; AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*; AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*; vgl. auch die präzise Diskussion von: SNOEK: "Agamben's Foucault: An Overview."

[181] Eine Angriffsfläche bietet sich Susanne Lettow zufolge, insofern „der Begriff der Biopolitik bei Foucault aber auch bei [...] Giorgio Agamben sowie Michael Hardt und Antonio Negri ohne die Reflexion von Geschlechterverhältnissen formuliert ist.“ LETTOW: *Zone der Unbestimmtheit*, S. 226; der für Lettow entscheidende Aspekt von Biopolitik bleibt jeweils angeblich unterbelichtet, da „soziale Differenzen und Machtverhältnisse nicht in den Blick“ geraten, ebd., S. 237; Hauptursache hierfür sei, „dass das Feld der gesellschaftlichen Regulation von Geschlechterverhältnissen, in dem Fortpflanzungs- und Gesundheitspolitiken, Sexualitätsregime und Organisationsweisen der gesellschaftlichen Arbeit ineinander greifen, bei Foucault zwar in den Blick gerät, sogleich aber durch einen Lebensbegriff, der die ‚Objekte’ der Biopolitik auf den Status biologischer Entitäten reduziert, beschränkt wird.“ Ebd., S. 229.

[182] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 120-129.

Geschlechterverhältnisse ausgeschlossen [wird].“[183] Auch Isabell Lorey fehlt Agambens ausdrückliche Erwähnung der Geschlechterdifferenz als wesentliches Element des Biopolitikbegriffs der feministischen Theorie,[184] weil „er seine Konzentration auf die weiße, männliche Herrschaft im Abendland nicht explizit macht.“[185] Darin sehe ich insofern kein Hindernis, sich mit Agambens Werk fruchtbar auseinanderzusetzen, als hier die Schwelle *Mensch//Nichtmensch* als politische, die geschlechtsspezifisch zu denkende Unterscheidung privat/öffentlich einklammert und nicht ausschließt.[186] Im Gegensatz dazu wird behauptet: „Agambens Konstruktion [...] basiert auf der patriarchalen Trennung von *oikos* und *polis* und das Konzept des nackten Lebens reproduziert, wenn auch in kritischer Absicht, den hegemonialen Blick, der jenen, die in der herrschenden Ordnung subaltern sind, jegliche Handlungsfähigkeit aberkennt.“[187] Mein Eindruck ist allerdings, dass Agamben nicht die Geste der Aberkennung oder des Ausschlusses vollzieht, sondern die Frage zu stellen hilft, was und wie ein Subjekt ohne Sprache ergo Handlungsfähigkeit sein kann, insofern auch diese Fiktion kein Konstrukt mehr, sondern in den Lagern des 20. Jahrhunderts Wirklichkeit geworden ist.[188] Vor diesem Hintergrund bewegt sich Agambens Anliegen, zu „zeigen, dass fast keines der Prinzipien, die unsere Zeit glaubte für gültig halten zu können, der entscheidenden Probe standgehalten hat – der einer *Ethica more Auschwitz demonstrata*.“[189] Agamben ist kein Historiker, kein Soziologe (und für die Philosophen ist er auch kein Philosoph) oder Widerstandskämpfer; er rejustiert Perspektiven, öffnet das Blickfeld, denkt und schreibt zwischen den Disziplinen, daher sind die hier an ihn gerichteten Forderungen und Vorwürfe hinsichtlich der Mängel seiner Schriften zwar berechtigt, aber nicht richtig. Daneben dürfte Agambens *Subjekt*-Begriff für das größte Missverständnis sorgen, solange

---

[183] LETTOW: *Zone der Unbestimmtheit*, S. 233.

[184] Inwiefern für Agamben die *gender*-Frage zwar relevant ist, aber nur *einen* Aspekt gegenwärtig „absoluter Herrschaft der Warenform über alle Aspekte des gesellschaftlichen Lebens“ darstellt, ist nachzulesen in AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 46-50. „Nie wurde der – zumal weibliche – Körper des Menschen so massenweise manipuliert, dass er von den Techniken der Werbeindustrie und der Warenproduktion gleichsam durch und durch neu erfunden wird: Die Opazität der sexuellen Unterschiede wird vom transsexuellen Körper verleugnet, die nicht kommunizierbare Fremdheit der singulären *physis* von ihrer spektakulären Medialisierung aufgehoben, die Sterblichkeit des organischen Körpers von der Promiskuität mit dem organlosen Körper des Marktes in Zweifel gezogen, die Intimität des erotischen Lebens durch die Pornographie widerlegt.“ Ebd., S. 49.

[185] LOREY, Isabell: *Als das Leben in die Politik eintrat. Die biopolitisch-gouvernementale Moderne, Foucault und Agamben.* In: PIEPER, Marianne u. a. (Hg.): *Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri.* Frankfurt/M./New York 2007, S. 269-291, S. 277.

[186] Ebenso wie Foucault die Biomacht nicht exklusiv, sondern ko-operativ mit *souveräner Macht* und *Disziplinarmacht* verbunden und wirken sieht, ist auch Agamben klar, dass die Tier//Mensch-Grenze weiterhin *zwischen Menschen* (in Gesellschaft) existiert; Agambens Punkt ist, dass sie eben auch und *fundamental in den Menschen*, die ‚tatsächlich' Menschen (Bürger) sind, wirkt, und diese (‚Wir') dadurch auch Nichtmenschen sind, womit diese Unterscheidung ihre Eindeutigkeit selbst für die ‚westlich-liberale Normalität' verliert. Das „Nichtmenschliche“ ist nicht allein *als Flüchtling*, *Guantanamo*-Häftling oder *Ultrakomatöser*, als Konkretion des Ausgeschlossenen zu denken, sondern auch in den ökonomisch-rational funktionierenden Menschen-Bürgern zu entdecken, insofern sie überleben wollende Lebewesen sind.

[187] LETTOW: *Zone der Unbestimmtheit*, S. 237; vgl. auch LOREY: *Als das Leben in die Politik eintrat*, S. 270, die hier nicht „allein die Differenz zwischen ihm und Foucault hinsichtlich des Konzepts von Biopolitik, sondern die gänzliche Abwesenheit von handlungsfähigen Subjekten in Agambens Analyse von Souveränität“ bemängelt.

[188] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 55.

[189] Ebd., S. 9.

sein Schwellenstatus unbeachtet bleibt. Für Agamben ist „Subjektivierung“ immer mit „Entsubjektivierung“ verbunden, diese Prozesse sind ihm zufolge heute allerdings „wechselseitig indifferent,“ das heißt, dass „Subjektivierungsprozesse und [Ent]subjektivierungsprozesse [...] nicht mehr auf die Zusammensetzung eines neuen Subjekts hinauslaufen, es sei denn in verhüllter gleichsam gespenstischer Form.“[190] Dieses ‚Gespenst’ eines Subjekts, das „Subjekt einer Entsubjektivierung“[191] ist, kann auch als die allgegenwärtige und darum verdeckte Verkörperung der asymmetrischen Gleichzeitigkeit von Grenzauflösungs- und Grenzreproduktionsprozessen, die feministische Biopolitikadaptionen kritisch begreifen wollen, gelten. Dieses Beispiel zeigt, dass Eindimensionalität und Disziplingebundenheit im Zugang und in der Perspektive auf Agambens Werk seine Kritiker zu solchen werden lässt.[192] Jenseits der Agambenrezeption sind die „Kritik aktueller Körperpolitiken und Lebensbegriffe und [...] der politischen Ökonomie der Geschlechterordnungen“[193] aus dieser feministischen Theorieperspektive, jedoch in der Lage zu zeigen, dass Biopolitik nicht geschlechtsneutral, sondern auf die Produktion *auch* dieser Differenz ausgelegt und angewiesen ist. Die feministische Theorie hat ihre Verdienste darin, dies zu zeigen und davon ausgehend moderne Regierungstechniken auch jenseits der Geschlechterverhältnisse kritisieren zu können, also für darüber hinaus liegende

---

[190] AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 37.

[191] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 123; vgl. zu Agambens Subjekt- und Mensch/Nichtmenschbegriff, ebd., S. 89-118, S. 138ff. „In der Scham hat das Subjekt einzig seine Entsubjektivierung zum Inhalt, wird es Zeuge des eigenen Untergangs, erlebt mit, wie es als Subjekt verloren geht. Diese zweifach Bewegung, Subjektivierung und Entsubjektivierung zugleich, ist die Scham.“ Ebd., S. 91; „Sie ist nichts weniger als das fundamentale Gefühl, Subjekt zu sein. Und zwar in den beiden – zumindest scheinbar – entgegengesetzten Bedeutungen des Wortes: Souverän und *sub-iectum*: Unterworfenes. Sie ist das, was entsteht in der vollkommenen Gleichzeitigkeit einer Subjektivierung und einer Entsubjektivierung, einem Sich-Verlieren und einem Sich-Besitzen, einer Knechtschaft und einer Herrschaft.“ Ebd., S. 93. Kern ist: dass „das Subjekt des Zeugnisses und, wenn Subjekt-Sein und Zeugnis-Ablegen letztlich ein und dasselbe sind, überhaupt jede Subjektivität ein *Rest* ist: dies darf nicht in dem Sinn verstanden werden, dass es [...] etwas wie ein Substrat, ein Niederschlag oder Sediment wäre, das die historischen Prozesse der Subjektivierung und Entsubjektivierung, der Humanisierung und Enthumanisierung als eine Art Grund oder Fundament ihres Werdens zurücklassen. Eine solche Konzeption würde noch einmal die Dialektik des Grundes wiederholen, wo etwas – in unserem Fall: das nackte Leben – abgetrennt werden und zu Grunde gehen muss, damit ein menschliches Leben Subjekten zugewiesen werden kann [...]. Der Grund ist hier Funktion eines *telos*, das in der Erreichung oder Begründung des Menschen, im Menschlich-Werden des Nicht-Menschlichen besteht. Diese Perspektive ist rückhaltlos in Frage zu stellen. Wir müssen aufhören, die Prozesse der Subjektivierung und: Entsubjektivierung, das Sprechendwerden des lebenden Wesens und das Lebendigwerden des sprechenden Wesens – sowie die historischen Prozesse überhaupt – so zu betrachten, als ob sie ein *telos* hätten, sei es apokalyptisch oder profan, in dem Lebender und Sprechender, Nicht-Mensch und Mensch [...] sich in einer erreichten, vollendeten Menschlichkeit verbinden, sich zu einer verwirklichten Identität zusammenfügen würden.“ Ebd., S. 138f.

[192] Am Beispiel von Agambens Begriff vom *Subjekt als Schwelle* wird deutlich, dass ohne das Verständnis dieses gleichermaßen, inhaltlichen wie methodischen, d. h. *paradigmatischen* Kerns von Agambens Denken nicht nur die feministische Auseinandersetzung damit und daran scheitert. Das Bezeichnende ist, dass genau die jeweils von der eigenen Disziplin bestimmte Perspektive als Ausgangspunkt der Kritik und als überlegener Blickwinkel in Bezug auf Foucaults und Agambens Verwendung von Biopolitik dient. Ein systembedingt beschränktes Verständnis, das aus der eigenen Diskursformation resultiert, bestimmt, wie sich feministische TheoretikerInnen diesen Autoren und Ideen nähern, ergo wie sie deren Begriffe anwenden. Sowohl Foucaults als auch Agambens Denken spielt sich im *blinden Fleck* der sozialwissenschaftlich-philosophischen Disziplinen ab.

[193] SCHULTZ, Susanne: "Biopolitik und affektive Arbeit bei Hardt/Negri." In: *Das Argument 248*/2002, S. 696-708, S. 707.

Zusammenhänge relevant und anschlussfähig zu sein.[194]

Also ist sowohl in der Politikwissenschaft als auch in ihren soziologisch-kritischen Schwesterdisziplinen die doppelte Tendenz selektiver Lektüre, sowie terminologisch-ideologischer Voreingenommenheit zu beobachten.[195] Doch ist die Fokussierung auf das *Homo sacer*-Projekt nicht auf die nominell am Politischen interessierten Wissenschaften eingegrenzt. Ein typisches Beispiel für diese Art der Rezeption ist die energisch vorgetragene Agambenkritik von Klaus-Michael Bogdal. Seine Perspektive verrät eine tief sitzende Antipathie dem Italiener gegenüber, die, so mein Eindruck, darin ihre Ursache hat, dass Bogdal zum einen selektiv rezipiert und das Gelesene, d. h. die Figur des *homo sacer* zum anderen nicht (in der paradigmatischen Funktion, die Agamben ihm zuweist) versteht: „Als Begriff der politischen Theorie ist der *homo sacer* unzureichend. Der Vergleich mit Figuren der Ausgrenzung[196] bei Foucault und Arendt zeigt, dass er den Blick auf das Leben der Ausgeschlossenen verstellt.[197] Die Reduktion der von der souveränen Macht Überwältigten auf ein ‚bloßes Leben' durch einen der ‚abendländischen Kultur' zutiefst verpflichteten, diese auf jeder Seite seiner Schriften ostentativ ausbreitenden Intellektuellen, ist als *Infamie einer politischen Theorie der Gegenwart* [*kursiv; M.M.*] zu bezeichnen."[198] Wenn ein Rezipient zu solch drastischen Formulierungen greift, sollte er sich wenigstens nicht die Blöße geben, dass er den kritisierten Autoren, die angegriffene Denkfigur, nicht verstanden hat. Es ließe sich auch die Frage an Bogdal stellen: Was kann Agamben dafür,

---

[194] Vgl. verschiedene Ansätze, die Kritik der feministischen Theorie über dieses Feld hinaus zu aktualisieren, wie GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación: *'Sexuelle Multitude' und prekäre Subjektivitäten. Queers, Prekarisierung und transnationaler Feminismus.* In: PIEPER, Marianne u. a. (Hg.): *Empire und die biopolitische Wende: die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri.* Frankfurt/M./New York 2007, S. 125-139; LOREY, Isabell: *Gouvernementalität und Selbst-Prekarisierung. Zur Normalisierung von KulturproduzentInnen.* In: *transversal multilingual webjournal 1/2006*, 2006; online unter: http://transform.eipcp.net/transversal/1106/lorey/de/print; letzter Zugriff: 08.10.2009; REVEL, Judith: *Devenir-femme der Politik.* In: ATZERT, Thomas/MÜLLER, Jost (Hg.): *Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität. Analysen und Diskussionen zu Empire.* Münster 2004, S. 255-262.

[195] Vgl. den kritischen Zitationsversuch von Agambens Lagerthese in Katharina Inhetveens soziologischer Studie zur *Politischen Ordnung der Flüchtlingslager*, die zu dem Urteil kommt, dass Agambens Ansatz für die empirische Erforschung ihres Gegenstands nutzlos sei: INHETVEEN, Katharina: *Die politische Ordnung des Flüchtlingslagers. Akteure, Macht, Organisation. Eine Ethnographie im Südlichen Afrika.* Bielefeld 2010, S. 35f., S. 375-390. Dass die Autorin Agambens Zugangsebene nicht erfasst und deshalb methodische Erwartungen an sein *Lagerparadigma* heranträgt, die es weder erfüllen kann noch muss, entgeht ihr dabei; analoge Kritik an Agambens Diskussion der „Aporien der Menschenrechte" (vgl. MENKE: *Die 'Aporien der Menschenrechte' und das 'einzige Menschenrecht'*), die er im Anschluss an Hannah Arendt und am *Beispiel* des Flüchtlings führt, der in Agambens Perspektive zu einer „Kategorie" wird, „die uns heute Einsicht in die Formen und Grenzen einer künftigen politischen Gemeinschaft gewährt" (vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 23-32, hier S. 24), übt auch OWENS, Patricia: "Reclaiming 'Bare Life'? Against Agamben on Refugees." In: *International Relations 23/4,* 2009, S. 567-582; weitere Kritik aus soziologischer Perspektive TERNES, Bernd: *Die kommende Gemeinschaft und exzentrische Paradoxie. Kurze Notiz zum Bedenken des Sachverhalts, dass sich soziale Wirklichkeit an keine Grenzen hält.* In: BÖCKELMANN, JANINE/MEIER Frank, (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 114-130.

[196] Eben das ist ‚der *homo sacer*' ja nicht (einfach); *homo sacer* repräsentiert nicht ‚die Ausgegrenzten', das Heterogene oder Andere einer Ordnung, sondern die *Ununterscheidbarkeit* zwischen einem Innen und Außen, die die Unterscheidung (durch eine dann souveräne Instanz) notwendig, plausibel und legitim macht.

[197] Agamben spricht nie davon, eine empirisch-soziologische Maske zu liefern, die dies leistete.

[198] BOGDAL, Klaus-Michael: *Die Deterritorialisierten. Agambens Infamien.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 11-25, S. 24.

dass jener ihm unterstellt, „mit *Homo sacer* eine ‚große Erzählung' [...], die von Aristoteles bis Benjamin und Schmitt, von der Antike bis zu Guantanamo reicht", zu liefern, während Agambens methodischer Fokus sich nicht auf die (historisch-soziologische) Kontinuität dieser Figur, sondern auf ihre Vergegenwärtigungsmöglichkeit richtet, die *homo sacer* zu dem *Beispiel* macht, das den (überlebenmachenden) Aspekt unserer Gegenwart erkennbar werden lässt? Die Rage Bogdals mag aus seiner Perspektive angemessen sein, für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der von Agambens Werk ausgehenden Perspektivierung ist sie es nicht. So ist das, was Bogdal in Arendts „Paria"-Konzept sieht, eine „in historischer Perspektive soziologisch-politische Realität", die es erlaube, „den Blick auf eine soziologisch beschreibbare Innenseite" „staatlicher Gewalt"[199] zu richten, gerade das, was er Agambens *homo sacer*-Figur vorwirft, nicht zu leisten. Doch geht diese Forderung an Agambens Anliegen vorbei, entsteht sie bloß in der Betrachtung seines Kritikers; so fordert dieser ein, was von vornherein nicht zu leisten intendiert ward, und dessen negativer Bescheid gilt daraufhin als Ausweis für die Unzulänglichkeit von Agambens Idee.[200] Das sind unredliche, akademische Taschenspielertricks. Unklar bleibt der Erkenntnisgewinn der angestellten Vergleichsversuche, die in ihrer Anlage bereits auf die Negation dieser Möglichkeit hinauslaufen, wie sich anhand von Bogdals Diskussion von Arendts und Agambens Begrifflichkeiten zeigt: „Der Paria, wiewohl ‚außerhalb des wirklichen Lebens' stehend und durch ‚politische Wesenslosigkeit und Unwirklichkeit' gezeichnet, ist alles andere als ‚bloßes Leben'."[201] Diese Feststellung erklärt aus sich heraus jedoch nicht, inwiefern sich dieser Vergleichsversuch überhaupt anbietet. Deutlich wird vielmehr, dass Bogdal das Wesentliche vor allem des *homo sacer* – inwiefern seine Analyse Arendts zutreffend ist, ist hier nicht Gegenstand[202] – nicht erfasst, wenn er die einfach parallelisierbare Dichotomie unterstellt: *Paria*, mit eigener, „selbstbestimmter Identität" – *homo sacer*, „eine transhistorische Figur der Exklusion/Inklusion", die „vor allem nicht individualisierbar"[203], also ohne Identität sei. Was hier zu verstehen ist, ist die Schwellenfunktion des *homo sacer*, für die Bogdal blind ist. Der flüchtige, stets fiktive, d. h. nicht fix zuschreib- oder repräsentierbare identitäre Status des *homo sacer* ist ein Paradigma für das den Re- und De-Identifizierungsprozessen *negativ* Vorausgesetzte, die biopolitische Gemeinschaften auslösen, verlangen und ermöglichen. Der Paria und der „Suspekte"[204], die Bogdal als Gegenentwürfe aufführt, sind die politisch sichtbaren Subjekte *jenseits* davon, d. h. Resultat der *Sakralisierung* ihres Lebendigseins

[199] Ebd., S. 19.
[200] Das ist eine für die Agambenkritik typische Taktik; vgl. v. a. THOMÄ: "Der Herrenlose."; GEISENHANSLÜKE: *Herr Rossi sucht das Glück*.
[201] BOGDAL: *Die Deterritorialisierten*, S. 20; vgl. seine Argumentation der Nichtvergleichbarkeit und den daraus abgeleiteten Vorwurf, das *homo sacer*-Paradigma brächte keinen Erkenntnisgewinn, ebd., S. 20-22.
[202] Vgl. ARENDT, Hannah (Hg.): *Die verborgene Tradition. Acht Essays.* Frankfurt/M. 1976, S. 68-78, S. 95-116; vgl. auch die instruktive Darstellung in: LOIDOLT, Sophie: *Einführung in die Rechtsphänomenologie. Eine historisch-systematische Darstellung.* Tübingen 2010, S. 291-303.
[203] Jeweils BOGDAL: *Die Deterritorialisierten*, S. 21, S. 13.
[204] Vgl. ebd., S. 21f.

innerhalb bzw. auf den Grenzen eines staatlich und juridisch durchdrungenen Gebiets. Wenn keine historisch-soziologisch verwertbare Erkenntnis aus der *homo sacer*-Figur zu gewinnen ist, stellt sich die Frage, was dann damit zu erkennen sei, umso dringlicher. Das verlangt die Revision festgesetzter akademischer Perspektiven für das in ihrem Rahmen nicht Sichtbare. Hier kommt die von mir extrahierte, übergeordnete Denkfigur des *Schwellenparadigmas* ins Spiel, mit der es möglich wird, Agambens Perspektive jenseits dieser epistemologischen Einengung anzuwenden.

Zu den Disziplinen, in denen bzw. aus deren Perspektive Agamben rezipiert wird, gehört auch die Erziehungswissenschaft, wie Markus Rieger-Ladichs Aufsatz zeigt. Mit Blick auf den (Schwellen-)Begriff der *Kindheit* bei Agamben untersucht Rieger-Ladich, für welche Zwecke im Feld der Erziehungswissenschaften Agamben instrumentalisiert wird, um daran „Spuren der hegemonialen Kämpfe" zu erkennen, „die um die Ordnung des pädagogischen Diskurses geführt werden".[205] Aber auch dieser Aufsatz kann Agambens Argumentation nicht erhellen. Ähnlich, aber näher am Kern von Agambens thematischer Orientierung liegend verhält es sich mit Rezeptionsversuchen aus rechtswissenschaftlicher bzw. -historischer Perspektive. Es existieren etliche Beiträge, die als Antwort auf die Herausforderung, die Agamben der Rechtswissenschaft zu stellen scheint, fungieren. Grundtenor ist, dass er von diesem Feld lieber lassen sollte. Die Schwerpunkte der juridischen Rezeption liegen entweder in der Argumentation grundlegend ablehnender Haltungen gegenüber Agambens Rechtsbegriff und -verständnis[206] oder es werden rechtlich relevante Einzelfragen diskutiert, wie etwa Agambens Kritik der Menschenrechte.[207] Schließlich lässt sich noch eine weitere

---

[205] RIEGER-LADICH, Markus: *Zweierlei Kindheit. Pädagogische Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt und Giorgio Agamben.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 149-164, S. 164; Rieger-Ladich verweist auf: MASSCHELEIN, Jan/MAARTEN, Simons: *Globale Immunität oder Eine kleine Kartographie des europäischen Bildungsraums.* Zürich/Berlin 2005, die auf Basis von Foucaults Gouvernementalitätsbegriff Kritik am Regime des europäischen (Hochschul-)Bildungsraums üben und in Agambens *Kindheit* ein Konzept des Widerstands zu erkennen glauben.

[206] Vgl. u. a. die unbefriedigenden Beiträge von ASSHEUER, Thomas: "Das nackte Leben. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben hält den Niedergang des Rechts für eine unabwendbare Schicksalsfügung." In: *Die ZEIT 48,* 2004, S. 43; STEINHAUER: *Gestaltung des Rechts*; STAFF, Ilse: "Im Niemandsland." In: *Rechtsgeschichte 5*/2004, S. 207-215; KIESOW, Rainer Maria: "Ius sacrum. Giorgio Agamben und das nackte Recht." In: *Rechtsgeschichte 1*/2002, S. 56-70; KIESOW, Rainer Maria: *Law and Life.* In: NORRIS, Andrew (Hg.): *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer.* London 2005, S. 248-261; um breitere Einordnung Agambens bemüht: FITZPATRICK, Peter: *Modernism and the Grounds of Law.* Cambridge 2001; vgl. die über die juridische Perspektive hinausreichenden Beiträge, die in Bezug auf Agambens Kritik des Rechts instruktiver sind: SCHÜTZ, Anton: "Thinking the Law With and Against Luhmann, Legendre, Agamben." In: *Law and Critique 11/2,* 2000, S. 107-136; WEIß, Martin G.: *Warum wir im Bett nicht lesen dürfen. Bemerkungen zur Struktur des Rechts bei Derrida, Benjamin und Agamben.* In: ZEILINGER, Peter/PORTUNE, Dominik (Hg.): *Nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen.* Wien 2006, S. 86-105.

[207] Vgl. HEINS, Volker: "Der Ernstfall der Menschenrechte. Eine Kritik an Agamben." In: *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 2/1,* 2005, S. 142-152, HEINS, Volker: "Giorgio Agamben and the Current State of Affairs in Humanitarian Law and Human Rights Policy." In: *German Law Journal 6/5,* 2005, S. 845-860; MENKE: *Die 'Aporien der Menschenrechte' und das 'einzige Menschenrecht*; BAUMANN, Jochen: *Des Staatsbürgers neue Kleider. Giorgio Agamben zieht die Menschenrechte ab und lässt den Homo sacer einsam zurück.* In: *Jungle World 30-31,* 2002; online unter: http://jungle-world.com/artikel/2002/29/23595.html; letzter Zugriff: 13.10.2011; HÖHNE, Thomas: *StaatsVolksBürgerschaft. Anmerkungen zu Staatsbürgerschaft, Nationalstaat und 'Fremde'.* In: *diskus Mai/99,* 1999; online unter: http://www.copyriot.com/diskus/1_99/6.htm;

Gruppe von Rezeptionsperspektiven ausmachen, die weniger von einer Disziplin denn von einer Ideologie vorbestimmt ist. Angesprochen sind hiermit Reaktionen aus (selbst erklärter) „linker“ Perspektive – dem ‚Lager’ also, in das Agamben selbst immer wieder zugeordnet wird. Doch gerade die ihm von dieser Seite aus entgegenschlagende Ablehnung zeigt, dass es weder möglich noch sinnvoll ist, Agambens Denken nach diesem Schema einzuordnen.[208] Zwar gibt es auch einzelne Aspekte, die durchaus positiv aufgenommen werden, wie bspw. Karl-Heinz Wedel bemerkt,[209] doch alles in allem ist das Urteil bestenfalls ambivalent. Exemplarisch verdeutlichen das Mark Terkessidis’ Einschätzungen. Einerseits erscheint ihm „Agambens Buch [...] so kompliziert wie unsystematisch [...]. Seine Gedanken sind auch keineswegs neu und vieles lässt sich in weitaus durchdachterer Form etwa bei dem brillanten und völlig zu Unrecht vergessenen marxistischen Staatstheoretiker Nicos Poulantzas[210] nachlesen“. Zugleich aber „lohnt [es] sich, mit seinen Gedanken in Bewegung zu kommen. Denn es kann keinen Zweifel darüber geben, dass sich die Zonen der Rechtlosigkeit ausbreiten“. Immerhin versucht Terkessidis einen Anwendungsversuch der durch Agamben gezeigten Struktur der Souveränität: „Tatsächlich sind der Politiker und der Amokläufer zwei komplementäre Figuren in einem Szenario, in dem ohnmächtige Subjekte ihre Souveränität durch massenmedial inszenierte und kurzfristige Interventionen

---

letzter Zugriff: 19.09.2011.

[208] Vgl. HERRMANN: "Provokant gefährlich."; MÜLLER/LYOTARD: *Biopolitik, Recht und Nationalsozialismus*; REUSCHLING, Felicitas: *Homo Sacer und die linke Biopolitik.* In: DIE RÖTELN (Hg.): *Das Leben lebt nicht. Postmoderne Subjektivität und der Drang zur Biopolitik.* Berlin 2006, S. 59-73. Dieser Beitrag ist ein Beispiel der oberflächlichen und ideologisierenden Kritik seitens „linker“ Theorie an Agamben, die dessen Schriften partout in den von ihm als obsolet erachteten Kategorien des politischen „Links“ und „Rechts“ einordnen und diskreditieren will. Es kommt immer wieder zu diesen (vergeblichen, sich widersprechenden) Zuschreibungen, vgl. etwa der Agamben mit Horst Mahler und dessen Revisionismus in Verbindung bringende Tagungsbericht STALLKNECHT, Michael: "Wie es die Linke mit dem Antisemitismus hält." In: *SZ*, 01.07.2011, S. 11; oder auch den Beitrag Dietmar Daths, der Agambens Denken dem zeitgenössischen linken Milieu zuweist, jedoch – im Vergleich zum Übervater Marx – kein gutes Haar an beiden lässt DATH, Dietmar: "Individualkommunisten gegen die Erbsünde. Was halten wir vom westlichen Subjekt? Von Toni Negri bis Giorgio Agamben ist seine Ablehnung heute linker philosophischer Konsens, Marx sah das anders." In: *FAZ*, 06.11.2004, S. 41.

[209] WEDEL, Karl-Heinz: "Rechtsform und 'nacktes Leben'. Anmerkungen zu Giorgio Agambens 'Homo sacer'." In: *Krisis 27*/2003, S. 64-84. „Mit dem Buch ‚Homo sacer’ von Giorgio Agamben haben wir es mit einem überaus wichtigen Versuch zu tun, der bürgerlichen Gesellschaft in Zeiten ihres Verfalls den Spiegel der rechtsförmigen Verfasstheit, das Nichts des auf keinen Inhalt mehr beziehbaren, souveränen Willens vorzuhalten. Sichtbar werden dabei abscheuliche Umrisse der gewaltförmigen Grundverfasstheit von Staat und Politik.“ Ebd., S. 64. Der Rest des Aufsatzes verfälscht und entkontextualisiert Agambens Thesen jedoch und flüchtet in Polemiken. Ähnlich reagiert man im *beatpunk*-Blog, wo im Zuge der Rezension von Böckelmanns Sammelband Agamben als „halbgarer“ Blender dargestellt wird: „Weil Agambens Werk die Ursachen und den Charakter von heutiger gesellschaftlicher Gewalt und Herrschaft meint entschlüsselt zu haben, halte ich es für notwendig, seine Texte zu lesen und gewissenhaft zu diskutieren. Inhaltlich wird das aber wohl zu einem ernüchternden Befund führen: Agambens theoretischer Aufriss, der den gewaltsamen Kern unserer Zeit im spezifischen Verhältnis des Individuums zu Staat und Recht identifiziert, ist nicht nur fragmentarisch, sondern leider inkonsistent und halbgar ausgefallen.“ BEATPUNK: *Rezension zu: Böckelmann, Janine/Meier, Frank: Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* In: Blog, 2009; online unter: http://www.beatpunk.org/papier/giorgio-agamben-die-gouvernementale-maschine/; letzter Zugriff: 08.05.2009; vgl. auch den anonymen Blog-Beitrag unter: http://s221608354.online.de/2010/12/, letzter Zugriff: 09.11.2011, der „Kybernetik und Revolte“ (vgl. TIQQUN: *Kybernetik und Revolte.* Berlin 2007) rezipiert und im Vorbeigehen Agamben „Kulturkonservatismus“, d. h. einen zivilisations-, kultur- und technikkritischen Fokus unterstellt.

[210] Vgl. JAMES, Martin (Hg.): *The Poulantzas Reader. Marxism, Law and the State.* London 2008.

wiederherstellen wollen“.[211] Zu verweisen ist nochmals auf die kritische Überblicksdarstellung der „linken“ Agambenrezeption durch Johan Fredrik Hartle, die zugleich eine gute Werkschau der bis 2003 erschienen Bücher Agambens liefert.[212] Nicht nur hier zeigt sich, dass auch informative und instruktive Sekundärliteratur zu Agamben existiert. Im folgenden Abschnitt dieses Kapitels werden die wenigen Ansätze, auf die dies zutrifft, vorgestellt. Mehr noch, aus meiner Sicht lässt sich gerade deshalb etwas mit ihnen anfangen, insofern sie (einzelne von) Agambens Thesen entweder ohne disziplinäre oder ideologische Voreingenommenheit rekapitulieren, sich in der Lektüre nicht auf dessen ‚politische’ Schriften beschränken oder sich in erster Linie auf das Verstehen und Darstellen von Agambens spezifischer Vorgehensweise konzentrieren. Somit findet mein Ansatz eine ihn stützende bzw. inspirierende Basis in den raren, relevanten Rezeptionsversuchen.

I.4 Produktive Rezeptionsansätze zu Agambens Denkmodell

Der summarische Überblick über die Grundtendenzen der Agambenrezeption verdeutlicht, dass es zu Problemen im Verständnis und Verständlichmachen von Agambens Denkfiguren kommt, wenn ihr besonderer Status und Agambens *paradigmatische* Vorgehensweise nicht in die Kritik einbezogen oder ihr vorgelagert wird. Andererseits finden sich auch produktive Ansätze der Agambeninterpretation, die ihren Wert in meinen Augen vor allem deshalb gewinnen, insofern sie auf Agambens Methode achten, für dessen Eigenheit sensibel sind. In diese Richtung bewegen sich mit Lemke, Pornschlegel und Liska auch drei bereits kritisierte Rezeptionsvorschläge, die aber dann an Aussagekraft verlieren, als sie diesen Pfad verlassen. Jeweils weisen sie auf Agambens Methode hin, doch ziehen sie daraus nicht die möglichen Konsequenzen für das Verständnis seiner *Paradigmen*. So hält etwa Pornschlegel fest, dass „Agamben bekanntlich nicht historistisch, im Sinn einer exhaustiven Begriffs- und Politikgeschichte der Souveränität, sondern retrospektiv problematisierend, kritisch genealogisch [verfährt]. Es geht um das Freilegen der Struktur im Augenblick der Gefahr, [...] die einen konkreten, paradigmatischen Namen trägt, nämlich ‚Auschwitz’.“[213] Dieses Vorgehen betonend, stellt Pornschlegel korrekt fest, dass es sich beim *homo sacer* auch um ein solches Paradigma handelt, dessen Koordinaten sich Foucaults und Benjamins Vorarbeiten verdanken:[214] „Im ‚Augenblick der Gefahr’ erscheint Geschichte in einer

[211] Jeweils TERKESSIDIS, Mark: "Ein Höchstmaß an Souveränität. Das Recht auf Intervention. Was verbindet Giorgio Agamben und Robert Steinhäuser?" In: *Freitag. Die Ost-West Wochenzeitung*, 10.05.2002; online unter: http://www.freitag.de/2002/20/02201101.php; letzter Zugriff: 28.09.2011.
[212] HARTLE: *Der Philosoph an den Grenzen der Rechtsgemeinschaft.*
[213] PORNSCHLEGEL: *Die Ausnahme und die Regel*, S. 180.
[214] Vgl. die ausführliche Kritik, die de la Durantaye in seiner *Introduction* zu Agambens Philosophie vor allem in Bezug auf die diesen Zusammenhang missachtende, angloamerikanische Rezeption der *Homo sacer-Reihe* übt und im Zuge dessen die zentrale Bedeutung des Terms *Paradigma* für Agambens Denken in Folge Foucaults herausstreicht, DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. 211-226; kritisch herausgegriffen werden in dieser Passage, in der Agambens Paradigma-Begriff erörtert wird, zwei amerikanische Pionierarbeiten zu Agamben: NORRIS (Hg.): *Politics, Metaphysics, and Death*; und LACAPRA, Dominick: *Approaching Limit Events. Siting Agamben.* In: CALARCO, Matthew/DECAROLI, Steve (Hg.): *On Agamben. Sovereignty and Life.* Stanford 2007, S.

typologischen Abbreviatur und gibt – im choc-artigen Rückblick – eine geschichtliche Konstellation frei. In genau diesem – typologischen[215] – Sinn erscheint das alt-römische Institut des ‚homo sacer' als paradigmatisches Bild des Lebens unter dem Zugriff jener souveränen Macht, deren Ende es zu denken gilt."[216] Zwar erfasst Pornschlegel hier Agambens Intention und Denkweise, doch geht er diesen Weg ebenso wenig weiter, wie Thomas Lemke. Angesichts der harschen Kritik, die dieser an Agambens *Homo sacer I* übt, überrascht es, in seinem Aufsatz die entscheidenden Hinweise auf Agambens methodisches Vorgehen zu finden, die ihn scheinbar wenig überzeugen.[217] Auch Liska tastet sich an eine methodenorientierte Interpretation heran, die letztlich aber nicht von ihrer Feststellung der zentralen Rolle wiederkehrender Denkfiguren, des – von ihr nicht so benannten – *Paradigmas der Schwelle* tangiert wird. Weshalb sie diese Chance nicht ergreift, wird anhand ihrer Darstellung von Agambens „Genealogie der gegenwärtigen Aufgabe der Kunst" auch deutlich: „Die Denkbewegung, die [Agamben] dabei durchführt, weist auf eine immer wiederkehrende Figur in seinem späteren Werk – etwa zum Ausnahmezustand oder zu Paulus' Römerbrief – voraus: ein ursprünglich Ungeschiedenes, jedoch obsolet Gewordenes, erfährt eine Spaltung, deren Leugnung eine falsches Ungeschiedenes, das durch die Innewerdung des Spalts als rettender Rest auf eine wahre Ungeschiedenheit hinzielt, die sich an einem messianischen Horizont abzeichnet."[218] Liskas Rede von wahr und falsch, von *ursprünglich* im Sinn von vorhergehend[219] ist hier jedoch ebenso fehl am Platz wie ihr zwanghafter Bezug aufs „Messianische". Wie demgegenüber zu zeigen ist, pointiert Agambens Schwellendenken keine, inhaltlich beliebig zu besetzende, Vorher-Nachher-Beziehung zwischen einem fiktiv-ursprünglichen Zustand der Ungeschiedenheit und dem Zustand desselben Feldes *nach* der Unterscheidung. Agambens Denken richtet sich auf die unterscheidungsproduzierende Relation zwischen dem Unterschiedenen, die im Moment ihrer potentiellen Gleichzeitigkeit und daher Ununterscheidbarkeit besteht und die keine Wahrheit sondern die „Signatur"[220] der Möglichkeitsbedingungen des Unterschiedenen aufdeckt. Um Agambens konkrete Aussagen im von Liska thematisierten Fall zu erfassen, heißt es, die inhaltliche Ebene zunächst zu verlassen, d. h. um eine singuläre Schwellenfigur

126-162; die Schwierigkeit bestünde darin, "[to] balance an understanding of the historical specifity of a paradigm with its disciplinary value", DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. 223; entscheidend ist, dass de la Durantaye meine These stützt, das Verständnis der methodischen Funktion von Paradigmen in Agambens Arbeiten „will help his Reader better understand his method" und seiner Thesen; auch er weist darauf hin, dass „systematic discussions of Agamben's paradigmatic method" eine „notable lacunae in the critical literature" zu Agambens *Homo sacer*-Projekt darstellen, und diese Defizite die Rezeption behindern, jeweils ebd., S. 225.

[215] *Typos* ist für Agamben ein Terminus technicus des Paulinischen Vokabulars, der in engem Zusammenhang mit dem der *Rekapitulation* steht und dessen Funktion er in AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 87-92 erläutert; diese Passage verdeutlicht, dass Agamben hier einen Baustein seines eigenen Vorgehens gewinnt.

[216] PORNSCHLEGEL: *Die Ausnahme und die Regel*, S. 180.

[217] Vgl. LEMKE: "Die Regel der Ausnahme.", S. 948-950.

[218] LISKA: *Die Tradierbarkeit der Lücke in der Zeit*, S. 199.

[219] Agambens *Ursprung*sbegriff wird im Verlauf dieser Arbeit zu erläutern sein; vgl. vorläufig AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 35-38; sowie grundlegend AGAMBEN: *Philosophische Archäologie*.

[220] Gleiches gilt für den *Signatur*begriff Agambens, dessen analytische Bedeutung zuletzt zugenommen hat und von Agamben geklärt wurde, vgl. AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*.

inhaltlich zu verstehen, ist ihre Relation zur Schwelle als *erkenntnistheoretischem* Ensemble mit zu bedenken. In dieser nicht einfach zu entwirrenden, sondern als funktional zu begreifenden Verquickung von Form und Gegenstand seines Denkens und Schreibens besteht die Besonderheit von Agambens Werk. Das ist die Hauptaussage, die meine Agambeninterpretation entwickelt und in Teil II der vorliegenden Arbeit als Schlüssel zu seinem Werk zu entfalten sucht. Liska ist zugute zu halten, dass sie das *Wiederkehren dieser einen Denkfigur* nicht nur sieht und benennt, sondern deren erkenntnistheoretische Funktion zumindest vermutet, auch wenn ihre Darlegung diese Figur nicht klarer macht bzw. in ihrer paradigmatischen Funktionalisierbarkeit nicht erhellt.

Im Folgenden möchte ich auf zwei Rezeptionsbeispiele genauer eingehen, die vor der inhaltlichen Auseinandersetzung mit Agambens Thesen seiner Methode Aufmerksamkeit schenken und davon ausgehend versuchen, sein Denken zu durchdringen. Beide Aufsätze sind für mein eigenes Forschungsprojekt von Relevanz, insofern sie meiner Vorgehensweise komplementär sind und ihr wertvolle Anknüpfungspunkte liefern. Zunächst beschäftigt mich der grundsätzlich agambenkritische Aufsatz von Thomas Khurana, in dem nachvollziehbar wird, *wie* Agambens Denken funktioniert, und der auf dieser Basis auch einen originellen Interpretationsversuch präsentiert. Khurana beschreibt die „Nähe von Desaster und Versprechen“[221] in Agambens Werk als dessen typisches Merkmal. Mit dieser Formel, die er am Urteil Theodor W. Adornos über Agambens methodisches Vorbild Walter Benjamin orientiert, bewegt sich Khuranas Agambeninterpretation, abgesehen von der darin enthaltenen Wertung, analog zum von mir zur Schlüsselfigur erklärten *Paradigma der Schwelle*. Allerdings sind das *negative* „Desaster“ und das *positive* „Versprechen“ schon Oberbegriffe, die aus meiner Sicht lediglich Beispiele für die spezielle Relation der „Nähe“ sind, die Agamben ebenso allgemein wie konkret als *Schwelle* denkt. Dieser Nähe, die Khuranas Interpretation nach als typische Denkfigur Agambens zu gelten hat und für die die einzelnen Denkfelder jeweils den Stoff liefern, geht er im Rahmen seines Aufsatzes ansatzweise nach, um sie schließlich anhand von drei Beispielen aus dem Werk Agambens zu indizieren. Mit der Grundsatzkritik, die Khurana dabei an Agambens Denken übt, wird sich an anderer Stelle auseinanderzusetzen sein. Hier möchte ich die für meinen Ansatz relevanten Einsichten des Frankfurter Philosophen hervorheben und mir somit zunutze machen. Zu Beginn ist Khuranas Verweis auf die Vorstufen von Agambens Methodik in den Arbeiten Walter Benjamins zu nennen, wonach die Relation zwischen beiden Autoren weniger inhaltlich als epistemologisch von Bedeutung ist. In Benjamins Philosophie erkennt Khurana (mit Adorno)[222] einen charakteristischen „Doppelcharakter, in dem die Gegenwart

[221] KHURANA: *Desaster und Versprechen*.
[222] Vgl. ADORNO, Theodor W.: *Charakteristik Walter Benjamins.* In: BENJAMIN, Walter (Hg.): *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays.* Stuttgart 1992, S. 155-171, S. 164 (hier zitiert nach ADORNO, Theodor W.: *Gesammelte Werke, Bd. 10.1. Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen, Ohne Leitbild.* Frankfurt/M. 1997, S.

des Schreckens und das Versprechen des Glücks direkt aneinander grenzen und ineinander greifen“. Diese Eigenart von „Benjamins Denken [...] hinterlässt eine [...] vitale Spur in den Werken des italienischen Philosophen und Benjamin-Herausgebers Giorgio Agamben. Dieses ‚Charakteristikum' bezeichnet dabei nicht einfach ein beliebiges, mehr oder weniger typisches Merkmal seiner Schriften, sondern bestimmt wesentlich dessen grundsätzliche Ausrichtung und dessen grundlegenden Charakter.“ Von dieser Annahme ausgehend formuliert Khurana seinen Interpretationsweg, wonach „es von einiger Bedeutung sein [dürfte], diesen doppelten Charakter und sein Funktionieren in Agambens Denken genauer zu verstehen“, d. h. ihren methodischen Status zu ermitteln, bevor die thematischen Thesen überhaupt kritisch erfassbar werden. Khuranas „Hypothese [...] bezüglich des tiefer liegenden Charakters dieser Dualität und der Natur ihrer internen Relation“ geht dahin, die „Beziehung zwischen Desaster und Versprechen, Schrecken und Glück als die Frage einer ethischen Modifikation [zu] charakterisieren.“[223] Auch wenn Khurana hier die inhaltlich-begrifflich fundierte Nähe des Positiv-Negativ-Gegensatzes in den Vordergrund rückt, anstatt die Dualität selbst als den Ort von Agambens Denkens auszumachen und er sich so um die Möglichkeit eines zunächst formalen Umgangs mit dieser Figur bringt, erkennt er sowohl die *methodische* Relevanz als auch die *ethische* Dimension, die Agambens Werk mit dieser rekurrenten Denkfigur eingeschrieben sind, d. h. dass es eine *Frage des Umgangs* mit (oder des Gebrauchs)[224] der Schwelle, der Nähe von Desaster und Versprechen ist, die den „Umschlag“[225] des einen in das andere erlaubt. Die von „Desaster und Versprechen“ mitgeführten Wertungen hindern Khurana jedoch daran, das Moment ihrer Reziprozität oder Ununterscheidbarkeit, von dem aus es zu diesem Unterschied kommen kann, als den Gegenstand von Agambens Denken, der nur über diese negative Bezugnahme thematisierbar ist, zu erkennen: Wenn Möglichkeit und Unmöglichkeit ununterscheidbar sind, dann *können* sie sich voneinander abtrennen, sein *und* nicht sein. Khurana berührt zwar zentrale Denkfelder Agambens, wie etwa das Problem der Intimität (oder: die „Nicht-Koinzidenz“[226]) von Unterschiedenem sowie dessen ethische, im Bereich menschlicher

---

238-253, S. 246).

[223] Jeweils KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 29.

[224] Die zentrale Bedeutung des *Gebrauchs* als menschlichem *Handlungsmodus* freizulegen, hat Agamben zwar punktuell angedeutet, aber erst für die noch erscheinenden Bände des *Homo sacer*-Projekts angekündigt; am deutlichsten bisher in AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 160-171.

[225] Vgl. KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 41; Khurana geht hier am Ende auf Agambens „größte Schwäche“ ein, die darin bestünde, „den Eindruck zu erwecken, durch das Erfassen [...] des Desasters [...] sei die politische Sphäre schon verwandelt“, was Khurana emphatisch verneint, so dass aus seiner Sicht von Agamben die „Frage, was praktisch-politisch“ zu tun sei, „natürlich unbeantwortet“ bleibt: „Man muss sich vielmehr in genauem Sinne *üben*, ein geteiltes und in Handlungen artikuliertes Ethos ausbilden, das [...] die Möglichkeit anderer politischer Formen erschließt [...]. Agambens Beschreibung beginnt nicht damit – und das gilt es allererst zu sehen und festzuhalten – diese Formen zu umreißen. Er widmet sich stattdessen dem Moment des Umschlags von Desaster in Versprechen, der durch die relationale und reflexive Distanz eines Ethos ermöglicht und in immer neuen Übungen gewonnen werden muss.“ Ebd. Zu ergänzen ist: Der „Umschlag“ ist in Agambens Denken immer in beide Richtungen möglich, erst von der Basis dieser *Schwelle* aus werden daraus *ethische* Herausforderung und *politische* Aufgabe, die Möglichkeit des Desasters, nicht zu sein, offen zu halten.

[226] Ein zentraler Terminus aus dem Umfeld von Agambens Schwellendenken; vgl. etwa AGAMBEN: *Nacktheiten*,

Handlungsmöglichkeiten angesiedelte Dimension, doch gelangt Khuranas Analyse über die bloße Feststellung dieser Konstellation aufgrund seiner Fokussierung auf die Plus-Minus-Bedeutungsdimension nicht hinaus. Letztlich kommt es jedoch darauf an, das Bild dieser Dialektik stillzustellen, nicht mehr von Umschlagen etc. auszugehen bzw. zu träumen, sondern das eine im andern wahrzunehmen. So bleibt sein Interpretationsversuch Agambens mit dem Fokus auf die Rekapitulation der „Oberflächenstruktur des Doppels von Desaster und Versprechen“[227] hinter dem darin enthaltenen Potential zurück.

Dessen ungeachtet unterstützt und ergänzt Khuranas Ansatz, die zentrale Funktionalität zu hinterfragen, die „Gestalten, die Schrecken hervorrufen, und Figuren, die das Versprechen eines eudämonischen Lebens implizieren [...] in Agambens Werk“[228] zu besitzen scheinen, meinen Zugang. Auch er sieht in dieser Vorgehensweise eine Ursache für die ambivalente Rezeption von Agambens Werken.[229] Außerdem liefert Khuranas Zugriff darauf anhand der Aufzählung „einer Serie äußerst fragil bleibender Distinktionen“[230] meinem weiteren Vorgehen wichtige terminologische Anknüpfungspunkte. Die in dessen Perspektive kurz beleuchteten Nah-Konstellationen werden als *Schwellenparadigmen* erkennbar; mehr noch, die von mir zu bestimmen versuchten, unterschiedlichen *Aspekte* dieses nur aus Beispielen bestehenden *Ensembles* deuten auch Khuranas exemplarische Bestimmungen an: „Der Unterschied zwischen dem *Ausnahmezustand*, der das politische Desaster der Gegenwart bezeichnen soll, und dem *wirklichen Ausnahmezustand*, der in der Benjaminschen Konstellation mit der Ankunft des Messias zusammenfällt, sind wesentlich subtiler als ihre strukturellen Gemeinsamkeiten. Zwischen der desaströsen ‚Gesellschaft des Spektakels’ und der ‚Mitteilung reiner Mitteilbarkeit’, in der die Sprache selbst zur Sprache gebracht wird und die Möglichkeit einer Gemeinschaft ohne Grundvoraussetzung aufscheint, liegt offenkundig nur ein (selbst dunkel bleibender) Aspektwechsel.“[231] Hier wird deutlich, was meinen Ansatz ausmacht: Während Khurana mit dem Begriff des „Aspektwechsels“ auf eine Verwandlung zwischen dem Unterschiedenen, also von einem zum anderen, verweist, sehe ich *die Schwelle* durch verschiedene Aspekte gezeichnet, die aus ihr ein *Ensemble* divergenter Manifestationen ihrer selbst machen: als *Paradigma* von Gleichzeitigkeiten,

---

S. 22; AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 215.

[227] KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 29; vgl. anhand von Beispielen aus Agambens Texten ebd., S. 30-35.

[228] Ebd., S. 30.

[229] Vgl. ebd. „Es ist präzise diese irritierende Nähe, die Agambens Denken so faszinierend wie prekär macht.“ Was mich an dieser, und andere, ähnlichen, Ähnliches implizierenden Aussagen stört, ist die Suggestion, Agamben würde sich diese Figuren ausdenken, diese Nähe selbst herstellen oder reproduzieren. Dabei richtet er lediglich sein Erkenntnisinteresse auf derartige topologische Strukturen: nicht zuerst ist die ‚Figur’ und diese zeigt die *Nähe*, sondern die *Nähe* lässt es zu, dass es Einzelphänomene geben kann, die zur Konstitution dieser relationalen Figur beitragen, ihr Paradigma werden können und damit *so* zeigen können; vgl. ebenso KHURANA: "Leben und Sterben lassen."

[230] KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 30; ihm entgeht, dass die ‚bleibende Fragilität von Distinktionen’ Agambens Thema ist, und nicht allein die Figuren, die dieses Phänomen zeigen, dafür *pardigmatisch* sind.

[231] Ebd., S. 30.

Ununterscheidbarkeiten, Übergangszonen oder Abstandhaltern von *in dieser Perspektive* unterschiedenen oder *auf der Schwelle* unterscheidbar werdenden Einzelphänomenen. Sie ist der *Ursprung* eines Unterschieds, Ort und Prozess einer Unterscheidung, Begriff für die (nicht-abtrennbare) Relation zwischen dem (jeweils) Unterschiedenen. Darauf das Denken zu lenken, bedeutet nicht, zu fragen, was unterscheidet bspw. den *Ausnahmezustand* vom *wirklichen Ausnahmezustand*, also was ist das eine oder andere (nicht). Angeordnet und dem Denken vorgelegt als *Paradigma der Schwelle* ist nach Möglichkeit und Notwendigkeit dieses Unterschieds selbst zu fragen; also worauf verweist und welche Funktion hat *diese* Relation, ihr In-Verbindung-Bleiben trotz der Differenz, sie ermöglichend, d. h. zugleich produzierend und aufrechterhaltend? Khuranas Versuche, inhaltliche Differenzen mit Blick auf mögliche oder unmögliche Übergänge zu klären, nehmen diese Ebene von Agambens Denken nicht wahr und entsprechend kritisch steht er Agambens politischen Diagnosen gegenüber: „Wie überzeugend kann eine politische Analyse sein, in der die viel versprechenden Paradigmen einer kommenden Gemeinschaft so sehr den strukturellen Merkmalen verhaftet sind, die jene Paradigmen kennzeichnen, die den radikal kritisierten Status Quo definieren?“[232] Zu entgegnen wäre: Deren Ununterscheidbarkeit und nicht deren Unterschied ist das, was es *selbst* zu denken gilt; dann und darin öffnet sich der Spielraum für die „kleine Verschiebung“[233] *unserer Gewohnheit*, Dinge zu sehen, die auch für Khurana eines der zentralen Motive Agambens ist. So hält er zum Beispiel mit Blick auf dessen *Schwellenparadigmen* von *homo sacer* und „Lebens-Form“, die hier als Figuren vorgestellt werden, die die schlechte oder gute Seite, also das „Desaster“ oder das „Versprechen“ *beispielhaft* verkörpern, fest: „Beide Figuren verunmöglichen eine klare Trennung von bios und zoe – und die Art und Weise, in der dies geschieht, differiert nur in subtiler Weise.“[234] Khurana gelingt es nicht, beide Figuren als nur *aspektuell* voneinander unterschieden aufzufassen und in dieser Gleichzeitigkeit von Ununterscheidbarkeit und Unterschiedenheit das Spezifische *dieser* (wie auch der allgemeinen *Schwellen*-)Konstellation zu erkennen. Er sucht eine andere Erklärung dafür, dass „die Nähe von Desaster und Versprechen [...] ein wesentlicher Zug [Agambens] Denkens ist, der über die Grenzen des ‚Homo sacer’-Projekts hinausreicht“, weshalb Khurana korrekt davon ausgeht, „dass diese problematische Konstellation im ‚Homo sacer’ weder zufällig noch aufgrund einer unsorgfältigen Analyse auftaucht.“[235] Die folgenden Erklärungen, die Khurana für diese Eigenart in Agambens Denken sucht, zeigen, dass es nur einer Rezeption, die Agambens Methode in ihre Kritik einbezieht, gelingt, Agambens Thesen klarer zu erörtern und entsprechend fundiert zu

[232] Ebd., S. 30.
[233] Vgl. ebd., S. 39; exemplarisch bei Agamben AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 52-54.
[234] KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 33; mit Blick auf die Rezeption Agambens hält er fest, dass das ihm entgegenschlagende Unbehagen nicht zuletzt an Agambens Schreiben selbst liegt, dass es „keineswegs verwunderlich [ist], dass diese zweideutige Nähe der als desaströs ausgewiesenen und der als Versprechen auftretenden Gestalt des Lebens, Zweifel an Agambens Homo-Sacer-Projekt wachgerufen hat.“ Ebd., S. 33.
[235] Ebd., S. 33f.

kritisieren. Khurana verweist zunächst auf „ein strategisches Argument für die irritierende Nähe, das Agamben selbst explizit nennt: der Ausgangspunkt für die Artikulation einer neuen Politik muss immer der Zustand sein, in dem wir uns befinden [...]: die Ununterschiedenheit von bios und zoe. Der dem gegenüberstehende Versuch, eine klare Distinktion [...] zu restaurieren, ist Agamben zufolge ebenso zum Scheitern verurteilt wie der Versuch, eine von der gegenwärtigen Konstellation völlig abgelöste utopische Form des politischen Lebens vorzustellen.“[236] Doch Khurana genügt diese Begründung nicht.[237] Zwar verkennt er noch die für Agambens Denken bezeichnende vorgehensimmanente Funktion der Anordnung von Gegensätzlichem als einander *nah*, doch ist sein Erklärungsversuch deshalb nicht minder originell und instruktiv: „Der entscheidende Punkt, der die übermäßige Nähe erklären kann, [... ist], dass die positiven Figuren Agambens letztlich nicht als *politischer Entwurf* funktionieren, sondern zunächst und in erster Linie eine *ethische Wendung* des Bestehenden anstreben. Agamben schlägt nicht neue soziale Strukturen, Institutionen oder Systeme vor, die die alten ersetzen könnten, sondern zunächst allein *eine andere Art, sich zu* den existierenden Strukturen, Institutionen und Systemen *zu verhalten*.“[238] Diese Feststellung nimmt der Mehrheit der dargelegten Kritik an Agambens Vorgehen und Intention den Wind aus den Segeln und kann dazu führen, die Auseinandersetzung mit dessen *politischen* Schriften neu auszurichten: „Ein Teil der Irritationen, die durch die Nähe von Figuren des Desasters und des Versprechens geweckt wurden, rühren daher, dass man unterstellt, sie bildeten eine politische Alternative. Ihre Relation ist jedoch nicht die einer *politischen Alternative*, sondern die einer *ethischen Modifikation*.“ Khurana kommt zu dieser, in der übrigen Rezeption fehlenden Feststellung, indem er die über diese *Figur der Nähe* verlaufenden Zusammenhänge zwischen den einzelnen Werken Agambens erkennt. So kann er zeigen, „dass ‚Homo sacer’ und ‚Ausnahmezustand’ in keiner Weise die einzigen oder prägnantesten Beispiele jener Nähe sind [...]. Diese kennzeichnet vielmehr Agambens ästhetische, poetologische, kulturtheoretische und modale Untersuchungen in gleichem Maße.“[239] Insofern ließe sich also Khuranas Formel, die Agambens Werk zu klären sucht, mit meiner Hypothese vom *Paradigma der Schwelle* als dessen Schlüsselfigur kombinieren. Noch deutlicher wird diese Möglichkeit anhand folgender Passage, in der Khurana festhält, dass die *Schwellenparadigmen* bzw. „die Figuren des Versprechens bei Agamben – die ‚Lebens-Form’, die ent-setzende Gewalt, der wirkliche Ausnahmezustand, die Mitteilung reiner Mitteilbarkeit, das Anhalten der anthropologischen Maschine – alle einen [...] relationalen und rückbezüglichen Charakter besitzen. Die Entitäten, [...] auf welche sie diese

[236] Ebd., S. 34.
[237] „Wäre dieses strategische Argument die einzige Erläuterung für die eigenartige Nähe, so schiene es jedoch weiterhin irritierend, wie nahe die positiven Gegen-Figuren den fatalen Paradigmen der Gegenwart in Struktur und Gehalt blieben. Zielte Agamben tatsächlich auf einen politischen Gegenentwurf, so bräuchte es – selbst wenn es richtig wäre, dass man eng an der jeweils aktuellen Konstellation ansetzen muss – deutlich klarere Alternativen.“ Ebd., 34.
[238] Ebd., S. 34.
[239] Jeweils ebd., S. 35.

‚relationale' und ‚reflexive' Distanz ausbilden, sind präzise die Figuren des Desasters. Der Grund für die irritierende Nähe von Figuren des Desasters und des Versprechens liegt darin, dass die Figuren des Versprechens die desaströsen auf bestimmte Weise enthalten – eben suspendiert und transformiert durch die Wendung und Distanz eines spezifischen Ethos."[240] Meine Interpretation wird über diese These hinausgehen und die Relation, d. h. die Schwelle selbst in den Mittelpunkt sowohl meiner Rezeption Agambens als auch meiner Anwendung seines Denkens rücken.

Während im Verlauf meiner Dissertation diese Denk-Konstellation anhand ausgewählter Beispiele aus dem Werk Agambens ausführlich nachvollzogen (Teil II.2) aber auch davon abweichend umzusetzen gesucht wird (Teil III), kann Khurana seine Hypothese in seinem Aufsatz nur bruchstückhaft ausleuchten. Er nutzt dazu drei in Agambens Werken verstreute Beispiele, was wiederum verdeutlicht, wie notwendig es ist, sie nicht bloß selektiv oder disziplingebunden zu rezipieren. Da jedoch auch meine Arbeit nicht alle Denkfiguren Agambens als beispielhafte, in Aspekten differierende Manifestationen der Schwelle umfassend entfalten kann, sind Khuranas kurze Rekapitulationen von Agambens Reflexion der Relation von „Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit" (in der Nachfolge Heideggers),[241] der an Benjamin orientierten Vorstellung einer „profane[n] Erlösung", die Khurana richtig als „Paradigma" einordnet, „das eine Reihe der Analysen Agambens strukturiert"[242], und

[240] Ebd., S. 35; eher gilt: *Desaster und Versprechen* sind die *negativen und positiven Pole des Spannungsfeldes*, als welches Agamben jede seiner Schwellenfiguren skizziert, d. h. sie sind differierende *Aspekte* oder *Modi* in einem Feld der Indifferenz; Agamben klärt diese Denkfigur u. a. am Beispiels des *Paradigmas* selbst: nach der „Formel ‚weder A noch B'" operierend, ist „der Gegensatz, den [es] überbrückt, [...] nicht dichotomisch und substantiell, sondern bipolar und gespannt: Die sich gegenüberstehenden Termini, werden weder voneinander entfernt, noch zu einer Einheit zusammengefügt, sondern verharren in einer unbeweglichen, spannungsgeladenen Koexistenz." AGAMBEN: *Nymphae*, S. 26.

[241] KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 37-39; „Eigentlichkeit erscheint, wenn man von einer ursprünglichen und nicht abgeleiteten Uneigentlichkeit des Daseins ausgeht, nichts anderes sein zu können als das *Ergreifen des Uneigentlichen*. Darin bleibt das Uneigentliche der notwendige Ausgangspunkt für die Erfahrung des Eigentlichen. [...] Wenn Eigentlichkeit in diesem Sinne keinen anderen ‚Inhalt' hat als die Uneigentlichkeit, so verändert das Ergreifen dieser dennoch alles: [...] Durch das Erfasst- und Begriffenwerden erschließen sich die uneigentliche[n] Weisen der Existenz in einem besonderen Modus: als Weisen, die im Möglichkeitscharakter des Daseins gründen [...] und nun auch im Modus des ‚Als-ob-nicht' aktualisiert werden können." Ebd., S. 38. Diese Analyse nutzt Khurana, um ihren perspektivierenden Wert für andere Denkfelder Agambens aufzuzeigen, bspw. den „Fetischismus" (vgl. v. a. AGAMBEN, Giorgio: *Stanzen. Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur.* Zürich/Berlin 2005, S. 59-79) oder die Gegenwart der „Gesellschaft des Spektakels" (vgl. u. a. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 73-87; vgl. auch DEBORD, Guy: *Die Gesellschaft des Spektakels. Kommentare zur Gesellschaft des Spektakels. Vorwort zur vierten italienischen Ausgabe von ‚Die Gesellschaft des Spektakels'.* Berlin 1996). Das „Paradigma der Aneignung eines Uneigentlichen" erscheint dann als Modell dieser dafür paradigmatischen Denkfiguren: „Die extreme Uneigentlichkeit einer Spektakelgesellschaft, die normalerweise als eine derivate Form kulturellen Seins begriffen wird, scheint in Agambens Beschreibung einer originären Möglichkeit des kulturellen Daseins zu entsprechen, die überraschenderweise gerade durch die Radikalität ihrer Inauthentizität und ihre gesteigerte Artifizialität eine Erfassung, Aneignung und mithin eine Wendung erlaubt, durch die zu diesem Sein ein Verhältnis ausgebildet werden kann: Die Spektakelgesellschaft [...] bietet die Möglichkeit einer eigentlichen Aneignung, in der die entfremdeten Elemente der Sprache als Elemente einer reinen Mittelbarkeit erschlossen werden." KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 38f.; vgl. auch Kapitel II.2.7.

[242] KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 39-40; gerade hier macht Khuranas Interpretation deutlich, dass erst die Entfaltung der zentralen Denkfigur Agambens das Verständnis ihrer jeweiligen Konkretionen ermöglicht. Khurana findet etwa in Bezug auf Agambens „Messianismus" die kritischen Stellen in der im deutschsprachigen

schließlich das von Agamben in Anlehnung an Dante, erörterte Verhältnis zwischen „Komödie und Tragödie“[243] gute Ergänzungen bzw. Variationen meines Ansatzes. Denn in diesem Sinn, d. h. als *Beispiele* funktionalisiert Khurana auch seine Versuche zur „Anzeige eines daseinsanalytischen, eines historisch-theologischen und eines ästhetischen Paradigmas, die in Agambens Untersuchungen am Werk sind“, um „einen ersten Eindruck von der Reichweite und Funktionsweise der Doppelstruktur von Desaster und Versprechen in seinen Arbeiten [zu] geben.“[244] Meine Dissertation geht über diese Anlage vom Umfang her und Bezug auf ihren Anspruch, eine Grundlagenarbeit zu sein, sowie auf Ebene der Applikationsversuche der Denkweise Agambens hinaus. Dass es auch in der Interpretation selbst zu Differenzen kommt, ist nur anzudeuten, insofern als Khuranas Fixierung auf negativ-positiv besetzte Termini den Zugriff auf den in meinen Augen entscheidenden Gedanken, den Agamben verfügbar macht, verhindert bzw. von Agambens Kernpunkt wegführt: Die *Zone der Ununterscheidbarkeit* selbst ist als *potentielle* Aufhebung wie

---

Raum kaum rezipierten Aufsatzsammlung *Potentialities* (AGAMBEN, Giorgio/HELLER-ROAZEN, Daniel (Hg.): *Potentialities. Collected Essays in Philosophy.* Stanford 1999, S. 164) in Bezug auf Agambens Idee einer *kleinen Verschiebung*: „Aufgabe des Messias [...] bestehe nicht darin, alles zu zerstören, eine radikal neue Welt anheben zu lassen [...] – sie besteht vielmehr in einer winzigen Verrückung, einer kleinen Verschiebung oder Wendung, die alles intakt zu lassen scheint: ‚Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders.’“ Die Einbettung der Analyse in den Rahmen der Interpretationsperspektive lässt Agambens Denkfigur schlagartig plausibel werden: „Die winzige Verrückung, die durch den Messias bewirkt wird, bezieht sich laut Agamben nicht auf die Substanz der Dinge, sondern auf ihren Sinn und ihre Grenze. Diese Verschiebung hat statt in dem Spielraum, der zwischen jedem Ding und ihm selbst liegt, in der Selbst-Distanz, die auch durch die relationale und reflexive Distanz des Ethos auf besondere Weise exponiert wird.“ Jeweils KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 39; vor diesem Hintergrund erhellt Khurana Agambens Bezug auf Benjamins Zitationsverfahren, das in eben diesem Sinn operiert: „Die Weise, in der die Vergangenheit durch das Zitierbarwerden gerettet wird, ist nicht eine restaurative. Zitieren besitzt zuallererst einen destruktiven Charakter, insofern es einen Term von seinem Kontext trennt und aus ihm herauslöst. Das Zitieren exponiert die Potentialität des zitierten Elements in dem Zuge, in dem es seine geschlossene Aktualität in der Vergangenheit zerstört.“ Ebd., S. 39f.

[243] KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 40-41; Khuranas diesbezüglichen Erläuterungen gelingt es, unbewusst wie es scheint, das, was Agamben immer wieder denkt, auch terminologisch auf den Punkt zu bringen: „Die Komödie impliziert eine bestimmte Form der Artifizialität und der Profanierung durch die die tragischen Gehalte, die aufgenommen und ergriffen werden, suspendiert und ‚entstaltet’ werden. Das Tragische, Inbegriff des Desasters und exponierte Form praktisch unerträglicher Aporie, definiert Agamben [...] als vollständige und fatale Identifizierung von Akteur und Maske [...]. Die Art, in der Akteur und Maske zusammenfallen, [...] zerstört jeden Spielraum, der das Kennzeichen der Relationen und reflexiven Distanz des Ethos ist. Die Komödie hingegen exponiert die Trennung von Akteur und Maske [...]. Das Exponieren [...] reicht, um die tragische Konstellation entscheidend zu verrücken.“ Ebd., S. 40; Khurana erklärt Agambens Gedanken per *Analogisierung* der Relation von *Ausnahmezustand/wirklicher Ausnahmezustand* und *Tragödie/Komödie* – und genau hierin liegt aus meiner Sicht sowohl Agambens zentrale Idee als auch der Weg, wie er sie darzustellen sucht: „Ähnlich wie der zur Regel gewordene Ausnahmezustand in Agambens Perspektive als eine unerkannte Diktion erscheint, durch die das Recht auch anomische Zustände wiederanzueignen versucht, stellt für ihn die Tragödie den Versuch dar, einer Anomie Herr zu werden, die in der Spaltung von Natur und Person, Akteur und Maske wurzelt [...]. Die Komödie umarmt und exponiert diese Spaltung, stellt die verdeckte Fiktionalität aus und unterstreicht die Unfähigkeit des Gesetzes bestimmte Formen der Anomie anzueignen. Die Komödie entspricht in diesem Sinne, so seltsam das erscheinen mag, in Agambens Perspektive dem wirklichen Ausnahmezustand, einem Ausnahmezustand, der seinen eigenen fiktionalen Charakter erfasst. Durch diesen Akt [*der Erfassung der eigenen Fiktionalität per Ausstellung ebendieser; M.M.*] suspendiert [...] der ‚wirkliche’ Ausnahmezustand die ‚Maschine der Ausnahme’ und bringt sie zum Halten. Ihm zufolge sollten wir uns in diesem Sinne darin ‚üben’, [...] ‚die zentrale Fiktion an ihr offenbar werden zu lassen’, die Unbezogenheit von Leben und Norm, die Spaltung von Natur und Person (in der Terminologie der Komödie) zu exponieren, die ebenso gegenwärtig, wenn auch noch unbegriffen, in der Tragödie eines zur Regel gewordenen Ausnahmezustandes sind.“ Ebd., S. 40f.; Khurana bezieht sich auf die Schlusspassage von AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 104f.

[244] KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 41.

notwendige Grundlage der Unterscheidungen das denkend Auszustellende, so dass keine Dichotomie, sondern deren Gleichzeitigkeit als möglicher aber nicht notwendiger (*negativer*) Grund bleibt, die Ursprung wie Produkt der Unterscheidung selbst ist: *die Schwelle*.

Während der Interpretationsansatz Thomas Khuranas meinen Zugang auf Agambens Werk trotz inhaltlicher Differenzen ergänzen und bestätigen kann, kommt der kurze Beitrag von Franziska Schößler, *Raum und Bild bei Giorgio Agamben. Zur Poetologie seiner politischen Theorie*, dem Vorhaben meiner Dissertation sehr nahe. Schößlers Hypothesen zur Methodik Agambens unterstützen meine darauf fokussierte Interpretation sowohl in terminologischer als auch theoretischer Hinsicht. Entscheidend ist, dass Schößler sich auf die Erhellung der Logik von Agambens Vorgehensweise konzentriert und vor dem Hintergrund der Rezeptionskritik an dessen „Eklektizismus“[245] feststellt: Agambens „’eklektizistische[...]’ Kompilationen sind [...] das konsequente Resultat einer *Poetik der Variation* [*kursiv, M.M.*], die mit dekonstruktivistischen Raummodellen gekoppelt ist.“ Insofern sei die „Rekurrenz von bestimmten topologischen Strukturen, von aporetischen Raumphantasien wie leerer Raum, tabula rasa, Schranke oder Schwelle“ programmatisch und methodisch begründet. Im Einklang mit meiner Lesart, wonach zu betonen ist, dass Agamben nicht zufällig, sondern bewusst *zwischen den Disziplinen* schreibt, hält Schößler fest, dass „Agambens Schriften [...] sich zwischen Literatur, Philosophie, Humanwissenschaften und politischer Theorie bewegen“[246] und sie von dieser charakteristischen Positionierung aus zu verstehen sind, ihre Eigenart erhalten. Indem Schößler sich in ihrem Text der Erkundung von Agambens Verfahrensweise und seines Modells bei Walter Benjamin widmet, kommt sie zu ihrer Hauptthese, die bis auf terminologische Abweichungen zu meiner identisch ist: „Agamben entwickelt von Beginn seines Schreibens an [...] ein topologisches Verfahren, das an Walter Benjamin geschult ist,[247] in den früheren Schriften mit einer emphatischen Bewertung von Literatur assoziiert wird und sich in den Texten der neunziger Jahre zur politischen Theorie transformiert.“[248] Es findet in Agambens Werk eine thematische Verschiebung hin zur Politik (Mensch) statt, während sein „topologisches Verfahren“, entwickelt im Feld von Literatur bzw. Poesie (Sprache), weiterwirkt bzw. sich kontinuierlich entfaltet. Der Ursprung von Agambens politischer Theorie ist also in seiner Methode, seinem *poetologischen* Denken selbst zu suchen. Der Fokus auf dessen Vorgehensweise kann dieses umstrittene und mit Aufmerksamkeit überhäufte Feld seines Denkens erhellen und zugänglich machen. Überdies macht Schößler auch auf die Funktionsänderung „der paradoxalen Raumkonstellationen, die

[245] Vgl. u. a. STAFF: "Im Niemandsland.", S. 211; „Vielfach wird dem modischen Denker Giorgio Agamben Eklektizismus vorgeworfen; er bediene sich bei Walter Benjamin, Michel Foucault und Gilles Deleuze, treibe [...] etymologische Spiele mit wenig Verbindlichkeit, indem er Moderne und Antike in arbiträrer Weise synchronisiere.“ SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 293.
[246] Jeweils SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 293.
[247] Es ist hervorzuheben, dass Agambens Relation zu Benjamin weniger begrifflich, denn methodisch zu verorten ist, dass weniger Benjamins Messianismus als vielmehr seine Denk*weise* modellhaft für Agamben wird.
[248] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 293.

in den früheren Schriften den ‚u-topischen Topos' der Poesie als messianischen Ort der Unentscheidbarkeit umkreisen und eine Poetik der *bricolage* generieren" aufmerksam. Erscheint die Poesie zu Beginn selbst als *Paradigma der Schwelle*, so wird ihr laut Schößler in Agambens politischer Theorie die Funktion zugemutet, ein Paradigma für ein mögliches jenseits der Schwelle (des gegenwärtigen „Desasters" im Sinn Khuranas) zu sein: „Verlegt Agamben dieses als Utopie angelegte Raummodell jedoch in das politische Feld, so erscheint die Literatur als Ort jenseits der Unentscheidbarkeit von Gesetz und Leben, jenseits der Division oder auch als Division der Division [*lies: „Teilung der Teilung"*[249]*; M.M.*]. Diese Verschiebung lässt das topologische Modell zum Ausdruck einer apokalyptischen Mikrophysik der Macht werden und konfiguriert die Position des Utopischen neu."[250] Obwohl ich Schößlers Deutung nicht vollends zustimme, da in Agambens topologischen Denken weder eine utopische Komponente noch eine apokalyptische Fluchtlinie mitschwingt,[251] ist ihr Interpretationsvorschlag wertvoll: „Auf die Rekurrenz der Raummodelle ist [...] zurückzuführen, dass die Grundfiguren des politischen Denkens – der Muselmann, der Untote, das Opfer [*letzteres gehört hier nur bedingt zu; M.M.*] – in Agambens literarisch-philosophischer Phase präludiert werden."[252] Aus meiner Sicht impliziert dieser Status als Vorspiel keine hierarchische Unterordnung, sondern indiziert die von mir in Teil II dieser Arbeit exemplarisch nachgewiesenen Querverbindungen und Binnenrelationen zwischen Agambens Einzelwerken bzw. *Schwellenparadigmen*, die sich *gegenseitig* als solche zu erkennen geben. Wie Schößler mittels Exkurs zu Walter Benjamin herausarbeitet,[253] kann dieses Verfahren als „Konstellierung" bezeichnet werden, mit deren Hilfe Agamben ein „Netzwerk generiert"[254], welches nicht nur neue Bedeutungszusammenhänge und Perspektiven eröffnet, sondern als Text selbst zum (dialektischen) Bild wird: „Der Text wird von Benjamin in mehrfachem Sinne topologisch gedacht – der Text ist ein Raum, eine Konstellation von Monaden, die Schrift ist Bild [...], das von Sprüngen durchzogen ist, um die Vergangenheit für die Zukunft zu gewinnen. Agambens essayistisches Schreiben folgt diesem Sprachbild-Konzept Benjamins [...] recht genau und entwirft entsprechend von Beginn an Raummodelle. Agambens eklektizistische Zitat-Sammlungen generieren

[249] AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 64; vgl. ebd., S. 59-71.
[250] Jeweils SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 293.
[251] Hier stimme ich Khurana zu, der „Agambens Projekte weder als utopische noch als restaurative" einstuft, KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 42.
[252] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 293.
[253] Schößler entfaltet diese Annahme ebd., S. 294ff., anhand von Benjamins Bestimmung der „Allegorie" in dessen *Trauerspielbuch* (BENJAMIN, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels.* Frankfurt/M. 1978) und beruft sich dabei auf: MENKE, Bettine: *Das Nach-Leben im Zitat. Benjamins Gedächtnis der Texte.* In: HAVERKAMP, Anselm/LACHMANN, Renate (Hg.): *Raum, Bild, Schrift. Studien zur Mnemotechnik.* Frankfurt/M. 1991, S. 74-110. Außerdem weist Schößler mit Rekurs auf Winfried Menninghaus darauf hin, dass schon bei Benjamin von einer *Schwellenkunde* die Rede sein kann (vgl. MENNINGHAUS: *Schwellenkunde*), dass also Agambens Fokussierung und Instrumentalisierung dieser Figur dort ihr Grundmotiv haben; diese Spur verfolge ich im Schwellen-Kapitel dieser Arbeit, da zu verdeutlichen ist, inwiefern *Agambens Schwellenkunde* über den *topologischen* Rahmen hinausgeht, sie nicht nur als „Übergang zwischen Traum und Wachen" zu begreifen ist; SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 295, d. h. der *Zwischenraum* eine eigene Qualität besitzt.
[254] Jeweils SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 294.

Tableaus, das heißt Ähnlichkeiten (und Differenzen) von diversen historischen Konfigurationen, von Monaden.“ Treffender ist Agambens Methode bzw. die für ihn typische Kongruenz von Intention und Stil kaum zu umreißen. Zugleich macht Schößler auf einen Aspekt aufmerksam, der die Schwierigkeiten der akademischen Rezeption mit Agamben begründen mag, wenn sie festhält, dass sein Schreiben „immer auch die Poetizität von Wissenschaft freizulegen versucht“[255]. Der Versuch einer „Synthese von Wissenschaft und Dichtung“[256], Philosophie und Literatur wird so als programmatischer Aspekt von Agambens Denken hervorgehoben.

Im weiteren Verlauf ihres Aufsatzes wendet Schößler sich dem „rekurrente[n] Raummuster“, das sie als „Figur des einschließenden Ausschlusses“[257] erstmals inhaltlich besetzt, in seiner frühen Entwicklungsphase im *Stanzen*-Buch Agambens zu. Schon diese Verklammerung hebt Schößlers Rezeption etwa von den im gleichen Sammelband enthaltenen Beiträgen positiv ab. Sie zeichnet nicht nur Agambens Thesen luzide nach, sondern zeigt, inwiefern diese sich seinem Verfahren der Konstellationsherstellung verdanken, inwiefern es Anknüpfungen erlaubt, aber auch herausfordert. Außerdem findet Schößlers These vom topologischen Denken Agambens in dem Umstand, dass *stanza*[258] selbst ein räumlicher Begriff ist, eine solide Basis. Sie fasst zusammen: „Für Agamben ist die ‚Stanza’ der Ort einer Kritik, die die Spaltung zwischen poetischem und philosophischen Wort[259] aufzuheben trachtet, und ein Raum, in dem *diverse* historische *Positionen*, das heißt hier: die Psychoanalyse, die Semiotik Saussures, die antike Liebestheorie und die mittelalterliche Melancholie, *jenseits ihrer Kontexte Ähnlichkeiten enthüllen* [*kursiv; M.M.*].“[260] Ungeachtet thematischer Ungenauigkeiten, deren Schößlers Überblick sich hier schuldig macht, erfasst und erklärt der letzte Teilsatz Agambens Methode zur Gänze. Die Ähnlichkeit (oder: *Analogie*) ist *paradigmatisch*, d. h. verknüpft die Einzelphänomene bzw. -felder auf einer Ebene, die sie zu Beispielen der Möglichkeit dieser Verbindung macht und zwar in Bezug auf die *Aporie der Schwelle*, die den berührten Positionen, Diskursen oder Ereignissen inhärent ist und die als das auf diese Weise zu Erkennende sichtbar wird: „Das gemeinsame Zeichenmodell [...] ist ein paradoxales und wird am Beispiel des Fetischs entfaltet: Für den Fetischisten repräsentiert das begehrte Objekt das Nichts [...] und es substituiert das Abwesende [...], stellt also die Fähigkeit der Repräsentation zugleich in Frage. Diese Figur einer Repräsentation, die sich selbst denunziert, zeigt sich auch in der Rhetorik [...], in der

[255] Jeweils ebd., S. 295.
[256] Ebd., S. 299.
[257] Ebd., S. 295.
[258] Vgl. Agambens begriffliche Bestimmung wie erkenntnistheoretische Funktionalisierung des *Stanza*-Begriffs, der „’geräumige Behausung und Schlupfwinkel’“ bedeutet und dies für den (in seiner Untersuchung in Frage stehenden) „Gegenstand“ der „Troubadourlyrik des *dolce stil novo*“, des Objekts der Begierde eines *Fetischs* usf. darstellt, d. h.: „Das in der ‚stanza’ [...] Eingeschlossene ist nichts, aber dieses Nichts hütet seine Nicht-Aneigenbarkeit als sein kostbarstes Gut.“ AGAMBEN: *Stanzen*, S. 11, S. 13.
[259] Vgl. *Analogie* zur Relation von „Schöpfung und Erlösung“ in AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 7-20, v. a. S. 14-16.
[260] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 295.

modernen Warenlandschaft sowie in der Melancholie."[261] Nach diesem Modell entwickelt Agamben auch seine späteren, thematisch anders gelagerten Studien. Hiervon hat eine Einführung in Agambens Texte und Gedankengänge auszugehen. Zu erkennen sind die Verknüpfungen selbst, die die Ähnlichkeit verschiedener Einzelphänomene in Bezug auf den sie verbindenden Aspekt, als ein *Paradigma der Schwelle* zu fungieren, zeigen und über diese Ähnlichkeitsbeziehung oder *Analogie* erst den Bezug zwischen den einzelnen Feldern herstellen, d. h. das sie analogisierbar machende Ensemble der *Schwelle* zu erkennen geben.[262] Inhaltlich geht es Agamben, Schößler zufolge, um das Aufzeigen eines in unterschiedlichen Phänomenen auffindbaren „Raum[s] des Irrealen als Repräsentation des Nichts und der Substitution des Abwesenden", den Dichtung, d. h. ein bestimmter Modus des Sprechens, der Sprache *als* Nichtzugängliches zugänglich macht. Analog dazu „erhebt" Agamben die „negative Bezugnahme, die sich im Fetisch,[263] in der Ware und in der Melancholie zeigt, zum Paradigma der Poetizität schlechthin."[264] Was laut Agamben diesen vier Mustern eigen ist, ist das, was sie untereinander in Beziehung setzt – das kann Agambens Perspektive zeigen. Mit anderen Worten werden die Einzelphänomene zu Beispielen des dank dieser Perspektivierungsoperation entstehenden, erkennbar werdenden Ensembles der „Poetizität", das in seiner Beispielhaftigkeit für diese „negative Bezugnahme" besteht. Agamben kommt es jedoch nur vordergründig darauf an, in dieser „negativen Bezugnahme" eine spezielle, womöglich pervertierte Weise von Bezeichnungs- oder Beziehungsmöglichkeiten aufzudecken. Er zielt auf die Erkenntnis des Spalts selbst, indem er auf die Mechanismen ihn zu überbrücken, zu reproduzieren etc. schaut und deren „Kritik" als einziger Möglichkeit, den fiktiven Zustand der Ungespaltenheit zu denken, sich auf die Fahne schreibt.[265] Diese Intention sieht er auch in der Poesie am Werk – die insofern von

---

[261] Ebd., S. 295f.

[262] Das Modell von Agambens Denkbewegung wird in *Stanzen* erstmals formuliert und umgesetzt, indem er einer Schwelle der Gleichzeitigkeit des Gegensätzlichen, des sich Ausschließenden anhand verschiedener Beispiele nachgeht: „Ein jeder der hier versammelten Essays zeichnet in seinem eigenen hermeneutischen Zirkel eine Topologie [...] der ‚stanza', vermittels derer der menschliche Geist der unmöglichen Aufgabe entspricht, sich das zueigen zu machen, was in jedem Fall ein nicht Anzueignendes bleibt. Der tanzende Verlauf des Labyrinths, das ins Herz dessen führt, was es auf Distanz hält, ist der Inbegriff des symbolischen Raums der menschlichen Kultur [...], dem allein der Umweg angemessen ist." Diese Art der Erkenntnis „muss notwendig die Nicht-Aneigenbarkeit ihres Gegenstandes verbürgen. Denn ihr Verhalten diesem gegenüber ist weder das des Herrn, der ihn im Akt des Genusses einfach verneint, noch das des Knechtes, der ihn im Aufschub des eigenen Begehrens aus- und umbildet: ihr eignet die souveräne Handlung [...], die zugleich genießt und aufschiebt, verneint und bejaht, annimmt und abweist, und deren einzige Wirklichkeit die Unwirklichkeit eines Wortes ist", AGAMBEN: *Stanzen*, S. 14f.

[263] Inwiefern der „Fetisch" Schwellencharakter aufweist und dafür beispielhaft ist, also einen Aspekt dieser Figur und zwar den der Gleichzeitigkeit aufzeigt, verdeutlicht diese Stelle: „Der Fetisch, ganz gleich ob es sich um einen Körperteil oder um ein unbelebtes Objekt handelt, ist [...] gleichzeitig die Anwesenheit jenes Nichts, das der mütterliche Penis ist, und das Zeichen von dessen Abwesenheit; als ein Symbol für Etwas und zugleich für dessen Negation vermag er sich nur unter der Bedingung eines essentiellen Bruchs [*lies: Schwelle; Zone der Ununterscheidbarkeit von Anwesenheit und Abwesenheit; M.M.*] zu behaupten, in dem die beiden gegensätzlichen Reaktionen den Kern einer wahren Ichspaltung begründen." Ebd., S. 60.

[264] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 296.

[265] Im Vorwort zu *Stanzen* formuliert Agamben Ausgangsannahme und Horizont seines *Schwellen*-Denkens so radikal, wie nirgend: „Fallen nämlich in den Wissenschaften vom Menschen Subjekt und Objekt notwendig zusammen, dann ist die Vorstellung einer gegenstandslosen Wissenschaft kein heiteres Paradoxon, sondern die

Philosophie nicht zu trennen ist. Daher imitiert er ihre Geste in seinem Schreiben, „versucht [...], das Irreale zu rehabilitieren, indem es in einer anderen Konstellation als Realität erscheint, indem die historischen Positionen die Grenze von Rationalität und Phantasie als variabel ausweisen. [...] Der konstellative Blick lässt mithin die Grenze zwischen Realität und Irrealität beweglich werden und visioniert ein emphatisches Konzept von Poesie. Poesie setzt das paradoxale Zeichenkonzept prototypisch um und ist am messianischen Ort des U-topos situiert, an einem Ort, der Genuss und Erkenntnis vereinigt."[266] Hierin liegt, wie Schößlers literaturwissenschaftliche Perspektive einsichtig macht, auch Agambens wiederkehrender Fokus auf die *Sprache* als *Paradigma der Schwelle* begründet: „Die Grundfigur, sich auf etwas zu beziehen, was sich gleichzeitig distanziert und die Bezugnahme aufkündigt, beschreibt Agamben [...] als grundlegende Figuration von Sprache selbst"[267]. Während sie diesen Komplex aufgreift, nutzt Schößler eine Formel für Agambens Denken, die der von mir entwickelten analog ist: „Agamben spricht von der Sprache als Schranke, an der die Differenz von Signifikat und Signifikant eröffnet wird, jedoch nicht als reine Differenz, sondern als ‚das topologische Spiel der Fugen und Verbindungen [*articolazioni* ...]'. Er entwickelt eine *Poetik der Fuge* [*kursiv; M.M.*] als Einspruch gegen eine scheinbar sprachunabhängige Wissenschaftlichkeit und als darstellerisches Analogon zur Sprache selbst."[268] Die „Poetik der Fuge"[269] als Bezeichnung für Agambens Denkweise

---

vielleicht ernsteste Aufgabe, die dem Denken in unseren Tagen noch anvertraut ist. Was das ewige Messerwetzen einer Methodologie, der nichts mehr zu zerlegen bleibt, heute immer öfter zu verbergen sucht, nämlich das Bewusstsein, dass der Gegenstand, den es zu erfassen galt, der Erkenntnis am Ende doch ausgewichen ist, wird von der Kritik gerade als ihr spezifischer Charakter geltend gemacht. Die profane Erleuchtung, der ihre tiefste Intention gilt, besitzt ihren Gegenstand nicht. Wie jede echte *quête* besteht die *quête* der Kritik nicht im Finden ihres Gegenstandes, sondern im Vergewissern der Bedingungen seiner Unzugänglichkeit. [...] Doch was ist das für ein Gegenstand? [...] Der Zugang zu dem, was [es] in diesen Fragen zu denken gibt, ist versperrt von der Vergessenheit einer Spaltung, die in unserer Kultur seit ihrem Anbeginn aufgetreten ist und die man als die natürlichste Sache hinzunehmen pflegt, als eine die sich gleichsam von selbst versteht, wo sie doch tatsächlich die einzige Sache ist, der auf den Grund zu gehen sich wirklich lohnte. Es ist die Spaltung zwischen Poesie und Philosophie, zwischen dichterischem Wort und denkendem Wort". Und „die Spaltung des Wortes [wird] dahingehend interpretiert, dass die Dichtung ihren Gegenstand besitzt, ohne ihn zu erkennen, und die Philosophie ihn erkennt, ohne ihn zu besitzen. [...] Dasjenige, wovon die Spaltung zwischen Poesie und Philosophie Zeugnis ablegt, ist die Unmöglichkeit der abendländischen Kultur, den Gegenstand der Erkenntnis voll und ganz zu besitzen (denn die Frage der Erkenntnis ist eine Frage des Genusses, d.h. der Sprache). In unserer Kultur ist die Erkenntnis [...] gespalten in einen ekstatisch-inspirierten Pol und einen rational-bewussten Pol, ohne dass es einem der beiden gelänge, den jeweils anderen gänzlich aufzuheben. [...] Was auf diese Weise verdrängt wird, ist, dass jede echte dichterische Intention der Erkenntnis zugewandt ist, genauso wie jedes wahre Philosophieren der Freude zugewandt ist." AGAMBEN: *Stanzen*, S. 11f. Hier bestimmt Agamben die Grundlinien seines *Denkens*, in dem *Form und Inhalt*, *Gegenstand und Methode*, das Wie und das Was seines Schreibens *ununterscheidbar* voneinander sind.

[266] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 296; die Analyse der Facetten von Agambens Begriff von *Sprache* bedürfte – ebenso wie in Bezug auf *Politik* und *Mensch* – einer eigenen Studie; im Rahmen dieser Arbeit können lediglich Ansatzpunkte für die weiterführende Lektüre angegeben werden.

[267] Ebd., S. 296.

[268] Ebd., S. 297; Agamben nach AGAMBEN: *Stanzen*, S. 246.

[269] Die meiner Ansicht nach gelungenste Veranschaulichung seines Schwellenbegriff findet sich ebd., auf der folgenden Seite: Im Kontext der Präsentation des (bis heute aktuellen) Kerns seiner Philosophie, d. h. seines Denkens der (spaltend-verbindenden) *Schwellen-Beziehung zwischen Mensch und Sprache* ebd., S. 246, kommt Agamben auf den Begriff der „*armonía*" zu sprechen, woraufhin er auf die „Tatsache" aufmerksam macht, „dass sich die Vorstellung von ‚gerechter Ordnung' seit Anbeginn des griechischen Denkens als ein Artikulieren, ein Zusammenstimmen, ein Zusammenfügen ([...], wie es der Tischler macht) [darstellt], dass das vollkommene

einzuführen und davon ausgehend nachzuweisen, dass Giorgio Agamben in „*Stanzen* [...] einige Grundthemen und -figuren [präludiert], die erst durch ihre spätere Verschiebung in die politische Theorie ihre ganze Brisanz entfalten“[270], macht den Wert von Schößlers Beitrag aus und bestätigt zugleich die Relevanz und die Plausibilität meines Zugangs.

Mithilfe Schößlers Hypothesen und der Terminologie, die sie dafür findet, lassen sich die Grundlagen und Intentionen meines Ansatzes von einem anderen Standpunkt aus begründen. So werde ich zentrale Begriffe und Denkfiguren Agambens *als Paradigmen* des *Schwellen-Topos* entfalten, wie es Schößler in Bezug auf Agambens Geschichts- oder Potenzbegriff bzw. die literarische Figur *Bartlebys* skizzenhaft vorführt.[271] Darüber hinaus vertrete auch ich die These, dass die Besonderheit von Agambens Denken in der bewussten Ununterscheidbarkeit seiner Gegenstände und seiner Methode liegt.[272] Unter Berufung auf Agambens *Programm einer Zeitschrift*, mit der Schößler unter Beweis stellt, dass sie sich auch mit seinen älteren Schriften intensiv beschäftigt hat, kommt sie zu der Überzeugung, dass Agambens Denken „durch seine literarischen Darstellungsverfahren, durch seine interdisziplinär angelegten Montagen“[273] selbst ein *Paradigma der Schwelle* wird, das es aufzuzeigen sucht.[274] Vor der Folie der unzulänglichen Rezeptionsliteratur wird offensichtlich,

---

‚Juwel' des Kosmos für die Griechen somit die Vorstellung eines *Risses* impliziert, *der zugleich eine Naht ist, einer Spannung, die zugleich Artikulation einer Differenz ist, die zugleich Einheit ist* [*kursiv; M.M.*].“ AGAMBEN: *Stanzen*, S. 247; vgl. ebenso AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, hier formuliert Agamben die *Kernthese seiner Philosophie*, als er mit der „STIMME“ ein für „die abendländische Kultur“ und Metaphysik zentrales Schwellenparadigma diskutiert, wonach das Problem „des Zusammenhangs und der Übergänge zwischen Natur und Kultur [...] als *arthron*, als Gliederung gedacht [wird], das heißt als eine Diskontinuität, die zugleich eine Kontinuität, als eine Aufhebung, die auch eine Bewahrung ist (*arthron* wie *armonía* gehören ursprünglich dem Vokabular des Schreinerhandwerks an: [...] zusammen-fügen, vereinen, wie es der Schreiner mit zwei Holzstücken tut). „Insofern ist die STIMME tatsächlich jene unsichtbare *Harmonie* [...], denn ihre doppelte Negativität bewirkt jene Zusammen-Fügung [*die zugleich ein Auseinanderhalten in intimster Nähe, Koexistenz, aber Nicht-Koinzidenz, ein Niemals-ineinanderfallen ist; M.M.*], die das Eigenste jenes *zoon lógon echon* bildet, das der Mensch ist. In dieser Definition wird [...] das *Haben* des Menschen, das die Einheit und Dualität von Lebewesen und Sprache begründet, also je schon im negativen Modus eines *arthron* gedacht: der Mensch ist das Lebewesen, das sich in der Sprache aufhebt und zugleich – als unaussprechliches – bewahrt; Sprache *haben* kann der Mensch lediglich im Modus der Negativität.“ Jeweils ebd., S. 138; vgl. weiterführend ebd., S. 137-172.

[270] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 297.

[271] Vgl. ebd., S. 298-300.

[272] Schößler formuliert eine epistemologische Begründung für Agambens Vorgehen insofern „das topologische Denken [...] explizit als Voraussetzung [gelten kann], um die Möbiusschleife der Souveränität, um die Unentscheidbarkeit von Innen und Außen erkennbar werden zu lassen. Allein eine ahistorische Topologie ermöglicht die Aufhebung von genetisch-ätiologischen Modellen (zum Beispiel von Hobbes' Naturzustand) in die Topologie des unentscheidbaren Innen und Außen: der Naturzustand beispielsweise persistiert im Inneren des Staates, ist die genuine Struktur des Souveräns und seiner Gewalt. Das Ausgeschlossene wird in das Herz des Rechts und der Herrschaft eingetragen, die Gewalt, das Lager in die Demokratie. Allein die topologische Darstellung lässt das Ineinander der Gegensätze sichtbar werden, die in historischen Verlaufsmodellen als Abfolge gedacht sind.“ Ebd., S. 303. Was die Mehrheit der Rezipienten Agamben vorwirft, erscheint also nicht nur als Eigenheit, sondern als die dem kritisierten Gegenstand einzig angemessene Methode seiner Erkenntnis.

[273] Ebd., S. 299; vgl. AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 187-195.

[274] Vgl. SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 299: „Die Revision linearer Geschichte [...] kommt in Agambens etymologischer Sprachstrategie ebenfalls zum Ausdruck, die anachronistische Bedeutungen im gegenwärtigen Sprachspiel [*lies: als Signaturen; M.M.*] präsent sein lässt.“ Das ist eben keine „Angeberei“ (Kurt Appel, Wien) und auch keine Willkür, sondern gezielte epistemologische Strategie der Verknüpfung, der Erkennbarmachung von Zusammenhängen und Differenzen, der Verschiebungen zwischen Gegenwart und Vergangenheit, die in *unserer* Zeit und Perspektive erkennbar sind und *diese* damit auszeichnen. Schößler

dass es Schößler gelingt, etwa Agambens Geschichtsbegriff in einem Absatz zu erklären und so für die Kritik aufzubereiten, weil sie die inhaltliche Bestimmung mit seiner formellen Verwebung bzw. Darstellung, d. h. Agambens Methode verbindet. Zudem hebt Schößler eine Funktion des Schwellenterms in Agambens Werk hervor, von der meine Interpretation bisher keine Rechenschaft ablegte. *Schwelle* ist nicht allein das Ensemble, dem sich alle inhaltlichen Felder *als Beispiele* zuordnen lassen, sondern mit „Schwelle" sind in diversen Studien auch eigene Textabschnitte überschrieben. Diese Passagen sind aus dem Fluss der Argumentation herausgehoben, treiben ihn damit vorwärts oder seitwärts und verleihen ihm in dem Maß Kohärenz, wie darin Verzweigungen und Exkurse vollführt werden. Als *Schwelle* ist also auch ein spezifischer Darstellungsmodus in Agambens Werk markiert, in dem es jedoch nicht allein um einen „Übergang, als *rite de passage* in das Buch" geht, wie Schößler meint, sondern Gedankengänge auch unterbrochen, beschleunigt oder verwischt werden.[275] Schließlich ist sowohl nach Schößlers als auch meiner Ansicht die Interdependenz der ‚politischen' und der ‚poetologischen' Schriften und Figuren, die Agamben präsentiert, zu betonen. Folgende Feststellung Schößlers sollte entsprechend zum Ausgangspunkt künftiger kritischer Auseinandersetzungen mit den Figuren oder Themen Agambens werden: „Diejenigen Topoi, die er später in seine politische Theorie übernehmen wird, bevölkern [*in Stanzen; M.M.*] den messianischen Raum: der Untote, die Potenz, das Opfer, die Schwelle. In *Homo sacer* wird Agamben an die Stelle der poetologisch begriffenen Potenz die Souveränität setzen. An die Stelle des verdinglichten Menschen, des Dandys, [...] tritt der Muselmann und an die Stelle der Schwelle, der Schranke, die die Differenz zwischen Signifikat und Signifikant produziert, ebenfalls der Souverän, der Leben und Recht trennt und zugleich unentscheidbar werden lässt."[276] Schößler behauptet, dass „das Modell der (sprachlichen) Beziehung zu etwas, was sich entzieht – als Semiotik des Fetischs, der Ware, des Melancholikers – [...] in *Homo sacer* auf das politische Feld", d. h. auf die Souveränität und ihre „beziehungslose Beziehung" zum menschlichen Leben „übertragen" wird.[277] Weil sie diese Binnenrelation erkennt und für das Begreifen von Agambens Idee zu nutzen weiß, gelingt es ihr, auch die in der Rezeption umstrittenen, unverstanden gebliebenen Begriffe zu

---

illustriert dies (passenderweise) an einem Beispiel: „Ist für [Agamben] Geschichte der ‚differentielle Abstand zwischen Diachronie und Synchronie', so entfaltet auch das etymologische Spiel, das ein diachrones Schema in ein synchrones einschreibt [*es aufbricht und neu zusammenbindet, oder in seiner Linearisierbarkeit sichtbar werden lässt; M.M.*], Differenzen. Etymologie produziert ähnlich wie Spielzeug als Sammelobjekt Historizität *und* ihre Aufhebung, produziert Denkbilder." Ebd., S. 299.

[275] Schößler nimmt Bezug auf die *Schwellen*-Abschnitte, die in *Idee der Prosa* ein- bzw. ausleiten, ebd., S. 300; diese Textsorte findet sich in mehreren Werken und ihre diversen Funktionen reflektieren unterschiedliche Aspekte der *Schwelle* als *Denkfigur*, vgl. u. a. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 74-78,122-124, 190-198.

[276] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 298; vgl. „In *Homo sacer* transformiert Agamben seine Grundfiguren der Schwelle, des leeren Raums und der Potenz als Ausdruck einer diskontinuierlichen ästhetisch darstellbaren Historie und eines utopischen Raums zwischen Poesie und Wissenschaft [...]. Aus Poetologie wird in *Homo sacer* [...] politische Theorie. Dieses Feld verleiht Agambens rekurrenter Topologie ihre Aktualität und Attraktivität, denn die paradoxalen, dynamisch konfigurierten Raummuster unterlaufen die klaren, hoch sanktionierten Grenzen zwischen Demokratie und Diktatur" SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 301; der Hinweis auf diese rückbezügliche Verwebung macht das *Homo sacer*-Projekt durchsichtig.

[277] Jeweils SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 302.

entfalten. Ihre Paraphrase von Agambens Souveränitätsdefinition beruht auf der als modifizierende Analogisierung von Schwellenparadigmen zu begreifenden Denkweise Agambens. Vor diesem Hintergrund werden Agambens Thesen zumindest in ihrer Entstehung verständlich. So „rückt der Souverän an den beweglichen Ort der Schwelle [...]. War die Schwelle der Ort der Spaltung, an dem sich die Differenz zwischen Bezeichnetem und Bezeichnung etabliert – auch als Bedingung des topologisch-fugenhaften Sprechens –, so konstituiert die souveräne Entscheidung über den Ausnahmezustand die Differenz zwischen Recht und Leben, Außen und Innen und hebt sie zugleich auf, indem das Recht das Leben betrifft, der Ausgeschlossene auf das Innen bezogen bleibt.[278] Der Souverän ist die Schwelle".[279] Er ist eines ihrer *Paradigmen, so* ist er (in Agambens Perspektive zu verstehen). Nicht nur beruft sich Schößler hier explizit auf die *Schwelle* als zentralen Terminus technicus in Agambens Vokabular. In ihrer exemplarischen Diskussion der analogen (bipolaren) Relation zwischen der Figur *Bartleby* und der des *Muselmanns* erschließt sie anhand des Vergleichs der Potenz mit der „tabula rasa" auch die „Leere" als einen der zentralen, bedeutungstragenden Aspekte der Schwelle. Schößlers Rekapitulation dieser Verknüpfung, die verdichtet die Relation von Sprache und Potenz in Agambens Perspektive enthält,[280] ist bemerkenswert, da sie Agambens Potenzbegriff als *Paradigma der Schwelle* und *Bartleby* als Beispiel dafür darstellt, wodurch diese Konstellation insgesamt durchsichtig wird. Ohne meiner eigenen Diskussion in Teil II.2.5 des für Agambens Denken zentralen *Schwellenparadigmas der Potenz* zu weit vorauszugreifen, gilt Schößlers Aussage, dass Agamben den „Ort der Potenz (des Nicht-Seins) im Sinne der Poetik der Variation, die sich fugenhaft entfaltet und nicht definitorisch festlegt, wechselweise als Entzug, als Nichts, als Aporie, als Abgrund, als Nicht-Wille, als Unentschiedenheit zwischen ja und nein, als Selbstreferenz und als Schwebe bezeichnet."[281] Diesen Aspekten werd meine Rekapitulation von Agambens Ausführungen im Detail nachgehen, um ihre „Rekurrenz" in anderen Schwellenfiguren plausibel zu machen, die so wiederum diese erklären und anschlussfähig machen. Zugleich setzt sich mein Ansatz hier von dem Schößlers ab, gehe ich – nicht allein in Bezug auf Umfang und Detailliertheit – über ihre umrisshaften Hinweise hinaus. Mein Fokus auf Agambens Vorgehensweise soll nicht nur dessen Denken und seine Gegenstände erhellen, sondern erlaubt es mit eigenständigen Forschungsprojekten daran anzuknüpfen,

[278] Analog dazu, *wie* der Fetischist mit seinem Fetisch *in Beziehung* steht, oder: „Auch der Melancholiker steht [...] mit etwas in Beziehung, das sich ihm entzieht, das ihn ausschließt – eine Struktur, die der Bann ebenfalls aufweist, denn er bezieht sich auf etwas Abgesondertes, Beziehungsloses, das dem ausgeliefert ist, das sich auf es bezieht, sich aber abwendet." Ebd., S. 302f.; deutlich wird, was ich nachweisen möchte, dass im *Paradigma der Schwelle* und ihrer gegenseitigen Analogisierbarkeit tatsächlich der Schlüssel zum Verständnis von Agamben liegt, denn Schößler interpretiert die Figuren Agambens dank dieses Zugangs.

[279] Ebd., S. 302; vgl. Kapitel II.2.6.

[280] In Rekurs auf Aristoteles wird die Tafel, „'auf der nichts geschrieben steht'", „dem passiven Verstand analogisiert" und bestimmt „als reines Vermögen, als Potenz, etwas zu tun und etwas nicht zu tun, zu schreiben und nicht zu schreiben. Die Sprache vor ihrer Realisation ist reines Vermögen als Potenz, sich zu schreiben und sich nicht zu schreiben – eine Potenz, die Bartleby als utopische poetologische Figur geradezu verkörpert." Ebd., S. 300; vgl. die aufschlussreiche Diskussion auf S. 300f., sowie Kapitel II.2.5.

[281] Ebd., S. 300.

sie zu ergänzen und weiter zu denken. Dieser Aufgabe wird meine Arbeit sich im dritten Teil anhand zweier Diskurse zuwenden, die unter meiner Perspektive zu Beispielen werden.

Im Rückblick auf den zurückliegenden Abschnitt kann zusammengefasst werden, dass die textnahe Erörterung der Beiträge von Khurana und Schößler mehrere Funktionen für den Fortgang meines Dissertationsprojekts erfüllt. In Abgrenzung von den zuvor skizzierten Haupttendenzen der Agambenrezeption konnte gezeigt werden, dass es fruchtbar ist, sich zunächst mit den Besonderheiten von Agambens Vorgehensweise vertraut zu machen, bevor inhaltliche, konkrete oder grundlegende Kritik an Agambens Thesen zu üben ist. Da die große Mehrheit der Kritiker sich über diese Selbstverständlichkeit hinwegsetzt und sich lediglich auf einzelne Begriffe, Figuren oder Thesen konzentriert bzw. nicht bereit scheint, von selbst gesetzten Blickwinkeln des eigenen fachlichen Hintergrunds für den Moment des Erfassens abzusehen, ist dieser Umstand nochmals herauszustreichen. Darüber hinaus konnte ich im Dialog mit diesen zwei Beiträgen meine beiden Hauptthesen sowohl schärfer konturieren als auch unterstützen. Zum einen handelt es sich um die von Khurana und Schößler übereinstimmend festgestellte, nicht genug zu unterstreichende *Relevanz der Interdependenz und Rekurrenz paradigmatischer Schwellenfiguren* in jeder von Agambens Publikationen, die den Schlüssel zu ihrem Verständnis liefern. Zum anderen zeigt Schößler die im Verlauf meiner Arbeit nachzuweisende Besonderheit von Agambens Vorgehensweise auf, dass *seine Schriften selbst schwellenparadigmatisch verfasst* sind, dass Form und Inhalt seines Denkens in spezifischer Weise kongruent sind und gerade auf diese Art seine Erkenntnisse nicht nur präsentiert, sondern auch ermöglicht werden. Meine kommentierende Darstellung der Thesen Khuranas und Schößlers, ist in ihrer Ausführlichkeit und Intensität zugleich Vorbild für die Art meines Umgangs mit den mir als Quellen dienenden Texten Agambens. Da es sich um die Erarbeitung der jeweils zentralen Grundlagen meiner Agambeninterpretation handelt, bin ich der Ansicht, mich weder hier noch dort mit verkürzenden Zusammenfassungen zufrieden geben zu können. Da diese Art der Behandlung zitatintensiv und folglich seitenraubend ist, beschränke ich mich in Teil II.2 auf die Rekapitulation von sechs Denkfiguren Agambens als Schwellenparadigmen. Zulässig ist diese Begrenzung dank der jeweils nachzuweisenden *beispielhaften* Funktion und Aussagekraft der besprochenen Felder. Die zurückliegende Auseinandersetzung konnte nicht zuletzt dazu beigetragen, sich an zentrale Termini und Denkfiguren Agambens anzunähern, ihr Verständnis vorzubereiten.

I.5 Auf der Schwelle zu Rekapitulation und Interpretation

Im zurückliegenden Kapitel ging es darum, Giorgio Agamben als Autoren vorzustellen, (äußerst) grundlegend in sein Werk einzuführen, sowie erste Hinweise auf die Schwerpunkte und Konsequenzen meiner Interpretation seiner Schriften zu geben. Entscheidend ist jedoch

die geleistete Selbstverortung meines Ansatzes vor dem Hintergrund des aktuellen Stands der Agambenrezeption. In dieser Hinsicht ist ein Abstand zwischen meiner Position und den Haupttendenzen im Forschungsstand zu konstatieren, den zu ergründen, Ausgangspunkt und Anliegen der folgenden Entfaltung von Agambens Denkfigur des *Schwellenparadigmas* wird. Erst die selbstkritische Frage, warum ich Agambens Schriften anders aufnehme als fast alle anderen Kommentatoren, lenkt meine Aufmerksamkeit auf den Aspekt, der sein Denken für mein eigenes wertvoll und richtungsweisend macht: weniger *was*, sondern *wie* Agamben schreibt, mithin die Art zu denken, seine Gegenstände (neu oder anders) zu perspektivieren, halte ich für den entscheidenden Impuls, der von seinem Werk ausgeht. Wie aber ist Agambens Vorgehensweise zu erfassen, wodurch zeichnet sie sich aus und wie funktioniert sein Denken; mehr noch, inwiefern kann ich daran anknüpfen und eigene Forschungsfelder und -perspektiven erschließen? Das sind die Hauptfragen dieses Dissertationsvorhabens. Aus dem Rezeptionsspektrum deuten nur Andreas Oberprantachers, seinen Aufsatz zu *Carl Schmitts Kritik der politischen Urteilskraft*[282] beschließende Sätze in diese Richtung. Insofern betreten insbesondere die beiden Anwendungsversuche im dritten Teil dieser Arbeit Neuland. Vor dieser Folie meines Interesses an Agambens Denken situiert sich meine Arbeit einerseits in begrifflicher Kontinuität zu den wenigen Ansätzen der Agambenrezeption, die aus meiner Sicht relevante Beiträge zum Verständnis und zur Weiterentwicklung seiner Thesen liefern. Mein auf Agambens methodische und formale Eigenheit fokussierender Interpretationsansatz findet hier Unterstützung, so dass meine beiden Hauptthesen sich auf breiterer Basis fundieren lassen. Andererseits befindet sich mein Agambenzugang in kritischer Distanz zu den hegemonialen Rezeptionsversuchen, die mir aus den dargelegten Gründen unproduktiv erscheinen. Es handelt sich jedoch nicht einfach um differierende Interpretations- oder Zugangsweisen, wie es für akademische Diskussionen typisch und auch produktiv ist. Die dort zutage tretenden Unzulänglichkeiten sind in meinen Augen selbst aussagekräftig. Die Polemik, Oberflächlichkeit und Einseitigkeit, mit der Agambens sowohl medial als auch wissenschaftlich rezipierte Werke bedacht werden, offenbaren eine seinem Denken immanente „Opazität“[283], die ihm entweder anzukreiden oder aber zu erforschen und auszuleuchten ist. Mein Überblick über das Rezeptionsspektrum zeigte auch, dass es an methodenfokussierten Grundlagenforschungen fehlt, die der nicht immer unberechtigten, meist jedoch vorschnellen, inhaltlich-begrifflichen Kritik seitens der Mehrheit der Rezipienten Substanz verliehe. Um diesen Mangel zu beheben, wird mein Ansatz, der Rezeption einen Schlüssel an die Hand geben, um Agambens Thesen produktiv zu erschließen. Auch wenn diese Lücke, beginnend im angelsächsischen Forschungsraum langsam geschlossen wird, füllt mein Projekt, das einen Weg des produktiven Umgangs mit dem italienischen Philosophen weisen und erproben möchte, dieses Desiderat mit Blick auf die

[282] OBERPRANTACHER: *Neutralisierte Entscheidung*, S. 203f.
[283] BEFORETHELAW-BLOG: *Giorgio Agamben. Politics and First Philosophy.*

deutschsprachige Rezeption. Kurz: Die Verwunderung über die Diskrepanz meiner eigenen Rezeption zum allgemeinen Tenor der Reaktionen auf Agambens „Provokationen“ sowie der Versuch, sie zu erklären, ist ein wesentliches *movens* dieser Dissertation.

Bevor ich zur Erörterung der titelgebenden Formel vom *Paradigma der Schwelle* und damit zum Hauptteil meiner Arbeit übergehe, sind die Ergebnisse meines Rezeptionsüberblicks mit Ausblick auf die Strukturierung meiner Arbeit zusammenzufassen. Bis auf die zwei näher untersuchten Ausnahmen ist die Agambenrezeption durch ein generelles Missverstehen seiner Thesen geprägt. Ihr Grundproblem ist, dass Agambens Denkweise, d. h. die Funktionalisierung der als Paradigmen analysierten bzw. konstellierten Schwellenfiguren entweder nicht verstanden oder gar nicht erst erkannt wird. Insofern hängt das wesentliche Missverständnis der Agambenrezeption am *Paradigma*-Begriff. Agamben nutzt und untersucht einzelne Phänomene oder Diskurse nicht als empirische Beispiele eines theoretischen Entwurfs, sondern zum Aufweis einer Erkennbarkeitsrelation zwischen den einzelnen Feldern, die auf diese Weise *zu* Beispielen, d. h. *Paradigmen* im Aspekt *ihrer Ähnlichkeit werden*. Die Ebene der Verknüpfung oder das aus dieser Verbundenheit, die Agambens Perspektivierung zeigt, entstehende *Ensemble* ist die zugleich allgemeine wie singuläre Denkfigur, die diese Arbeit als *Schwelle* begreift, rekapituliert und anwendet. Mein Fokus auf Agambens *paradigmatisches Denken der Schwelle*, zu dessen Erhellung Agamben in jüngeren Publikationen selbst beigetragen hat, unterscheidet meinen Ansatz vom Rest der Agambenrezeption. Diese Sonderstellung ließe sich auch so formulieren: Ich denke Agamben von Agamben her. Ergänzt um die Feststellung, dass damit von vornherein das Anliegen einhergeht, über den damit gesetzten Horizont der Erkenntnis hinauszugehen und seine Perspektive *subjektiv* zu applizieren, ist mein Ansatz in der gegenwärtigen Forschungslandschaft zu verorten. Doch ist mit Blick auf die Eigenart von Agambens Vorgehensweise nochmals zu betonen, dass es mir, ähnlich wie Khurana dies schon äußerte, „schwer“[284] fällt, Agambens Idee(n) unabhängig von seinen Beispielen zu entfalten.

[284] So stellt Khurana sich der Frage, in „welcher Weise werden die Elemente [...] einer desaströsen Konstellation modifiziert, wenn sie in dem distanzierenden Modus eines Ethos erfasst und aufgefasst werden?“ Auch er muss feststellen, es sei „schwer dies auf abstrakte Weise und unabhängig von der spezifischen Konstellation zu bestimmen“, in denen Agambens Denken sich präsentiert; folglich entscheidet er sich dazu, seine Interpretation Agambens anhand seiner Denkfiguren zu erläutern, und bezieht sich auf „zwei grundlegende Bestimmungen, die Agamben [...] als solche erwähnt: Potentialität und Glück. Zum ersten hält er fest, dass Ethik insofern möglich und notwendig [*die Formulierung der Gleichzeitigkeit dieser beiden Modalitäten wird in meiner Analyse zum zentral verwendet; M.M.*] ist, wie der Mensch kein Wesen, keine Berufung und keine biologische Bestimmung hat, sondern allein sein eigenes Möglichsein sei. [...] Wenn eine desaströse Figur modifiziert wird durch die spezifische potentialisierende Distanz eines Ethos, so wird das Subjekt aus der desaströsen Konstellation als einer Fatalität herausgelöst und ihm werden die Elemente der Konstellation im Stande ihres Möglichseins [*und Unmöglichseins; M.M.*] wieder zugänglich gemacht.“ Jeweils: KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 36. Nur vor dem Hintergrund dieses konkreten Beispiels kann Khurana seine zentrale These formulieren: „Diese Verschiebung entspricht, so abstrakt sie auch geschildert sein mag, formal der Wendung von Desaster zum Versprechen: Eine praktisch nicht aushaltbare Aporie wird in das Versprechen eines Glücks verwandelt, eine euporia, indem eine Potentialität wieder erschlossen wird, die petrifiziert und paralysiert war in dem aporetischen Desaster, das weder Handlung noch Erkennen ermöglichte.“ KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 37.

In dieser Verwobenheit liegt geradezu die Spezifik seines Denkens, das selbst *zwischen Besonderem und Allgemeinem*, *zwischen Beispiel und Ensemble* oszilliert und in der dazwischen dank seiner Perspektive *herstellbaren* Relation spielt; genau dort aber auch aufzugreifen ist. Meine Dissertation untersucht insofern einen Weg, mit Agambens Werk umzugehen, daran anzuschließen oder hinauszugehen. Sie erprobt dessen Potential.

II. Die zentralen Denkfiguren: Paradigma und Schwelle

Die zwei Denkfiguren Agambens, auf die sich die Analyse meiner Arbeit in erster Linie konzentriert, sind die *Schwelle* und das *Paradigma*. Die für Agambens Denken insgesamt charakteristische und im Verlauf dieses Kapitels zu entfaltende Inversion beider Begriffe lässt sich folgendermaßen umreißen: *Während Schwelle ein paradigmatischer Begriff ist, ist Paradigma ein Schwellenbegriff*. Dieses Kapitel wird diese sich gegenseitig bedingenden und ermöglichenden „Denkbilder"[285] gesondert erörtern, ihre Beziehung zueinander klären und anhand ausgewählter Beispiele ihre methodische bzw. erkenntnistheoretische Funktion für die Arbeit Giorgio Agambens darlegen. Ich werde die Bedeutungsdimensionen beider Termini in enger Verknüpfung zu Agambens Texten nachvollziehen, d. h. eine ihren Argumentationsverläufen minutiös folgende Diskursanalyse anstellen. Insofern leistet dieses Kapitel Grundlagenarbeit für die Agambenforschung. In diese Rekapitulationen sind meine Interpretationen der in Frage stehenden Figuren in kommentierender Form eingeflochten. Einerseits geht es dabei um kritische Reflexionen einzelner *Schwellenparadigmen* und andererseits um die Diskussion ihres Potentials für meine eigene Forschungsperspektive.

II.1 Das Paradigma als Schwelle

II.1.1 Giorgio Agambens Paradigmabegriff

Der folgende Abschnitt analysiert Agambens Paradigmabegriff als zentraler Baustein seiner Methode. Anliegen ist es, Agambens Verständnis und spezielle Verwendungsweise vom *Paradigma als Schwellenfigur* zu erhellen, um auf diese Weise auch den Anknüpfungspunkt für meine Untersuchungen *in dieser Perspektive* zu erarbeiten.

Zunächst eine terminologische Grundlegung, bevor die etymologisch-ideengeschichtliche Begriffserörterung im Sinn Agambens nachvollzogen wird: *Paradigma* kann grundsätzlich durch „Beispiel", „Muster" oder „Modell" substituiert werden. Der für Agamben relevante (und der ihn erkenntnistheoretisch interessierende) Doppelcharakter deutet sich bereits auf dieser rudimentären Ebene an. Ungeachtet der verschiedenen Bereiche seiner Verwendung (Hagiographie, Sprachwissenschaft, Philosophie oder Wissenschaftstheorie) bezeichnet *ein* Paradigma oder Beispiel immer sowohl eine bestimmte Sache (Idee, Biographie etc.) als auch den an ihr modellhaften, über ihre Singularität hinausgehenden Aspekt.[286] Diesem Umstand, den sein *Denken in Paradigmen* explizit nutzt, verdankt sich Agambens philologisch begründete Zueignung dieses Begriffs als *Phänomen, das die Beziehung selbst*

[285] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. S. 299.
[286] Vgl. *Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden., 21., völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 20.* Gütersloh 2006, S. 818f.

zwischen Besonderem und Allgemeinem der Erkenntnis zugänglich macht. Obwohl dieses Problem, wie der kurze Blick in *Stanzen* zeigte, von Beginn an im Zentrum seines Denkens steht, hat Agamben dem Paradigma in dieser Funktion erst jüngst eine konkrete Studie gewidmet. Das allgemeine Missverstehen auf methodischer Ebene verursacht die inhaltliche Ablehnung der weder historiographischen noch sozialwissenschaftlichen Thesen Agambens. Doch stellt Agamben im Rückblick auf seine *politischen Schriften* unmissverständlich fest, er sei darin „auf Figuren gestoßen – den *homo sacer*, den Muselmann, den Ausnahmezustand, das Konzentrationslager –, die [...] positive historische Phänomene sind, in meiner Analyse aber als Paradigmen behandelt werden und dort die Funktion haben, einen historischen Problemkontext zu konstituieren und in seiner Gesamtheit verstehbar zu machen."[287] Hier werden die beiden Hauptmerkmale des Paradigmas, wie Agamben es versteht, genannt: die Funktion der Einzelphänomene ist es, das Ensemble, dem sie jeweilig zugehören oder verbunden sein können, als Denkmöglichkeit entstehen zu lassen, sowie den Einzelfall und die Gesamtheit, die er zugleich repräsentiert, auf Ebene ihrer Relation erkennbar zu machen. Gleichzeitig ermöglicht es die Etablierung eines solchen Paradigmas, auf *ähnliche*, d. h. analogisierbare Einzelphänomene anderer thematischer Verortung Zugriff zu gewinnen und sie *dieser* Forschungsperspektive zu erschließen. Diese doppeltgerichtete Bewegung erklärt sowohl die Verbundenheit der weit verzweigten Denkfelder Agambens, die er zu Paradigmen macht, indem er sie als Paradigmen auffasst, als auch ihren erkenntnistheoretischen Status.

II.1.1.1 Das Modellparadigma für Agamben nach Foucault

Der Paradigmabegriff Agambens differiert von der Auffassung eines *wissenschaftlichen Paradigmas* als einem „Denkmuster", das eine bestimmte Wissenschaftslandschaft in einer bestimmten Periode ausrichtet;[288] eine Bedeutung, die von Thomas S. Kuhn entwickelt[289] und, wie Agamben zeigt, durch Foucaults Verweis auf diskursive Wissen-Macht-Relationen transformiert wurde.[290] Auf dessen Erweiterung stützt Agamben seine Argumentation, da Foucault behauptet, dass ein Wissen, das innerhalb einer Wissensgemeinschaft zu einem (diese zugleich konstituierenden) *Paradigma* wird, seine „Macht" zeigt, wenn es einen Anspruch auf allgemeine Anerkennung, Diskursbestimmung bzw. -konformität innerhalb der

---

[287] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 11.

[288] Vgl. *DUDEN. Das große Fremdwörterbuch. Herkunft und Bedeutung der Fremdwörter.* Mannheim u. a. 1994, S. 1009.

[289] KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago/Ill. 1991.

[290] Agamben zitiert die zentrale Passage: „'Das Wort Wissen verweist auf alle Verfahren und Erkenntniseffekte, die in einem bestimmten Diskursfeld zu einem bestimmten Zeitpunkt akzeptabel sind.' Um seine notwendige Beziehung zum Konzept der Macht zu zeigen, fügt er sogleich hinzu: ‚Unter den Elementen des Wissens figurieren kann nichts [...], was nicht einerseits einer Gesamtheit von Regeln und Imperativen konform ist – diesem oder jenem wissenschaftlichen Diskurs einer bestimmten Epoche etwa – und nicht andererseits über die Zwangs- oder auch einfach Antriebswirkungen verfügt, die in typischer Weise mit allem verknüpft sind, was als wissenschaftlich, als rational oder als allgemein anerkannt bewertet wird." AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 11f.; Foucault (leicht verändert) zitiert nach FOUCAULT, Michel: *Was ist Kritik?* Berlin 1992, S. 32, S. 33.

jeweiligen wissenschaftlichen, „diskursiven Formation“[291] umsetzt. Diese Perspektive scheint sich mit dem Begriff des Paradigmas von Thomas S. Kuhn zu decken. Doch da Foucault sich von Kuhns Definition abzusetzen sucht,[292] überprüft Agamben, „ob das ‚Paradigma’ der Foucaultschen Archäologie etwas anderes als nur ein Homonym dessen ist, was Kuhn zufolge die Aufeinanderfolge der wissenschaftlichen Evolutionen regelt.“[293] Für Agamben ist hierbei wesentlich, dass Foucault Kuhns Paradigmenbegriff den der „Diskursordnungen“ entgegensetzt und auf diese Weise die dynamisch-strategische Komponente in den Blick rückt, also „das, was die wissenschaftlichen Aussagen regelt, um eine Gesamtheit wissenschaftlich akzeptabler Aussagen zu bilden“ und was deshalb ein „Problem der Ordnung, der Politik der wissenschaftlichen Aussage“ ist. Wenn die Fragen lauten, „welche Machtwirkungen [...] zwischen den wissenschaftlichen Aussagen zirkulieren; welches [...] ihre innere Machtordnung ist“,[294] erreicht Foucault „die Verlegung des Paradigmas aus der Epistemologie in die Politik“[295]. Wenn ein Erkenntnisgegenstand bzw. die Art seiner Erörterung *paradigmatisch* werden, oder dies zumindest behauptet wird, erhebt die dahinter liegende Intention immer Anspruch auf Veränderung herkömmlicher Perspektiven. Etwas zum Paradigma zu erklären, impliziert die Behauptung, dass dies zum *Beispiel* wird, dass etwas (aktuell) erkennbar macht, was ansonsten nicht sichtbar war. Hier zeigt sich der

---

[291] Vgl. FOUCAULT, Michel: *Archäologie des Wissens.* Frankfurt/M. 1981, S. 48-60; Foucault diskutiert hier das analoge Problem von „diskursiven Einheiten“ (die etwa als „*die* Medizin, *die* Grammatik, *die* Politische Ökonomie“, ebd., S. 48, benannt werden), die er „nicht in der Kohärenz der Begriffe, sondern in ihrem Abstand, in der sie trennenden Distanz und eventuell in ihrer Inkompatibilität“ erforschte. Foucault plädiert dafür „das Spiel ihres Erscheinens und ihrer Verstreuung zu analysieren“, ebd., S. 54, dann könnte man „in einer bestimmten Zahl von Aussagen ein ähnliches System der Streuung beschreiben […], eine Regelmäßigkeit (eine Ordnung, Korrelationen, Positionen und Abläufe, Transformationen) definieren“, die er eine „*diskursive Formation*“ nennt: „Man wird *Formationsregeln* die Bedingungen nennen, denen die Elemente dieser Verteilung unterworfen sind […]. Die Formationsregeln sind die Existenzbedingungen (aber auch die Bedingungen der Koexistenz, der Aufrechterhaltung, der Modifizierung und des Verschwindens) in einer gegebenen Verteilung“, ebd., S. 58. Im Aspekt der *Ähnlichkeit in der Verstreuung* lässt sich ein Modell von Agambens Methode finden.

[292] „’[Die Norm] kann nicht mit [...] einem aktuellen Paradigma identifiziert werden, denn die vorherrschende wissenschaftliche Wahrheit von heute ist selbst nur Episode oder provisorisch. Man kann die Vergangenheit nicht betrachten und ihre Geschichte gültig nachzeichnen, indem man sich auf eine ‚Normalwissenschaft’ im Sinne Thomas S. Kuhns stützt, sondern dadurch, dass man den ‚normierten’ Prozess wieder findet, zu dem das aktuelle Wissen nur im Verhältnis eines Moments steht.’“ FOUCAULT, Michel: *Vorwort von Michel Foucault (Vorwort zu: Canguilhem, Georges: On the Normal and the Pathological. Boston 1978, S. IX-XX).* In: DEFERT, Daniel u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden. Band III. 1976-1979.* Frankfurt/M. 2003, S. 551-567, S. 560, zitiert nach AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 12f. Agamben zitiert diese Stelle nicht nur aufgrund Foucaults expliziter Kritik an Kuhn, oder weil die Schlüssigkeit seines Arguments hier klar hervortritt (dass Kuhns Paradigmabegriff, der aus Foucault-Agamben-Perspektive unvollständig ist, weiterhin eine so dominante Rolle spielt, lässt sich mit dessen Plausibilität, mit seiner „Macht“ im Diskurskontext der wissenschaftlichen Gegenwart, die er mitbestimmt und formiert hat, erklären), sondern meiner Vermutung nach bezieht Agamben sich auf diesen Passus, da Foucault hier die zentrale Rolle der Art des In-Verbindung-Setzens zwischen gegenwärtigem Standpunkt und der Geschichte des Gegenstands der Erkenntnis thematisiert; Foucault erläutert hier die „Methode von Georges Canguilhem“, seines Lehrers, wie für Agamben in diesem Punkt die Denkweise Walter Benjamin kondensiert, die für ihn vorbildhaft ist.

[293] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 13.

[294] Jeweils DEFERT, Daniel u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. III. 1976-1979.* Frankfurt/M. 2003, S. 190f., zitiert nach AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 16.

[295] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 17; Foucault formuliert dies spezifischer als „ein Problem der Ordnung, der Politik der wissenschaftlichen Aussage.“ DEFERT u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. III. 1976-1979*, S. 190.

Moment der Erkennbarkeit als wesentliches Merkmal paradigmatischen Denkens, das Agamben – in gegenwartskritischer Hinsicht – inspiriert.

Auch der moderne wissenschaftstheoretische Paradigmabegriff, den Kuhn bespricht, operiert auf zwei Ebenen und bezeichnet erstens, „das, was die Mitglieder einer wissenschaftlichen Gemeinschaft miteinander teilen, eine Gesamtheit von Techniken, Modellen und Werten, denen sie sich mehr oder weniger bewusst zugehörig wissen." Auf der zweiten Bedeutungsebene „steht Paradigma für ein einzelnes Element dieser Gesamtheit [...], das, als gemeinschaftliches Beispiel dienend, an die Stelle ausdrücklicher Regeln tritt und so eine bestimmte, in sich geschlossene Forschungstradition definiert."[296] Daraus folgt, dass mit Paradigma sowohl eine Gesamtheit als auch derjenige Teil von ihr definiert wird, der dieses Ganze beispielhaft vertritt, um es zur Darstellung zu bringen, *erkennbar zu machen*. Geht es in der in ersten Bedeutung darum, „mit dem Paradigmenbegriff dasjenige zu thematisieren, was die Konstitution einer normalen Wissenschaft möglich macht"[297], ist die zweite Bedeutung für Agamben relevant, insofern Foucault die erste in ihrem Zusammenhang mit der Machtfrage relativiert bzw. dynamisiert. Agamben definiert: „Das Paradigma ist einfach ein Beispiel, ein bestimmter einzelner Fall, der Kraft seiner Wiederholbarkeit die Fähigkeit erworben hat, das Verhalten und die Praktiken der Wissenschaftler stillschweigend zu modellieren. So übernimmt das Paradigma die Befehlsgewalt der Regel, und die Logik des spezifischen, einzelnen Beispiels tritt an die universalistische Logik des Gesetzes."[298] Das ist der Aspekt, der Agamben als methodische Anleitung interessiert, denn unter diesem Gesichtspunkt kann der Einzelfall die Regel bestimmen und nicht umgekehrt.

Die Frage, der Sagbarkeiten konstituierenden, Wirkung von Paradigmen hat Foucault am Beispiel seines Machtbegriffs expliziert und Agamben macht sich dies im Kontext von Foucaults Thesen zu Biopolitik und Gouvernementalität zunutze: „Unter den Orientierungen, an denen Foucault in seinen Forschungen besonders bruchlos festgehalten hat, nimmt die Abkehr von der traditionellen, auf juristische und institutionelle Modelle und deren universalistische Kategorien (Recht, Staat, Souveränitätstheorie) gegründeten Fassung des Machtproblems eine wichtige Stelle ein. Sie wird durch eine Analyse der konkreten Dispositive ersetzt, die die Bedingungen dafür [schaffen], dass die Macht auf die Körper der Subjekte zugreift und ihre Lebensformen regiert."[299] Mittels der Fokussierung auf die

[296] Jeweils AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 13.
[297] Ebd., S. 13f.
[298] Ebd., S. 14.
[299] Ebd., S. 14; dies ist nicht nur die *Abbreviatur* dessen, was *Biopolitik* und *Gouvernementalität* in Foucaults Perspektive ausmacht, sondern gleichermaßen die *epistemologische* Begründung dafür, wie er zu diesem Standpunkt kommt, d. h. per Extrapolation des sich von Kuhn absetzenden Paradigmabegriffs: Analog zum „'Problem der diskursiven Ordnung'", das die „'dem Spiel der Aussagen eigenen Machtwirkungen'" als „Positivitäten" in den Fokus rückt, wonach es gilt, „zu zeigen, nach welchen Regeln eine diskursive Praxis Gegenstandsgruppen, Äußerungsmengen, Begriffsbündel und Serien theoretischer Wahlmöglichkeiten bilden

einzelnen, beispielhaften Institutionen und Phänomene, die das Gesamtensemble moderner Politik (u. a. auch) als Biopolitik erkennbar machen, gelingt es Foucault „in der Lehre von der Macht die traditionelle Befehlsgewalt der juristischen Modelle“ kritisch zu ergänzen, „um die unterschiedlichen politischen Disziplinen und Techniken in den Vordergrund zu rücken, durch die der Staat seine Obsorge über das Leben der Individuen bei sich integriert.“[300] Als Forschungsanleitung folgt daraus, dass mögliche Repräsentanten eines hypothetischen Problemzusammenhangs anhand der ihnen analogen Funktionsweisen und strategischen Dispositive *konkret* als Beispiele der Erkennbarkeit *dieser* Beispielhaftigkeit untersucht werden können. Stellt sich dabei ein anderer oder weiter gefasster Gesamtkontext als der vorausgesetzte her, verändert sich die paradigmatische Konstellation bzw. Relation, nicht jedoch die Relevanz der Einzelanalysen. Denn, wie gleich noch zu zeigen ist, geht der Gesamtzusammenhang, den das Paradigma stellvertretend zeigt, diesem *nicht* voraus. Agamben erklärt, dass Foucault in Bezug auf den Paradigmabegriff „die Aufmerksamkeit von Kriterien, die zur Bildung einer auf Subjekte [...] zugeschnittenen normalen Wissenschaft gehören, hin zu einer von jeder Bezugnahme auf Subjekte unabhängigen reinen Präsenz von ‚Aussagegesamtheiten’ und ‚Figuren’“ verschiebt. Diese Annahme begründet Foucaults Begriff der Episteme, in dem es „um alles andere als eine Weltanschauung oder eine Denkstruktur, die Subjekten irgendwelche Normen oder gemeinsame Postulate auferlegen würde“[301], wie Kuhn andeutet, ginge. Denn „die Episteme [definiert] nicht das zu einem bestimmten Zeitpunkt Wissbare, sondern das im Faktum der Existenz eines bestimmten Diskurses oder einer bestimmten epistemologischen Figur implizit Gegebene: ‚Im Rätsel des wissenschaftlichen Diskurses stellt sie nicht sein Recht, eine Wissenschaft zu sein, sondern die Tatsache, dass er besteht, zur Diskussion.’“[302] Damit liefert überraschenderweise Foucault Agamben den Ansatzpunkt, das Paradigma zu ‚ontologisieren’.[303] So gewinnt Agamben die Zugriffsmöglichkeit auf ein „epistemologisches Modell“, das sein eigenes Forschungspatchwork zusammenhält, weil es „Kontexte und Ensembles zu bilden erlaubt, die paradigmatisch miteinander verknüpft sind.“[304]

Agamben findet bei Foucault aber nicht nur erkenntnistheoretische Abstrakta, sondern auch

---

kann’“, wendet sich Foucaults „Analytik der Macht“ (vgl. die Drittverwertung von Foucault-Beiträgen, die der „Machtfrage“ subsumierbar sind bei LEMKE, Thomas u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Analytik der Macht. Auswahl und Nachwort von Thomas Lemke.* Frankfurt/M. 2005) konkreten, paradigmatischen Mechanismen und Institutionalisierungen von „Machtbeziehungen“ unter den Bedingungen moderner „Biomacht“ zu. Hier jeweils FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*, S. 258, zitiert nach AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 17f.

[300] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 15.

[301] Jeweils Ebd., S. 18.

[302] Ebd., S. 19; Foucault zitiert nach FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*, S. 274.

[303] Agambens ‚Ontologisierung’ Foucaultscher Kategorien kritisch und instruktiv diskutierend: MILLS: *The Philosophy of Agamben*, S. 59f.; OKSALA: "Violence and the Biopolitics of Modernity."; diesbezüglich kritisch, aber nicht erhellend LEMKE: "Die Regel der Ausnahme. Giorgio Agamben über Biopolitik und Souveränität."

[304] Jeweils AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 19.

beispielhafte Konkretisierungen seines Paradigmamodells. So wird im „Panoptismus“[305] ein „singuläres historisches Phänomen, [...] das *panopticon*, ein architektonisches Modell“ zu einem Paradigma für eine (historisch spezifische) Gesamtheit an Regierungstechniken. Dabei handelt es sich um ein jeweils konkretes Gebäude und „zugleich auch ein ‚verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell’. [...] Das Panopticon als solches ist innerhalb der politischen Technologie eine Figur, die nie in einem ihrer spezifischen Gebäude aufgehen soll oder kann. Es ist [...] ‚das Diagramm eines auf seine Idealform zurückgeführten Machtmechanismus’. Kurz, es funktioniert als Paradigma im strengen Sinn des Wortes: ein einzelnes Objekt, das, gültig für alle anderen Objekte seiner Klasse, die Intellibigilität des Ensembles definiert, dem es zugehört und das es zugleich konstituiert.“[306] Das Panopticon Foucaults dient Agamben hier als *Paradigma des Paradigmas* in seinem Sinn, wenn er in seiner Interpretation von *Überwachen und Strafen* betont, „welch entscheidende strategische Funktion für das Verständnis der disziplinaren Modalität der Macht dem Panopticon [...] zukommt, und [...] wie aus ihm eine epistemologische Figur wird, die, indem sie das Disziplinaruniversum der Moderne definiert, zugleich die Schwelle bezeichnet, über die hinweg dieses sich in eine Kontrollgesellschaft verwandeln wird.“[307] Da diese Art des Vorgehens kein „Einzelfall in Foucaults Werk“ ist, man denke an die Institutionen der „Irrenanstalt“[308] oder des Krankenhauses,[309] die als Produkte des „klassischen Zeitalters“ dessen Eigenheit zugleich *konstituieren* wie *beispielhaft* der Erkenntnis zugänglich machen, kommt Agamben zu der Behauptung, „dass das Paradigma in diesem Sinn den charakteristischsten Zug der Foucaultschen Methode bildet.“[310] Die breit geführte Debatte, inwiefern Agambens Anknüpfung an Foucaults Denken berechtigt oder richtig ist, hat also vor jeder inhaltlichen Auseinandersetzung um Begriffe wie *Biopolitik* und ihre Aktualität auf dieser methodisch-perspektivischen Ebene anzusetzen – zumindest, wenn es darum geht, Agambens Inspiration durch Foucaults Denken zu würdigen. Seine selbsterklärte Nähe zu Foucaults Methode und ihre freimütige, aber nicht willkürliche Adaption zeigt eine Wendung Agambens, die eingangs des Kapitels in ähnlicher Weise seine eigenen Denkfiguren als Paradigmen situiert: „Das *grand enferment*, die Beichte, die [...] Prüfung, die Sorge um das Selbst: Foucault [...] behandelt all diese einzelnen historischen Phänomene als Paradigmen, die über einen viel weiteren Problemkontext entscheiden, einen Problemkontext, den sie zugleich konstituieren und intelligibel machen.“[311] Der letzte

[305] Vgl. FOUCAULT, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses.* Frankfurt/M. 1976, S. 256f.
[306] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 20, Foucault zitiert nach FOUCAULT: *Überwachen und Strafen*, S. 223f.
[307] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 20f.
[308] Vgl. FOUCAULT, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft.* Frankfurt/M. 1973; vgl. auch FOUCAULT, Michel: *Psychologie und Geisteskrankheit.* Frankfurt/M. 1968.
[309] Vgl. FOUCAULT, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks.* Frankfurt/M. 1988.
[310] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 21; vgl. einführend SCHNEIDER: *Michel Foucault*, S. 17-27, 82-84.
[311] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 21; „Foucaults Paradigma ist [...] nicht nur das von der Konstitution

Teilsatz fasst das grundlegende Merkmal des Paradigmas in Agambens methodischer Konzeption zusammen und stellt zugleich die Hürde zu deren Verständnis dar.

II.1.1.2 Die Funktionsweise des Paradigmas

Kritisch für das Verstehen und damit die Anwendbarkeit des Paradigmabegriffs Agambens ist die Operation der *Aufhebung* bzw. *Deaktivierung* der Relation zwischen Allgemeinem und Besonderem. In diesem Kontext schlägt Agamben seine Methode als Alternative zu Induktion und Deduktion vor.[312] Sich auf Aristoteles' Erkenntnistheorie berufend, behauptet Agamben: „Während die Induktion [...] vom Partikularen zum Universalen fortschreitet und die Deduktion vom Universalen zum Partikularen, ist das, was das Paradigma definiert, eine dritte und paradoxe Art der Bewegung, das Fortschreiten vom Partikularen zum Partikularen." Das impliziert nicht, dass es keine Einbettung eines Besonderen in ein Allgemeines gibt, sondern der Akzent liegt auf dem Erkennbarmachen dieser Beziehung selbst, die auf Ebene des Beispiels möglich wird: „Das Beispiel konstituiert eine besondere Erkenntnisform, eine Erkenntnis, deren Vorgehen nicht darin besteht, Universales und Partikulares miteinander zu artikulieren [*lies: zu verbinden; M.M.*], sondern anscheinend gerade darin, auf der Ebene des Partikularen zu verweilen."[313] Was aber ist der „Status einer Erkenntnis, die beim Partikularen verbleibt"? Genau dieser Frage sehen Agambens Thesen sich in der Rezeption gegenüber. Und zugleich ist es dieses Fragen, das einerseits zur Marginalisierung seiner Gedanken führt, das aber andererseits auch die erkenntnisöffnende Haupteigenschaft seines Denkens ausmacht, auf die es sich einzulassen gilt. Das Paradigma stellt laut Agamben schon bei Aristoteles „die dichotomische Opposition zwischen dem Partikularen und dem Universalen in Frage [...], eine Opposition, von der wir seit langem gewöhnt sind, sie für untrennbar mit den Prozeduren der Erkenntnis verbunden zu halten."[314] Im Folgenden wird dargestellt, mit welchen weiteren Argumenten Agamben für eine entsprechende ‚Umgewöhnung' plädiert und welche Vorteile, diese neue Perspektive für agambenunabhängige Anwendungsversuche bringt. Erster Ansatzpunkt hierfür ist Agambens Feststellung, dass ein *Paradigma als Singularität* gilt, die zu anderen Singularitäten über die Möglichkeit eines zwar gemeinsamen, jedoch jeweils spezifisch angezeigten Kontextes in Beziehung steht. Die *Möglichkeit*, *diese Verknüpfung herzustellen*,

---

einer normalen Wissenschaft verlangte Exemplar und Modell, sondern auch das Exempel, das erlaubt, Aussagen und diskursive Praktiken in ein neues intelligibles Ensemble und einen neuen Problemkontext zu bringen." Ebd., S. 22.

[312] Anzumerken ist, dass Agamben weder phänomenologische noch andere philosophische Erkenntnismethoden in seine Reflexionen einbezieht, wie etwa Peirces Erweiterung des erkenntnislogischen Feldes unter dem Stichwort „Abduktion", bei der etwas „Überraschendes" oder „Unverständliches" durch eine *neue Regel* erfasst wird, wodurch Regelfindung und Fallbestimmung gleichzeitig vollzogen werden; vgl. REICHERTZ, Jo: *Abduktion*. In: *myKoWi.net*, 2011; online unter: http://kowiki.mykowi.net/index.php/Abduktion; letzter Zugriff: 19.10.2011; vgl. PEIRCE, Charles S.: *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus.* Frankfurt/M. 1976, S. 393-403. REICHERTZ, Jo: *Die Abduktion in der qualitativen Sozialforschung.* Opladen 2003, S. 7-24.

[313] Jeweils ebd., S. 23.

[314] Ebd., S. 23; „In diesem Sinn ist es unmöglich, die Paradigmatizität des Beispiels, seine Geltung für alle Fälle, davon abzuheben, dass das Beispiel stets nur je ein Fall unter anderen ist." Ebd., S. 24.

wird selbst zum Gegenstand der Erkenntnis, die sowohl die Singularitäten als auch das (potentielle) Universale von dieser Position aus zugänglich macht, neu perspektiviert. Hier geht Agamben zum zweiten wesentlichen Axiom seiner paradigmatischen Methode über und fordert, „zu verstehen, dass die Singularität [*des Paradigmas; M.M.*], mit der Aristoteles uns konfrontiert, sich auf keinen der beiden Termini der Dichotomie reduzieren lässt. Der Diskurs dieser Singularität steht nicht unter dem Regime der Logik, sondern unter dem der Analogie."[315] Das Verfahren der Analogisierung von Beispielen explizit in den Mittelpunkt seiner Methode zu stellen, erlaubt es mir im dritten Teil dieser Arbeit und erfordert es auch allgemein, den Weg der analogisierenden Anwendung zu gehen, um die Paradigmen Agambens in ihrer Konsistenz prüfen zu können. Grundlage hierzu bietet meine Hypothese, dass das *Paradigma der Schwelle* als die *Essenz von Agambens Methode* zu behandeln ist.

Den Boden für die bereits angesprochene erkenntnistheoretische Alternative, die Agamben zu eröffnen gedenkt, hat Enzo Melandri bereitet, der wider die binäre Unterscheidung und für die Analogie „als Gegensatz zum dichotomischen Prinzip [...], das die westliche Logik beherrscht", argumentiert. „Gegen die drastische Alternative ‚entweder A oder B', die das Dritte ausschließt, beruft sich die Analogie jedes Mal auf ihr *tertium datur*, und setzt der Alternative ein unmissverständliches ‚Weder A noch B' entgegen. Die Analogie greift in die logischen Dichotomien (partikular/universal, Form/Inhalt, Legalität/Exemplarität etc.) nicht ein, um sie in einer höheren Synthese aufzuheben, sondern um sie in ein Kraftfeld zu verwandeln, in dem die polaren Spannungen, die sie bestimmen, ihre substantielle Identität verlieren."[316] Wie später zu zeigen sein wird, sind die Ausdrücke „weder... noch...", sowie die Rede vom „Kraftfeld" von „polaren Spannungen" wesentliche Definitionskriterien von Agambens Schwellenbegriff überhaupt. Dieser bestimmt sich also doppelt: in inhaltlicher wie methodischer Hinsicht, wodurch diese ineinander verschwimmen. Das bedeutet, um den Begriff des *Paradigmas als Schwelle*, als drittes Element *zwischen dem Unterschiedenen* zu verstehen, ist auch die Funktionsweise von Paradigma und Analogie zu begreifen: „Das Analoge (oder: das Paradigma) kann als *tertium comparationis* nur dann erscheinen, wenn es vom Standpunkt der Dichotomie aus betrachtet wird. [... Es] gewinnt sein Statut [...] durch die Desidentifikation und die Neutralisation der beiden ersten Positionen, die damit zugleich voneinander ununterscheidbar werden. Das Dritte *ist* die Nichtunterscheidbarkeit"[317] beispielsweise der Polarität von Allgemeinem und Besonderem und damit die radikalmöglichste Infragestellung der Dichotomie, die „die westliche Logik beherrscht".

---

[315] Ebd., S. 23.
[316] Ebd., S. 24.
[317] Ebd., S. 24; vgl. zur Diskussion des „Dritten" als alternativer erkenntnistheoretischer Kategorie: KOSCHORKE, Albrecht: *Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften.* In: EßLINGER, EVA u. a. (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma.* Berlin 2010, S. 9-31; BEDORF, Thomas: *Der Dritte als Scharnierfigur. Die Funktion des Dritten in sozialphilosophischer und ethischer Perspektive.* In: EßLINGER, Eva u. a. (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma.* Berlin 2010, S. 125-136.

Es wird deutlich, dass es ein „paradoxe[s] Verhältnis des Paradigmas zum Allgemeinen“[318] gibt. Es gilt die spezielle *Beziehung von Beispiel und Regel*, die im Paradigma evoziert wird, zu klären, „eines Beispiels, dessen Regel anzugeben unmöglich ist“. Denn „das Paradigma [setzt] die Unmöglichkeit der Regel voraus; aber wenn diese [...] nicht formulierbar ist, woher bezieht dann das Beispiel seine Beweiskraft?“[319] Mit dieser Frage leitet Agamben seine These von der Umkehrung bzw. der Aufhebung des hierarchischen Verhältnisses zwischen Regel/Gesetz und Beispiel/Ausnahme ein. Er behauptet, „dass das Paradigma die rückhaltlose Aufgabe des Paares partikular-allgemein als Modell des logischen Schließens erforderlich macht. Die Regel (wenn man unter diesen Bedingungen noch von einer Regel sprechen kann) ist keine Allgemeinheit, die den einzelnen Fällen vorausgeht und sich auf sie bezieht [...]. Es ist vielmehr die Präsentation des paradigmatischen Falls allein, die eine Regel konstituiert, die als solche weder angewendet noch angegeben werden kann.“[320] Das Paradigma im Agambensinn wirkt also ohne eine es umfassende oder bedingende Regel; es macht sich *und* das In-Beziehung-Setzen, in dem die Operation des Paradigmas besteht, selbst sichtbar, wodurch die Regel zum Resultat des Beispiels wird.[321] Auf dieser Basis definiert Agamben das Paradigma als „eine Bewegung [...], die von einer Singularität zur anderen geht und die, ohne sich selbst untreu zu werden, jeden einzelnen Fall in das Exemplar einer allgemeinen Regel verwandelt, die *a priori* zu formulieren unmöglich bleibt.“[322] Genau nach diesem Muster hat Foucault seine Thesen zum Wandel der souveränen Macht zur modernen Biomacht formuliert. Und das ist die Ebene, auf dem Agambens paradigmatische Figuren ihre Relevanz gewinnen: Ausnahmezustand, *homo sacer* usw. lassen eine spezifische Regularität der Schwelle erkennen. Diese Perspektive ermöglicht es, das Unterschiedene (Recht/Leben; Mensch/Tier etc.) von der Unterscheidung, der Schwelle ihrer Ununterscheidbarkeit her zu denken und fundamental in Frage zu stellen.

Mittels Rückgriffs auf das von Platon in Paradigmen dargestellte Verhältnis von Idee und

---

[318] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 24.
[319] Jeweils ebd., S. 25.
[320] Ebd., S. 25f.; wird versucht *die Schwelle als Regel* anzugeben, die Agambens Denken *paradigmatisch* durchzieht und ausrichtet, gelingt dies nicht *als solches*, d. h. schematisch, sondern nur konkret, *in Beispielen*.
[321] Diesen Gedanken begründet Agamben in einer kurzen „Genealogie der Regel“, die sich aus der Art der Lebensführung in mittelalterlichen Mönchsorden ergeben habe: „wenigstens bis zum heiligen Benedikt ist die Regel keine Norm, sondern die Lebensgemeinschaft [...], die aus dem Beispiel [„dem Leben Jesu“] resultiert und in der [...] das Leben jedes einzelnen Mönchs darauf angelegt ist, paradigmatisch zu werden und sich als Lebensform [*forma vitae*] zu konstituieren.“ Ebd., S. 26; hierauf nimmt er auch an anderer Stelle und zwar nicht in *methodischem*, sondern *politischem* Zusammenhang Bezug, wenn Agamben die Strategie der Franziskaner gegen die *Verrechtlichung-Verweltlichung-Politisierung des Lebens*, „indem sie diese Gesetze einfach unwirksam machten“, bespricht, vgl. AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 38. Wesentlich ist, dass das Paradigma hier selbst als *Lebensform* jenseits des Rechts vorgestellt wird, als Inkarnation der enigmatischen Figur der *Rettung* menschlichen Lebens, denn in Agambens Augen „nahmen die Franziskaner implizit die Vorstellung einer *forma vivendi* in Anspruch, die von der Sphäre des Rechts gänzlich getrennt war. *Usus pauper* ist der Name, den sie dem Verhältnis dieser Lebensformen zu weltlichen Gütern gaben.“ Ausgangspunkt ist die Idee, „dass ‚Gebrauch und Recht nicht dasselbe sind: Wir können nämlich etwas gebrauchen, ohne ein Recht auf es und zu seinem Gebrauch zu haben, so wie der Sklave eine Sache seines Herrn gebraucht, ohne selbst her oder Nutznießer dieser Sache zu sein.’“ Jeweils AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 38.
[322] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 26.

Phänomen sucht Agamben den Wesenszug des Paradigmas zu erläutern, die Regel bzw. das Ensemble, d. h. seine Erkennbarkeit selbst herzustellen: Der „Gebrauch von Beispielen in den platonischen Dialogen – [wirft] ein neues Licht [...] auf das Verhältnis zwischen den Ideen und dem Wahrnehmbaren, als dessen technische Bezeichnung sich das Paradigma erweist." Agamben macht darauf aufmerksam, „dass in den Dialogen bald die Ideen als Paradigmen der wahrnehmbaren Dinge fungieren, bald wiederum das Wahrnehmbare es ist, das sich als Paradigma der Idee präsentiert."[323] Insofern es die typische Bewegung paradigmatischen Denkens charakterisiert, die Möglichkeit des In-Beziehung-Seins zwischen einem Phänomen und einer Idee bzw. einer Idee und einem Phänomen überhaupt auszustellen, „geht es im Paradigma nicht einfach darum, eine wahrnehmbare Ähnlichkeit zu registrieren, sondern darum, sie durch eine Operation erst herzustellen. Das Paradigma ist nie schon gegeben, es muss generiert und produziert werden [...] durch ‚Vorzeigen' und ‚Ausstellen' [...]. Das paradigmatische Verhältnis ist somit nicht zwischen einzelnen wahrnehmbaren Objekten oder zwischen ihnen einerseits und einer wahrnehmbaren Regel andererseits, sondern zwischen der Singularität (die damit zum Paradigma wird) und ihrer Exposition (d.h. ihrer Intelligibilität)."[324] Es definiert sich also als das Verhältnis zwischen einem Phänomen und dem, was es als Beispiel erkennbar macht, *und zugleich* als dasjenige, was dieses Verhältnis erst herstellt und zu erkennen gibt.[325]

Wie stellt sich diese Beziehung her? Beispielhaft für die *Funktionsweise des Paradigmas* (und insofern erst vor dessen Hintergrund verständlich) sind bei Agamben u. a. der „Eid" als performativer Sprechakt,[326] die „messianische" Geste des „Als-ob-nicht"[327] oder der „Ausnahmezustand" als „Grenzbegriff" des Rechts.[328] Das heißt, um das Paradigma in seiner Funktionsweise zu klären, können diese Beispiele herangezogen werden; um jedoch zu verstehen, was sie zu erkennen geben, ist das Verständnis des Paradigmabegriffs Voraussetzung. Das Paradigma ist für Agamben also zugleich methodologisches Mittel der Erkenntnis und Objekt einer aus diesem Verfahren gewonnenen Erkenntnis. Das Analogon zwischen den genannten Konkretionen und dem Paradigma als Denkweise ist das Verfahren der Deaktivierung bzw. Suspendierung der vorausgesetzten Relation zwischen Einzelding und Ensemble. Agamben illustriert dies anhand des grammatikalischen Beispiels: „Der Terminus *rosa* ist, wo er als paradigmatische Exhibition fungiert [...], von [...] seinem gewöhnlichen Gebrauch suspendiert und genau dadurch befähigt, die Konstitution und

[323] Jeweils ebd, S. 27.
[324] Ebd., S. 27f.
[325] Nach diesem Modell stellt Agambens *Lager-Paradigma* die (potentielle) *Erkennbarkeit* „einer innersten Solidarität" oder „Konvergenz" zwischen „Demokratie und Totalitarismus" erst her; vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 20; oder: „In einer davon verschiedenen, aber analogen Weise reproduziert das demokratisch-kapitalistische Projekt [...] nicht nur in seinem eigenen Innern das ‚volk' der Ausgeschlossenen, sondern verwandelt alle Bevölkerungen der Dritten Welt in nacktes Leben." Ebd., S. 189
[326] Vgl. AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*.
[327] Vgl. AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, insbesondere S. 34-38.
[328] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Ausnahmezustand*.

Intelligibilität des Ensembles ‚weibliches Nomen der ersten Deklination' zu zeigen, eines Ensembles, zu dem es sich zugleich als Glied und als Paradigma verhält."[329] In analoger Form gilt, dass das Paradigma zugleich Glied der Klasse der Paradigmen im Agambensinn *und* deren Paradigma ist. Was geschieht hier? „Wesentlich ist hier die Suspension[330] [...] des Normalgebrauchs. Wenn der Linguist das Beispiel ‚ich schwöre' auftischt, um die Regel zu erklären, die die Klasse der performativen Akte definiert, dann darf dieses Syntagma jedenfalls nicht als das Vorbringen eines wirklichen Schwurs verstanden werden. [...] Um seine Rolle als Beispiel zu spielen, muss dieses Syntagma vielmehr von seiner normalen Funktion freigestellt sein; trotzdem wird es erst Kraft dieses Außerfunktionstehens und dieser Suspension fähig, zu zeigen, wie es funktioniert, zu zeigen, wie die Regel formuliert ist."[331] Analog dazu bzw. auf Basis der Analogisierung der doppelten Bewegung des Paradigmas formuliert Agamben seine paradigmatischen Thesen, dass der *Ausnahmezustand* die Regel oder Norm bestimmt, oder dass erst die *Aufhebung* der Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat die Wirkungsmächtigkeit eins performativen Akts zeigt etc. Diese Funktion des Paradigmas nach Agamben zu verstehen, macht die anderen Paradigmen in seinem Werk verstehbar, da das Paradigma zugleich methodisches Konzept und Gegenstand der Analyse ist. Etwa: So wie das Beispiel sich zur Regel verhält, so verhält sich der Ausnahmezustand zum Gesetz. In der Analogie dieser Bezugsweise liegt das zu Erkennende.

Das Paradigma besteht in der *Aufhebung*[332] der vorausgesetzten Beziehung zwischen sich selbst und dem Ensemble, dem es zugehörig ist, indem es seine Zugehörigkeit zeigt, und das sich auf diese Weise konstituiert, denn „was als Paradigma fungiert ist [...] seinem Nominalgebrauch entzogen und wird zugleich als *es selbst* vorgestellt." Indem er diese Figur zu seiner Methode erklärt, möchte Agamben dem „hermeneutische[n] Zirkel, der die erkenntnisbezogene Vorgehensweise der Humanwissenschaften definiert" und der besagt, „dass [...] die Erkenntnis des Einzelphänomens die des Ensembles voraussetzt wie umgekehrt die Erkenntnis der Gesamtheit die der einzelnen Phänomene", eine Alternative „in der Perspektive der paradigmatischen Methode"[333] zur Seite stellen. In Frage steht demnach die *zeitliche* Dimension der Erkenntnis, d. h. die Annullierung der Vorgängigkeit des Beispiels dem Ensemble bzw. des Ensembles dem Beispiel gegenüber, denn „das Paradigma, als ‚nicht vorausgesetztes Prinzip' hat seinen Ort nicht in der Vergangenheit oder in der

[329] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 28f.
[330] „Suspension" (oder „Suspendierung") im Sinn eines „Außer-Kraft-Setzens" ist in diversen Kontexten ein zentraler Aspekt von Agambens Schwellenfiguren, der im Verlauf dieser Arbeit noch genauer betrachtet wird und hier eine erste Aufklärung erhält; vgl. etwa zur „Suspendierung des Rechts", die den Ausnahmezustand kennzeichnet: AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 9, S. 40, S. 94f.
[331] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 29.
[332] Den Konnex zu diesem Terminus technicus der Hegelschen Dialektik diskutiert Agamben sowohl hier AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 31f., als auch in AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 113-115.
[333] Jeweils AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 32.

Gegenwart, sondern in deren ‚beispielhafter' Konstellation."[334] Dies erhebt die „paradigmatische Methode" zum privilegierten Mittel von Agambens gegenwartskritischem Denken, indem er den Aspekt des Aktuellen, der den „Widerstand"[335] seines Denkens erregt, mit bestimmten, von dieser Position aus erkennbar werdenden Momenten der Vergangenheit *analogisch* „konstelliert"[336]. Agamben behauptet, „dass der vermeintliche hermeneutische Zirkel ein paradigmatischer Zirkel ist. Es geht nicht um eine Dualität zwischen ‚Einzelphänomen' und ‚Ensemble': das Ensemble entsteht ja aus nichts anderem als aus der paradigmatischen Exposition der Einzelfälle. [...] Im Paradigma ist die Intelligibilität nicht vor den Phänomenen da, vielmehr befindet sie sich sozusagen ‚bei' oder ‚neben' (*pará*) den Phänomenen. [...] Das Phänomen, sobald es im Medium der Erkennbarkeit präsentiert wird, zeigt das Ensemble, dessen Paradigma es ist."[337] Um diese These zu illustrieren, wendet Agamben sich der „Nymphe", einer andernorts besprochenen „Pathosformel" Aby Warburgs zu.[338] In Bezug auf dessen *Mnemosyne*-Bilderatlas hält Agamben fest, dass es dort nicht um die Suche nach einem Original, einem Archetyp ginge, da „es sich bei keinem dieser Bilder um ein Original handelt"[339]. Das Verhältnis der einzelnen Bilder, auf denen die *Nymphe* zu sehen ist, ist von etwas anderem als chronologischer Abhängigkeit geprägt: Sie zeigen die Unmöglichkeit, zu unterscheiden, welches Bild den anderen als Vorbild dient. Das Paradigma zeigt sich hier selbst als „Zone der Ununterscheidbarkeit". Die „warburgschen Pathosformeln [sind] Hybride zwischen Archetyp und Phänomen, Erstmaligkeit und Wiederholung. Das bedeutet, dass die Nymphe selbst weder archaisch noch zeitgenössisch ist, sondern unentscheidbar oszilliert zwischen Diachronie und Synchronie, Einzigkeit und Multiziplität [...], dass die Nymphe das Paradigma ist, zu dem die einzelnen Nymphen sich als die Exemplare verhalten, oder [...] dass die Nymphe das Paradigma der einzelnen Bilder ist, wie die einzelnen Bilder die Paradigmen der Nymphe sind."[340] Diesen Komplex wird Kapitel II.2.4 in einer ausführlichen Analyse wieder aufnehmen.

Seinem Denken in Beispielen entsprechend führt Agamben noch ein weiteres Beispiel zur Veranschaulichung der spezifischen Eigenschaften des Paradigmas an und wendet sich Goethes Begriff des „Urphänomens" zu.[341] Er klassifiziert die *Nymphe* als ein solches unter der Voraussetzung, dass „das *Urphänomen* in seinem schlechthin paradigmatischen Sinn"[342] verstanden wird. Das eine Exemplar der *Nymphe* macht die anderen *als solche* erkennbar

[334] Ebd., S. 33.
[335] Vgl. Adornos Rede vom „Widerstand des Denkens" in ADORNO, Theodor W.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit.* Frankfurt/M. 2003, S. 30f.
[336] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 294.
[337] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 33.
[338] Vgl. v. a. AGAMBEN: *Nymphae*, sowie Kapitel II.2.4.
[339] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 35.
[340] Ebd., S. 35.
[341] Vgl. die instruktive Rekapitulation dieser Bezugnahme in der Rezension von Agambens Methodenbuch durch BORGARDS, Roland: *Methodenfragen. Giorgio Agamben erklärt sich selbst.* In: *JLTonline*, 2011; online unter: http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/291/885; letzter Zugriff: 08.02.2011.
[342] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 35.

und nur dank der Existenz anderer wird auch dieses Exemplar *zu einem solchen*; es besteht keine hierarchische sondern eine analogisch-gleichzeitige Beziehung zwischen den Beispielen. „Das *Urphänomen* als Paradigma ist in diesem Sinn der Ort, an dem die Analogie in perfektem Gleichgewicht lebt, jenseits der Opposition zwischen dem Allgemeinem und dem Besonderen. [...] Obwohl es nie in die Allgemeinheit einer Hypothese oder eines Gesetzes umschlägt, ist das *Urphänomen* erkennbar, ja es ist das letzte erkennbare Element innerhalb jedes einzelnen Phänomens und ist insofern dessen Fähigkeit, sich als Paradigma zu konstituieren.“[343] Die Betonung liegt auf der Möglichkeit von Einzelphänomen, *mehr als bloß sich* und sich damit *als mehr als bloß sich* zeigen Könnendes zu erkennen zu geben. Wenn Agamben von Paradigmen spricht und auf ihnen sein Werk aufbaut, ist zu beachten, dass es sich hier um die *Erkennbarkeit* selbst handelt, die erkannt werden kann und somit mit jedem Phänomen (insofern es erkannt wird) zusammenhängt.

II.1.1.3 Die strategische Doppelfunktion des Paradigmas

In Rekurs auf das Kapitel zur Agambenrezeption, ist festzuhalten, dass es verwundert, dass die Funktion des Paradigmas nach Agambens eigener Definition, kaum wahrgenommen wird.[344] Seine explizit paradigmatischen Denkfiguren werden zumeist nicht als solche behandelt und rezipiert, wodurch sich zwar die Kritik an seinen Thesen erklären lässt, weshalb es dieser aber auch an Relevanz fehlt.[345] Im Unterschied dazu wähle ich hier den doppelten Weg, sowohl Agambens Bestimmungen von *Paradigma und Schwelle* möglichst systematisch zu erfassen und damit ihrer zentralen Bedeutung für das Verständnis von Agambens Texten generell Rechnung zu tragen, als auch diese Figuren im Rahmen einer Anwendung auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen. Schließlich ist es das Ziel meiner Arbeit, dieses Denkmodell in seiner doppelten, methodisch-inhaltlichen Bedeutung ernst zu nehmen und dieser Art des Denkens weitere Felder, in analoger Weise, zu erschließen.

Agamben fasst die von ihm erarbeiteten Definitionsmerkmale des Paradigmas wie folgt zusammen: „Das Paradigma ist eine Erkenntnisform, die weder induktiv, noch deduktiv, sondern analogisch ist, somit von einem Besonderen zu einem anderen Besonderen fortschreitet. [... Es] neutralisiert die Dichotomie zwischen dem Generellen und dem Partikularen und ersetzt seine dichotomische Logik durch ein Modell, das zugleich analogisch und bipolar ist.“ Damit definiert Agamben das *Paradigma als Schwellenbegriff*, d. h. *zwischen Allgemeinem und Besonderem* stehend, den Bezug dazwischen herstellend, wie ihren Abstand haltend. „Ein Paradigma entsteht, wenn ein Element seine Zugehörigkeit zu seinem Ensemble aussetzt und zugleich exhibiert [*zur Schau stellt; M.M.*], mit der Folge,

[343] Ebd., S. 36.
[344] Schließlich hat Agamben sich dazu bereits in seinen Interviews geäußert: AGAMBEN: "Das unheilige Leben."; RAULFF: "Das Leben, ein Kunstwerk ohne Autor."
[345] Nochmals in diesem Sinn herauszuheben sind die Beiträge von MARCHART: *Zwischen Moses und Messias* und ZAKRAVSKY: *Enthüllungen*.

dass es unmöglich ist, den Charakter des Beispiels und den der Besonderheit in ihm zu unterscheiden.“ Das bedeutet, dass das Paradigma auf der einen Seite als „Erkenntnisform“ auf der anderen Seite als „Zone der Ununterscheidbarkeit“ zwischen den herkömmlichen Erkenntnismethoden fungiert, und auf diese Weise die Figur der *Schwelle*, die es repräsentiert, *selbst ist*. Kritisch für das Verständnis bleibt die nicht vor- oder nachzeitige, sondern *gleichzeitige Beziehung zwischen Paradigma und jeweiliger Gesamtheit*: „Das paradigmatische Ensemble geht den Paradigmata nie voraus, sondern bleibt ihnen immanent. [...] Im Bereich des Paradigmas gibt es keinen Ursprung und keine *arché*. Jedes Phänomen ist Ursprung, jedes Bild archaisch.“ Mit dem Verständnis dieser *Gleichursprünglichkeit* steht und fällt Agambens Paradigmabegriff. Seine Definition von Ursprung als nicht zeitlich zurückliegend, sondern im paradigmatisch Erfassten immer mitschwingend oder weiterwirkend kommt hier zum Tragen. Dieser Aspekt begründet schließlich seine eigene Adaption der Foucaultschen Archäologie. „Die Historizität des Paradigmas liegt weder in der Diachronie noch in der Synchronie, sondern dort, wo sie sich überschneiden.“[346] Das Paradigma ist also nicht nur die Schwelle zwischen Einzelphänomen und zuzuordnenden Gesamtkontext, sondern auch zwischen der *Aktualität* der Forschungsperspektive und der *Vergangenheit* des untersuchten Sachverhalts oder Begriffs. Damit findet Agamben zurück zu dem Konnex, der sein Denken mit dem von Michel Foucault verbindet, die beide „vom Arbeiten mit Paradigmen“ leben. „Der Homo sacer und das Konzentrationslager, der Muselmann und der Ausnahmezustand, zuletzt die *oikonomia* der Trinitätstheologie und die Akklamationen: hier geht es nicht um Hypothesen oder Versuche, die Moderne zu erklären durch ein Zurückführen auf einen ‚Grund’ oder historischen Ursprung. Vielmehr handelt es sich in all diesen Fällen – daran hätte allein schon ihre Zahl keinen Zweifel lassen dürfen – um Paradigmen, die darauf gerichtet sind, eine Serie von Phänomenen intelligibel zu machen, deren Herkunft aus dem Blickfeld des Historikers fast oder ganz entschwunden war.“[347] Um dieser Aussage über ihre bloße Behauptung hinaus Gehalt zu verleihen, werde ich im Verlaufe dieses zweiten Teils der Dissertation wesentliche Paradigmen, die Agamben *auf diese Weise* untersucht hat, als *Paradigmen der Schwelle* nachzeichnen. Das liefert die Basis, um im dritten Teil, eigene Untersuchungen anzustellen und damit Übertragbarkeit und Erkenntnispotentiale der Agambenmethode zu erproben.

Die Differenz, die mein Vorgehen von demjenigen Agambens abhebt, liegt in der nichtarchäologischen Ausrichtung der Gegenstände meiner Untersuchungen. Mein Interesse gilt der paradigmatischen Figur der Schwelle als Zone der Ununterscheidbarkeit in diversen dichotomischen Zusammenhängen. Demgegenüber hält Agamben für sich und seinen

[346] Jeweils AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 37.
[347] Ebd., S. 37.

methodischen Mentor fest, „dass [s]eine Forschungen – wie die Foucaults – Beziehungen unterhalten zur Archäologie [...]; sie setzen sich mit Phänomenen auseinander, die in der Zeit ablaufen und eine Aufmerksamkeit den Dokumenten und der Diachronie gegenüber erforderlich machen. Aber die *arché*, zu der sie vordringen, liegt [...] an keinem vorausgesetzten Ursprung der Zeit, sondern an der Schnittstelle von Diachronie und Synchronie.[348] Die *arché* macht die Vergangenheit des zu Erforschenden und die Gegenwart seines Erforschers zugleich intelligibel.“[349] Agamben untersucht also das die Gegenwart mitbestimmende Vergangene, das insofern zwar *ursprünglich* aber, zumindest nicht gänzlich, *vergangen* ist. Diesen *archäologischen* Aspekt seiner „paradigmatischen Methode“ vernachlässige ich jedoch. Die beispielhaften Untersuchungen der staatskritischen Schriften des französischen Ethnologen Pierre Clastres einerseits (III.1) und des bundesdeutschen Staatsrechtsdenkens andererseits (III.2) fokussieren auf jeweils spezifische Schwellen-Aspekte dieser Diskurse, die dort paradigmatisch werden. Dank meiner auf diese Weise umgesetzten Adaption von Agambens Perspektive leiste ich eine Revision dieser Komplexe *als Paradigmen der Schwelle*. So werde ich zwei Möglichkeiten der Neuperspektivierung, die Agambens Denken bietet, auf die Probe stellen. Damit ist nicht zuletzt auch die kritische Weiterführung der Agambenmethode intendiert. Meine Forschungen gehen paradigmatisch vor, um diese Erkenntnisform sowohl erkennbar als auch belastbar zu machen. Dieses doppelte Anliegen begründet die Auswahl der beiden Untersuchungsfelder.

II.1.2 Das Verfahren der Analogisierung

Dieser Abschnitt wird, im Sinn einer vorbereitenden Einführung in die später untersuchten Schwellenparadigmen, Agambens Analogisierungsverfahren, das er in jeder seiner Studien durchgängig einsetzt, beispielhaft entfalten. Die *in der Regel* mit dem Syntagma „So wie“[350]

---

[348] Vgl. zu den Begriffen Diachronie (= Geschichte) und Synchronie (= Gegenwart) v. a. AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 73f., vgl. Agambens Bezug auf den sprachwissenschaftlichen Ursprungsbegriffs von der „indoeuropäischen Wurzel“, die „nicht einfach in der Zeit zurückdatiert ist, sondern zugleich eine in den historischen Sprachen gegenwärtige und wirkende Instanz darstellt“, ebd., S. 105-127 (im Kontext mit Agambens Bestimmung des „Spielzeugs“ als *Schwelle* zwischen Geschichte und Gegenwart, die an Benvenistes Untersuchungen zur Relation von Ritus und Spiel, Heiligem und Profanem angelehnt ist); ebenso in AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 17f.: ein *Ursprung* kann „keinesfalls als ein konkretes Datum verstanden werden [...], das sich innerhalb einer Chronologie verorten ließe [...] und auch nicht außerhalb davon in einer metahistorischen, zeitlosen Struktur [...]. Die *arché* ist vielmehr eine in der Geschichte wirksame Kraft – wirksam in derselben Weise, wie die indoeuropäischen Wörter vor allem ein Beziehungssystem zwischen den historisch zugänglichen Sprachen ausdrücken, so wie das Kind in der Psychoanalyse eine Kraft ist, die im psychischen Leben des Erwachsenen weiterwirkt, und genauso wie der *big bang* [...] etwas ist, das und seine fossile Strahlung weiterhin unaufhörlich entgegenschickt.“

[349] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 38.

[350] Hierauf kann aufgrund der Häufigkeit der Rekurrenz dieser rhetorischen Figur nur exemplarisch verwiesen werden: „So wie das Kind im Prozess der fetischistischen Verleugnung, im Konflikt zwischen der Wahrnehmung der Realität, die zum Verzicht auf das Phantasma zwingt, und dem Wunsch, der zur Verleugnung der Wahrnehmung treibt, weder das eine noch das andere, oder vielmehr beides gleichzeitig tut [...], so ist auch in der Melancholie das Objekt weder angeeignet noch verloren, sondern beides zur gleichen Zeit.“ AGAMBEN: *Stanzen*, S. 46f.; „So wie im Ausnahmezustand das Gesetz seine eigene Anwendung nur deshalb aufhebt, um seine Geltung im Normalfall zu begründen, so hebt die Sprache im Performativen ihre Denotation deshalb auf, um ihre Verbindung zu den Dingen zu begründen.“ AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 132; „Die Frage: ‚In

(oder „ebenso wie“) eingeleiteten Sätze haben eine zentrale methodische Funktion, insofern sie die paradigmatisch implizierten Analogien Agambens ankündigen und ausführen. „So wie“ ist ein Terminus technicus seines Vokabulars. Damit wird keine einfache Gleichsetzung oder ein Vergleich von Einzelphänomen eingeleitet. „So wie“ fungiert als Träger der jeweils *analogisierenden Paradigmatisierung* zweier oder mehrerer *Singularitäten*, die sich auf diese Weise als sich gegenseitig erkennbar machend erkennbar machen.[351] Die Agambenmethode kann daher als in gewissem Sinn *musikalisch* charakterisiert werden: Ein Thema (die Schwelle) wird variiert, um es an verschiedenen *samples* als variables und spezifisches *Exempel* seiner Variabilität (oder genauer: der des Musizierens, d. h. des Denkens) selbst auszustellen. Diese Art des Vorgehens von Agamben ist weder Selbstzweck noch der plakative Weg seine „Belesenheit“[352] in arbiträrer Weise unter Beweis zu stellen. Insofern ist es kein Zufall, dass Agamben in *Stanzen* „das Vorgehen des mittelalterlichen Denkens mit den ‚Variationen über ein Thema’ in der Musik vergleich[t]“ und darin ein Vorbild oder *Paradigma* seiner eigenen Denkweise sieht. Das mittelalterliche Denken, wie Agamben es fasst und dem sein Denken offenbar verpflichtet ist, „bearbeitet ein gegebenes Thema, das es durch kleine Abweichungen reproduziert und umstellt, was bisweilen zu einer völligen Umbildung des Ausgangsmaterials führen kann.“[353] Die Anleihen, die seine Methode hier nimmt, sind unübersehbar.

Ich werde ausgewählte Analogien, die Agamben herstellt, als Variationen des Paradigmas der Schwelle anhand unterschiedlicher Begriffsfelder und -beispiele, die er behandelt, evaluieren. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Rekapitulation des Zustandekommens seiner Thesen und weniger auf deren inhaltlicher oder begrifflicher Problematik. Mit dem Verständnis seines Schwellenbegriffs wird erstens die *Analogisierbarkeit* geklärt, die es erlaubt, Singularitäten auf diese Weise zueinander in Bezug zu setzen. Zweitens ist zu zeigen, dass es in erster Linie *diese Ähnlichkeit in der Erkennbarkeit* ist, die durch die analogisierende Bezugnahme zum Vorschein kommen soll, d. h. als das zu Denkende, zu Verstehende aufbereitet wird. In diesem Sinn sind sich alle Begriffe in der Art und Weise *ähnlich*, *wie* sie von Agamben perspektiviert werden, d. h. wie er sie als Schwellenbegriffe konstituiert oder manipuliert. Typischerweise sind sie durch bestimmte Wortgruppen wie „weder... noch...“, „sowohl... als auch...“, „noch nicht... und nicht mehr...“[354] markiert. Damit ist

---

welcher Weise verfügt das Lebewesen über die Sprache?’ entspricht genau der Frage: ‚In welcher Weise bewohnt das nackte Leben die *polis*?’ Das Lebewesen verfügt über den *logos*, indem es in ihm die eigene Stimme aufhebt und bewahrt, so wie es die *polis* bewohnt, indem es das eigene nackte Leben in ihr ausgenommen sein lässt. Die Politik erweist sich demnach als im eigentlichen Sinn fundamentale Struktur der abendländischen Metaphysik, insofern sie die Schwelle besetzt, auf der sich die Verbindung zwischen Lebewesen und Sprache vollzieht.“ AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 18.

[351] Diese doppelte Formulierung pointiert die bipolar-reziproke Bewegung des paradigmatischen Denkens.

[352] DEUBER-MANKOWSKY: *Homo sacer*.

[353] AGAMBEN: *Stanzen*, S. 134.

[354] Insbesondere wenn Agamben ‚das Menschliche’ als *Paradigma der Schwelle* zu bestimmen versucht, tauchen diese Signalworte auf; etwa sei „der Mensch tatsächlich weder eine biologisch definierte Gattung noch eine für

nicht gesagt, dass es keine alternativen, aus Sicht einzelner Fachdisziplinen angemessenere Hypothesen in Bezug auf die von Agamben betretenen Themenfelder geben kann. Zu betonen ist, dass Agambens Denken auf einer eigenen Ebene ansetzt und insofern selbst eine Alternative zu systemisch-disziplinär begrenzten Erkenntnismöglichkeiten darstellt. Seine auf paradigmatischen Verknüpfungen basierende Perspektive ordnet die Gegenstände seiner Befragungen in neuen Zusammenhängen an. Dieser erkenntnistheoretische Konstruktionsprozess, dem das Interesse meiner Arbeit gilt, da er meinen eigenen Untersuchungen als Vorbild dienen soll, verläuft über Analogisierungen, deren Operationsweise nun anhand eines Beispiels aus Agambens Texten veranschaulicht wird.

Wie im Rezeptionskapitel angesprochen ist das meistkritisierte Paradigma Agambens *das Lager* – in seiner Diktion: „Das Lager und nicht der Staat ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes" bzw. „der Moderne"[355]. Was besagt dies im Rahmen meiner Perspektive? Das Lager ist für Agamben eine *materialisierte* und verstetigte *Schwelle*. Als *Paradigma* kann es in entsprechender Konstellierung zeigen, inwiefern *diese* Schwelle für die moderne Politik beispielhaft ist, d. h. sowohl ihr Produkt darstellt als auch einen Zugang bietet, *diese Politik als Biopolitik*, mithin als System zur Schwellen(re)produktion zu analysieren. Agambens Analogisierung, die weder Gleichsetzung noch Vergleich ist, besteht in der Herstellung einer Ähnlichkeitsrelation zwischen der Funktion der historischen Lager und den strukturellen Mechanismen gegenwärtiger Politik, die für Agamben in erster Linie eine Möglichkeit bereitstellt, *unsere* Gegenwart im Prisma ihrer Geschichte (kritisch) zu beleuchten. Nur von diesem Standpunkt aus kann Agamben behaupten: „Wenn [...] das Wesen des Lagers in der Materialisierung des Ausnahmezustandes besteht und in der daraus erfolgenden 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."[356] An dieser Stelle werde ich nicht die historische oder begriffliche Problematik dieser zentralen Agambenthese aufgreifen, sondern allein ihren

---

sich gegebene Substanz; er ist vielmehr ein Feld dialektischer Spannungen, das, von Zäsuren durchschnitten, immer wieder – wenigstens virtuell – geteilt ist in ‚anthropophore' [‚*menschentragende'; M.M.*] Animalität und Humanität, die sich in jener materialisiert." AGAMBEN: *Das Offene*, S. 12; ebenso bestimmt Agamben den *Eid*, als einen *Sprechakt*, der *diese* „Spaltung" *artikuliert*, anzeigt *und* überbrückt, woraufhin er die These aufstellt: „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." AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 87; oder auch: „Die in Genius enthaltene Auffassung vom Menschen begreifen heißt verstehen, dass der Mensch nicht nur Ich und individuelles Bewusstsein ist, sondern dass er von der Geburt bis zum Tod eigentlich mit einem unpersönlichen und vorindividuellen Element zusammenlebt. Der Mensch ist somit ein einziges Wesen in zwei Phasen, das aus der komplizierten Dialektik zwischen einem (noch) nicht ausgemachten und gelebten Teil und einem schon vom Geschick und der individuellen Erfahrung gezeichneten steht." AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 9.

[355] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 190, S. 175.

[356] Ebd., S. 183.

paradigmatischen Charakter betonen, um ihr *analogisches* Moment zu erörtern; also nicht darauf fokussieren, *ob* Agambens Aussage haltbar ist, sondern *wie* sie funktioniert, wie sie möglich wird. Klarzustellen ist, dass Agamben keinen revisionistischen Ansatz verfolgt.[357] Vielmehr ist auf seine besondere Art des Zugangs auf dieses Thema zu achten: Der Konnex, den Agamben zwischen den Lagern des 20. Jahrhunderts[358] (wobei die zweifellos „wichtigen analytischen Differenzierungen“[359] unterlassen werden) und unserer Gegenwart herstellt, entsteht nicht auf der historischen Ereignisebene. Besonders offensichtlich wird dies in einem Text, der selbst nicht Teil des *Homo sacer*-Projekts ist und der entsprechend andere, jedoch *analoge* Vektoren durch dieses Untersuchungsfeld einschlägt. In Agambens *Italienischem Tagebuch 1992-1994*[360] wird der sein Denken antreibende Impuls, aktuelle Phänomene im Licht von historisch analogisier*baren* kritisch zu betrachten, exemplarisch deutlich (vgl. Kapitel II.2.7.4). Seine Verknüpfung zwischen der (damals aus seiner Sicht) aktuellen Situation und derjenigen der Überlebenden der Lager verläuft über das Paradigma des „Argwohns gegenüber den eigenen Zeugnissen“[361]. Entscheidend ist, dass Agambens Erkenntnisinteresse auf das Verstehen beider Situationen gerichtet ist, *insofern* sie sich gegenseitig erkennbar machen. Moment der Analogisierung sind die Lager nicht als historisch-aktuelle Phänomene, sondern als Paradigmen, d. h. beispielhafte Situationen der Unmöglichkeit für Menschen, sprechen, d. h. zum Subjekt werden zu können.[362] Sorgfältige Lektüre ist erforderlich, um diesen Moment der Analogisierung zu erfassen: „Man sagt, dass die Überlebenden, die aus den Lagern zurückkehrten (und zurückkehren), nichts zu erzählen hatten, und dass je authentischer ihr Zeugnis war, sie um so weniger versuchten, das Erlebte mitzuteilen. Es ist, als ob sie selbst als erste Zweifel angefallen hätte an der Wirklichkeit dessen, was ihnen zugestoßen war [...]. Mit gebührender Einschränkung gesagt, gilt dieses Gefühl des Argwohns gegenüber den eigenen Zeugnissen in gewisser Weise auch für uns. Es scheint, als ob nichts von dem, was wir in den letzten Jahren erlebt haben, uns zu sprechen ermächtigt.“[363] Das letzte Drittel dieses Passus’ enthält das Wesentliche – nicht der Geschichte oder der Realität der Lager, sondern das, worauf Agamben im Prisma

---

[357] Vgl. JÄGER: "Wie kann man für den Nicht-Menschen sprechen?"

[358] Vgl. KOTEK, Joël/RIGOULOT, Pierre: *Das Jahrhundert der Lager. Gefangenschaft, Zwangsarbeit, Vernichtung.* Berlin u. a. 2001; BAUMAN, Zygmunt: "Das Jahrhundert der Lager." In: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 41/1,* 1994, S. 28-37.

[359] LEMKE: "Die Regel der Ausnahme.", S. 944; aus historiographischer Perspektive – die Agamben explizit *nicht* einnimmt – ist jedenfalls zu kritisieren, dass „Agamben Vernichtungslager, Gefangenen-, Abschiebe- und Flüchtlingslager zu dem Lager als ‚nomos der Moderne’ entdifferenzier[t]“, so MÜLLER/LYOTARD: *Biopolitik, Recht und Nationalsozialismus*.

[360] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 115-132.

[361] Ebd., S. 115.

[362] Vgl. Agambens extensive, auf dieses Problem fokussierte Studie AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*; auch dort ist seine Analyse nicht zuletzt von der Relation zwischen Geschichte und Gegenwart bestimmt, wenn er u. a. unter Berufung auf ein Gedicht Primo Levis und in Kritik an Nietzsches Vorstellung von der ewigen Wiederkehr sagt: „*Man kann nicht wollen, dass Auschwitz auf ewig wiederkehrt, weil es in Wahrheit nie aufgehört hat zu geschehen, weil es sich schon immer wiederholt.*“ Ebd., S. 88; ein, zugegeben, plakativer Ausschnitt aus diesem Zentralwerk Agambens.

[363] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 115.

des zu analogisierenden Paradigmas aufmerksam machen möchte. Die Beweglichkeit der Perspektive, die Möglichkeit sie je nach Fokus des Interpreten umzujustieren und nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt der Erkenntnis,[364] ihr *Ensemble* jeweils (vom gewählten Beispiel aus) umzugruppieren, das erlaubt die Methode Agambens.

Doch inwiefern ist die *heutige* Situation des Unvertrauens den eigenen Worten gegenüber derjenigen Scham, von denen Überlebende nationalsozialistischer Konzentrationslager berichten, analogisierbar? Und wenn diese Analogie plausibel herzustellen ist, was sagte das über unsere Gegenwart aus?[365] Die Hypothese, die Agamben sowohl die Analogisierung erlaubt als auch durch diese begründet wird, bezieht sich auf die unter biopolitischen Bedingungen (die in Agambens Augen im frühen 20. Jahrhundert ebenso wie heute wirken) *unmögliche Unterscheidung* ‚klassischer' Politik in *öffentlich und privat* – worauf vor allem Hannah Arendt bereits ihre Kritik richtete:[366] „Argwohn gegenüber den eigenen Worten keimt jedes Mal dann, wenn die Unterscheidung zwischen Öffentlichem und Privatem ihren Sinn verliert. Was eigentlich haben die Insassen der Lager erlebt? Ein historisch-politisches Ereignis [...] oder eine strikt private Erfahrung? Weder das eine noch das andere."[367] Die *Ähnlichkeit* liegt demnach in der *Erfahrung* einer Ununterscheidbarkeit oder vielmehr im „Unvermögen, Erfahrungen zu machen und mitzuteilen"[368], die Agamben als Figur der *Schwelle* zu fassen sucht. Sie bildet den analogisch universalisierbaren Zugang auch auf das spezifische *Paradigma der Biopolitik*, das somit eines ihrer Kriterien zu erkennen gibt: die Auflösung der politischen Unterscheidung Öffentlich/Privat. Das *Paradigma der Schwelle* stellt eine *Perspektive* zur Verfügung, sich der *arché*[369] bzw. der Analogisierbarkeit selbst dieser aktuellen Gegebenheit zuzuwenden, sie (*uns*) zu erklären und auf diese Weise zu modifizieren. Das Hauptanliegen dieses Teils meiner Dissertation besteht darin, die Relevanz dieses Vorgehens für Agambens Denken aufzuzeigen und nachzuweisen. In Bezug auf dieses Beispiel heißt das, dass die Schwelle *zwischen* dem Unterschiedenen von privater und öffentlicher Sphäre diese Unterscheidung nicht einfach im Moment ihrer *Ununterscheidbarkeit* zeigt, sondern *auch* produziert, ermöglicht und erhält, d. h. eine eigene, dritte Kategorie bildet, die untersucht werden kann. Zentral ist, dass eine konkrete Schwelle dank Agambens Fokussierung auf ihre in allen Unterscheidungssystemen analoge Funktionen hin selbst beobachtet werden kann. So können *beliebige*, binäre Systeme im

[364] Wer ist das „Wir", für das das „Gefühl des Argwohns gegenüber den eigenen Zeugnissen", wie Agamben urteilt, gilt? Diejenigen, die diese Erfahrung *heute* teilen können? Wie kommen *wir* dazu?
[365] Agambens Methode ist darauf angelegt, die Paradigmen als sich wechselseitig erkennbar zu machen, jeweils im Lichte des anderen und in Abhängigkeit von der Akzentuierung der jeweils konkreten Untersuchung.
[366] Vgl. ARENDT, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben.* München 2005.
[367] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 115.
[368] So Agamben bereits 1978 in AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 23. „Jede Rede über die Erfahrung muss heute von der Beobachtung ausgehen, dass sie nichts ist, dessen wir habhaft werden könnten. Denn so wie der zeitgenössische Mensch seiner Biographie beraubt worden ist, so ist er seiner Erfahrung enteignet worden. Das Unvermögen, Erfahrungen zu machen und mitzuteilen, ist vielleicht sogar eine der wenigen Gewissheiten, über die er bezüglich seiner selbst verfügt." Ebd.
[369] Vgl. AGAMBEN: *Philosophische Archäologie*.

Hinblick auf ihre Grenzbegriffe kritisch hinterfragt werden.[370]

Am vorliegenden Beispiel konkretisiert sich diese Denkbewegung: Agamben sieht ein Problem, das er kritisch besprechen möchte; in diesem Fall die Unmöglichkeit zwischen privat/öffentlich im gegenwärtigen Leben der Menschen zu unterscheiden, was er am Symptom des Autoritätsverlusts des eigenen Sprechens festmacht. Diese Diagnose ist der Ausgangspunkt der folgenden Analogisierung, die zur Stützung seiner Hypothese dienen soll. Auf dieser Basis dringt er zu der in diesem spezifischen Sinn analogisierenden These vor, dass es auch für die Lagerinsassen unmöglich war zwischen privat/öffentlich zu unterscheiden.[371] Zwischen dem (aktuellen) Besonderen und der (historischen) Singularität die Analogie dort herstellend, wo sie *möglich* ist, gelingt es Agamben, seine Ausgangsvermutung, die Gegenwart sei von dieser Ununterscheidbarkeit wesensmäßig und permanent, d. h. *irreversibel* betroffen, zu untermauern. Erst diese Hypothese hat zur Heranziehung dieser Beispiele geführt, die in der Wortgruppe des „weder ... (privat) noch ... (öffentlich)“ ihre Verbindbarkeit offenbaren. Das Spezifikum und zugleich die Möglichkeitsbedingung *dieser* Analogie von ansonsten unverbundenen Phänomenen bildet die permanent-normal gewordene *Existenz auf dieser Schwelle*, die ursprünglich die Ausnahme bildete. Die Perspektive auf die Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Politik (öffentlich) und (Über-)Leben (privat), die Agamben zufolge Politik als Biopolitik ausmacht, bestimmt Agambens Biopolitikverständnis,[372] die er im Lager *paradigmatisch* verkörpert sieht: „Ob der Jude in Auschwitz oder die bosnische Frau in Omarska: Ins Lager gekommen sind sie beide nicht aufgrund einer politischen Auswahl, sondern einer, die auf dem privatesten und unmittelbarsten beruhte, was sie besaßen: dem eigenen Blut, dem eigenen biologischen Körper. Doch gerade diese fungieren jetzt als entscheidende politische Kriterien.“[373] Kern von Agambens (viel kritisierter) Gegenwartskritik ist, dass das Prinzip, das diese Katastrophen des Menschlichen ermöglicht und ausgemacht hat, heute („virtuelle“[374])

---

[370] Inwiefern Agambens Denkenweise mit der in Niklas Luhmanns Systemtheorie, konkret mit der „Beobachtung zweiter Ordnung“, „der Beobachtung des Beobachtens“ zu verknüpfen ist, und ob sich aus dieser Kombination erkenntnistheoretische Gewinne ergeben können, ist im Rahmen dieser Arbeit nicht umfassend zu erörtern; diesen Hinweis weiter zu verfolgen, ist aber ein potentiell fruchtbares – nicht Theorie vergleichendes, sondern *katalysierendes* – Unterfangen; vgl. u. a. LUHMANN, Niklas: *Soziologie des Risikos.* Berlin 1991, S. 235-247; LUHMANN, Niklas: *Die Wissenschaft der Gesellschaft.* Frankfurt/M. 1990, S. 68-121; KNEER, Georg/NASSEHI, Armin: *Niklas Luhmanns Theorie Sozialer Systeme. Eine Einführung.* München 2000, S. 95-110.

[371] Wie gesagt, ist Agambens *Homo sacer III* der vertiefende Resonanzboden des hier verkürzt Vorgetragenen.

[372] In diesem Zusammenhang knüpft Agamben explizit, wenn auch in durchaus kontroverser Weise an Foucaults Thesen zur „modernen Bio-Macht“ an: „*Sterben machen und leben lassen* lautet die Devise der alten souveränen Macht, die vor allem als Recht zur Tötung ausgeübt wird; *leben machen und sterben lassen* ist das Prinzip der Bio-Macht, die in der Verstaatlichung des Biologischen und der Sorge um das Leben ihren Hauptzweck sieht.“ Agamben ergänzt diese *formelhaften* Bestimmungen um „eine dritte Formel [...], die zwischen den beiden andren steht und das spezifischste Merkmal der Biopolitik des 20. Jahrhunderts erfasst: nicht mehr *sterben machen* oder *leben machen*, sondern *überleben machen*. Nicht das Leben oder der Tod, sondern die Erzeugung eines modulierbaren und virtuell unendlichen Überlebens ist die entscheidende Leistung der Bio-Macht unserer Zeit.“ Jeweils AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 135f.

[373] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 115.

[374] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 124.

Normalität ist. Er sieht einen historischen Wandel im Verlaufe dessen sich die Ausnahme von oder die Schwelle zwischen klaren Unterscheidungen (jeglicher Art) normalisiert, verallgemeinert hat.

Die Argumentationskette seiner Gegenwartskritik, die von gegenwärtigen Problemstellungen ausgehend sich mit historischen Phänomenen *per Analogie* verknüpft und auf diese Weise beide in dieser Verbundenheit erkennbar, denkbar macht, endet in der Behauptung, dass, wenn *heute* nicht mehr zwischen privatem und öffentlichem Leben unterschieden werden kann,[375] der *Lageralltag* (in diesem einzelnen Aspekt wohlgemerkt!) *Normalität* geworden ist. Dies vollzieht sich in der doppelten Bewegung einer Privatisierung des Öffentlichen (was die moderne Biopolitik kennzeichnet) und einer Veröffentlichung des Privaten, was den modernen Kapitalismus in Gestalt der „Gesellschaft des Spektakels" ausmacht.[376] Die Reziprozität dieses Prozesses der Ununterscheidbarwerdung von Öffentlich//Privat, der gleichzeitig in entgegengesetzter Richtung verläuft, ist demnach die *wirkliche* Gefahr: „Das Gegenstück zu diesem Abgleiten ins Private, welches das Öffentliche erfährt, ist das spektakuläre Öffentlichwerden des Privaten."[377] Agambens These die Gegenwart betreffend lautet nun, „von dieser Zone der [... Ununterscheidbarkeit], in der die menschlichen Erfahrungen verschleudert werden, müssen wir heute ausgehen."[378] Das ist gleichermaßen Hypothese und Ausgangspunkt der Gegenwartskritik Agambens, wie auch ihr Ergebnis und insofern ein perfektes Exempel des für Agamben typischen Vorgehens. Vor diesem Hintergrund, also der Annahme, die *Zone der Ununterscheidbarkeit* zwischen öffentlich/privat sei ein Faktum der Gegenwart bezieht Agamben sein Denken nochmals zurück auf das *Lager als Paradigma der Schwelle*: „Und wenn wir diese Zone opaker Ununterscheidbarkeit als Lager bezeichnen, so ist es eben das Lager, bei dem wir noch einmal beginnen müssen [zu denken]."[379] Die hier nachskizzierte Verknüpfung der Gegenwart mit der Vergangenheit der Lager dient nur als Beispiel für das Verfahren der Analogisierung, das Agambens Werk wesentlich prägt und ermöglicht, zugleich aber auch angreifbar macht. Jede Analogisierung auf Ebene des Paradigmas der Schwelle hat die Intention, dass die in Bezug gesetzten

[375] Referenz sind für Agamben die 1980er Jahre in Italien: „Was haben wir in den achtziger Jahren erlebt? [...] [A]lles, was wir in diesen Jahren erfahren haben, ist in eine Zone opaker Indifferenz geraten, wo alles durcheinander gerät und sich dem Verständnis verschließt." AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 116.
[376] Vgl. u. a. ebd., S. 73-80.
[377] Ebd., S. 116.
[378] Ebd., S., 117; vgl. die analoge Argumentation anhand der *zeitgenössischen* Beispiele des Tourismus: AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 81-84 („Wohin [die Touristen] auch gehen, sie finden vervielfacht und bis zum Äußersten getrieben dieselbe Unmöglichkeit zu wohnen vor, die sie schon von ihren Wohnungen und ihren Städten her kennen, dieselbe Unfähigkeit zu benutzen, die sie in ihren Supermärkten, ihren *Malls* und bei den Fernsehsendungen erlebt haben. [...] Und nichts ist so verblüffend, wie die Tatsache, dass es Millionen normaler Menschen schaffen, sich die vielleicht verzweifeltste Erfahrung, die es gibt, am eigenen Leib anzutun: dass sie [...] unwiderruflich die Fähigkeit des Benutzens und jegliche Möglichkeit des Profanierens verloren haben.") und der Pornographie, ebd., S. 87-90. Die Operation des *Profanierens*, die *wie das Paradigma* eine Handlung oder einen Gegenstand von seinem Normalgebrauch, insofern er nicht möglich, „abgesondert" ist, „suspendiert", hat eine exponierte *strategisch-politische* Bedeutung, die in diesen Passagen *paradigmatisch* erhellt und im Verlauf dieser Arbeit erklärt wird; vgl.: AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 35-40.
[379] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 117.

Felder sich gegenseitig erhellen und verständlich machen mögen. Doch das, was jeweils analogisiert wird, ist die „Zone der Ununterscheidbarkeit“, das *Paradigma der Schwelle*.

II.1.3 Beispiele des Beispiels

Agambens Denken ‚lebt' von Beispielen. Dass diese innerhalb seines Vorgehens allerdings einen vom üblichen Gebrauch der Beispielgebung zur Argumentationsführung differierenden Status haben, verdeutlicht die aporetische Konstellation – wie soll das Beispiel das, wovon es Beispiel ist, erst konstituieren –, in die Agamben es stellt. Diese Besonderheit ist im Folgenden zu klären, um Agambens eigenständigen Beitrag zur Entwicklung des Paradigmabegriffs und den speziellen Modus seiner Verwendung herauszuarbeiten. Die Eigenheit seines Verständnisses ist mit dem „der Analogie verpflichteten Modell des Beispiels“[380] verbunden. Agambens Vorgehen ist von Analogisierungen und beispielhaften Kurzanalysen, die jeweils ein Paradigma und damit eine Diskursordnung in ihrer Erkennbarkeit etablieren, geprägt. Deshalb ist es für das Verständnis seines Denkens Voraussetzung, folgenden Satz zu reflektieren sowie auf die *dafür* paradigmatischen Figuren zu applizieren, um sie als solche auffassen zu können: „Ein Beispiel wählen ist [...] ein komplexer Akt, der voraussetzt, dass der Terminus, der als Paradigma funktioniert, deaktiviert wird, dass man ihn also aus seinem normalen Gebrauch abzieht, aber nicht um ihn anderswohin zu verlegen, sondern im Gegenteil, um die Regelordnung gerade des normalen Gebrauchs zu zeigen, der anderswie nicht gezeigt werden kann.“[381] Diese Aussage korreliert mit der Hauptthese dieser Dissertation in Bezug auf das Denken Agambens von der Ununterscheidbarkeit zwischen Agambenmethode und Agambenphilosophie,[382] insofern *Deaktivierung* und *freier Gebrauch* auch zentrale Figuren der Disposition seiner *Ethik*, der Vision kommender Politik sind.[383] In diesem Fahrwasser bewegen sich die Analysen des dritten Teils vorliegender Dissertation, als *Beispiele* für das Denken und die Methode Agambens, für beide gleichermaßen, weil sie als untrennbar aufgefasst werden.

Agamben geht der Frage nach, *wie* die Regel auf das Beispiel, das sich durch ihre Suspension *und* Ausstellung auszeichnet, angewendet wird. Auf dieser scheinbar bloß abstrakt-methodischen Ebene des *Verhältnisses zwischen Beispiel und Regel* werden Beispiele für und Ausnahmen von der Regel *umgekehrt symmetrisch als einschließende*

---

[380] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 21.
[381] Ebd., S. 22.
[382] Ähnlich äußert sich: BORGARDS: *Methodenfragen*: „Die Art und Weise, in der Agamben seine Methode entwirft, ist selbst dieser Methode verpflichtet.“
[383] „Weder die freche Gebärde [*lies: Geste; M.M.*] des Pornostars noch das unerschütterliche Gesicht des Models sind als solche zu tadeln: schändlich sind dagegen – politisch und moralisch betrachtet – die Vorrichtung [*lies: Dispositiv; M.M.*] der Pornographie und [...] der Modenschau, die jene Gebärde und jenes [*An*-]Gesicht von einem möglichen Gebrauch weggewendet haben. Das Nicht-Profanierbare der Pornographie – jedes Nicht-Profanierbare – gründet sich auf die Blockierung und die Ablenkung einer authentisch profanatorischen Absicht. Deshalb muss man jedes Mal den Vorrichtungen [...] die Möglichkeit des Gebrauchs entreißen, die sie an sich gerissen haben. Die Profanierung des Nicht-Profanierbaren ist die politische Aufgabe der kommenden Generation.“ AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 90f.

Ausschließung bzw. ausschließende Einschließung definiert, wodurch die komplizierte Einschluss-Ausschluss-Dialektik durchsichtig wird, die nach Agamben etwa auch die spezielle Relation zwischen Souverän und *homo sacer* kennzeichnet. Die „Regel findet auf das Beispiel in der Tat keine Anwendung, und zwar nicht deshalb, weil das Beispiel etwa nicht zum Normalfall gehörte, sondern umgekehrt deshalb, weil es seine Zugehörigkeit zum Normalfall zum Gegenstand eines Zeigens macht. In diesem Sinn ist das Beispiel die symmetrische Umkehrung der Ausnahme: während die Ausnahme in dem, wovon sie sich ausnimmt, als Ausnahme eingeschlossen ist, ist das Beispiel ausgeschlossen, da es sein Eingeschlossensein zeigt." Diese Passage zur Funktionsweise und zum Status des Beispiels liefert den Schlüssel zum Verständnis des *homo sacer*-Paradigmas. In der Art des querverweisenden Argumentierens liegt der für Agamben typische Denkgestus, denn so „erweist sich das Beispiel, der etymologischen Bedeutung des griechischen Terminus entsprechend, als ein ‚neben sich Zeigen' (*para-deíknymi*) und verweist auf die eigene Intelligibilität des Beispiels und zugleich auf die der Klasse, die durch das Beispiel erst konstituiert wird."[384] Agamben verwendet, wie eben angedeutet, die symmetrische Umkehrungsbeziehung von Ausnahme und Beispiel an zentraler Stelle, um seine Theorie von der *souveränen Ausnahme* zu explizieren.[385] Er nutzt die – isoliert für sich stehend problematische – paradigmatische Analogie, nach der „der Entscheidungscharakter des linguistischen Beispiels und seine Grenzverschmelzung mit der Ausnahme eine offenkundige Implikation mit der Macht über Leben und Tod aufweisen."[386] Bevor diese Aussage adäquat beurteilt werden kann, ist nochmals auf den systemischen Zusammenhang von Beispiel und Ausnahme einzugehen, der die ‚Natur' der Ausnahme zeigt und somit diese Analogisierung erst und *nur* auf dieser paradigmatischen Ebene erlaubt. Denn „während die Ausnahme [...] eine *einschließende Ausschließung* ist (also dazu dient, das einzuschließen, was ausgestoßen ist), funktioniert das Beispiel als *ausschließende Einschließung*." Das Beispiel, an dem Agamben dies festmacht ist auch hier das grammatikalische: „Das Paradox besteht hier darin, dass eine einzelne Aussage, die sich in nichts von den anderen Fällen ihrer Art unterscheidet, von diesen gerade insofern isoliert wird, als es zu ihnen gehört."[387] Ob nun ein Substantiv als Beispiel einer bestimmten Deklinationsklasse gilt oder ein konkreter *performativer Sprechakt*, der die Funktionsweise dieser Aussagenform *zeigt*. Sie sind jeweils der zu repräsentierenden Klasse *sowohl zugehörig* (sonst könnten sie davon kein Beispiel sein) *als auch nicht zugehörig* (würden sie normal, d. h. im Bedeutungszusammenhang gebraucht werden, könnten sie nicht mehr als sich selbst zeigen).[388] „Was das Beispiel zeigt, ist seine Zugehörigkeit zu einer Klasse, aber genau darum fällt es im selben Moment, da es

[384] Jeweils ebd., S. 29.
[385] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 25-40.
[386] Ebd., S. 33.
[387] Jeweils ebd., S. 31.
[388] Man könnte auch im Einklang mit Agamben sagen: Sie sind *zugehörig* als-ob-nicht *zugehörig*.

diese zur Schau stellt, als exemplarischer Fall aus ihr heraus.“[389] Die Unterscheidung zur Ausnahme, die ein ebensolcher Schwellenbegriff wie das Beispiel ist, könnte als eine *vektorische* bezeichnet werden: „Das Beispiel ist aus dem Normalfall nicht deshalb ausgeschlossen, weil es nicht dazugehörte, sondern weil es seine Zugehörigkeit zur Schau stellt.“ Demgegenüber ist die Ausnahme „gerade deswegen in den Normalfall eingeschlossen, weil sie nicht dazugehört.“[390] Je nach Werkkontext ist auch die Stoßrichtung des Interesses Agambens unterschieden. Liegt im *Homo sacer I* der Akzent auf den (bio-)politischen Implikationen der *einschließenden Ausschließung* (deren *Paradigma* die modernen Konzentrationslager sind),[391] erörtert Agamben an anderen Stellen die Bedeutung des Beispiels auch auf linguistischer Ebene. Für den Moment ist vor allem deren genuine Verbundenheit in Differenz festzuhalten: „Und so wie wir die Zugehörigkeit zu einer Klasse nur durch ein Beispiel erwiesen haben, das heißt außerhalb der Klasse, so kann die Nichtzugehörigkeit nur in ihrem Innern erwiesen werden, das heißt mit einer Ausnahme.“ Das Paradigma der Schwelle wird durch beide ‚verkörpert’; die Leser sind ihrerseits dazu aufgefordert, den für sie relevanten Aspekt zu nutzen (oder nicht zu nutzen): „So komplex gestaltet sich, in jedem logischen wie in jedem sozialen System, das Verhältnis zwischen dem Drinnen und dem Draußen, zwischen Fremdheit und Vertrautheit.“[392]

Dieses Kapitel versucht hervorzuheben, dass sich die von Agamben behandelten Themenkomplexe nicht zufällig, sondern *beispielhaft*, d. h. paradigmatisch wiederholen und sich die einzelnen Analysen dadurch ergänzen. Die Gedankenfäden aus den verschiedenen Einzeluntersuchungen werden auf diese Weise zu einem Gedankenteppich verknüpft. Die angesichts der auf einzelne Begriffe oder Figuren beschränkten Rezeption notwendige Klärung der Methode Agambens findet sich in der Methode selbst, und zwar in der Ununterscheidbarkeit in Bezug darauf, *was und wie* Agamben seine Untersuchungen anlegt. So findet sich eine Erläuterung der für das *Beispiel* spezifischen Position *als Schwelle zwischen Allgemeinem und Besonderem* in der für Agamben (auch politisch) wesentlichen Figur der „Singularität“ in der (bisher) einzigen Passage, in der er sich ausdrücklich mit dem sprachanalytischen Zweig der modernen Philosophie auseinandersetzt. Die Argumentation beginnt mit der Behauptung: „Der Widerspruch zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen hat seinen Ursprung in der Sprache.“[393] Er unterlegt diese Hypothese mit einem entsprechenden Beispiel: Das „Wort Baum [kann] unterschiedslos alle Bäume bezeichnen, weil es die unsagbaren singulären Bäume durch deren gemeinsame Bedeutung ersetzt [...]. Es [*der Term Baum als Paradigma; M.M.*] verwandelt Singularitäten in Elemente einer Klasse, deren Sinn die gemeinsame Eigenschaft [...] festlegt.“ Die Grundlage für die

[389] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 32; zu beachten ist die Betonung der zeitlichen Begrenzung dieses ‚Zustands’.
[390] Ebd., S. 32.
[391] Vgl. ebd., S. 183.
[392] Jeweils ebd., S. 32.
[393] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 14.

Möglichkeit der Analogisierung zu seinem Begriff des Paradigmas, die Agamben allein interessiert, wird hier gelegt. „Dass die Mengenlehre für die moderne Logik [...] Bedeutung gewonnen hat, verdankt sie der Tatsache, dass die Definition der Menge und die der Benennung ein und dieselbe sind. Denn die Zusammenfassung von unterschiedlichen Einzelobjekten *m* zu einem Ganzen *M* ist nichts anderes als der Name.“ Methodisch wesentlich ist hier weniger, ob diese Aussage der Kritik der angesprochenen Fachrichtung standhält, als vielmehr, dass Agamben (berechtigter- oder unberechtigterweise) im logisch-analytischen Begriff der *Menge* bzw. *Klasse* einen Schwellenbegriff erkennt, den er aus der Perspektive seines (dezidiert nichtanalytischen) Sprachbegriffs kennzeichnet. Dass sich Agambens Behauptungen nicht auf dem Grund der analytischen Philosophie bewegen, sondern deren *blinden Fleck* betreffen, d. h. auf dasjenige zielen, was diesen erkennbar macht, wird deutlich, wenn er eine seiner Definitionen von Sprache auf Grundlage der „unauflösbaren Paradoxien der Klassen“ tätigt: „Tatsächlich bezeichnen diese Paradoxa den Ort des sprachlichen Seins. Es ist eben die Klasse, die sich sowohl selbst enthält als auch nicht selbst enthält. Und die Klasse aller Klassen, die sich nicht selbst enthält, ist die Sprache.“[394] Was die Logik (in seinen Augen wohlgemerkt) zu entscheiden sucht, ist dieser Perspektive nach definitionsgemäß unentscheidbar: *Analog zu* der paradoxalen Struktur von *Ausnahme und Beispiel*, ihrer gleichzeitigen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zum mit ihnen korrelierenden Kontext, *bestimmt Agamben das sprachliche Sein als Zone der Ununterscheidbarkeit, als Schwelle*. „Das sprachliche Sein (das Benannt-Sein) ist zugleich eine Menge (der Baum) und eine Singularität (*der* Baum, *ein* Baum, *dieser* Baum), und die durch das Symbol ◘ ausgedrückte vermittelnde Funktion der Bedeutung wird jene Kluft nicht schließen können, in der sich nur der Artikel ungezwungen zu bewegen vermag.“[395]

Dieses, tief in das hier nicht weiter verfolgte Sprachverständnis Agambens verstrickende Argument wird von Agamben nun durch das Beispiel selbst, als Paradigma der Schwelle zwischen Allgemeinem (Menge) und Besonderem (Singularität) erläutert, denn anders als paradigmatisch ist hierzu kein sinnvoller Zugang zu gewinnen. Das ist es, was den im Einzelfall womöglich berechtigten Kritiken an Agamben entgegenzuhalten ist. Denn diese Schwelle, die das Beispiel ist, wird zum eigentlichen Ort seines Denkens. „Ein Begriff, der der Antinomie von Allgemeinen und Besonderem entgeht, [...] ist das Beispiel.“[396] Gerade weil Agamben an dieser Stelle darauf verzichtet, methodische Bemerkungen zu machen,[397]

[394] Jeweils ebd., S. 14.
[395] Ebd., S. 14f.
[396] Ebd., S. 15.
[397] Kernanliegen ist hier die Klärung der Schwellenfigur der „beliebigen Singularität“, die Agamben an den Grenzbereichen von *Ethik*, *Sprache* und *Politik als deren Grenzbereich* erörtert: „Das Beliebige [...] trifft sich mit der Singularität [...] nicht in ihrer Gleichgültigkeit gegenüber gemeinsamen Eigenschaften ([...] z. B. Roter-, Französisch-, Moslemisch-Sein), sondern nur in ihrem Sein wie es ist [...], dadurch entledigt sich die Singularität jenes falschen Dilemmas [...] zwischen der Unsagbarkeit des Individuums und der Intelligibilität des Allgemeinen zu wählen. Ist doch das Intelligible [...] weder ein Allgemeines noch ein in einer Serie enthaltendes

sondern das *Paradigma des Beispiels* auf inhaltlicher, hier *politischer* Ebene als Paradigma einer *kommenden Gemeinschaft* einführt, ist diese rekurrente Feststellung bemerkenswert: Das Beispiel „zeichnet [...] sich dadurch aus, dass es jeden Fall, der derselben Gattung angehört, exemplarisch vertreten kann und zugleich in der Gesamtheit der Fälle enthalten ist. Es ist eine Singularität unter anderen, die jedoch den Platz jeder anderen einnehmen kann, für alle gültig. Einerseits behandelt man jedes Beispiel wie einen realen Einzelfall, andererseits geht man davon aus, dass es als Besonderes seine Gültigkeit verliert. Das Beispiel ist also weder besonders noch allgemein, sondern sozusagen ein singulärer Gegenstand, der sich als solcher zu erkennen gibt, der seine Singularität *zeigt*." Obwohl er eine fast identische Formulierung wählt, geht Agambens analoge Definition des Beispiels als Paradigma hier dennoch weit über die methodische Rahmensetzung hinaus, was die Extrapolationsmöglichkeiten der im Zentrum meiner Arbeit stehenden Fragestellung andeutet. Anschlussfähigkeit und Übertragbarkeit sind Agambens Arbeiten immanent, weil Denken und Vorgehen Agambens nicht unterscheidbar sind und sie sich deshalb gegenseitig stützen. So hält Agamben auch für diesen Kontext fest, dass nun „der tiefere Sinn jenes Wortes auf[geht], das im Griechischen Beispiel bedeutet: *para-deigma*, was sich daneben zeigt (was im deutschen Wort Bei-spiel ebenfalls anklingt). Denn der eigentliche Ort des Beispiels ist immer neben ihm, im leeren Raum, in dem sich sein qualitätsloses, unvergessliches Leben abspielt."[398] Die Verknüpfung zum Sprach- und sogar Lebensbegriff Agambens ist ihrerseits Ursache für die zentrale Rolle der paradigmatischen Konstellation: „Dieses Leben ist ein rein sprachliches Leben. Qualitätslos, unvergesslich ist das Leben nur im Wort. Exemplarisches Sein[399] ist ein rein sprachliches Sein. Exemplarisch ist, was durch keine andere Eigenschaft bestimmt wird als durch diejenige, benannt zu sein."[400] Wendet Agamben diese These *politisch* an, kommt er zu der Behauptung, die schon die ungewöhnlichen Fluchtlinien seines Politikbegriffs aufzeigt: „Nicht das Rot-Sein, sondern das Rot-*genannt*-werden, nicht das Jakob-Sein, sondern das Jakob-*genannt*-Werden definiert

---

Individuum, sondern ‚die Singularität als beliebige Singularität'." Ebd., S. 9f. Insofern wird hier eine der Kernfragen Agambens nach der (nicht alternativlosen) Unterscheidung allgemein//besonders auf *politischer* Ebene (Gemeinschaft/Individuum) *analog* zum *Paradigma*-Begriff aufgegriffen. Agamben denkt die Alternative einer *kommenden Gemeinschaft*, in der „das *Wie*-Sein davon entbunden [ist], diese oder jene Eigenschaft zu haben, die seine Zugehörigkeit zu dieser oder jener [...] Klasse (die Roten, die Franzosen, die Moslems) festlegt – jedoch nicht um es auf eine andere Klasse oder einfach auf die Abwesenheit jedweder Zugehörigkeit auszurichten, sondern auf sein *So*-Sein, auf die Zugehörigkeit selbst. Derart tritt das *So*-Sein, das unter der Bedingung der Zugehörigkeit ständig verborgen bleibt [...] und das keineswegs ein reales Prädikat ist, selbst zutage: Eine Singularität, die als solche ausgestellt wird, ist beliebig, d. h. liebenswert." AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 10.

[398] Jeweils ebd., S. 15.

[399] Auch diese Denkfigur wird in einer komplementären, Studie zum „'speziellen' Sein" aus einer anderen Perspektive, im Rahmen des „Bilds" als Schwellenparadigma erläutert: AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 51-56; „Das Bild ist ein Sein, das seinem Wesen nach Aussehen, Sichtbarkeit oder Schein ist. ‚Speziell' wird hier ein Sein genannt, dessen Wesen mit seinem Sich-sehen-Lassen, mit seiner *species*, seinem äußeren Schein, zusammenfällt. [...] Die *species* eines jeden Dings ist seine Sichtbarkeit, das heißt seine reine Intelligibilität. ‚Speziell' ist das Sein, das mit seinem Sichtbarwerden, mit seiner Offenbarung zusammenfällt." Ebd., S. 53; in diesem Sinn ist ein *Paradigma* ein Idealtypus (oder eben: *Paradigma*) des „speziellen Seins".

[400] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 15.

das Beispiel."[401] Dieses *politisierende* „Benannt-Sein" entspricht der *Erkennbarkeit* oder *Intelligibilität*, auf die es beim *epistemologischen* Paradigma laut Agamben ankommt. Der im Verlauf dieser Arbeit angestrebte Nachweis, dass Paradigma und Schwelle sich nicht einfach alternativ, sondern kritisch zum herkömmlichen Denken in Dichotomien verhalten, erhält hier einen ersten Hinweis anhand der Konsequenz, die Agamben in diesem Kontext aus seiner Erörterung des Beispiels als *Paradigma der Schwelle* zieht: „Hier liegt der Grund für die Zwiespältigkeit, die das Beispiel zeigt, sobald man es mit dem nötigen Ernst betrachtet. Das Benannt-Sein – die Eigenschaft, die jegliche Zugehörigkeit begründet (das Italiener-, Hund-, Kommunist-*genannt*-Werden) – ist nämlich auch das, was alles [*vor allem die sich daraus ergebenden, biopolitischen Inklusions-Exklusionsprozesse; M.M.*] radikal in Frage stellen, widerrufen kann. Es ist das Allgemeinste [*das Benannt-Sein; M.M.*], das jede wirkliche Gemeinschaft beschneidet."[402] Die Frage, die Agamben der politischen Theorie stellt, ist nicht die *irgendeiner* Identität als Grundlage politischer Gemeinschaften, sondern die Frage nach der Möglichkeit des Identität-*haben*-Könnens, des *Benannt*-Werdens als *differenzierender wie gemeinsamer* Möglichkeit der Menschen als „Lebewesen, die Sprache haben".[403] Auf die Vision Agambens einer entsprechenden *kommenden Gemeinschaft*, die sich nicht zuletzt auf seine Beispieldefinition stützt, sei hier kurz verwiesen: „Hierher rührt die ohnmächtige Allgemeingültigkeit des beliebigen Seins, die man weder mit Apathie noch mit Promiskuität oder Resignation verwechseln sollte. Einzig und allein im leeren Raum des Beispiels kommunizieren diese bloßen, von jedweder Gemeinsamkeit und Identität entbundenen Singularitäten: Sie haben sich aller Identität entäußert, um sich das Zeichen, die Zugehörigkeit selber anzueignen. In *trickstern* und Tagedieben, Gehilfen[404] und *cartoons* begegnen uns die ersten Exemplare der kommenden Gemeinschaft."[405] Das ist Agambens typische Art, seine theoretisch-*methodischen* Figuren auf die *reale* Welt anzuwenden; sie fordert die Rezeption geradezu dazu auf, diese Operation *paradigmatisch* weiter zu denken.

Schon an den paradigmatischen „Taumel" erinnernd, dem Agambens analogisierende Texte mitunter verfallen und der im nächsten Kapitel exemplifiziert werden soll, erfolgt hier noch eine weitere Verstrickung der eben nicht rein epistemologischen Denkfigur des Paradigmas

[401] Ebd., S. 15f.
[402] Ebd., S. 16.
[403] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 112.
[404] Vgl. das Kapitel „*Die Gehilfen*" in AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 23-29, wo Agamben u. a. in Rekurs auf diese Figuren bei Franz Kafka und Robert Walser den Nukleus seiner Benjamininterpretation offen legt und damit nicht zuletzt die wesentliche Intention seines eigenen, *archäologisch-paradigmatischen* Vorgehens zeigt: „Der Gehilfe ist die Gestalt dessen, was man verliert [...], des Verhältnisses zum Verlorenen. Dies bezieht sich auf alles, was im kollektiven wie im einzelnen Leben in jedem Augenblick vergessen wird, auf die unbestimmte Masse dessen, was davon unwiederbringlich verloren geht. [...] Aber dieses formloses Chaos des Vergessenen [...] wirkt in uns mit nicht geringerer Kraft als die bewussten Erinnerungen, wenn auch auf andere Weise. Das Vergessene verfügt über eine Kraft, [...] die weder mit den Maßen des Bewusstseins gemessen noch wie ein Vermögen angesammelt werden kann [...]. Was das Verlorene fordert, ist nicht, erinnert oder erfüllt zu werden, sondern als Vergessenes und als Verlorenes in uns – und einzig deswegen – unvergesslich zu bleiben. In all dem ist der Gehilfe [*in seinem* „Nicht-helfen-Können", ebd., S. 24; *M.M.*] zu Hause." Ebd., S. 29.
[405] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 16.

mit Kerngedanken aus Agambens Philosophie. Hatte Agamben sich auch im *Paradigma*-Aufsatz dem eigentümlichen paradigmatischen Verhältnis von Idee und Phänomen bei Platon gewidmet, beruft er sich in diesem Kontext nicht nur erneut[406] auf diesen Komplex, sondern klärt ihn von einer anderen, der *ontologischen* Seite her auf. Die Idee sei „nicht Ursache, sondern *Mit- oder Nebenursache* jeder Sache und bezieht sich nicht einfach auf das Sein, sondern ein Sein-wie-es-ist. Die Idee ist das So-Sein jeder Sache.“[407] In einer extrem dichten Passage verschränkt Agamben auf dieser Basis die verstreuten Termini technici seines Denkens mit denjenigen, die das Sein oder die Idee betreffen, wonach „die Gestalt [*lies: species; M.M.*], die Erkennbarkeit [*lies: Intelligibilität; M.M.*], die Züge [*lies: Angesicht; M.M.*] eines jeden Seienden sich nicht als eine andere Sache [...], sondern wie eine *intentio*, [...] ein Bild [ablösen]. Die Seinsweise dieser *intentio* ist weder die einer Existenz noch die einer Transzendenz: es ist eine Paraexistenz oder eine Paratranszendenz, die (in jedem Sinn, die die Präposition *para* zulässt) neben der Sache weilt, so dicht, dass sie sich *quasi* mit ihr vermischt, ihr einen Nimbus verleiht.“[408] Von Interesse ist vor allem die vertiefende Erklärung des Paradigmabegriffs anhand der ihn bestimmenden Vorsilbe, in der Agamben die Bezüge zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie vermischt und deren Unterscheidung in seinem Sinn verwischt. In dieser Perspektive ist die Idee „weder die Identität der Sache, noch ist sie (da sie *nicht anders* ist) etwas anderes als diese. Die Existenz der Idee ist eine beispielhafte Existenz: das Sich-Zeigen jeder Sache neben sich selbst (*para-deigma*). Dieses Neben-sich-zum-Vorschein-Kommen ist jedoch eine Grenze – [...] das Ausfransen, das Unbestimmt-Werden einer Grenze: eine Aureole.“[409] Wie um den Ansatz meiner Arbeit, Agambens Denken über seine *Manier*[410] zu bestimmen, indem dessen

---

[406] Von der Werkchronologie her ist *Die kommende Gemeinschaft* allerdings über zehn Jahre vorher entstanden.
[407] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 94.
[408] Ebd., S. 94f.
[409] Ebd., S. 95; „Ausfransen“, „Aureole“, „Unbestimmt-Werden“ sind Termini technici des Schwellendenkens. Vgl. das *Aureolen*-Kapitel in AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 51-55 („Man muss sich die Aureole als eine Zone vorstellen, in der Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Akt, ununterscheidbar werden. Dem Sein, das an sein Ende gelangt ist, das alle seine Möglichkeiten erschöpft hat, wird so die Gabe einer supplementären Möglichkeit zuteil. [...] Dieses unwahrnehmbare Zittern des Vollendeten, das seine Grenzen unbestimmbar werden lässt und ihm aus der Fassung zu geraten, beliebig zu werden erlaubt, ist die geringfügige Verrückung, die jede Sache in der messianischen Welt vollziehen muss.“ Ebd., S. 54, hier ist „Agambens Messianismus“ (Liska), die „geringfügige Verrückung“, die Agambens Denken *unserer* Welt als *Möglichkeit* erschließen will, als *Paradigma der Schwelle* erkennbar; es zeigt sich auch das Erkenntnispotential, das er den *Paradigmen* zuspricht: Die „minimale Verrückung“, von der hier mit Blick auf „die messianische Welt“ die Rede ist und die seine Methode (*in Analogie dazu*) den etablierten Erkenntnistheorien *zufügt*, sei „nur schwer zu verstehen“, denn sie „betrifft [...] keine tatsächlichen Gegebenheiten, sie bewirkt nicht, dass die Nase des Seligen ein bisschen kürzer wird, sich das Glas auf dem Tisch um einen halben Zentimeter verschiebt oder der Hund da draußen zu bellen aufhört. Nicht der Zustand, sondern der Sinn und die Grenzen der Dinge werden geringfügig verändert. Die Veränderung findet nicht in den Dingen, sondern an ihrem Rand statt, in jenem Spielraum [vgl. ebd., S. 26-29], der zwischen dem Ding und ihm selber liegt.“ Ebd., S. 52; eine ähnliche Idee „einer paradoxen *Individuation durch Unbestimmtheit*“, ebd., S. 54 formuliert BAHR, Hans-Dieter: *Zeit der Muße - Zeit der Musen.* Tübingen 2008, S. 38-50, als er den „Glanz des Festes“ denkt.
[410] Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Entäußerte Manier.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Nymphae.* Berlin 2005, S. 91-115. Auch die „Manier“ stellt Agamben als *Paradigma der Schwelle* vor und zwar in Relation zum „Stil“: Zunächst erfolgt die genealogische Feststellung, dass Manier „in der Kunstgeschichte und der Psychiatrie [...] einen polaren Prozess [bezeichnet]: Manier ist zugleich übertriebenes Verhaftetsein an einen Usus oder ein Muster

Paradigmen konsequent als Paradigmen auffasst und zugänglich gemacht werden, zu bestätigen, führt Agamben hier *bloß Beispiele* für diese Art der „Paraexistenzen“ an.[411] Diese *Paradigmen des Paradigmas der Schwelle* sind *per analogiam* miteinander verknüpft *und* voneinander geschieden. Sowohl diese Schwellenfiguren als auch die messianische Rettungsrhetorik Agambens oder dessen Menschenbild sind ohne das Verständnis seines Paradigmabegriffs nicht denkbar. Wird diese Vernetzung zur Kenntnis genommen, entsteht aus den einzelnen Figuren Agambens ein zusammenhängendes, unabgeschlossenes Netz von Knotenpunkten, die der Neuperspektivierung kritischen Denkens Vorschub leisten.

II.1.4 Im paradigmatischen „Taumel“

Ungeachtet der spärlichen, explizit methodischen Überlegungen Agambens, ist es schlicht sinnlos, seine Methode unabhängig von ihrer inhaltlichen Entfaltung darzustellen. Umgekehrt ist die inhaltliche Annäherung an seine Thesen und Begriffe nur in Kombination mit dessen methodischen Prämissen fruchtbringend. Die einzelnen Denkfiguren der Schwelle sind in ihrer wechselseitig paradigmatischen Funktion, d. h. insofern sie sich gegenseitig durchsichtig machen, nur im Rückgriff auf Agambens Paradigmabegriff nachzuvollziehen. Dieser Abschnitt wird diese Verschränkung anhand *einer* Denkfigur veranschaulichen und damit helfen, die Vorgehensweise im zentralen Kapitel dieser Arbeit (II.2) *en miniature* zu modellieren. Dementsprechend wird Agambens Bestimmung des Paradigmas als Beispiel, das zugleich das konstituiert, wovon es Beispiel ist, anhand eines exemplarischen Ausschnitts seiner Anwendungsweise untersucht. Agamben verwendet in der hier rekapitulierten Passage den Paradigmabegriff zwar nicht explizit, doch werden seine Parameter in Analogie zu den Charakteristika des (mittelalterlichen) Begriffs der *Manier*, die Agambens als „spezielle Seinsweise“ definiert, erkennbar. Es geht einerseits darum, diesen Terminus dem gegenwärtigen Denken nutzbar zu machen, und andererseits die Spezifika des Paradigmabegriffs selbst nochmals *von einer anderen Seite her* zu klären. Genau diese doppelte Bewegung, dieser „Taumel“[412] zeichnet schließlich auch Agambens Methode aus.

Agamben führt den Begriff *maneries* als der mittelalterlichen Logik zugehörend ein. Dort wird

---

(Stereotypie, Wiederholung) und deren absolute Übertreibung (Extravaganz, Einzigartigkeit).“ Agambens Definition, die die strukturelle Analogie zu den Schwellenparadigmen von Einschluss//Ausschluss, Mensch//Nichtmensch, Beispiel//Ensemble, Potenz//Akt anhand der Relation von Sprache//(dichterisches) Wort herstellt, lautet: „Nur in ihrer wechselseitigen Beziehung erhalten Manier und Stil ihre wahre Bedeutung jenseits des Eigentlichen und Uneigentlichen. Denn sie bilden die Pole, in deren Spannungsfeld die freie Geste des Schriftstellers lebt: Der Stil ist eine *entäußernde Aneignung* (eine erhabene Nachlässigkeit, ein Sich-Vergessen im Eigenen), die Manier eine *aneignende Entäußerung*, eine Ahnung und Erinnerung seiner selbst im Uneigentlichen.“ Ebd., S. 109.

[411] Vgl. AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 95.

[412] AGAMBEN: *Die absolute Immanenz*, S. 98; hier wird die „Immanenz“ zum Schwellenparadigma, denn, sie zu denken, ist laut Agamben, der hier Deleuze folgt, „der Taumel, in dem sich Innen und Außen, Immanenz und Transzendenz unaufhörlich vermischen“ und gerade dieser wird zum „einzig mögliche[n] Orient[ierungspunkt]“, d. h. zur *Schwelle des Denkens* als dessen *Grenze* und *Grund*: zum „Grenz-Punkt [... oder] Übergang , in dem die Immanenzebene als das auftritt, was gleichermaßen gedacht werden muss und nicht gedacht werden kann“, ebd.

Agamben zufolge behauptet, „dass die Gattungen und Universalien *maneries* seien“, was die Frage aufwirft, was es heißen soll, „von der allgemeinsten Form des Seins als einer ‚Manier’“ zu sprechen, wozu diese dritte Figur?[413] Agamben liefert eine Definition der Manier, die analog zur Funktionsweise des Paradigmas ist: „Die Manier bezeichnet [...] weder etwas Gattungsspezifisches noch etwas Individuelles, sondern ein Exemplar, d. h. eine beliebige Singularität.“[414] Es scheint sich um etwas zu handeln, das *zugleich sowohl-als-auch und weder-noch* Allgemeines wie Besonderes ist, und insofern die Relation selbst, oder genauer: ihre jeweilige Erkennbarkeit indiziert. Es handelt sich also um die *spezifische Seinsweise des Erkennbaren*, derjenigen Relation zwischen Erkenntnis und Erkanntem, die für Agamben im Begriff der *maneries* relevant ist und die ihn sein Paradigmabegriff zu denken ermöglicht. Den etymologischen Ursprung von *Manier* vermutet Agamben im Verb *manare*.[415] „Dieses Sein ist, anders als es die grundlegende Unterscheidung der abendländischen Ontologie verlangt, weder Essenz noch Existenz, sondern eine *Entstehungsweise*; kein Sein, das *auf* diese oder jene Weise existiert, sondern ein Sein, das *seine* Seinsweise ist. Deshalb ist es multipel und kann für alle stehen, obgleich es ganz und gar nicht indifferent ist, sondern seine Singularität bewahrt.“[416] Dies entspricht exakt dem Gedankengang, der die *Seinsweise des Beispiels* beschreibt. Somit wird Agambens Definition des Paradigmas vielleicht nicht auf Anhieb durchsichtiger, erhält aber zumindest ein weiteres Analogon, d. h. *Beispiel*.

Was ich in dieser Arbeit zeigen will, wird hier deutlich: Agambens Vorgehens*weise* steht in engem Wechselverhältnis zu dem, was seine Analysen *zeigen*. Das zeigt auch Agambens weitere Erklärung der Manier als *spezieller Seinsweise*, insofern sie der Funktionsweise des Paradigmas analog ist. Gewissermaßen *oszilliert* Agambens Schreiben zwischen den beiden (wie auch den unzähligen hier nicht genannten) Polen, die sich als Schwellenparadigmen zu erkennen geben und im Zuge dessen auf die Relation, die Möglichkeit der Analogie und des oszillierenden Denkens selbst hindeuten. So geht die methodische Explikation des Manierbegriffs als Analogon zum Paradigma unvermittelt zum philosophischen Kern von Agambens Denken über. Agamben behauptet: „Nur die Idee dieser Entstehungsweise, dieses ursprünglichen Manierismus des Seins, erlaubt es von der Ontologie zur Ethik überzugehen. Um ohne Abstriche sein *So* zu sein, darf sich das Sein weder unterstellt bleiben, noch darf es sich selber als sein verborgenes Wesen *voraussetzen* [...]. Um sein So zu sein, muss es sich mit allen seinen Qualitäten *ausstellen* – dann ist es weder zufällig noch notwendig, sondern wird gleichsam *unablässig von seiner eigenen Manier*

[413] Jeweils AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 30.
[414] Ebd., S. 31.
[415] Vgl. Agambens analoge Genealogie des Immanenzbegriffs, „die den Ursprung des Wortes Immanenz von *manere* (bleiben, verharren) in *manare* (fließen, strömen) verlegt.“ AGAMBEN: *Die absolute Immanenz*, S. 94. Die *Verschränkung von Immanenz und Transzendenz* ist ein zentrales *Paradigma der Schwelle*.
[416] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 31.

hervorgebracht.“[417] Entscheidend ist für den Moment, dass sich Agambens Methode auf analoge Weise verstehen lässt. Ausgerechnet das, was Agamben in den Augen seiner Kritiker diskreditiert, wird hier zum Ausweis bzw. Maßstab seines Denkens: Die konsequente Fokussierung auf die Übertragbarkeit seiner Schwellenparadigmen, auf deren Spuren er seine diversen Denkfelder erschließt und von der sein Denken „freien Gebrauch“ macht, weil es sich aus der ihm eigenen „Manier“ hervorbringt:[418] „Dieser freie *Gebrauch des Selbst*, der keineswegs einschließt, dass über die Existenz wie über ein Eigentum verfügt werden könnte, wird einem wohl nur verständlich, wenn man ihn als habitus, als *Ethos* denkt. Von der eigenen Seinsweise hervorgebracht zu werden ist allerdings nichts anderes als was man gemeinhin Gewohnheit nennt [...]: *Ethisch ist jene Manier, die uns weder zustößt noch begründet, sondern hervorbringt*.“[419] Wenn dieser Absatz als *methodische Reflexion* gelesen wird, gewinnt er seine *ethische Dimension*. Das heißt, Agambens hier konstellierte Definition von *Glück*, *Ethik* und *Gebrauch* ist nur als Paradigma verständlich: „Von seiner eigenen Seinsweise hervorgebracht zu werden, ist das einzige Glück, dessen sich die Menschen versichern können.“[420] Analogisierend hieße dies, dass die einzig *eigene* Botschaft seiner Texte diejenige ist, dass sie der Möglichkeit (*und* Unmöglichkeit) einer solchen Botschaft Raum geben, diese Potenz „zur Schau stellen“: „Für das Sein, das seine eigene Manier [*das Denken, das seine eigene Entstehungsweise denkt; M.M.*] ist, ist sie nämlich nicht Eigenschaft, die ihr Wesen bestimmt und festlegt, sondern die Uneigentlichkeit; exemplarisch ist dieses Sein, da es diese Uneigentlichkeit als sein einziges Wesen angenommen, besser noch angeeignet hat. Das Beispiel ist einzig das Sein, dessen Beispiel es ist: doch dieses Sein gehört ihm nicht an, es ist im wahrsten Sinne des Wortes gemein.“[421] *Diese* All*gemein*heit ermöglicht Agamben die paradigmatisch-beispielhafte Vorgehensweise und damit die Anschlussfähigkeit seines Denkens für Andere, an andere Felder. Der Akzent dieses Abschnitts lag nicht in der Ausdeutung der zitierten Begriffe (Ethik, Glück, Sein etc.). Die Andeutungen sollten ihre, mit ihrer Bedeutung *gleichursprüngliche* Entstehungsweise als Paradigmen, die Agambens Werk insgesamt charakterisiert, anzeigen.

II.1.5 Das Paradigma als Schwelle zwischen Wahrheit und Erkenntnis

Dieses Kapitel abschließend, kann eine Passage die für Agamben typische Umgangsweise mit anderen Denkern veranschaulichen, in der er Foucaults Reformulierung der „Beziehung zwischen der Wahrheit und dem Subjekt“[422] mit einem Traktat mittelalterlicher

[417] Ebd., S. 31.
[418] Vgl. die frühe Selbstreflexion seines Schreibprozesses in: AGAMBEN: *Stanzen*, S. 249-251.
[419] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 32.
[420] Ebd., S. 32.
[421] Jeweils ebd., S. 32f.
[422] AGAMBEN, Giorgio: *Wahrheit als Irrsal.* In: KIESOW, Rainer Maria/SCHMIDGEN, Hennning (Hg.): *Das Irrsal hilft.* Berlin 2004, S. 7-14, S. 7.

Erkenntnistheorie Wilhelm von Alnwicks[423] korreliert, der „dem intelligiblen Sein“ gewidmet ist und „den ontologischen Status des Intelligiblen untersucht.“[424] Methodisch wesentlich ist, dass Agamben sich hiermit rein paradigmatisch beschäftigt, d. h. ihn „interessiert hier nicht so sehr, der Standpunkt, den Wilhelm von Alnwick einnimmt“, also die Konsistenz des inhaltlichen Arguments, als vielmehr die Übertragbarkeit und Anwendbarkeit des darin enthaltenen Gedankens, um ihn für seine Foucaultinterpretation fruchtbar zu machen. Die paradigmatische Verschränkung erlaubt es, „die Aufmerksamkeit auf [...] die Aporie des intentionalen Seins, als Aporie der Wahrheit“, zu lenken, die in Agambens Augen eine „Aporie im technischen Sinne [ist] – denn sie mündet in einer Unentscheidbarkeit.“[425] Wie sich hier zeigt, erschließt Agamben seine Denkfelder mittels der Verknüpfung von augenscheinlich unverbundenen Texten und Ideen, indem er diese in eine Konstellation bringt, in der sie sich gegenseitig intelligibel machen, d. h. zu einem Disziplinen überschreitenden Prisma werden. Mit dieser Intention kommt Agamben nach Rekapitulation der Position Wilhelms und der Pointierung der in Frage stehenden Erkenntnisaporie durch Meister Eckhart[426] zu der für ihn wesentlichen These: Die „Aporie [...] besteht darin, dass die Wahrheit, die Unverborgenheit oder Intelligibilität eines Dings, weder ein anderes Ding, noch das Ding selbst sein kann[, ...] dass der ontologische Status der Wahrheit selber in Frage steht. Die Wahrheit des Dings kann weder mit dem Ding selbst zusammenfallen, noch ein anderes Ding sein.“[427]

Dieser Abschnitt verdient besondere Aufmerksamkeit, weil Agamben hier auf dem Wege seiner paradigmatisch verknüpfenden Methode diese selbst, d. h. seinen Begriff und die entsprechende Funktion des Paradigmas als dritter Figur der Erkenntnis kenntlich macht. Er fragt: „Warum habe ich mich so ausführlich mit einer ‚dem Anschein nach’ technischen Frage der mittelalterlichen Philosophie beschäftigt? [...] Weil hier nichts geringeres in Frage steht, als die Möglichkeit einer Trennung von Wahrheit und Erkenntnis.“[428] Der scheinbare Umweg ins Mittelalter führt Agamben also zu einer fundamentalen Kritik am modernen Intentionalitätsbegriff.[429] Seiner Argumentation nach „erweist sich die Überlegenheit der [...]

---

[423] Vgl. WÖHRER, Franz: *Wilhelm von Alnwick.* In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XIII.*, 1998; online unter: http://www.kirchenlexikon.de/w/wilhelm_v_aln.shtml; letzter Zugriff: 17.03.2011; PERLER, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter.* Frankfurt/M. 2004, S. 239-244.
[424] AGAMBEN: *Wahrheit als Irrsal*, S. 8f.
[425] Jeweils ebd., S. 10.
[426] Vgl. ebd., S. 9-10.
[427] Ebd., S. 10; neben der Analogisierung von *Wahrheit*, *Unverborgenheit* und *Intelligibilität* dient Agamben diese Aporie als paradigmatische Verzweigung in eine bereits aufgezeigte Richtung (AGAMBEN: *Stanzen*, S. 109-207): „Diese Aporie zieht sich durch die gesamte mittelalterliche Kultur des 13. und 14. Jahrhunderts. [... In der] Liebesdichtung des *dolce stil novo* und Dantes [...] stellt sich das Problem im Zusammenhang mit dem Status des Bildes, das, erst als ‚sinnliches Abbild’ (*species sensibilis*), dann als ‚intelligibles’ das eigentliche Objekt der Liebe bildet. [...D]ie Frage [lautet], ob die *imago* mit dem Sein, dessen Bild sie ist, zusammenfällt oder sich von ihm unterscheidet.“ AGAMBEN: *Wahrheit als Irrsal*, S. 11.
[428] AGAMBEN: *Wahrheit als Irrsal*, S. 11.
[429] Vgl. die instruktive Übersichtsdarstellung: CRANE, Tim: *Intentionalität. Sechs Essays zur Philosophie des Geistes.* Frankfurt/M. 2007; die Diskussion, ob diese These Agambens zutrifft, kann ich hier nicht führen.

mittelalterlichen ‚Intentionalisten' über die Modernen", insofern für erstere die Aporie der Erkenntnis selbst den *Grund* der Erkenntnis der Wahrheit bereitstellt, denn „hier wird die intentionale Beziehung nicht zwischen einem Sein und einem Objekt angesiedelt, sondern zwischen einem Sein und seiner Intelligibilität, seiner Wahrheit."[430] Es ist dieser Fokus auf die Erkennbarkeit selbst, der Agambens Methode, in Paradigmen zu denken, entspricht und ihr als Vorbild dient. Die Konsequenz hieraus lautet: „Die Wahrheit, und d. h. die Intelligibilität ist ontologisch verfasst, nicht kognitiv – wie wir Modernen zu denken gewohnt sind." Zentral ist für Agamben, dass die moderne Erkenntnistheorie von der durch sie verdrängten lernen kann, dass „die kognitive Beziehung [...] durch die Intelligibilität, die Erkennbarkeit selber unterbrochen [wird]. Denn das, was in die Subjekt-Objekt-Beziehung der Erkenntnistheorie keinen Eingang findet, ist nichts anderes als diese Erkennbarkeit, diese Intentionalität, kurz, das intelligible Sein."[431] Und auf diesem Schnittpunkt, d. h. der *Schwelle zwischen Wahrheit und Erkenntnis*, positioniert Agamben sein Denken, wobei für das werkimmanente Verständnis zunächst davon abzusehen ist, ob er sich hier auf der Höhe der Erkenntnis seines Fachs befindet, solange er diesen Standpunkt konsistent einnimmt.

Das Paradigma der Erkennbarkeit ist laut Agamben mit demjenigen der „Sichtbarkeit" aus der Kunsttheorie und dem der „Sagbarkeit" der Linguistik analog.[432] Das Hauptaugenmerk dieser funktionellen Analogisierung liegt dabei jeweils auf dem Suffix „-keit" als Zeichen und Möglichkeitsbedingung einer grundsätzlichen Zugänglichkeit, einer *Potenz so zu denken*, die anzeigt, „dass in allen genannten Fällen eine spezifische philosophische Aufgabe angegangen wird: die Wahrheit dem Bereich der Erkenntnis zu entziehen, um sie der Ontologie zurückzuerstatten."[433] Mit dieser Aussage bezieht sich Agamben ausdrücklich auf Heidegger, „der den Begriff der Wahrheit, als *Lichtung* und *Aletheia*[434] verstanden, aus dem Bereich der Erkenntnis in den der Ontologie verlagert hat". In seiner Heideggerexegese sucht Agamben herauszustreichen, dass „Heidegger diese Verlagerung um einen Nachtrag ergänzt hat", der „besagt, dass, wenn dem so ist, die Wahrheit notwendigerweise in die Irre geht, und nicht mehr umhinkommt, sich auf die Unwahrheit und den Irrtum zu beziehen."[435] Die entsprechende Synthese lautet: Wenn etwas erkannt werden kann, ist es unerheblich,

---

[430] AGAMBEN: *Wahrheit als Irrsal*, S. 11; „In diesem Fall ist Intentionalität keine Beziehung zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, sondern eine innere Spannung, eine *intus tensio* des Seins." Ebd.
[431] Jeweils ebd., S. 12.
[432] Vgl. ebd., S. 12.
[433] Ebd., S. 12, vgl. ebd., S. 12f.
[434] Vgl. Agambens Auseinandersetzungen mit Heideggers Begriffen der „Verborgenheit und Unverborgenheit" bzw. „Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit", die anzeigen, dass Agambens Schwellendenken *auch* daher Impulse erhält: „Was der Mensch in die Welt einführt, sein ‚Eigenes' ist nicht nur das Licht und die Eröffnung der Erkenntnis, sondern vor allem und zum ersten Mal, die Offenheit für Verschlossenheit und Opazität. Die *alêthéia*, die Wahrheit ist die Bewahrung der *lêthê*, der Unwahrheit; das Gedächtnis Bewahrung des Vergessens, das Licht Bergung des Dunkel. Nur in der Insistenz dieser Gelassenheit, in dieser alles vergessenden Bergung wird vielleicht so etwas wie Erkenntnis oder Aufmerksamkeit möglich." AGAMBEN, Giorgio: *Die Passion der Faktizität.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Nymphae*. Berlin 2005, S. 49-89, insbesondere S. 58-83, hier S. 82; vgl. ebenso AGAMBEN: *Das Offene*, v. a. S. 57-83; AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, v. a. S. 91-103.
[435] Jeweils ebd., S. 13.

ob es als wahr oder als falsch erkannt wird, solange es als ‚seiend', d. h. als *entweder-wahr-oder-falsch* erkannt wird, insofern es also überhaupt erkannt werden kann.

An dieser Stelle erfolgt der Rückbezug auf die von Foucault angedachte Neuausrichtung des Wahrheitsbegriffs in der Philosophie. Indem Agamben fragt, „[s]ollte es eine Wahrheit geben, die als Irrsal verstanden werden kann"[436], und damit das dualistische Erkenntnisschema aufhebt, gelingt es ihm, der Hypothese Foucaults einen neuen Stellenwert zu geben, insofern „das Leben der eigentliche Bereich des Irrtums sei. ‚Das Leben [...] hat mit dem Menschen zu einem Wesen geführt [...], das sich nie ganz an seinem Platz befindet und dessen Bestimmung es ist, zu ‚irren' und ‚sich zu täuschen'."[437] Aus diesem Gedankengang gewinnt Agamben einen zentralen Anhaltspunkt des eigenen Vorgehens, und zwar dass es ausgehend von der „Verbindung von Wahrheit und Irrsal" erforderlich ist, „einen nicht kognitiven Status der Wahrheit zu denken."[438] Unter dieser Prämisse erarbeitet Agamben die sein Denkgewebe tragenden Verknüpfungen, denn sie erlaubt es, auf den Modus der Erkennbarkeit einzelner Phänomene und Ideen, d. h. ihre *Paradigmatizität* abzuheben. Die folgende Agambeninterpretation, die ihrem Gegenstand entsprechend, in Form extensiver Rekapitulationen ausgewählter *Paradigmen der Schwelle* vorgeht, wird die Verknüpfbarkeit zwischen den einzelnen, *so* aufbereiteten Denkfiguren selbst als das zu Erkennende thematisieren, um *die Schwelle als Paradigma* zum Vorschein zu bringen. Diese Analysen liefern zugleich die Ausgangsbasis für die Erprobung von Agambens Perspektive auf dem Weg ihrer Anwendung im dritten und abschließenden Teil der Arbeit.

II.2 Die Schwelle als Paradigma

Um meine Hypothese der zentralen Bedeutung des *Paradigmas der Schwelle* im Denken Agambens analytisch zu untermauern, bedarf es keiner systematischen Analyse *aller* Denkfiguren der Schwelle in seinem Werk. Auf im folgenden Kapitel nicht einzeln behandelte Schwellenparadigmen wird stattdessen in Form von Fußnoten oder Querverweisen Bezug genommen, wodurch ihre wechselseitige Verwobenheit, die ihre Erkenntniswirkung ausmacht, sichtbar wird. Im Rahmen dieser Dissertation musste also eine Auswahl getroffen werden. Was waren die Kriterien? Zu Beginn des Arbeitsprozesses ist klar geworden, dass

[436] Ebd., S. 13; Agamben fragt, ob „eine Philosophie möglich [ist], die sich nicht mehr an einer auf Gewissheit und Erkenntnis bezogene Wahrheit ausrichtet, sondern sich auf eine Beziehung zu einem in die Irre gehenden Sein einlässt?" Ebd., S. 14.

[437] Ebd., S. 7; Foucault zitiert nach FOUCAULT, Michel: *Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft.* In: MARQUES, Marcelo (Hg.): *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens. Georges Canguilhem über Michel Foucault. Michel Foucault über Georges Canguilhem.* Tübingen 1988, S. 51-72, S. 69.

[438] Jeweils AGAMBEN: *Wahrheit als Irrsal*, S. 14; mit Referenz auf Deleuze bleibt Agamben jedoch skeptisch: „Sollte tatsächlich eine Wahrheit denkbar sein, die nicht kognitiv verfasst wäre? So etwas, wie eine [...] ‚erkenntnislose Kontemplation', ein von den Merkmalen der Erkenntnis freies Denken. Sind wir bereit, uns an ein Denken zu wagen, das die kognitiven Anforderungen, die wir mit ihm gewöhnlich verbinden [*ein vermeintlich aufs Überleben des Träger-Lebewesens zielgerichtetes, d. h. utilitaristisches Denken im Sinn Bergsons; M.M.*], nicht mehr erfüllt?" Ebd.

ohne methodische Vorarbeit kein Themenfeld, wie etwa *Agambens Biopolitik*-Begriff, einzeln zu analysieren ist, weil es (wie alle anderen) nicht (von allen anderen) isoliert ist. Daraufhin richtete sich mein Interesse auf die Möglichkeit und die Methodik ihrer Vernetzung als dem vermuteten Schlüssel sowohl zu Agambens Werk als auch zu einzelnen Denkfeldern. Um diese Dimension zu erfassen, habe ich die Formel vom *Paradigma der Schwelle* entwickelt, deren signifikanter Part – *die Schwelle* – nun zur Aufbereitung ansteht. Eine systematische oder systematisierende Aufarbeitung der Schwellenparadigmen ist zwar grundsätzlich von Interesse, doch dieser Ansatz ist hier aus mehreren Gründen nicht zu verfolgen: Erstens, da sich das Denken Agambens einer solchen Zugriffsweise entzieht, weil es selbst nicht systematisch, sondern *paradigmatisch* agiert. Zum zweiten, da dieser Versuch (der in der Planungsphase dieser Arbeit noch vorgesehen war) darauf hinausliefe, Agambens Arbeitsweise und damit dasjenige Element seines Denkens, das ich mir zunutze machen will, zu konterkarieren. Meine Interpretation sucht die *Beispielhaftigkeit der Denkfiguren* Agambens füreinander zu akzentuieren; dies kann durch exemplarische Rekapitulation ausgewählter Schwellenkonstellationen sowie ihrer Analogisierungen untereinander erreicht werden, während eine vermeintlich holistische Systematisierung daran scheiterte, diesen Aspekt zu erfassen. Drittens, ist zu anzuerkennen, dass der Versuch einer systematischen, vom Text Agambens abstrahierenden Darstellung dessen, *was die Schwelle ist*, die Kapazität vorliegender Arbeit überstiege. An dem Punkt, an dem sich meine Beschäftigung mit diesem Autor befindet, interessiert mich weniger dieser oder jene Begriff Agambens, sondern das, *was daraus zu machen, wie, davon ausgehend, etwas zu erkennen ist*. Die systematische Aufarbeitung wäre im Rahmen dieser Dissertation also nicht bloß zu aufwendig, sondern ließe vor allem keinen Raum für die komplementären und für meinen Interpretationsansatz wesentlichen Anwendungsversuche des *Paradigmas der Schwelle als Forschungsperspektive*. Das sind die Koordinaten, die dafür sorgen, dass folgendes Kapitel *so* ist, wie es ist.[439] Dass ich Schlüsselpartien aus Agambens Werk ebenso gewissen- wie beispielhaft rekapituliere, liefert die Grundlage, meinen Zugang insgesamt zu evaluieren.

II.2.1 Versuch zur schematischen Definition der Schwelle

Nach der Rekapitulation von Agambens Paradigma-Begriff im vorigen Kapitel, die das Paradigma selbst als funktionalen Schwellenbegriff zu verstehen gibt, gilt es diesen nun aus dem Werk Agambens herauszuarbeiten. Die Schwelle ist die darin zentrale Denkfigur. Diese Einführung in das ihrer Erörterung gewidmete Kapitel wird zunächst einige Aspekte und Modi der Schwelle ansprechen, die im Verlauf des Kapitels *paradigmatisch* erläutert werden. Diese schematische Skizze kann aus Gründen, die im Anschluss dargelegt werden, jedoch keine allgemeingültige Definition *der Schwelle* geben, denn sie *ist für Agamben sowohl*

[439] *So*-Sein ist ein Terminus technicus Agambens; vgl. Fußnote 397 u. 828.

Denkmodell als auch Analysegegenstand. Als Figur ist sie in allen Analysen Agambens virulent und liefert jeweils das Denkmodell, auf die Denkfelder zuzugreifen und sie als untereinander verklammertes Ensemble zu verstehen. Insofern ist die Schwelle das Paradigma, das all von Agambens Paradigmen zueinander in Beziehung setzt und dadurch Agambens Denken sowohl in sich kohärent als auch extern anschlussfähig macht. Sie ist das *Paradigma des Paradigmas* (*der Schwelle*).

Agambens Denken ist nicht das einzige, das mit dem Schwellenbegriff operiert, um seine Perspektiven und Analysen auszurichten.[440] Doch nutzt Agamben diesen Begriff nicht nur in formaler Hinsicht[441] oder als Kategorie, mit der Zwischenzustände oder Übergangsphasen beschreiben werden können.[442] Die Schwelle ist in ihren verschiedenen Derivaten – wie *Schranke*, *Schwebe* oder etwa *Spannungsfeld* – und in ihren jeweils konkretisierten Aspekten ein strategisches Instrument, um die auf diese Weise betrachteten Gegenstände anderen Fragen zugänglich zu machen, nicht den Standpunkt der einen oder anderen Seite einzunehmen, sondern Notwendigkeit und Produktivität der Operation der Differenz, die die Schwelle produziert und *ist*, für den Selbsterhalt des (jeweils beobachteten) binären Systems zu erkennen. Insofern hebt die Analyse einer Unterscheidung in diesem Prisma deren Existenzbedingungen zumindest zeitweise auf. Die Schwelle ist die *Grenzlinie*, die eine binäre Unterscheidung hervorruft; sie ist sowohl der Übergang als auch die Trennung zwischen dem auf diese Weise Unterschiedenen. In dieser doppelten Funktion ist die Schwelle jedoch keine Linie, sondern eine „Zone der Ununterscheidbarkeit“[443]. In Agambens Sicht gewinnt der *Ort der Grenzziehung* eine quasiräumliche Ausdehnung, wenn er *als Schwelle* behandelt wird. Sie ist also eine *topologische Figur*, die das Unterschiedene in dem Moment, wo es sich gegenseitig berührt, *zeigt*;[444] es dann zur Sprache bringt, wenn es entweder *nicht mehr* oder *noch nicht*, das ist, was es war oder werden sollte. Dieser Modus des *Weder-(das-Eine-)noch(-das-Andere)-Seins* ist ein zentraler Aspekt aller Paradigmen

---

[440] Vgl. etwa den Versuch einer phänomenologischen Adaption des Schwellenbegriffs von WALDENFELS, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden.* Frankfurt/M. 2006, S. 114f.; es ist zu betonen, dass eine ideengeschichtliche Rekapitulation der *Schwelle als Denkmodell* oder -kategorie nicht vorgesehen ist; die Diskussion der Relationen und Anleihen, die Agamben bei Walter Benjamins „Schwellenkunde“ nimmt, wäre in einem anderen Projekt zu verwirklichen; vgl. hierzu als Ausgangsbasis MENNINGHAUS: *Schwellenkunde*, insbesondere S. 26-58.

[441] Etwa als Überschrift für Ein-, Über- oder Ausleitungen in seinen Texten; vgl. u. a. AGAMBEN: *Idee der Prosa*, S. 7-13, S. 149-151.

[442] Diesen Akzent legt ein Beitrag von Cathrin Pichler, in dem sie in einen von der Universität für Angewandte Kunst Wien herausgegebenen und mit *Auf der Schwelle* betitelten Band einführt, der Projekte von Studierenden der Universität präsentiert; PICHLER, Cathrin: *Die Schwelle.* In: SUNKOVSKY, Beatrix (Hg.): *Auf der Schwelle. Projekte von Studierenden und AbsolventInnen der Universität für angewandte Kunst Wien. Mit einem Text von Cathrin Pichler.* Wien 2011, o. S. Pichlers Bestimmungsversuch *der Schwelle* bezieht sich neben Benjamin auf die anthropologischen Studien von Victor Turner und dessen Begriff der „Schwellenwesen“ (vgl. TURNER, Victor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur.* Frankfurt/M. 2005, S. 95).

[443] Agamben nutzt diese Formel explizit seit Beginn der *Homo sacer*-Reihe; vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 15.

[444] Auf die *topologische* Struktur Agambens Denkweise und ihre Wurzeln in Benjamins „Schwellenkunde“ weist auch Schößler hin; vgl. SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 293, wo sie die „Rekurrenz von bestimmten topologischen Strukturen, von aporetischen Raumphantasien“ mit der *Schwelle* in Beziehung setzt.

der Schwelle. Daraus folgt, dass ihr auch die Dimension der *Gleichzeitigkeit* eigen ist, insofern das Gegenüberstehende *auf der Schwelle* zwar ist, jedoch nicht als ‚es selbst'. Ihre Existenz bewirkt die Unterscheidung, und die Existenz des Unterschiedenen reproduziert die Schwelle. Die Analyse dieser *Zone der Ununterscheidbarkeit* in systemischen oder diskursiven Dichotomien kann die Konsistenz von Unterscheidungen in unterschiedlichen Kontexten auf die Probe stellen. Aus der Dichotomie wird eine *biopolare Konstellation*,[445] die neue Betrachtungswinkel auf das jeweilige Phänomen zutage fördert. In ihrer Funktion als Produzent von Differenzen kann sie auch als deren *Ursprung* im Sinn Agambens verstanden werden.[446] Dann verkörpert sie weniger den (fiktiven) Zustand *vor* der Unterscheidung, als dass sie anzeigt, dass jede Unterscheidung ein solches, als undifferenziert vorausgesetztes *Urstadium* fingiert, das eine Schwelle als vom Unterschiedenen ausgeschlossenes Element in die Unterscheidung (als deren Voraussetzung) einführt und damit deren Aktualisierung sowohl ermöglicht, als auch die Bedingungen dafür (im Inneren des Systems und als Ausnahme von seiner Selbstfixierung) reproduziert. Auf dieser Ebene hat sie die Funktion, eine Unterscheidung der Art System//Umwelt zu setzen *und* zu erhalten, um nicht zu sagen: sie *ist* die Unterscheidung selbst. Auf diese Weise, so lässt sich folgern, stellt ein ‚Innen' *sich selbst* her, indem es eine Schwelle zwischen *dieses* Sich und das jeweilige ‚Außen' bringt, d. h. vom System aus wird die Verbindung zur Umwelt als (*negativ* vorausgesetzter) Abstand etabliert. Auf dieser Schwelle berühren, vermischen sie sich *und* werden voneinander getrennt. Das heißt, damit das Unterschiedene – und das ist es, was dem identifikatorischen Denken *unserer* Tradition nach das ‚Entscheidende' ist – sein kann, muss das Sein der Schwelle einerseits verschwinden und andererseits muss die Indifferenz (dann zum ‚Außen' geworden) potentiell erhalten bleiben, um die Operation des *Ordnungschaffens*[447] möglich und notwendig zu machen. Es ist zu erkennen, dass die Schwelle an den Außenrändern *und* im Inneren eines Systems aktiv und in dieser funktionalen Aktivität erkennbar ist. Diesen Aspekt werden meine Anwendungen dieser Perspektivierung besonders hervorheben. Hier scheint mir der größte unmittelbare Nutzen von Agambens Denkmodell für die Kritik der politischen Theorie und Praxis zu liegen, da die Konsequenzen für Unterscheidung und Unterschiedenes in diesem Feld signifikant sind.

Es sind noch zwei weitere Dimensionen in diese schematische Skizze aufzunehmen. So tritt *die Schwelle* in Agambens Schriften wiederholt als *Übergangs-* oder *Zwischenzone* mit einem eigenen, *speziellen ontologischen Status* auf. Die Schwelle ist sowohl die

---

[445] Vgl. AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 37. „Das Paradigma neutralisiert die Dichotomie zwischen dem Generellen und dem Partikularen und ersetzt seine dichotomische Logik durch ein Modell, das zugleich analogisch und bipolar ist." Ebd.

[446] Vgl. Fußnote 348.

[447] Vgl. BAUMAN: *Moderne und Ambivalenz*, S. 21. „Der moderne Staat und der moderne Intellekt brauchen beide gleichermaßen das Chaos – wenn auch nur, um weiterhin Ordnung zu schaffen. Beide gedeihen auf dem Boden der Vergeblichkeit ihrer Anstrengung." Ebd. Dies jedoch bloß als Denkanstoß.

„Leerstelle“[448] als auch der „Nicht-Ort“ der „Artikulation“[449], die binär korrelierte Konzepte oder Handlungen miteinander *verfugt*: Sie hält den Abstand, der für die Verbundenheit und Unterschiedenheit der Oppositionen notwendig ist, und *ist* der Grund, der sie *als solche* miteinander verbindet, d. h. ins Leben ruft. Auch in dieser Konstellation geht es Agamben um die Infragestellung der Seinsweise des Unterschiedenen, um die *Möglichkeit*, die *Notwendigkeit* des Unterscheidens selbst auf die vom *Sein der Schwelle* bezeugte, unauslöschliche *Kontingenz* zurückzuführen. Damit ist das letzte wesentliche Aspektfeld der *Aufhebung*, *Suspendierung*, *Neutralisierung* oder *Deaktivierung* einer Unterscheidung bzw. ihrer Geltung angerissen, das am anderen Pol der Schwellenperspektive, d. h. nicht auf Seiten des Gegenstands, sondern desjenigen *Subjekts* zu verorten ist, das diese Beobachtungshaltung einnimmt.[450] Die Schwelle zu denken, Einzelphänomene oder Probleme auf dem Weg dieser Fokussierung zu *Paradigmen der Schwelle* zu machen, sie als solche zu erklären, ist jeweils dessen, d. h. *unsere* Aufgabe. Darin liegt sowohl das Potential dieser Perspektive als auch ihre Anforderung an diejenigen, die sie in Anspruch nehmen und zur Anwendung bringen wollen. Damit endet die knappe Übersicht jener Aspekte des Schwellenbegriffs, die mir für dessen Definition und Nutzung wesentlich erscheinen. Denn diese schematischen Definitionsversuche *der Schwelle* bleiben ohne ihre Kontextualisierung opak. Zum Beispiel ist *die Schwelle zwischen Mensch und Nicht-Mensch* eine andere als *die Schwelle zwischen* Sprache *und Rede*. In funktionaler Hinsicht sind sie zwar analog, und auch als *Paradigmen der Schwelle* sind sie einander gleichrangig, das gilt jedoch nicht für die Art und die Ebene ihrer Wirkung, *diese Unterscheidung zu sein*. Jeweils handelt es sich um eine Zäsur, die die Einheit eines Begriffs, Diskurses, Systems oder eben jener „Möglichkeitswesen“, die die Menschen für Agamben in erster Linie sind,[451] sowohl in Frage als auch zur Schau stellt. Das ist die Ebene der Analogisierbarkeit, die die Verbindung knüpft, die aus beiden Einzelfällen erkennbare *Paradigmen der Schwelle* macht.

Agamben denkt die Schwelle stets eng verknüpft mit den einzelnen Untersuchungsfeldern, also nie bloß abstrakt, sondern stets implizierend, dass das jedes Untersuchungsfeld mittels der Figur der Schwelle, mit dessen Hilfe es betrachtet wird, zum Paradigma der Schwelle werden *kann*. Die Einzelphänomene werden im Licht dieser spezifischen Perspektive analysiert, die von Anfang an darauf zielt, sie in diesen Kontext zu stellen. Dadurch wird das einzelne Problem als etwas thematisiert, dessen Problematik nicht nur in sich selbst liegt bzw. dessen Verstehbarkeit gerade an seiner Beispielhaftigkeit für die Schwellenfigur hängt. Agambens Problembehandlung geht immer über die einzelwissenschaftliche Perspektive hinaus. Das individuelle Problem wird im Rahmen seines Denkens durchgängig *als Beispiel*

[448] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 109.
[449] Vgl. die *Schwelle* als „Nicht-Ort“ in AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, u. a. S. 14; vgl. zur *Artikulation* ebd., u. a. S. 77; „Die Artikulation erscheint also als ein Prozess der Unterscheidung, der Unterbrechung und der Aufbewahrung der animalischen Stimme.“ Ebd.
[450] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 122f.
[451] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 14.

behandelt; es wird *zum Beispiel* eines durch diese Operation erst entstehenden Ensembles. Sowohl das *Ensemble*, das das Beispiel dabei gleichzeitig *konstituiert und zeigt*, als auch die Bedingung der Möglichkeit eine paradigmatische Beziehung zwischen Einzelphänomen und ausgewiesenem Ensemble herzustellen, haben bei Agamben den Namen *Schwelle*. Die Schwelle ist innerhalb der Denkweise Agambens, die hier auf dem Prüfstand steht, eine sowohl singuläre als auch ensembleartige Denkfigur, kein Sammelbegriff sondern das *Paradigma* seines Denkens, das Modell, nach dem es vorgeht und der Gegenstand, den es sucht. *Schwelle* ist also nie als abstrakter Begriff, sondern immer *in Anwendung* gegeben. Einzelphänomene als Schwelle denkbar zeigend, ermöglicht sie erst die Bezugssetzung zu einem jenseits davon Liegenden, das seinerseits selbst über eine Schwellenfigur zu begreifen ist. Das bedeutet wiederum nicht, dass auf diese Weise ein statisches Netz, an das beliebige Beispiele anzuhängen sind, geknüpft wird. Weil Agamben die *Funktionen und Vektoren der Schwelle* (als Paradigma ihrer Paradigmatizität, als Beispiel ihrer Beispielhaftigkeit) in den so zu *Paradigmen für das Schwellen-Ensemble* werdenden Einzelphänomenen denkt, kann er sein Denken an neue oder andere, aber letztlich analoge Denkfelder anbinden, die auf diesem Weg zu erschließen sind. Mit anderen Worten: Indem es methodisch konstant bleibt, schreitet sein Denken inhaltlich weiter; wie Agamben umgekehrt seine Methode beständig weiterentwickelt, indem er sie im Licht eines anderen Beispiels, auf Basis einer weiteren Analogie neu befragt.[452] So werden immer wieder andere und zugleich analoge Aspekte und Eigenschaften der Schwellenformation erkennbar. Auch zeigt sich, dass die scheinbare inhaltliche Willkür und breite Palette der Untersuchungsfelder bei Agamben nicht zufällig ist, sondern dass dahinter die Intention steckt, unterschiedliche Aspekte und Funktionalitäten des Schwellenparadigmas aufzuzeigen. Mithin ist der Fokus auf *Paradigmen der Schwelle* ursächlich für die Dynamik von Agambens Denken und die Weitläufigkeit seiner Studien.

Dieses Kapitel wird die skizzierten, spezifischen Eigenschaften der Schwellenfigur sowie ihre diversen, analogen Funktionen im Werk Agambens *beispielhaft* darstellen und analysieren. Aufgabe dieses Abschnitts ist es, verschiedene Aspekte, die die *Schwelle* als Denkmodell und -figur, d. h. als Paradigma und Erkenntnisobjekt im Rahmen der von Agamben untersuchten Formationen innehat, aufzuschlüsseln. Wie soeben angedeutet, bliebe eine bloß schematisch-statische Definition dessen, *was die Schwelle ist*, hinter den Erkenntnismöglichkeiten dieser Herangehensweise zurück. Der Status einer Schwelle ist immer vom jeweiligen Kontext abhängig, sie zeigt in diversen Beispielen verschiedene Aspekte, die jedoch zumindest funktional miteinander korrelieren und auf diese Weise die

[452] Dafür sind die (erkenntnistheoretischen) Schwellenparadigmen der *Signatur* und des *Dispositivs* beispielhaft; vgl. zur Signatur AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, sowie Kapitel II.2.3; vgl. zum Dispositiv AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, sowie Fußnote 627.

analogisierende Relation zwischen Agambens Studien herstellen. Das wird zu zeigen sein.

II.2.2 Die „Zeitgenossenschaft“

Als erstes Beispiel eines Schwellenparadigmas, zur Einführung in seine temporalen Aspekte und strategischen Funktionen, rekapituliert dieses Kapitel, was Agamben unter „Zeitgenossenschaft“[453] versteht. In diesem Paradigma der Schwelle verbinden sich zwei zentrale Aspekte seines Denkens: Zum einen verortet Agamben sich in diesem Zusammenhang als „zeitgenössischer“ Denker und begründet, was ihn ab Mitte der 1990er Jahre dazu bringt, seine Perspektive in aktuelle politische Debatten einzubringen bzw. Problemstellungen aufzugreifen, denen „im Kontext des politischen Diskurses [...] Brisanz zukommt“[454]. Im Folgenden werden Fragen nach den Intentionen der Texte und den Ambitionen des Autors Agamben beantwortet, um zu klären, von welcher Position aus er spricht. Darüber hinaus macht die Diskussion dieser Schwellenfigur signifikante methodisch-strategische und inhaltlich-theoretische Aspekte in Agambens Werk offensichtlich. Agamben stellt die Frage, „was heißt es, zeitgenössisch zu sein“[455], jedoch nicht nur zur Einordnung seiner eigenen Denkversuche, sondern entwickelt hier einen grundsätzlichen Maßstab gegenwartskritischen Denkens. Ich behaupte, dass die Denkfigur der Zeitgenossenschaft für Agambens Denken insgesamt paradigmatisch ist, insofern sie das *Ensemble der Schwelle* in elementaren Aspekten und zugleich in seiner strategischen Ausrichtung präsentiert.

II.2.2.1 Zeitgenossenschaft als Haltung

Entstanden ist der kurze Aufsatz als Einführungsvorlesung Agambens im Rahmen eines Seminars von 2006 an der Universität Venedig.[456] Die Vermutung liegt also nahe, dass Agamben, wenn er zu bestimmen sucht, was „zeitgenössisch“ ist, auch über die Beziehung seiner Schriften zu *seiner* Gegenwart Auskunft gibt. Denn die in der *Zeitgenossenschaft* in Frage stehende Relation zwischen einem Autor und *seiner* Zeit hat in Agambens Perspektive entscheidende Bedeutung dafür, wie und mit welchen Fragen auf die dieser Beziehung chronologisch vorausgehenden Diskurse oder Ereignisse zugegangen werden *kann*. Die Art der hermeneutischen ‚Wiederbelebung’ *alter* Texte bspw. hängt demnach wesentlich von der Relation des Exegeten zu seiner gegenwärtigen Umgebung ab. Seine Annäherung an dieses Problem beginnt Agamben – das erste und einzige Mal in seinem Werk *positiv*[457] – bei Friedrich Nietzsche und dessen *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, um eine erste Bestimmung des Zeitgenössischen als „das Unzeitgemäße“[458] zu geben. Für Agamben ist dabei der

---

[453] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 21-35.
[454] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 304.
[455] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 21.
[456] Siehe auch AGAMBEN, GIORGIO: *On Contemporaneity. Lecture: http://www.egs.edu/* 2007; online unter: http://www.youtube.com/watch?v=GsS9VPS_gms; letzter Zugriff: 19.06.2008.
[457] Vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 78; AGAMBEN, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz.* Berlin 1998, S. 7-75, S. 63-67.
[458] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 21; NIETZSCHE, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und*

Ansatz Nietzsches entscheidend, „seinen Anspruch auf ‚Aktualität', seine Zeitgenossenschaft in einer Entkoppelung, einer Phasenverschiebung" zu „verorten". Diese Figur beinhaltet *und* zeigt zwei zentrale Operationsebenen der Schwelle: die „Entkoppelung" und die „Verschiebung". Das lässt ihre für das Paradigma der Schwelle *paradigmatische* Dimension erkennbar werden: „Der Gegenwart zeitgenössisch, ihr wahrhaft zugehörig ist derjenige, der weder vollkommen in ihr aufgeht noch sich ihren Erfordernissen anzupassen versucht. Insofern ist er unzeitgemäß; aber eben diese Abweichung, dieser Anachronismus erlauben es ihm, seine Zeit wahrzunehmen und zu erfassen." Signalbegriffe der Schwelle, wie das allfällige „weder... noch...", oder die „Nicht-Koinzidenz, [...] Dischronie"[459], die in anderen Zusammenhängen, andere Referenzen aufweisen,[460] finden auch in diesem Kontext Verwendung und etablieren somit die spezielle Ebene des ihnen zugehörigen Ensembles der Denkfigur der Schwelle aus einer anderen Blickrichtung. Wenn Agamben festhält, dass der in seinem Begriff der Zeitgenossenschaft implizierte Abstand seiner eigenen Gegenwart gegenüber nicht bedeute, „dass derjenige Zeitgenosse ist, der in einer anderen Zeit lebt, der Nostalgiker, der sich mehr im Athen des Perikles [...] heimisch fühlt als in der Stadt und der Zeit, in denen er lebt"[461], beschreibt er den mittels dieser Denkfigur erkennbar werdenden, „selbstreferentiellen"[462] Aspekt der Schwelle: es handelt sich nicht darum, sich zu einem, von *seiner Zeit abgesonderten* Beobachter zu stilisieren, sondern darum *auf der Schwelle der* subjektiven *Gegenwart* zu verbleiben. Denn die hier aufgezeigte Operationsebene dieser Denkfigur impliziert, dass der Zeitgenosse meint, ergreifen zu können, wovon er sich mittels dieses Versuchs abzusetzen sucht, also mit der *Zeit dieser Aktion*, sowohl innerhalb der sie stattfindet als auch derer sie bedarf, um abzulaufen, in Verbindung zu bleiben, mithin *diese Verbindung als Abstand zwischen einem Subjekt und seiner Zeit wahrnehmbar* herzustellen und den eigenen Abstand (zu sich selbst) als das die jeweilige Gegenwart ausmachende darzustellen. Denn ein „vernünftiger Mensch kann seine Zeit hassen, doch er weiß genau, dass er ihr unwiderruflich angehört, weiß, dass er ihr nicht entkommen kann."[463] Zum Zeitgenossen wird man, indem man *sich zum Beispiel macht*: ein *besonderer* Teil der all*gemeinen* Gegenwart, die aus dem Blickwinkel einer Singularität *als Ensemble* erkennbar wird. „Zeitgenossenschaft ist also ein spezielles Verhältnis zur Gegenwart: Man gehört ihr an, hält jedoch gleichzeitig Abstand zu ihr; genauer gesagt ist sie *jenes Verhältnis zur Zeit, in*

Nachteil der Historie für das Leben. In: COLLI, Giorgio/MONTINARI, Mazzino (Hg.): *Nietzsche - Werke.* Berlin 1967, S. 241-266.

[459] Jeweils AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 22.

[460] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 250.

[461] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 22.

[462] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 70, wo Agamben analog dazu den „selbstreferentielle[n] Charakter der performativen Äußerung" diskutiert: „Diese Selbstreferentialität erschöpft sich [...] nicht einfach darin, dass sich das Performative [...] selbst zum Referenten nimmt, insofern es auf eine Realität verweist, die es selbst erst erzeugt. Man muss [...] präzisieren, dass sich die Selbstreferentialität des Performativs stets durch eine zeitweilige Aussetzung des denotativen Normalcharakters der Sprache konstituiert." Mittels der Analogie in Bezug auf die Operation der „Aussetzung des [...] Normalcharakters" (einmal der Denotation, einmal der chronologischen Zeit) werden beide Phänomene als *Paradigmen der Schwelle* erkennbar.

[463] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 23.

dem man ihr durch eine Phasenverschiebung, durch einen Anachronismus angehört."[464]

Dass das Element der Beispielhaftigkeit für diese Beobachterposition, weder ganz außerhalb des Beobachteten, noch gänzlich darin aufgehend, zentral ist, illustriert Agamben *an einem Beispiel*. Hierfür einen Dichter bzw. ein Gedicht heranzuziehen, deutet wiederum an, wie Agamben die Schwellenfunktion *dieser speziellen Spracherfahrung* im Verhältnis zur gängigen Dichotomie von *sprechen können*//*nicht sprechen können* einordnet.[465] Insofern ist Agambens Bezugnahme auf das Gedicht *Vek*, „Das Jahrhundert", von Ossip Mandelstam (1923)[466] in doppelter Hinsicht paradigmatisch, und zwar für die Funktionsbestimmung des

[464] Ebd., S. 23; die Analogie des Beobachtungsmodus' der Zeitgenossenschaft zu Luhmanns „Beobachtung zweiter Ordnung" kann hier lediglich angedeutet werden; Fußnote 1563.

[465] Agambens wiederholter Umgang mit und seine immense Wertschätzung für die Poesie und die dichterische *Spracherfahrung* kann im Rahmen dieser Arbeit nicht umfassend besprochen werden. Ich verweise hier nur auf drei zentrale Passagen: AGAMBEN: *Entäußerte Manier*, wo Agamben die folgende Frage stellt: „Weshalb ist Dichtung für uns von Belang?" Agamben denkt, dass die „Erfahrung des Dichters [...] besagt, dass zwar auf biographischer und individualpsychologischer Ebene Dichtung und Leben strikt voneinander geschieden sind, jedoch in dem Moment ihrer gegenseitigen Entgegenständlichung restlos ineinander übergehen." Seiner Ansicht nach ist hierbei jedoch wesentlich, dass „Dichtung und Leben" „in diesem Moment [...] sich nicht unmittelbar, sondern in einem Medium [vereinigen]. Dieses Medium ist die Sprache. Dichter ist, wer im Wort Leben erzeugt. Das Leben, das der Dichter im Wort erzeugt, entzieht sich sowohl der Erlebnisse des psychosomatischen Individuums als auch der Unsagbarkeit des biologischen Gattungswesens." Deshalb spielt die Spracherfahrung des Dichters, sein *spezielles* „Ich"-Sagen für Agamben eine zentrale Rolle: sie *ist* die Alternative zwischen dem *Sagbaren* und dem *Unsagbaren*, *Paradigma dieser Schwelle*: „Die Einheit von Dichtung und Leben hat in dieser Hinsicht keinen metaphorischen Charakter: im Gegenteil, Dichtung ist für uns von Belang, weil der Einzelne, der im Medium der Sprache diese Einheit erfährt, im Bereich der Naturgeschichte eine anthropologische Mutation durchmacht". Jeweils ebd., S. 101f.; vgl. auch Agambens Analyse zur Entstehung des Reims (in der Sprache des Paulus) und seiner Auflösung bei Hölderlin in AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 93-100; ebenso zentral Agambens Definition von Dichtung als „Spannungsfeld" zwischen den „Polen" der „Hymne, die den Namen preist, andererseits [der] Elegie, [... der] Klage über die Unmöglichkeit, die Namen Gottes auszusprechen" anhand von Hölderlin und Rilke, um schließlich bei der modernen Dichtung und Mallarmé anzukommen, wo „die hymnische Isolierung des Wortes [...] ihren Höhepunkt" erreicht: „Sie zerlegt, ja sprengt die metrische Struktur des Gedichts, so dass es buchstäblich explodiert in eine handvoll zusammenhanglos über das Blatt verstreuter Namen." AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 283-300, S. 285; aus Sicht meiner Arbeit ist in erster Linie von Belang, dass Agamben die *Dichtung* hier nicht nur *als Knotenpunkt aller Schwellenparadigmen* bestimmt, sondern sie als das „Modell der Operation, die darin besteht, alle menschlichen und göttlichen Werke außer Kraft zu setzen" vorstellt: „Denn die Dichtung ist jene sprachliche Operation, die die Sprache außer Kraft setzt, jener Moment, in dem die Sprache ihre kommunikative und informative Funktion deaktiviert hat – oder, um mit Spinoza zu sprechen, in dem die Sprache in sich selbst ruht, ihr Sprachvermögen betrachtet und sich auf diese Weise neuen Möglichkeiten des Gebrauchs öffnet." Ebd., S. 300.

[466] Auch Alain Badiou diskutiert und interpretiert Mandelstams Gedicht als „ein exemplarisches Dokument", wie „das [20.] Jahrhundert sich auf sich selbst bezieht", in: BADIOU, Alain: *Das Jahrhundert.* Zürich 2005, S. 37; obwohl auch er auf Nietzsches „unzeitgemäße Betrachtungen" Bezug nimmt („das Courage-Prinzip jeder Unternehmung des Denkens: Der Zeit anzugehören, aber in einer beispiellosen Nicht-Zugehörigkeit." Ebd., S. 33), vermutet Badiou darin eine – sich meinem Verständnis verschließende – „subjektive Maxime des Jahrhunderts" ebd., S. 37; Badiou erläutert, „dass das Gedicht, ohne zurückzuweichen, im Hinblick auf die Gewaltsamkeiten des Jahrhunderts eine Erwartungshaltung einnimmt. Es überlässt sich nicht der Zeit und ist weder Zukunftsversprechen noch bloße Nostalgie. Das Gedicht hält sich in der Erwartung als solcher auf, und es schafft eine Subjektivität der Erwartung" ebd., S. 33; in diesem Zusammenhang ist Badious Einflechtung des *Schwelle*-Terms von Interesse („Das Poetische als solches ist das Erhalten der Schwelle, in einer Umkehrbarkeit von Überschreitung und Nichtüberschreitung. Zugleich zurück und nach vorn blicken zu können. Das Jahrhundert der Dichter ist das Schwellen-Jahrhundert, ohne irgendeine Überschreitung." Ebd., S. 36): „Dieses Jahrhundert ist das einer Poetik der Erwartung gewesen, einer Poetik der Schwelle. Die Schwelle wird nicht überschritten werden, aber das Bestehen auf ihr wird für die Macht des Gedichts Zeugnis abgelegt haben." Ebd., S. 33; die gesamte (Über-?)Interpretation findet sich in einem Kapitel mit der Überschrift „Das Tier" ebd., S. 21-37; ob Agambens Gedichtinterpretation von diesem Text inspiriert ist, entzieht sich meiner Kenntnis. Mein Unvermögen, Badious Schwellenbegriff ohne tiefer gehende Exegese produktiv mit dem Agambens in

„dichterischen Wortes“[467] im allgemeinen und auch beispielhaft für „das Verhältnis zwischen dem Dichter und seiner Zeit, also [... für] Zeitgenossenschaft.“[468] Auf diesen Aspekt konzentriert sich Agambens Interesse hier, da der Mensch Mandelstam als Autor zum Paradigma eines Zeitgenossen wird, wie dessen Dichtung ihm die Schwellenerfahrung einer beispielhaften Existenz in Bezug auf die ‚Normalität' seiner Zeit überhaupt erst zukommen lässt. Mandelstams Leben[469] ist *beispielhaft für seine Zeit*, d. h. im Verhältnis zu seinen Mitmenschen in der frühen Epoche des Sowjetstalinismus sowohl typisch als auch untypisch, gewöhnlich und ungewöhnlich zugleich. Es endete, wie für Millionen andere auch, in Verfolgung und Lagerhaft, brach das „Rückgrat“ seiner Biographie; sein Leben als Dichter hob Mandelstam jedoch aus der Masse der Verfolgten heraus,[470] und zwar vor allem in einem wesentlichen Punkt: Das, was Agamben an anderer Stelle als besondere, *dichterische Spracherfahrung*, als Möglichkeit, zu sprechen bestimmt, unterscheidet Mandelstam von seinen Mitmenschen. Er sagt etwas, das bleibt; das war der Masse der Untergegangen, für die Mandelstam in diesem Gedicht[471] als „Zeuge“[472] das Wort ergreift, nicht möglich.[473] Er ist Zeitgenosse, weil er wie alle anderen „als ob nicht“[474] wie alle anderen lebt und stirbt: „Der Dichter, der seine Zeitgenossenschaft mit dem Leben bezahlt hat, muss seinem Zeit-Tier ins

---

Beziehung zu setzen, mag immerhin auf die Komplexität und Vielschichtigkeit dieser Denk-*Figur* verweisen.

[467] AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 108; die Passage ebd., S. 104-134, ist signifikant, da Agamben die poetische Sprache irfahrung hier erstmals als *Erfahrung der Sprache* definiert, die mit der Unsagbarkeit anders als die abendländische Tradition der Metaphysik umgehen kann, denn der Dichter „sagt die Unsagbarkeit des Sprachereignisses (findet also das *Unauffindbare*)“ ebd., S. 129. Zum einen behauptet Agamben hier die Analogie dieser Spracherfahrung mit der „Grunderfahrung der Philosophie [...], dass nämlich das Stattfinden der Sprache unaussprechlich und unfassbar“ ist, zum anderen eröffnet die Dichtung dann eine alternative Umgangsmöglichkeit mit dem „negativen Grund“ der Metaphysik, wenn sie „die Erfahrung des Unendlichen und des Schweigens in etwas verkehrt, das, mag es auch in Gestalt eines ‚Schiffbruchs' auftreten, nicht mehr als Negatives charakterisiert ist“, und sie versucht, ihn als „Gewohnheit zu ergreifen“ ebd., S. 130. Dies ist weniger als eine Skizze von Agambens Argumentation.

[468] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 23; vgl. auch ISENSCHMID, Andreas: "Das zerpulverte Leben." In: *Die ZEIT*, 25.09.2003, der betont: „Kaum ein Gedicht, das nicht Einsprengsel des Tagebuchartigen hätte [...]. Noch im fernsten und freiesten Maskenspiel mit der Tradition reagiert Mandelstam, dem die Stalinisten immer vorhielten, es fehle ihm die Zeitgenossenschaft, vermittelt auf seine Gegenwart.“

[469] Vgl. DUTLI, Ralph: *Mandelstam. Meine Zeit, mein Tier. Eine Biographie.* Zürich 2003.

[470] Wie allein die Tatsache zeigt, dass sein Name bis zu *uns*, bis in Agambens Denken hat dringen können, was der Masse der Untergegangen nicht gelingen konnte; seine Dichtung ist das, was bleibt, vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 141f. „Hölderlins These ‚Was bleibet aber, stiften die Dichter' [...] besagt [...], dass das dichterische Wort dasjenige ist, was jedesmal die Position des Rests einnimmt und auf diese Weise Zeugnis ablegen kann. Die Dichter – die Zeugen – stiften die Sprache als das, was übrig-bleibt, was aktuell die Möglichkeit – oder Unmöglichkeit – zu sprechen überlebt. [...]Von was legt eine solche Sprache Zeugnis ab? [... V]on seiner Unfähigkeit zu sprechen.“ Ebd.

[471] Vgl. MANDELSTAM, Ossip: *Tristia. Gedichte 1916-1925.* Zürich 1993, S. 138-141; hier in russischer und deutscher Sprache publiziert, allerdings nicht nur im Titel („Meine Zeit“, statt „Mein Jahrhundert“), sondern auch sonst von der bei Agamben präsentierten Übersetzung signifikant differierend.

[472] Vgl. die Studie Agambens zur „Aporie des Zeugnisses“ als *Schwellenparadigma*: AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, insbesondere S. 13-35, S. 119-144, hier S. 143.

[473] Nochmals kann auf die vorangegangene Analyse von Zeugnissen bzw. *Memoiren* von Überlebenden des GULag in dieser Perspektive in meiner Magisterarbeit verwiesen werden, MÜLLER: *Biopolitik im Stalinismus?*

[474] Diese Analogisierung von Agambens Erörterung der *Zeitgenossenschaft* mit der „messianischen Berufung“, die sich mit dieser Formel artikuliert, ist in mehreren Hinsichten möglich (nur nicht, dahingehend Mandelstam als „Messias“ zu betrachten), vgl. AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, insbesondere S. 32-39, S. 50-54.

Auge sehen, muss das gebrochene Rückgrat der Zeit mit seinem Blut verleimen."[475]

Es ist mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass es Agamben hier weder an einer literaturwissenschaftlichen noch einer kulturhistorischen Analyse gelegen ist. Mandelstam dient ihm vermittels seines Gedichts als *Paradigma der Zeitgenossenschaft*, die wiederum *als Paradigma der Schwelle* gelten kann. Vor diesem Hintergrund erklärt sich Agambens Interpretation: „Mit den beiden Jahrhunderten, den beiden Zeitaltern, ist nicht nur [...] das 19. und 20. Jahrhundert gemeint, sondern auch und vor allem die Lebenszeit des Einzelnen [...] und die [...] kollektive historische Zeit, deren Rückgrat [...] zerbrochen ist. Der Dichter als Zeitgenosse ist dieser Bruch, ist das, was die Zeit daran hindert, zur Einheit zu werden, und zugleich das Blut, das den Bruch verleimen soll."[476] Um es klar zu sagen: Stalin ist nicht der Zeitgenosse der stalinistischen Epoche des Terrors; nur die Lagerinsassen könnten diese Rolle in Anspruch nehmen, wäre ihnen unter diesen Bedingungen die Möglichkeit gegeben, von diesen Bedingungen *Zeugnis abzulegen*. Hier kommt die Figur des – darin diesen gleich – verfolgten Dichters ins Spiel, der sich auf der ebenso minimalen, wie fundamentalen Ebene des Sprechen-Könnens von der Normalität der im „permanenten Ausnahmezustand"[477] Über-Lebenden unterscheidet. Ein Unterschied, der Mandelstam zum Opfer und damit allen anderen *ähnlich*, zum ‚Genossen' macht. Deshalb kann Agamben ihn als beispielhafte Biographie seiner Zeit, als Zeitgenossen bestimmen und somit seinen eigenen Begriff dieses Schwellendaseins in einem ersten Schritt veranschaulichen. In einer Dimension der Zeitgenossenschaft geht es um das Anzeigen eines „Parallelismus der Zeit [...] der Kreatur und der Zeit [...] des Jahrhunderts", was „ein wesentliches Thema des Gedichts"[478] ist. Die vom Begriff der Zeitgenossenschaft erfasste, zugleich *singuläre* wie *typologische* Relation von Individuum oder Autor zu *seiner* Gegenwart ist hiermit angesprochen, die die spezifische Art und Weise, wie sich deren genereller Zustand auf die Leben der einzelnen Menschen auswirkt, überhaupt erst zu erkennen erlaubt. „Das andere große Thema – [...] ebenfalls ein Bild der Zeitgenossenschaft – ist das des gebrochenen Rückgrats des Jahrhunderts und

[475] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 24.
[476] Ebd., S. 24.
[477] Vgl. BABEROWSKI, Jörg: *Der rote Terror. Die Geschichte des Stalinismus.* München 2003, der den bolschewistischen Stalinismus wiederholt als „Ausnahmezustand in Permanenz" ebd., S. 68, oder „permanenten Ausnahmezustand" ebd., S. 183, beschreibt; die Kongruenzen zu Agambens Lagerthese sind evident, und zwar laut Baberowski sowohl für die Frühphase, denn „im revolutionären Russland, materialisierte sich Carl Schmitts Diktum, souverän sei, wer über den Ausnahmezustand gebietet" ebd., S. 34; „im Spätsommer 1918 […] verlor der Terror jedes Maß. […] Am 5. September 1918 gab die Regierung die Einrichtung von Konzentrationslagern (*konclager*) bekannt", weil sie überzeugt war, „im Widerstand einzelner Individuen zeige sich die verborgene Macht feindlicher Kollektive" ebd., S. 40; der *bio*politische *Nexus* zwischen *Souveränität*, *Ausnahmezustand*, *Gewalt*, *Lager* und (nicht-)menschlichem *Überleben*, den Agamben in *Homo sacer I* analysiert, liefert hier die Stichworte, um zu beschreiben, wie die Bolschewiki dazu übergingen, „Terror gegen jedermann auszuüben und den Ausnahmezustand zum Regierungsprinzip zu erheben." Ebd., S. 40; was nicht zuletzt zum so genannten „Großen Terrors" der Jahre 1937ff. führte: „Im Jahr 1937 geriet die Welt aus den Fugen, sie befand sich im Ausnahmezustand. […] Es war das Werk Stalins, der, was er anderen antat, nicht […] als sinnloses Chaos, sondern als reinigendes Gewitter empfand. Die Erde wurde vom Unrat gesäubert, für immer." Ebd., S. 201.
[478] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 24.

seiner Zusammenfügung, die nur der Einzelne (in diesem Fall der Dichter) leisten kann“[479]. Der (im konkreten Fall den physischen Untergang Mandelstams nach sich ziehende) sprachliche Zusammenfügungs-, oder Harmonisierungsversuch[480] zeigt erst die Faktizität des Abstands, von dem sonst nicht die Rede sein *kann*, sowie die Unmöglichkeit dieses Unterfangens und etabliert diesen Bruch damit als das *diese Zeit* (in verheerender Weise) Auszeichnende. „Die [...] Strophe, die das Gedicht beschließt, lässt keinen Zweifel daran, dass es sich um eine unerfüllbare – oder besser paradoxe Aufgabe – handelt. Nicht nur dass das Rückgrat des Zeit-Tiers gebrochen ist, sondern *vek*, das neugeborene Jahrhundert, will sich mit einer Geste, die für jemanden mit gebrochenem Rückgrat schlechterdings unmöglich ist, zurückwenden, um seine Spuren zu betrachten, und zeigt so sein vom Schwachsinn gezeichnetes Gesicht“[481]. Es ist diese *Geste*, die die Gegenwart Mandelstams mit den uns zur Verfügung stehenden Äußerungsmodalitäten in Beziehung setzt. Es geht nicht um den Vergleich des Schreckens oder der Vernichtungsrate. Vielmehr ist die Schwierigkeit oder Fragilität des Versuchs auch *jetzt*, zum Autor einer solchen Geste zu werden, die Ebene der Analogisierbarkeit, die *uns* angeht. Sie ist die *zeitlose* Schwelle *in jeder Zeit*, die von der Zeitgenossenschaft in dem Maß zur Sprache gebracht wird, wie sie dadurch entrückt.

In dieser Hinsicht ist der *Dichter* für Agamben – aufgrund der ihn von journalistischen, bürokratischen oder anderen hegemonialen *ad hoc* Berichterstattungen unterscheidenden Spracherfahrung – ein Idealtypus, ein *Paradigma der Zeitgenossenschaft*: „Der Dichter – der Zeitgenosse – darf seinen Blick nicht von seiner Zeit abwenden.“[482] Doch offenbart der zeitgenössische Dichter lediglich eine, *allen* in ihrer Zeit Lebenden, *mögliche Erfahrung des Sprechens*, ohne eine privilegierte Sprecherposition einzunehmen oder zu beanspruchen. Hier findet sich die zum Wesenskern des Schwellenparadigmas gehörende Denkfigur Agambens der doppelten Ausnahme wieder. Worin unterscheidet sich das Dichterwort vom „Scheinwerferlicht der Macht“[483] und inwiefern gleicht sein Blick derjenigen Perspektive, die

---

[479] Ebd., S. 25.
[480] Vgl. Fußnote 269.
[481] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 25.
[482] Ebd., S. 26.
[483] FOUCAULT: *Überwachen und Strafen*, S. 241f.; vgl. ebenso FOUCAULT, Michel: *Das Leben der infamen Menschen.* Berlin 2001, wo er in die nicht vollendete „Anthologie von Existenzen“ einleitet, die „[e]inzigartige Leben [...] in einer Art Herbarium zusammentragen“ sollte; es handelt sich um Aufzeichnungen politischer Institution des 17. und 18. Jahrhunderts („Internierungs- und Polizeiarchive, Bittschriften an den König und königliche Siegelbriefe“ ebd., S. 24) über „[k]urze Leben, angetroffen im Zufall der Bücher und der Dokumente. Es sind *exempla*, aber [...] solche Exempel, die nicht so sehr Lektionen zum Meditieren enthalten als vielmehr kurze Effekte, deren Kraft alsbald verlöscht.“ (jeweils ebd., S. 7f.) Entscheidend ist, dass der „Blitz der Macht“ die Realität und Obskurität dieser Leben nicht nur vorführt, produziert und in sie eingreift („Der Diskurs der Macht im klassischen Zeitalter, wie auch der Diskurs, der sich an ihn wendet, erzeugt Ungeheuer.“ Ebd., S. 27), sondern dass dies „Leben“ sind, „die sind, als ob sie nicht existiert hätten, Leben, die nur vom Zusammenstoß mit einer Macht überleben, welche sie nur vernichten oder zumindest wegwischen wollte, Leben, die uns nur wiederkommen dank vielfältigen Zufällen – das sind die Infamien, von denen ich einige Reste hier versammeln wollte. [...] Sie existieren nur noch Kraft der etlichen schrecklichen Worte, die dazu bestimmt waren, sie für immer des Gedächtnisses der Menschen unwürdig zu machen. Und der Zufall hat gewollt, dass es diese Worte sind, diese Worte allein, die weiter existieren.“ Ebd., S. 22f.; mir kommt es darauf an, die spezifische Differenz

als allgemeine gelten könnte; „was sieht derjenige, der seiner Zeit, dem schwachsinnigen Lächeln seines Jahrhunderts ins Auge blickt?“[484] Dass es Agamben hier um das Herausschälen eines Schwellenparadigmas geht, das den Zeitgenossen weder außerhalb noch innerhalb seiner Zeit, sondern gewissermaßen auf ihrem „Höhenkamm“[485] situiert, von dem aus nur deren Abgründe sichtbar sind, verdeutlicht seine zweite Grundlagendefinition: „Zeitgenössisch ist derjenige, der seinen Blick fest auf seine Zeit richtet, um nicht deren Glanz, sondern deren Finsternis wahrzunehmen. [...] Zeitgenosse ist, wer diese Dunkelheit sehen kann, wer zu schreiben vermag, indem er die Feder in die Finsternisse der Gegenwart taucht.“[486] Spätestens mit dieser Bestimmung wird intellegibel, dass die Zeitgenossenschaft kein Monopol der Dichter ist, sondern diese nur deren Merkmale zu veranschaulichen helfen, für diesen Modus des Sprechens *beispielhaft* sind.

II.2.2.2 Zeitgenossenschaft als Handlung

Unschwer ist zu erkennen, dass Agamben diese Position auch für sein eigenes Schreiben beansprucht. Entsprechend erfolgt daraufhin eine argumentative Ausdehnung der Figur der Zeitgenossenschaft sowohl in Bezug auf das, was von dieser Position aus zu sehen ist, als auch darauf, wie diese Haltung *auf der Schwelle der eigenen Zeit* denkbar, d. h. subjektiv erreichbar wäre. Diese Erweiterung ist nicht nur anekdotisch von Interesse, weil Agamben, gestützt auf neurophysiologische Hypothesen, die *Dunkelheit* nicht als Negation des Sehens, des Sichtbaren auffasst, sondern als eine „besondere Sehweise“, die demzufolge „kein privativer Begriff, die bloße Abwesenheit von Licht, sondern ein Effekt [...], ein Produkt der Retina“[487] ist. Die „besondere Sehweise“ des Zeitgenossen, der auf diese Weise die „Finsternis“ und „Dunkelheit“ des ihn Umgebenden zu sehen und anzusprechen vermag, passiert ihm nicht einfach, ist keine „Form der Untätigkeit oder Passivität [...], sondern [setzt] eine besondere Aktivität, ein spezifisches Vermögen voraus“[488]. Mit dieser Terminologie bringt Agamben das Schwellenparadigma der Zeitgenossenschaft in unmittelbare Nähe zu

---

in der Perspektive des *Zeugnisses des Dichters* und dem „Appell zur Diskursivierung“ der Macht aufzuzeigen, den Foucault hier mit einem historischen Wandel der politischen Techniken verknüpft: „Das Beiläufige hört auf, dem Schweigen zu gehören [...]. All diese Dinge, die das Gewöhnliche, das unwichtige Detail, das Dunkle, die ruhmlosen Tage, das gemeine Leben ausmachen, können und dürfen gesagt – besser noch geschrieben werden. Sie sind beschreibbar [...] geworden, in dem Maße, in dem sie von den Mechanismen einer politischen Macht durchquert werden. [...] Dass in der Ordnung aller Tage so etwas wie ein Geheimnis zu heben sein könnte, dass das Unwesentliche bedeutsam sein könnte, das blieb ausgeschlossen bis zu dem Tage, als der weiße Blick der Macht über jenen winzigen Turbulenzen aufging.“ Ebd., S. 35f., dieser „weiße Blick der Macht“ ist das „Licht“, das „wahre Zeitgenossenschaft“ zu verdrängen hat.

[484] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 26.

[485] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 24 „Das Allgemeine und das Eigene, die Gattung und das Individuum sind gleichsam nichts anderes als Abhänge, die beiderseits des Höhenkamms der Beliebigkeit abfallen.“ Ebd.

[486] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 26.

[487] Ebd., S. 26; Agamben behauptet: „Was geschieht, wenn wir uns in einem lichtlosen Raum befinden oder die Augen schließen [...]. Wie erklärt sich die Dunkelheit, die wir dann sehen? Den Neurophysiologen zufolge enthemmt die Abwesenheit von Licht eine Reihe von peripherer, *off-cells* genannter, Zellen der Retina, die aktiv werden und jene besondere Sehweise erzeugen, die wir Dunkelheit nennen.“ Ebd.

[488] Ebd., S. 26f.

seinem *Potenz*-Verständnis.[489] Methodisch ist also zumindest festzuhalten, dass sein Vorgehen sich exakt an die Richtschnur hält, nach der sein Denken von einem Besonderem zu einem anderen fortschreitet: Zeitgenossenschaft wird auf Basis einer Analogie als Paradigma der Schwelle dargeboten, wodurch andere Schwellenparadigmen damit analogisierbar sind, was deren Eigenheiten – hier die der Schwellenfigur der Potenz – erneut, leicht modifiziert, sichtbar werden lässt. Konkret gelingt es Agamben eine der Dimensionen der Schwelle, und zwar diejenige, die auf die *Aufhebung* oder „Neutralisierung" des Unterschiedenen gerichtet ist, zu aktualisieren: „In unserem Fall entspricht [*die besondere Aktivität des Zeitgenossen; M.M.*] einer Neutralisierung des von der Epoche ausstrahlenden Lichts, das ihre Finsternis, ihre eigenste Dunkelheit verbergen soll, die jedoch von jenem Licht nicht zu trennen sind."[490] Dieses „spezifische Vermögen", das Verborgene, die Impotenz, den (im Wortsinn) „blinden Fleck"[491] eines sonst licht *scheinenden* Systems *als solchen*, d. h. als „Unsagbarkeit"[492] zur Sprache zu bringen, macht die *Potenz der Schwellenposition eines Zeitgenossen* aus. Weder kann es seiner Wahrnehmung darum gehen, den *Glorienschein* des Sichtbaren zu preisen,[493] noch darum eine andere, neue Lichtquelle aufzutun. Von beiden Projekten hat sich der Zeitgenosse auszunehmen und auf der Schwelle des jeweils „dunkel" bleibenden zu verharren. „Zeitgenosse darf sich nur derjenige nennen, der sich nicht vom Glanz seines Jahrhunderts blenden lässt, dem es gelingt, seine Schattenseiten, seine tiefste Dunkelheit wahrzunehmen."[494] Doch stellt sich an dieses Unterfangen die berechtigte Frage, was daran *gut* sein soll, welche Notwendigkeit oder welcher Nutzen (und nur diese generieren und bestimmen *in unserer Gegenwart* das, „was gut ist"[495]) für jeweils *seine Zeit* daraus folgt: „Weshalb sollten wir daran interessiert sein, die Schattenseiten der Epoche wahrzunehmen? Ist die Dunkelheit nicht eine anonyme

---

[489] Vgl. Kapitel II.2.5 der vorliegenden Arbeit.

[490] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 27.

[491] Vgl. LUHMANN, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt/M. 1997, u. a. S. 1110, wo Luhmann festhält, warum „die Operation des Beobachtens (und mit ihr der Beobachter selbst im Vollzug seiner Operation) unbeobachtbar bleibt"; vgl. auch S. 1121f. wo „strukturelle", „operative" und „notwendige Latenz" bei Beobachtungen erster und zweiter Ordnung analysiert werden; Luhmann betont jedoch: „Zum Glück ist diese unvermeidliche Invisibilität der Welt und des jeweils operierenden Beobachters kein ontologisches Faktum. [...] Das Problem liegt jeweils im Rücken, und es lässt sich verschieben, wenn sich Beobachter finden, die andere Beobachter beobachten." Ebd., S. 1113.

[492] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 28; das Problem der Unsagbarkeit („von Auschwitz") behandelt Agamben vor allem ebd., S. 136f. und allgemeiner in AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*.

[493] Vgl. zur „akklamatorischen" Glorifizierung der „Herrlichkeit" selbst, die Agamben hier als *Paradigma der Schwelle* analysiert und auf diese Weise als Grund*handlung* sowohl der *ökonomischen* als auch der *politischen* Theologie ausweist in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, v. a. S. 201-301.

[494] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 27.

[495] Vgl. die für Agamben (immer noch) maßgebende Gegenwartskritik von Guy Debord (AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*. „Der vielleicht beunruhigendste Aspekt an Debords Büchern ist die sture Gradlinigkeit, mit der die Geschichte an der Verifizierung seiner Analysen zu arbeiten scheint." Ebd., S. 79) und sein an Hegels „absolute Notwendigkeit" („Das schlechthin Notwendige *ist* nur, weil es ist; es hat sonst keine Bedingung noch Grund." HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik. Werke, Bd. 6.* Frankfurt/M. 1979, S. 215; vgl. Hegels gesamte Erörterung der Modalkategorien ebd., S. 200-217) erinnerndes Urteil: „Das Spektakel stellt sich als eine ungeheure, unbestreitbare und unerreichbare Positivität dar. Es sagt nichts mehr als: ‚Was erscheint, das ist gut; was gut ist, das erscheint.'" Das ist die verheerende Formel der „Gesellschaft des Spektakels", DEBORD: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 17.

und per definitionem undurchdringliche Erfahrung, etwas, das sich nicht an uns richtet und uns deshalb nichts angehen kann?“[496] Agambens Antwort entkräftet diese Ansicht und erinnert (unfreiwillig) an das Adornosche Diktum vom „Verblendungszusammenhang“[497], der im falschen Leben, kein *gutes* zuließe: „Das Gegenteil ist der Fall: Zeitgenosse ist, wer die Dunkelheit seiner Zeit als etwas wahrnimmt, das ihn angeht, nicht aufhört, ihn anzusprechen, etwas, das sich mehr als jedes Licht unmittelbar und ausschließlich an ihn richtet.“[498] Obwohl Agamben hiermit in erster Linie eine individuelle Betroffenheit anzudeuten scheint, kann es sich, der oben gegebenen Definition zufolge, nur um einen „Anspruch“[499] handeln, der *beispielhaft* für ein all*gemeines* Angesprochensein und „Unterworfensein“[500] durch das der jeweiligen Epoche Spezifische ist. Denn bloß subjektive Dunkelheit nimmt sich bzw. andere Dunkelheiten aus dem Blickfeld aus, während vorgeblich objektiven Perspektiven die je eigene Verwobenheit zum avisierten Zusammenhang entgeht. Die Schwelle der Zeitgenossenschaft stellt eine dritte Alternative zur Verfügung. Dieses Paradigma der

---

[496] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 27.

[497] ADORNO: *Negative Dialektik*, S. 397; Adorno bestimmt in diesen Zusammenhang seinen Begriff (negativer) Dialektik, die „in eins Abdruck des universalen Verblendungszusammenhangs und dessen Kritik“ sei und „in einer letzten Bewegung sich noch gegen sich selbst kehren [muss].“ Die Nähe zur „Phasenverschiebung“ und „Selbstreflexivität“ eines Zeitgenossen im Sinn Agambens bezeugt neben der Überschrift des Kapitels („Selbstreflexion der Dialektik“), auch folgende Stelle, in der Adorno die komplizierte (*Schwellen*-)Beziehung zwischen „Absolutheit“ und „Partikularem“ diskutiert, wonach die „Dialektik zum einen im „Medium des Begriffs verbleiben muss“ und dennoch „den Ientitätsanspruch [zerstört], indem sie ihn prüfend honoriert. Darum reicht sie nur so weit wie dieser. Er prägt ihr den Zauberkreis absoluten Wissens auf. An ihrer Selbstreflexion ist es, ihn zu tilgen, eben darin Negation der Negation, *welche nicht in Position übergeht* [*kursiv; M.M.*]. Dialektik ist das Selbstbewusstsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen. Aus ihm von innen her auszubrechen, ist objektiv ihr Ziel.“ Ebd., S. 398; auf die Analogie in der *Geste*, nicht in den Begriffen ihrer Perspektiven kommt es mir an. Diesen Analogien vertiefend nachzugehen, um gegenseitige Antriebskräfte kritischen Denkens bei Agamben und Adorno zu gewinnen, ist auf ein anderes Projekt zu verschieben. Der Einfluss der Gedanken Adornos auf die Realisierung dieser Arbeit ist zu betonen.

[498] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 27; vgl. Agambens analoge Interpretation in Bezug auf *unsere* Relation zu Auschwitz, d. h. dem, was „hätte nie geschehen dürfen“, „womit wir alle nicht fertig werden“ (ARENDT, Hannah: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk.* München 2005, S. 61f.), und was *uns* unbedingt *weiterhin* etwas angeht, da es, wie Agamben mit Primo Levi feststellt, „nicht aufgehört hat, zu geschehen“, AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 88.

[499] AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 91.

[500] Vgl. Agambens Subjektbestimmung auf Basis des *Paradigmas* der „Scham“ *als Schwelle*: Die Scham „ist nichts weniger als das fundamentale Gefühl, Subjekt zu sein, und zwar in den beiden – zumindest scheinbar – entgegengesetzten Bedeutungen des Wortes: Souverän und *sub-iectum*: Unter-worfenes. Sie ist das, was entsteht in der vollkommenen Gleichzeitigkeit einer Subjektivierung und einer Entsubjektivierung, einem Sich-Verlieren und einem Sich-Besitzen, einer Knechtschaft und einer Herrschaft.“ AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 93. Agamben spielt hier (ein anderes Prisma nutzend) auf Foucaults Subjekt-Begriff an, dessen zwei wesentliche Aspekte sind die Reziprozität von „Machtbeziehungen“, d. h. die Aufhebung der Perspektive der Einteilung in Herrscher und Beherrschte, sowie die Gleichzeitigkeit von individuellen und allgemeinen „Subjektivierungsprozessen“, d. h. die Auflösung der Perspektive der Einteilung in (gesellschaftliches) „Unten“ und „Oben“; vgl. u. a. FOUCAULT, Michel: *Das Subjekt und die Macht. Nachwort von Michel Foucault.* In: DREYFUS, Hubert/RABINOW, Paul (Hg.): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.* Weinheim 1994, S. 241-261,; vgl. aus dem Meer an Überblicksdarstellungen: KAMMLER, Clemens u. a. (Hg.): *Foucault Handbuch. Leben, Werk, Wirkung.* Stuttgart/Weimar 2008; S. 293-296; RAFFNSØE, Sverre u. a. (Hg.): *Foucault. Ein Studienhandbuch.* Stuttgart 2010; RUOFF, Michael: *Foucault-Lexikon. Entwicklung, Kernbegriffe, Zusammenhänge.* Paderborn 2009, S. 196-202; HAUSKELLER, Christine: *Das paradoxe Subjekt. Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michel Foucault.* Tübingen 2000; WETZEL, Dietmar: *Macht und Subjektivierung im flexibilisierten Kapitalismus - nach Foucault und Butler.* In: BRÖCKLING, Ulrich u. a. (Hg.): *Vernunft - Entwicklung - Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne.* München 2004, S. 245-259; mit größerem Radius FRANK, Manfred: *Die Unhintergehbarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Toterklärung.* Frankfurt/M. 1986.

Schwelle unterstreicht also die methodische Prämisse Agambens, seine Perspektive könne analog hierzu den üblichen Dichotomien als Drittes hinzutreten. Für dieses Argument liefert diese Studie Agambens einen weiteren Anhaltspunkt.

Agamben bringt also eine auf den ersten Blick „astrophysische" Erklärung der Dunkelheit in Anschlag, um seine „besondere Sichtweise" dieser Perspektivierungsmöglichkeit, die ein Zeitgenosse in seiner Zeit zu fixieren hat, zu veranschaulichen. Er nutzt dazu ein Bild, das er bereits früher bemüht hat:[501] „Am Firmament des Nachthimmels sind die leuchtenden Sterne von tiefster Finsternis umgeben. [...] Im sich ausdehnenden Weltall entfernen sich die entlegensten Galaxien von uns mit einer so hohen Geschwindigkeit, dass ihr Licht uns nicht erreichen kann. Was wir als Dunkelheit wahrnehmen, ist Licht, das [...] uns nicht erreichen kann, weil die Geschwindigkeit, mit der sich die Galaxien, die es ausstrahlen von uns entfernen, größer ist als die des Lichts."[502] Für die Verwendung dieser Analogie zu derjenigen *Dunkelheit*, für die der Zeitgenosse aufnahmefähig zu sein hat, bedarf es keiner kritischen Analyse ihrer naturwissenschaftlichen Berechtigung. Denn sie verläuft über die Ähnlichkeit in der Vergeblichkeit, die die Möglichkeit dieses ‚dunklen Lichts', wahrgenommen zu werden, kennzeichnet, weil es sowohl dem sichtbaren Licht der Sterne als auch dem der Gegenwart der Betrachter ausgesetzt ist. Agamben folgert: „In der Dunkelheit der Gegenwart jenes Licht wahrzunehmen, das uns vergeblich zu erreichen versucht, heißt zeitgenössisch sein." Da die Fähigkeit dazu, keine Selbstverständlichkeit ist, „sind Zeitgenossen so selten", und ist, diese Position einzunehmen, nicht zuletzt „eine Frage des Mutes: Denn sie verlangt nicht nur, dass man den Blick unverwandt auf die dunklen Seiten der Epoche zu richten vermag, sondern auch [...] in dieser Dunkelheit jenes Licht wahrzunehmen, das sich [...] immer weiter von uns entfernt. Sie verlangt also, bei einer Verabredung pünktlich zu sein, die schlechterdings nicht zustande kommen kann."[503] Diese Akzentuierung spielt nicht auf eine psychologische Disposition an,[504] sondern auf eine allen Menschen immer gegebene

[501] Vgl. nicht nur Agambens „Idee des Lichts" in AGAMBEN: *Idee der Prosa*, S. 125, sondern auch die „Idee der Glorie" ebd., S. 131-134. „An dem Punkt der Innervation, wo das auf der Netzhaut gespiegelte Bild wirklich gesehen wird, ist da Auge notwendig blind. [...] Indem er mit aller Kraft an diesem blinden Fleck festhält, konstituiert der Mensch sich als bewusstes Subjekt. Es ist als wolle er verzweifelt seine eigene Blindheit sehen. So schleicht sich für ihn in das Sehen eine Verzögerung ein, eine Diskontinuität und ein Gedächtnis zwischen Reiz und Antwort. Zum ersten Mal trennt sich die Erscheinung vom Ding, der Schein vom Leuchten. Aber dieses Gran Finsternis – diese Verzögerung – ist darauf bezogen, dass etwas *ist*, ist das Sein. Nur für uns *sind* Dinge, losgelöst von unseren Bedürfnissen und unserer unmittelbaren Beziehung mit ihnen. Sie *sind*: bloß, wunderbar und unerreichbar." Ebd., S. 134.

[502] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 27f.

[503] Jeweils ebd., S. 28.

[504] Die Verwendung des Begriffs „Mut" lädt zu Irritationen ein, daher ein Interpretationsversuch in Agambens Terminologie: *Mut* liegt im Ablegen der *Impotenz* (darin, Abstand von seiner unmittelbaren Überlebensrealität zu nehmen), d. h. dem Einnehmen des Abstands, während es klar ist, dass es über die Resultate, den „Erfolg" dieser Aktion (ein Gelesen-, Gehörtwerden etc.) keine Garantie gibt und geben kann; mehr noch: durch den Akt des Wortergreifens, das Ablegen der Stummheit, des Aussprechens des Nichtsprechenkönnens wird das Subjekt dieser (jeder) Aussage erst recht angreifbar, dem „Zugriff der Macht" zugänglich, sichtbar und hebt sich so weit aus der Masse heraus, dass man als Tötbarer umso mehr heraussticht, als man im Namen aller anderen „Tötbaren" spricht und das *ethische* Verbrechen der bio-politischen Implementierung und Realisierung dieser

Möglichkeit, zum Subjekt der Zeitgenossenschaft, ihrer spezifischen „Aussagefunktion“[505] zu werden, und das Risiko anzunehmen, sich (konkret: sein physisches Überleben) „aufs Spiel zu setzen“[506], denn „die von der Zeitgenossenschaft wahrgenommene Gegenwart [hat] ein gebrochenes Rückgrat.“[507] Agamben denkt ein Experiment, die Möglichkeit des Unmöglichen zu realisieren: „Unsere Zeit, die Gegenwart [...] ist für uns absolut unerreichbar. Ihr Rückgrat ist gebrochen, und wir befinden uns exakt auf der Bruchlinie. Auch und gerade deshalb sind wir zeitgenössisch.“[508] Leben wir beispielhaft, d. h. als Zeitgenossen ergreifen wir nur die Unmöglichkeit als Möglichkeit, in der wir ohnehin, d. h. im Immer des *Jetzt* sind. Dem Vektor dieses Gedankengangs weiter folgend, gelangt Agamben zu der Definition von Zeitgenossenschaft (als möglicher, da unmöglicher „Lebens-Form“),[509] die sie neuerlich zum Paradigma der Schwelle werden lässt. Sie ist in Analogie zur „messianischen Zeit“[510] die *Zeit der Schwelle*: „Die Verabredung, um die es bei der Zeitgenossenschaft geht, findet nicht einfach in der chronologischen Zeit statt: Sie ist etwas, das in ihr drängt und sie verwandelt. Diese Dringlichkeit ist die Unzeitgemäßheit, der Anachronismus, die es erlauben, die Zeit in der Form eines ‚zu früh’, das auch ein ‚zu spät’, eines ‚schon’, das auch ein ‚nicht mehr’ ist, zu erfassen.“[511] Dies ist keineswegs eine exklusive, Wenigen vorbehaltene Option menschlichen Handelns, auch wenn davon Gebrauch zu machen, die Ausnahme zu sein scheint, sondern offenbart eine *beispielhaft* Allen mögliche, *gemein*same Potenz.

II.2.2.3 Das „Jetzt“ der Zeitgenossenschaft

Agamben wendet sich im nächsten Schritt einem Phänomen zu, das auf den ersten Blick nur

---

Tötbarkeit von Lebewesen unwiderruflich aussagt. Der Mut ist nicht im Sinn einer (heroischen) „Entscheidung“ (á la Schmitt) *für* etwas, *zu* einer Tat zu verstehen, sondern als ein Ablassen vom alltäglichen Schweigen, dessen einzige Triebfeder im Nichtmehranderskönnen liegt.

[505] Vgl. FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*, S. 128-153.

[506] Agambens fragt: „Was aber bedeutet es für ein Leben, sich aufs Spiel zu setzen oder aufs Spiel gesetzt zu werden?“ in AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 63-65, wo er in einer Szene aus „Der Idiot“ von F. M. Dostojewski ein Paradigma dafür findet, wie er die Frage eines „ethischen Lebens“sieht: „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.“ Ebd., S. 65; die Wendung „Aufs-Spiel-Setzen“ verweist nicht nur hier auf den ‚Risiko’-Aspekt der *Schwelle*, ihre *Fragilität*, vgl. u. a. Agambens analoge Behauptung in Bezug auf *Bartleby* (vgl. Kapitel II.2.5), dass „die Prüfung des Bartleby die äußerste Prüfung [ist], in der eine Kreatur sich aufs Spiel setzen kann.“ AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 45.

[507] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 28.

[508] Ebd., S. 28f.

[509] Vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 13-20.

[510] Agambens Kurzdefinition der „messianischen Zeit“ bestimmt sie nicht als „drittes Zeitalter zwischen den zwei Zeiten“, d. h. der chronologisch-profanen Zeit und der Zeitlosigkeit der göttlichen Ewigkeit, sondern als die „Zäsur, die die Teilung der Zeiten selbst teilt, indem sie zwischen ihnen einen Rest einführt, eine Zone nicht zuweisbarer Indifferenz, in der die Vergangenheit in die Gegenwart verschoben und die Gegenwart in die Vergangenheit ausgedehnt wird.“ AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 88. Agamben denkt „das Messianische“ als *Paradigma der Schwelle* und zeigt anhand dieses Beispiels das relationale Wesen der Schwelle als paradigmenübergreifender Denkfigur, die für Unterscheidung *und* Verbundenheit des jeweils Unterschiedenen sorgt: „Wichtiger ist die Spannung, die Vergangenheit und Zukunft [...] zu einer untrennbaren Konstellation zusammendrängt und verwandelt. Das Messianische ist nicht einfach eine der beiden Grenzen dieser typologischen Beziehung; Es ist diese Beziehung selbst.“ Ebd.

[511] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 29.

loose mit dem bisher Verhandelten zusammenzuhängen scheint. Doch gerade, dass er nun „Mode“ als ein „Beispiel für die eigentümliche Zeiterfahrung, die wir Zeitgenossenschaft nennen“[512] einführt, zeigt einmal mehr *in welcher Art und Weise*, in welcher Hinsicht er seine Gegenstände aufgreift, um sie auf *paradigmatischer* Ebene miteinander in Beziehung zu setzen. Seine Definition dessen, was *Mode* ist, dient, auf Basis der mit ihrer der Zeitgenossenschaft analogisierbaren Zeiterfahrung, der Erhellung eben dieses Schwellenparadigmas: „Die Mode ist dadurch gekennzeichnet, dass sie in die Zeit eine merkwürdige Diskontinuität einführt, sie mit Blick auf ihre Aktualität oder Inaktualität, ihr *à la mode*-Sein [...] oder Außer-Mode-Sein aufspaltet.“[513] Wiederum ist auf die frappante Interdependenz, genauer: Interrelation auf schwellenparadigmatischer Ebene zwischen den einzelnen Themenfeldern und Denkfiguren Agambens hinzuweisen, die am Beispiel dieser Verknüpfung sichtbar wird. Was die einzelnen Paradigmen als *Schwellen* auszeichnet, ist, dass ihnen eine gleichermaßen rekapitulative wie *voraus*leuchtende Wirkung eignet, was hier mittels der Bezugnahme auf das Schwellenparadigma der „Jetztzeit“ vollzogen wird: „Das ‚Jetzt’ der Mode, der Augenblick, in dem sie entsteht, kann durch keinen Zeitmesser bestimmt werden. Ist dieses ‚Jetzt’ vielleicht der Moment, in dem der Modeschöpfer den gewissen Touch, die Nuance ersinnt, die den neuen Schnitt der Kleidung bestimmen? [...] Oder vielmehr der Moment der Modenschau, in dem das Kleid zum ersten Mal von den Personen getragen wird, die immer und ausschließlich *à la mode* sind, die *mannequins*, die es jedoch gerade deshalb nie wirklich sind?“[514] Wie die Zeitgenossenschaft, und zwar in Bezug auf die selbe, Abstand konstituierende *und* erhaltende Dimension,[515] ist auch die *Mode* für Agamben *ein Paradigma der Schwelle*: „Ihrem Wesen nach ist die Zeit der Mode sich selbst voraus und ebendeshalb auch immer zu spät: Sie gleicht dem unfassbaren Übergang zwischen einem ‚noch nicht’ und einem ‚nicht mehr’.“[516] Insofern können beide als *permanenter Übergang* bezeichnet werden, in der das Veraltete veraltet, indem es

[512] Ebd., S. 29; vgl. die Analogisierung der „Zeitgenossenschaft“ zum Schwellenparadigma der „Signaturen“, deren Eigenheit Agamben jeweils am Beispiel der Mode exemplifiziert in AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, „Ein besonderer Wirkungsbereich der Signaturen ist die Mode. Nirgendwo zeigen sie ihren genuin historischen Charakter so, wie sie es in der Mode tun. Denn die Aktualität, die es jedes Mal wieder zu erkennen gilt, konstituiert sich hier stets in der Zeit, durch ein Netz von Verweisen und Zitaten, die sich als ein ‚nicht mehr’ oder ein ‚schon wieder’ definieren. Die Mode führt in die Zeit eine spezifische Diskontinuität ein und teilt die Zeit zugleich in eine aktuelle Zeit und eine nichtaktuelle Zeit, je nachdem, ob es etwas der Mode entspricht oder nicht mehr der Mode entspricht. [...] Die Signatur der Mode entreißt die Jahre [...] der linearen Chronologie und disponiert sie in einer besonderen Relation mit der Geste des Stilisten – die sie herbeizitiert im ‚Jetzt’ der Gegenwart. Dieses ‚jetzt’ ist unbezifferbar und unbestimmbar, darum, weil es nur im kairologischen (und nicht chronologischen!) Verhältnis zu den Signaturen der Vergangenheit lebt.“ Ebd., S. 91.

[513] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 29.

[514] Ebd., S. 29f; neben der andernorts ähnlich formulierten ‚Demaskierung’ der *Models* als „Opfergaben an einen gesichtslosen Gott“ (vgl. AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 89) gibt Agamben auch zu bedenken, dass „ein ‚Schnitt’ oder ein ‚Look’ nur dann *à la mode* [sei], wenn andere Personen als die *mannequins* [...], Menschen aus Fleisch und Blut ihn ebenfalls als solchen betrachten“, d. h., dass es aufgrund des *öffentlichen* Charakters *dieser*, wie *jeder Zurschaustellung* auf Anerkennung durch ein Außen, durch Menschen, die in der chronologischen Zeit leben und die Exzentrität dieser „Schnitte“ auf diese Weise *verwirklichen*, ankommt; ebd., S. 30.

[515] Die im Prozess der Produktion des Abstands von ‚das ist alt’, ‚das ist neu’, diese beiden Pole zugleich miteinander verbindet, in Beziehung hält, in dem Maß ineinanderübergehen lässt, wie sie sie voneinander trennt.

[516] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 30.

revitalisiert wird, (idealiter) Vergangenheit und Zukunft in einer Gegenwart ununterscheidbar werden, die ihrerseits diesen *chronologischen Unterschied* erst konstituiert. Agamben kommt es bei der analogisierenden Verwendung des *Schwellenparadigmas* der *Mode* vor allem darauf an, eine bestimmte, sowohl der Zeitgenossenschaft als auch der „Jetztzeit" eigene *Zeitlichkeit der Schwelle* aufzudecken, denn „das ‚Nun' [*konsistenter: ‚Jetzt'; M.M.*], der *kairós* der Mode, ist nicht zu greifen, ist flüchtig: Der Satz ‚ich bin in diesem Augenblick *à la mode*' ist widersprüchlich, weil man in dem Moment, in dem man ihn äußert, schon wieder aus der Mode ist."[517] Allein schon wegen dieser Brüchigkeit oder Flüchtigkeit kann hiermit keine chronologisch-linear verortbare Zeitspanne gemeint sein, sondern nur das *Jetzt der Gegenwart als permanenter Schwelle*, deren Funktion gerade in der Produktion eines vorher und nachher, dem es nie angehören und von dem es doch nie ausgeschlossen werden kann, besteht.[518] Jede Schwelle *produziert* die (ihr jeweils zugehörige) Dichotomie. Sie ist die *Grenzzone* oder der „Abgrund"[519], der das Unterschiedene konstituiert, das *darin* selbst in der Schwebe der Ununterscheidbarkeit ist. Sie ist das, was nicht (unterschieden) ist.[520]

---

[517] Ebd., S. 31.

[518] Vgl. ergänzend und differierend die Gegenwartsdefinition von BERGSON, Henri: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist.* Hamburg 1991, S. 131-135. „Meine Gegenwart ist, was mich interessiert, was mir lebendig ist [...], was mich zur Tätigkeit reizt, während meine Vergangenheit wesentlich machtlos ist." Ebd., S. 131; „die konkrete, erlebte Gegenwart [...] meiner gegenwärtigen Wahrnehmung [...] beansprucht notwendigerweise eine gewisse Dauer. [...] Liegt sie diesseits oder jenseits des mathematischen Punktes, den ich ideal bestimme, wenn ich an den gegenwärtigen Augenblick denke? Es ist ganz klar, dass sie zugleich diesseits und jenseits ist, und dass das, was ich ‚meine Gegenwart' nenne, mit einem Fuße in meiner Vergangenheit und mit dem anderen in meiner Zukunft steht. [... Sie] muss also zugleich eine Wahrnehmung der unmittelbaren Vergangenheit und eine Bestimmung der unmittelbaren Zukunft sein. [...] Woraus ich schließe, dass meine Gegenwart aus einem kombinierten System von Empfindungen und Bewegungen besteht. Meine Gegenwart ist ihrem Wesen nach sensorisch-motorisch. Das bedeutet, dass meine Gegenwart in dem Bewusstsein besteht, das ich von meinem Körper habe." Ebd., S. 132f. Für Bergson ist der (menschliche) Körper eine Art von *Schwelle*, insofern er „ein Tätigkeitszentrum" ist, das „zwischen die Materie, die ihn beeinflusst, und die Materie, die er beeinflusst, hineingestellt" ist; er bildet die individuierende *Schnittstelle* zwischen der „Kontinuität des Werdens" der „materiellen Welt" *allgemein* und dem der *Singularität* eines Körpers verbundenen „Teil von dieser materiellen Welt, dessen Ablauf wir direkt fühlen; in seiner Aktualität besteht die Aktualität unserer Gegenwart." Ebd., S. 133.

[519] Vgl. u. a. Agambens hier nicht näher kommentierten Versuch, im Rekurs auf Heideggers Vorlesungen von 1929/30 die „Beziehung zwischen dem bloßen Lebewesen und dem Dasein radikaler zu denken". Die Beziehung selbst, und nicht die Bestimmung des einen in (negativem) Rekurs auf das andere wird in dieser Perspektive zum Problem: „Im Abgrund – und gleichzeitig in der einzigartigen Nähe –, den die nüchterne Prosa der Vorlesung zwischen Tier und Mensch offen legt, verliert nicht nur die *animalitas*, indem sie als dasjenige vorgeführt wird, ‚was am schwersten zu denken ist', jegliche Selbstverständlichkeit, sondern auch die *humanitas* erscheint als etwas Ungreifbares und Abwesendes, schwebend zwischen einem ‚Nicht-bleiben-Können' und einem ‚Den-Platz-nicht-aufgeben-Können.'" AGAMBEN: *Das Offene*, S. 58f.

[520] Agambens Überlegungen zum *Ort der Negativität*, erlauben es, die *Schwelle* auch als dasjenige zu definieren, das die Funktion des *negativen Grunds* idealtypisch erkennbar werden lässt; hier am *Schwellenparadigma* der STIMME: „Doch insofern dieser STIMME ([...] von der Stimme als bloßem Klang zu unterscheiden) der Status eines *Nicht-Mehr* (Stimme) und eines *Noch-Nicht* (Bedeutung) zukommt, begründet sie notwendigerweise eine negative Dimension. [...] Sie ist *Grund* [...] in dem Sinne, dass sie das ist, was *zu Grunde geht* und verschwindet, damit das Sein und die Sprache stattfinden können." AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 66f. Die Materialisierung dieser *negativen*, das Sein und die Sprache, d. h. *menschliches* Leben bestimmenden *Schwelle*, die in diesem, von Agamben kritisierten Denken, bloß (virtuelle) Voraussetzung der Positivität ist, sollte also per Definition *unmöglich* sein. Wenn Agamben das, was er mit dem *Muselmann* als „Nicht-Mensch"-Paradigma mit *dieser Negativität* analogisiert, in den Lagern als permanent Untergehende, *bloß Überlebende* erkennt, dann wird die „entscheidende Funktion der Lager im System der nationalsozialistischen Biopolitik", die sein Denken als Transformation der „modalen Kategorien" anspricht, sichtbar. Das, was sichtbar wird, ist die *unabgeschlossene*

Agamben sucht diese Figur nicht in dialektischer Manier *aufzuheben*, sondern situiert sie bewusst in der Sphäre des Spielerischen, wodurch die *Analogie* selbst zwischen Zeitgenossenschaft und Mode erkenntnistheoretisch relevant wird, insofern sie dem Ausgangsparadigma der Zeitgenossenschaft das am Mode-Beispiel *gezeigte* Element hinzufügt: „Deshalb bedarf das *à la mode*-Sein wie die Zeitgenossenschaft eines gewissen ‚Spiels', einer Art Zeitverschiebung, durch die sich die Aktualität ein Bruchstück ihres Außen, einen Hauch von *Démodé*-Sein einverleiben kann."[521] Insofern ist es eine besondere Ironie des gegenwärtigen akademisch-feuilletonistischen Betriebs, dass Agamben selbst eine Zeit lang als „Europas neue[r] Modephilosoph"[522] bezeichnet wurde. Trotz der fraglos damit einhergehenden negativen Konnotation hat dieses (nunmehr in der Natur der Sache liegend verblasste) Etikett also in Bezug auf die Zeitgenossenschaft Agambens seine *spezielle* Berechtigung.

Wie am Kapiteleingang angekündigt, weist das Schwellenparadigma der Zeitgenossenschaft eine genuin methodische Relevanz auf, deren Verstehen überhaupt erst die *zeitgenössische* Dimension des Werks von Giorgio Agamben erschließt. Insofern ist selbst das Analogon der Mode keine ‚Spielerei', sondern lässt eine für seine Gegenwartskritik und ihre strategisch-methodische Ausrichtung wesentliche Ebene erkennen. Und zwar handelt es sich gerade um das Moment, das, indem es Agambens Vorgehensweise in Bezug auf die Auswahl seiner Untersuchungsgegenstände methodisch begründet, die Anschlussfähigkeit seines Denkens für andere Untersuchungsrichtungen ermöglicht. Agamben hält fest, dass die „Zeitlichkeit der Mode [...] noch eine andere Eigenschaft [...] mit dem Zeitgenössischen teilt. Durch die Geste, mit der sie die Zeit in ein ‚nicht mehr' und ein ‚noch nicht' teilt [*d. h. als* Schwelle *wirkt; M.M.*], tritt sie mit ‚anderen Zeiten' [...] in Beziehung. Sie kann ‚zitieren' und auf diese Weise jeden beliebigen Moment der Vergangenheit [...] vergegenwärtigen. Sie kann also in Verbindung bringen, was sie unerbittlich getrennt hat, zurückrufen, heraufbeschwören und wiederbeleben, was sie zuvor für tot erklärt hat."[523] Agambens Denken in paradigmatischen Schwellenfiguren nutzt exakt diese Funktion der *Zäsur* und bedient sich der auf diese Weise zugänglich werdenden trennenden Verbindung zwischen Gegenwart und Vergangenheit von bestimmten Phänomenen oder Ideen auf Basis ihrer *Paradigmatizität*. Sein Denken ist die Applikation „dieser besonderen Beziehung zur Vergangenheit". Als Paradigma der Schwelle „schreibt sich [... die Zeitgenossenschaft] in die Gegenwart ein, indem sie sie als archaisch kennzeichnet." Mittels der *Rekapitulation* des Begriffs der *arché*, den Agamben auch im Aufsatz zur *philosophischen Archäologie* fokussiert, der eine zentrale Rolle für seine

---

Dimension dieses Verbrechens, die *uns* betrifft; vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 75, S. 127-129.

[521] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 31.

[522] So die aggressive Polemik von: BINSWANGER, Daniel: *Radikal, pauschal, scheissegal.* In: *weltwoche.ch 41*, 2005; online unter: http://www.weltwoche.ch/ausgaben/2005-41/artikel-2005-41-radikal-pauschal.html; letzter Zugriff: 03.05.2011.

[523] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 31f.

methodische Selbstvergewisserung spielt, wird deutlich, inwiefern Agamben mit seinem Werk dem formulierten zeitgenössischen Anspruch gerecht zu werden sucht: „Nur derjenige kann der Gegenwart zeitgenössisch sein, der im Modernsten und Neusten die Anzeichen und Signaturen des Archaischen wahrnimmt." Dies kann als Motto seines Gesamtwerks gelten. Über diesen Brückenschlag entsteht auch die gesamte Argumentation zum *Lager als biopolitisches Paradigma der Moderne*, insofern er dort die für *unsere* Politik *ursprüngliche* Beziehung zum *homo sacer* aktualisiert. Auf welcher Ebene diese Hypothese zu verstehen, d. h. anzuwenden ist, wird mit dieser Rückwendung deutlich: „Archaisch bedeutet: der *arché*, dem Ursprung, nahe. Der Ursprung ist jedoch nicht in einer chronologischen Vergangenheit zu suchen: Er ist dem historischen Werden gleichzeitig und wirkt unablässig in ihm fort, wie der Embryo im Gewebe des gereiften Organismus und das Kind im Seelenleben des Erwachsenen fortwirkt."[524] Diesem „Nachleben"[525] archaischer Figuren gilt Agambens jeweils aktuelle Forschungsinteresse. Nach diesem *Modell*, das eine gegenwärtige Frage mit einem archetypischen Problem zusammenspannt, werden seine Untersuchungen *zeitgenössisch* und können seine Paradigmen weiter*entwickelt*[526] werden. Daher seine finale Definition der Zeitgenossenschaft, die sie als methodisch-strategische Richtschnur etabliert: „Die Abweichung – sowie die Nähe –, die die Zeitgenossenschaft definieren, sind in dieser Nähe zum Ursprung begründet."[527] Da es sich hier nicht um eine chronologische, sondern *paradigmatische Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart* handelt, die auf der Schwelle eines jeden Beispiels erst thematisierbar wird, ist Agamben kein Ideenhistoriker oder politischer Philosoph, sondern Schwellen-Denker.

Für Agambens, in dieser Passage zu begründen gesuchte methodische Vorentscheidung, am Schwellenparadigma (der Zeitgenossenschaft) orientiert vorzugehen, findet er ein Vorbild in anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen: „Die Literatur- und Kunsthistoriker wissen, dass es zwischen dem Archaischen und dem Modernen eine geheime Verabredung gibt,

---

[524] Jeweils ebd., S. 32.

[525] Vgl. Agambens Bezugnahme auf diesen Begriff von Warburg, den dieser im Hinblick auf die in den „Pathosformeln" enthaltene Spannung (der Erkennbarkeit) von Vergangenheit und Gegenwart entwickelt in AGAMBEN: *Nymphae*, S. 21-23, vgl. Kapitel II.2.4. Die zentrale Analogie ist diejenige zwischen den *Tätigkeiten* eines *Zeitgenossen* und eines (entsprechend vorgehenden) *Historikers*, denn „das Nachleben der Bilder [ist] keine Gegebenheit, sondern bedarf einer Tätigkeit [...]. Vermittels dieser Tätigkeit setzt sich vor unseren Augen das Gewesene – die [...] hinterlassenen Bilder –, das abgeschlossen und absolut unzugänglich zu sein schien, in Bewegung und öffnet sich erneut der Möglichkeit." Ebd., S. 23.

[526] Agamben verdeutlicht: „Ein methodologischer Grundsatz, von dem ich mich in meinen Untersuchungen immer habe leiten lasse, ist es, in den Texten und Kontexten, die ich bearbeite, das ausfindig zu machen, was Feuerbach als das philosophische Element bezeichnet, das heißt den Punkt ihrer *Entwicklungsfähigkeit*, den Zeitpunkt und *locus*, an denen sie entwickelbar sind." AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 25. In der von Agamben angesprochenen „Entwicklungsfähigkeit" eines (vorangehenden) Denkens, die er für seine Adaption insbesondere Foucaults explizit in Anspruch nimmt (vgl. auch AGAMBEN: *Signatura rerum*, S. 8), liegt auch der Einfluss von Agambens Schwellendenken auf meine Forschungen, d. h. es geht mir nicht darum, genau *wie* und genau *was* Agamben denkt, zu denken, sondern um die eigenständige Weiterentwicklung seiner Perspektive. Dieses Interesse zielt nicht auf methodische Universalisierung, sondern auf die Eröffnung der Möglichkeit *beliebiger* Phänomene im Licht des Schwellendenkens *paradigmatisch*, kritischer Erkenntnis offen zu werden.

[527] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 32.

und zwar nicht deshalb, weil gerade von den archaischsten Formen die größte Faszination auf die Gegenwart auszugehen scheint, sondern weil der Schlüssel des Neuen und Unvordenklichen, im Prähistorischen liegt.“[528] Was eine Forschung, die an einer derartigen Entschlüsselung interessiert ist, auszeichnete, ist ihre Fähigkeit diejenigen (vergessenen) Momente des Vergangenen *als Vergessene* einer Untersuchung zu unterziehen, mithin nach den Bedingungen des Vergessens zu fragen, die in der Lage sind, die Gegenwart mit ihrer „Dunkelheit“ zu beleuchten, deren aktuelle *Signaturen* erkennbar werden zu lassen. So sucht Agamben die *Gegenwart als Zeit der permanenten Schwelle* zu beschreiben, indem er archaische Schwellenfiguren wie den *homo sacer*, wie die *messianische Botschaft* des Paulus oder das *Bild der Nymphe* als entsprechende Paradigmen behandelt, um somit die Spezifik *unserer* Zeit im Licht ihrer Verbundenheit zu dem, wovon sie sich verabschiedet zu haben glaubt, herauszuarbeiten. Diese Argumentation kommt allerdings als angreifbare Selbstrechtfertigung daher: Sein Insistieren auf den archäologischen Fokus zeitgenössischer Betrachtungen monopolisiert diese Möglichkeit in den Händen einer Gruppe von ‚Gelehrten’, insofern sie diesen einen Wissensvorsprung einräumt, der exkludierend ist und ihnen eine abgesonderte Position zugesteht, was er ansonsten stets zu vermeiden sucht. Diese Haltung maßt sich offenbar an, den einzig zugänglichen Weg der Gegenwartskritik in der Hand zu halten, und wird insofern Opfer ihrer eigenen Prämisse, von der Unmöglichkeit, Erfahrungen machen zu können, auszugehen. Ich kritisiere die proklamierte Notwendigkeit dieser Herangehensweise, da Agamben in meinen Augen durchaus alternative Denkpotentiale und -wege öffnet, die ich im dritten Abschnitt dieser Arbeit zu erproben beabsichtige: „Man kann also sagen, dass der Zugang zur Gegenwart notwendigerweise die Form einer Archäologie hat, die jedoch nicht in eine ferne Vergangenheit vorzudringen versucht, sondern zu dem, was uns in der Gegenwart zu leben versagt bleibt und als Ungelebtes unablässig Richtung Ursprung gerissen wird, ohne ihn je erreichen zu können. Denn die Gegenwart ist nichts anderes als der ungelebte Teil jeden Erlebens. Was den Zugang zur Gegenwart verhindert, ist eben die Masse dessen, was wir aus den verschiedensten Gründen (seines traumatischen Charakters, seiner zu großen Nähe wegen) nicht zu leben vermögen.“[529] Möglicherweise erklärt der apodiktische Charakter dieser Aussage auch die bisherige Folgenlosigkeit seiner eigenen Bemühungen um Aufklärung über diese Möglichkeit, ist also eher der *faktischen* Belanglosigkeit seines Diskurses als seiner Aussageabsicht geschuldet.

Zu betonen ist jedoch, dass es für meine Interpretation hier von größerer Bedeutung ist, wie Agamben die für sein Denken typische Vernetzung seiner Schwellenparadigmen vorführt. In einer aktivierenden „Abbreviatur“[530] des zentralen Gedankens, den er in *Die Zeit, die bleibt*, der Monographie zu Paulus’ Römerbrief, formuliert, verschiebt Agamben die Schwelle der

[528] Ebd., S. 32f.
[529] Ebd., S. 33.
[530] AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 17, S. 159.

Zeitgenossenschaft noch einmal auf eine neue Ebene. Es werden Autoren als Vorbilder, im Paulinischen Sinn des *typos*, eines entsprechenden Denkens vorgeführt, um Agambens eigene, auf seine Gegenwart gerichtete Intention mit ihren ideell-strategischen Ursprüngen zu verknüpfen und auf diese Weise erst zur *zeitgenössischen* im eben dargelegten Sinn machen: „Wer von ‚*meiner* Zeit' spricht, teilt die Zeit, schreibt in sie eine Zäsur, eine Diskontinuität ein; doch gerade durch diese Zäsur, durch diese Einschaltung der Gegenwart in die träge Homogenität der linearen Zeit, stiftet die Zeitgenossenschaft eine besondere Beziehung zwischen den Zeiten." Wenn Agambens Schwellenparadigmen traditionelle Gewissheiten aufbrechen, seine Rezipienten irritieren oder in aktuelle Debatten intervenieren, versucht er die Funktion desjenigen einzunehmen, „der seiner Zeit das Rückgrat bricht (oder besser deren Riss oder Bruchstelle wahrnimmt)", um „aus diesem Bruch den Treffpunkt und Begegnungsort der Zeiten" zu machen. Für diese strategische Qualität nennt er gerade die drei Denker als Vorbild, denen er am häufigsten seine Referenz erweist. Zunächst wendet er sich Paulus als Beispiel eines Zeitgenossen einer *Schwellen-Zeit* zu: „Insofern ist nichts exemplarischer als die Geste des Paulus, der seinen Brüdern die Zeitgenossenschaft schlechthin verkündet, die messianische Zeit, in der man Zeitgenosse des Messias ist und die er ‚Jetztzeit' (*ho nyn kairós*) nennt. Diese Zeit ist nicht nur chronologisch unbestimmt [...], sie hat auch die einzigartige Fähigkeit, mit jedem Augenblick der Vergangenheit in Beziehung zu treten, aus jedem Moment, jeder Episode des biblischen Berichts eine Prophezeiung oder Präfiguration ([...] *typos*, ‚Figur' [...]) der Gegenwart zu machen"[531]. Der Entfaltung der hier verkürzt zusammengefassten „Geste des Paulus" widmet Agamben deshalb eine umfangreiche Studie, um die Möglichkeit ihrer Aktualisierung *heute* denkbar zu machen, und zwar insofern er sie, mit der *gegenwärtigen Schwellen-Situation* verknüpft, zum Vorschein zu bringen sucht. Mit diesem Impetus liefert Agamben darauf die Formel für seine eigene, am Maßstab des Zeitgenössischen orientierte Vorgehensweise: „Das bedeutet, dass der Zeitgenosse [...] auch derjenige [ist], der, indem er die Zeit zerlegt, sie zu transformieren und mit anderen Zeiten in Verbindung zu bringen, sie gemäß einer Notwendigkeit, die keinesfalls seiner Willkür entspringt, sondern einem Erfordernis,[532] dem er sich nicht verschließen kann, zu ‚zitieren' vermag." Dieser *Idee*, diesem *Paradigma der*

[531] Jeweils AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 34.

[532] Agamben definiert „Erfordernis" unter Berufung auf Benjamin als modale Kategorie, „die als solche in der Geschichte der Philosophie kaum je thematisiert worden ist, die für sie aber so grundlegend ist, dass man sagen kann, dass sie mit der Möglichkeit von Philosophie selbst zusammenfällt": „Die Erfordernis ist eine Beziehung zwischen dem, was ist oder gewesen ist, und seiner Möglichkeit, und diese geht der Wirklichkeit nicht voraus, sondern folgt ihr." AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 50f., „Selbstredend bedeutet diese Erfordernis nicht einfach, dass etwas, das vergessen worden ist, jetzt in Erinnerung überführt, erinnert werden muss. Sie betrifft [...] etwas, das unvergesslich bleiben muss; sie bezieht sich auf all das, was sowohl im kollektiven als auch individuellen Leben in jedem Augenblick vergessen wird, auf die endlose Masse von dem, was in ihm verloren geht. [...] Das Verlorene fordert nicht, erinnert und kommemoriert zu werden, sondern als Vergessenes in uns und mit uns zu bleiben, als Verlorenes – und nur deshalb ist es Unvergesslich. Entscheidend ist einzig die Fähigkeit, dem treu zu bleiben, das obwohl es uneinholbar vergessen ist, unvergesslich bleiben muss und das fordert, auf irgendeine Weise bei uns zu bleiben und für uns noch irgendwie möglich zu sein." Ebd., S. 51f. *Die Erfordernis* erscheint hier als (noch zu klärende) *Modalität der Schwelle*.

Schwelle ist Agambens gesamtes Werk verpflichtet. Diese *Geste* oder *Manier* Agambens hat in Walter Benjamin und Michel Foucault zwei weitere Vorläufer, was eingedenk ihrer grundlegenden impulsgeberischen Rolle für Agambens Schreiben nicht überrascht. Insofern wendet Agamben die soeben fixierte Methode direkt selbst an, indem er diese beiden Denker modellhaft „zitiert": „Etwas Derartiges muss Michel Foucault vorgeschwebt haben, als er schrieb, dass seine historischen Untersuchungen der Vergangenheit lediglich der Schattenwurf seiner theoretischen Befragungen der Gegenwart sind; und Walter Benjamin, als er schrieb, dass der den Bildern der Vergangenheit innewohnende historische Index anzeigt, dass sie nur in einem bestimmten Moment der Geschichte lesbar sind."[533] In diesem Sinn möchte die vorliegende Untersuchung Agambens Denken *lesbar* machen, indem es nicht bloß werkimmanent *rekapituliert*, sondern auch abseits davon *erprobt* wird.

II.2.3 Die „Signatur"

Eine weitere Denkfigur Agambens, die als Paradigma der Schwelle auftritt, ist die „Signatur". Dieser zunächst erkenntnistheoretische Begriff rückt im Kontext der Funktionsbestimmung der *Paradigmen* in den jüngsten Publikationen Agambens verstärkt in den Vordergrund. Trotz seiner Ausrichtung fungiert der Signaturbegriff auch in *inhaltlicher* Hinsicht *als Schwelle* und wird deshalb als Beispiel für die Funktionsweise des Schwellenparadigmas behandelt.

II.2.3.1 Archäologie der Signatur

Die Signatur interessiert Agamben ausschließlich in ihrer spezifischen Operationsweise und Positionierung *zwischen Zeichen* (Signifikant) *und Bezeichnetem* (Signifikat) und ist insofern als *Paradigma der Schwelle* zu charakterisieren: „Die Signatur, die in der Theorie der Zeichen als Signifikant auftreten müsste, rutscht stets in die Position des Signifikats hinein, so dass *signum* und *signatum* ihre Rollen tauschen und in eine Zone der Unentscheidbarkeit einzutreten scheinen."[534] Um die „Operationsweise" der Signaturen zu erläutern, liefert Agamben, der sich hier in erster Linie auf einen Traktat des Paracelsus (1493-1541)[535] beruft, Beispiele aus dem „Bereich der Signaturen, deren *signator* der Mensch ist."[536] Hier haben diese Zeichen eine identifikatorische Funktion, darüber hinaus jedoch „verlagern" sie das jeweils Bezeichnete in die „pragmatisch-politische Sphäre"[537], insofern das Etikett, die Münzprägung oder das (militärische) Abzeichen die Verwendungsweise und das Verhalten bzw. die Relation der anderen Menschen dem so Signierten gegenüber bestimmen, ohne dass dies im Zeichen selbst begründet läge. Die *Operationsweise von Signaturen* im menschlichen Bereich ist also „keineswegs banal." Am Beispiel eines mit „*Titianus fecit*" unterzeichneten Gemäldes präzisiert Agamben: „Ohne die Signatur bliebe das Gemälde

[533] Jeweils AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 35.
[534] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 46.
[535] Vgl. BENZENHÖFER, Udo: *Paracelsus.* Reinbek b. Hamburg 2003.
[536] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen.* In: (Hg.): S. 46f.
[537] Ebd., S. 51.

absolut dasselbe im Hinblick auf Materialität und Qualität. Und doch ist die von der Signatur gestiftete Beziehung in unserer Kultur so wichtig [...], dass die Wahrnehmung jener kleinen Kartusche mit dem Namen Titianus unsere Art und Weise, dieses Bild zu sehen, in grundlegender Weise verändert."[538] Die Signatur setzt das Werk in zeitlich-historische Beziehung zum Betrachter, ermöglicht es einzuordnen, sich dazu zu verhalten. Analog dazu funktioniert „die auf eine Münze geprägte Signatur, die ihren Wert bestimmt. Auch hier hat die Signatur keine substantielle Beziehung zu dem kleinen, runden Gegenstand aus Metall [...] und fügt ihm keine wirkliche Qualität hinzu. Und doch modifiziert [...] sie unser Verhältnis zu ihm und damit seine Funktion in der Gesellschaft". Die erste Definition der *Signatur* bringt sie also als *Modifikator der Verhältnisse und Beziehungen der Menschen zu den Dingen sowie untereinander* zum Vorschein. Aus dem Metallstück wird Geld, aus dem Bild wird ein Bild Tizians. Es handelt sich um die Einschreibung einer nicht-materiellen, rein subjektbezogenen Qualität in gewisse Objekte, ohne das deren materiell-substantielle Qualität sich änderte oder ihr etwas hinzugefügt würde. Das analogische Vorgehen Agambens kommt auch hier zur Anwendung: „So wie um Fall des Tizian-Gemäldes die Signatur das Bild in das engmaschige Netz der Relationen der Autorität einschreibt, ohne sein materielles Dasein oder Sosein in irgendeiner Weise zu verändern, transformiert sie [...] ein Stückchen Metall in Geld und lässt es als solches zirkulieren."[539]

An der Wirkungsweise der Signaturen lässt sich eines der strategischen Momente des Schwellenparadigmas, d. h. eine der zentralen Konsequenzen, die Schwellenbegriffe oder Zonen der Ununterscheidbarkeit für das dichotomische Denken zeitigen, beispielhaft illustrieren. Denn „die Signatur" drückt „nicht einfach eine semiotische Beziehung zwischen einem *signatum* und einem *signans* aus. Zwar bestätigt sie diese Beziehung, nicht aber indem sie mit ihr koinzidiert, sondern umgekehrt, indem sie sie *in einen anderen Bereich verschiebt* [*kursiv; M.M.*], sie einschreibt in ein neues Netzwerk pragmatischer und hermeneutischer Beziehungen."[540] Wesentlich ist der *Aspekt der Verschiebung der binären Unterscheidung* Zeichen//Bezeichnetes, indem das Unterschiedene ineinander verschränkt und auf diese Weise zugleich ununterscheidbar wird, wie voneinander unterschieden werden kann: die Signatur ist die Schwelle, die ein Zeichen wirksam, d. h. bedeutsam für Jemanden werden lässt, ohne dass sie ein zusätzliches Element im Zeichen wäre. Sie indiziert dessen Erkennbarkeit, woran sich adäquate oder inadäquate Verhaltensweisen dem Bezeichneten gegenüber anschließen. Die *Signatur als Zone der Ununterscheidbarkeit* produziert also einen faktisch-pragmatischen Unterschied, der zu erkennen ist, insofern von dieser Kenntnis der richtige oder falsche Gebrauch des Zeichens und seiner Derivate abhängig ist. Genauer:

[538] Jeweils ebd., S. 49.
[539] Jeweils ebd., S. 50.
[540] Ebd., S. 50.

Dank der Signatur ist ein Übergang zwischen Zeichen und Bedeutung überhaupt möglich.[541] Agamben definiert, „dass die Signatur nicht mit dem Zeichen übereinstimmt, sondern das ist, was das Zeichen intelligibel macht" – alles habe von Beginn an „Zeichencharakter, aber Erkenntnis erzeugt es erst zu [...] dem Zeitpunkt, zu welchem es sich in der Signatur offenbart."[542] „Offenbaren" kann sich ein Zeichen oder Ding nur *für Jemanden*, das heißt für die Menschen als *Signatoren*, die diejenigen sind, die Zeichen *als bedeutende* erkennen können. Zentraler inhaltlicher Punkt (bewusst in Analogie zum methodischen Instrument des Paradigmas) der Signaturen als Schwellen ist, dass sie den Übergang vom Zeichen zum Bezeichnen zu gleicher Zeit im Zeichen wie im Bezeichneten ermöglichen, insofern sie aktiviert werden, d. h. von *Jemandem* gesehen und (miss-)verstanden werden können.

Die enge Verknüpfung seiner Einzelwerke untereinander wird deutlich, wenn Agamben eine kurze Genealogie der Sakramentenlehre als „Archäologie"[543] der Signaturentheorie durchführt, denn dort wäre sie seiner Analyse zufolge sowohl ein- als auch untergegangen, d. h. sie wirkt dort als Verschwundenes, als „Ursprung"[544] fort. Die Diskussion der *Analogie zwischen Sakrament und Signatur* baut auf dem auf, bereitet das nach bzw. vor, was Agamben an anderer Stelle als Paradigma der „Sakralisierung"[545] (mit dem Gegenpol der „Profanierung"[546]) bspw. des Lebens oder als „Sakrament der Sprache" mit Blick auf die Schwellendimension zwischen Sprache und Sprechen, die einen Übergang im *speech act* des Eid-Schwörens erlaubt,[547] thematisiert. Agamben konstatiert zunächst das Verschwinden des Signaturbegriffs aus den abendländischen Wissenschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, sieht jedoch deren Weiterwirken in der Theologie in der „Lehre von den Sakramenten" als entscheidende Einflusssphäre. Laut Agambens Untersuchung lassen sich zwei diesbezügliche Merkmale herausarbeiten: „Die hermeneutische Tradition des

---

[541] Unter Berufung auf den „Philosophen und Mystiker" Jakob Böhme (1575-1624; vgl. WEHR, Gerhard: *Jakob Böhme. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek b. Hamburg 2002) argumentiert Agamben weiter: „Vor allem ist die Signatur [...] nicht mehr nur das, was unterschiedliche Bereiche miteinander in Beziehung setzt [...]; sie ist vielmehr der entscheidende Operator aller Erkenntnis, das, was die an sich schweigende und ohne Vernunft seiende Welt intelligibel macht. [...] Das Zeichen [...], das an sich selbst still und stumm ist, kann die Operation der Erkenntnis nur durchführen, wenn es durch eine Signatur affiziert und genauer qualifiziert wird." AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 51f. In dieser Passage lässt sich das inhaltlich-theoretische Motiv Agambens des einfachen, dann *qualifizierten Seins* analog zu der Verschiebung, die die „Politisierung des Lebens" bewirkt, mithin die Unterscheidung von *zoé* und *bios als Schwelle* auf epistemologischer Ebene wieder finden, vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, u. a. S. 18-21, S. 128-131, S. 148.

[542] Jeweils AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 53; Böhmes Idee gehört laut Agamben einer Tradition an, „die zugleich theologisch und magisch ist", und er definiert „dieses aktive Moment, in dem die Bedeutung in *Offenbarung* umschlägt, als *Character*." AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 53f.

[543] Vgl. Agambens analogisierende Definition in: AGAMBEN: *Philosophische Archäologie*. „Die Archäologie legt den Lauf der Geschichte gegen den Strom zurück, wie die Imagination die individuelle Geschichte gegen den Strich bürstet. Jede von beiden stellt eine regressive Kraft dar, die [...] zurück [strebt] zu dem Punkt, an dem die Geschichte, gleich ob individuelle oder kollektiv, erstmals zugänglich wird – in der Zeitlichkeit der Vorzukunft." Ebd., S. 133.

[544] Vgl. auch zum Ursprungsbegriff Agambens ebd., S. 101f.

[545] Vgl. die entsprechende Passage in: AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 91-95.

[546] AGAMBEN: *Profanierungen*, insbesondere S. 70-91, sowie Fußnote 677 u. 763.

[547] Vgl. AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, insbesondere S. 40-57, S. 81-83.

Mittelalters setzt die Einschreibung der Sakramente in die Sphäre der Zeichen [...] bei Augustinus an. Wir finden bei Augustinus sowohl die kurzgefasste Definition des Sakraments als *sacrum signum* [...] als auch die [...] Idee des nicht wieder zerstörbaren Charakters [...], den das Sakrament dem einprägt, der es empfängt."[548] Für Agamben steht allerdings fest: „Die Unfähigkeit des semiotischen Modells, das Sakrament zu erklären, wird sichtbar in dem Moment, in dem sich das theoretisch in jeder Hinsicht entscheidende Problem stellt, nämlich die Frage der Wirksamkeit des Zeichens [, ...] diese Wirksamkeit, die – zusammen mit der Ähnlichkeitsbeziehung zur bezeichneten Sache – die Differenz und gleichsam den Überschuss verursacht, also das, was im Sakrament über das Zeichen hinausgeht."[549] Entscheidend ist die „Irreduzibilität des Sakraments auf das Zeichen".[550] Die grundsätzliche theoretische Konsequenz betrifft die Zeichentheorie: im Zeichen selbst steckt keine Bedeutung, Wirkung o. ä. – die Aktivierung des Zeichens hängt von den in ihm enthaltenen und *erkennbaren* Signaturen ab. Es gilt also über den Mangel der Zeichen an Wirksamkeit nachzudenken, die ihnen erst durch eine Signatur verliehen wird, die von Intention und Autorität des Signators abhängt: „Das Sakrament fungiert [...] nicht als ein Zeichen (ein Zeichen würde, ist es einmal instituiert, sein Bezeichnetes hinfort immer bezeichnen), sondern als eine *Signatur*, deren Wirkung von einem *Signator* abhängt oder doch einem Prinzip, das es [...] jedes Mal von neuem in Aktion versetzt und wirkungskräftig macht."[551] Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es, wie bereits betont, nicht Anliegen die Stimmigkeit von Agambens Behauptungen fachspezifisch zu überprüfen. Hier geht es darum, die spezifische Funktion, die diese Argumentation in Agambens Denken erfüllt, zu analysieren, um auf diese Weise zu einer näheren Bestimmung der Agambenmethode zu gelangen. Typisch für diese und damit der kritische Punkt für ihre Extrapolation ist die Konstellation, in die Agamben Sakrament und Signatur stellt. Sie stehen in seiner Perspektive in einem paradigmatischen Verhältnis zueinander. Das heißt, sie erklären sich gegenseitig: Dass das Sakrament nicht Zeichen ist (denn es wirkt in Abhängigkeit von der Intention des Zeichenspenders), weist es als Signatur aus und diese Tatsache unterscheidet die Signatur wiederum vom Zeichen.

Die Analogie zwischen Sakrament und Signatur wird sichtbar an „jenem besonderen Effekt des Sakraments [...], der *character* heißt und ein Spezifikum [...] derjenigen Sakramente ist, die nur einmal erteilt werden können."[552] Agamben erläutert den spezifischen

[548] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 54; Agamben führt aus, dass der „Prozess, der zur Ausbildung der Sakramententheorie der Scholastik führt, [...] als Konvergenz oder Annäherung dreier Doktrinen" anzusehen ist: „der Lehre vom Sakrament als einem Geheimnis [...], der Lehre vom Sakrament als einer Medizin [...] und der Lehre vom Sakrament als einem Zeichen [...]. Eine genauere Analyse zeigt, dass diese drei Elemente in allen Phasen der Ausarbeitung der Theorie vorhanden sind – und damit einen heterogenen Ursprung bezeugen, dessen Geschichte bis heute unaufgeklärt geblieben ist und mit dem die Zeichentheorie des Sakraments niemals ganz zurechtkommt." Ebd., S. 55.
[549] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 55.
[550] Ebd., S. 56.
[551] Ebd., S. 58.
[552] Ebd., S. 58.

„Sakramentcharakter“ am Beispiel der Taufe, in welcher „das Sakrament, als sinnlich wahrnehmbares Zeichen, somit nicht nur die Wirkung der Gnade, sondern auch ein anderes Zeichen hervor[bringt], das geistlich ist und nicht wieder ausgelöscht werden kann.“[553] Die Stoßrichtung seiner Argumentation wird klar, denn das Zeichen (Wasser) ist im Akt der Taufe mehr als bloß Wasser: „Was man sich vor Augen halten muss, ist die paradoxe Natur dieser besonderen Signatur, die den Charakter definiert [...]. Als ein durch ein Zeichen erzeugtes Zeichen liegt der Charakter jenseits der relationalen Natur, die dem Zeichen sonst zukommt.“[554] Diesen Aspekt hebt Agamben besonders hervor: „Der Charakter ist somit ein Zeichen, das über jedes Zeichen hinausgeht, eine Beziehung, die über jede Beziehung hinausgeht und sie begründet.“[555] Hierüber lässt sich die Analogisierung Agambens bewerkstelligen, die zuvor als Agambens Methode der Erkenntnis des jeweils in Bezug Gesetzten eruiert wurde, weil bei Signatur und Sakrament ähnliche Aporien vorliegen: „Das Paradoxon der Sakramententheorie, das sie der Theorie der Signaturen vergleichbar macht (die vermutlich von ihr abstammt, wenn man nicht einen gemeinsamen Ursprung beider in der Magie annehmen will), liegt darin, dass sie uns mit etwas konfrontiert, dass untrennbar mit dem Zeichen verknüpft ist und sich dennoch nicht auf dieses zurückführen lässt: mit einem ‚Charakter’ oder einer ‚Signatur’, die, zu einem Zeichen hinzutretend, es mit seiner Wirksamkeit ausstattet.“[556] Wird diese Aussage mit den Beispielen Agambens für die Signaturen rückgekoppelt, werden sie als Paradigmen der Schwelle (auch in ihrer *politischen* Dimension) durchsichtig. Die Münze mit Prägung definiert das Metall als Münze; der Soldat mit Abzeichen definiert den Zivilisten als Soldaten; die Gläubigen mit Sakrament definieren diese Menschen als Auserwählte. Münze, Soldat und Auserwählte sind politisch-soziale Kategorien, die in den Zeichen selbst nicht enthalten sind, aber sobald sie aktiv werden, d. h. aus ihnen sprechen *und* als diese erkannt werden, die *reguläre* Umgangsweise mit den *so* signierten Menschen oder Gegenständen bestimmen: „Der Sinn des Charakters ist in [... allen] Fällen ein ausschließlich pragmatischer.“[557]

Bis hier folgt der Text der im Aufsatz zur *philosophischen Archäologie* auseinandergesetzten Methode und konkretisiert ihre Anwendung.[558] Von diesem Punkt an aber entfernt Agamben

---

[553] Ebd., S. 61f.

[554] Ebd., S. 62; hier hebt Agamben die Theorie auf die ihn interessierende Ebene: „Dieser Charakter ist dann freilich eine *Nullsignatur* [*kursiv; M.M.*]; das Ereignis, das es ausdrückt, ist das eines Zeichens ohne Signifikat; [...] daraus resultiert [...] eine von jedem Inhalt entleerte, bloße Identität.“ AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 60f.; vgl. Agambens Diskussion des „Nullpunkts“ und diverser Derivate dieser Figur als *Paradigma* des „messianischen Ereignisses“, d. h. *der Schwelle* in AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 115-117.

[555] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 62.

[556] Ebd., S. 62f.

[557] Ebd., S. 63.

[558] Eine untergegangene Theorie (der Signatur) wird als eine dargestellt, die die gegenwärtige Haupttheorie (der Zeichen) umfasst, ja dirigiert; dann geht die Analyse hinter die Spaltung bzw. die *ausschließende Einschließung* (die Zeichen werden von der Signatur geschieden und die Signatur damit aus der Zeichentheorie ausgeschlossen) zurück, um, erstens, die Aussage zu treffen, dass die Zeichentheorie vom Signatur-Paradigma als deren Ursprung durchzogen ist; dieser Ursprung aber (und damit der der Zeichentheorie) liegt, zweitens, ‚weiter’ zurück (in der Magie), etwas, dass scheinbar klar vom Wissenschaftlichen geschieden ist, dank Agambens Analyse jedoch als

sich von dem Gebiet seiner archäologischen Untersuchungen, indem er ein weiteres Beispiel, d. h. Paradigma aus dem Gezeigten und zu Zeigenden formt. Dieser Perspektive zufolge ist die „Astrologie“ ein „besonders privilegierter Schauplatz der Signaturen“, d. h. paradigmatisch für deren Funktionsweise, und auch die „magisch-medikale Tradition [...] hat dort ihre Wurzeln.“[559] Die Sternzeichen ebenso wie magische Rituale haben eine besondere *Wirksamkeit*. Sie sind nicht bloß Zeichen oder Dinge. Signaturen sind Operatoren oder Vermittler der Wirksamkeit dieser Zeichen, die nur insofern Zeichen sind, als sie wirksam sind. So äußert Agamben in Bezug auf die Sternbilder oder Tierkreiszeichen: „Bei ihnen handelt es sich strenggenommen nicht um Zeichen (Zeichen wovon?), sondern um Signaturen, die eine wirkkräftige Ähnlichkeitsbeziehung zwischen den Sternzeichen und den unter ihnen Geborenen, allgemeiner gesagt zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos ausdrücken.“[560] *Die Signatur als Paradigma der Schwelle sichert sowohl den Abstand wie auch die Verbundenheit zwischen dem auf diese Weise Unterschiedenen, während sie selbst weder dem einen noch dem anderen Bereich zugehört*. Hier ist die für ein produktives Verständnis von Agambens Denken zu beachtende Vorgehensweise exemplarisch verwirklicht. Er ist auf der Suche nach Ähnlichkeitsbeziehungen und versucht, diese über einzelne Paradigmen herzustellen bzw. derartige Beziehungen über paradigmatische Konstellationen zu erkennen zu geben. Das ermöglicht Agamben seine Methode, das ist ihr Spezifikum. Dazu gehört eine analogische Variabilität, die nicht willkürlich ist, sondern von einem Besonderen hin zu weiteren, in Bezug auf ihren Schwellencharakter *ähnlichen* Einzelphänomenen schreitet, wie Agamben in diesem Fall etwa den signatorischen Charakter der Sternbilder, d. h. die Unmöglichkeit in ihnen zwischen Zeichenhaftigkeit und Wirksamkeit bzw. Bedeutsamkeit zu unterscheiden, als Pol beispielhafter Analogisierung anführt. Mein Anliegen ist es, zu zeigen, dass mit solchen für Agamben typischen Verknüpfungen produktiv umgegangen werden kann. Denn, wenn Agambens Aussage von ihrem Inhalt gewissermaßen befreit wird bzw. die Interpretation sich der inhaltlichen Diskussion zumindest „provisorisch“ enthält,[561] so dass lediglich die Figur der Schwelle zu

---

in der Gegenwart wirkend erkennbar wird und somit die Aporien der Zeichentheorie neu zu perspektivieren hilft.

[559] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 67.

[560] Ebd., S. 69.

[561] Agamben verwendet den hier anklingenden Begriff der *epoché*, der zentral für Edmund Husserls Konzept der „phänomenologischen Reduktion“ ist, der damit die *Aussetzung* oder *Enthaltung* von der Seinsgültigkeit eines Phänomens zum Zweck der Reduktion seiner Anschauung bezeichnet (vgl. HUSSERL, Edmund: *Husserliana, Bd. III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* 1976, §§ 30-32; sowie ergänzend: ZAHAVI, Dan: *Husserls Phänomenologie.* Tübingen 2009, S. 45-55), nur an einer Stelle konkret, um seine Vorstellung der Archäologie als Methode zu klären,; in AGAMBEN: *Philosophische Archäologie*, S. 112f. bezieht er sich (negativ) auf den Term „Vor-Recht (*pré-droit*)“, den Louis Gernet als „eine Ursprungsphase vor[...]stellt, in der Recht und Religion noch ununterscheidbar waren“; Agamben versteht hierunter jedoch „nicht einfach eine archaischere Art Recht [...], ebenso wenig wie das, was vor der Religion gewesen ist, wie wir sie heute historisch kennen, nicht einfach eine primitivere Religion sein kann.“ Agambens Argumentation offenbart hier *en passant* ein zentrales Merkmal seines Schwellendenkens und die analogische Art, dieses zu begründen; er behauptet, es sei unzulässig, „auf eine derart unterstellte ursprüngliche Nichunterschiedenheit einfach die Merkmale zu projizieren, die die religiöse und profane Sphäre definieren, so wie sie uns heute bekannt sind und die sich zuallererst aus deren Spaltung ergeben haben. So, wie eine chemische Verbindung Eigenschaften

denken übrig bleibt, die bereits in anderen, jedoch ähnlichen Feldern freigelegt wurde, ist es möglich, eine *beliebige* andere Ununterscheidbarkeit in diese Konstellation einzusetzen, zu etablieren bzw. an die Oberfläche der Erkenntnis und ins Blickfeld der Kritik zu rücken. In einem Experiment dieser Art besteht mein Versuch, die Relevanz dieses Denkweges selbst auf die Probe zu stellen.

II.2.3.2 Signatur und Sprache

Anhand des Signaturbegriffs lässt sich noch ein weiterer Aspekt, der die Funktionsweise der Schwellenparadigmen ausmacht, verdeutlichen. Eine Schwelle zwischen Unterschiedenem kann aus dem Abstand dazwischen hervorgehen, oder eher: ihn selbst hervorbringen und für dessen Aufrechterhaltung sorgen. Agamben erörtert diesen Aspekt, indem er auf die „Ähnlichkeit" als einer technisch-methodischen Begrifflichkeit Foucaults zurückgreift. Foucaults These, der Agamben sich anschließt bzw. deren Grundlage er im besprochenen Aufsatz nachgeht, lautet: „'Es gibt keine Ähnlichkeit ohne Signatur. Die Welt des Ähnlichen kann nur eine bezeichnete Welt sein', und das Wissen um die Ähnlichkeit ist auf die Identifikation der Signaturen und ihre Entzifferung gegründet."[562] Von diesen von Foucault genutzten, jedoch nicht explizierten Begriffen ausgehend hebt Agamben auf eine neue, eigene erkenntnistheoretische Ebene ab: „Foucault lässt den Signaturbegriff [...] undefiniert

---

aufweist, die man unter den Eigenschaften ihrer Komponenten vergeblich sucht, gilt auch, das dass, was dem historischen Trennungsprozess voraufgegangen ist, nicht notwendigerweise die Summe jener Merkmale gewesen ist, die ihre späteren Fragmente definieren." Jeweils ebd., S. 112. Um analytisch in diese Sphäre zu gelangen, schlägt er vor „die Termini ‚Religion' und ‚Recht' gänzlich zu vermeiden und statt dessen lieber zu versuchen, sich ein *x* auszudenken, zu dessen Definition wir jeder möglichen Vorsichtsmaßregel bedürfen, ja, im Hinblick auf welches wir uns einer Art archäologischer *epoché* unterwerfen sollten, die dieses *x* zumindest provisorisch gegen die Zuerkennung jener Merkmale verteidigt, die wir gewöhnlich mit Religion und Recht in Verbindung bringen." Ebd., S. 113; vgl. die nahezu identische Passage in: AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 24f.; hier nutzt Agamben die Problematik jedoch nicht allein um seine *paradigmatische* Methode abzuheben; im Kontext seiner *Archäologie des Eides* hat sie *inahltliche* Relevanz, insofern Agamben das *Schwellenparadigma des Eids* als Paradigma *dieser Schwelle* etabliert und analysiert. Mehr noch: Agamben macht explizit, dass die *Schwelle sein genuines Forschungsfeld* ist und sich *sein Denken als kritische Archäologie der Schwellen anderer Disziplinen und Perspektiven* entfaltet: „Was an dieser Stelle geprüft werden müsste, ist die Schwelle der Ununterscheidbarkeit selbst, auf die die Untersuchung des Forschers stößt" und die Agamben als „Wissenschaftsmythologem", d. h. als perspektivimmanente *Grenze* „historische[r] Forschung" anspricht, da es sich hier nicht um „eine prähistorische Vergangenheit, für die in Wahrheit die Dokumente fehlen, sondern um eine interne Grenze" der Humanwissenschaften handelt. „Gerade weil ein Verständnis dieser Grenze die gewonnenen Unterscheidungen in Frage stellt, kann es zu einer neuen Definition des Phänomens führen." Ebd., S. 25f. Vgl. auch: AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 225f., wo Agamben ebenfalls kritisch auf die vermeintliche *arché* rekurriert, die das *pré-droit*-Konstrukt bezeichnen soll: „In dieser Schicht scheinen Phänomene, die wir gemeinhin mit dem Recht in Verbindung bringen, auf religiös-magische Weise zu wirken. Dabei sollten wir jedoch nicht an ein älteres Stadium denken, sondern an etwas wie eine zu allen Zeiten vorhandene Übergangszone, in der Rechtliches und Religiöses ununterscheidbar werden." Ebd., S. 226; hier wird *Agambens Erkenntnisverfahren der Analogisierung seiner Denkfiguren* im Aspekt ihres Schwellenseins idealtypisch vorgeführt, da er eine solche Verklammerung des Paradigmas der Schwelle des *Eids* mit dem des *homo sacer* und der *Herrlichkeit* vollzieht: „Eine solche Zone bildet das, was wir an anderer Stelle unter der Bezeichnung *‚sacertas'* abgehandelt haben. In diesem Fall brachte eine doppelte Ausnahme, sowohl vom menschlichen wie vom göttlichen Recht, eine Gestalt – den *homo sacer* – hervor, deren Bedeutung für das Recht und die Politik des Abendlands wir nachzuweisen versuchten. Wenn wir jetzt die ungewisse Zone [*lies: Zone der Ununterscheidbarkeit; M.M.*], die der Schauplatz der Akklamationen, Zeremonien, Liturgien und Insignien ist, ‚Herrlichkeit' nennen, öffnet sich vor uns ein nicht weniger relevantes und noch weitgehend unberührtes Forschungsgebiet." Ebd., S. 226. Die Analogie zur Schwellenfunktion der Signaturen ist ebenfalls offensichtlich.

[562] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 71, Foucault zitiert nach: FOUCAULT, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften.* Frankfurt/M. 2003, S. 57.

[...], so dass er sich für ihn im Ähnlichkeitsbegriff auflöst“ und dennoch sieht Agamben „bei Foucault, in seinem Begriff der Renaissanceepisteme, ein Motiv, das man nur weiterverfolgen muss, will man Funktion und Ort der Signatur identifizieren.“[563] Agamben rekapituliert: „Foucault [unterscheidet] zwischen der Semiologie – der Gesamtheit der Kenntnisse, die zu unterscheiden erlauben zwischen dem, was ein Zeichen ist, und dem, was keines ist – und der Hermeneutik, das heißt der Gesamtheit der Kenntnisse, die den Sinn der Zeichen zu erkennen, sie ‚sprechen zu lassen’ erlauben.“[564] Dies ist Agambens Ansatzpunkt, über Foucaults Denken hinauszugehen: „Die Ähnlichkeit aber erlaubt keine perfekte Koinzidenz von Semiologie und Hermeneutik. Legt man sie aneinander, wird ein Abstand sichtbar. Und in diesem Abstand kommt es zur Produktion des Wissens.“[565] Seine These lautet, dass es dieser Abstand in der Ähnlichkeit zwischen einem Zeichen und einem anderen Zeichen, von der einen Erkennbarkeit zur nächsten ist, den die Signatur als Schwelle zwischen den Fragen, was ist ein Zeichen und was bedeutet es, besetzt. „Auch wenn [... *bei Foucault; M.M.*] Ort und Natur der Signaturen problematisch bleiben, fest steht, dass sie ihren Ort in dem Abstand zwischen Semiologie (Zeichenlehre) und Hermeneutik (Bedeutungslehre) finden, in ihrer Nichtverknüpfung.“[566] Der Terminus „Nichtverknüpfung“ ist in Agambens Werk insgesamt zentral, analog zum weiter unten besprochenen „Hiatus“, der bei Émile Benveniste *Semantisches* und *Semiologisches* konstitutiv trennt und dadurch das Ineinanderübergehen des einen in das andere als Nichtineinanderübergehen ermöglicht.[567]

Der weitere Gedankengang Agambens ist einer Überlegung Enzo Melandris verpflichtet, der „[a]usgehend von der Nichtkoinzidenz von Semiologie und Hermeneutik bei Foucault, [...] die Signatur als das, was den Übergang von der einen zur anderen möglich macht“[568], definiert. Die Argumentation, die auf dem etablierten Schwellenparadigma aufbaut, geht also von einem konstitutiven Abstand zwischen Zeichen und Bezeichnung aus. Hieraus ergibt sich die Frage, wie dann ein Erkennen der jeweiligen Beziehung dazwischen möglich sein soll, wenn dieser Abstand nicht einfach mit dem Begriff der Ähnlichkeit überbrückt werden kann. Das ist nicht möglich, weil die Möglichkeit, darüber Wissen zu erlangen, gerade auf der Möglichkeit dieses Abstands fußt. Hier wird die *Signatur* als diejenige Schwelle, die den Übergang erlaubt, indem sie den Abstand erkennen lässt und aufrechterhält, bestimmt. Auf dieser Ebene wird sie im Denken Agambens *zum Paradigma der Schwelle* und ihren Aspekt des

---

[563] Jeweils ebd., S. 72.
[564] Ebd., S. 72; Foucault zitiert nach: FOUCAULT: *Die Ordnung der Dinge*, S. 60.
[565] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 72f.
[566] Ebd., S. 73.
[567] Vgl. neben den folgenden Passagen, wo der „Hiat“ auch als Synonym der Schwelle gedacht wird, vor allem AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 81; AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 101; Agamben bezieht sich auf Benvenistes „Theorie des Aussagens (*énonciation*)“ bzw. des „Aussageakts“, die Agamben wiederholt rezipiert und „als Versuch betrachtet werden [kann], über diesen Hiatus [*zwischen Sprache und Rede; M.M.*] eine Brücke zu bauen und den Übergang zwischen dem Semiotischen und Semantischen denkbar zu machen.“ AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 76; vgl. BENVENISTE, Émile: *Problèmes de linguistique générale II.* Paris 1974, S. 65f.
[568] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 73.

Übergang-Ermöglichens. Die mehrdimensionale *Signatur der Schwellenfigur* zeigt, dass sie sowohl zur Definition des Signaturbegriffs als auch der Erkenntnis des Abstands selbst wie für das dadurch in Unterschiedenheit Gehaltene (Zeichen//Bezeichnetes) geeignet ist. Diese erkenntnistheoretische Funktion der Schwellenparadigmen Agambens wird in diesem Gedanken sichtbar. Und noch eine weitere für Agambens Denken typische und oft kritisierte *Geste*, die in der Verknüpfung historisch-chronologisch separater Phänomene zueinander besteht, wird hier vollzogen. So synthetisiert Agamben in seiner Genealogie der Signatur die Differenzen in den entsprechenden Theorien dieses Paradigmas aus dem Mittelalter, der Renaissance und der Moderne: „Wenn in der Episteme der Renaissance die Signatur sich mithin auf die Ähnlichkeit von Zeichen und Bezeichnetem bezieht, so ist die Rolle, die sie in den Augen der modernen Wissenschaft spielt, die eines Charakters, der nicht mehr dem einzelnen Zeichen zukommt, sondern seiner Beziehung zu den anderen Zeichen.“ Die in diesem Kontext verwendeten Unterscheidungen bedürfen ihrerseits der Erläuterung. Denn, wie Agamben unter Bezugnahme auf Émile Benveniste festhält, ist „der Übergang zwischen Semiologie und Hermeneutik, nichts [...], das sich von selbst verstehen würde.“ Agamben betont, es sei weder banal noch selbstverständlich, „dass zwischen beiden [... eine] Nichtkoinzidenz besteht, die durch kein Mittel beseitigt werden kann.“[569] Dies ist eine Grundhypothese für Agambens Denken der Sprache und des menschlichen Subjekts *als Sprecher*, auf die er sich verschiedentlich beruft und die den entscheidenden Einfluss des Linguisten Benveniste auf sein Sprachverständnis bezeugt.[570] Benveniste unterscheidet „in der Sprache *une double signifiance*, einen ‚Doppelumgang mit Bedeutung’, der den zwei verschiedenen und antithetischen Ebenen der Semiologie und der Semantik entspricht.“[571] Der Crux dieser Unterscheidung liegt in dem, was das Unterschiedene *als* Unterschiedenes ins Verhältnis setzt und in Beziehung hält: „das Semiotische (das Zeichen) soll erkannt werden; das Semantische (der Diskurs) soll verstanden werden.’“[572] Die Differenz zwischen

[569] Jeweils Ebd., S. 74.

[570] Vgl. Agambens erste detaillierte Bezugnahme auf die „moderne Linguistik“ und ihren Beitrag zur Diskussion der Pronomen, welche als „Verweis auf die umfassende Instanz der Rede“, d. h. „als ‚Äußerungsindikatoren’ (Benveniste) oder *shifters* (Jakobson)“ bestimmt werden, in Agambens ‚Frühwerk’ AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 46-52, hier S. 46; vgl. BENVENISTE, Émile: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft.* München 1974, S. 279-286; auch den *shifter*-Begriff von Roman Jakobson erörtert Agamben wiederholt in diesem Kontext, vgl. JAKOBSON, Roman: *Verschieber [Shifters], Verbkategorien und das russische Verb.* In: JAKOBSON, Roman: *Form und Sinn. Sprachwissenschaftliche Betrachtungen.* München 1974, S. 35-54.

[571] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 74; das Semiotische definiert Benveniste als „’eine Art des Bedeutens, die dem linguistischen Zeichen eigen ist und es als Einheit konstituiert. [...] Die einzige Frage, die ein Zeichen aufwirft, um erkannt zu werden, ist die der Existenz, und diese Frage kann mit einem Ja oder Nein entschieden werden [...]. Es existiert dann, wenn es von der Gesamtheit der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft als signifikant erkannt wird.“ Ebd., S. 74; demgegenüber definiert die Semantik: „’jenen spezifischen Modus des Bedeutens [...], der vom Diskurs erzeugt wird. Die [...] Funktion der Sprache als Herstellerin von Botschaften. Doch die Botschaft reduziert sich nicht auf eine Sukzession einzeln identifizierbarer Einheiten; der Sinn wird nicht durch eine Addition von Zeichen hergestellt, umgekehrt ist es der im ganzen auf einmal vorhandene Sinn (das ‚Intendierte’), der sich realisiert, indem er sich auf jene einzelnen ‚Zeichen’ aufteilt, die die Worte sind.’“ Ebd., S. 74f; jeweils Benveniste zitiert nach: BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale II*, S. 64.

[572] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 75; Benveniste zitiert nach: BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale II*, S. 64.

Sprache, Zeichen, Erkennen einerseits (existierend oder nicht existierend) und Sprechen, Bedeutung, Verstehen andererseits (die *politische zwischenebene* betreffend) ist die zentrale Ausgangsbasis von Agambens *Philosophie*, was die Wiederholung dieses Themas in frühen wie späten Werken beweist und erklärt. Nimmt die Agambeninterpretation auf diese spezifische Konstellation keinen Bezug, muss sie hinter seinem Denken zurückbleiben.

Der Erkenntnisgewinn verdankt sich Agambens konsequenter Verwebung von linguistischen und sprachphilosophischen Gedanken. Er schließt sich Benvenistes Kritik an Ferdinand de Saussures Sprachtheorie an.[573] In dieser Perspektive „bleibt Saussures Unternehmen, die Sprache [*langue*] ausschließlich als Zeichensystem zu erfassen, insofern unzureichend, als es nicht zu erklären vermag, wie man vom Zeichen zu dessen faktischen Gebrauch (*parole*) gelangt. [... Deshalb] gibt es unter der Voraussetzung, dass die Sprache ein Zeichensystem ist, keine Möglichkeit zu erklären, wie diese Zeichen sich in einen Diskurs verwandeln.“[574] Während Saussure die Frage stellt, wie das möglich sein soll, erkennt er nicht, dass von dieser Hypothese ausgehend nichts möglich ist und die Sprache, soll sie gesprochen werden können, deshalb nicht (bloß) als Zeichensystem aufzufassen ist. Demgegenüber erwidert Benveniste: „’Die Welt des Zeichens ist faktisch geschlossen. Vom Zeichen zum Satz gibt es keinen Übergang – weder auf dem Weg über das Syntagma noch anderswie. Ein Hiatus trennt sie.’“[575] In einer Verkettung der Thesen Foucaults, Benvenistes und Melandris, die nur im Kontext des paradigmatischen Denkens Agambens plausibel ist, auf dieser Ebene ihre Relevanz und Möglichkeit besitzt, dringt Agamben zum Kern seiner *Theorie der Signaturen* vor und behauptet „zwischen Semiologie und Hermeneutik besteht keine Passage, und die Signaturen haben ihren Ort genau in diesem Hiatus, dieser Trennung. Die Zeichen sprechen nicht, wenn die Signaturen sie nicht zum Sprechen bringen.“ Der *Übergang* ist also *nur als Nichtübergang, als Signatur, d. h. als Schwelle zu denken*, wodurch diese Figur als exemplarisches Paradigma der Schwelle luzide wird – und die Schwelle ihrerseits in der Signatur ein Beispiel findet: *weder Zeichen noch Bedeutung*; *nicht mehr* Sprache, *noch nicht* Rede etc. Diese Analyse ist kein Selbstzweck. Als Paradigma verweist die Signatur immer auf einen (oder wie hier: mehrere) Kontext(e). So zieht Agamben aus diesem Aspekt seines als Schwellenparadigma agierenden Signaturbegriffs folgende theoretische Konsequenz: „Das heißt, dass die Theorie des sprachlichen Bedeutens vervollständigt werden muss durch eine Theorie der Signaturen.“[576]

---

[573] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 80. Die Bedeutung der Thesen von Benveniste für Agambens Denken ist nicht zu unterschätzen, zumal Agamben auch eine Re-Integration von Linguistik und Philosophie anstrebt, die alternativ zum heute hegemonialen Zweig der *analytischen* Sprachphilosophie (zumeist) angelsächsischer Provenienz zu vollziehen wäre; „Indem Benveniste gezeigt hat, dass es zwischen diesen beiden Ebenen keinen Übergang gibt, hat er die Wissenschaft von der Sprache [...] vor ihre höchste Aporie geführt, die sie nicht überwinden kann, ohne sich in Philosophie zu verwandeln.“ AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 12.
[574] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 75.
[575] Ebd., S. 76; Benveniste zitiert nach: BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale II*, S. 65.
[576] Jeweils ebd., S. 76; wie angedeutet, wird die „Theorie des Aussageakts“ von Agamben wiederholt besprochen

II.2.3.3 Ontologie und Signatur

Daneben verweist Agamben hier auf eine ontologische Dimension des Signatur- und folglich auch des Schwellenbegriffs. Diesen Aspekt thematisiert er über eine weitere Analogisierung und Bezugnahme auf das Denken Foucaults, das in seinen Augen durch einen „geheime[n] Faden“[577] mit demjenigen Benvenistes verbunden ist.[578] Das Analogon zur Signatur ist der Gegenstand von Foucaults Archäologie, das „was Foucault *énoncés* nennt. Die *énoncés* bezeichneten Aussagen können nicht einfach auf Diskurse (Semantik) zurückgeführt werden“, aber es ist „auch nicht möglich, die *énoncés* vollständig im Semiotischen zu lokalisieren, sie auf Zeichen zu reduzieren.“[579] Agamben nimmt sich Foucaults nicht leicht verständliche Definition zur Brust und eröffnet auf diese Weise eine der analytischen Sprachphilosophie[580] diametral entgegengesetzte Perspektive auf die menschliche Sprache, insofern sie gesprochen wird, d. h. *ist*: „Das *énoncé* kann nicht als Zeichen oder Struktur identifiziert werden, die sich auf eine Serie logischer, grammatikalischer oder syntaktischer Relationen bezieht. Innerhalb der Zeichen, Sätze und Propositionen operiert es eher auf der Ebene ihrer einfachen Existenz, [...] die immer von neuem zu entscheiden erlaubt, ob ein Sprechakt wirkungsvoll ist, ob ein Satz richtig ist, ob eine bestimmte Funktion realisiert wurde: ‚Die Aussage [*énoncé*] [...] ist eine Existenzfunktion, die den Zeichen eigen ist, und von der ausgehend man dann, auf dem Weg der Analyse oder der Anschauung, entscheiden kann, ob sie einen ‚Sinn ergeben’ oder nicht“[581]. Agambens Foucaultinterpretation mündet in der Hervorhebung einer *Zone der Ununterscheidbarkeit*, d. h. einer *Schwelle, die zugleich Abstand und Übergang* ist, zwischen Sprache//Sprechen und Zeichen//Bedeutung: „Insofern die enunziative Funktion immer schon in Sätzen und Propositionen veranlagt ist und ebenso wenig mit Signifikanten wie mit Signifikaten zusammenfällt ([...] sich darum bezieht auf die ‚Tatsache, dass sie gegeben sind, und die Weise, wie dies der Fall ist’), steckt sie gleichsam unsichtbar in ihnen und kann nur diesseits oder jenseits ihres Etwas-Bezeichnens oder Von-etwas-bezeichnet-Werdens erkannt werden. Es ist darum nötig, ‚die Sprache nicht in der

---

und erweitert; so entwickelt Agambens Subjekt-Begriff, der die *Gleichzeitigkeit von Subjektivierung und Entsubjektivierung* im *Sprecher-Subjekt*-Sein herausstreicht, einen Ansatz, den die Aussageakt-Theorie liefert, weiter, vgl. die Angaben in Fußnote 567.

[577] Ebd., S. 76; vgl. auch die die Ansätze Foucaults und Benvenistes verknüpfende Diskussion in: AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 119-127.

[578] Die in vorhergehender Fußnote genannte Passage macht, wie diee Erörterung deutlich, dass Agamben nicht bloß im Hinblick auf den Biopolitik- oder Gouvernementalitätsdiskurs auf Foucault Bezug nimmt.

[579] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 76f.; Foucault zitiert nach: FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*, S. 122f.

[580] Nach meinem Verständnis geht es dieser Subdisziplin in erster Linie um die Analyse von Bedeutungen, die sich aus wiederum zu analysierenden Verwendungsregeln der Sprache ergeben, und nicht um die Befragung ihrer „Existenz“; vgl. etwa: STRAWSON, Peter F.: *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals). Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik.* Stuttgart 2003; QUINE, Willard Van Orman: *Ontologische Relativität und andere Schriften.* Frankfurt/M. 2003; BRANDOM, Robert B.: *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus.* Frankfurt/M. 2001; oder auch TUGENDHAT, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen.* Frankfurt/M. 1979.

[581] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 78; Foucault zitiert nach: FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*, S. 126f.

Richtung zu befragen, auf die sie verweist, sondern in der Dimension, in der sie gegeben ist'; um sie zu erfassen, wird es weniger darum gehen, die Gesamtheit der Regeln der Logik oder der Grammatik zu erfassen, die die Kommunikation ordnen oder die Kompetenz eines sprechenden Subjekts fixieren, als vielmehr, darum, die Aufmerksamkeit auf die ‚diskursiven Praktiken' zu richten, d. h. auf jenes ‚Ensemble anonymer, historischer, stets in Zeit und Raum determinierter Regeln, die während einer bestimmten Zeit und innerhalb eines bestimmten sozialen, ökonomischen, geographischen und linguistischen Gebiets, die Bedingungen bestimmen, unter denen die enunziative Funktion ausgeübt wird'."[582] Agamben gibt zu, dass, hieraus ein Forschungsprogramm abzuleiten, nicht einfach ist. Im Rahmen dieser Arbeit ist es vor allem um die Herausarbeitung der Perspektive zu tun, mit der Agamben Foucaults methodische Begriffe und Ideen nutzt, d. h. wie er sie zu Schwellenparadigmen erklärt. Er sucht die epistemologischen Überlegungen Foucaults mittels der Analogisierung von *énoncé* und Signatur so zu erhellen, dass sich beide Begriffe gegenseitig dann durchsichtig machen, sofern sie von ihrem Schwellencharakter her verstanden werden: „Alles wird klarer, wenn [...] der Schauplatz der *énoncés* [...] als die Schwellenzone zwischen der Semiologie und der Hermeneutik erkannt wird. Die *énoncés* sind noch nicht Diskurs, weder semiotisch noch semantisch, sie sind aber schon nicht mehr bloßes Zeichen; wie die Signaturen bilden sie keine semiotischen Relationen aus und schöpfen keine neuen Bedeutungen, vielmehr bezeichnen sie die Zeichen *auf der Ebene ihrer Existenz*, markieren sie mit ihrem ‚Charakter' und *aktualisieren und verschieben so ihre Wirksamkeit* [*kursiv; M.M.*]."[583] Diese zentrale These Agambens in Bezug auf die Signaturen gewinnt sich also über die analogisierende Kombination und Weiterführung der Gedanken Foucaults und Benvenistes.[584] So behauptet Agamben, die *énoncés* sind die Signaturen, „die die Zeichen dadurch erwerben, dass sie faktisch existieren und verwendet werden**,** der *character indelebilis*, der die Zeichen in ihrem Akt des Etwas-Bedeutens markiert, sie ausrichtet und innerhalb eines bestimmten Kontexts ihre Interpretation und Wirkung determiniert." Wird mein Projekt, das auf Agambens Vorgehensweise als Schlüssel zu dessen Thesen fokussiert, hieran angeschlossen, ist einmal mehr auf die *paradigmatische Analogisierung* als grundlegendem Anknüpfungspunkt zu verweisen, die Agamben hier in Form eines rekapitulativen Rundumschlags präsentiert: „Wie die Signaturen der Münzen und wie die Sternbilder [...] der Astrologie, [...] wie der ‚Charakter', den die Taufe in die Seele des Täuflings einprägt, haben [die *énoncés*] immer schon pragmatisch über jenes Schicksal und jenes Leben der Zeichen entschieden, das weder die Semiologie noch die Hermeneutik ganz

---

[582] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 79, Foucault zitiert nach: FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*, S. 162f., S. 171f.; Agamben die Ignoranz historischer Kontexte vorzuwerfen, wie u. a. Villinger, ist also absurd.
[583] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 79.
[584] Dieses hier beispielhaft werdende, verknüpfende Vorgehen ist das Merkmal von Agambens Denkens, im Sinn einer kritischen Überschreitung von akademischen Disziplin*grenzen*, führt jedoch dazu, dass seine Ausführungen aus Perspektive wissenschaftlich etablierter Standards kritikanfällig werden.

zu erfassen vermag.“[585] Wird diese Behauptung auf die methodologische Ebene gehoben, heißt das, dass eine Besonderheit, die im Moment ihres Erkennens zugleich als existent behauptet wird, die paradigmatische Bezugnahme auf eine nächste zulässt, und dass jede zur Intelligibelmachung einer anderen herangezogen werden kann, ohne dadurch universalisierende Aussagen zu treffen. Das verbindende wie trennende, das gemeinsame wie spezifische Moment ist das *Schwellenparadigma der Signatur*. Hier wird die weder chronologische noch geradlinige Bewegung des Denkens Agambens offensichtlich. Das macht es nicht unanfechtbar, aber vor diesem Hintergrund wird es (auf Ebene seiner Entstehung und Existenz, d. h. in der *speziellen* Art, wie es (sein So) ist)[586] nachvollziehbar und somit nutzbar. Die konkrete Argumentationslinie Agambens rekapitulierend, kann folgendes Methodenschema nachgezeichnet werden: Foucaults Vorgehensweise (von der ausgehend Agamben bis zu Paracelsus' Signaturbegriff zurückschreitet, um wieder bei Foucault anzukommen) bleibt werkimmanent undeutlich; diese sucht Agamben zu klären, um sie zu nutzen, um sie als eine legitime und relevante Erkenntnismethode zu etablieren. Dazu geht er auf zwei Schlüsselbegriffe ein und erklärt einen (*énoncé*) durch die genealogische oder besser „philosophisch-archäologische“ Ursprungsanalyse des anderen (Signatur); zum einen wird der Signatur-Begriff dadurch erhellt und in seiner Funktion und seinem Ursprungscharakter für die moderne Wissenschaft (konkret: Zeichentheorie) re-stituiert, was deren Status verändert und kritisch werden lässt; und zum anderen leistet er einen nicht unwesentlichen Beitrag für die Foucaultrezeption. Dank des (mit seinen Gegenständen) verwickelten Vorgehens kommt Agamben zu einer die Epistemologie graduell politisierenden These: „Die Theorie der Signaturen (der *énoncés*) berichtigt die abstrakte und trügerische Idee, der zufolge es Zeichen als reine, nichtsignierte Zeichen ‚gibt', die Idee, dass das *signans* das *signatum* in einem neutralen, interpretationsfreien, ein für allemal gesetzten Akt bezeichnet. Das Zeichen bezeichnet, weil es eine Signatur trägt, doch diese legt seine Interpretation und seine Verwendung unausbleiblich fest und bestimmt seine Effekte – nach Regeln, Praktiken und Vorschriften, die man erforschen kann. Die Archäologie ist, in diesem Sinn verstanden, die Wissenschaft der Signaturen.“[587] Die stringente Einbettung seiner *Theorie der Signaturen* in das übergreifende methodische Gerüst der *philosophischen Archäologie*, das Agamben direkt im Anschluss erläutert, wird auf diese Weise gesichert: die Signatur ist der *Ursprung*, der jedem Zeichen, sobald es *ist*, d. h. als solches erkannt werden kann und sich als solches zu erkennen gibt, mitgegeben ist und das deren Existenz in *dieser* Form ermöglicht, bedingt und determiniert,[588] auch wenn das Wissen um die ursprüngliche

[585] Jeweils AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 80.
[586] Vgl. AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 51-56; vgl. Fußnote 828.
[587] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 80.
[588] Zu betonen ist, dass diese *Determination* zugleich eine *Öffnung* ist, die die Seinsmöglichkeit der Zeichen herstellt: ohne Signatur würde das Zeichen nichts bedeuten, nicht Zeichen sein.

Signatur längst versandet ist.[589]

Den bisher bloß angedeuteten ontologischen Charakter der *énoncé*-Signatur macht Agamben nun explizit. Nach der Herausstreichung des „rein existentiellen Charakter[s] der *énoncés*“, behauptet Agamben, dass „das *énoncé* nicht ein mit wirklichen Eigenschaften ausgestattetes Objekt [ist], sondern eine reine Existenz – der Umstand, dass das besondere Dasein ‚Sprache' stattfindet. Das *énoncé* ist diejenige Signatur, die die Sprache bezeichnet im Hinblick auf das reine Faktum, dass sie als Sprache gegeben ist.“[590] Die in den folgenden Absätzen durchgeführte Extrapolation in den Bereich der Ontologie und die „Lehre von den Transzendentalien“ ist mit anderen Überlegungen Agambens zum Sein eng verknüpft, d. h.

[589] Sowohl in diesem Aufsatz als auch in *Herrschaft und Herrlichkeit* diskutiert Agamben die „Säkularisierung“ im Zusammenhang mit Carl Schmitts Formel: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“ (SCHMITT, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität.* Berlin 1996, S. 43) als prominentes Beispiel einer Signatur, die nicht als solche erkannt und mit der aus seiner Sicht entsprechend falsch, d. h. als „Konzept“ hantiert wird: AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 91-96; ebenso AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 16-19; Agamben hebt hervor, „dass es sich bei der Säkularisierung nicht um ein Konzept handelt, in welchem die strukturelle Identität zwischen theologischer und politischer Begrifflichkeit [...] oder die Diskontinuität zwischen der christlichen Theologie und der Moderne [...] auf dem Spiel stand, sondern um einen strategischen Operator, der die politischen Konzepte bezeichnete, um sie an ihren theologischen Ursprung zurückzuverweisen.“ Auf diese These Agambens gilt es sich hier nur insofern einzulassen, als am Beispiel der Säkularisierung als Signatur deren Funktionsweise (als Schwellenparadigma) illustriert wird: „Säkularisierung ist im konzeptuellen System der Moderne als Signatur wirksam, die sie an die Adresse der Theologie zurückverweist. [...] Die Säkularisierung erweist sich [...] als eine Signatur – als etwas, das in einem Zeichen oder einem Konzept dies markiert und es über es selbst hinaus auf eine bestimmte Interpretation oder auf eine bestimmte Zone verweist, ohne dabei aus ihm herauszutreten und ein neues Konzept oder eine neue Bedeutung zu begründen.“ Jeweils AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 95; Agambens Rekurs auf die Bestimmung der *Säkularisierung als Signatur* zeigt die reziproke Variabilität der Vektoren, die seine Denkfiguren untereinander in Beziehung setzen und halten. Denn tritt die Säkularisierung hier als *Beispiel* zur Erhellung des Signaturbegriffs auf, ist dieses Verhältnis in *Herrschaft und Herrlichkeit* umgekehrt: Die Signatur erklärt in ihrer Schwellen-Funktion die Relation zwischen „ökonomischer Theologie“ und moderner Politik: „Die Signaturen verlagern und verschieben die Begriffe und Zeichen von einem Bereich in einen anderen (in diesem Fall vom heiligen Bereich in den profanen und umgekehrt), ohne sie semantisch neu zu bestimmen. Viele [...] Begriffe der philosophischen Tradition sind in diesem Sinne Signaturen, die [...] eine entschieden strategische Funktion ausüben, indem sie die Interpretation der Zeichen dauerhaft in eine bestimmte Richtung lenken.“ AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 17. Entscheidend ist, dass „Säkularisierung“ nicht einfach ein Begriff ist, sondern selbst ein Instrument politischer Debatten, wie Agamben anhand der strategisch „entgegengesetzten“ Verwendungsweisen u. a. bei Carl Schmitt und Max Weber darlegt: „Während Weber die Säkularisierung als einen [soziologischen] Aspekt des Prozesses zunehmender Entzauberung und Enttheologisierung der modernen Welt betrachtete, zeigt sie für Schmitt, dass die Theologie in der Neuzeit weiterhin auf eminente Weise präsent und wirksam ist. Das impliziert nicht notwendig eine Wesensgleichheit von Theologie und Moderne, auch keine vollkommene Bedeutungsidentität zwischen theologischen und politischen Begriffen; es handelt sich vielmehr um eine eigentümliche strategische Beziehung, die die politischen Begriffe kennzeichnet, indem sie sie auf ihren theologischen Ursprung verweist.“ Ebd., S. 17; ob die theologische ‚Imprägnierung' als obsolet oder konstant erachtet wird, spielt für das Argument Agambens nur eine nachgeordnete Rolle. Zumindest anzudeuten ist, dass Agamben in dieser Studie jedoch vor allem die These aufstellt und zu belegen sucht, „dass die Ökonomie ein säkularisiertes theologisches Paradigma ist“, mehr noch, „dass [...] die Theologie an sich ‚ökonomisch' ist und dies nicht erst aufgrund der Säkularisierung [...] wird.“ Ebd., S. 16; Agambens Hauptthese ist, dass sich „die moderne Biopolitik“ – im *gouvernementalen* Sinn Foucaults – auf die „ökonomische Theologie“ zurückführen lässt, der er hier genealogisch nachforscht und die „die Idee“ der „Transzendenz der souveränen Macht“ „durch eine *oikonomia* ersetzt [*die Dreieinigkeitslehre; M.M.*], die als immanente – nicht im engeren Sinn politische, sondern häusliche – Ordnung sowohl des göttlichen als auch des menschlichen Lebens verstanden wird“ ebd., S. 14. Weder die analytische Tiefe der Entstehung noch die theoretisch-praktische Tragweite für *unser* Verständnis vom Verhältnis zwischen Politik und *Ökonomie* dieser Analyse Agambens lassen sich hier adäquat wiedergeben; angesichts der noch unzulänglicheren Rezensionen dieses Werks, erschien diese Skizze aber notwendig; vgl. u. a. HAN: "Politik ist ein anderes Wort für Gewalt."

[590] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 80.

sie bietet ihm einen weiteren paradigmatischen Baustein, seine Thesen zu untermauern.[591] Seiner Perspektive nach, die sich aus weiteren Analogisierungen gewinnt und hier kurz skizziert wird, gibt es eine „spezifische Bedeutung, die die Theorie der Signaturen für die Ontologie“ hat: „Nicht nur, dass im Syntagma *passiones entis*[592] nicht klar ist, ob [... man es mit einem] *genetivus objectivus* oder [...] *genetivus subjectivus* zu tun hat: das Sein und seine Passionen[593] fallen zusammen. Die Existenz ist eine transzendentale Dissemination in Passionen, d. h. Signaturen. Die Signaturen sind (wie die *énoncés* im Bereich der Sprache) das, was die Dinge schon auf der Ebene ihres bloßen Existierens signiert.“[594] Wesentlich für das Erfassen von Agambens These sowie ihrer Besonderheit für sein Denken insgesamt ist (zumindest hier) nicht, woher er diese Gedanken hat, wie (wenig) originell oder auch gerechtfertigt diese sein mögen. Meine Perspektive fokussiert darauf, wie umstandslos Agamben diverse Denkfiguren, die bereits als Schwellenparadigmen konstruiert sind, hier mit der Signatur als Paradigma der Schwelle in Beziehung setzt und in neuem Licht zeigt, weil er ihnen ein weiteres Paradigma ihres eigenen Schwellendaseins hinzufügt. Dass ihnen stets ein neuer, *ähnlicher* Aspekt abgewonnen werden kann, deutet auf die *grundsätzliche Unabgeschlossenheit bzw. Offenheit der Analyse seiner Denkfiguren* hin. Diesen Umstand gilt es für eigene Anschlussversuche zu nutzen. Diese analogisierende Eigenheit im Denken Agambens macht dessen Anschlussfähigkeit aus, bedingt aber auch die Kritik und Ablehnung seinem Denken gegenüber, wenn es nicht in dieser Hinsicht zur Geltung gebracht wird. Zugleich stellt diese Versatilität meine Arbeit vor das Problem der Auswahl und Beschneidung der Verkettungen und Vernetzungen der einzelnen Denkfiguren und Paradigmen Agambens, um ein verwertbares Bild seines Gedankengewebes zu geben.

---

[591] Vgl. diesbezüglich insbesondere AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 9f.; in Relation dazu lautet Agambens These hier, die den transzendentalen Charakter des Seienden selbst als Signatur auffasst, sofern „wir [...] davon ausgehen, dass das Sein eine Einschreibung von Markierungen erleidet, also Signaturen erhält schon allein durch sein Existieren [...] und dass diese Signaturen ein Verständnis determinieren, indem sie es in eine bestimmte Region lenken und an einer gewissen Hermeneutik orientieren, dann ist Ontologie möglich als Diskurs des Seins [...]. *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*, das heißt: Von jedem Seienden gilt, dass es die Signatur der Einheit aufweist (die es in Richtung Mathematik und Theorie der Singularität verschiebt), die Signatur der Wahrheit (die es auf Erkenntnistheorie verweist) und die Signatur des Guten (die es kommunikabel und begehrenswert macht).“ AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 82.

[592] Ebd., S. 82, d. h. die „Leidenschaften des Seins“, die *transzendentalen* Seinsaspekte oder -eigenschaften.

[593] Vgl. AGAMBEN: *Die Passion der Faktizität*. Agamben erläutert die „Leidenschaft des Seins“ in dieser Studie, die als einzige ausschließlich von der Heidegger-Exegese lebt und die „Frage der Liebe“ ebd., S. 49, in dessen Werk behandelt, aus einem anderen Blickwinkel: „Die Leidenschaft, die *potentia passiva*, ist also die radikalste Erfahrung der Möglichkeit, [...] um die es im Dasein geht: ein Vermögen, das nicht nur seine *Potenz* vermag (die in der Tat möglichen Seinsweisen), sondern auch und vor allem seine *Ohnmacht*, seine Impotenz. Deshalb fällt für das Dasein, die Erfahrung der Freiheit mit der der Ohnmacht zusammen.“ Hier formuliert Agamben seine zentrale These, wenn er nicht ‚die Sprache’, sondern ‚das Sein’ denkt: „Die Passion, als passives Vermögen und Mögen, vermag seine eigene Ohnmacht. Sie lässt nicht nur das Mögliche, sondern auch das Unmögliche sein und versammelt derart das Dasein auf seinem Grund, um es zu öffnen, dass es zugleich des inneren und des äußeren Seienden mächtig werde. Insofern ist die ‚stille Kraft des Möglichen’ wesentlich Leidenschaft, Passion, passive Potenz: (ver)mögen heißt lieben.“ Ebd., S. 78f. Diese Stelle *zeigt* das Schwellenparadigma der *Potenz*.

[594] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 82.

II.2.3.4 Die Signatur in Beispielen

Da es meiner Interpretation nach methodisch konsequent ist, dass Agamben zum Abschluss seines Aufsatzes *Beispiele* für die Operationsweise der Signaturen als Schwellen diskutiert, werde ich nun eine Auswahl aus diesem Spektrum vorstellen. Wie weit gefächert dieses ist, verdeutlicht Agamben, indem er nochmals auf das Verschwinden des Signaturbegriffs „aus der okzidentalen Wissenschaft mit der Aufklärung“ hinweist, um darauf das „langsame Wiederauftauchen unter anderem Namen ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts [...] innerhalb ganz unterschiedlicher Wissensgebiete und Techniken“ zu verfolgen, „dessen Inventar sich von mesopotamischen Weissagungskünsten bis zu Freud und von polizeilichen Identifikationstechniken bis zur Kunstgeschichte erstreckt“[595]. Agambens Rekapitulation beginnt mit einem Aspekt, der für den erkenntnistheoretischen Status der Signatur und für Agambens Denken *in Beispielen* generell zentral ist. In diesem Zusammenhang setzt er ein „epistemologische[s] Paradigma“ auseinander, das vom italienischen Historiker Carlo Ginzburg „rekonstruiert“ wurde und „das er als ‚indizielles’ Paradigma bezeichnet“. Dieses „bezieht [sich] auf ‚in hohem Grade qualitative Wissenschaften, die *das Individuelle* an Fällen, Situationen und Dokumenten zum Gegenstand haben und die gerade deshalb zu Ergebnissen kommen, die einen Rest von Unsicherheit nie ganz vermeiden können.’“[596] Wie sehr Agambens eigene Methode sich an diesem Modell orientiert, ist evident, interessiert ihn doch „das Individuelle“ auf der Ebene seines Analogisierungspotentials, d. h. als Beispiel. Zur Veranschaulichung dieser Vorgehensweise bezieht Agamben sich ebenso wie Ginzburg auf die kunsthistorischen Forschungen von Giovanni Morelli, der „statt seine Aufmerksamkeit [...] auf die vordringlichsten stilistischen und ikonographischen Merkmale zu richten, sich auf bedeutungslose Details wie Ohrläppchen, Zehen, Finger konzentrierte“. Denn „ [g]erade da, wo in der Ausführung eines sekundären Details etwas aus der Kontrolle des Stils entgeht, können jene individuelleren und unbewussteren Tendenzen des Künstlers zum Zuge kommen.“[597] Dieses Prinzip „dem zufolge die Persönlichkeit des Autors da zu suchen ist, wo die Anstrengung nachlassen darf“, kommt laut Agamben auch in der „modernen Psychologie“ Sigmund Freuds zur Anwendung, „nach welchem es zuletzt unsere kleinen, unbewussten Gesten sind, die das Geheimnis unseres Charakters verraten.“[598] Dass Agamben dieser Erkenntnismethode zuspricht, eine epistemologische Alternative zu bilden, knüpft er an sein Verständnis des Signaturbegriffs, der den genannten Perspektiven ihr Paradigma liefert und die durch ihn verständlich, d. h. praktikabel werden: „Die Natur der Indizien, auf die die Methode Morellis ebenso zurückgeht wie diejenige Sherlock Holmes’ und Freuds [...] hellt sich ungemein auf, sobald man sie in der Perspektive der Theorie der

---

[595] Jeweils Ebd., S. 84.
[596] Jeweils Ebd., S. 84f.; Ginzburg zitiert nach: GINZBURG, Carlo: *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis.* München 1988, S. 93.
[597] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 85; vgl. Fußnote 410; vgl. zu Morellis Methode GINZBURG: *Spurensicherungen*, S. 78-125.
[598] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 86.

Signaturen betrachtet. Die Details [...] sind alle Signaturen, die es dadurch, dass sie aus der semiotischen Beziehung im engen Sinn austreten, erlauben eine Serie von Details mit der Identifikation oder der Charakterisierung eines bestimmten Individuums oder Ereignisses in Beziehung setzen."[599] Die Wortgruppe „Serie von Details" ist analog zu Agambens Bestreben, in seinem Denken von einem Besonderen zum nächsten Besonderen zu gelangen. Agambens paradigmatische Methode hat also in dieser auf Indizien bauenden Perspektive ein Vorbild, wie wiederum diese im Schwellenparadigma der Signatur Klärung findet: „Das Indiz repräsentiert [...] den Sonderfall einer Signatur, die ein an sich belangloses und bedeutungsloses Objekt mit einem Ereignis [...] oder mit Subjekten [...] verknüpft."[600]

Die charakteristischen Aspekte der Signaturen, die Agamben auch für seine Analysen in Anspruch nimmt, arbeitet er anschließend anhand einer doppelten Referenz zu Walter Benjamin heraus. Diese Bezugnahme ist darüber hinaus auch ein Exempel dafür, *wie* Agamben auf andere Autoren und deren Gedanken referiert, sie für sich nutzt bzw. weiterentwickelt und so die „Entwicklungsfähigkeit"[601] anderer Ideen (subjektiv-beispielhaft) ausschöpft. Die Freiheit, die Agamben sich nimmt, entgrenzt sein Denken, indem es dieses verwebt, ebenso wie es die Hypothesen bspw. Benjamins (in dieser *einen* Perspektive) zu klären erlaubt. Agamben behauptet: „Auch wenn Benjamin den Terminus nicht verwendet, verweist das, was bei ihm ‚das Mimetische' oder ‚immateriale Ähnlichkeit' heißt, ohne jeden Zweifel auf die Sphäre der Signaturen."[602] Es ist diese *doppelte Anschlussfähigkeit*, die sowohl das Paradigma der Schwelle, dem seine Arbeiten folgen und dem sein Denken gilt, als auch die konkreten, auf diese Weise untersuchten Figuren als Schwellenparadigmen auszeichnet. Der prägende Einfluss, den Benjamins Schriften auf Agamben haben,[603] ist also auch inhaltlich, hier im Rahmen des Verständnisses der Sprache beider Denker, begründbar: „Das spezifisch menschliche Vermögen, Ähnlichkeiten gewahr zu werden [...], in dessen Erschlaffung er den Einfluss unserer Zeit erkennt, koinzidiert faktisch in jedem Punkt mit der Fähigkeit, [...] Signaturen wieder zu erkennen."[604] Einmal mehr wird deutlich, dass Agamben weniger eine These aufstellt, als Paradigmen miteinander verknüpft, indem er Analogien

[599] Ebd., S. 86f.
[600] Ebd., S. 87.
[601] Vgl. AGAMBEN (Hg.): *Signatura rerum*, S. 8; Agamben reflektiert hier darüber, dass bei seiner Art des Vorgehens „eine scharfe Grenzziehung zwischen dem, was auf den Autor eines Werks zurückgeht, und dem, was sein Interpret daraus entwickelt, nicht als unwesentlich, wohl aber schwer durchzuführen" erweist. Deshalb sei er „lieber das Risiko eingegangen, Texten anderer das zuzuschreiben, was er selbst aus ihnen entwickelt, als das entgegengesetzte Risiko, Gedanken und Forschungen für sich in Anspruch zu nehmen, die nicht die seinen sind." Dieses „Risiko" geht auch meine Untersuchungweise ein.
[602] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 87.
[603] Ähnlich wie in Bezug auf andere Referenzautoren oder Themenfelder gilt, dass es jeweils einer eigenen Studie bedürfte, die Impulse Benjamins auf Agamben aufzuzeigen und kritisch zu diskutieren; vgl. grundlegend die Beiträge in BORSÒ u. a. (Hg.): *Benjamin - Agamben*. Trotz einseitiger Fokussierung auf Agambens *Homo sacer*-Projekt stellt Geulen aber folgendes, allerdings auch ohne darüber hinausgehende Klärung, fest: „Unter den zahlreichen Quellen, aus denen Agamben schöpft, kommt Walter Benjamin eine einzigartige Bedeutung zu. Hier hat man von einer genuinen Rezeption auszugehen, die das Werk weder nur erläutert noch ‚benutzt', sondern es fortführend entfaltet und modifiziert." GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 123.
[604] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 87f.

erkennt bzw. zu erkennen gibt: „Wie bei Paracelsus [...] umfasst das mimetische Vermögen [...] auch und besonders die Sprache“; auch „Benjamins Definition des magisch-mimetischen Elements der Sprache stimmt perfekt mit [... der] der Signatur überein“[605]. Agamben erfasst diese Analogie in der dafür typischen Terminologie: „Wie wir es für das Verhältnis zwischen Signatur und Zeichen gesehen haben, funktioniert die immateriale Ähnlichkeit bei Benjamin[606] als ein irreduzibles Komplement des semiotischen Elements der Sprache, ohne welches der Übergang zum Diskurs unverständlich bliebe. Und wie von den astrologischen Signaturen Warburgs gilt[607], dass es genau das Verständnis dieses magisch-mimetischen Elements der Sprache ist, das es am Ende erlaubt, die Magie hinter sich zu lassen“[608].

Die zweite Figur, die Agamben bei Benjamin aufgreift und mit derjenigen der Signatur in Korrelation setzt, ist die des „dialektischen Bilds“[609]. „Bei Benjamin bildet die Geschichte [...] den eigentlichen Bereich der Signaturen. Hier erscheinen sie unter dem Namen ‚Index’ (der ‚geheim’, ‚historisch’ oder ‚zeitlich’ sein kann) oder ‚Bild’ – das oft als dialektisch qualifiziert wird.“[610] Die Analogie, die Agamben fruchtbar zu machen sucht, ist augenfällig, denn laut Benjamin „sagt ‚der historische Index der Bilder nämlich nicht nur, dass sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, dass sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen. [...] Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. [...] Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand.’“[611] Diese Passage Benjamins kann als eine der am dunkelsten gebliebenen seines Werks gelten.[612] Sie wird in Agambens Exegese „transparenter“, da er „ihnen ihren eigenen Kontext zurückgibt – den einer Theorie der Signaturen.“ Das Paradigma Agambens der Schwelle und dasjenige Walter Benjamins der „Dialektik im Stillstand“ erhellen sich hier gegenseitig. Wenn Benjamins Bild *als* Signatur verstanden wird, werden beide Denkfiguren intellegibel: „Bekanntlich räumt Benjamins

---

[605] Ebd., S. 88; Vgl. BENJAMIN, Walter: *Über das mimetische Vermögen.* In: BENJAMIN, Walter: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays.* Stuttgart 1992, S. 91-94.

[606] Benjamin spricht allerdings von „unsinnliche[r] Ähnlichkeit, die die Verspannungen nicht nur zwischen dem Gesprochenen und Gemeinten sondern auch zwischen dem Geschriebenen und Gemeinten und gleichfalls zwischen dem Gesprochenen und Geschriebenen stiftet.“ Ebd., S. 93, vgl. die Passage ebd., S. 92-94.

[607] Die hier mittels dieser Analogie selbst nochmals erläutert bzw. überhaupt erst in Agambens Perspektive verstehbar werden, wodurch die das Paradigma bestimmende Funktionsweise idealtypisch zur Geltung kommt.

[608] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 88f. „Dergestalt wäre die Sprache die höchste Stufe des mimetischen Verhaltens und das vollkommenste Archiv der unsinnlichen Ähnlichkeit: ein Medium, in welches ohne Rest die frühren Kräfte mimetischer Hervorbringung und Auffassung hineingewandert sind, bis sie so weit gelangten, die der Magie zu liquidieren.“ BENJAMIN: *Über das mimetische Vermögen*, S. 94.

[609] Vgl. Agambens Diskussion des „dialektischen Bilds“ in AGAMBEN: *Nymphae*, S. 23-26; sowie Kapitel II.2.4.

[610] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 89.

[611] Ebd., S. 89f.; Benjamin zitiert nach: BENJAMIN, Walter: *Das Passagenwerk.* In: BENJAMIN, Walter: *Gesammelte Schriften. Bd. V,1*. Frankfurt/M. 1974, S. 577f.; vgl. auch die Verwendung bzw. den Kontext dieser Stelle in AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 162, sowie grundlegend S. 153-162.

[612] Vgl. die monumentale Benjamin-Biographie, die dem „dialektischen Bild“ein eigenes Kapitel widmet, es aber weniger klärt als der kurze Absatz Agambens: PALMIER, Jean-Michel: *Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein: Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin.* Frankfurt/M. 2009, S. 1275-1294.

Forschung [...] den Objekten eine Sonderstellung ein, die, gerade insofern sie als sekundär und sogar als Abfall erscheinen [...], um so mehr eine Art Signatur oder Index aufweisen, die sie an die Gegenwart zurückverweist [...]. Das historische Objekt ist [...] niemals in neutraler Weise gegeben, sondern stets begleitet von einem Index oder einer Signatur, die es als Bild erst konstituieren und vorübergehend seine Lesbarkeit bestimmen und bedingen.“[613] Dieser Prämisse nach formt Agamben sein Forschungsprogramm und macht die produktive Auseinandersetzung mit seinem Signaturbegriff bzw. Benjamins Index- oder Bildbegriff zum Maßstab: „Der Historiker sucht seine Dokumente nicht blind oder aufs Geratewohl in der unbewegten und unendlichen Masse des Archivs: er folgt dem dünnen, unmerklichen Faden der Signaturen, die verlangen, hier und jetzt gelesen zu werden. Und der Rang des Forschers hängt [...] von ebendieser Fähigkeit ab, diese ihrer Natur nach ephemeren Signaturen lesen zu können.“[614] Das zumindest ist der Leitfaden Agambens archäologisch-genealogischer Untersuchungen aus der *homo sacer*-Reihe, exemplarisch in *Herrschaft und Herrlichkeit* in Bezug auf die *theologische Signatur von Ökonomie und Politik* verwirklicht.[615] Dass seine Thesen kaum produktiv rezipiert werden, liegt nicht zuletzt an ihren spezifischen, hier herausgefilterten methodischen Besonderheiten. Dass das nicht so bleibt, dafür versucht meine Arbeit einen ersten Beitrag zu leisten. Denn exakt darauf, diese Art des Denkens zu plausibilisieren, zielt meine Behauptung ab, Agamben liefere den kritischen Wissenschaften eine alternative Perspektive: Die gewohnte und tradierte wird nicht einfach ersetzt, sondern auf ihre Gewöhnlichkeit, die enunziative Funktion oder Signatur hin, die sie tradiert hat und die sie hat tradieren können, kritisiert. So formuliert Agamben sein auf die Vergangenheit gerichtetes methodisches Programm[616] in Reminiszenz an Foucault und Benjamin, denen zufolge es erforderlich ist, „die Ereignisse dort stehen zu lassen, wo sie angefallen sind, und zu verweilen bei den kleinsten Abweichungen und Irrtümern, die sie begleiten und ihren Sinn bestimmen.“[617] Oder: „Es heißt, [...] in jedem Ereignis die Signatur zu suchen, die es qualifiziert und spezifiziert, in jeder Signatur das Ereignis und das Zeichen zu suchen, die sie tragen und bestimmen.“[618] Die „Ereignisse“ (oder Diskurse oder Systeme) sind zu dieser selbstreflexiven Operation nicht in der Lage; von einer externen Beobachterposition aus ist dieser Zugang allerdings möglich, wenn dieser Haltung keine andere Agenda als die Analyse der Unterscheidung selbst zugrunde liegt, sie *Schwellen-Kritik* ist. Insofern unterscheidet sich die Forschungsmethode, die ich aus Agambens Denken ableite, von ihrem Vorbild. Denn für mich ist nicht die *Archäologie* einer Signatur zentrales Forschungsinteresse, sondern ihre

[613] Jeweils ebd., S. 90.
[614] Ebd., S. 90f.
[615] Vgl. Fußnote 589.
[616] „Jede humanwissenschaftliche Forschung trifft notwendigerweise auf die Signaturen – und ganz besonders gilt dies im historischen Bereich. Umso dringlicher ist es für den Forscher, sie richtig zu erkennen und handhaben zu lernen, da gerade sie es sind, die in letzter Analyse über Erfolg und Misserfolg seiner Unternehmungen entscheiden.“ AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 94.
[617] Ebd., S. 98f.
[618] Ebd., S. 99.

Wirksamkeit als Schwelle eines Denkens. Mit diesem Fokus werde ich im dritten Teil dieser Arbeit *biopolitische Signaturen* der Politikbegriffe des französischen Ethnologen Pierre Clastres und seiner fundamentalen Staatskritik sowie des deutschen Staatsrechtsdiskurses herausarbeiten. Denn der Akzent beider *Anwendungen* liegt nicht auf der Replikation dessen, was Agamben bereits untersucht hat. Vielmehr werde ich, den seinen Denkfiguren inhärenten Impuls zur Verzweigung der Untersuchungsfelder als Paradigmen der Schwelle auf analogischer Ebene und zugleich mit „minimaler Verrückung“[619] nutzen. Die Erörterung der Signatur als Beispiel für ein solches rekapitulierend, ist an dieser Stelle hervorzuheben, dass auch die wenigen, von Agamben explizit gemachten methodischen Konzepte wie die *Signatur*, die *Archäologie* oder das *Dispositiv* jeweils als Schwellenparadigmen zu verstehen sind. Damit bestätigt sich die mit Blick auf die Agambenrezeption formulierte *Hauptthese meiner Arbeit von der Ununterscheidbarkeit von Gegenstand und Methode Agambens*. Das *Paradigma der Schwelle ist der Schlüssel*, der für Verständnis und Anwendung von Agambens Denken ebenso zentral ist, wie für jeden Versuch, daran anzuknüpfen.

II.2.4 Die „Nymphe“

Diese Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, die Agambenrezeption für die Besonderheiten seiner Denkweise zu öffnen und damit in einen anderen Rezeptionsschwerpunkt zu setzen, als den üblicherweise auf der *homo sacer*-Reihe liegenden. Dieser Weg wird eingeschlagen, weil die Fokussierung auf dessen *politische* Schriften ein dem Verständnis nicht zuletzt dieser Studien abträgliches Ungleichgewicht hervorruft. Meiner Interpretation nach sind Agambens Bezugnahmen auf Carl Schmitt oder Hannah Arendt bspw. seiner Beschäftigung mit den linguistischen Analysen Émile Benvenistes oder den kulturhistorischen von Aby Warburg nicht nachgeordnet. Denn die Untersuchungen, in denen Agamben den Thesen dieser beiden Autoren nachgeht, sind für sich verstehbar, während seine Gegenwartskritik ohne die dort gewonnenen Erkenntnisse über *Sprache* und *Menschsein* nicht denkbar wären. Auf Schmitt oder Arendt etwa bezieht Agamben sich das erste Mal extensiv erst im *Homo sacer I*, auf Warburg oder Benveniste durchgängig. Das Motiv des Schwellenparadigmas, das er dort jeweils extrahiert, versetzt ihn überhaupt erst in die Lage, die Frage nach dessen politischen bzw. biopolitischen Implikationen und Materialisierungen zu stellen.

II.2.4.1 Die Nymphe als Bild

Deshalb wird dieses Kapitel Agambens Verbundenheit zu den Forschungen Aby Warburgs untersuchen und im Zuge dessen zeigen, dass Agamben die Fokussierung auf Paradigmen der Schwelle nicht zuletzt seiner Beschäftigung mit dessen Bilderatlas „Mnemosyne“[620] verdankt. Nicht erst der *Ausnahmezustand* oder das *Lager* bestimmen sein Denkens in und

[619] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 52.
[620] WARNKE, Martin (Hg.): *Aby Warburg. Gesammelte Schriften, Abt. 2, Bd. 1. Der Bilderatlas Mnemosyne.* Berlin 2000.

von Schwellenparadigmen, sondern die „Tafel 46, die der Pathosformel ‚Nymphe' gewidmet ist"[621]. Die *Nymphe* aus Warburgs Katalog ist eine Schwellenfigur mit dafür paradigmatischen Eigenschaften. An diesem Beispiel für das Ensemble der Schwelle werden vor allem die Aspekte der *Hybridität*, der *Ununterscheidbarkeit*, des *Oszillierens zwischen den Polen des jeweiligen Spannungsfelds* als regulär-irregulärem Seinsmodus evident: „Ganz wie es in der Komposition durch Formeln [...] nicht möglich ist, zwischen Kreation und Performanz, Original und Exekution zu unterscheiden, so sind auch die warburgschen Pathosformeln Hybride *zwischen* Archetyp und Phänomen, Erstmaligkeit und Wiederholung. Das bedeutet, dass die Nymphe selbst *weder* archaisch *noch* zeitgenössisch ist, sondern *unentscheidbar oszilliert* zwischen Diachronie und Synchronie, Einzigkeit und Multiziplität [...], dass die Nymphe das Paradigma ist, zu dem die einzelnen Nymphen sich als die Exemplare verhalten, oder [...] dass die Nymphe das Paradigma der einzelnen Bilder ist, wie die einzelnen Bilder die Paradigmen der Nymphe sind."[622] Dieser Definition werde ich nun entlang der der *Nymphe* als „Pathosformel", d. h. *als Paradigma der Schwelle* gewidmeten Studie nachgehen und so ihren Vor*bild*charakter für andere Schwellenparadigmen zeigen. Der 2004 im Original publizierte Aufsatz, der sich vor allem des Bildbegriffs bzw. dem „Leben der Bilder"[623] annimmt, steht in Zusammenhang mit Agambens Buch *Stanzen* (1979) und dessen Kapitel zum „Phantasma" in der mittelalterlichen Psychologie und Liebesdichtung.[624] Die Spanne, die zwischen diesen Veröffentlichungen liegt, zeigt die langjährige und fruchtbare Beschäftigung Agambens mit Warburgs Forschungen.[625] Agambens *Nymphae*-Aufsatz ist quasi selbst aus dem „Nachleben"[626] seiner Überlegungen zum *Phantasma* im Stanzen-Buch hervorgegangen, in dem Agamben sowohl inhaltlich als auch methodisch ein spezifisches Paradigma der Schwelle vorstellt. Seine jüngere Studie ist als „Abbreviatur"[627] und als singulär-paradigmatische Vertiefung einzustufen, in der er vorangehende Erkenntnisse nutzt, um zur Analyse der Nymphe in *dieser* Perspektive vorzudringen. Gleichzeitig fungiert das Schwellenparadigma der Nymphe als zusätzliche Illustration der Überlegungen aus dem Stanzenbuch. Diese wechselseitige Interdependenz der einzelnen Denkfiguren ist charakteristisch für Agambens Werk. Sie impliziert eine Gleichzeitigkeit von Kontinuitäten und Brüchen in dessen Terminologie sowie Methode.

---

[621] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 34.
[622] Ebd., S. 35; die Signalbegriffe für das Schwellendenken Agambens sind von mir kursiviert.
[623] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 9.
[624] AGAMBEN: *Stanzen*, vgl. v. a. das Kapitel „Wort und Phantasma", S. 107-207; die Bezüge zu Warburg ebd., S. 175-178, S. 211; wo Agamben auch den Einfluss Warburgs auf das Denken Benjamins hervorhebt.
[625] Agamben hat im Jahr 1974 im Warburg-Archiv in London gearbeitet, vgl. ebd., S. 252; vgl. auch DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. xviii, S. 65-73. Ich hatte die Gelegenheit, eine Ausstellung des „Mnemosyne-Atlas" 2008 in der Albertina Wien zu besuchen.
[626] Dieser Begriff wird im Verlauf des Kapitels erörtert; vgl. für meine These AGAMBEN: *Stanzen*, S. 250f.
[627] Für Agamben ist dies ein Terminus technicus des Paulinischen Vokabulars, der auch für den Zusammenhang zwischen den einzelnen Werken Agambens treffend ist, insofern die Publikationen ihre Vor- und Nachfolger jeweils zusammenfassen und verdichten, um von dieser Modifikation ausgehend, ein neues thematisches Feld zu beschreiten und das Paradigma der Ausgangsuntersuchung zu verschieben; vgl. AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 159f.

Da die *Nymphe* ihrer Überlieferung nach ein *Bild* ist und in Agambens Untersuchung als *Paradigma für bildliche Überlieferung* aufgefasst wird, nähert er sich diesem Phänomen mit folgender Frage: „Was für ein Verhältnis besteht zwischen der Zeit und den Bildern?“[628] Ihn interessiert das in Bildern als aporetisch vor Augen geführte Verhältnis von Bewegung und Lebendigkeit zu Stillstand und Bewahrung, zwischen Geschichte und „Jetztzeit“.[629] Diese Aporie verweist auf die zentrale Denkfigur Agambens bzw. umgekehrt, die Schwelle als Fokus seines Denkens lässt Agamben diesen aporetischen Charakter aller Bilder wahrnehmen, den seinen Ausführungen zufolge schon Domenico da Piacenza (1420-1475), „der bedeutendste Choreograph seiner Zeit“[630] in Bezug auf „die Würde der Tanzkunst hervorhebt [...]. Domenico zählt sechs Grundelemente der Kunst auf: (Zeit-)Maß, Gedächtnis, Agilität, Manier, Raummaß und ‚Phantasmata’.“[631] Das „Phantasma“[632], also die Vorstellungskraft des Tänzers, definiert Domenico zwar als das „letzte – tatsächlich jedoch absolut zentrale – Element“; es sei „ein plötzlicher Stillstand zwischen zwei Bewegungen, der in seiner inneren Spannung virtuell Zeit-Maß und Gedächtnis der gesamten choreographischen Abfolge zusammenzieht.“[633] Das Motiv der „inneren Spannung“, die eine paradoxe *Gleichzeitigkeit von Bewegung und Stillstand* im Bild des Gedächtnisses (Phantasma) anzeigt, ist Anlass für Agamben diesen Gedanken für sich zu adaptieren. So konstruiert er daraus ein Paradigma für das Verhältnis von Bild und Zeit: „Für Domenico ist [...] der Tanz eine Tätigkeit, die im Wesentlichen auf der Ebene des Gedächtnisses abläuft, er ist die Zusammenstellung einer zeitlich und räumlich geordneten Abfolge von Phantasmen [*lies: Erinnerungsbildern; M.M.*]. Der eigentliche Ort des Tänzers ist nicht im Körper und dessen Bewegung, sondern im Bild [...], als nicht starre, sondern sowohl mit Erinnerung als

---

[628] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 10.

[629] Die Frage nach dem *kairós* (der „Jetztzeit“) beschäftigt Agamben, wie gesehen, auch in Bezug auf die *Zeitgenossenschaft*, vgl. Kapitel II.2.3; die ausführlichste Erörterung findet sich jedoch in AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, wo er „den Sinn und die innere Form derjenigen Zeit zu verstehen“ sucht, die bei Paulus „*ho nyn kairós*, die ‚Jetztzeit’, heißt“ ebd., S. 12 und die für Agamben das Paradigma der „messianischen Zeit“ ist; vgl. insbesondere ebd., S. 75-85; „die messianische Zeit [...] ist [...] weder die chronologische Zeit noch das apokalyptische *éschaton*, sondern wieder einmal ein Rest, nämlich die Zeit, die zwischen diesen beiden Zeiten übrig bleibt, wenn man mit einer messianischen Zäsur [...] die Teilung der Zeit selbst teilt.“ Ebd., S. 76; vgl. auch Agambens *Kritik des Zeitpunkts* in AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 131-152. „Der Zeitpunkt ist in sich nichts anderes als die Kontinuität der Zeit [...], eine reine Grenze, die Vergangenheit und Zukunft verbindet und zugleich trennt.“ Ebd., S. 133f.; jeweils denkt Agamben die *Zäsur* als „Stillstand der Zeit und als Unterbrechung der Chronologie“ ebd., S. 152, d. h. *als eine Schwelle*.

[630] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 10.

[631] Ebd., S. 10.

[632] Den Aristoteles-Bezug im Denken dieses Begriffs in „der mittelalterlichen Phantasmalogie“ hat Agamben bereits in AGAMBEN: *Stanzen*, S. 123-129, hier S. 130 ausführlich analysiert; hier fasst Agamben diese Analyse zusammen, wonach Aristoteles „behauptet [...], indem er Zeit, Gedächtnis und Einbildungskraft [*Phantasma*] eng miteinander verknüpft, dass ‚nur die Wesen, die die Zeit wahrnehmen, Gedächtnis haben, und zwar durch dasselbe Vermögen, mit dem sie der Zeit Gewahr werden’, also durch die Einbildungskraft.“ AGAMBEN: *Nymphae*, S. 11; laut Agamben bezieht sich auch Domenico auf „die [...] aristotelische Theorie des Gedächtnisses zurück.“ AGAMBEN: *Nymphae*, S. 11.

[633] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 11.

auch dynamischer Energie geladene Unterbrechung.“[634] Hier definiert Agamben seinen Bildbegriff, indem er ihn eng mit Zeit (Erinnerung) und Bewegung, d. h. ‚Lebendigkeit’ verknüpft, wodurch das Bild seinen auf den ersten Blick rein statischen Charakter verliert, zu einer Schwelle wird.[635] Der Einstieg in das Themenfeld des *Nymphen*-Bilds über eine kulturhistorische Marginalie ist nicht nur typisch für die Denkweise Agambens, sondern auch exemplarisch für die multidirektionalen Verknüpfungen, die er zwischen den untersuchten Figuren auf dem Weg nichthierarchischer Analogisierungen herstellt. Seine Überlegungen zum *Phantasma* stehen zwar am Anfang und stoßen ihn in einem Nebenarm sowohl auf die Theorie Domenicos wie auf Warburgs Forschungen, doch ist dieses Verhältnis reziprok genauso fruchtbar: Für die Durchdringung von Warburgs Pathosformeln dienen ihm *Phantasma* und *Tanz* als Paradigmen, die ein zentrales Element der Schwelle *analogisch* anzeigen. Agamben ist der Ansicht, „dass nichts [... Warburgs] Auffassung des Bildes als Pathosformel so sehr gleicht, wie das ‚Phantasmata’ [Domenicos], das durch eine jähe Stillstellung die Energie der Bewegung und der Erinnerung in sich bündelt.“[636] Agamben dringt vom Besonderen eines Einzelphänomens, das in dessen Schwellencharakter und der Möglichkeit seiner Paradigmatisierung liegt, zum Besonderen eines anderen Einzelphänomens vor, *weil es möglich ist*.

Das „Bild“ wird von ihm also als „Pathosformel“ begriffen. Zunächst sei entscheidend, dass Warburg nicht „Pathosform, sondern Pathosformel [schreibt], und [...] somit den stereotypen und repetetiven Charakter des Bildmotivs [unterstreicht], mit dem sich der Künstler immer dann messen muss, wenn er ’bewegtem Leben’ Ausdruck verschaffen will.“[637] Auf Basis dieser brüchigen Analogie stellt Agamben eine seiner zentralen Thesen auf, die den Blick auf die *Gleichzeitigkeit des Unterschiedenen* in einer Zone der Ununterscheidbarkeit wie bspw. der *Pathosformel* oder der *Phantasmata* richtet, insofern „die [...] Pathosformeln Warburgs [...] hybride Gebilde sind, die sich aus Form und Materie, Schöpfung und *performance*, Erstmaligkeit und Wiederholung zusammensetzen.“[638] Nicht „zwischen Original und Kopie“ unterscheiden zu können, ist nach Agambens Ansicht das Wesentliche für die Interpretation des *Mnemosyne*-Atlas, für die er die Tafel mit den *Nymphen* als paradigmatisch ansieht. Das bedeutet, *er macht* aus dieser Tafel, die eine von vielen ist, *das Beispiel* für Warburgs Bildbegriff bzw. Pathosformeldefinition, woraus erst *die Regel* für die Darstellungsfunktion des gesamten Katalogs *abzuleiten* ist: „Eine Lektüre, die unter ihnen so etwas wie einen Archetyp oder ein Original ausmachen wollte, von dem sich die andern ableiten ließen, hätte den Atlas gänzlich missverstanden. Keines der Bilder ist das Original, keines ist einfach eine

[634] Ebd., S. 12; Entsprechend ist „das Wesen des Tanzes nicht mehr die Bewegung [...], sondern die Zeit.“ Ebd.
[635] Agamben macht nicht explizit, ob er diese Ideen in Referenz zu Henri Bergson (BERGSON: *Materie und Gedächtnis*) bzw. Gilles Deleuze (DELEUZE, Gilles: *Das Bewegungs-Bild.* Frankfurt/M. 1990) entwickelt.
[636] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 12f.
[637] Ebd., S. 13.
[638] Ebd., S. 14.

Kopie. [...] Die Nymphe ist ein Ununterscheidbares aus Originalität und Wiederholung, aus Form und Materie.“[639] Und an diesem Punkt führt Agamben das fragliche Element der Zeit im Verhältnis zu den Bildern wieder ein: „Doch ein Sein, dessen Form punktuell mit seiner Materie zusammenfällt und dessen Ursprung von seinem Werden nicht unterschieden werden kann, nennen wir gewöhnlich Zeit.“[640] Die *Pathosformeln* Warburgs stellen das Verhältnis von Bild und Zeit *paradigmatisch* dar, sofern sie *als Schwelle*, als *Spannungsfeld* aufgefasst werden, das diese beiden Elemente gleichzeitig auseinander hält (das auf den Bildern der Tafeln Abgebildete gehört der Vergangenheit an) und zusammenzieht (die Betrachter dieser Bilder stehen in aktuellem Bezug zu ihnen, insofern diese sie dazu auffordern, sich ihnen auszusetzen, ihnen *Leben* zu verleihen).

II.2.4.2 Das „dialektische Bild“ als Schwellenparadigma

Bevor Agamben die *Nymphe* als Paradigma für dieses Schwellendasein verortet, bespricht er mit der „Geburt des Kinos“ ein Ereignis, das nicht allein auf Warburgs Forschungen Einfluss hatte. Dessen „Interesse für die Darstellung bewegter Körper – die er ’bewegtes Leben’ nennt und deren kanonisches Beispiel die Nymphe ist – galt nicht so sehr der wissenschaftlich-technischen oder ästhetischen Ordnung, als vielmehr seiner Obsession für [...] das ‚Leben der Bilder“. Laut Agamben „handelt es sich darum, ein kinetisches Potential wahrzunehmen, das bereits im Bild – dem photographischen Einzelbild bzw. der [...] Pathosformel – sichtbar wird und mit dem zu tun hat, was Warburg mit dem Begriff Nachleben bezeichnet.“[641] Dies ist der Terminus technicus für das *spezielle Leben*,[642] das in den Bildern verborgen und zu bergen ist: „Warburg hatte [...] die Entdeckung gemacht, dass es neben dem physiologischen Nachleben (der Nachbildung auf der Netzhaut) ein historisches Nachleben der Bilder gibt, das sich der Erhaltung ihrer mnestischen [*d. h. Gedächtnis*-]Ladung verdankt und sie zu ‚Dynamogrammen’ werden lässt.“ Damit ist Warburg „der erste, der bemerkt, dass die vom historischen Gedächtnis übermittelten Bilder [...] nicht unbewegt und leblos sind, sondern ein spezielles, minderes Leben besitzen, für das seine Bezeichnung Nachleben steht.“[643] Um die Aufgabe, die sich aus dieser Tatsache für die historischen Wissenschaften ergibt, zu definieren, bedient Agamben sich einer Analogie in Reinform: „Und wie das [...] Kino das Nachleben auf der Netzhaut ergreifen musste[...], um die Bilder das Laufen zu lehren, so muss der Historiker das posthume Leben der Pathosformeln sammeln, um die Energie und Zeitlichkeit, die einmal in ihnen enthalten war, wiederherzustellen.“[644] Wesentlich ist, dass „das Nachleben der Bilder keine Gegebenheit

[639] Ebd., S. 16.
[640] Ebd., S. 16; Agamben beruft sich hier darauf, dass Kant die Zeit „in Begriffen der Selbstaffektion beschreibt“.
[641] Jeweils ebd., S. 21.
[642] Diese terminologische Analogie liegt auf der Hand, vgl. Agambens Bestimmungen des *speziellen Seins* in AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 51-56.
[643] Jeweils AGAMBEN: *Nymphae,* S. 22.
[644] Ebd., S. 22f.

[ist], sondern [...] einer Tätigkeit [bedarf], deren Verrichtung Aufgabe des geschichtlichen Subjekts ist [...]. Vermittels dieser Tätigkeit setzt sich vor unseren Augen das Gewesene – die [...] hinterlassenen Bilder –, das abgeschlossen und absolut unzugänglich zu sein schien, in Bewegung und öffnet sich erneut der Möglichkeit.“[645] Die Spannung wird nicht aufgehoben, sondern kommt überhaupt erst zum Vorschein. Es kommt also auf die Animierung des in den Bildern enthaltenen „minderen Lebens“, desjenigen Aspekts, der an ihnen dynamisch bleibt, durch Betrachtung an, wenn sich Menschen mit den aus ihrer (nichteigenen) Vergangenheit stammenden Bildern in Beziehung setzen. Die Pole dieser Relation stehen in jeder Begegnung immer wieder von neuem „auf dem Spiel“[646]. Insofern ist die *politische* Möglichkeit *subjektiver* Umgangsweisen der zugleich durch diese Bilder mit determinierten *Signaturen* zu erkennen und zu ergreifen.

Agamben nutzt dieses Paradigma der Schwelle hier nicht, die Analogie ist dennoch offenkundig. Das „posthume Leben der Pathosformeln“, das weder bloß im Bild noch allein im Betrachter, sondern auf der Schwelle ihres Zusammentreffens entsteht, insofern es erkennbar wird, ist der Operationsweise der Signaturen funktionsgleich (vgl. Kapitel II.2.3). Gestützt wird diese Hypothese dadurch, dass Agamben sich auch in dieser Passage auf die für ihn zentrale Denkfigur Benjamins des „dialektischen Bildes“ bzw. der „Dialektik im Stillstand“ beruft. Agambens Interpretation erhält hier ihre klarste Ausformung. Wie schon mit Blick auf die Signaturen ist für Agamben „die Konstruktion und Wiedererkennung derartiger Bilder Sache der Philosophie. Entscheidend [... sei] jedoch, dass diese sich durch eine im Moment ihres Stillstands erfasste dialektische Bewegung auszeichnen: ‚Nicht so ist es, dass das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand.’“ Einmal mehr dient Agamben diese Stelle bei Benjamin zur Erhellung seines eigenen, konstellativen Schwellendenkens; hier indem er die anfangs behandelte Schwellenfigur zum Beispiel *dafür* macht: „Wie beim ‚Tanzen durch Phantasmata’ des Domenico [...] besteht das Leben der Bilder weder einfach in ihrer Unbewegtheit, noch in der allmählichen Wiederaufnahme der Bewegungen, sondern in einer spannungsgeladenen Unterbrechung zwischen beidem.“[647] Das „dialektische Bild“ Benjamins, in dem Agamben das Paradigma für Warburgs „Pathosformel“ sieht, wie dies auch umgekehrt gilt, *wird* zum *Paradigma der Schwelle*. Seine Operation der Bedeutungssuspendierung (der „Suspension des Normalgebrauchs“),[648] d. h. des In-der-Schwebe-Haltens des *so* Auseinandergehaltenen,

[645] Ebd., S. 23.
[646] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Das Offene*, S. 46f.; vgl. auch Fußnote 506.
[647] Jeweils ebd., S. 24.
[648] AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 29.

mithin seiner „Seinsweise“[649] als „Zone der Ununterscheidbarkeit“[650] *zeigt* deren Wirksamkeit somit: „Wo die Bedeutung suspendiert wird, erscheint ein dialektisches Bild. Das dialektische Bild ist [...] ein unentschiedenes Schwanken zwischen der Entfremdung und einem neuen Ereignis des Sinns.“[651] Es wird deutlich, dass Agamben die für ihn charakteristische Denkweise in Analogie zu dieser Denkfigur Benjamins entwickelt bzw. das *Paradigma der Schwelle* das *dialektische Bild* zum Vorbild hat. Auch für Agamben gilt, was er für Benjamin herausstreicht, dass ihr „Interesse nicht der Bewegung gilt, die durch die Vermittlung zur Aufhebung des Widerspruchs fortschreitet, sondern dem Moment des Stillstands, in dem die zwischen den entgegengesetzten Endpunkten liegende Mitte als Zone der Ununterscheidbarkeit ausgestellt wird.“[652] Kurz ausklammernd ob damit geklärt wird, wann ein Bild dialektisch im Sinn Benjamins ist, wird klar, dass sich Agambens Schwellendenken von seiner eigenen Interpretation dieser Figur leiten lässt. Denn er fokussiert in all seinen Untersuchungsfeldern in erster Linie auf die *Schwelle der Ununterscheidbarkeit zwischen dem Unterschiedenem* und erst sekundär auf das Unterschiedene selbst, das in dieser Perspektive hernach *als Unterschiedenes* in Frage gestellt wird. Jede der von Agamben betrachteten Schwellen lässt sich daher als *dynamisches Gleichgewicht* oder „Dialektik im Stillstand“ charakterisieren. Hiermit ist der Agambenrezeption ein Mittel an die Hand gegeben, seine Denkfiguren *vor* der inhaltlichen Kritik als *Paradigmen der Schwelle* zu verstehen und *so* zu reflektieren.

Agamben macht diesen Einfluss auf sein Denken hier explizit und nennt die zentralen Argumente, die für die paradigmatische Methode sprechen, um die Erkenntnismöglichkeiten seiner wie Benjamins Perspektive zu umreißen: „Die ‚Dialektik im Stillstand’ [...] setzt die Konzeption einer Dialektik voraus, deren Mechanismus kein logischer [...], sondern ein analoger und paradigmatischer“[653] ist. Agamben legt hier Punkt für Punkt die Grundlage für seine später in Aufsatzform fixierte Methodik, der nicht Hegels sondern Platons Dialektik Modell steht und der Melandri als Impulsgeber dient; hier allerdings mit dem Impetus, zwei Dinge zu erreichen: die Denkfigur Benjamins zu verstehen zu geben und das in dieser

---

[649] AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 51.
[650] Vgl. u. a. die erste Nutzung dieser ‚Formel’ für *die* Schwelle in: AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 15; vgl. auch die damit zusammenhängende, aber anders gelagerte Analogie, mit der Agamben versucht, Deleuze’ Begriff von „*einem* Leben“ zu durchdringen, den Deleuze selbst als die „absolute Immanenz“ bestimmt: AGAMBEN: *Die absolute Immanenz*, S. 102: „Was diesen Lebensfunken so interessant macht, ist eben jener unbestimmbare Schwebezustand, [...] der dem juridischen Sprachgebrauch entstammt und das Moment des Erlöschens, das In-der-Schwebe-Sein, von Gesetzen oder Regeln anzeigt, die sich zwischen Anwendung und Aufhebung befinden“. Zentral für meine Hypothese in Bezug auf Agambens Denken ist, dass Agambens Diskussion der *Immanenz* bei Deleuze ihn zu dem Schluss bringt, „dass der heikle Versuch, den Taumel der Immanenz durch ‚ein Leben’ zu klären, uns im Gegenteil auf ein noch unwägbareres Gebiet geführt hat, wo das Kind und der Sterbende die rätselhafte Signatur des nackten biologischen Lebens zur Schau stellen.“ Auch hier findet Agamben also Anhaltspunkte für seine *Homo sacer*-Studie, die Problematisierung des *biopolitischen* Denkens der Gegenwart.
[651] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 25f.
[652] Ebd., S. 26.
[653] Ebd., S. 26; vgl. Kapitel II.1.

Perspektive Denkbare zu eröffnen. Dieses doppelte Erkenntnispotential zeichnet Agambens Vorgehen immer aus. Hier wird noch eine weitere Doppelung bzw. Kongruenz offensichtlich, die in die Hauptthese meiner Dissertation mündet: Agambens Idee ist jeweils seine Methode und seine Methode stellt die jeweilige Idee aus; er denkt die Schwelle als Paradigma seiner Untersuchungsgegenstände und diese werden als Schwellen paradigmatisch. So gelangt Agamben *inhaltlich* zu Benjamins Schwellenfigur und extrahiert daraus *methodisch* beispielhaft die paradigmatische These von der Beispielhaftigkeit *dieser* Schwelle. Seine methodologische Zentralthese, die das analogische Vorgehen begründet, zeichnet die gleichen Elemente aus wie bspw. die *Pathosformel* oder das *dialektische Bild*. Jeweils lautet die Erkennen-machende „Formel ‚weder A noch B' und [ist] der Gegensatz, den sie überbrückt, [...] nicht dichotomisch und substantiell, sondern bipolar und gespannt: Die sich gegenüberstehenden Termini, werden weder voneinander entfernt, noch zu einer Einheit zusammengefügt, sondern verharren in einer unbeweglichen, spannungsgeladenen Koexistenz."[654] Diese Festsetzung entspricht exakt der Definition, die Agamben von seinen als Schwellen konstituierten Paradigmen gibt.

Auch die Konsequenzen für *unser* Denken aus diesem Modell sind jeweils sowohl inhaltlich, auf das Überdenken tradierter Begriffe, als auch methodisch, auf die Revision hergebrachter epistemologischer Standards gerichtet. In Bezug auf Agambens Begriffe von *Mensch*, *Politik* oder *Sprache* gilt ebenso wie für die Erkenntnistheorie, „dass es nicht nur unmöglich ist, die Dialektik von den Gegenständen abzulösen, die sie negiert, sondern auch, dass diese ihre Identität verlieren und sich in die beiden Pole ein und derselben dialektischen Spannung verwandeln, die im Stillstand [...] am deutlichsten hervortritt."[655] Diese Überlappung oder Kongruenz zu begreifen, ist entscheidend, um mit den konkreten Paradigmen Agambens produktiv arbeiten zu können. Denn in allen Untersuchungsbereichen steht die Konsistenz des Unterschiedenen aus Perspektive seiner *ursprünglichen* Ununterscheidbarkeit in Frage. Hierfür ist der „Nicht-Mensch"[656] als Schwelle „zwischen Mensch und Tier"[657] ebenso ein

[654] Ebd., S. 26.
[655] Ebd., S. 26f.
[656] Dafür erklärt Agamben den *Muselmann* zum *Paradigma*, in AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*; „Einmal Krankheitsbild oder ethische Kategorie, einmal politische Schranke oder anthropologischer Begriff, ist der Muselmann ein undefiniertes Wesen, in dem nicht allein Menschlichkeit und Nicht-Menschlichkeit, sondern auch das vegetative Leben und das der Beziehungen, Physiologie und Ethik, Medizin und Politik, Leben und Tod kontinuierlich ineinander übergehen. Deswegen ist [... er] die vollkommene Chiffre des Lagers, des Nicht-Ortes, an dem alle Grenzen zwischen den Disziplinen zusammenbrechen" ebd., S. 41. Hier ergreift Agamben ein Paradigma der Schwelle, das aus seiner Sicht nicht abstrakt in Kunstgeschichte oder Erkenntnistheorie, sondern konkret *in uns als Menschen wirkt*: „Der Muselmann ist nicht nur oder nicht so sehr eine Grenze zwischen Leben und Tod; er markiert vielmehr die Schwelle zwischen dem Menschen und dem Nicht-Menschen. [...] Das heißt, dass es einen Punkt gibt, an dem der Mensch, obwohl er dem Anschein nach Mensch bleibt, aufhört, Mensch zu sein. Dieser Punkt ist der Muselmann, und das Lager ist sein Ort schlechthin." Ebd., S. 47f. Aufgrund der Missrezeption gerade dieser Schwellen-Figur ist zu betonen, dass nicht Agamben die realen *Muselmänner* der Konzentrationslager *als* Nichtmenschen identifiziert, sondern sie, ihre „Unmöglichkeit, Zeugnis abzulegen", die (realisierte) Möglichkeit der „nicht-menschlichen" Grenze des Menschlichen – die zu denken, Metaphysik und politische Theorie seit Aristoteles eint – *zeigt* und damit *als Grenze* in Frage stellt: „Wer im Lager war, der hat –

Beispiel wie etwa die aporetische Bezugnahme des Rechts auf das Leben der Menschen vermittels der Schwellenfigur des *Ausnahmezustands* oder das von mir in Kapitel III.2 als analoges Paradigma der Schwelle kritisierte „Gemeinwohl"-Prinzip. Jeweils wird die Integrität der Unterscheidung der Begriffe, hier von Mensch und Recht, durch die Kenntlichmachung ihres existenziellen Bezogenseins auf ihre Außengrenze, ihre Schwelle (Nichtmensch bzw. Ausnahmezustand) in Zweifel gezogen, wodurch sich eine *alternative* Perspektive darauf ermöglicht; *ähnlich* der Möglichkeit der („geringfügigen"[658]) Verschiebung, die Agamben in Bezug auf das Verhältnis zwischen Bildern und Menschen in der Analyse der Pathosformeln erkennt. Meine These der intendierten Ununterscheidbarkeit von Gegenstand und Methode von Agambens Denkens stützt auch folgende Aussage, in der Agamben die Basis für sein Paradigmen konstellierendes Denken[659] legt: „Es gibt [...] kein induktives Verfahren, mittels dessen zum Allgemeinen fortgeschritten wird, dieses wird vielmehr durch die analoge

---

ob er zu den Untergegangenen oder zu den Überlebenden zählt – alles ausgehalten, was er aushalten konnte. [...] Die menschliche Potenz überschreitet die Grenze zum Unmenschlichen, der Mensch hält auch den Nichtmenschen aus." Ebd., S. 67; mit anderen Worten tragen die *Menschen in sich* und *als solche* die „Signatur" des *Nicht-Menschlichen* und die Existenz des *Muselmanns zeigt* das, ist dafür *paradigmatisch*: „Er zeigt sich einmal als der Nicht-Lebendige, als das Wesen, dessen Leben nicht wirklich Leben ist, und ein andernmal als der, dessen Tod nicht Tod genannt werden kann, sondern nur ‚Fabrikation von Leichen'; als Einschreibung einer toten Zone in das Leben und einer lebendigen Zone in den Tod. In beiden Fällen wird die Menschlichkeit des Menschen selbst in Frage gestellt, weil der Mensch seine wichtigste Verbindung zu dem, was ihn als menschlich konstituiert, zerbrechen sieht: die Heiligkeit von Leben und Tod. Der Muselmann ist der Nicht-Mensch, der sich hartnäckig als Mensch zeigt, und das Humane, das nicht mehr vom Inhumanen getrennt werden kann." Ebd., S. 71; zu ergänzen ist, dass Agamben zu diesem Problem über die Frage nach dem Status des „Zeugnisses" und damit einer (in diesem Sinn mit den „dialektischen Bildern" in Zusammenhang stehenden) Erörterung der Sprache der Überlieferung, ihrer Möglichkeit selbst gelangt. In diesem Kontext entsteht seine These, „dass derjenige, der im Menschen wirklich Zeugnis ablegt, der Nicht-Mensch ist; dass also der Mensch nichts anderes ist als der Mandatar des Nicht-Menschen, derjenige, der dem Nicht-Menschen seine Stimme leiht [...], dass es keinen rechtmäßigen Inhaber des Zeugnisses gibt, dass sprechen und Zeugnis ablegen das Eintreten in eine schwindelerregende Bewegung bedeutet, in der etwas zu Grunde geht, sich gänzlich entsubjektiviert und verstummt – und etwas sich subjektiviert und spricht, ohne für sich selbst etwas zu sagen zu haben. [...] Im Zeugnis lässt der Sprachlose den Sprechenden sprechen und trägt derjenige, der spricht in seinem eigenen Wort die Unmöglichkeit des Sprechens: Der Stumme und der Sprechende, der Nicht-Mensch und der Mensch treten in eine Zone der Ununterscheidbarkeit ein, in der es unmöglich ist, die Position des Subjekts zuzuweisen [...] und damit den wirklichen Zeugen. [...] Subjekt des Zeugnisses ist der, der Zeugnis ablegt von einer Entsubjektivierung. Bei dieser Formulierung darf aber nicht vergessen werden, dass ‚Zeugnis ablegen von einer Entsubjektivierung' nur bedeuten kann, dass es kein eigentliches Subjekt des Zeugnisses gibt [...] und jedes Zeugnis ein Prozess ist, ein unaufhörlich von den Strömen der Subjektivierung und Entsubjektivierung durchflossenes Kraftfeld." Schließlich folgert Agamben: „'Die Menschen sind Menschen, insofern sie nicht-menschlich sind' – genauer: ‚Die Menschen sind Menschen insofern sie Zeugnis ablegen vom Nicht-Menschen'." Jeweils ebd., S. 105; vgl. auch S. 137ff., wo Agamben die Unmöglichkeit der „Isolierung des Überlebens [des Muselmanns] vom Leben [des Überlebenden]", für die das *Zeugnis* einsteht („*Die Autorität des Zeugen besteht darin, dass er einzig im Namen eines Nicht-sagen-Könnens sprechen kann, d. h. darin, dass er Subjekt ist.*" Ebd., S. 138) ebenso thematisiert wie seinen *Subjekt*-Begriff, jeweils als *Paradigmen der Schwelle*.

[657] Vgl. AGAMBEN: *Das Offene*, S. 47. „Insofern in ihr die Erzeugung des Humanen mittels der Opposition Mensch/Tier, human/inhuman auf dem Spiel steht, funktioniert die anthropologische Maschine notwendigerweise mittels einer Ausschließung (die immer auch ein [Einschließen] ist) und einer Einschließung (die immer schon eine Ausschließung ist). Gerade weil das Humane jedes Mal bereits vorausgesetzt wird, schafft die Maschine eine Art Ausnahmezustand, eine Zone der [Ununterscheidbarkeit], wo das Außen nichts als die Ausschließung des Innen und das Innen seinerseits nur die Einschließung eines Außen ist." Die „moderne" oder „abendländische" Maschine der „Anthropogenese", wie Agamben sich ausdrückt, „funktioniert [...], indem sie ein Schon-Humanes als (noch) Nicht-Humanes aus sich ausschließt, das heißt sie animalisiert den Menschen, indem sie das Nicht-Humane im Menschen absondert."

[658] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 52.

[659] Vgl. SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*

Stillstellung des Besonderen hervorgebracht. [...] Genau in diesem Sinn hatte Benjamin einmal [...] von dem Einhalten des Denkens in einer Konstellation gesprochen. Eine solche Konstellation, die Benjamin zufolge dialektisch und intensiv ist, vermag einen Moment der Vergangenheit mit der Gegenwart kurzzuschließen.“[660] *Stillgestellt* wird jedes Besondere, das Agamben untersucht, in Bezug auf seinen Schwellencharakter; dies ermöglicht seine Analogisierung. Diese Anweisung anzuwenden, ist Aufgabe des Schlussteils dieser Arbeit.

Diese methodischen wie inhaltlichen Aspekte des Schwellendenkens, für die die Figur der Nymphe paradigmatisch ist, sind hier lediglich Präliminarien, um das Schwellenwesen der Nymphe mit analogen Beispielen zu umrahmen. Agamben vertieft seine Analyse, indem er die Hauptidee eines Aufsatzes rekapituliert, den auch Warburg rezipierte, in dem Friedrich T. Vischer 1887 „das Symbol“ als „Mitte“ oder „Zwischen“ thematisiert, was an Agambens eigene Darstellung der Funktionsweise der *Signaturen* als Schwelle erinnert. „Für Vischer ist der eigentliche Ort des Symbols zwischen der Dunkelheit der mythisch-religiösen Erkenntnis, die mehr oder weniger unvermittelt das Bild mit seinem Inhalt bzw. seiner Bedeutung identifiziert, und der Klarheit des Verstandes, die beides säuberlich auseinander hält.“[661] Hier wird *die Mitte* konkret *als* ein *Übergang* aufgefasst, den Agamben auch in anderen Kontexten selbst als Schwellenparadigma evoziert.[662] Wesentlich für die vorgeschlagene Interpretation Agambens ist vor allem, dass dieser aus Vischers Überlegungen ein zentrales Merkmal der *Zone der Ununterscheidbarkeit* extrahiert und dessen Terminologie des „nicht mehr... noch nicht“ in die eigenen Argumentationen übernimmt.[663] Agamben paraphrasiert das für ihn entscheidende Motiv, das auch seine Signaturtheorie beeinflusst hat bzw. dort wieder zu finden ist, indem er die Mittelposition des „Symbols“ bei Vischer zwischen mythischer und vernunftmäßiger Erkenntnis als „Zwischenstadium“ charakterisiert, „in dem der Betrachter schon nicht mehr an die mythisch-religiöse Macht der Bilder glaubt, sich jedoch [...] weiterhin von ihnen fesseln lässt, da sie zwischen wirkmächtiger Ikone und bloß begrifflichem Zeichen

[660] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 27.
[661] Ebd., S. 28.
[662] Bspw. anhand des „Übergangs“ einer Handlung, eines Gegenstands, oder Menschenlebens von der „sakralen“ in die „profane Sphäre“ und umgekehrt, so dass aus der Dichotomie zwischen A/B (Mensch/Tier; Gott/Mensch etc.) eine Unterscheidung der Form wird: A (Gott) // C (Schwelle/Mitte) // B (Mensch bzw. Tier); vgl. die konzentrierte Erörterung in: AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 70-76; hier ist es „das Opfer“, das „den Übergang von etwas Profanem zum Heiligen, von der menschlichen in die göttliche Sphäre [sanktioniert]. Wesentlich ist die Zäsur, welche die beiden Sphären voneinander trennt, die Schwelle, die das Opfer [...] überschreiten muss, entweder in der einen oder in der anderen Richtung. Was durch einen Ritus abgesondert wurde, kann durch einen Ritus wieder der profanen Sphäre zurückgegeben werden.“ Ebd., S. 71.
[663] Es geht hier nicht darum, die Vorgängigkeit des einen oder des anderen Gedanken zu besprechen, sondern die Adaptionsfähigkeit, d. h. Paradigmatizität der Schwelle für Agambens Denken aufzuzeigen; vgl. das *Beispiel* des „Spielzeugs“ *in dieser Hinsicht* (als Produkt und Produzent einer *Profanierung*): AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, „Die wesentliche Eigenschaft des Spielzeugs, die es [...] von anderen Gegenständen unterscheidet, ist etwas Singuläres, das nur in der zeitlichen Dimension eines ‚Einst’ und eines ‚Jetzt-nicht-mehr’ erfasst werden kann [...]. Das Spielzeug ist dasjenige, was – einst und jetzt nicht mehr – der heiligen oder praktisch-ökonomischen Sphäre angehört hat. Aber wenn das zutrifft, ist das Wesen des Spielzeugs [...] etwas vornehmlich Historisches: Es ist sozusagen das Historische im Reinzustand. Denn nirgends können wir die Zeitlichkeit der Geschichte so in ihrem rein differentiellen und qualitativen Wert erfassen wie beim Spielzeug.“ Ebd., S. 104f.

die Schwebe halten."[664] Daraus entwickelt Agamben nicht etwa einen Symbolbegriff. Ihn interessiert nur der Einfluss dieser Bestimmung auf Warburgs Begriff der *Pathosformel*: „Das Echo [...] ist unüberhörbar. Denn obzwar in der Begegnung mit den Bildern (den Pathosformeln) das Bewusstsein und die Freiheit des Menschen auf dem Spiel stehen, findet diese laut Warburg in einem weder bewussten, noch unbewussten, weder freien, noch unfreien Bereich statt." Wieder ist weniger die inhaltliche Richtigkeit dieser Aussage von Bedeutung als die terminologischen Anleihen, die Agamben hieraus für die Beschreibung seiner zentralen Denkfigur der Schwelle gewinnt: „In diesem Niemandsland entscheidet sich der Mensch zwischen Mythos und Vernunft und nimmt es als Lebendiger im zwielichtigen Halbdunkel auf sich, den unbelebten Bildern zu begegnen, die ihm das historische Gedächtnis übermittelt, um sie zu neuem Leben zu erwecken."[665] Die Analogisierbarkeit des *hier* skizzierten „Niemandslands"[666] mit der sich in den Lagern manifestierenden „Grauzone"[667] des Menschlichen selbst ist in ihrer *paradigmatischen* Relevanz für Agambens Denken zu verstehen; von hier aus gelangt er zu der ansonsten kontroversen Perspektive.[668]

Ein zentraler Aspekt *aller* Schwellenparadigmen wird hier erkennbar. Wenn diese Zonen der Ununterscheidbarkeit als ein „Zwischen"[669] oder eine „Mitte" begriffen werden, machen diese „Nicht-Orte"[670], in denen sich das per Definition Unterschiedene (hier: das Belebte (die

---

[664] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 30.
[665] Jeweils ebd., S. 30.
[666] AGAMBEN: *Homo sacer*, u. a. S. 157, wo dieses Attribut dem *Ausnahmezustand* zukommt; folgende Stelle, in der Agamben eine Aussage über die Gegenwart trifft verdeutlicht dessen Schwellenstatus: „Wenn Leben und Politik, die ursprünglich voneinander getrennt und durch das Niemandsland des Ausnahmezustands miteinander verbunden waren, dazu tendieren, identisch zu werden, dann wird alles Leben heilig und alle Politik Ausnahme." Vgl. Agambens fokussierte Studie zum *Ausnahmezustand*, „dieses Niemandsland zwischen Öffentlichem Recht und politischer Faktizität, zwischen Rechtsordnung und Leben, [...] diese ungewisse Zone": AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, hier S. 8.
[667] In Rekurs auf diesen ‚Namen', den Primo Levi der Lagerzone gegeben hat: AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, sie ist „das, was ein Urteil unmöglich macht: die Grauzone, in der die Opfer Henker werden und die Henker Opfer." Ebd., S. 15. „Eine graue, unaufhörliche Alchimie, in der Gut und Böse und mit ihnen sämtliche Metalle der überkommenen Ethik [*Agamben nennt konkret die Konzepte: Schuld, Verantwortung, Würde; M.M.*] ihren Schmelzpunkt erreichen." Ebd., S. 18; die viel kritisierte Feststellung einer *Ununterscheidbarkeit* von „Opfern und Henkern" bezieht Agamben in erster Linie auf das *Sonderkommando*, der „Extremfigur der Grauzone" ebd., S. 22; vgl. auch BAIRD, Marie L.: *'The Gray Zone' as a Complex of Tensions. Primo Levi on Holocaust Survival.* In: PUGLIESE, Stanislao G. (Hg.): *The Legacy of Primo Levi.* New York 2005, S. 193-206.
[668] Vgl. u. a. WERBER: "Die Normalisierung des Ausnahmefalls."
[669] Vgl. das so betitelte Kapitel in AGAMBEN: *Das Offene*, S. 89-92, wo Agamben in Rekurs auf Benjamin ein zur „anthropologischen Maschine" alternatives „Verhältnis zwischen Mensch und Natur und zwischen Natur und Geschichte" ebd., S. 89, andenkt, in dem „weder der Mensch die Natur noch die Natur den Menschen beherrschen soll. [...] Vielmehr ist gemäß Benjamins Modell einer ‚Dialektik im Stillstand' nur das ‚Zwischen' entscheidend, das Intervall und das Spiel zwischen den zwei Begriffen, deren unmittelbare Konstellation einer Nicht-Koinzidenz. Die anthropologische Maschine verbindet nicht mehr Natur und Mensch, um durch Aufhebung und Beschlagnahme des Unmenschlichen Menschliches zu produzieren. Die Maschine bewegt sich [...] nicht mehr, ist ‚im Stillstand', und in der gegenseitigen Aufhebung der beiden Begriffe nistet sich zwischen Natur und Humanität, im beherrschten Verhältnis, in der geretteten Nacht etwas ein, für das wir keine Namen haben und das weder Mensch noch Tier [...] ist." Ebd., S. 91. Ohne hier auf das Beispiel, an dem Agamben dies bei Benjamin festmacht, noch auf weitere inhaltliche Konsequenzen aus diesem Passus einzugehen, bleibt festzuhalten, dass hier diverse *Signalbegriffe der Schwelle* zusammenkommen und -wirken, so dass dieses Denkmodell selbst Horizont der *praktisch-politischen* Alternative wird.
[670] Dies ist ein weiterer Schlüsselbegriff zur Charakterisierung des Schwellenparadigma, mit dessen Hilfe, der

betrachtend erkennenden Menschen) und das Unbelebte (die diesen potentiell etwas bedeutenden Bilder)) begegnet, den *blinden Fleck*, wo sie sich berühren, verzahnen, ununterscheidbar werden *und zugleich* voneinander trennen und unterscheiden, *als* diese *Negativität* einer kritischen Erkenntnis zugänglich. Wieder stellt Agamben seine These über die Analogie der zuvor behandelten Paradigmen auf: „Wie die dialektischen Bilder Benjamins und das Symbol Vischers werden auch die Pathosformeln – die Warburg mit energiegeladenen Dynamogrammen vergleicht – im Zustand einer ‚unpolarisierten latenten Ambivalenz' empfangen und nur [...] in der Begegnung mit einem lebenden Individuum, können sie ihre Polarität und ihr Leben wiedergewinnen."[671] Diese Perspektive dynamisiert die Beziehungen zwischen den Menschen und den Bildern (oder allgemeiner: den „Dispositiven"),[672] insofern sie die statische Unterscheidung konsequent aufhebt und in eine stets neu sich aktualisierende oder „offene"[673] ‚Kontaktzone' der menschlichen Potenz mit der Wirklichkeit werden lässt: „Der Schöpfungsakt, in dem der Einzelne – [...] letztendlich jeder Mensch – sich mit den Bildern misst, findet in dieser zentralen Zone (die Vischer die Mitte nennt [...]) zwischen den entgegengesetzten Polen des Menschlichen statt."[674] Es

---

Ort der dichotomen Unterscheidung als (fiktiv-negative) Grenz*zone* angezeigt werden kann; vgl. etwa Agambens frühe Bestimmung der Metaphysik als „jene Denktradition, die die Selbstbegründung des Seins als negativen Grund denkt" in AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 14; laut dieser 1982 erstmals publizierten Studie, die sich der „Identifizierung des Ortes und der Struktur der Negativität" in dieser Denktradition kritisch zuwendet, „bedeutet ‚grundlos' einfach ‚auf negativem Grund' und benennt somit eben jene Erfahrung des Denkens, die seit jeher die Metaphysik kennzeichnet." Auch der „negative Grund" ist ein Schwellenparadigma, insofern „der Grund für die Metaphysik in dem Sinne Grund [ist], als er das ist, was zu Grunde geht, damit Sein stattfinde, und das Sein, insofern es im Nicht-Ort des Grundes (das heißt, dem Nichts) statthat, das Grundlose sei." Ebd.; vgl. auch: „Die Sprache findet im Nicht-Ort der Stimme statt." Ebd., S. 175.

[671] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 30.

[672] Vgl. AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?* Agamben definiert diesen Begriff auf Basis seiner Genealogie und Bestimmung bei Foucault (vgl. FOUCAULT, Michel: *Dispositive der Macht.* Berlin 1978), so: „Als Dispositiv bezeichne ich alles, was irgendwie dazu imstande ist, die Gesten, das Betragen, die Meinungen und die Reden der Lebewesen zu ergreifen, zu lenken, zu bestimmen, zu hemmen, zu formen, zu kontrollieren und zu sichern. Also nicht nur die Gefängnisse, die Irrenanstalten, das Panoptikum, die schulen, die Beichte, die Fabriken, die Disziplinen, die juristischen Maßnahmen etc. [*die von Foucault untersuchten „Dispositive der Macht"; M.M.*], deren Zusammenhang mit der Macht in gewissen Sinn offensichtlich ist, sondern auch der Federhalter, die Schrift, die Literatur, die Philosophie, die Landwirtschaft, die Zigarette, die Schiffahrt, die Computer, die Mobiltelefone und – warum nicht – die Sprache selbst, die das vielleicht älteste Dispositiv ist." Ebd., S. 26; vgl. insbesondere S. 26-36; vor allem in Agambens jüngeren Publikationen gewinnt der *Dispositiv*-Begriff, sowie die Strategien der „Profanierung" ihrer Wirkungsweise immer größere Bedeutung.

[673] Vgl. Agambens, in Korrespondenz zu Heidegger entstandene Erörterung des *Offenen* im so betitelten Buch, und auch dessen „Abbreviatur" in AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 30f. Die „Dispositive [sind] kein Unfall, in den die Menschen zufällig verwickelt wurden, sondern sie verdanken ihren Ursprung eben jenem Prozess der ‚Hominisierung', der die Tiere, die wir unter der Rubrik *homo sapiens* einordnen, ‚menschlich' werden ließ. Das Ereignis, das das Humane hervorgebracht hat, erzeugt im Lebewesen nämlich eine Art Spaltung, die in gewisser Weise die von der *oikonomia* in Gott bewirkte Spaltung in Sein und Handeln reproduziert. Diese Spaltung trennt das Lebewesen von sich selbst und unterbricht die unmittelbare Beziehung zu seiner Umwelt [...]. Wird diese Beziehung unter- oder gar abgebrochen, entstehen dem Lebewesen die Langeweile [...] und das Offene, also die Möglichkeit, [...] eine Welt zu bauen. Doch mit dieser Möglichkeit ist unmittelbar auch die Möglichkeit der Dispositive gegeben, die das Offene mit Apparaten, Gegenständen, *gadgets*, Firlefanz und technischem Gerät aller Art bevölkern." Daraus folgert er, Dispositive seien die Mittel, mit denen „der Mensch [versucht] das von sich abgesonderte tierische Verhalten leerlaufen zu lassen und so das Offene als solches [...] zu genießen. Am Ursprung jedes Dispositivs steht also ein allzumenschliches Glücksverlangen. Dass es dieses Verlangen in einen abgetrennten Bereich einschließt und subjektiviert, verleiht dem Dispositiv seine besondere Macht."

[674] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 30.

gelingt Agamben dank seiner, inhaltliche wie methodische Funktion der Schwelle verquickenden Arbeitsweise, dieses Feld unvermittelt mit seinem spezifischen, hieran orientierten Menschenbild zu verbinden, das eine durch das andere zu klären. So behauptet er, man könne diese Schwelle als „Zone ‚schöpferischer Indifferenz' bestimmen. Die Mitte, von der hier die Rede ist, ist kein geometrischer, sondern ein dialektischer Begriff: kein Punkt auf einer Linie, der sie in gleich lange Abschnitte teilt, sondern ein Übergang, durch den eine polare Schwingung verläuft."[675] Agambens Bestimmung dieser „Mitte" anhand eines zuvor erörterten Beispiels, welches sie zum Paradigma macht, das für sich selbst steht *und* ein Ensemble kenntlich macht, ließe sich leicht mit anderen Paradigmen seines Denkens ergänzen, wodurch diese wiederum einen Stützpfeiler zusätzlich erhielten: „Wie das ‚Phantasmata' [...] ist sie das stillgestellte Bild eines Seins im Übergang [*oder: eines Lebens im Ausnahmezustand; M.M.*]."[676] Mit Rekurs auf meine Kritik an der Agambenrezeption ist nochmals zu betonen, dass erst wenn die Möglichkeit der Analogisierung plausibel geworden ist, über jeweilige inhaltliche Aussage zu urteilen ist. Das gilt für das Schwellenparadigma der *Pathosformel* ebenso wie für dasjenige des *Muselmanns*; sie machen sich gegenseitig begreifbar. Es ist dieses Verfahren, dass es Agamben erlaubt, im *Mnemosyne*-Atlas Warburgs ein Modell für die von ihm, mit Blick auf die spektakuläre Gegenwartsgesellschaft, für möglich erachtete Re*potenz*ialisierung der menschlichen Lebensformen zu sehen.[677] In typischer *Manier* stellt Agamben diesen Zusammenhang her: „Der Atlas ist eine Art Station der De- und Repolarisierung [...], in denen die Bilder der Vergangenheit, die ihre Bedeutung verloren und als Alp[traum] oder Gespenst überlebt haben, im Zwielicht suspendiert sind, in dem das historische Subjekt, zwischen Schlaf und Wachen, ihnen entgegentritt, um sie zum

[675] Ebd., S. 31; vgl. das analoge Schema der „messianischen Zeit" in AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 77, S. 79.
[676] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 31; vgl. zu dieser – auch per Analogie eingeführten – Denkfigur AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 63f. In Bezug auf Franz Kafkas *Das Schloß* behauptet Agamben, „der wesentliche Zug des Ausnahmezustandes [liege] in der Unmöglichkeit [...], das Gesetz vom Leben zu unterscheiden – das heißt in dem Leben, wie es im Dorf am Schlossberg führt wird". „Denn das Leben unter einem Gesetz, das gilt, ohne zu bedeuten, gleicht dem Leben im Ausnahmezustand, in dem die unschuldigste Geste und die kleinste Vergesslichkeit die extremsten Konsequenzen haben können."
[677] Auch hier gilt: es gibt kein Vorgängigkeitsverhältnis; vielleicht bringt Agambens Entwurf der *Profanierung* ihn auch erst zu diesem Verständnis von Warburgs Anliegen. Insofern im Begriff der Schwelle immer ‚beide Seiten der Medaille' impliziert sind, gewinnt Agamben hieraus seine Vision der möglichen, wie notwendigen *Stillstellung* oder *Verschiebung* der Dispositivs *in unserer Gegenwart*: „Ein Moment der Desubjektivierung wohnt [...] jedem Subjektivierungsprozess inne [...]; was wir jedoch jetzt beobachten können, ist, dass Subjektivierungsprozesse und Desubjektivierungsprozesse wechselseitig indifferent werden und nicht mehr auf die Wiederzusammensetzung eines neuen Subjekts hinauslaufen, es sei denn in verhüllter, gleichsam gespenstischer Form." AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 36f. So lautet seine Gegenwartsdiagnose: „Die zeitgenössischen Gesellschaften verhalten sich [...] wie träge Körper, die von gigantischen Prozessen der Desubjektivierung durchlaufen werden, denen jedoch keine wirkliche Subjektivierung mehr entspricht. Das erklärt den Niedergang der Politik, die Subjekte und wirkliche Identitäten (die Arbeiterbewegung, die Bourgeoisie usw.) voraussetzte, und den Siegeszug der *oikonomia*, das heißt eines reinen Regierungshandelns, das nichts anderes im Blick hat als die eigene Reproduktion." Ebd., S. 39; darauf kommt er zu dem Schluss: „Die Frage der Profanierung der Dispositive [...] ist deshalb umso dringlicher. Um sie richtig stellen zu können, müssen jene, die sie sich zu eigen machen, in der Lage sein, sowohl in die Subjektivierungsprozesse als auch in die Dispositive einzugreifen, um jenes Unregierbare zum Vorschein zu bringen, das zugleich Anfang und Fluchtpunkt jeder Politik ist." Ebd., S. 41; die Diagnose fußt auf den Erkenntnissen aus AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, und liefert die Kontrastfolie zur Gegenwartsdiagnose, die in Kapitel III.2 thematisch wird.

Leben zu erwecken – aber womöglich auch um aus diesem Alptraum zu erwachen."[678] Von dieser Einstufung des Werks von Warburg als *Mittel der Profanierung* abgesehen, ließe sich aus diesem Satz werkimmanent, d. h. aus der für meine Arbeit in erster Linie relevanten Perspektive, *jeder* zentrale Begriff Agambens gewinnen.[679] Agambens Denken befindet sich also in Bezug auf seine externen wie internen Referenzpunkte selbst in einer Schwebe.

II.2.4.3 Das Paradigma des „Nicht-Menschlichen" und seiner Rettung

Nachdem Agamben die paradigmatische Funktion der Bild-Nymphe für Warburgs Atlas wie ihren Einfluss auf sein paradigmatisches Denken erörtert hat, bleibt zu fragen: „'Wer ist die Nymphe, woher kommt sie?'" Weshalb schenken Warburg und Agamben gerade dieser Figur ihre Aufmerksamkeit? Denn nicht zuletzt sind es die inhaltlichen Elemente, die die methodische Funktionalität der *Nymphe* – ihr Schwellenwesen – ausmachen und ausstellen. Agamben hält zunächst fest, dass „die Nymphe in den ureigensten Zusammenhang warburgscher Forschung, den des Nachlebens der heidnischen Götter"[680] zu stellen ist. Gleichzeitig ergibt Agambens eigene Archäologie der Nymphe einen Ursprung in der „Lehre von den Elementargeistern", die Agamben zufolge auf ein „Paracelsus Traktat [...] zurückgeht und somit einen verborgenen, gleichsam esoterischen Zweig der Genealogie der Nymphe bezeichnet, der [...] Warburg wohl kaum unbekannt" war. Die Definitionsmerkmale der Nymphe verknüpfen sie jedenfalls mit dem Element des Wassers und bestimmen sie explizit als ‚Weder-noch'-Geschöpfe: „Diese Geister – und im besonderen die Nymphe – zeichnen sich dadurch aus, dass sie zwar dem Menschen äußerlich in allem gleichen, jedoch nicht von Adam abstammen, sondern einer Schöpfung zweiten Grades angehören, ‚anders und geschieden von Menschen und von allen Tieren'."[681] Diesem einleitenden Umriss folgt die Bestimmung der *Nymphen als Schwellenwesen*, die die Abgrenzung zu Menschen, Tieren und Göttern beinhaltet. Die *Nymphe* ist diesen Entitäten jeweils ein *Grenzwesen*, das deren positive Definition ermöglicht – eine Eigenschaft, die sie mit anderen Schwellenfiguren Agambens teilt. „Allen Elementargeistern ist gemeinsam, dass sie keine Seele haben und somit weder Menschen, noch – da sie über Sprache und Verstand verfügen – Tiere sein können; auch Geister sind sie nicht – denn sie haben einen Körper. Mehr als Tiere und weniger als Menschen, Hybriden aus Körper und Geist, sind sie schlicht und ausschließlich

---

[678] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 31; vgl. AGAMBEN: *Stanzen*, S. 178, wo Agamben schon analog dazu argumentierte, dass, Warburg „anhand der Geschichte der Bilder aufgezeigt hatte, [...] dass sich die abendländische Kultur vermittels eines Prozesses der *Polarisierung* der ererbten kulturellen Tradition entfaltet und wandelt. [...] Das bedeutet aber nicht, dass es in ihr nicht auch schöpferische und revolutionäre Momente gäbe [...], es besagt bloß, (insofern jede Kultur im wesentlichen ein Prozess der Übermittlung und des *Nachlebens* ist), dass schöpferisches und revolutionäres Handeln im allgemeinen vorgehen, indem sie das Überlieferte ‚polarisieren', das in gewissen Fällen dabei eine vollkommene Bedeutungsumkehr erfahren kann." Agamben unterstreicht die Bedeutung von Warburgs Forschungen für die Entwicklung seiner eigenen Perspektive ebd., S. 280.

[679] Auf diese Möglichkeit, die im Hinblick auf das Verstehen des Textes und der Figuren Agambens fast zur Notwendigkeit wird, weisen die Fußnoten dieses Kapitels – etwa in Bezug auf die Schwellenparadigmen von *Zeuge*, *Subjekt*, *Mensch* – wiederholt hin.

[680] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 32.

[681] Jeweils ebd., S. 33.

‚Creaturen': als Gottes Geschöpfe unter irdischen Elementen und wie diese dem Tod unterworfen, bleiben sie auf ewig von der Ökonomie des Heils und der Erlösung ausgeschlossen"[682]. Die positiven Definitionen ergeben sich demnach über unterscheidende Abstufungen, die jeweils ‚das Nymphische' als ihren Rest übriglassen. Menschen werden bestimmt als sterbliche Lebewesen, die mit Sprache, Vernunft, Körper und Seele begabt sind; Tiere haben hier zwar einen Körper, sind aber ohne Sprache, Vernunft und Seele; während Geister, Sprache und Vernunft, dafür jedoch keinen Körper zu haben scheinen. Hier wird in exemplarischer Weise offensichtlich, welche Funktion die Unterscheidung, die Schwelle, das unentscheidbare Weder-noch für das je Unterschiedene (Geist, Mensch, Tier) hat: es ermöglicht durch die *unmögliche Zuordnung* seiner selbst die Konsistenz und *Zuordnungsmöglichkeit* des Unterschiedenen als Unterschiedenes.

Analogie und Komplementarität zum Schwellenparadigma des *Nichtmenschen* sind nicht zufällig, sondern das Wesentliche, das Agambens Perspektive hier denkt. So schließt er eine im Kontext seiner *homo sacer*-Reihe höchst umstrittene These unmittelbar an, die sein Menschenbild betrifft: „Als nicht menschliche Menschen bilden die Elementargeister des Paracelsus das ideale Modell jedweder Form der Abtrennung des Menschen von sich selbst"[683]. Die Dialektik (im Stillstand) zwischen *Mensch* und *Nichtmensch* wird also auch hier genutzt, so dass bei entsprechendem Fokus der Rezeption von diesem *Paradigma* aus Licht auf diese Konstellation, die das zentrale Problem in *Was von Auschwitz bleibt?* ist, geworfen

[682] Ebd., S. 34; folgendes Urteil lässt die Analogie zu einer weiteren Schwellenfigur, die Agamben mehrmals anspricht, aufscheinen: „Mit einer Art liebevollen Mitgefühls betrachtet Paracelsus das Schicksal dieser dem Menschen bis ins Letzte gleichenden Kreaturen, die dessen ungeachtet und ohne ihr Verschulden zu einem bloß tierischem Leben verdammt sind." Ebd., S. 36; gemeint sind die „Bewohner des Limbus", vgl. AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 11-13, hier S. 11, der „Geschöpfe – vor der Taufe gestorbene Kinder und gerechte Heiden, die keine Gelegenheit gehabt hatten, die taufe zu empfangen – beherbergt, die zwar, wie die Seligen, unschuldig sind, aber von der Erbsünde befleckt", AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 37 (hier bringt Agamben den Limbus mit der „Parodie" in Zusammenhang; Agamben definiert die „parodische Absicht" als Strategie der „Profanierung", „die schon in der höfischen Literatur und der Liebesdichtung angelegt war: die Schwelle, die das Heilige vom Profanen, die Liebe von der Sexualität, das Sublime vom Trivialen trennt, zu verwischen und dauerhaft ununterscheidbar zu machen." Ebd., S. 36): „Die schlimmste Strafe – der Entzug der Anschauung Gottes – verkehrt sich so für die Bewohner der Vorhölle [*d. i. der Limbus; M.M.*] in einen Zustand natürlicher Fröhlichkeit: Auf immer verloren verweilen sie schmerzlos in ihrer Gottverlassenheit. Es ist nicht Gott, der sie vergaß, sondern sie haben ihn je schon vergessen, und über dieses Vergessen hat die göttliche Vergesslichkeit keine Gewalt." AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 12. Ihr Schwellendasein steht sowohl in Analogie als auch in Differenz sowohl zu den Verdammten als auch zu den Seligen, wodurch, und das ist Agambens Punkt, die ewige, unveränderliche Integrität beider Unterscheidungen *in Frage gestellt und zugleich ermöglicht wie erhalten* wird. *Auf dieser Schwelle* sind die Differenzierungen *deaktiviert* oder *suspendiert*, das ist das *glückliche* Leben, das Agamben erfassbar zu machen sucht: „Wie Briefe, die ohne Empfänger bleiben, sind diese Auferstandenen ohne Schicksal geblieben. Weder selig wie die Erwählten noch verzweifelt wie die Verdammten, sind sie von einer unauslöschlichen Freude erfüllt." Ebd., S. 12; diese These nimmt Agamben in *Profanierungen* wieder auf, um beide Aussagen als *Schwellenparadigmen*, zu konstituieren: „Da sie nur über die natürliche und nicht über die übernatürliche, aus der Taufe stammende Kenntnis verfügen, bereitet ihnen das Fehlen des höchsten Gutes nicht den geringsten Kummer. Die Geschöpfe im Limbus kehren also die größte Strafe in eine natürliche Fröhlichkeit um, und das ist gewiss eine extreme und besondere Form der Parodie." AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 37. Das ist ein Paradebeispiel für Agambens Vorgehensweise.

[683] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 36.

wird.[684] Es gibt allerdings (mindestens) eine Besonderheit, die das Schwellenparadigma der *Nymphe* von dem des *Muselmanns* unterscheidet. Die „geringfügige" (aber alles entscheidende) Differenz besteht in der Art der Relation bzw. Oszillation zwischen *Nymphe* und Menschen einerseits bzw. *Nichtmenschen* und Menschen andererseits. Ist im Falle letzterer Schwelle, die Verbindung per Zeugnis, d. h. als „Sprechakt"[685] möglich und unabweisbar,[686] liegt die Möglichkeit des *Übergangs der Nymphe ins Menschenreich* in der sich vollziehenden Liebe zu einem Menschen. „Sie erhält eine Seele, wenn sie sich mit einem Menschen im Geschlechtsakts vereint und ein Kind mit ihm zeugt."[687] Das Schema

---

[684] Entscheidend ist für Agamben, und das ist hier zu erkennen, dass die Existenz der Pathosformel der Nymphe von einer Nicht-Koinzidenz zeugt, die Menschen als Menschen *und* Nichtmenschen *konstituiert und zeigt*, d. h. als potentielle Subjekte oder Spannungsfelder, die eine Relation zwischen Bildern/Zeichen und ihrer Erkennbarkeit/Bedeutung herstellen *können*, weshalb die (politischen) Versuche, klare Identifikationen und Unterscheidungen (jeglicher Art) nur im Hinblick auf die Reproduktion dieser Unterscheidungssysteme oder Dispositive funktional sind, nicht jedoch in der ‚Natur des Menschlichen' selbst angelegt; in der Hinsicht, dass sie *dies* zu erkennen geben, von dieser Spaltung *Zeugnis ablegen*, sind die Schwellenparadigmen der *Nymphe* und des *Muselmanns* einander *analog* – das betrifft weder ihren historisch-faktischen Status noch relativiert Agamben die nationalsozialistische Massenvernichtung, wie hier unmissverständlich wird: „Deswegen sollten diejenigen, die heute auf der Unsagbarkeit von Auschwitz insistieren, mit ihren Behauptungen vorsichtiger sein. Wenn sie [...] Singularität mit Unsagbarkeit verbinden und aus Auschwitz eine absolut von der Sprache getrennte Realität machen, wenn sie im Muselmann die das Zeugnis konstituierende Relation zwischen der Unmöglichkeit und der Möglichkeit zu sagen durchtrennen, dann wiederholen sie unbewusst die Geste der Nationalsozialisten, sind insgeheim solidarisch [...]. Das Zeugnis widerlegt mit jedem seiner Worte eben diese Isolierung des Überlebens vom Leben. Es sagt: Genau deswegen, weil das Nicht-Menschliche und das Menschliche, der Lebende und der Sprechende, der Muselmann und der Überlebende nicht zusammenfallen, weil zwischen ihnen eine so untrennbare Teilung besteht, kann es Zeugnis geben." AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 137.

[685] Vgl. zur Schwellenfunktion der „Performativität" des „*speechact*" in Agambens Perspektive u. a. AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 69-73, sowie AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 147-149; in diesem Kontext ist vor allem zu verweisen auf: AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 106-108, S. 112-114; die „Unmöglichkeit, das Lebewesen und Sprache, [...], das Nicht-Menschliche und das Menschliche miteinander zu verbinden, [...] erlaubt gerade [...] das Zeugnis. Wenn es kein Gelenk zwischen dem Lebewesen und der Sprache gibt, wenn das Ich in dieser Kluft schwebt, dann ist Zeugnis möglich. Die Intimität, die unser Nicht-Zusammenfallen mit uns selbst verrät, ist der Ort des Zeugnisses. *Das Zeugnis findet statt im Nicht-Ort der Artikulation*. [...]. Und eben weil die Beziehung (oder vielmehr Nicht-Beziehung) zwischen dem lebenden Wesen und dem sprechenden Wesen die Form der Scham hat, [vgl. ebd., S. 76-97], kann das *ethos* dieser Kluft nur ein Zeugnis sein – d. h. [...] die einzige Wohnstatt, die einzige mögliche Konsistenz eines Subjekts" ebd., S. 113f.

[686] Vgl. insbesondere AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 116-118; Agamben gibt hier eine Kette von Bestimmungen ‚des Menschen' ab, die er aus seiner Analyse des Zeugnisses von Primo Levi gewinnt und die indizieren, dass die *Schwelle* oder „Zäsur" zwischen Nymphe und Mensch *innerhalb* des Menschlichen verläuft: „*Der Mensch ist derjenige, der den Menschen überleben kann*. Im ersten Sinn bezieht sich diese These auf den Muselmann [...] und bezeichnet [...] das unmenschliche Vermögen, den Menschen zu überleben. Im zweiten Sinn bezieht sie sich auf den Überlebenden und bezeichnet das Vermögen des Menschen, den Muselmann, den Nicht-Menschen zu überleben. Doch bei genauerer Betrachtung konvergieren beide Bedeutungen in einem Punkt [...]. In diesen Punkt steht der Muselmann [...]: *Der Mensch ist der Nicht-Mensch, wirklich Mensch ist derjenige, dessen Menschsein vollständig zerstört wurde*." Ebd., S. 116f. Doch sind es nach Levi gerade „'die Untergegangenen'", die „'die vollständigen Zeugen'" sind, was das „Paradox" stellt: „Wenn vom Menschlichen wirklich nur Zeugnis ablegen kann, dessen Menschsein zerstört worden ist, dann bedeutet dies, dass die Identität von Mensch und Nicht-Mensch nie vollkommen ist, dass es nicht möglich ist, das Menschliche vollständig zu zerstören, dass immer ein Rest übrig bleibt. *Dieser Rest ist der Zeuge*." Ebd., S. 117. Von dieser Feststellung aus präsentiert Agamben sein Menschen-*Bild*: „Der Mensch kann den Menschen überleben, er ist das, was nach der Zerstörung des Menschen als Rest übrig bleibt – nicht deswegen, weil es irgendwo eine Substanz des Menschen gäbe, die zerstört oder bewahrt werden könnte, sondern weil der Ort des Menschlichen gespalten ist, weil der Mensch seinen Ort hat im Bruch zwischen dem Lebenden und dem Sprechendem, zwischen dem Nicht-Menschlichen und dem Menschlichen. Das heißt: *der Mensch findet Statt im Nicht-Ort des Menschen, in der fehlenden Verbindung (*articolazione*) zwischen dem Lebewesen und dem lógos*." Ebd., S. 117f.

[687] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 36.

einer *menschlichen Nichtmenschlichkeit bzw. nichtmenschlichen Menschlichkeit* hat in Bezug auf die Möglichkeit eines Akts des Hinübergehens ihre Eigenheit. Die Nymphen sind den Menschen gleich, ähnlich bis auf den kleinen, aber entscheidenden Punkt des Besitzes einer Seele. Und es ist diese „Nähe" und „Intimität" von *Nymphe* und Menschen, welche die beiden Wesen nie koinzidieren lässt, denn nach dem Geschlechtsakt ist die *Nymphe* keine *Nymphe* mehr, sondern Mensch. Diese „Nicht-Koinzidenz" ist zentrales Merkmal, das den Status der Elemente betrifft, die sich *auf der Schwelle* begegnen.

Der paradigmatische Status der Nymphe als „Nicht-Mensch" ermöglicht Agamben seinen letzten Gedankensprung in Bezug auf die *Nymphe* als „Pathosformel", d. h. *als Paradigma der Relation des Menschlichen mit dem Nichtmenschlichen*, mit den Bildern, insofern die *Nymphe* als Abbild der Menschen definiert wird: „Dazu verdammt, unablässig die Liebe der Menschen zu suchen, führen die Nymphen auf der Welt eine Parallelexistenz. Nicht nach Gottes, sondern nach dem Bild des Menschen geschaffen, sind sie so etwas wie sein Schatten, seine [y]mago. Als solche begleiten und begehren sie – die ihrerseits begehrt werden – diejenigen, deren Bilder sie sind. Und nur in der Begegnung mit dem Menschen erhalten die unbelebten Bilder eine Seele und beginnen wirklich zu leben"[688]. Die zentrale Agambenthese lautet also, dass die *Nymphe-Mensch-Beziehung als Paradigma der Bild-Mensch-Beziehung* gelten kann. Und insofern sie wie ein Paradigma wirkt, ist die Deutung der Beziehung der Menschen zu ihren Bildern (d. h. zu Zeit und Geschichte) anhand der Nymphe-Mensch-Beziehung klarer zu erfassen. Die Übertragbarkeit selbst wird dann zur Sache des Denkens. Die Analogisierung erweist sich als das Gerüst, das Agambens Gedankennetz errichtet: „Die Geschichte des zweideutigen Verhältnisses von Menschen und Nymphen ist die Geschichte der schwierigen Beziehung, die der Mensch zu seinen Bildern unterhält."[689] Einer Periode dieser Geschichte hatte Agamben bereits im Stanzenbuch seine Aufmerksamkeit gewidmet, wodurch seine Analogie eine weitere Festigung erhält. Agamben behauptet dort, dass das Bild selbst, die *ymago*, das Liebesobjekt der Dichter des *dolce stil novo* ist, und insofern sowohl die Liebe zu einem Bild als auch zur *Nymphe* auf die mit dem Verstand oder besser der Vorstellungskraft (dem *Phantasma*) zu erreichende *Grenze* des Liebesobjekts und nicht die geliebte Person gerichtet ist.[690]

Hierauf folgt eine der irritierendsten und interessantesten Passagen des gesamten Werks Agambens, wo er die *Phantasma*-These aus *Stanzen* weiterentwickelt. Die Verknüpfungen zu diesem Werk verlaufen über die dort rekapitulierte mittelalterliche, d. h. neoaristotelische Theorie der menschlichen *Einbildungskraft*. Deren wichtigster Knotenpunkt ist laut Agamben die von ihm rekapitulierte These des Averroes, der im *Phantasma* die mögliche, gleichwohl

[688] Ebd., S. 37f.
[689] Ebd., S. 38.
[690] Vgl. AGAMBEN: *Stanzen*, S. 115f.

nicht weniger paradoxale Verbindung zwischen dem einen, universellen Intellekt und der Verstandeskraft der einzelnen Individuen sieht:[691] „Die Imagination ist eine Entdeckung der Philosophie des Mittelalters. Und noch in diesem erreicht sie im Denken des Averroes ihre kritische Schwelle – und ihre aporetischste Formulierung.“[692] Dass Agamben gerade derartigen Aporien gegenüber affin ist, braucht nicht noch einmal hervorgehoben zu werden. Hier handelt es sich um „die zentrale Aporie des Averroismus“, „das Verhältnis zwischen dem einen und abgetrennten möglichen Intellekt und den einzelnen Individuen. Laut Averroes bedürfen diese, um sich mit dem Intellekt zu vereinigen [...], der Phantasmen, die im inneren Sinn (insbesondere in der Einbildungskraft und dem Gedächtnis) hausen.“ Diese Hypothese läuft darauf hinaus, dass es zu einer Verbindung, in Form einer Schwelle, die sie zugleich ermöglicht und unerreichbar macht, zwischen Allgemeinem und Besonderem dank der *Potenz* der menschlichen Individuen, diese Verbindung zu imaginieren, kommen kann. Sie haben also zugleich teil als auch nicht teil am universalen Verstand, was Konsequenzen für das Menschenbild generell hat. Diesbezüglich „kommt der Imagination eine absolut entscheidende Bedeutung zu. Auf dem Gipfelpunkt der individuellen Seele, an der Grenze zwischen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen, dem Individuellen und dem Gemeinsamen, der Empfindung und dem Denken ist [*die Imagination; M.M.*] die Schlacke, die die in Flammen aufgegangene [*d. h. liebende; M.M.*] individuelle Existenz auf der Schwelle zum Abgetrennten und Ewigen zurücklässt. Folglich ist die Imagination – nicht der Intellekt – das Prinzip, das die Spezies Mensch bestimmt.“[693] Zwar führt Agamben auch die scholastische Kritik bspw. des Thomas von Aquin an Averroes’ These, „sie liefe darauf hinaus, dass der einzelne Mensch nicht erkennen könne – denn sie siedelt die Imagination in der Leere an, die sich zwischen der Empfindung und dem Denken, der Mannigfaltigkeit der Individuen und der Einheit des Intellekts auftut“[694], an, doch ist es in Agambens Perspektive gerade diese „Leere“, die als *Schwelle* den Übergang und die Unterscheidung ermöglicht, *offen* hält. Sein Schwellenbegriff ist also auch von Averroes’ Denken nicht unwesentlich beeinflusst. So führt die hierauf aufbauende These, die das *Verhältnis von Denken und Imagination als Paradigma der Schwelle* definiert, in den Kern von Agambens eigener Philosophie, sein Menschenbild hinein. Das ist jedoch nur dann erkennbar, wenn die folgende Aussage im Kontext ihrer Analogisierungen, d. h. den Thesen zum Verhältnis von *Sprache* und Rede oder dem von *Potenz* und Akt aufgenommen wird. Ohne diese werkinternen Referenzen bleibt Agambens Behauptung dunkel. Werden sie hinzugezogen, wie ich es grundsätzlich vorschlage, sind zumindest ihre Entstehung und ihre Intention

[691] Vgl. ebd., insbesondere S. 141-146.
[692] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 42.
[693] Jeweils ebd., S. 42.
[694] Ebd., S. 42; Agamben nennt auch die Gegenstrategie der Scholastiker: „Daher – wie immer, wenn es darum geht eine Schwelle oder einen Übergang zu erfassen – die schwindelerregende Vervielfachung der Unterscheidungen in der mittelalterlichen Psychologie: Sensibilität [...], Einbildungskraft [...], Erinnerungsvermögen [...], materieller und erworbener Verstand [...] etc.“ Ebd., S. 42f.

plausibel: „Die Imagination beschreibt einen Raum, in dem wir aufgehört haben zu denken, in dem nur durch eine Denkunmöglichkeit das Denken ermöglicht wird.“[695] Agambens Plädoyer für die Aufwertung der „Unmöglichkeit“ oder *Impotenz* erhält hier Unterstützung durch einen in Agambens paradigmatisch-analogischem Gedankennetz denkbaren Aspekt. „In diese Unmöglichkeit tragen die *poeti d'amore* ihre Glosse zur averroistischen Psychologie ein: Die *copulatio*[696] der Phantasmen mit dem möglichen Intellekt ist eine Liebeserfahrung und die Liebe ist in erster Linie die einer *imago*, also eines in gewisser Weise irrealen Gegenstandes, der als solcher der Angst [...] und dem Mangel ausgesetzt ist. Die Bilder, die die höchste Form des Menschlichen und der einzig denkbare Weg seiner Rettung darstellen, sind auch der Ort seines Sich-Verfehlens.“[697] Doch ist es Agamben nicht allein um diese eigenwillige Bestimmung ‚des Menschlichen' zu tun. Seine Aufmerksamkeit gilt ihrer *Paradigmatizität* im und für die *Pathosformeln* Warburgs *am Beispiel* der *Nymphe*: „Zwar lastet auch auf der warburgschen Nymphe diese zwiespältige Hinterlassenschaft des Bildes [*gleichermaßen Schicksal wie Rettung des Menschlichen zu sein; M.M.*], doch hat sie sie auf eine völlig andere, zugleich historische und kollektive Ebene gehoben.“[698] Denn für Warburg „bedeutet die Arbeit an den Bildern [...] nicht nur, an der Schnittstelle zwischen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen zu arbeiten, sondern auch und vor allem an der zwischen dem Individuum und dem Kollektiv.“ Dieses Vorhaben, die *Schnittstellen des Menschlichen* bzw. *das Menschliche als Schnittstelle*, d. h. *als Schwelle* zu denken, verallgemeinert Agamben zur grundlegenden Intention seines Schreibens. Insofern kann die *Nymphe*, ihrem rein kunsthistorischen Kontext enthoben, auch als *politisches* Paradigma der Bild-Mensch-Beziehung gelten und darüber hinaus auch als Paradigma für das Denken Agambens: „Die Nymphe ist das Bild des Bildes, die Summe der Pathosformeln, die die Menschen von Generation zu Generation weitergeben und denen sie ihre Möglichkeit sich zu finden oder zu verlieren, zu denken oder nicht zu denken anvertraut haben.“[699] Die Art dieser Beziehung ist Agamben zufolge *entscheidend* für die Menschen als „potentielle Wesen“.[700]

---

[695] Ebd., S. 43.

[696] Synonym zu „*articolazione*“ bzw. „Artikulation“, vgl. Fußnote 449 u. 1032.

[697] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 43; diese These dupliziert Agamben an mehreren Stellen leicht modifiziert; vgl. die Kulmination seiner Bemühungen um die Wesensbestimmung ‚des Menschen' *als Schwelle* in: AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*: „Der Mensch ist das Wesen, das sich selbst fehlt und einzig in diesem Sich-Fehlen und dem dadurch eröffneten Irren besteht. [...] Es gibt keine Substanz des Menschen; der Mensch ist ein potentielles Wesen [...]. *Der Mensch* ist also immer diesseits oder jenseits des Menschlichen, er *ist die zentrale Schwelle* [*kursiv; M.M.*], über die unaufhörlich die Ströme des Menschlichen und Un-Menschlichen, der Subjektivierung und Entsubjektivierung, des Sprechendwerdens des Lebewesens und des Lebendigwerden des *lógos* hinweggehen. Diese Ströme sind koextensiv, aber nicht koinzident, und ihre Nicht-Koinzidenz, der ganz feine Grat, der sie trennt, ist der Ort des Zeugnisses.“ Ebd., S. 118

[698] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 43.

[699] Jeweils ebd., S. 44.

[700] Zu begreifen ist die Reziprozität des Verhältnisses, denn es handelt sich nicht um eine asymmetrische Beziehung, die bloß die Erweckung des „Lebens der Bilder“ von den Menschen abhängig macht; die Menschen erhalten *ihre Menschlichkeit* nur, wenn sie auf derartige Bilder treffen und sich zu ihnen (erkennend) in Beziehung setzen. Sie sind insofern fundamental von der Existenz und dem Potential der Bilder abhängig.

Von diesem Problem aus schlägt Agamben den Bogen zu seinen Eingangsüberlegungen zurück, indem er seine Bestimmung des Bildes nochmals mit der spezifischen Weise, in der ihnen „minderes Leben“ zukommt, verknüpft. So isoliert Agamben an dieser Stelle einen Lebensbegriff, der historisch-bildlich zu verstehen ist, d. h. *in* bzw. *als Beziehung* zwischen (lebendigen) Menschen und (unbelebten) Bildern, auf Ebene der sie verbindenden wie trennenden Vorstellungskraft: „Deshalb sind die Bilder ein entschieden historisches Element; doch dem benjaminschen Prinzip zufolge, dass es überall, wo es Geschichte gibt, auch Leben gibt (und das [...] variiert werden könnte, dass es Leben gibt, wo es ein Bild gibt), sind sie gleichsam lebendig. Gewöhnlich schreiben wir nur biologischen Organismen Leben zu. Nymphisch dagegen ist ein rein historisches Leben.“ Mittels Benjamins Figur wird klar, dass es ein „Leben der Bilder“ dank ihrer Geschichte *und* ihres Jetzt-erkannt-werden-Könnens gibt, ein Leben also, das in derselben Weise wie die Liebe zur *ymago* in der Imagination und Jetzt-Zeitlichkeit der Menschen selbst, ihrer Möglichkeit, *zeitgenössisch* zu sein, ruht. Wiederum ist ein Paradigma dem anderen analog: „Wie die Elementargeister des Paracelsus bedürfen die Bilder, um tatsächlich lebendig zu sein, eines sich ihnen annehmenden Subjekts, das bereit ist, sich mit ihnen zu vereinigen; doch diese Begegnung birgt [...] eine tödliche Gefahr.“[701] Agamben spezifiziert diese „Gefahr“, in der zugleich der Keim der „Rettung“ steckt.[702] Sie drohe aufgrund der Aushöhlung per Überlieferung der Bilder für die sie betrachtenden, sie zum Leben erweckenden und sie dann nicht mehr abschütteln könnenden Subjekte: „Im Lauf der historischen Überlieferung kristallisieren sich die Bilder und verwandeln sich in [...] Gespenster, deren Sklaven die Menschen werden, die immer wieder aufs Neue von dieser Fessel befreit werden müssen.“[703] Das ‚Urbild’, d. h. Paradigma dieser ‚Versklavung’ der Menschen durch *ihre* (der Vergangenheit angehörenden) Bilder sind auch hier die Sternbilder als bedeutungsdeterminierende *Signaturen*.[704] Agamben denkt, dass es eine *gute* und einzigartige Möglichkeit, die Menschen gegeben ist, sei, in Sternen Bilder zu sehen, die etwas bedeuten und so wirken *können*, wenn die Sterne jedoch dadurch *Macht* über die Menschen (ihr Handeln) bekommen, nicht weil sie Bilder *sind*, sondern weil sich die Menschen diese als Bilder *vorstellen*, dann wird diese Potenz zu einem (letztlich *politischen*) Problem, demgegenüber Strategien zu entwickeln sind. Denn es ist „in der Begegnung mit den spannungsgeladenen Dynamogrammen entscheidend, die Fähigkeit zu besitzen, deren Ladung aufzuheben und umzupolen, das Schicksal in Glück zu verwandeln.“[705] Zur Freisetzung dieses menschlichen Vermögens kann laut Agambens Interpretation auch Warburgs Atlas dienen, der auf der Erkenntnis beruht, „dass die Kunst, das Gedächtnis zu beherrschen [...], mit jenen Bildern zu tun hat, die dem Menschen

[701] Jeweils AGAMBEN: *Nymphae*, S. 44.
[702] Vgl. die kritische Diskussion dieser „Nähe“ bei KHURANA: *Desaster und Versprechen*.
[703] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 44.
[704] Vgl. AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 67-69.
[705] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 45.

bedeuten, dass er dem Schicksal unterworfen ist. Der Atlas ist eine Karte, die dem Menschen im Kampf gegen die Schizophrenie seiner Imagination zur Orientierung dienen soll.“[706] In der Tradition dieses Anliegens eines „Kartographen“, wenn auch anderer Gebiete, sieht Agamben auch seine Arbeit.[707] Sein Horizont ist die in seinen Schriften eingeleitete Neuperspektivierung, die keinen apokalyptischen, sondern einen explizit emanzipatorischen, ja aufklärerischen Effekt hat, oder zumindest haben kann: „Die Geschichte der Menschheit wird immer eine Geschichte der Bilder und Phantasmen sein, da die Imagination der Ort ist, an dem nicht nur der Bruch zwischen Individuellem und Unpersönlichem, Mannigfaltigem und Einzigartigem, Sinnlichem und Intelligiblem verläuft, sondern auch die dialektische Neuzusammensetzung geleistet werden muss. Die Bilder sind der Rest, die Spur dessen, was die Menschen, die uns vorausgegangen sind, erhofft und begehrt, gefürchtet und verdrängt haben. Und weil nur in der Imagination so etwas wie Geschichte möglich werden konnte, muss sie auch durch Imagination neu entschieden werden.“[708] Wenn Agambens Denken sich auf die Schwelle richtet und diese anhand ihrer Paradigmen verfolgt, dann nicht zuletzt deshalb weil ihr jeweils paradoxaler Status immer die *Gleichzeitigkeit* von Bruch und Neugliederung, Untergang und Rettung impliziert.[709] In diesem Sinn ist Warburgs Atlas „das Gedächtnis und die Überlieferung der Bilder und zugleich der Versuch der Menschheit, sich von ihnen zu befreien, um jenseits des ‚Zwischenraums’ zwischen mythisch-religiöser Praxis und bloßem Zeichen den Raum einer bildlosen Imagination zu öffnen.“[710] Die andernorts mit *messianischem* Vokabular überfrachteten Passagen, die das gleiche ‚Bild’ von Agambens Gegenwartssicht einer Gleichzeitigkeit, d. h. einer *stillstehenden Dialektik* von „Desaster und Versprechen“[711] abgeben, erhalten hier ein nicht weniger aufgeladenes Pendant. So kommt letztlich auch dem Schwellenparadigma der Nymphe eine *politische* Bedeutung zu; wie alle explizit *politischen* Denkfiguren Agambens von den Schwellenelementen der *Nymphe signiert* sind. Die zurückliegende Rekapitulation diente dazu, diese Interdependenzen zwischen jüngeren und älteren, politischen und bildlichen Denkfiguren als elementare Aspekte der Schwelle aufzuzeigen, wie sie im Nymphen-Paradigma exemplarisch werden.

II.2.5 Die „Potenz“

Das „Urbild“[712], die Idee oder einfach das *Paradigma des Paradigmas der Schwelle* in

[706] Ebd., S. 46.
[707] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 9.
[708] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 46.
[709] Vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 81; in Bezug auf unsere Gegenwart behauptet Agamben hier: „Die Extremform dieser Enteignung des Gemeinsamen ist das Spektakel, und das heißt, die Politik, in der wir leben. Aber das bedeutet auch, dass im Spektakel uns unsere eigene sprachliche Natur in verkehrter Form entgegentritt. Deshalb (weil enteignet zu werden doch die Möglichkeit eines Gemein-Guts selbst ist) ist die Gewalt des Spektakels so zerstörerisch; aus demselben Grund aber enthält das Spektakel auch noch etwas wie eine positive Möglichkeit, die es gegen es zu verwenden gilt.“
[710] AGAMBEN: *Nymphae*, S. 47.
[711] Vgl. KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 30.
[712] AGAMBEN: *Philosophische Archäologie*, S. 102.

Agambens Denken ist die Schwellenfigur der „Potenz“[713]. Unterschieden in Potenz und Akt, Passivität und Aktion, Kontingenz und Notwendigkeit, jeweils diesen Abstand manifestierend und da*zwischen* einen Übergang ermöglichend, das Unterschiedene im Status der sie bedingenden Ununterscheidbarkeit zeigend, bildet das Feld der Potenz das grundlegende Modell seines Schwellendenkens. Das Verständnis dieses Zusammenhangs erlaubt es, die davon abhängigen, damit verwobenen und sich daraus entwickelnden Figuren im Werk Agambens, in ihrem Spezifikum, eine Ableitung des Schwellenparadigmas der Potenz zu sein, zu verstehen. In dieser Figur fließen alle Fäden zusammen und von ihr ausgehend entfalten sich all seine Denkfiguren.[714] Dieses Kapitel wird deshalb Agambens *Denken der Potenz* rekapitulieren und dabei besonderen Fokus auf die Funktionalisierung dieses Schwellenparadigmas, d. h. insofern es seine Denkweise ausrichtet, legen. Ausgangspunkt ist, dass Agambens Potenzdenken auf verschiedenen Ebenen operiert: auf *konkret-inhaltlicher Ebene*, d. h. dort, wo Agamben explizit versucht, die Potenz zu denken; auf *allgemein-inhaltlicher* Ebene ist die Potenzfigur mit den Grundthemen Agambens auf engste verknüpft. Seine Bestimmungen des *Menschseins* oder des *Sprache-Habens* und damit der *Politik* sind ohne die Vorarbeiten zur Potenz weder denkbar noch nachvollziehbar. Deshalb tritt das Schwellenparadigma der Potenz immer wieder als Analogon in den entsprechenden Analysen auf. Schließlich ist die Potenz auf *methodischer* Ebene paradigmatisch für Agambens Selbstverständnis seiner Vorgehensweise. Sie ist der äußerste Gegenstand, den sein Denken erreicht und zugleich ist sie *als Schwelle* Modell und Referenzpunkt seiner Gedankenexperimente: „Was auf der Schwelle zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Sinnlich-Wahrnehmbarem und Intelligiblem, zwischen Wort und Ding erscheint, ist nicht der farblose Abgrund des Nichts, sondern der Lichtspalt des Möglichen.“[715]

II.2.5.1 Die Potenz als Schwellenparadigma

Bevor Agambens Hypothesen zur *Potenz* als *Paradigma der Schwelle* rekapituliert werden, wird zunächst eine Passage diskutiert, die die drei genannten Dimensionen dieses Begriffsfelds im Denken und in den Werken Agambens *beispielhaft* aufzeigt. Es handelt sich um einen Passus aus *Kindheit und Geschichte*, in dem das Schwellenparadigma der Potenz in seiner analogisch-definierenden Relation zu *Sprache*, *Mensch* und *Politik*, sowie in seiner methodisch-referentiellen Funktion als Basis- oder Rahmenparadigma für sein Denken sichtbar wird, wodurch schließlich Agambens Begriff der Potenz selbst zum Vorschein

[713] Vgl. die Übersetzungsanmerkung zu ital. *potenza* von Sabine Schulz in AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 135; übersetzbar als *Fähigkeit*, *Möglichkeit* oder „Vermögen“ (vgl. hierzu AGAMBEN: *Die Passion der Faktizität*, S. 74f.), aber auch als „Macht“ (vgl. das französische *pouvoir*), weshalb es in meinen Augen möglich ist, Foucaults „Macht“-Begriff mit Agambens *Potenz*-Denken zu verschränken; diese Hypothese kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nur angedeutet werden; ein möglicher Ansatzpunkt wäre FOUCAULT: *Das Subjekt und die Macht*, insbesondere S. 250-256, wo Foucault „Macht“ als *potentialen Handlungsmodus* vorstellt: „Sie ist ein Ensemble aus Handlungen, die sich auf mögliches Handeln richten, und operiert in einem Feld von Möglichkeiten für das Verhalten handelnder Subjekte.“ Ebd.

[714] Das betont auch: DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. 1-25.

[715] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 41f.

kommt. Diese drei Ebenen zu vermischen bzw. die eine aus den anderen heraus zu entwickeln, ist dessen methodische Besonderheit. Deshalb wird auch die Erörterung der Potenz nicht ohne Bezugnahme auf Beispiele auskommen. In diesem Fall nutzt Agamben dieses Schwellenparadigma, um den „Ort einer solchen transzendentalen Erfahrung" wie der „Geschichte" oder der „Kindheit", die für die menschliche Lebensform spezifisch sind,[716] „in jener Differenz zwischen *Sprache* und Rede (oder, mit Benvenistes Begriffen, eher zwischen dem Semiotischen und dem Semantischen)"[717] zu vermuten. Agamben zufolge *entspricht* diese Unterscheidung derjenigen zwischen Potenz und Akt, denn, wie bereits angedeutet, gibt es für Agamben weder zwischen Zeichen und Bedeutung, zwischen *Sprache* und Rede noch zwischen einem Vermögen und seiner Verwirklichung einen als geradlinig oder gar notwendig zu begreifenden „Übergang". Und dies ist exakt die *Schwelle*, die den Ausgangspunkt seiner Arbeiten bildet.[718] Von Beginn an denkt Agamben die Menschen also als *Schwellenwesen*; diese Prämisse prädestiniert sie für die Bestimmung, sie seien „Möglichkeitswesen"[719], wodurch *die Schwelle (der Potenz) zum Paradigma des menschlichen Lebens* und Leitbild seiner, disziplinäre Unterscheidungen überbrückenden Philosophie wird. Ohne Schwelle – ohne einen ‚Ort' der Gleichzeitigkeit von Bruch und Übergang – keine Unterscheidung, ohne Irren weder Wahrheit noch Glück.[720] Analog gilt, „dass es für ein Wesen, dessen Erfahrung der Sprache nicht immer schon in *Sprache* und Rede gespalten wäre, [...] weder [...] Kindheit noch Geschichte geben kann: Es wäre immer

---

[716] Hier ist nur anzudeuten, was *Kindheit* für Agamben nicht ist, nämlich „weder einfach eine chronologisch isolierbare Gegebenheit noch so etwas wie ein Alter oder ein psychosomatischer Zustand, der von der Psychologie [...] als eine menschliche, von der Sprache unabhängige Gegebenheit konstruiert werden könnte." In Agambens Studie ist „der Begriff der Kindheit ein Versuch, die[...] Grenzen [der Sprache] nicht in die triviale Richtung des Unsagbaren zu denken", das traditioneller Weise „als deren Voraussetzung" gedacht wird; sein Analyserahmen spricht der Kindheit „ihren logischen Ort in der Exposition des Verhältnisses von Erfahrung und Sprache" zu, d. h. das Jenseits der Sprache wird nicht als ‚unsagbare' Voraussetzung, sprechen zu können, gedacht, sondern als „*Sache* der Sprache" selbst, als die „Erfahrung", die sie ermöglicht, vgl. AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 8f.

[717] Ebd., S. 12; vgl. einschlägig ebd., S. 23-95; vgl. auch AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 41-52; AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 100-102, S. 119-127.

[718] Vgl. Agambens Einleitung zu *Kindheit und Geschichte*, S. 7-17, diese Studie ist 1978 erstmals veröffentlicht worden, während das Vorwort für die französische Ausgabe von 1989 hinzugefügt wurde; Agamben diskutiert hier unter der Überschrift *Experimentum linguae* die interdependente Entstehungsgeschichte zwischen diesem Werk und dem 1982 im Original erschienenen *Die Sprache und der Tod*: Dazwischen bestehe eine Korrespondenz, die ein „hartnäckig ungeschrieben gebliebenes Werk" bezeugt, das den Titel trüge: „Die menschliche Stimme [...] oder Ethik oder über die Stimme" und folgende Fragen stellt: „'Gibt es eine menschliche Stimme, eine Stimme, die die Stimme des Menschen ist, so wie das Zirpen die Stimme der Zikade oder das Iahen die Stimme des Esels ist? Und ist diese Stimme, wenn sie tatsächlich existiert, die Sprache? Welches Verhältnis besteht zwischen Stimme und Sprache, zwischen *phoné* und *lógos*? Und wie kann der Mensch noch als jenes mit Sprache begabte Lebewesen definiert werden, wenn so etwas wie die Stimme nicht existiert?" AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 7f.

[719] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 14; hier definiert Agamben „das menschliche Leben", als ein Leben, „in dem die einzelnen Weisen, Akte und Verläufe des Lebens niemals einfach *Tatsachen* sind, sondern immer und vor allem Lebens*möglichkeiten*, immer und vor allem Potenz." Die Analogie zur „leeren Schreibtafel", dem ‚Bild' für die Potenz, ist Absicht, denn Agamben hält fest: „Verhaltensweisen und Formen menschliches Lebens sind niemals von einer spezifischen biologischen Anlage vorgeschrieben oder durch irgend eine Notwendigkeit festgesetzt, sondern sie bewahren, wie sehr sie auch gewohnt, wiederholt und gesellschaftlich verpflichtend sind, doch immer den Charakter einer Möglichkeit, setzen also immer das Leben selbst aufs Spiel." Ebd., S. 13f.

[720] Vgl. ebd., S. 14; oder auch AGAMBEN: *Wahrheit als Irrsal*.

schon mit seiner sprachlichen Natur vereint und würde nirgends eine Diskontinuität oder eine Differenz finden, in der so etwas wie ein Wissen oder eine Geschichte produziert werden könnte.“ *Dieser* „Diskontinuität“ gilt Agambens Aufmerksamkeit, insofern er sie von diesem Beispiel aus zum Paradigma der Schwelle macht und damit seine Forschungsperspektive gewinnt, die stets sowohl inhaltlich als auch paradigmatisch daran orientiert ist. Hier hält Agamben zunächst fest: „Die doppelte Artikulation in *Sprache* und Rede scheint also für die Struktur der menschlichen Sprache spezifisch zu sein.“[721] Im zweiten Schritt wird aus dieser Aussage die Basis für eine Analogisierung, die das Schwellenmoment der ersten Definition in eine zweite Verknüpfung übergehen lässt: „Erst in dieser Gliederung scheint die Opposition von *dynamis* und *enérgeia*, von Potenz und Akt, die Aristoteles der Philosophie und den westlichen Wissenschaften hinterlassen hat, ihren eigentlichen Sinn zu erhalten.“[722] Agamben gewinnt seine Erkenntnis *über* die Analogisierung, d. h. der Erkenntnisgewinn besteht darin, dass sich Potenz und Akt *so* zueinander verhalten *wie* Sprache und Rede; die Analogie selbst ist das zu Erkennende. *Sprache* und *Potenz* sind für Agamben Schwellenbegriffe. Die über diese Gemeinsamkeit verlaufende Analogisierung wird in meiner Interpretation zum Kernproblem; die Verknüpfung und nicht das Verknüpfte, die Schwelle und nicht das Unterschiedene werden gedacht: „Die Potenz [...] ist das spezifisch menschliche Vermögen, im Bezug auf einen Entzug zu sein, und die Sprache, insofern sie in *Sprache* und Rede gespalten ist, enthält diesen Bezug, sie ist nichts anderes als dieser Bezug.“[723] Diese Aussage dürfte in inhaltlicher Hinsicht umstritten genug sein,[724] deshalb muss vor ihrer Erörterung die Beschäftigung mit der sie bedingenden und ermöglichenden Operation der paradigmatischen Analogisierung erfolgen, um ihr kritisch begegnen zu können. Agamben beschließt diese Passage mit der Skizzierung seines Menschenbildes, die als Quintessenz seiner gesamten Philosophie gelten kann: „Der Mensch *weiß* nicht einfach und *spricht* nicht einfach, er ist nicht *homo sapiens* oder *homo loquens*, sondern *homo sapiens loquendi,* also Mensch, der wissen und sprechen (und folglich auf nicht sprechen) kann.“[725] Der Status dieses *Vermögens* ist im Folgenden zu erörtern.

Die Rekapitulation von Agambens Denken der Potenz, das vor allem auf Aristoteles’ Potenzbegriff zurückgeht, beschränkt sich auf eine Interpretation dieses Begriffsfelds als Paradigma der Schwelle und deshalb werden sowohl philosophiegeschichtliche Referenzen als auch mögliche alternative Sichtweisen nur punktuell einbezogen. Hauptanliegen ist es, die Schwelle der Potenz als grundlegendes Muster für das Schwellendenkens Agambens herauszuarbeiten, um dieses *als solches* verständlich zu machen. Entsprechend betrachte

[721] Jeweils AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte,* S. 12.
[722] Ebd., S. 12f.
[723] Ebd., S. 13.
[724] Vgl. etwa BERTOZZI, Alberto: "Thoughts in Potentiality. Provisional Reflections on Agamben's Understanding of Potentiality and Its Relevance for Theology and Politics." In: *Philosophy Today 51/3,* 2007, S. 290-302; MILLS: *The Philosophy of Agamben,* S. 22-33.
[725] AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte,* S. 13.

ich in erster Linie die Publikation Agambens, deren Hauptgegenstand die Erörterung der *Potenz als Paradigma der Schwelle* ist. Agamben entfaltet diese Argumentation entlang eines *Beispiels* für seine Sichtweise, und zwar anhand der von Herman Melville geschaffenen, literarischen Figur *Bartleby*.[726] Agambens erste Intention besteht darin, die „philosophische Konstellation" (der Potenz) zu analysieren, für die *Bartleby* paradigmatisch ist und in der er den Schlüssel zu ihrem Verständnis vermutet. *Bartleby* als *Paradigma der Figur des Schreibers* in der Literatur zu verstehen, impliziert, auch auf das *Paradigma der Potenz*, das diese Perspektivierung ermöglicht, von diesem Standpunkt aus zuzugehen. Agamben nimmt keine literaturwissenschaftliche Einordnung *Bartlebys* „als Schreiber" vor, sondern behandelt ihn konsequent als *paradigmatische Figur* einer bestimmten, für das dazugehörige Ensemble bestimmenden Funktion, die wiederum diese „Konstellation"[727] erst herstellt. Agamben entwickelt seinen Potenzbegriff als Erkundung dieser Möglichkeit. Ihr philosophischer Kontext ist der von Aristoteles zugrunde gelegte Begriff des Denkens, an dessen Ursprung Denken und Potenz eins zu sein scheinen, eine Konstellation bilden, in der beide Aspekte einander paradigmatisch sind. Nur diese Analogie ist für Agamben von Interesse, der Umstand, dass dort „der *nous*, Denken oder Geist, mit dem Tintenfass verglichen wird, in das der Philosoph seine Feder taucht"[728], und der im gleichen Atemzug das Wesen der Potenz *zeigt*. Mit Bezug auf diese Definition des Denkens stellt Agamben die erste, beide Begriffe über das Motiv des Schreibens verschränkende Hypothese auf: Die „Tinte, der Tropfen Finsternis mit dem das Denken schreibt, ist das Denken selber." Denn „die grundlegende Figur abendländischer philosophischer Tradition [wird] im einfachen Gewand eines Schriftkundigen [vorgestellt] und das Denken als ein Akt [...] des Schreibens"[729] begriffen. In der Exegese von Aristoteles' *De anima*[730] findet Agamben die Basis für seine Bestimmung der Potenz als Schwellenparadox. Er bezieht sich auf die Passage, „in der Aristoteles den *nous*, die Vernunft oder das Denken in Potenz, mit einer Schreibtafel vergleicht, auf der noch nichts geschrieben steht: ‚Genauso wie auf einer Schreibtafel (*grammatéion*), auf der noch nichts in Wirklichkeit [...] steht, was bei der Vernunft (*nous*) zutrifft'"[731], sei das Denken in Potenz zu denken. Das hier genutzte Motiv oder *Paradigma der Schreibtafel*, die von einer Wachsschicht überzogen ist, in das die Schriftzeichen zu ritzen sind, liefert die Schreibpraxis selbst.[732] Anhand dieser Analogie versucht Aristoteles, und Agamben folgt ihm darin, „die Natur des Denkens in Potenz zu

[726] Vgl. MELVILLE, Herman: *Bartleby.* In: MELVILLE, Herman: *Billy Budd and Other Stories.* S. 59-99; vgl. ebenso DELEUZE, Gilles: *Bartleby oder die Formel.* Berlin 1994.
[727] In der Literatur findet Agamben einige, *Bartleby* analoge Beispiele, die ein veritables Ensemble ergeben, vgl. AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 9.
[728] Ebd., S. 10.
[729] Jeweils ebd., S. 10.
[730] Vgl. ARISTOTELES: *De anima. Über die Seele.* Berlin 1986.
[731] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 11; Aristoteles zitiert nach: ARISTOTELES: *De anima*, III, 430a.
[732] Da diese Praxis von Tinte und Feder bzw. Tastatur und Monitor abgelöst wurde, ist klar, dass sich die Intelligibilität dieses Bildes nicht erst heute verliert. Entsprechend wandeln die mit neuer Technik konfrontierten Nachfolger Aristoteles' dessen Bild in Richtung des Verhältnisses von Tinte und Feder ab; vgl. ebd. S. 10f.

erkennen, sowie die Art, in der es in den Akt des Verstehens übergeht“[733]. Die für den Begriff der Potenz wesentlichen Frageebenen richten sich also einerseits auf ihre *Seinsweise* und andererseits auf ihren *Übergang in den Akt*, d. h. die *Beziehung zwischen Potenz und Akt*.

Bevor er diesen Fragen nachgeht, vertieft Agamben seine Analyse dieses *Bildes*, das sowohl das Wesen des Denkens als auch das der Potenz *denkbar* macht und stellt fest, dass es „[i]n der Tradition abendländischer Philosophie [...] seinen Weg [machte]“[734]. Die „leere Schreibtafel“ wird zur *tabula rasa*, erfährt durch diese Übersetzung allerdings eine Verschiebung, die Agamben unter Berufung auf Alexander von Aphrodisias[735] kenntlich, und dadurch einer erneuten Verschiebung zugänglich zu machen sucht. Agamben behauptet, es komme bei dem, was das Bild veranschaulichen soll, weniger auf die Schreibtafel und ihre *Leere*, sondern auf die Materie an, die deren ‚Befüllung’ ermöglicht, „das heißt [... auf die] feine[...] Schicht formbaren Wachses, das diese überzieht und in die der Griffel die Schriftzeichen ritzt“. Unter diesem Gesichtspunkt wäre also „nicht von der *tabula rasa*, sondern von der *rasura tabulae*“[736] zu sprechen. Erst diese Spezifizierung wirft Licht auf die Komplexität des hier zu Denkenden, auf den *Abstand zwischen einer Möglichkeit und ihrer Verwirklichung* (der die Möglichkeit erst zu einer Potenz, die *auch nicht* in den Akt übergehen *kann*, macht), zwischen dem Denken und seinem Gegenstand: „Die Schwierigkeit [...] liegt tatsächlich in der reinen Potenz des Denkens und in der Art, wie dessen Übergehen in den Akt vorstellbar ist. Denn, wenn das Denken an sich schon irgendeine bestimmte Form hätte, wenn es schon irgendeine Sache wäre [...], würde sich das notwendig im intelligiblen Objekt manifestieren und wäre so seinem Verstehen ein Hindernis.“[737] Es wird im Weiteren darauf ankommen, diesen *Abstand*, der zugleich den *Übergang* ermöglicht *und* notwendig macht, *als Schwelle* sowie *als* ihr *Paradigma* zu verstehen. In diesem Sinn bzw. vor diesem Horizont kommt Agamben zu einer ersten, zentralen Definition des Komplexes von Denken-Vernunft-Geist, das über die Analogie zur Potenz in dem Maß intelligibel wird, wie es deren Seinsmodus zeigt: „Der Geist [nous*, Denken; M.M.*] ist also kein Ding, sondern ein Sein reiner Potenz und das Bild der Schreibtafel, auf der noch nichts geschrieben steht, dient der

[733] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 11.
[734] Ebd., S. 12.
[735] Alexander wird als „hervorragendster Kommentator“ unter den antiken Rezipienten Aristoteles’ bezeichnet, vgl. ZIEGENFUSS, Werner (Hg.): *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. 2 Bde.* Berlin 1949, Bd. 1, S. 19; vgl. auch Agambens ausführliche Bezugnahme im Zusammenhang mit dessen einflussreichen „Paradigma des providentiellen Wirkens“ Gottes in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 142-151; Quintessenz: „Der Gott, der herrscht, aber nicht regiert, macht damit das Regieren erst möglich. Alle Regierung ist also ein Epiphänomen der Vorsehung oder der Herrschaft.“ Ebd., S. 145.
[736] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 12; vgl. die komprimierte Fassung dieser Analyse in AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 37-40. „Es „hängt alles von der Weise ab, auf die sich der Übergang von der Potenz zum Akt vollzieht.“ Vor dem Hintergrund der Annahme einer „Symmetrie von Sein-Können und Nicht-sein-Können“ gilt: „In der Potenz-zu-sein ist die Potenz auf einen gewissen Akt gerichtet. *Energein*, Im-Akt-Sein, hat für sie nur eine Bedeutung: in eine bestimmte Aktivität überzugehen [...]. Für die Potenz-nicht-zu-sein gilt hingegen, dass der Akt nicht nur in einem einfachen Übergang *de potentia ad actum* bestehen kann: sie ist [...] eine Potenz, die ihre eigene Potenz zum Gegenstand hat, eine *potentia potentiae*.“ Ebd., S. 37f.
[737] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 12f.

genauen Darstellung der Art und Weise in der eine pure Potenz existiert."[738] Die beiden in dieser *paradigmatischen* Konstellation einander zugeordneten Pole des Denkens und der Potenz sind erkennbar und denkbar, gerade weil sie auf diese Weise analogisiert werden.

II.2.5.2 Die Schwelle zwischen Potenz und Akt

Der entscheidende Argumentationsschritt, der klärt, warum sowohl Denken als auch Potenz über ihre „Passivität"[739] oder Inaktivität zu denken sind, schließt hieran an. Wie Agamben darlegt, bestimmt Aristoteles Potenz mittels der sie auszeichnenden Unterscheidung, oder eher: Ununterscheidbarkeit, in *Potenz zu* (*dynamís*) und *Potenz nicht zu* (*adynamía*), die die Einheit dieses Begriffs über diesen Abstand, und die Möglichkeit des Übergangs in den Akt erst etabliert: „Jede Potenz etwas zu sein oder etwas zu tun, ist für Aristoteles [...] immer auch die Potenz nicht zu sein oder nicht zu tun [...], wenn das nicht so wäre, würde die Potenz immer schon in den Akt übergehen und sich mit ihm vermischen [...]. Diese ‚Potenz des Nicht' ist das große Geheimnis der aristotelischen Lehre über die Potenz, die aus jedem Vermögen aus diesem selbst heraus ein Unvermögen macht."[740] Dieses „Geheimnis" sucht Agamben zu ergründen, indem er die Potenz als Schwellenbegriff denkt; zugleich erlaubt es diese *Zäsur*, in den Potenzbegriff eine weitere *Zäsur* einzuführen, die die Unterscheidung in Akt und Potenz noch einmal unterteilt und so als Schwellenfigur konstituiert. Agamben vertieft die Bestimmung der *Potenz als Schwelle* mittels einer für sein gesamtes Vorgehen typischen, verkettenden Analogisierung zum *Denken als Schwelle* anhand von bei Aristoteles entlehnten Beispielen:[741] „Ebenso wie der Architekt sein Vermögen zu entwerfen behält, selbst wenn er es nicht in den Akt übergehen lässt, ebenso wie der Zitherspieler ein solcher ist, weil er die Zither auch nicht spielen kann, so existiert das Denken als ein

[738] Ebd., S. 13.

[739] Vgl. Agambens Diskussion der *potentia passiva* im Zusammenhang mit der Frage der Liebe bei Heidegger in AGAMBEN: *Die Passion der Faktizität*, S. 74-79; sowie für die spezifische *Passivität* der Potenz des Denkens AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*: „Nur dank der Potenz nicht zu denken vermag das Denken, sich auf sich selbst (auf seine reine Potenz) zu richten und, auf seinem Höhepunkt, Denken des Denkens [*d. i. Potenz der Potenz; M.M.*] zu sein. In diesem Fall denkt es also keinen Gegenstand, kein Im-Akt-Sein, sondern jene Wachsschicht, jenes *rasum tabulae*, das nichts anderes ist als die Passivität selber, die reine Potenz (nicht zu denken): In der Potenz, die sich selbst denkt, sind Handeln und Erleiden eins und die Schreibtafel schreibt von selbst, [...] sie schreibt ihre eigene Passivität." Ebd., S. 39; dass Agambens Kritiker diese Stellen entweder nicht beachten oder nicht in ihrer werkimmanenten Bedeutsamkeit verstehen, zur Kenntnis nehmen, schwächt deren Standpunkt meines Erachtens.

[740] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 13.

[741] In *Die kommende Gemeinschaft* bemüht Agamben ein zeitgenössisches Beispiel dafür, dass „nur diejenige Potenz, die zu Potenz und Impotenz gleichermaßen fähig ist, höchste Potenz [ist]. Wenn jede Potenz gleichermaßen Potenz-zu-sein wie Potenz-nicht-zu-sein ist, kann sich der Übergang zum Akt nur vollziehen, indem die eigentliche Potenz nicht zu sein in den Akt überführt [...] wird." Für die These, dass Potenz immer Potenz *und* Impotenz, d. h. *eine* (auf sich selbst gerichtete) *Schwelle* ist, ruft er das Beispiel von Glenn Gould auf, des Meister-Pianisten, der aufhört, öffentlich zu spielen: „Das bedeutet, dass, auch wenn zu jedem Pianisten notwendigerweise die Potenz zu spielen und nicht zu spielen gehört, Glenn Gould gleichwohl der einzige ist, der es vermag *nicht* nicht zu spielen und, indem er seine Potenz nicht ausschließlich auf den Akt, sondern auch auf seine Impotenz richtet, gleichsam mit seiner Potenz nicht zu spielen spielt." Klärend wirkt, dass Agamben hier Möglichkeit oder Potenz (zu wie nicht zu) von der „Fähigkeit" unterscheidet, wodurch deren Schwellencharakter nochmals deutlich wird: „Gegenüber der Fähigkeit, die ihre Potenz nicht zu spielen einfach leugnet und ohne Bedenken aufgibt, bewahrt und übt Meisterschaft im Akt nicht das Vermögen zu spielen [...], sondern die Potenz nicht zu spielen." Jeweils AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 38.

Vermögen zu denken oder nicht zu denken“[742]. Mittels einer Umformulierung im Rahmen der Terminologie der charakteristischen Aspekte seiner Schwellenfiguren gelingt es Agamben, die Eigenheit der Potenz wie des Denkens, weder aktiv noch passiv zu sein, also losgelöst von ihrer Beziehung zum Akt, frei von der Notwendigkeit ihrer Verwirklichung, d. h. nicht nur insofern sie ‚in Erscheinung treten' und dann der Erkenntnis zugänglich sind, zu denken. Auf diese Dimension spielt Agamben an, wenn er die Menschen als „Möglichkeitswesen“ beschreibt, deren *Lebensform*[743] es *möglich* ist, dass ihr Leben (*zoé*) und ihre Form (*bios*) abtrennbar *wie auch* nicht voneinander zu unterscheiden sind, weil das eine wie das andere in seiner Potentialität nicht von seiner Verwirklichung abhängt bzw. darauf angewiesen ist, um zu sein – um zu überleben wohl, nicht aber um glücklich zu leben.[744] In Bezug auf das zentrale Interesse meiner Arbeit jedoch, der Herausarbeitung der zentralen Aspekte des Paradigmas der Schwelle, ist mit Blick auf diese Schwellenfigur festzuhalten, dass der Übergang einer Potenz in den Akt bzw. eines Denkens in das Verstehen (seines Objekt) nicht nach dem Modus einer Aktivierung des ansonsten Passiven verläuft, sondern als Sein- oder Geschehen-lassen,[745] als Ausschöpfung der eigenen Passivität oder als Ertragen-Können (des Unerträglichen) der eigenen Impotenz:[746] „Und ebenso wie die formbare Wachsschicht vom Griffel des Schreibers geritzt wird, ebenso lässt die Potenz des Denkens, die nicht etwas an sich ist, den Akt des Erkennens geschehen.“[747] Diese Bestimmung greift Agamben auch in anderen Zusammenhängen auf, wodurch sowohl diese beleuchtet werden als sich auch die Potenz als Schwellenparadigma zu erkennen gibt.

Eine der zentralen Analogien, die das *Paradigma der Potenz* herzustellen erlaubt, ist die zur „göttlichen Schöpfung“, die somit zum *Beispiel* wird.[748] Diesbezüglich zeigt Agamben, dass

---

[742] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 13f.
[743] Vgl. Fußnote 142.
[744] Vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 13-20; „Aus diesem Grund ist der Mensch – insofern er also Möglichkeitswesen ist und tun und lassen, Erfolg haben oder scheitern, sich verlieren oder zu sich finden kann – das einzige Wesen, in dessen Leben es immer um die Glückseligkeit geht, dessen Leben unweigerlich und schmerzhaft dem Glück anheimgestellt ist.“ Ebd., S. 14.
[745] Es dürfte sich um eine bewusste Erweiterung des Wortfeldes „Lassen“ handeln, wenn hier Termini des „Verlassen-“ oder „Überlassenseins“ anklingen; vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*: „Der Bann ist wesentlich die Macht, etwas sich selbst zu überlassen, das heißt die Macht, die Beziehung mit einem vorausgesetzten Beziehungslosen aufrechtzuerhalten. Dasjenige, was unter Bann gestellt wird, ist der eigenen Abgesondertheit überlassen und zugleich dem ausgeliefert, der es verbannt und verlässt, zugleich ausgeschlossen und eingeschlossen, entlassen und gleichzeitig festgesetzt.“ Ebd., S. 119; vgl. auch ebd., S. 100 („Überlassensein“), S. 93 („Verlassenheit“); S. 69-71 (Redefinition Heideggers „Seinsverlassenheit“); Agamben geht hier so weit, zu sagen, dass er „die ontologische Wurzel jeglicher politischen Macht“ mit seiner Analyse „der Bann-Beziehung als Beziehung der Verlassenheit [...] und der ‚Potenz nicht zu' ans Licht bringen“ will, ebd., S. 58f. Er nutzt das Beispiel eines „Verbannten“, der „ja nicht einfach außerhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern von ihm verlassen ist, das heißt ausgestellt und ausgesetzt auf der Schwelle, wo Leben und Recht, Außen und Innen verschwimmen.“ Und kommt zum Schluss: „Die originäre Beziehung des Gesetzes mit dem Leben ist nicht die Anwendung, sondern die Verlassenheit [...]. Die [...] Potenz des *nomos*, seine originäre ‚Gesetzeskraft', besteht darin, dass er das Leben in seinem Bann hält, indem er es verlässt.“ Ebd., S. 39.
[746] Vgl. die mehrdimensionalen Bezüge auf das (un)*menschliche Vermögen*, zu leiden; einmal in AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 67f. („Leiden höchster Potenz“); und in AGAMBEN: *Die Passion der Faktizität*, S. 77f.
[747] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 14.
[748] Agamben wendet sich der arabischen Rezeptionstradition von Aristoteles zu, in der die „göttliche Schöpfung

„in der [... Aristoteles] folgenden arabischen Tradition die Schöpfung einem Akt der Schrift angeglichen und die tätige [...] Vernunft, die die passive erleuchtet und in den Akt überführt, [...] aus diesem Grund mit einem Engel identifiziert [wurde], dessen Name Feder [...] ist.“[749] Weder ist es mein Anliegen, noch liegt es im Rahmen meiner Möglichkeiten, diese Argumentation kritisch zu überprüfen. Mir kommt es darauf an, den Gedankengang Agambens, aufgrund dessen er Potenz als Schwelle denkt und als entsprechendes Paradigma nutzt, nachzuzeichnen, um die wesentlichen Aspekte, die er diesem konkreten Schwellenparadigma zuweist, offen zu legen. Denn hier integriert er zum ersten Mal in diesem Aufsatz sein Anliegen, die „philosophische Konstellation“ zu klären, die für *Bartleby* maßgeblich, wie dieser für jene paradigmatisch ist, in seine Argumentation. Er analogisiert dessen *Tun*, das absolutes *Nichttun-Können* ist, mit der höchsten Potenz Gottes auf Basis der von Agamben prononcierten „Angleichung von Schrift und Schöpfungsprozess“ innerhalb der betrachteten philosophisch-theologischen Tradition des Islam: „Der Schreiber, der nicht schreibt (dessen äußerste, erschöpfte Gestalt Bartleby ist), ist die vollkommene Potenz, die nunmehr einzig ein Nichts vom Akt der Schöpfung trennt.“[750] An diesem Punkt setzt Agamben zu einer Kritik an der Theologisierung dieser Frage an, da sich nicht die Ideen der islamischen Aristotelesschüler,[751] sondern die der „sunnitischen Theologen“ durchsetzten, nach deren Konzeption des Schöpfungsakts, des Tätigseins, den Menschen jede Freiheit oder Kontingenz verloren geht bzw. verneint wird, denn „was die Theologen wollen, ist die Schreibtafel des Aristoteles für immer zerbrechen, jede Erfahrung der Möglichkeit aus der Welt ausradieren.“[752] Ich kann und möchte hierzu nicht kritisch Stellung beziehen, sondern darauf aufmerksam machen, dass Agamben sich hier selbst in einer Tradition verortet und somit seinen *Begriff von Philosophie* preisgibt: „In ihrer innersten Absicht ist die Philosophie in der Tat eine standhafte Beanspruchung der Potenz, die Konstruktion einer Erfahrung des Möglichen als solchem. Nicht das Denken, sondern die Potenz zu denken; nicht die Schrift, sondern das weiße Blatt ist es, was sie um keinen Preis vergessen will.“ Agambens Deutung des „weißen Blatts“ der Potenz *als Schwelle* ist gleichfalls von dieser Intention geprägt, sein

---

[...] als Akt des Schreibens aufgefasst [wird], in dem die Buchstaben [...] die materiellen Vehikel repräsentieren, durch die sich das Schöpfungswort Gottes – einem Schreiber gleich, der seine Feder führt – in den geschaffenen Dingen verkörpert.“ Die Analogiekette lautet: *Gott*/Schöpfungsakt – *Schreiber*/Schreibakt – *Potenz*/Akt; vgl. hierzu ebd., S. 14-23; Agamben greift dieses Problem in jüngster Zeit wieder auf, vgl. Aufsatz *Schöpfung und Erlösung* in AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 7-20; hier schreibt er: „Wie die Potenz dem Akt vorausgeht und ihn überschreitet, geht das Werk der Erlösung dem der Schöpfung voraus; und dennoch ist die Erlösung nichts anderes als eine ungenutzte kreative Potenz, die sich auf sich selbst richtet, sich ‚rettet’ [*als unverwirklichte; M.M.*].“ Ebd., S. 17; die Frage, „was [...] eigentlich gerettet wird“, beantwortet Agamben ebd., S. 17f.

[749] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 16f.

[750] Ebd., S. 18.

[751] Agamben fasst deren, ihm nahe stehende Position dahingehend zusammen, sie seien die, „die den Blick auf die Schreibtafel des Aristoteles geheftet hielten und die Prinzipien und Gesetze untersuchten, nach denen, im schöpferischen Akt, das Mögliche, das im göttlichen Geist oder in dem des Handwerkers existiert, geschieht oder nicht geschieht“, ebd., S. 19.

[752] Jeweils ebd., S. 21.

Denken um die Potenz, um „das, was am schwierigsten zu denken ist“[753], kreisen zu lassen. Nur insofern ist er als Denker von Aporien, deren *Undenkbarkeit* in ihrem allein *beispielhaft* aufzuzeigenden Schwellencharakter liegt, zu bezeichnen und zu kritisieren. Über die *Aporie der Potenz* nähert er sich der allen anderen Schwellenfiguren inhärenten *Paradoxalität*.

Wenn eine *Potenz zu sein* immer auf einen *bestimmten* Akt, eine *bestimmte* Form oder Erscheinung bezogen ist, während eine *Potenz nicht zu sein* keinerlei positiver Bestimmung unterliegt und insofern *beliebig* ist, umfasst die *unvermögende Potenz-nicht-zu*, da sie sich auf ihre Nichtaktualisierung, also auf sich selbst richtet, die auf ihre Aktualisierung beschränkte *Potenz-zu*, ist ihr *Ursprung*. Die Schwierigkeit, vor die dieses Denken der Potenz das Denken selbst stellt, betont Agamben nochmals: „Denn wenn die Potenz immer nur die Potenz etwas zu tun oder zu sein wäre, dann könnten wir sie niemals als solche erproben, [...] würde sie nur in dem Akt existieren, der sie verwirklicht. Eine Erfahrung der Potenz als solcher ist nur möglich, wenn die Potenz immer auch die Potenz des Nichts ist (etwas nicht zu machen oder nicht zu denken), wenn es sein kann, dass die Schreibtafel nicht beschrieben wird.“[754] In Übertragung bzw. Rückbezug auf die von Aristoteles formulierte These vom Denken als höchster Potenz,[755] stellt Agamben folgende Fragen in Bezug auf das Denken, um anhand dieses *Beispiels*, die *Binnenrelation zwischen Potenz und Impotenz* zu klären: „Wie ist es möglich, tatsächlich eine Potenz nicht zu denken zu denken?“[756] Was heißt es „für eine Potenz nicht zu denken in den Akt überzugehen? Und wenn die Natur des Denkens ist, in Potenz zu sein, was wird es denken?“[757] Erreicht das Denken diese Stufe, und es *kann* das, insofern es dies auch *nicht kann*, gilt nach Aristoteles, dass es dann „sich selbst [denkt], wenn es das Vortrefflichste ist, und das Denken ist das Denken des Denkens.’“[758] Agamben interpretiert diese (nur denkbare) Figur als die Schwelle selbst zwischen Potenz und Akt: „Die Aporie besteht hier darin, dass das höchste Denken weder nichts noch etwas denken kann, weder in Potenz bleiben, noch in den Akt übergehen kann, weder schreiben noch nicht schreiben kann.“[759] In Potenz *sein*, zu denken, heißt, das *Weder-noch* einer Möglichkeit zu können; oder: zu können „als ob nicht“[760] zu können, „in der

[753] Jeweils ebd., S. 23.
[754] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 23.
[755] Vgl. ebd., S. 24.
[756] Ebd., S. 23.
[757] Ebd., S. 24.
[758] Ebd., S. 24f.; Aristoteles zitiert nach: ARISTOTELES: *Metaphysik.* Reinbek b. Hamburg 1994, *1074b, 15-35*.
[759] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 25; nach Agamben löst Aristoteles diese Aporie auf mit seiner „These über das Denken, das sich selbst denkt, eine Art Mittelposition zwischen nichts denken und etwas denken, zwischen Potenz und Akt. Das Denken, das sich selbst denkt, denkt weder ein Objekt, noch denkt es nichts: es denkt eine reine Potenz (zu denken und nicht zu denken); und souverän göttlich und glücklich ist, wer seine eigene Potenz denkt.“ Ebd., S. 25; hier liegt auch die Grundlage für Agambens Analogisierung von *Potenz* und *Souveränität*, vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 55-58.
[760] Vgl. AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*: „*Hos me*, ‚als ob nicht’: Das ist die Formel des messianischen Lebens und der tiefste Sinn der *klesis*. Die Berufung ruft zu nichts und zu keinem Ort: Deswegen kann sie mit dem faktischen Rechtszustand, zu dem jeder berufen wird, zusammenfallen, gerade deswegen aber wird dieser auch ganz und dar widerrufen. *Die messianische Berufung ist die Widerrufung jeder Berufung*.“ Ebd., S. 34.

Schwebe“[761] zu verbleiben, sich in der Ununterscheidbarkeit der modalen Kategorien „aufs Spiel zu setzen“[762], diesen Modus als „Gewohnheit“ zu gebrauchen.[763] Diese Verknüpfungen zu anderen Schwellenterminologien Agambens zeigen, dass er hier eine Definition der „Zone der Ununterscheidbarkeit“ in Potenzbegriffen liefert. Die Potenz nicht exklusiv in Relation zum Akt, wie beispielsweise die Souveränität nicht exklusiv in Abhängigkeit von einer Entscheidung, sondern *als Zone* zu denken, in der Handelnkönnen und Nichthandelnkönnen völlig ununterscheidbar sind, ist die spezifische Leistung seines Denkens, die seine Einzelstudien anschlussfähig und produktiv macht. Das wird deutlich, wenn man sich zum Beispiel die auf dieser Analogie aufbauende *Lagerthese* aus dem *Homo sacer I* vor dieser Folie vor Augen hält, derzufolge mit der in den Lagern *realisierten* Existenz dessen, was „’hätte nicht geschehen dürfen’“[764] die von der Metaphysik etablierten „modalen Kategorien“ und die *politisch* im Leben der Menschen implementierten Unterscheidungen irreversibel „zusammengebrochen“, d. h. ununterscheidbar geworden sind.[765] Dann wird klar, dass und

---

[761] Vgl. AGAMBEN: *Idee der Prosa*; hier in Bezug auf Agambens „Idee der Zäsur“, ebd., S. 25-27, die das Problem der „Unterbrechung des rhythmischen Transports im Gedicht“ klären soll und zugleich die Probleme der „Stimme“ und des „Gedankens“ (eines Dichters) neuerlich exponiert: „Der rhythmische Transport, der den Schwung des Verses trägt, ist leer und trägt nur sich selbst. Es ist die Zäsur, die als *reines Wort* – für eine Weile – diese Leere denkt, in der Schwebe lässt, während das Pferd [*hier: die Stimme; M.M.*] der Dichtung eine Weile einhält.“ Ebd., S. 26.

[762] Vgl. etwa AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*. „Das erste Versprechen, die erste [...] *sacratio* ereignet sich durch eine Spaltung, in der sich der Mensch, indem er seine Sprache seinen Handlungen gegenüberstellt, in der Sprache selbst aufs Spiel setzen, sich dem *lógos* weihen kann.“ Ebd., S. 86f. Agamben indiziert so eine *Schwelle* oder einen Abstand (hier zwischen Aussage und Handeln), die eine spezifisch menschliche Offenheit konstituieren, die zu artikulieren (und zu überbrücken) das Subjekt einer (Eid-)Aussage sich verpflichtet und mit seinem Leben gegen den Bruch des (eigenen oder fremden) Versprechens bürgt.

[763] Vgl. zur „Gewohnheit“ als Zentralbegriff in Agambens *Ethik* etwa AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 36; oder AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 32-34; vgl. zum Handlungsmodus des „Gebrauchs“ vorerst AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 79-85; die Frage des Gebrauchen-Könnens steht im Zentrum der Operation der „Profanierung“, die Agamben dort extensiv behandelt; als erstes Beispiel dient ihm „das Spiel“ von Kindern: „Die ‚Profanierung’ des Spiels betrifft [...] nicht allein die Sphäre der Religion. Die Kinder verwandeln, wenn sie mit irgendwelchem Gerümpel spielen, [...] in Spielzeug auch, was der Sphäre der Wirtschaft, des Kriegs, des Rechts und der anderen Aktivitäten, die wir als ernsthaft zu betrachten gewohnt sind. [...] Gemeinsam ist diesen Fällen und der Profanierung des Heiligen der Übergang von einer *religio*, die schon als falsch und unterdrückend empfunden wird, zur Nachlässigkeit als *wahrer religio*. Und dies bedeutet nicht das Fehlen von Sorgfalt (keine Aufmerksamkeit hält dem Vergleich mit der eines spielenden Kindes stand), sondern eine neue Dimension des Gebrauchs, die der Menschheit von Kindern und Philosophen geliefert wird.“ Ebd., S. 73; in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit* kündigt Agamben eine, die Probleme von *Gewohnheit* und *Gebrauch* integrierende bzw. aktualisierende Untersuchung an, in der seine „Ethik“ der „*Lebens-Form*“ im Mittelpunkt steht und die sein *Homo sacer*-Projekt beschließen soll, daher enthalte ich mich hier weiterer Spekulationen, vgl. ebd., S. 13.

[764] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 62; Arendt zitiert nach: ARENDT: *Ich will verstehen*, S. 61.

[765] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 126-129; Agamben bezieht sich in dieser zentralen Passage seiner Untersuchung nicht ‚zufällig’ auf das Schwellenparadigma der Potenz, sondern davon ausgehend ermöglicht und bedingt sich erst seine Kernthese: „Möglichkeit (Seinkönnen) und Kontingenz (Nichtsein-Können) sind die Operatoren der Subjektivierung, des Punktes, an dem ein Mögliches zur Existenz gelangt, durch seine Relation zu einer Unmöglichkeit gegeben ist. Die Unmöglichkeit als Negation der Möglichkeit (nicht [sein können] und die Notwendigkeit als Negation der Kontingenz (nicht [nicht-sein können] sind die Operatoren der Entsubjektivierung, der Destruktion und Entmachtung des Subjekts – also der Prozesse, die im Subjekt Potenz und Impotenz, möglich und unmöglich voneinander trennen. [...] Das Subjekt ist [...] das schon immer von den [...] historisch determinierten Strömen der Potenz und Impotenz, des Nichtsein-Könnens und Nicht-Nichtsein-Könnens durchflossene Kraftfeld. Auschwitz bedeutet unter dieser Perspektive den Moment des historischen Zusammenbruchs dieser Prozesse, die zerstörerische Erfahrung, in der das Unmögliche gezwungen wird, ins Wirkliche überzugehen. Auschwitz ist die Existenz des Unmöglichen, die radikalste Negation der Kontingenz [...]. Der Muselmann, den es erzeugt, ist die sich daraus ergebende Katastrophe des Subjekts, seine

warum es sich dabei nicht um eine *historische*, sondern eine *schwellenparadigmatische* These handelt,[766] die weiterhin, d. h. auch *jetzt* Relevanz beansprucht. So weit geht Agamben im Verlauf dieses Textes jedoch nicht. Meine Interpretation, die diese Analogie behauptet, zeigt aber gerade hier ihren Wert, weil es auf diese Weise gelingt, die gegenseitige Interdependenz der Gedankenfiguren Giorgio Agambens in unterschiedlichen Zusammenhängen aufzuzeigen. Der Fokus auf diesen Aspekt impliziert aber auch, dass mein Ansatz Agambens Argumentation verkürzt, modifiziert und im Hinblick auf dessen Anwendbarkeit *weiterentwickelt*.[767] Um die diesem Zweck dienende Herausarbeitung der Schwellenaspekte des Potenzbegriffs voranzutreiben, übergeht meine Rekapitulation die anschließende Vertiefung Agambens der „Aporie", die „kaum aufgelöst, [...] sich sofort [erneuert]"[768], wo er zum wiederholten Mal[769] betont, dass es sich weder bei der Potenz noch beim Denken um eine Substanz oder eine Sache handelt.[770] Genauso wird Agambens Reflexion der aus Sicht der monotheistischen Religionen geführten Debatten um die *göttliche Potenz* und ihre Beziehung bzw. Beziehungslosigkeit zur Impotenz vernachlässigt.[771]

II.2.5.3 Bartleby I: Wille – Ethik – Politik

Auf diese Erörterung, die „die philosophische Konstellation, der Bartleby, der Schreiber, zugehört" darlegte, kommt Agamben zu der Begründung, inwiefern *Bartleby* als *Paradigma der Potenz* gelten kann und diese *literarische* Figur das *philosophische* Schwellenparadigma der Potenz durchsichtig macht. „Als Schriftkundiger, der aufgehört hat zu schreiben, ist er die extreme Gestalt des Nichts, aus dem die gesamte Schöpfung hervorgeht, und zugleich die unerbittlichste Einforderung dieses Nichts in seiner reinen und absoluten Potenz."[772] Der Klärung dieser Aussage sowie ihrer *ethischen* Implikationen widmet sich die folgende Passage.[773] *Bartlebys Leben auf der Schwelle der Untätigkeit*, die sowohl das Dogma der (biologischen) *Notwendigkeit* des *bloßen Überlebens* als auch die davon abgeleitete (politische) *Möglichkeit guten Lebens*[774] negiert, und zwar im Sinn der *Suspendierung dieser*

Auslöschung als Ort der Kontingenz und seine Erhaltung als Existenz des Unmöglichen." Ebd., S. 128f.

[766] Vgl. AGAMBEN: "Das unheilige Leben.", S. 19; sowie in AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 11, S. 37f.

[767] Vgl. AGAMBEN: *Signatura rerum*, S. 8.

[768] Vgl. AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 26.

[769] Vgl. AGAMBEN: *Wahrheit als Irrsal*.

[770] Vgl. AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 26f.; hier lautet Agambens These, die als eine der Grundlegungen seines Menschenbildes gelten kann: „Die Vernunft [*d. h. Denken; M.M.*] in Potenz ist tatsächlich keine Sache; sie ist nur eine *intentio*, mit der eine Sache verstanden wird, ist nur eine reine Möglichkeit des Wissens und eine pure Empfänglichkeit [...] und kein erkanntes Objekt."

[771] Vgl. ebd., S. 27-31.

[772] Ebd., S. 33.

[773] „Der Schreiber ist zur Schreibtafel geworden, er ist von da an nichts anderes als sein eigenes weißes Blatt. Nicht erstaunlich also, dass er so entschlossen im Abgrund der Möglichkeit verharrt" Ebd., S. 33. Im Licht der dafür paradigmatischen Denkfigur der Schwelle wird erkennbar, was hieran entscheidend ist: *in Potenz* sind das Nichts und die Schöpfung, das Mögliche und das Wirkliche etc. ununterscheidbar, d. h. der Abgrund selbst ist *weder negativ noch positiv*, sondern das *Offene*, aus der das eine, wie das andere *als Möglichkeit*, nicht notwendig, hervorgehen *kann*: die *Schwelle* ist die *Kontingenz*.

[774] Vgl. Agambens wiederkehrende Kritik dieser auf Aristoteles zurückgehenden Differenzierung menschlichen Lebens in ein *Überleben* und ein *gutes Leben*, die weiterhin den Grundstein *unserer* politischen Theorie bildet, u.

Dichotomie als alternativlosem Lebensmodus – nicht diese oder jene Handlung wird *nicht* getan, sondern *zu* handeln und *zu* erscheinen, wird *lieber nicht* getan –, ist in Agambens Perspektive das Paradigma der *kommenden Gemeinschaft*, einer Ethik, die die Wirksamkeit der *politisch-theologischen Signaturen* des Abendlands *unterbricht*, weil *Bartleby* sein *biologisch-soziales Leben* als Mensch *aufs Spiel setzt*.[775] Dadurch wird diese *individuelle* Möglichkeit ihrer *allgemeinen* Unmöglichkeit entrissen, auf ihre Kontingenz zurückgeführt und analog zu der für Agamben einflussreichen Idee von Averroes eines *gemeinsamen Intellekts* denkbar gemacht.[776] Wie gelingt ihm das bzw. weshalb wird *Bartlebys* „Geste"[777] überhaupt *als mögliche notwendig*? Letzteres sieht Agamben in „unserer Tradition der Ethik" begründet, in der „oft versucht worden [ist], das Problem der Potenz umzuwenden, indem man es auf Begriffe des Willens und der Notwendigkeit reduzierte: ihr Hauptthema ist nicht, was man *kann*, sondern was man *will* oder was man *muss*."[778] Von einer kritischen Revision

---

a. in AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 11-13; aber auch mit anderem Schwerpunkt in AGAMBEN: *Die absolute Immanenz*, S. 105-108.

[775] In meiner, von Agambens Lesart beeinflussten Interpretation der Erzählung ist nicht das ‚Zugrundegehen' Bartlebys zentral, eine vermeintlich suizidäre „Verweigerungshaltung" (so die Polemik von MARCHART: *Die politische Differenz*, S. 317f., der „Bartleby zur Inkarnation der Antipolitik" erklärt und ihn – weil er den Punkt nicht begreift, den *Bartleby* für Agamben erkennbar macht – deshalb zu einem Problem von „Passivismus und Attentismus", ebd., S. 326, erklärt. Wesentlicher die Reaktionen der Verwirrung und des selbstreflexiven Entsetzens, dass sein (Nicht-)Verhalten auf den Erzähler, den „Vertreter des Gesetzes" hat, der sich selbst als Subjekt in Frage zu stellen beginnt und schließlich für Bartleby eintritt, zu dessen *Zeugen* wird.

[776] Vgl. AGAMBEN: *Stanzen*, S. 141-145.

[777] Vgl. Agambens *Noten zur Geste* in: AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 53-62, ein Kapitel, das die *Geste als Paradigma der Schwelle* aufbereitet, ist dem Zeit- und Platzdruck beim Verfassen dieser Arbeit zum Opfer gefallen; deshalb hier die *Abbreviatur*: „Die Geste ist also dadurch gekennzeichnet, dass man in ihr weder etwas hervorbringt bzw. macht, noch ausführt bzw. handelt, sondern etwas übernimmt und trägt." Sie „eröffnet die Sphäre des *ethos* als die dem Menschen eigenste Sphäre", die Agamben mit „einer dritten Art von Tätigkeit" in Beziehung bringt: „Wenn das Hervorbringen ein auf einen Zweck hin orientiertes Mittel ist und die Praxis Zweck ohne Mittel ist, dann bricht die Geste die falsche Alternative zwischen Zwecken und Mitteln [...] auf und stellt Mittel vor, die sich *als solche* dem Bereich der Mittelbarkeit entziehen, ohne dadurch zu Zwecken zu werden." Ebd., S. 59f. Wieder dreht sich Agambens Denken um die Möglichkeit, dichotome Oppositionen mittels einer dritten Option auszuhebeln, einer, die zugleich jenseits und diesseits davon steht: d. h. der *Schwelle* dazwischen, die (hier) weder *Handeln* noch *Hervorbringen* ist. „Für ein Verständnis der Geste ist [...] nichts irreführender als die Vorstellung einer Sphäre von Mitteln, die auf einen Zweck gerichtet sind [*Hervorbringen; M.M.*] (beispielsweise der Gang als Mittel, den Körper von A nach B zu verlagern), und daneben – von ersterer unterschieden und höher stehend als sie – einer Sphäre der Geste als einer Bewegung, die ihren Zweck in sich selbst hat [*Handeln; M.M.*] (zum Beispiel der Tanz als ästhetische Dimension). [...] Wenn der Tanz Geste ist, dann indes nur, weil er nichts anderes ist als die Austragung und Darbietung des medialen Charakters der Körperbewegungen [*d. h. der Tatsache, dass diese Bewegungen, etwas auszudrücken vermögen; M.M.*]. *Die Geste ist die Darbietung einer Mittelbarkeit*, *das Sichtbarmachen eines Mittels als solchem*. Sie lässt das In-einem-Medium-Sein des Menschen erscheinen und öffnet ihm auf diese Weise die ethische Dimension." Ebd., S. 60. Die Pointe dieser Argumentation ist die Verknüpfung zu Agambens Politikbegriff, den er ebd., u. a., S. 89-96, im wohl faszinierendsten Textstück Agambens mit dem Titel *Das Angesicht*, expliziert: „*Die Politik ist die Sphäre der reinen Mittel, das heißt, die absolute und integrale Gestik der Menschen*." Ebd., S. 62; vgl. nochmals, wie Khurana, die Bestimmung der *Geste als Schwelle* im Kontext zur „komischen Maske" der *commedia dell'arte*: „Es ist das ganze Verhältnis von Text und Aufführung, von Potenz und Akt, worum es hier einmal mehr geht. Denn zwischen den Text und die Aufführung drängt sich die Maske, als ununterscheidbares Ineinander aus Potenz und Akt. Und was eintritt [...] ist nicht die Verwirklichung einer Potenz, sondern die Freisetzung einer weiteren Potenz. *Geste* ist der Name für diesen Kreuzungspunkt zwischen Leben und Kunst, Akt und Potenz, Allgemeinem und Besonderem, Text und Aufführung. Sie ist ein Teilstück des Lebens, das dem Kontext der individuellen Biografie abgezogen ist, und ein Teilstück der Kunst, das der Neutralität der Ästhetik abgezogen ist: reine Praxis." Und zwar eine Praxis oder *Gewohnheit*, bei der zwischen individueller und gemeinschaftlicher nicht unterschieden werden kann.

[778] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 33.

dieser These für den Augenblick absehend, ist zu betonen, dass alle Studien Agambens die hier in Frage stehende Verknüpfung zwischen Philosophie und menschlichem Leben betreffen und deshalb keine fachspezifischen, philosophischen Übungen sind. Ihre Relevanz, geht über die Grenzen des in Einzeldisziplinen operierenden Wissenschaftssystems hinaus. Agambens Analysen sind *zeitgenössisch*, suchen konsequent die Verknüpfung bzw. Verknüpfbarkeit zur menschlichen Lebensform, wie sie sich im Licht seiner Perspektive *jetzt* darstellt. Gerade Agambens Untersuchung zu *Bartleby* ist, nach der philosophischen Kontextualisierung dieser Figur, vor allem ein gegenwartskritisches Experiment. Allein von diesem Standpunkt aus kann *Bartlebys* „Formel" eine dem Primat von Notwendigkeit und Willen adäquate Gegenstrategie der *Deaktivierung* dieser Pseudo-Möglichkeiten werden. Hier findet sich also der Ansatz, die erste, der soeben gestellten Fragen zu beantworten: „Das ist es, woran der Mann des Gesetzes Bartleby unaufhörlich erinnert. Wenn Bartleby seiner Aufforderung zur Post zu gehen [...], sein gewohntes *Ich möchte lieber nicht* [*I would prefer not to*] entgegenhält beeilt sich der Mann des Gesetzes, das mit ‚Sie wollen nicht?' (You *will* not?) zu übersetzen; aber Bartleby präzisiert mit seiner sanften und bestimmten Stimme: *Ich möchte nicht*"[779]. Um zu verstehen, inwiefern in dieser *Aussage* eine (Nicht-)Handlungsalternative begründet liegt, gilt es den Status des hervorgehobenen *prefer not to* zu überdenken: diese Äußerung kann in Übereinstimmung mit Agambens Analyse der Paulus-Briefe als „schwache" messianische „Widerrufung jeder Berufung",[780] eine Bekundung voller Souveränität aber ohne Autoritätsanspruch, d. h. Setzungsgewalt interpretiert werden.[781] Insofern bestätigt dieser *kleine Unterschied* (als *Ausnahme*) zur ansonsten gebrauchten Formel (*I* would *prefer not to*) gerade deren *reguläre Kraft*.[782] Agamben bezieht damit gegen die Marginalisierung der (*nicht sein könnenden*) Potenz zugunsten ihrer unbedingten *Positivierung* und damit gegen das Primat von Tatmenschen und Ordnungshütern Stellung,[783] denn „die Potenz ist nicht der Wille und das Unvermögen ist

---

[779] Ebd., S. 33; „Wenn Bartleby auf den Konjunktiv verzichtet, so einzig, weil er bemüht ist, jede Spur des Verbs ‚wollen' auszulöschen" ebd., S. 34.

[780] AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 34, sowie in Bezug auf die „*schwache* messianische Kraft", die Agambens als Paulinisches „Zitat" in Benjamins Denken interpretiert ebd., S. 153-162.

[781] Vgl. Agambens Insistieren darauf, dass Benjamin in BENJAMIN, Walter: *Zur Kritik der Gewalt.* In: TIEDEMANN, Rolf (Hg.): *Walter Benjamin. Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze.* Frankfurt/M. 1965, S. 29-65, die „göttliche Gewalt" als „ent-setzende", d. h. als das Recht weder „setzende noch erhaltende Gewalt bestimmt und damit als Paradigma der Schwelle zu erkennen gibt; vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 74-76; AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 65, S. 73-75.

[782] Vgl. Agambens Kritik am Begriff der „~~Gesetzes~~kraft" in AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 42-51, S. 63, S. 75-77; „Der Ausnahmezustand ist [...] die Eröffnung eines Raums, in dem Anwendung und Norm ihre Getrenntheit zur Schau stellen und worin reine ~~Gesetzes~~kraft eine Norm umsetzt (sprich: sie anwendet, indem sie sie nicht anwendet), deren Anwendung suspendiert worden ist. Die unmögliche Vereinung von Norm und Wirklichkeit und die daraus folgende Verfasstheit der normalen Umgebung wird auf diese Weise in Form einer Ausnahme durchgeführt, also durch Unterstellung ihres Zusammenhangs. Das bedeutet, dass es für die Anwendung einer Norm letztlich nötig ist, ihre Anwendung auszusetzen und eine Ausnahme zu machen. Jedenfalls ist der Ausnahmezustand eine Schwelle, auf der Logik und Praxis ihre Bestimmtheit verlieren und wo eine reine Gewalt ohne *lógos* eine Aussage ohne jeden realen Bezug zu treffen beansprucht." Ebd., S. 51; der letzte Teilsatz zeigt die Analogie zu Bartleby *als Bote*, dessen Botschaft nur ihre Existenz selbst anzeigt.

[783] Vgl. AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 77-80; analog dazu Agambens These, dass „die Artikulation einer Zone der

nicht die Notwendigkeit". Deshalb „greifen [... diese] Kategorien bei Bartleby nicht. Zu glauben, dass der Wille Macht habe über die Potenz, dass das Übergehen in den Akt das Ergebnis einer Entscheidung sei, die mit der Ambiguität der Potenz Schluss macht (die immer Potenz zu tun oder nicht zu tun ist) – genau das ist die andauernde Illusion der Moral."[784] Agamben erweitert den Horizont der „philosophischen Konstellation" der Potenz, für die *Bartleby* paradigmatisch ist, im Einklang mit seinen Thesen zur „Komplizenschaft"[785] von Philosophie (bzw. Metaphysik), Politik (bzw. Biopolitik) und Theologie (bzw. Ökonomie) als *Dispositive* der Absonderung der Potenz vom allgemein-menschlichen Gebrauch, d. h. einer positivierenden, auf Akt und Er*scheinen* gerichteten Möglichkeitsbeschränkung.[786] Dort wie hier versucht Agamben zu zeigen, dass dieses Menschenbild, das die Potentialität der Menschen missbilligt, als es sie ihrer „liebenswerten"[787] Möglichkeit, ihrer *Impotenz*, auch nichts in die Tat umsetzen zu können, beraubt, in der christlichen Theologie ausformuliert wird.[788] Die Verkettung von metaphysischer, biopolitischer und theologischer Dis*positiv*ierung wird von Agamben in *Herrschaft und Herrlichkeit* ausführlich genealogisch rekonstruiert und ist als Prozess zu skizzieren, der die Potenz dem *Geschichte machenden* Akt[789] und, allgemeiner, die Schwelle der *ordnenden* „Unterscheidung" zwischen Innen und Außen, „Freund und Feind"[790] unterordnet. Vor dem Hintergrund dieses zuerst *paradigmatischen Kontinuums* erläutert Agamben, inwiefern es *Bartleby* gelingt, den Primat des Willens über das Handeln der Menschen, wonach der „Wille [...] das Prinzip [ist], das es erlaubt, Ordnung in das undifferenzierte Chaos der Potenz zu bringen", vor eine Alternative zu stellen. Dieser Perspektive zufolge ist „eine Potenz ohne Willen [...] völlig ohne Wirkung", da sie „niemals in den Akt übergehen [kann]." Doch „Bartleby stellt genau die Frage der Vorherrschaft des Willens über die Potenz neu. [...] Bartleby [kann] einzig ohne zu wollen [...]. Aber seine Potenz ist deshalb nicht wirkungslos, bleibt nicht inaktiv aus Mangel an Wille: im Gegenteil,

---

Unwissenheit Bedingung – und zugleich Prüfstein – all unseres Wissens" wäre, d. h. nicht die „Verdrängung" oder „Voraussetzung" als dominante Relationen des „Wissens" zum „Nicht-Wissen" (oder der „Unwissenheit") gelten zu lassen, sondern „im richtigen Verhältnis zur Unwissenheit zu stehen, zuzulassen, dass etwas Unbewusstes unsere Gesten führt und begleitet, dass sich in unseren Worten klar und deutlich ein Schweigen vernehmen lässt. [...] In diesem Sinne besteht die Lebenskunst in der Fähigkeit, mit dem, was uns entgeht, in einer harmonischen Beziehung [*Terminus technicus für Schwelle,* armonía*; M.M.*] zu stehen." Vgl. jeweils ebd., S. 189-191.

[784] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 34.

[785] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 43.

[786] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 13f.; AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 77-91; AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 302-309, S. 341f.

[787] Vgl. AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*. „Eine Singularität, die als solche ausgestellt wird, ist beliebig, d. h. liebenswert." Ebd., S. 10.

[788] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 34f.

[789] Vgl. die differenzierte Darstellung des Konnex' von „Sprechen und Handeln" und „Geschichte" in: ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 224-234, S. 239-251; klar wird, dass es die *politische Sphäre des Handelns* ist, die den *biologischen Kreislauf* zugunsten einer *geschichtlichen Linearität* zu durchbrechen verspricht, indem sie den „Erscheinungsraum" organisiert und verstetigt.

[790] Vgl. SCHMITT, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien.* Berlin 1963, S. 26-28; vgl. auch die Kritik am modernen, politischen Ordnungsdenken bei BAUMAN: *Moderne und Ambivalenz*, S. 19-21.

sie übertrifft in allem den Willen (seinen wie den der anderen).“[791] Etwas Können, d. h. es tun oder nicht tun zu können, kann also unabhängig vom subjektiven Willen und *insofern* jenseits jeder „Machtbeziehung“[792] gedacht werden. Auf dieser Basis zieht Agamben die *uns* mit *Bartlebys Potenz*, dem „unerbittliche[n] Charakter seines *Ich möchte lieber nicht*“ in Beziehung setzende Konsequenz, die in der Aufforderung besteht, die *Möglichkeit* dieser im Angesicht des ökonomisch-biopolitischen Imperativs *unmöglich* scheinenden *Weder-noch-Handlung* zu denken: „Es geht nicht darum, dass er nicht abschreiben [...] *will* – er zieht einfach nur vor, es nicht zu tun. Die Formel, so hartnäckig wiederholt, zerstört jede Möglichkeit, einen Bezug zwischen Können und Wollen herzustellen [...]. Sie ist die Formel der Potenz.“[793] Sie ist ihr Paradigma, das sie dank dieser *Beispielhaftigkeit* im „Jetzt ihrer Erkennbarkeit“ zugänglich macht, sofern die Herstellung dieses Bezugs *denkend* möglich ist. Dass diese Möglichkeit *heute potentiell* besteht, versucht Agambens Denken aufzuzeigen.

II.2.5.4 Bartleby II: Subjekt – Sprache – Drittes

Einen kurzen Überblick über weitere Interpretationen der *Bartleby*-Figur bzw. seiner *Formel*, unter denen die von Philippe Jaworski und Gilles Deleuze herausstechen,[794] nutzt Agamben, um seinen Standpunkt der Fokussierung auf deren *Schwellencharakter* als Paradigma des *weder-noch*, der *Schwebe* oder der *Ununterscheidbarkeit* zu verfeinern. Nach Jaworski ist wesentlich, dass die „Formel weder affirmativ noch negativ ist, dass Bartleby weder akzeptiert noch verweigert [...]; oder, wie Deleuze nahe legt, dass er eine Zone der Unbestimmtheit eröffnet zwischen dem Ja und dem Nein, dem was vorzuziehen ist und dem Nicht-Bevorzugten [...], zwischen der Potenz zu sein (oder zu tun) und der Potenz nicht zu sein (oder nicht zu tun).“[795] Sein Augenmerk, das auf der *Formel* als „Aussageakt“[796] von *Bartleby* liegt, erlaubt es Agamben, hier eine vertiefende Verknüpfung mit seinen Vorarbeiten herzustellen, wodurch die *Besonderheit dieses Schwellenparadigmas* weiter ausgeleuchtet wird: „Es ist, als ob das *to*, das [die Formel ...] beschließt und anaphorischen Charakter hat, weil es nicht direkt auf ein Segment der Wirklichkeit verweist, sondern auf einen vorausgehenden Ausdruck, durch den allein es seinen Sinn erhält, hingegen absolut würde, bis zum Verlust jeder Referenz, indem es sich sozusagen an den Satz selbst richtet: absolute Anapher, die sich zu sich selbst wendet, ohne sich noch auf ein reales Objekt oder einen anaphorisierten Ausdruck zu beziehen“[797]. Agambens Beobachtung erkennt hier eine *Analogie* zu seiner Interpretation der *shifters*, die das *Subjekt einer Aussage* indizieren,

[791] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 35.
[792] FOUCAULT: *Das Subjekt und die Macht*, S. 257-260.
[793] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 36.
[794] JAWORSKI, Philippe: *Melville, le désert et l’empire.* Paris 1986, S. 19; DELEUZE: *Bartleby oder die Formel.* Vgl. auch den umfangreichen Literaturüberblick in DESMARAIS, Jane: "Preferring not to: The Paradox of Passive Resistance in Herman Melville’s 'Bartleby'." In: *Journal of the Short Story in English 36*/*Spring,* 2001, S. 25-40.
[795] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 36f.
[796] Vgl. zu Agambens Adaption von Benvenistes „Theorie des Aussageakts“ (*énonciation*) die Angaben in Fußnote 567; auch AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 79-82; AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 80.
[797] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 37.

dessen Existenz an ihr „Stattfinden“ binden und damit als physisches auflösen, die er bereits früher mit dem Beispiel einer absolut voraussetzungslosen Anapher illustriert hatte.[798] Einmal mehr zeigt sich Agambens Methode als Verfahren der Analogisierung von Paradigmen der Schwelle, die als solche zu erkennen sind, indem sie sich gegenseitig beleuchten. Um ein einzelnes, singuläres Paradigma dieser Art vollends zu verstehen, d. h. nutzen zu können, ist es notwendig, die werkimmanenten Binnenbeziehungen mitzudenken. Dieses *netzwerkartige Zusammenhängen der einzelnen Denkfiguren und Forschungsfelder Agambens* aufzuklären, ist schließlich die Hauptaufgabe meiner Arbeit. Entsprechendes lässt sich auch mit Blick auf den nächsten Analyseschritt Agambens in Bezug auf die Formel *Bartlebys*, der auf die Einordnung des „*to*“ als selbstreferentieller *Anapher* folgt, festhalten. Wieder dient ihm eine Analogisierung zur Ergänzung seiner bisherigen Definitionsversuche, die *Bartlebys* „lieber nicht“ außerhalb jeder Negation, „im Gleichgewicht zwischen Behauptung und Verneinung [...], zwischen Setzung und Aufhebung“ verortet. Agamben zufolge gibt es ein Vorbild in der abendländischen Kulturgeschichte, und zwar „das *ou mállon*, das ‚nicht eher’, den Terminus technicus, mit dem die Skeptiker ihr ihnen eigenstes Pathos ausdrückten; die *epoché* [*das Zurückhalten eines Urteils; M.M.*], der Zustand des In-der-Schwebe-Seins.“ Zentraler Anknüpfungspunkt für diese Behauptung ist der „besondere[...], selbstreferentielle[...] Status des *ou mállon*“[799]. Agamben behauptet, dass man hiervon ausgehend „die Analogie auch in eine andere Richtung weiter verfolgen“ kann, so dass *Bartleby* „die Funktion des [...] Boten“ übernimmt, „der lediglich eine Botschaft überbringt, ohne ihr etwas hinzuzufügen“[800]. Dank der Rückkoppelung zur Formel *Bartlebys* kommt Agamben zu der in ihrer doppelten Ausrichtung typischen Hypothese: „In diesem Licht betrachtet, zeigt die Formel von Bartleby ihre ganze Prägnanz. Sie schreibt den, der sie ausspricht, in den Stamm [...] der Boten [...] ein“, *Bartleby* wird zu einem *Beispiel* dieser ‚Gruppe’, zu der auch „der kafkasche Barnabas“[801] gehöre. Doch was ist nun *mehr* als bisher geklärt? Ist der Bote, „sich hartnäckig im Gleichgewicht haltend zwischen Einwilligung und Weigerung[802] [...], [während] die Formel,

[798] Vgl. analog bzw. ergänzend AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 88-91.
[799] Jeweils ebd., S. 38.
[800] Ebd., S. 40; dieses Argument ist analog zu bzw. stützt sich auf Agambens Erörterung der „frohen Botschaft“ (*euangélion*) des Paulus und seiner Funktion als *Apostel*; vgl. hierzu AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 101-103; entscheidend ist, dass der Akt der „Verkündigung“ mit ihrem „Inhalt“ „zusammenfällt“, also „die Unmöglichkeit, zwischen Verkündigung und ihrem Inhalt zu unterscheiden.“ Jeweils ebd., S. 102. Agamben macht hier auf eine „Zone der Indifferenz“ aufmerksam, die der „Glaube“ (*pistis*) *ist*, ebd., S. 103; an dieser Stelle greift Agamben konkret auf seine Potenz-Terminologie zurück und baut sie in seine Paulusinterpretation ein; durch diese *Analogisierung* wird erst einsichtig, inwiefern hier eine *messianische*, d. h. *Schwellen*-Situation evoziert wird: „Bezüglich der Potenz ist der Glaube sogar *energouméne*, d. h. das Prinzip der Aktualität und der Wirkung. [...] Dieses Prinzip ist für Paulus aber der Verkündigung nicht äußerlich, sondern bestimmt genau das, was in ihr die Potenz aktiviert [...]. Es kann daher als Inhalt der Verkündigung selbst vorgestellt werden [...]. Was verkündet wird, ist derselbe Glaube, der die Potenz der Verkündigung realisiert. Der Glaube ist das Im-Akt-Sein, die *enérgeia* der Verkündigung.“ Ebd., S. 103; auch Bartlebys „Botschaft“ ist in diesem Sinn mit sich identisch, *anaphorisch*.
[801] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 40.
[802] Nochmals ist gegen Marchart zu betonen, dass Bartleby sich nicht einfach weigert; lediglich aus ökonomisch-rational-praktischer Perspektive, der des Erscheinens und des Akts, *tut* Bartleby nichts; doch stellt er diese Perspektive eben weder affiermierend noch negierend in Frage, insofern dies ihr *blinder Fleck* ist, das, was aus

die er wiederholt, nichts von nichts behauptet und sich schließlich selbst beseitigt“ also auch ein *Paradigma der Schwelle*? Und „welches ist die Botschaft, die er gekommen ist uns zu bringen, wovon kündet die Formel?“[803] Die Botschaft, so ließe sich Agambens Sicht antizipieren, ist die Erfahrung der Möglichkeit einer Botschaft als reiner „Mitteilung einer Mitteilbarkeit“,[804] „die nichts von nichts aussagt“, nur die *Möglichkeit ihres Stattfindens* selbst. Denn diese „Schwebe“ ist „nicht eine einfache Indifferenz [...], sondern die Erfahrung einer Möglichkeit“[805], weder das eine noch das andere bzw. das eine *wie* das andere tun zu *können*. Damit wird unterstrichen, dass hier nicht ein Mangel an Entscheidungswillen oder Tatkraft, d. h. *Souveränität*, sondern eine alternative Möglichkeit der Handlungsbegründung angesprochen ist, die es in ihrem Status *als potentieller* zu erkennen gilt. Von der Möglichkeit des Bote-Seins spricht *Bartlebys* Botschaft. Dies sieht Agamben in der Formel als Indizierung einer *Zone der Ununterscheidbarkeit* aufscheinen: „Was auf der Schwelle zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Sinnlich-Wahrnehmbarem und Intelligiblem, zwischen Wort und Ding erscheint, ist nicht der farblose Abgrund des Nichts, sondern der Lichtspalt des Möglichen.“[806] *Bartleby spricht* nur *als Subjekt seiner Aussage*, bezeugt die menschliche Möglichkeit, von dem zu sprechen, wovon nicht zu sprechen ist. Es scheint also, dass Agambens Potenzverständnis genuin mit seinem Sprachbegriff verbunden ist.[807]

Vor diesem Hintergrund der speziellen Seinsweise des *Subjekts eines Aussageakts* ist auch die Lösung des Paradoxons zu suchen, das Agamben im Folgenden nochmals pointiert: „Können bedeutet: weder bejahen noch verneinen. Aber auf welche Weise erhält sich das, was-nicht-eher-ist-als-dass-es-nicht-ist, so etwas wie eine Potenz?“[808] Wenn etwas erst dann ist, wenn es nicht ist, *wie* kann es dann sein? Es kann sich in diesem Fall nicht um ein substantiell-materielles Sein handeln, sondern nur um ein *Sein in der Sprache*, dessen *Uneigentlichkeit* sprechend auszuschöpfen den Menschen als ihre *eigenste Möglichkeit* gegeben ist.[809] Hiervon ausgehend entfaltet Agamben seine Hypothese, inwiefern für ihn

---

dieser Sicht nicht zu verstehen ist, solange einen Entscheidung *notwendig* erscheint.

[803] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 41.

[804] Vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 61.

[805] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 41.

[806] Ebd., S. 41f.; wie in anderen Fußnoten bereits angeschnitten, hat Agamben den hier anklingenden Referenzen zur „Negativität des Grundes“ in der Tradition der Metaphysik und zu Heideggers Konzept der „Lichtung“ eine intensive Auseinandersetzung gewidmet, auf der er seine Ontologie-Kritik aufbaut bzw. als deren Abbreviatur sie sich hier darstellt, vgl. v. a. AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*; AGAMBEN: *Das Offene*; jeweils kommt es Agamben darauf an, eine alternative Perspektive, einen ‚dritten Weg’ aus den Dichotomien zu weisen.

[807] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 98f.

[808] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 42.

[809] Vgl. Agambens Interpretation von Heideggers Dialektik der „Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit“ in AGAMBEN: *Die Passion der Faktizität*, S. 69-71; vgl. auch, vom Heidegger-Kontext losgelöst, AGAMBEN: *Stanzen*, S. 221-237; hier widmet Agambens Analyse sich den Phänomenen von „Metapher, Karikatur, Emblem und Fetisch“, die jeweils eine „Dislokation“ der Bedeutung verursachen und anzeigen; sie helfen „’jene Schranke, die sich der Bedeutung widersetzt’“ und worin „das ursprüngliche Rätsel allen Bezeichnens verwahrt ist“ bzw. „in welcher die ursprüngliche Differenz, auf der alles Bedeuten gründet, ans Licht tritt“, zu thematisieren, jeweils ebd., S. 236f.

Bartleby die besondere Seinsweise einer *beliebigen Singularität*[810] verkörpert, mit Rückgriff auf eine Bestimmung von Leibniz. Dieser hatte „einst die ursprüngliche Potenz des Seins in der Form des Prinzips ausgedrückt, das man gewohnt ist als ‚Prinzip des zureichenden Grundes' zu definieren. Es lautet: [...] ‚es gibt einen Grund dafür, dass etwas vielmehr existiert, als nicht existiert'."[811] In der gleichen Art und Weise, wie Agamben schon die Infragestellung des abendländischen „Moralprinzips" angelegt hatte, versucht er sich mittels einer Kritik an diesem „Prinzip" an der Infragestellung der abendländischen Metaphysik: „In dem Maße, in dem sie sich weder auf den Pol des Seins noch den des Nichts zurückführen lässt, stellt die Formel von Bartleby [...] ‚dieses stärkste aller Prinzipien' in Frage, indem sie den Akzent gerade auf das *potius*, auf das ‚eher' setzt, [...] emanzipiert sie die Potenz [...] genau so sehr von ihrem Zusammenhang mit einer *ratio* wie von ihrer Unterordnung unter das Sein."[812] Dieses Argument gilt es zu verstehen. Der Formel *Bartlebys* gegenüber steht eine *potenz*-, d. h. menschenfeindliche Haltung zur Disposition nach der „sobald das Prinzip des Grundes aufgehoben ist, die Willkür der Menschen den Platz der *ratio* einnimmt und die wirkliche Welt" ins Chaos stürzt. Agamben behauptet, „es ist genau das Gegenteil der Fall, das heißt, dass auch der Wille, sobald die *ratio* ausgeschlossen ist, mit ihr gemeinsam dem Ruin entgegenläuft" und es daher auch zu keiner Herrschaft der *Will*kür kommen muss. Es ist zu wiederholen, dass im Rahmen meiner Arbeit auch diese These selbst nicht auf den Prüfstand gestellt, sondern lediglich in ihrer argumentationsstrategischen Funktion vorgestellt wird. Was zu erreichen ist, beschränkt sich auf die Schraffierung der philosophiekritischen Grundüberzeugungen Agambens, die er hier über seinen Potenzbegriff argumentiert. So wird seine vernunftkritische, besser: die Hegemonie der *Rationalität* angreifende Position deutlich, indem er eine weitere Definition der *alternativen Seinsweise Bartlebys* anführt, die für eine *Allen* mögliche, alternative Seinsweise paradigmatisch wäre: „In dem asketischen Schlaraffenland, in dem Bartleby zuhause ist, gibt es nur ein ‚lieber', das völlig von jeder *ratio* befreit ist, eine Präferenz und eine Potenz, die nicht mehr dazu dienen, die Vorherrschaft des Seins über das Nichts zu sichern, sondern *ohne Grund* [*kursiv; M.M.*] in der Indifferenz zwischen Sein und Nichts existieren. Die Indifferenz zwischen Sein und Nichts ist jedoch kein Gleichgewicht zweier einander entgegengesetzter Prinzipien, sondern die Seinsweise einer Potenz, die von jeder Vernunft gereinigt ist."[813] Das in diesem Zitat aufblitzende Potenz- bzw. Seinsverständnis Agambens ist der Kern seiner Ontologiekritik, demzufolge sowohl die *Rettung* als auch das *Verhängnis* der menschlichen Lebensform – von dieser Schwelle aus *ist alles möglich*[814] – in dieser spezifischen *Zone der Ununterscheidbarkeit* als „Lichtspalt des

[810] Diesem Schwellenparadigma ist *Die kommende Gemeinschaft* gewidmet.
[811] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 42; vgl. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (Hg.): *Philosophische Schriften, Bd. 2. Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. Vorwort, Abhandlung, erster und zweiter Teil.* Frankfurt/M. 1996, S. 272.
[812] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 42.
[813] Jeweils ebd., S. 44.
[814] In diesem *Offenen können* die *Dispositive* (vgl. AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*) wirken – wie etwa die

Möglichen“ möglich sind. Mit Agamben ließe sich behaupten, dass *Mensch* der *Name* für dieses *Spannungsfeld*, für das Kontingente ist.[815] Entsprechend dreht Agamben Leibniz’ These um, die „für das Mögliche jede selbstständige ‚Potenz sich hervorzubringen’, die außerhalb seiner selbst liegt“ leugnet, und erhebt die „Grundlosigkeit“[816] zur *Gewohnheit*: „Das unterste zu oberst gekehrt, nimmt das leibnizsche Prinzip hingegen jetzt eine ausgesprochen bartlebysche Form an: ‚die Tatsache, dass es keinen Grund dafür gibt, das etwas vielmehr existiert, als nicht existiert, ist die Existenz von ‚etwas nicht vielmehr als nichts’.“[817] Aus dieser Aussage ließe sich folgern, Agamben entwickele eine *Ontologie der Schwelle*, doch genauso wenig wie von meiner Interpretationsposition eine adäquate Kritik hieran möglich ist, wage ich diese Aussage zu treffen. Zur Erläuterung von Agambens These bietet es sich daher an, Agambens selbstreferentielle Kurzrekapitulation des hier Entfalteten

---

Sprache, die dies als Mangel oder Gefahr der Unsicherheit ebenso be*sprechen*, wie als *Heldenepos*, *Liturgie* oder *Gedicht* besingen kann, oder die Riten und Regeln der *religiös-rechtlichen* aber auch der *spielerischen Absonderung* eines Handlungsgeschehens –, die die Menschen mit ihrer Welt und den Dingen in Beziehung setzen, indem sie den Umgang *damit* als Abstand *davon* implementieren und institutionalisieren: „Der Mensch ist das Sein, das einzig und allein dadurch, dass es unter die Dinge gerät für Undingliches offen ist. Umgekehrt gilt, dass derjenige, der offen für das Undingliche ist, einzig und allein deshalb den Dingen unwiderruflich ausgeliefert ist.“ AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 98.

[815] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 127; dieser Passus bildet den Kern dieser Studie, was wiederum zeigt, wie zentral Agambens Denken der Potenz *als* Kontingenz für sein Werk insgesamt ist: „Diese Kontingenz, dieses Geschehen der Sprache in einem Subjekt [...] betrifft im Subjekt sein Vermögen, Sprache zu haben oder nicht zu haben. Das Subjekt ist also die Möglichkeit, dass die Sprache nicht ist, nicht stattfindet – oder genauer, dass sie nur durch ihre Möglichkeit nicht zu sein, durch ihre Kontingenz stattfindet. Der Mensch ist das sprechende Wesen, das Lebewesen, das Sprache hat, weil es *vermag*, Sprache *nicht zu haben*, weil es seine *infantia* vermag. Die Kontingenz ist keine Modalität neben anderen, neben dem Möglichen, Unmöglichen und Notwendigen: sie ist das tatsächliche Gegebensein einer Möglichkeit, die Weise in der eine Potenz als solche existiert. Sie ist ein Ereignis (*contingit*), das unter der Perspektive der Potenz betrachtet wird – als das Gegebensein einer Zäsur zwischen einem Sein-Können und einem Nichtsein-Können. Dieses Gegebensein hat in der Sprache die Form einer Subjektivität. Die Kontingenz ist das Mögliche, das von einem Subjekt auf die Probe gestellt wird.“ Daraufhin finalisiert Agamben sein Hauptanliegen und definiert das „Zeugnis“ als „eine Potenz, die durch eine Impotenz zu sagen Wirklichkeit erlangt, und eine Unmöglichkeit, die durch eine Möglichkeit zu sprechen Existenz erlangt. Diese beiden Bewegungen können weder in einem Subjekt oder in einem Bewusstsein zusammenfallen noch können sie sich in zwei verbindungslose Substanzen aufspalten. Diese untrennbare Intimität ist das Zeugnis.“ Ebd., S. 127. Es ist *Schwelle* und *Paradigma* für deren Aspekte.

[816] Vgl. bereits den Problemaufriss in AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*. „Die Philosophie ist dieser Dialog des Menschen – des *Sprechenden* und des *Sterblichen* – mit seiner STIMME, dieses unermüdliche Wiederfinden der STIMME – und mit ihr eines Gedächtnisses – im Angesicht des Todes, der derart die Sprache ihres Ortes versichert. Die STIMME ist der stumme ethische Gefährte, der immer dann der Sprache zu Hilfe eilt, wenn ihre Grundlosigkeit offenbar wird. Schweigend, mit ihrem ‚Hauch’, nimmt sie die Grundlosigkeit auf sich, damit Sprache Statt finden kann.“ Vgl. zum Ethik-Verständnis Agambens ebd., S. 152-160; auf S. 170f. nimmt Agamben das Thema der „Grundlosigkeit“ nochmals kritisch auf und nutzt hier im Zusammenhang mit der „Gewalt“ von „Opferritualen“ zum ersten Mal die *homo sacer*-Figur als *Paradigma*: „Die Grundlosigkeit jeder menschlichen Praxis verbirgt sich hier im Sich-selbst-überlassen-Sein einer Handlung (eines *sacrum facere*), in der jedoch jede zulässige Handlung begründet ist [...]. Die Gewalt ist keineswegs so etwas wie eine ursprüngliche biologische Tatsache, die der Mensch anzunehmen und in seiner Praxis durch die Institution des Opfers zu regeln hätte; es ist vielmehr die Grundlosigkeit des menschlichen Handelns selbst (der das Mythologem des Opfers abhelfen möchte), die den gewalttätigen [...] Charakter des Opfers begründet. Jedes menschliche Handeln, insofern es nicht natürlich begründet ist, sondern aus sich selbst den Grund hervorbringen muss, ist [...] gewalttätig, und es ist diese *heilige* Gewalt, die das Opfer voraus-setzt, um sie in seiner eigenen Struktur zu wiederholen und zu regeln. Die Widernatürlichkeit menschlicher Gewalt [... ist] eine historische Hervorbringung des Menschen. Als solche ist sie Teil der Konzeption des Verhältnisses von Natur und Kultur, Lebewesen und Logos, auf dem der Mensch seine Menschlichkeit begründet. Grund der Gewalt ist die Gewalt des Grundes.“ Ebd., S. 156.

[817] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 44f.

in einer später veröffentlichten Passage vorzutragen: „Das Wesentliche des Satzes vom Grund [...] ist nicht, dass *etwas* ist (das Sein) oder dass *etwas nicht ist* (das Nichts), sondern dass etwas ist und nicht *vielmehr* nichts. Deshalb darf er nicht als Gegenüberstellung zweier Termini (*ist/nicht ist*) gelesen werden, da er einen dritten enthält: das *vielmehr* (*potius*, von *potis*, vermögend, mächtig), das Vermögen nicht nicht zu sein.“[818] Daraufhin wird die *Sprache zum Paradigma der Potenz*, d. h. zu einem *der Schwelle*: „Der Satz vom Grund lässt sich auch anders ausdrücken: ‚die Sprache (der Grund) ist das, durch das etwas existiert als vielmehr (*potius*, [...] eher, lieber)[819] nichts. Zwar eröffnet die Sprache die Möglichkeit des Nicht-Seins, doch zugleich mit dieser auch eine Möglichkeit, die wahrscheinlicher ist: die der Existenz der Möglichkeit, dass etwas ist. [...] Doch diese [Potenz] ist keine Potenz-zu-sein, die einer Potenz-nicht-zu-sein gegenübersteht [...] – sondern das Vermögen nicht nicht zu sein.“[820] Mit dem hier am Beispiel der Potenz entworfenen Modell der Schwelle lassen sich *alle* Denkfiguren Agambens analogisieren und entsprechend aufschlüsseln; zugleich liefern die eigenständigen Schwellenfiguren dank ihrer paradigmatischen Verknüpfbarkeit auch Anhaltspunkte, dieses Paradox durchsichtig und stichhaltig zu machen. Klar ist jedenfalls, dass Rezeptionsversuche einzelner Begriffsfelder aus dem Netz der Schwellenfiguren, die auf die sie prägende, wechselseitige Bezogenheit keine Rücksicht nehmen, hinter den Aussagen und Intentionen Agambens zurückbleiben, in ihrer Kritik inadäquat sind.

Darüber hinaus zeigt sich in meiner Perspektive, dass die Methode Agambens nicht von ihren inhaltlichen Bezugspunkten zu trennen ist, womit sich die Hauptthese meiner Arbeit in Bezug auf Agambens Vorgehensweise bestätigt. *So wie* er das *Paradigma* als dritte Alternative zum binären Erkenntnisschema von Allgemein//Besonders einführt, *so* funktionalisiert er diese, auf den ersten Blick rein methodische Denkfigur, an dieser Stelle konkret als eine *mehr als bloß methodische Idee*. Sein Denken in Schwellenparadigmen ist sowohl methodisches Leitmotiv wie inhaltlich-argumentativer Bezugspunkt. In diesem Sinn behauptet Agamben „der Alternative zwischen Sein und Nicht-Sein [...], stellt die Formel des Schreibers einen dritten Terminus entgegen, der die beiden andern transzendiert: das lieber (oder das lieber nicht).“ Dass dies keine leichte, aber eine immerhin mögliche Aufgabe ist, thematisiert er im Anschluss anhand einer Betrachtung der Seinsweisen jenseits der Schwelle (im Nichts oder im Sein) sowie der dritten, auf der Schwelle ver*bleibenden*. Insofern „ist die Prüfung des Bartleby die äußerste Prüfung, in der eine Kreatur sich aufs Spiel setzen kann.“ Denn „sich ans Nichts zu halten, ans Nicht-Sein, ist sicher schwierig: aber es ist die diesem ungebetenen Gast, dem Nihilismus, entsprechende Erfahrung, mit

[818] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 99.
[819] In diesem „lieber“ des *potius* ist laut Agamben dasjenige aus *Bartlebys* Formel zu erkennen.
[820] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 99.

welcher wir nunmehr seit langem vertraut sind."[821] Doch, „sich einzig an das Sein und seine notwendige Bejahung [zu] halten, ist auch schwierig: aber ist es nicht gerade der Sinn des komplizierten Zeremoniells der abendländischen Onto-theo-logie, deren Moral insgeheim mit dem Gast [des Nihilismus] einig ist, den sie verjagen will?"[822] *Schwierig*, d. h. riskant für die lebenden Wesen, die sprechen *können*, erscheinen alle drei Varianten, ihr Leben zu führen; *ethisch* ist in Agambens Augen nur *Bartlebys*: diese *Lebensform* ist allerdings ist nicht deshalb suizidär, weil es so viele Gesetze, Gebote, mit einem Wort, *Dispositive* gibt, die es gegen die ‚kreatürlichen' Instinkte zu beachten gilt bzw. von deren Notwendigkeit diese sie befreien sollen, sondern da es für eine *Gewohnheit* keine Gesetze und Normen gibt, sondern nur die reine Potenz, das Böse zu tun oder nicht zu tun, *Freiheit*.[823] Die Form des Menschen möglichen Seins, die Agamben vor*schwebt* und für die die zugrunde gehende Existenz *Bartlebys* paradigmatisch wäre, ist selbst in erster Linie *Beispiel*: „Fähig zu sein,[824] in einer reinen Potenz, das ‚lieber nicht' jenseits des Seins und des Nicht-Seins zu ertragen, bis ans Ende in der unvermögenden Möglichkeit zu verharren, die beide überschreitet – das ist das Experiment [*oder: Beispiel-Leben; M.M.*] von Bartleby."[825] Die hier wirksame Analogie zur Funktionsweise des Paradigmas, erlaubt die These aufzustellen, dass das *Experiment Agambens* darin besteht, *in Paradigmen*, *auf der Schwelle zu denken*. Diese Einschätzung gilt umso mehr vor dem Hintergrund von Agambens Gegenwartsdiagnose, die sie als Epoche der *permanenten Ununterscheidbarkeit*, des *wirklichen Ausnahmezustands*, mithin als Zeitalter charakterisiert, in der die „unvermögende Möglichkeit", die *Bartleby* vor Augen führt, als einzige Option zu verbleiben scheint.[826] Aus diesem Blickwinkel wäre ausgerechnet Agambens Vorgehensweise, in der Methode und Inhalt sich ununterscheidbar vermischen, *dieser* Gegenwart angemessen, *zeitgenössisch*.

II.2.5.5 Potenz und Kontingenz

Agambens Analyse verschiebt sich spätestens hier von der reinen Darstellung seines Potenzbegriffs hin zu dessen Erprobung. Die Tendenz, die sich aus seinen theoretisch-archäologischen Analysen ergebenden Schwellenfiguren zur Anwendung zu bringen, ist also auch in Bezug auf die Potenz das Kernanliegen und der Zugangswinkel Agambens. *Potenz ist als Schwelle* sowohl in inhaltlicher wie auch methodischer Hinsicht *das* Paradigma seines Denkens. Dieser Kontext bestimmt den Anwendungsversuch des sich in dieser Perspektive gewinnenden Schwellenbegriffs der Potenz. Das bedeutet, die Anwendung und damit

---

[821] Jeweils AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 45.
[822] Ebd., S. 45; inwiefern von einem solchen Komplex auszugehen ist, argumentiert Agamben in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*.
[823] Vgl. AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 34-36.
[824] Nicht ohne Bedeutung ist, dass es für die Seinsweise *Bartlebys*, d. h. das Verharren *auf der Schwelle* einer „Fähigkeit" (oder, wenn man so will: „Mut", vgl. Fußnote 504, bedarf, während das Sein der beiden anderen Varianten Agamben entweder als notwendig oder als gewollt gilt, insofern nicht *ethisch*, sondern rational.
[825] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 45f.
[826] Vgl. u. a.: AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 35-41.

Exemplifizierung besteht in der paradigmatischen Analogisierung, also im Rückgriff wie im Vorausblick auf analogisierbare, *in dieser Perspektive* erkennbare Schwellenparadigmen. Um also zu klären, *wie* das *Experiment Bartlebys* angelegt ist, was es auf die Probe stellt und vor welchem Hintergrund dies geschieht, *vollzieht* Agamben selbst ein solches, indem er die Auswirkungen seines Potenzbegriffs auf die damit fraglich werdenden, differenzierenden „modalen Kategorien" bezieht. Agamben zeigt, wie er Potenz zu verstehen geben möchte und welche Konsequenzen aus dieser Anordnung zu ziehen sein mögen, indem er diesen Begriff und die für ihn wesentlichen, wie durch ihn sichtbar zu machenden Elemente der Schwelle quasi *in actu* zeigt. Mit diesem Impetus, sein Potenzverständnis an einem Beispiel, oder eher noch: *als Beispiel* zu klären, fragt er, wie die „unvermögende Möglichkeit" der *Potenz zu und nicht zu* in das Schema von *Möglichkeit*, *Unmöglichkeit*, *Notwendigkeit* und *Kontingenz* passt.[827] Agambens Schwellenbegriff des *So-Seins*[828] wird zum aufhebenden Moment dieser klassischen Konstellation:[829] „Das Kontingente ist nicht einfach das Nicht-Notwendige, das was auch nicht sein kann. Indem es sein *So*, d. h. nichts als seine Seinsweise ist, vermag es das *Vielmehr*, vermag es nicht nicht zu sein. (Das So-Sein ist nicht kontingent: es ist notwendigerweise kontingent. Noch ist es notwendig: es ist zufälligerweise notwendig.)"[830] Dieses „Kontingente, das sein oder auch nicht sein kann"[831] ist der Agamben vorschwebenden Struktur der Potenz als Schwelle der Ununterscheidbarkeit zwischen Können und Nicht-Können analog. Auf welche Weise? Agambens These hängt daran, zu zeigen, dass etwas zugleich sein und nicht sein *kann*. „Wahrheit" ist der paradigmatische Begriff, der eine solche Seinsweise dichotomisch ausschließt: etwas ist entweder (wahr) oder ist nicht (wahr). Doch Agamben sucht *Bartlebys* Geste mit Bezugnahme auf Robert Walsers *literarische* Figuren als ein „Experiment ohne Wahrheit" zu interpretieren, „das heißt einer Erfahrung, die durch das Verschwinden jedes Bezugs zur Wahrheit charakterisiert ist."[832] Insofern Agamben diese Art der ‚Grenzerfahrung'

---

[827] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 51.

[828] Vgl. AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 10, S. 41f.; hier in Anrufung von Robert Walser und seiner ‚Sicht der Dinge' als „irreparabel", vgl. auch ebd., S. 81-100, bezeichnet: „Das Irreparable [*das nicht zu Ersetzende; M.M.*] ist das Monogramm, das Walsers Schreiben den Dingen einprägt. Irreparabel zu sein bedeutet für die Dinge, unwiderruflich ihrem So-Sein überlassen zu werden, einzig und allein ihr So zu sein [...]; doch irreparabel zu sein bedeutet für die Dinge auch, dass es buchstäblich keinen Schutz für sie gibt, dass sie [...] ihrem So-Sein völlig ausgesetzt, völlig verlassen sind. Das impliziert, dass Notwendigkeit und Kontingenz, die beiden dem westlichen Denken auferlegten Kreuze, aus der Welt [*nach dem Jüngsten Gericht; M.M.*] verschwunden sind. Die Welt ist nun und auf immer notwendig kontingent und kontingent notwendig. Zwischen dem nicht Nicht-sein-Können, das die Verfügung der Notwendigkeit bekräftigt, und dem Nicht-sein-Können, das die wankende Kontingenz beschreibt, schiebt die endliche Welt eine Kontingenz zweiter Potenz, [...]: sie kann nicht nicht sein. Sie ist zum Irreparablen fähig." Ebd., S. 41f.

[829] Vgl. nochmals AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 126-129.

[830] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 99f.; Agamben beschließt seinen Aufsatz mit Referenzen zu Spinoza und Wittgenstein: „Etwas einzig in seinem So-Sein wahrzunehmen: als irreparabel, doch gleichwohl nicht notwendig; so wie es ist, doch deshalb nicht zufällig – das ist Liebe. In dem Moment, in dem Moment, in dem wir wahrnehmen, dass die Welt irreparabel ist, wird sie transzendent. Wie die Welt ist – ist der Welt äußerlich." Ebd., S. 100.

[831] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 51.

[832] Ebd., S. 47; Agamben bezieht sich hier auf LÜSSI, Walter: *Robert Walser. Experiment ohne Wahrheit.* Berlin

zu einer spezifisch literarisch-poetischen *Möglichkeit* erklärt und dafür einige Beispiele aufzählt,[833] ist *Bartleby* gerade *als literarische Figur* dazu prädestiniert ein derartiges „Experiment ohne Wahrheit", d. h. des Sein- oder Nicht-Sein-Könnens *auf der Schwelle* anzustellen. Die Dimension, in die *Bartlebys* Existenz hier vordringt, ist deshalb schwer vorstellbar, weil sie sich von den uns *gewohnten* Bahnen des *Überlebenskampfes* oder des Strebens nach *Gutem* (oder nach *Macht*) unterscheidet, diese Opposition *sowohl notwendig* (aus einer Schwelle hervorgehend) *als auch* (in diesem Aspekt) *kontingent* erscheinen lässt. Zu verstehen ist eine Denkfigur des Seins, die, von der Dichotomie *überleben*//*gut leben* unterschieden und zugleich die Möglichkeit dazu bereitstellend, die lebendigen Menschen in diese ‚Alternative' zwingt. *Bartleby vermag* es gewissermaßen, *nicht zu überleben*, indem er sich den metaphysisch-biopolitischen Bedingungen guten Lebens *lieber nicht* unterwirft und schließlich stirbt. Doch obwohl „[d]erjenige, der sich so weit vorwagt, [...] nicht so sehr die Wahrheit seiner eigenen Aussagen als vielmehr die Art seines Existierens [riskiert]" und gerade weil er dadurch „auf dem Feld der subjektiven Geschichte, eine anthropologische Mutation [vollzieht]"[834] bringt *Bartleby* weder eine heroische noch eine tragische Entscheidung für die eine oder andere Variante in die Welt, sondern *kündet* lediglich von der Möglichkeit, sein und nicht sein zu können. „Es ist ein Experiment dieser Art, mit dem Melville Bartleby betraut." Er stellt eine „Frage des Typs: ‚unter welchen Bedingungen kann etwas verifiziert werden *und* (das heißt: gleichzeitig)[835] nicht verifiziert werden, nicht mehr wahr sein als nicht wahr sein?' Einzig im Inneren einer Erfahrung, die auf diese Art jeden Bezug zur Wahrheit abgebrochen hat, zum Bestehen oder zum Nicht-Bestehen des Stands der Dinge, erlangt das ‚Ich möchte lieber nicht' von Bartleby seinen ganzen Sinn (oder [...] Nicht-Sinn)"[836] als *Paradigma der Schwelle*. Das „Experiment ohne Wahrheit" *Bartlebys* zeigt die Erfahrungsmöglichkeit an, „dass etwas wahr sein und gleichzeitig nicht wahr sein *kann*", weil es „nicht das Sein im Akt oder wenigstens das Sein von etwas betrifft, sondern ausschließlich Sein in Potenz. Und die Potenz, so weit sie sein oder nicht sein kann, ist per Definition der Wahrheit" und damit jeder dichotomischen Unterscheidung „entzogen". Die *Potenz als Schwelle*, d. h. als „Sein, das sein kann und gleichzeitig nicht sein,"[837] stellt die hier ausgestellte Opposition in der Weise in Frage, unterbricht bzw. hebt ihre Eindeutigkeit auf, wie Agambens *Paradigma*-Konzept sich als Alternative zwischen Allgemeinem und Besonderen positioniert. Ein Schwellenparadigma ermöglicht das andere, lässt es als solches in Erscheinung treten und erkennbar werden, wodurch es seine Analogisierungen

---

1977.

[833] „Man muss diesen Begriff [*des Experiments*] auf das Paradigma der literarischen Erfahrung ausweiten. Denn nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch in der Dichtung und im Denken führt man Experimente durch." AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 47-49.

[834] Ebd., S. 49.

[835] Hier macht Agamben explizit, dass die *Gleichzeitigkeit* der Polaritäten einer *Zone der Ununterscheidbarkeit* bzw. Schwelle zu deren herausragenden Merkmalen gehört.

[836] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 49.

[837] Jeweils ebd., S. 50.

ermöglichende Qualität zur Anwendung bringt, indem es in dieser Hinsicht ausgestellt und angesprochen wird, wodurch Einzelding oder -phänomen nicht mehr nur das sein können.

Es ist also nicht allein für das Verständnis von Agambens Potenzbegriff entscheidend, zu wissen, wie ihr kontingentes Sein in den Akt übergehen kann, sondern gerade in Bezug auf die (analog als Schwellen verstandenen) Paradigmen selbst, d. h. wie eine Singularität zum Beispiel *wird*. *So wie* das Paradigma einen bestimmten Erkenntnisakt erlaubt, indem es sich von der Alternative, ein Besonderes zu sein, das ein Allgemeines repräsentiert oder gar nicht zu sein, weil es nichts ins Blickfeld einer deduktiven Perspektive rückt, ausnimmt, geht die Potenz oder Kontingenz in den Akt über: „Das Kontingente kann nur in dem Moment in den Akt übergehen, wo es seine ganze Potenz nicht zu sein (seine *adynamía*) ablegt, d. h. wenn in ihm nichts von seiner Potenz nicht zu sein weiter besteht und es deshalb können wird, nicht nicht zu können."[838] Diese Denkfigur der Schwelle begründet das Gemeinsame aller Denkfiguren Agambens; in Analogie dazu werden etwa auch Agambens Bestimmungen des *Ausnahmezustands* oder der *messianischen Zeit* durchsichtig, ja rücken sie überhaupt erst in diese Art von Blickfeld: ihr Sein, ihre *Wirkung* ist die der *Aufhebung* bzw. *Annullierung* der Unterscheidung von *Rechtszustand* und *Naturzustand* bzw. von *chronologischer Zeit* und *zeitloser Ewigkeit* in einer *potentiellen* Zone der Ununterscheidbarkeit, ohne deren Existenz – und sei sie bloß *virtuell* oder der Gegenstand eines *Glaubens*[839] – weder das *Gute* (die Ewigkeit, der Rechtszustand) noch das Schlechte (das Erdenleben, der Naturzustand) unterschieden *sein* können. Das Erfassen dieser *Schwellen* setzt das Verstehen der Potenz-Figur ebenso voraus, wie dies auch umgekehrt gilt. So gleicht sich beispielsweise Agambens These, dass sich das Gesetz über die eigene Aufhebung anwendet,[840] mit seiner hier gestellten Frage, „wie darf man diese Annullierung der Potenz nicht zu können verstehen?"[841] Es ist diese Analogisierbarkeit, die den Zugang sowohl zu diesen, wie zu allen anderen Schwellenparadigmen Agambens schafft, die meine Arbeit als Rezeptionsfokus anpeilt. Doch werden Agambens Thesen gerade aufgrund dieser Eigenschaft kritisierbar. Als *Experimente der Paradigmatizität* erhalten sie sich selbst in der implizit notwendigen, explizit angreifbar machenden Fragilität des (Plausibel-)Sein-Könnens wie Nicht-Sein-Könnens. Diese selbstreferentielle, Agambens Methode mit seinem Denken vermischende Dimension ist auch dort mitzudenken, wo Agamben beschreibt, *was Bartleby* tatsächlich *tut*, wenn er *lieber nichts tut*: „Sein Experiment [...] zielt ausschließlich auf die Verifizierung einer Potenz als solcher, d. h. von etwas das sein und gleichzeitig nicht sein kann."[842] Dass Agambens *paradigmatische* Thesen kritisiert und missverstanden werden, liegt also auch an ihrer eigenen Konzeption selbst, sie *sind so*; sie *können* gar keinen anderen Anspruch haben als

[838] Ebd., S. 58.
[839] Vgl. v. a. AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 127-131, S. 138-146.
[840] Vgl. insbesondere AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 49-51, S. 72f.
[841] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 58.
[842] Ebd., S. 62.

den, ihre Rezipienten selbst zum Experimentieren mit dieser Denkweise aufzufordern. Dass hiermit eine gewissermaßen unmögliche Falsifizierbarkeit behauptet wird, womit sich der gängige Wissenschaftsdiskurs nicht abfinden kann, darin besteht die Provokation seiner Publikationen. Zugleich liegen hier die Relevanz und das Potential, die seine Denkweise abseits, im Grenzbereich traditioneller Disziplinen und Perspektiven aus meiner Sicht öffnet.

Nach einem philosophiegeschichtlichen Intermezzo zu den Aporien des Kontingenzdenkens, worin Agamben vor allem dessen paradoxale zeitliche Struktur thematisiert, die anhand der Formel „'wird-Stattfinden-können-oder-wird-nicht-Stattfinden-können'" jedes eintretende Ereignis mit seiner Potenz, der Kontingenz seines Eintreten-und-nicht-Eintreten-könnens verbindet,[843] wird die für Agambens eigene Vorgehensweise, wie für seine ‚Rettungsvision' entscheidende Dimension dieser auf den ersten Blick rein thematischen Figur deutlich. In dieser grundlegenden Verwebung liegt mithin das Wesentliche von Agambens Denken. So liefert dieser Umweg der Analogisierung von Potenz und Kontingenz Agamben den Stoff, um seine Analyse der *Potenz* als *Paradigma der Schwelle* mit einer letzten paradigmatischen Annäherung abzuschließen. So kann *Bartlebys* Experiment auch als Infragestellung vom „Prinzip der Unwiderrufbarkeit der Vergangenheit" gelesen werden, insofern seine Formel „die rückwirkende Unmöglichkeit der Potenz sich zu realisieren bestreitet." Mit Bezug auf das zuvor genutzte Beispiel der „Pyramide der möglichen Welten", durch die Leibniz Sextus Tarquinius führt, stellt Agamben eine der Intention von Leibniz' entgegengesetzte These auf, um „das Recht des Gewesenen [...] dem gegenüber [einzufordern], was zwar sein konnte aber nicht gewesen ist":[844] „Die notwendige Wahrheit der Tautologie: ‚Sextus-wird-nach-Rom-zurückkehren-oder-wird-nicht-dorthin-zurückkehren', retro-agiert auf die Vergangenheit nicht, um sie notwendig zu machen, sondern um sie ihrer Potenz nicht zu sein zurückzuführen."[845] In Agambens Augen setzt *Bartleby* dem Leibnizschen Prinzip der „kontingenten Zukünfte" das der „kontingenten Vergangenheiten" entgegen. Das Gewesene, die *Vergangenheit* wird *hier nicht als notwendig* (unveränderlich) sondern als kontingent (‚rettbar'), d. h. in ihrer Potenz gewesen *und* nicht gewesen zu sein gedacht. Damit begibt Agamben sich in das für sein *zeitgenössisches* Denken einer *Alternative*, einer „Rettung"

[843] Vgl. Ebd., S. 51-61; Agamben kritisiert das „Prinzip der Unwiderrufbarkeit der Vergangenheit" ebd., S. 51f., und das Prinzip „der bedingten Notwendigkeit" ebd., S. 52f., durch die die Kontingenz ebenso eingeschränkt werde, wie durch den „Einwand [...], demgemäß die Tatsache, dass sich ein zukünftiges Ereignis notwendig bewahrheitet oder nicht bewahrheitet, auf den Moment, in dem es vorhergesehen wird, rückwirkt und damit die Kontingenz auslöscht. Das ist das Problem der ‚kontingenten Zukünfte'" ebd. S. 55. Das Problem liegt für Agamben jedoch hier: „Die Notwendigkeit betrifft zwar nicht das Stattfinden oder Nicht-Stattfinden eines Ereignisses als Einzelnes, jedoch die Alternative ‚stattfinden-werden-und-nicht-stattfinden-werden' in seiner Gesamtheit", sie „ist notwendig immer wahr, denn jedes der zwei Glieder der Alternative wird zur Kontingenz zurückgeführt, zu seiner Möglichkeit zu sein oder nicht zu sein." Ebd., S. 57.
[844] Ebd., S. 58.
[845] Ebd., S. 62f.

oder „Erlösung“ zentrale Feld.[846] Auch diese Perspektivierung seines Potenzdenkens bezieht sich auf Walter Benjamin, der, wie Agamben es ausdrückt, „die Aufgabe der Erlösung, [...] ins Gedächtnis verlegte“ und sie „in Form einer theologischen Erfahrung ausgedrückt“ hat, die eine spezielle „Erfahrung mit der Vergangenheit“ sei: „’Was die Wissenschaft ‚festgestellt’ hat, [...] kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen.’“[847] Wieder ist darauf aufmerksam zu machen, dass Agamben diesem Ansatz verpflichtet ist, seine Arbeiten von hier den entscheidenden Impuls und die entsprechende Ausrichtung erhalten. Im Akt des „Eingedenkens“ oder der Erinnerung – wie, mit differierender Ausrichtung, der „Imagination“, könnte hinzugefügt werden – ist Agamben zufolge ein Erlösungspotential enthalten, das sich auf das richtet, was nicht gewesen ist, nicht erscheint, keine Geschichte hat, also *nur als Nichterinnerbares und Vergessenes erinnert werden kann*: „Die Erinnerung stellt für die Vergangenheit die Möglichkeit wieder her, indem sie das, was sich ereignet hat, ungeschehen macht und das geschehen sein lässt, was nicht gewesen ist. Die Erinnerung ist weder das Ungeschehene noch das Geschehene, sondern ein Emporheben zur Potenz, eine Art beides wieder möglich werden zu lassen.“[848] Durch diese Art des Erinnerns wird kein unwiderrufliches Faktum wirklich, sondern es wird in den Status der Kontingenz zurückversetzt, in dem jeder gegenwärtige Augenblick sich befindet, in dem *immer* möglich ist, dass etwas sein oder nicht sein können wird; in dieser Schwebe ist beides, das Stattfinden und das Nicht-Stattfinden möglich. Mit dieser Argumentation im Rücken nähert Agamben sich *Bartleby* erneut und gewinnt seiner Formel eine weitere Dimension ab, und zwar diejenige, die *Bartleby* zu einer *messianischen* Figur in Agambens Sinn macht: „In diesem Sinn stellt Bartleby die Vergangenheit in Frage, und ruft sie zurück: nicht einfach um das ‚was gewesen ist, zu erlösen, um es erneut sein zu lassen, sondern um es der Potenz und der indifferenten Wahrheit der Tautologie zurückzugeben. Das ‚ich möchte lieber nicht’ ist die *restitutio in integrum* der Möglichkeit, die sie im Gleichgewicht hält zwischen dem Geschehen und dem Nicht-Geschehen, zwischen dem Sein-Können und dem Nicht-sein-Können. Es ist die Erinnerung an das, was nicht war.“[849] Dieser Punkt markiert die Besonderheit an der „Rückwendung der Potenz zur

[846] Vgl. Kapitel II.2.2.
[847] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 63.
[848] Ebd., S. 63f.
[849] Ebd., S. 64; vgl. AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 27-29; vgl. auch Agambens *Idee der Kindheit* in AGAMBEN: *Idee der Prosa*, S. 91-95, „Denn der Mensch hat sich wahrhaft an nichts zu erinnern, an nichts, das ihm widerfahren oder ihm erschienen ist, sondern an das, was als Nichts jeder Anwesenheit und jeder Erinnerung vorausgeht.“ Ebd., S. 93; diese *Idee* endet so: „Die verschiedenen Nationen und die mannigfachen geschichtlichen Sprachen sind die falsche Berufung, durch die der Mensch versucht, dem unerträglichen Fehl einer Stimme zu begegnen, [...] die zum Scheitern verurteilten Versuche des ewigen Kindes, das Unerreichbare zu erreichen: erwachsen zu werden. Erst an dem Tag, da die ursprüngliche kindliche Unverborgenheit wahrhaft, auf schwindelerregende Weise als sie selber angenommen würde, da die Zeit eingeholt und das Kind Aion von seinem Spiel und zu seinem Spiel erwacht wäre, könnten die Menschen endlich eine universale und nicht länger aufschiebbare Geschichte und Sprache schaffen und ihr Irren durch die Tradition beenden. Diese wahrhaftige Rückberufung der Menschheit auf das kindliche Soma heißt: Denken, d. h. Politik.“ Ebd., S. 95.

Vergangenheit“, die Agamben in *Bartleby* hineinliest und sie von der anderen, möglichen Variante dieses Bezugs, wie etwas bei Nietzsche in Form der „ewigen Wiederkehr“, dessen, was gewesen ist, unterscheidet.[850] Denn Nietzsche setzt seiner Ansicht nach fort, was bereits Leibniz im Sinn hatte: „Im Grunde ist seine ewige Wiederkehr nur eine atheistische Variante der leibnizschen *Theodizee*, die in jedem der Räume der Pyramide immer und nur sich wiederholen sieht, was sich ereignet hat und, einzig um diesen Preis, die Differenz zwischen der tatsächlichen und der möglichen Welt auslöscht, ihre Potenz [*zu; M.M.*] wiederherstellt.“[851] Dieser Haltung gegenüber versuchen sich sowohl *Bartleby*, der Schreiber, der aufhört zu schreiben, und Benjamin, der die Fatalität der Wiederholung mittels einer Analogie aufzeigt, an der Unterbrechung des Zirkels zugunsten seiner Nicht-Notwendigkeit: „An diese Lösung [*der ewigen Wiederkehr des Gleichen; M.M.*] hält sich der Schreiber Bartleby bis zu dem Moment, in dem er beschließt, das Abschreiben aufzugeben. Benjamin hat die innerste Entsprechung zwischen Abschrift und ewiger Wiederkehr aufgedeckt, indem er einmal die letztere mit der Strafe des Nachsitzens vergleicht, [...] die darin besteht, unzählige Male denselben Text abzuschreiben.“[852] Agamben bezieht hieraus das sein eigenes *Erlösungsdenken* katalysierende Argument: „Die unendliche Wiederholung dessen, was gewesen ist, gibt die Potenz nicht zu sein vollkommen auf. In seinem hartnäckigen Abschreiben wie im Kontingenten von Aristoteles, bleibt nichts von der Potenz nicht zu sein bestehen. [...] Deshalb muss der Schreiber aufhören abzuschreiben, sich von der Kopie lossagen“[853], um *wirklich* schreiben zu können, also *sowohl schreiben als auch nicht*

---

[850] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 64-67; Agamben behauptet, „es ist gerade die Zurückweisung des Willens, der Widerwille in Bezug auf die Vergangenheit und ihr ‚es war’, der für [Nietzsche] am Anfang des Geistes der Rache steht“, und „was den Willen quält, ihn zum Ressentiment macht. Deshalb ist Zarathustra derjenige, der den Willen zum ‚Zurückwollen’ lehrt, zum umwandeln eines jeden ‚es war’ in ein so wollte ich es’ [...]. Ausschließlich mit der Zurückweisung des Geistes der Rache beschäftigt, vergisst Nietzsche vollkommen das Wehklagen dessen, das nicht gewesen ist oder hätte anders sein können.“ Ebd., S. 64f. Vgl. zu Nietzsches „ewiger Wiederkunft“ u. a.: NIETZSCHE, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. KSA, Bd. 4.* In: COLLI, Giorgio/MONTINARI, Mazzino (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden.* München 1980, S. 270-277.

[851] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 66.

[852] Ebd., S. 67.

[853] Ebd., S. 67; kurz darauf stellt Agamben eine weitere Analogie zur Diskussion, die *Bartleby* aufgrund einer spezifischen, von Agamben nahe gelegten Exegese des *Römerbriefs* durch Melville zu einem *Paradigma* des *Messias* erklärt. (konkret geht es um die Charakterisierung *Bartlebys* durch seinen Arbeitgeber: „’Vom Leben beauftragt, eilen deine Briefe zum Tode’ (*on errands of life, those letters speed to death*)“, ebd., S. 70, die eine fast wörtliche Übersetzung von *Röm.* 7.10 sei: „’Und es fand sich, dass das Gebot mir zum Tode gereichte, das mir doch zum Leben gegeben war.’“ Ebd.) Agamben analogisiert: „Im Text von Paulus ist [es] der Auftrag [...] des Gesetzes, von dem der Christ [*dank der Ankunft des Messias; M.M.*] befreit worden ist. [...] Die Beziehung von Bartleby zum Mann des Gesetzes, und auch die zwischen Bartleby und der Schrift, gewinnt unter diesem Blickwinkel einen neuen Sinn. Bartleby ist ein *law-copist* [...] und seine Absage an die Kopie ist auch eine Absage an das Gesetz, eine Art sich von dem ‚alten Buchstaben’ zu befreien.“ Ebd., S. 70f. (vgl. AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 109-113, S. 118-125; hier diskutiert Agamben die „Unwirksammachung“ des Gesetzes durch den Messias, die analog zum Zustand des Gesetzes im *Ausnahmezustand* sei). Was *Bartleby* in Agambens Perspektive zu einem ‚Hoffnungsträger’ trotz oder gerade wegen seiner „fahlen Hoffnungslosigkeit“, ebd., S. 68, macht, ist, dass seine *Formel*, seine Absage an eine „Aufhebung“ ohne Neusetzung des Gesetzes, d. h. einer Wiederholung des Gewesenen, darstellt. Insofern korrigiert Agamben die Sichtweise von Deleuze, der „[w]ie in Joseph K. [...] in Bartleby eine Christus Gestalt gesehen [hat], die gekommen ist, um das alte Gesetz abzuschaffen und ein neues Gebot einzusetzen [...]. Aber wenn Bartleby ein neuer Messias ist, kommt er nicht, wie Jesus, um das zu retten, was gewesen ist, sondern um das zu retten, was nicht gewesen ist.“ AGAMBEN:

schreiben zu können.

Agamben begründet seinen Versuch, *Bartleby* in diesen Rahmen seines Denkens einzuschreiben, mit einem Hinweis auf das Ende der Erzählung. Dort erfährt der „Mann des Gesetzes" von dem „Gerücht", *Bartleby* habe vor dessen Anstellung bei ihm als Angestellter im Büro für *dead letters*, „'für unzustellbare Postsendungen'", gearbeitet; diese Andeutung greift Agamben auf, um „nach dem besonderen Band" zu fragen, „das die ‚toten Briefe' mit der Formel Bartlebys vereint."[854] Für Agamben sind die „toten Briefe" (oder Buchstaben, was *letter* im Englischen wie auch im Italienischen (*lettere*) bedeuten kann) äquivalent zu den „nicht gewesenen Ereignissen". Deshalb lautet seine finale These, „dass die nie angekommenen Briefe die Chiffren [*lies: Paradigmen; M.M.*] der glücklichen Ereignisse sind, die sein hätten können, die sich aber nicht verwirklicht haben. Das was sich verwirklicht hat, ist die gegensätzliche Möglichkeit."[855] Dieser Wirklichkeit gewordenen Möglichkeit ein *lieber nicht* vorzuhalten, macht sie nicht unwirklich, sondern *zeigt* ihre ursprüngliche Kontingenz, zu deren Realität nur eine erinnernde oder imaginative *Sprache*,[856] d. h. Denken, Zugang zu verschaffen vermag. Denken, Erinnern oder Vorstellen sind diejenigen *Aktionen*, dank deren das, was gewesen ist, auch nicht hätte sein können bzw. das, was nicht gewesen ist, auch hätte sein können. Sie sind die Manifestationen der *menschlichen Potenz*, ihrer Subjektivität und Allgemeinheit, ihrer *Singularität* und *Beliebigkeit*. Aus diesem winzigen Hinweis aus dem Prosatext entwickelt Agamben also diese für sein Gesamtwerk zentrale These. Zusätzlich formuliert Agamben hier den Nukleus seines Denkens von Sprache und Subjekt, d. h. eine Art Konzentrat seines später entfalteten Menschenbilds. Denn aus meiner Perspektive, die den Zusammenhang zu seinen anderen Studien herstellt, fällt die Möglichkeit der Analogisierung zu den *Schwellenparadigmen* des „Zeugen" bzw. „Autors"[857] in den Blick. Das wiederum ergibt sich erst und vor allem vor dem Hintergrund von Agambens, in diesem Kontext bestimmten *Paradigma der Schwelle des menschlichen Subjekts*, das nur im *Aussageakt* bestehen könne und insofern immer „Subjekt einer Entsubjektivierung"[858] ist.

Bartleby oder die Kontingenz,. S. 71; vgl. DELEUZE: *Bartleby oder die Formel*, S. 60.

[854] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 69.

[855] Ebd., S. 69.

[856] Vgl. AGAMBEN: *Nymphae*, S. 46.

[857] Vgl. neben: AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 122-124; „Das Zeugnis ist also immer Akt eines ‚Autors', impliziert stets eine wesentliche Dualität, bei der ein Mangel oder eine Unfähigkeit ergänzt und zur Gültigkeit gebracht wird. [...] Die Antike kennt keine *creatio ex nihilo*, für sie impliziert jeder Schöpfungsakt immer ein Anderes, formlose Materie oder unvollkommenes Sein, das vervollkommnet oder ‚zum Wachsen gebracht' werden muss. Jeder Schöpfer ist immer Mit-Schöpfer, jeder Autor ein Ko-Autor." Ebd., S. 130f.; vgl. auch das Kapitel *Der Autor als Geste*, das in engem Bezug zu Foucault, nochmals Agambens Subjektverständnis als relationales *Spannungsfeld zwischen Sprache, Imagination und Lebewesen* entfaltet, in AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 57-69; „Die Stätte des Gedichts – oder eher sein Stattfinden – ist also weder im Text noch im Autor (noch im Leser): Sie liegt in der Geste, mit der Autor und Leser sich im Text aufs Spiel setzen und sich zugleich unendlich aus ihm zurückziehen. Der Autor ist nur der Zeuge, der Garant seines eigenen Fehlens im Werk, in dem er aufs Spiel gesetzt wurde; und der Leser kann dieses Zeugnis nur wieder nachlesen, nur seinerseits Garant werden für sein eigenes unerschöpftes Spiel, sich zu verfehlen." Ebd., S. 67f. Dieser Essay fokussiert die *Geste* des „sich aufs Spiel setzen" in besonderem Maß.

[858] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 123; er fragt: „Was geschieht im lebendigen Individuum in dem

Diese Anknüpfungsmöglichkeiten seien deshalb angedeutet, um sie im folgenden Zitat mit- bzw. herauslesen zu können: „Der Buchstabe, der Akt des Schreibens, sie kennzeichnen [*bezeugen; M.M.*], auf der Schreibtafel des [...] Schreibers, den Übergang von der Potenz zum Akt, die Verifizierung eines Kontingenten.[859] Aber gerade deshalb kennzeichnet jeder Buchstabe auch die Nicht-Verifizierung von etwas, er ist, in diesem Sinn, immer ‚toter Brief'."[860] Um meine Hypothese zu entfalten, dass in dieser Aussage die *Abbreviatur* der zentralen Ideen Agambens zu entdecken ist, werde ich der möglichen Analogie zu Agambens Argumentation in Bezug auf das *Zeugnis* kurz nachgehen. Der Übergang einer Potenz in den Akt ist per Definition ein Prozess mit kontingentem Ursprung. Wenn irgendein Akt stattfindet, hat er möglich sein können, d. h. sein oder nicht sein können; jeder Akt ist *Zeugnis* dieser (gespaltenen *und gleichzeitig* integralen, schwellenartigen) Potenz, eines Sein-Könnens *und* eines Nicht-Sein-Könnens. Das bedeutet, dass analog dazu jedes Zeugnis „fundamental" gespalten ist, in ein Sein-Können – was Agamben am Beispiel Primo Levis, demjenigen der sein eigenes, bloßes Überleben überlebt hat, der „sprechen kann, aber nichts zu sagen hat" – festmacht, und ein Nicht-sein-Können – wofür nach Agamben der *Muselmann* paradigmatisch ist, der als „Sprecher, der etwas sagen zu hat, aber nichts mehr sagen kann", untergegangen ist, der *Nicht-Mensch*. Es kommt darauf an, dass im Zeugnis als *Paradigma der Schwelle* beide *Pole* untrennbar, ununterscheidbar sind, damit diese Unterscheidung, d. h. der Übergang in den Akt überhaupt geschehen *kann*: Levi legt Zeugnis ab vom Muselmann, deren Existenz kann demnach nicht nicht gewesen sein, kann nicht geleugnet werden.[861]

Von der inhaltlichen Stichhaltigkeit dieser Hypothese abgesehen, ist es mir vor allem daran gelegen, am Beispiel *dieser* Analogisierung die grundsätzliche Interdependenz, das den Denkfiguren Agambens inhärente Potential wechselseitiger Kenntlichmachung nochmals vorzuführen. Denn eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Agambens Hypothesen, die auf dieser Art von Analogien zwischen den von ihm als Schwellenparadigmen konstruierten und

---

Moment, in dem es den ‚leeren Platz' des Subjekts einnimmt, in dem Augenblick, da es in einen Aussageakt eintritt [...]? – Also wiederum: Was heißt es Subjekt einer Entsubjektivierung zu sein? Wie kann ein Subjekt von seinem eigenen Untergang Rechenschaft ablegen?" Und antwortet: „Das Subjekt des Zeugnisses ist konstitutiv gespalten, hat keinen anderen Bestand als in dieser Kluft und Verbindungslosigkeit – und ist trotzdem nicht auf diese zu reduzieren. Dies bedeutet es, ‚Subjekt einer Entsubjektivierung zu sein', deswegen ist der Zeuge [...] dasjenige Subjekt, das Zeugnis ablegt von einer Entsubjektivierung. Und die Unzuschreibbarkeit des Zeugnisses ist nur der Preis für diese Spaltung, für diese untrennbare Intimität des Muselmanns und des Zeugen, einer Potenz und einer Impotenz zu sagen." Ebd., S. 131f.

[859] Das heißt, die Bestätigung dessen, dass der Buchstabe sein konnte *und* nicht sein konnte.

[860] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 69.

[861] Vgl. jeweils AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 131f., sowie ebd., S. 143: „Wenn der Zeuge für den Muselmann Zeugnis ablegt, wenn es ihm gelingt, die Unmöglichkeit zu sprechen zum Sprechen zu bringen – wenn also der Muselmann als vollständiger Zeuge konstituiert wird – dann ist die Grundlage alles Leugnens selbst widerlegt. Denn im Muselmann ist die Unmöglichkeit, Zeugnis abzulegen, keine bloße Privation mehr, sondern ist Wirklichkeit geworden, existiert als solche. Wenn der Überlebende nicht von der Gaskammer oder von Auschwitz Zeugnis ablegt, sondern für den Muselmann, wenn er allein von einer Unmöglichkeit zu sprechen her spricht, dann kann sein Zeugnis nicht geleugnet werden."

konstellierten Feldern und Begriffen aufbauen, kann erst dann beginnen, wenn dieser *Entstehungsweise* Rechnung getragen wird. Vor diesem Hintergrund kann sowohl Agambens Vorgehensweise, als auch das, was Agamben anhand seiner *Paradigmen* zeigen und sagen möchte, besser verständlich werden. Diese Interpretationsform ist angesichts der „bewusst enigmatischen“[862] Schlussworte des behandelten *Bartleby*-Aufsatzes angebracht. Agamben begründet seine Vorstellung einer *kommenden* ethisch-politischen *Gemeinschaft* hier mit *Bartlebys* Formel und lässt darin die zentrale Bedeutung der *Schwelle* als deren *Paradigma* aufblitzen: „Sein Wort ist nicht Urteil, das dem, was gewesen ist, seinen Lohn oder seine ewige Strafe zumisst, sondern Palingenese [*Wiedergeburt; M.M.*], [...] wo die neue Kreatur – denn darum geht es – die nicht verifizierbare Mitte seiner ‚Verifizierung-oder-Nicht-Verifizierung' erreicht. Hier [...] schließlich ist die Kreatur zuhause, sicher, weil unerlösbar. Deshalb ist der von Mauern umgebene Hof gar kein so trauriger Ort. Da ist der Himmel und da ist der Rasen. Und die Kreatur weiß ganz genau, ‚wo sie sich be-findet'.“[863] Das ist offensichtlich keine *politische* Handlungsanweisung oder ein „tragender Zukunftsentwurf“[864] Derartige nicht konkret an die Hand zu geben, ist wiederholt an Agamben kritisiert worden. Doch nimmt er in einer Passage seines jüngst veröffentlichten Buches, in der Agamben *Über das, was wir nicht können* reflektiert, dieses Problem erneut auf und aktualisiert den zu einer *Schwelle* weiter entwickelten Potenzbegriff, indem er ihn gewissermaßen *politisiert*. Das heißt, er diskutiert noch einmal explizit seine Bestimmung der Menschen als in diesem Sinn potentielle, vermögende wie unvermögende Lebensformen.

In diesem Essay setzt Agamben mit einer Bestimmung der „Macht“ durch Gilles Deleuze ein, der sie als „eine Operation definiert, die die Menschen von dem trennt, was sie können, das heißt von ihrer Potenz“, wodurch „sie impotent“[865] werden. Diese Sichtweise kann Agamben vor dem Hintergrund seines Potenzbegriffs untermauern, indem er behauptet, es gäbe darüber hinaus noch „eine andere, heimtückischere Operation der Macht, die nicht unmittelbar auf das einwirkt, was die Menschen tun können – auf ihre Potenz –, sondern auf ihre Impotenz, auf das, was sie nicht tun, oder besser, was sie unterlassen können.“ Er

---

[862] KAUBE: "Der mit den Duftstoffen tanzt."

[863] AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 75; vgl. eine ähnlich „enigmatische“ Schlusspointe seiner Werke exemplarisch: AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 173-176. „Wir wandern durch den Wald: Plötzlich hören wir [...] ein Rascheln im Gras. Ein Fasan fliegt auf [...], ein Stachelschwein verbirgt sich in dichtem Laub, die dürren Blätter, über die die Schlange kriecht, rascheln. Der Gedanke ist nicht die Begegnung mit unsichtbaren Tieren, sondern deren Flucht. Nein, das war nicht unserer Stimme. Wir haben uns der Sprache soweit wie möglich genähert, wir haben sie fast gestreift, in der Schwebe gehalten: aber eine Begegnung zwischen uns hat nicht stattgefunden, und wir entfernen uns wieder voneinander, machen uns, unbedacht, auf den Weg nach Hause. Folglich ist die Sprache unsere Stimme, *unsere* Sprache. Wie du jetzt sprichst, das ist Ethik.“ Ebd., S. 176; oder: AGAMBEN: *Das Offene*: „Die Liebenden, die in der Befriedigung ihr Geheimnis verloren haben, schauen auf eine menschliche Natur, die vollends untätig ist – die Untätigkeit und das *désœuvrement* des Humanen und Animalischen als höchste und unrettbare Figur des Lebens.“ Ebd., S. 96.

[864] Vgl. VILLINGER: *'Das Leben von einer besonderen Seite angesehen'*, S. 166; vgl. auch die Kritik an Agamben diesbezüglich, d. h. daran, „dies nicht offenbarer zu bekunden“ von KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 41.

[865] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 77; vgl. DELEUZE, Gilles: *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften.* In: DELEUZE, Gilles: *Unterhandlungen: 1972 - 1990.* Frankfurt/M. 1993, S. 254-262.

wiederholt hier seine im Verlauf dieses Kapitels rekapitulierte Bezugnahme auf Aristoteles, „[d]ass die Potenz immer auch Impotenz ist, dass jedes Tunkönnen immer auch ein Nichttunkönnen ist“[866]. Mit Blick auf die Problematik der Relation von Macht (*pouvoir*)[867] und Menschen (den *potentiellen Wesen*) pointiert er diese Bestimmung in einer anderen Hinsicht: „’Impotenz’ bedeutet hier nicht nur Mangel an Potenz, Nichttunkönnen, sondern auch und vor allem ‚unterlassen können’, die eigene Potenz nicht ausüben können. Es ist ebendiese spezifische Ambivalenz der Potenz, die immer beides ist, Potenz zu sein und nicht zu sein, zu tun und nicht zu tun, die die menschliche Potenz bestimmt.“[868] Die „Absonderung“[869] der *Impotenz* von den Menschen,[870] wenn es stimmt, dass es das ist, was ‚die Macht’ *tut*, betrifft nach Agamben das Schwellen*wesen* der Menschen selbst, das sie einerseits „mehr als jedes andere Lebewesen der Gefahr des Irrtums aus[setzt]“ wie es ihnen andererseits die Möglichkeit der *Absonderung* eines produktiven „Vermögens“ öffnet, es ihnen „zugleich [erlaubt], [ihre] Fähigkeiten nach Belieben zu akkumulieren und zu beherrschen, sie in ein ‚Vermögen’ zu verwandeln.“ Agamben insistiert hier jedoch auf der Ansicht, die auch den Verlauf, die Gegenstände und die Vorgehensweise seines Werks bestimmt, dass „nicht nur das Maß dessen, was jemand kann, [...] den Rang seiner Handlung [bestimmt], sondern auch und vor allem die Fähigkeit, sich mit der Möglichkeit, es nicht zu tun in Beziehung zu setzen. Während das Feuer nur brennen kann und die anderen Lebewesen nur ihre spezifische Potenz, nur das in ihre biologische Berufung eingeschriebene Verhalten vermögen, ist der Mensch das Tier, das die eigene Impotenz vermag.“[871] Das *extreme* Vermögen, das *Bartleby* auszeichnete und ihm das Leben kostete, wird hier also zum *Paradigma des Menschlichen* schlechthin, wodurch die vorhergehende Analyse schließlich ihren Fluchtpunkt, ihre *zeitgenössisch-ethische* Relevanz erhält.

So kommt das Schwellenparadigma der Potenz, zuvor anhand des Beispiels von *Bartleby* als solches ausgestellt, hier als Mittel von Agambens Gegenwartskritik zum Einsatz. Das

---

[866] Jeweils AGAMBEN: *Nacktheiten* S. 77.
[867] Vgl. Fußnote 986.
[868] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 78.
[869] Vgl. Agambens Definition der *Absonderung* als religiöses *Dispositiv* in: AGAMBEN: *Profanierungen*: „Als Religion lässt sich definieren, was die Dinge, Orte, Tiere oder Menschen dem allgemeinen Gebrauch entzieht und in eine abgesonderte Sphäre versetzt. Nicht nur gibt es keine Religion ohne Absonderung, sondern jede Absonderung enthält oder bewahrt in sich einen genuin religiösen Kern [*lies: Signatur; M.M.*] Die Vorkehrung [*lies: Dispositiv; M.M.*], welche die Absonderung vollzieht und reguliert, ist das Opfer.“ Ebd., S. 71. Horizont dieser Analyse ist Agambens *Gegenwartskritik*, für die er sich an dieser Stelle auf Benjamin beruft und den *Kapitalismus als Religion*, d. h. als ubiquitäres Dispositiv der Absonderung begreift: „Wo das Opfer den Übergang zum Heiligen und vom Heiligen zum Profanen markierte, vollzieht sich jetzt ein einziger, vielgestaltiger, unaufhörlicher Absonderungsprozess, der jedes Ding, jeden Ort, jede menschliche Tätigkeit einbegreift, um sie von sich selbst zu trennen, und an der Zäsur heilig/profan, göttlich/menschlich überhaupt nicht interessiert ist. In der extremsten Form verwirklicht die kapitalistische Religion die reine Form der Absonderung, ohne noch etwas abzusondern zu haben. Eine absolute und restlose Profanierung fällt nun mit einer ebenso leeren und vollständigen Weihung zusammen.“ Ebd., S. 79.
[870] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 78: „Der Mensch ist das im Modus der Potenz existierende Lebewesen, das genauso gut, wie es etwa kann, auch sein Gegenteil vermag.“
[871] Ebd., S. 78.

zuvor analytisch etablierte *Paradigma der Potenz als Schwelle* liefert nun den Schlüssel zum Verständnis beider *Schwellen-Begriffe* Agambens – sowohl *der Potenz* als auch *der Gegenwart*: „Heutzutage ist es diese andere, dunklere Seite der Potenz, auf die es die Macht [...] abgesehen hat. Sie trennt die Menschen nicht mehr von dem, was sie tun können, sondern zunächst und zumeist von dem, was sie nicht tun können.“[872] Was kann es heißen, welche Konsequenzen bzw. Realitäten ergeben sich aus dieser Diagnose, wenn man denn bereit ist, sie zumindest als *kritische* Perspektive anzunehmen? Die Menschen[873] *können* es *nicht* lassen, aktiv zu werden, überleben zu wollen, obwohl oder gerade weil sie es könnten: „Von [ihrer] Impotenz getrennt, der Erfahrung beraubt, etwas nicht tun zu können, glaub[en] [die] heutige[n] Mensch[en], zu allem fähig zu sein, und wiederhol[en ihr] joviales ‚Kein Problem!' und [ihr] unverantwortliches ‚Lässt sich machen', obgleich [sie] eigentlich der Tatsache ins Auge sehen müsste[n], dass [sie] in bislang unbekanntem Maße Kräften und Prozessen ausgesetzt [sind], auf die [sie] keinerlei Einfluss [haben]. [Sie sind] nicht blind für [ihre] Fähigkeiten geworden, sondern für [ihre] Unfähigkeiten, nicht für das, was [sie] tun [können], sondern für das, was [sie] nicht tun oder unterlassen [können].“[874] Bevor diese These einer empirisch-sozialwissenschaftlichen Revision unterzogen wird, was mich hier nicht interessiert, ist zu betonen, dass es mir anhand dieses *Beispiels* vor allem darum geht, eine *mögliche* Konkretisierung Agambens paradigmatischen Schwellendenkens, insofern es als kritische Perspektivierung *unserer* Gegenwart zur Entfaltung kommen *kann*, zu zeigen. Nur so erklärt und begründet sich etwa folgende Polemik: „Die Idee, dass jeder alles unterschiedslos tun und sein kann, der Verdacht, dass nicht nur der Arzt, der mich untersucht, morgen ein Videokünstler sein könnte, sondern dass auch der Henker, der mich tötet, wie in Kafkas *Proceß* in Wirklichkeit ein Sänger ist, spiegeln nur die Erkenntnis wider, dass sich alle jener Flexibilität beugen, die gegenwärtig zur wichtigsten Eigenschaft auf dem Markt avanciert ist.“[875] Von einer Evaluierung dieser Aussage absehend, wird zumindest klar, dass die Denkfigur der Schwelle sich auch in Form derart feuilletonistischer, verkürzender Gegenwartskritik äußern und anwenden lässt: „Nichts macht so arm und so unfrei wie die Entfremdung von der Impotenz. Derjenige, der von dem getrennt ist, was er kann, kann dennoch Widerstand leisten, hat noch die Möglichkeit zu unterlassen. Derjenige der von seiner Impotenz getrennt wird, verliert hingegen vor allem die Fähigkeit zum Widerstand.“[876]

---

[872] Jeweils ebd., S. 79.

[873] Agamben arbeitet nicht *empirisch*, sondern an einer *Idee*, die empirisch-historische Untersuchungen eventuell anzuleiten oder entsprechend auszurichten imstande wäre, d. h. es ist müßig zu fragen, welche Menschen denn und wo etc. *so* sind; außerdem nutzt Agamben den (maskulin) Singular „der Mensch“, den ich auf einen Hinweis Hannah Arendts hin, mich entschieden habe zu pluralisieren; vgl. ARENDT: *Was ist Politik?*, S. 11.

[874] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 79.

[875] Ebd., S. 79f.; so auch moderne, soziologische ‚Klassiker', wie beispielsweise SENNETT, Richard: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus.* Berlin 2000; BECK, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne.* Frankfurt/M. 2003; aus Sicht der politischen Theorie und als ideengeschichtliche Kritik jedoch instruktiver FACH, Wolfgang: *Die Regierung der Freiheit.* Frankfurt/M. 2003.

[876] AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 80.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Agambens Potenzdenken das wesentliche der Schwellenparadigmen in Agambens Werk produziert und *darstellt*. Davon ausgehend wird jede seiner entsprechend konzipierten Denkfiguren verstehbar bzw. können sie darauf (als paradigmatische Erweiterungen) zurückgeführt werden. Insofern nimmt die *Potenz* im Netzwerk von Agambens Philosophie eine Scharnierfunktion ein. Nicht zuletzt wird dies in seiner *Homo sacer*-Reihe deutlich, wo die *Potenz* auch als Pol einer Analogisierung zur Anwendung kommt. Damit hat dieses Kapitel auch den Grundstein für die politiktheoretisch relevante, rekapitulative Analyse der *homo sacer*-Figur *als Paradigma der Schwelle* gelegt.

II.2.6 Der „*Homo sacer*“

Bisher sind in dieser Arbeit vor allem solche „Denkbilder“[877] Agambens analysiert worden, die auf den ersten Blick keinen politikwissenschaftlichen Konnex aufweisen. Daher wird das folgende Kapitel die in dieser Disziplin am kontroversesten diskutierte und auch insgesamt am breitesten rezipierte Denkfigur Agambens,[878] den *homo sacer*, im Rahmen meines Interpretationszugangs als *Paradigma der Schwelle* erörtern. Ich werde darlegen, dass und wie mein Ansatz zum Abbau der Missdeutungen und Fehlinterpretationen in Bezug auf diese Figur beitragen kann. Ziel ist es, die zentrale politiktheoretische These Agambens in ihrer Konstitution und Konstellation zu erhellen und somit einen konstruktiven Beitrag für die *politische Theorie* zu leisten. Wird der *homo sacer* als Schwellenparadigma begriffen, *zeigt* er den speziellen, ‚virtuell-temporären' Zustand, der diejenige *Schwellenzone zwischen Politik und Leben, Recht und Gewalt, profaner und göttlicher Sphäre, Kultur und Natur konstituiert*, d. h. unterscheidend zusammenbindet *und* beispielhaft als solche *zu erkennen gibt*, die Agamben die *souverän-politische Sphäre des heiligen Lebens* nennt. Das Paradigma des *homo sacer* in seinem strategisch-methodischen Kontext der übergeordneten *Denkfigur der Schwelle* zu verorten, klärt, inwiefern Agamben ihm den Status eines Instruments der Analyse und Kritik der *Biopolitik unserer Gegenwart* zuspricht. Denn auf Basis der Archäologie dieser Figur beabsichtigt Giorgio Agamben nichts weniger als die Neuausrichtung *unseres* politischen Denkens.

II.2.6.1. Methodische und konzeptuelle Verortung

Wie schon im Kapitel II.1 angedeutet, hält Agamben am Beginn seines *Methodenbuchs* fest, dass er die von ihm analysierten Untersuchungsgegenstände, ob nun *homo sacer*, *Ausnahmezustand* oder *Lager*, als Paradigmen versteht und sie entsprechend zu verstehen

[877] BERNARD: "Unverbogen in der Unverborgenheit."; nochmals sei verwiesen auf die instruktiven Erläuterungen zum „Problem der Darstellung“ bei Agamben von KLEIN: *Experimentum linguae*, S. 156.

[878] Vgl. u. a. die Beiträge zur Rezeption dieser Figur im deutschsprachigen Raum (vgl. auch Kapitel I.2) von BAUMANN: *Des Staatsbürgers neue Kleider*, DEUBER-MANKOWSKY: *Homo sacer*; HAVERKAMP: "Das Betriebsgeheimnis der europäischen Demokratie."; THOMÄ: "Der Herrenlose."; VASILACHE: *Gibt es überhaupt 'Homines sacri'?*; WEIß: *Giorgio Agambens Homo Sacer.*; WENK: *Rückkehr der Identität*; ZAKRAVSKY: *Enthüllungen*; LEMKE: "Die Regel der Ausnahme."; LOREY: *Als das Leben in die Politik eintrat. Die biopolitisch-gouvernementale Moderne, Foucault und Agamben.*

sind. Agamben behandelt seine Gegenstände *nicht* (in erster Linie zumindest) als historische Phänomene, sondern konsequent als *Beispiele*, wodurch ihre singuläre Qualität einen allgemeinen Zusammenhang erkennbar werden lässt.[879] Unter dieser Prämisse wird im Folgenden das *Paradigma* des *homo sacer* analysiert und, wie bei allen in dieser Arbeit vorgestellten Denkfiguren, verfolgt meine Auseinandersetzung auch das Ziel, anhand dieses *Beispiels* Grundelemente der Schwelle als Ensemble seiner Paradigmen herauszuarbeiten.

Bevor der *homo sacer* selbst als Schwellenparadigma besprochen werden kann, ist auf den Kontext bzw. die analytische Vorgeschichte einzugehen, die Agamben seiner Erörterung dieser Figur voranstellt. Der Abschnitt, der der entsprechenden Passage im *Homo sacer I* vorausgeht, widmet sich der *Logik der Souveränität* und ist für das Verständnis des im *homo sacer* beispielhaft verkörperten *nackten Lebens* integrale Voraussetzung. Hier legt Agamben die Basis, um die beide Felder verknüpfende und einander durchsichtig machende Analogisierung als *doppelte Ausnahme*, d. h. als *Schwelle* zu gewinnen.[880] Er entwickelt in diesem Teil mehrere Hypothesen, die die Struktur der Souveränität als Schwellenfigur zu denken geben. Erkennbar wird dies anhand einer Reihe von *Paradigmen*. Zunächst sucht Agamben den „Ort" der Souveränität, ausgehend von Carl Schmitts Definition, dass „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet"[881], zu bestimmen und hält fest, dass „die Souveränität die Grenze (im doppelten Sinn von Ende und Anfang) der Rechtsordnung bezeichnet."[882] Über die Erläuterung der zentralen Begriffe von „Ausnahme", „Ausnahmezustand" und „Schwelle" präzisiert Agamben das darin implizierte „Paradox": Es gehe „bei der souveränen Ausnahme [...] zuallererst um die Schaffung und Bestimmung des Raumes selbst, in dem die juridisch-politische Ordnung überhaupt gelten kann." Diese Operation ist „nicht darauf beschränkt, zwischen dem, was außen und dem, was innen ist, zwischen normaler Situation und Chaos zu unterscheiden; sie zieht dazwischen eine Schwelle (den Ausnahmezustand), von der aus Innen und Außen in jene komplexen topologischen Beziehungen treten, welche die Gültigkeit der Rechtsordnung ermöglichen."[883] Die Souveränität ist also eine „Grenzfigur"[884], d. h. ein *Paradigma der Schwelle*, die das In-

[879] Vgl. AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*, S. 11; zur Erinnerung: Agamben hält hier fest, er sei „[i]m Verlauf [s]einer Forschungen [...] auf Figuren gestoßen – den *homo sacer*, den Muselmann, den Ausnahmezustand, das Konzentrationslager –, die [...] in [s]einer Analyse [...] als Paradigmen behandelt werden und dort die Funktion haben, einen historischen Problemkontext zu konstituieren und in seiner Gesamtheit verstehbar zu machen."
[880] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 25-72.
[881] Vgl. ebd., S., 25-40; vgl. SCHMITT: *Politische Theologie*, S. 13.
[882] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 25.
[883] Jeweils ebd., S. 28f.
[884] Ebd., S. 34; vgl. ebenso ebd., S. 31-35; hervorzuheben ist die *Analogisierung* der „souveränen Ausnahme" mit der Ausnahmestruktur des „Beispiels"; diese Analogie korrespondiert zu Agambens Definition der Souveränität als „Schwelle der Ununterschiedenheit": „*Sie ist dasjenige, was nicht in das Ganze eingeschlossen werden kann, zu dem sie gehört, und nicht zu der Menge gehören kann, in die sie immer schon eingeschlossen ist*." Ebd., S. 35; nicht nur hier, sondern auch in *Ausnahmezustand* rekurriert Agamben auf die „strukturelle Analogie zwischen Sprache und Recht", AGAMBEN: *Ausnahmezustand*., S. 47, sowie die zentrale Diskussion des „Problem[s] der tatsächlichen Beziehung zwischen Sprache und Welt" ebd., S. 50, die analog zur ‚tatsächlichen Beziehung zwischen Recht („Norm") und Leben („Anwendung")' über einen einerseits *sprachlichen* (die

Beziehung-sein der einander als inkommensurabel vorausgesetzten Sphären des Rechts und des (biologischen) menschlichen Lebens hervorruft, sichert und repräsentiert: Es ist „die Ununterscheidbarkeit zwischen Außen und Innen, Leben und Recht, welche die souveräne Entscheidung über die Ausnahme kennzeichnet. [...] Das Leben, das auf diese Weise [...] ins Recht einbezogen ist, kann dies letztlich nur durch die Voraussetzung seiner einschließenden Ausschließung [...] sein. Es gibt [...] eine Grenzfigur des Lebens, eine Schwelle, wo sich das Leben zugleich außerhalb und innerhalb der Rechtsordnung befindet, und diese Schwelle ist der Ort der Souveränität.“[885] Diese *souveräne* „Grenzfigur des Lebens“ bildet den Ausgangspunkt für Agambens Analogisierung zum *nackten Leben* des *homo sacer*. Im zweiten Schritt analogisiert Agamben die für die Souveränität paradigmatische Figur des *Ausnahmezustands* mit derjenigen des *Naturzustands*, der für die moderne politische Theorie *grundlegend* werden sollte:[886] „Die Souveränität stellt sich [...] wie eine Einverleibung des Naturzustandes der Gesellschaft dar [...], wie ein[e] Schwelle der Ununterschiedenheit zwischen Natur und Kultur, zwischen Gewalt und Gesetz, und genau in dieser Ununterscheidbarkeit liegt das Spezifische der souveränen Gewalt. Deshalb befindet sich der Naturzustand nicht wirklich außerhalb des *nomos*, sondern enthält ihn virtuell.“[887] Die „Fiktion“[888], die virtuell in der Rechtsordnung enthalten ist und deren mögliche und zugleich abzuwehrende *Aufhebung* als *negativen Grund* voraussetzt, ist der „Ausnahmezustand“[889]. Die politisch-juridische, vom *Souverän* eingesetzte wie zu erhaltende Ordnung „enthält [...] in [ihrem] Innern immer schon den eigenen virtuellen Bruch in der Form einer ‚Suspendierung allen Rechts’. [...] Naturzustand und Ausnahmezustand sind lediglich die zwei Seiten des einen topologischen Prozesses, wo das, was als Außen vorausgesetzt worden ist (der Naturzustand), [...] im Innern (als Ausnahmezustand) wiedererscheint [...]; und die souveräne Macht ist genau diese Unmöglichkeit, Außen und Innen, Natur und Ausnahme [...] auseinanderzuhalten.“[890] Agamben versucht also die *topologische Struktur*

„Aussagefunktion“ des Subjekts) und andererseits *juridischen* (der „Entscheidung“ des Souveräns) *Ausnahmezustand* verläuft: „Wie zwischen Sprache und Welt, so gibt es auch zwischen Norm und Anwendung keinen inneren Zusammenhang, der erlaubte, das eine aus dem anderen unmittelbar abzuleiten.“ Ebd., S. 51; hiermit ist eine der wesentlichen Verwebungen differenter Schwellenparadigmen im Werk Agambens benannt.

[885] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 37.

[886] Vgl. diese neuerdings rekonstruierend: BALKE: *Figuren der Souveränität*; vgl. repräsentativ für die traditionelle Position ANTER, Andreas: *Im Schatten des Leviathan. Staatlichkeit als Ordnungsidee und Ordnungsinstrument.* In: BENDEL, Petra u. a. (Hg.): *Demokratie und Staatlichkeit. Systemwechsel zwischen Staatsreform und Staatskollaps.* Opladen 2003, S. 35-55; SPREEN: *Krieg und Gesellschaft*.

[887] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 46.

[888] Vgl. SARASIN, Philipp: *Die Wirklichkeit der Fiktion.* In: JUREIT, Ulrike (Hg.): *Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassischer und ethnischer Gemeinschaften.* Münster 2001, S. 22-45.

[889] Vgl. insbesondere die weiterführende Studie AGAMBEN: *Ausnahmezustand*; die erste Definition in Agambens Sinn lautet, er sei „eine *Suspendierung* der gültigen Ordnung, damit ihr Bestehen gesichert wird[; ...] als enthielte das Recht einen wesensmäßigen Bruch, der zwischen Norm und Anwendung verläuft [*analog zu: Allgemeinem und Besonderem, wovon* das Beispiel *die* exceptio *ist; M.M.*] 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.“ Ebd., S. 41.

[890] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 47f.

der Souveränität als *Ausnahmeraum* zu erfassen,[891] wodurch sie selbst zur *Grenzzone* wird und sich als *Schwelle* präsentiert: „*Außerhalb der Rechtsordnung zu stehen und doch zu ihr zu gehören*: das ist die topologische Struktur des Ausnahmezustands, und insofern der Souverän, der über die Ausnahme entscheidet, in seinem Sein durch diese Struktur logisch bestimmt ist, kann er auch durch das Oxymoron einer *Ekstase-Zugehörigkeit* charakterisiert werden.“[892]

Der dritte Argumentationsschritt zur Bestimmung der Souveränität als Schwellenparadigma nähert sich diesem Paradox erneut, jedoch von einem anderen Blickwinkel aus. Agambens Zugriff erfolgt über die Rekapitulation der Diskussion[893] der „Beziehung zwischen konstituierender Gewalt und konstituierter Gewalt“, die beide, was vor allem mit Blick auf erstere nicht einfach ist, vom Wesen der *souveränen Macht* selbst zu unterscheiden sind.[894] Agamben gelingt diese Distinguierung zwischen diesen *drei* Gewalten mittels einer für sein gesamtes Denken grundlegenden Analogie zu der Relation, „die Aristoteles zwischen Potenz und Akt [...] herstellt.“[895] Wie Aristoteles, bemüht auch Agamben sich, „die Autonomie der Potenz [*das Analogon zur Souveränität; M.M.*] hervorzuheben, [...] weil sie sich nicht jedes Mal unmittelbar in der Handlung verflüchtigt, sondern einen eigenen Bestand hat“[896]. Wie im vorangegangenen Kapitel dargelegt, ist das Spezifische an Agambens Potenzbegriff, dass sie „auch *nicht* zum Akt übergehen können [kann]; sie muss konstitutiv auch *Potenz nicht zu* (tun oder sein) sein“[897], was die Frage ihres *Übergangs in den Akt* neu aufwirft. Agamben zieht die *Analogie zwischen Souveränität und Potenz*, nicht nur um diese Frage *für dieses Beispiel* zu beantworten, sondern auch um beide Begriffe *als Schwellen* kenntlich zu machen und einander gegenüberzustellen: Die Potenz „erhält die Beziehung mit dem Akt in Form ihrer Aufhebung aufrecht, sie *vermag* den Akt, indem sie vermag, ihn nicht zu verwirklichen, sie vermag die eigene Impotenz *souverän*.“[898] Agamben behauptet, dass, „[w]ährend er das authentische Wesen der Potenz beschrieb, hat Aristoteles in Wirklichkeit der abendländischen Philosophie das Paradigma der Souveränität gestiftet. Denn der Struktur der Potenz, die genau über ihr Nicht-sein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt, entspricht jene des souveränen Banns, der sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich abwendet.“[899] Relevant ist mit Blick auf die Werkentwicklung bei Agamben, dass die hier gedachte *Gleichursprünglichkeit der Grundbegriffe von Metaphysik und Politik* eine der

[891] Vgl. den Beitrag Schößlers zur zentralen Funktion von *Topologien* in Agambens Denken: SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*.
[892] AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 45.
[893] Vgl. insbesondere AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 50-55.
[894] Vgl. AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 44, S. 66f.
[895] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 55; vgl. Kapitel II.2.5.
[896] Ebd., S. 55.
[897] Ebd., S. 55f.
[898] Ebd., S. 56; „Das Vermögende kann erst dann zum Akt übergehen, wenn es die Potenz, nicht zu sein (seine *adynamía*), ablegt.“ Ebd., S. 56.
[899] Ebd., S. 57.

zentralen strategisch-kritischen Positionen Agambens bildet.[900] Einer ersten Ausleuchtung von alternativen Figuren, sowohl das Sein als auch die Politik, d. h. die menschliche Lebensform generell, *beziehungslos* zu denken, versucht Agamben im folgenden Abschnitt. So spekuliert er unter anderem mittels einer *messianisierenden* Interpretation der Parabel Kafkas *Vor dem Gesetz*[901] über die Möglichkeit eines Auswegs, der *Aufhebung* beider Schwellentopoi, bevor er ihre konkrete Problematisierung im *homo sacer* präsentiert. Diesen Schritt werde ich im Rahmen dieser Arbeit jedoch übergehen und mich direkt Agambens Bezügen zur *Kritik der Gewalt* von Walter Benjamin zuwenden, da dieser Text die Analyse des *bloßen Lebens* des *homo sacer* im *Bann der Souveränität* grundlegend ausrichtet.

Agamben denkt die *Souveränität als Schwellenparadigma*, das vor allem über die Analogie zu den von ihm als Schwellenfiguren konzipierten Paradigmen des Ausnahmezustands und der Potenz seine Substanz erhält. Er wendet sich diesem Feld von diesen Positionen aus zu, weil er der Ansicht ist, damit die in Frage stehende *politische* Beziehung zwischen Recht und Gewalt, die das menschliche Leben als *nacktes*, ebenso tötbares wie optimierbares, in ihrem Bann hält, problematisieren zu können. Um genau zu sein, *ist* die „Struktur der Souveränität" die *Ausnahme*beziehung, die *diese* Lebewesen in *diese* Schwellenzone hält und zugleich davon auszunehmen erlaubt. Die Frage, wie sich Recht und Politik auf das Leben der Menschen beziehen, ist hiermit aber nur in einer Dimension angerissen. Der anderen Ebene, dem Status dieses Lebens wendet Agamben sich im Folgenden zu. Ausgangspunkt für seine Untersuchung ist Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt*, den er zur „Vorbedingung jeder Untersuchung über die Souveränität" erklärt, weil darin die „Verknüpfung von Gewalt und Recht" grundlegend untersucht wird. Inwiefern dieser Umweg, den Agamben in einem als *Schwelle* titulierten Kapitel einschlägt, als Vorstufe für seine Analyse des *homo sacer* dient, ist kurz zu erläutern. In erster Linie ist es Benjamins kritische Haltung zum „dialektischen Auf und Ab" der „rechtsetzenden und rechtserhaltenden Gewalt", die Agamben inspiriert, d. h. die er sich aneignet. Wie schon in anderen Kontexten angedeutet, sucht auch Agamben nach „einer dritten Figur, welche das zirkuläre Auf und Ab zwischen diesen beiden Formen der Gewalt sprengt" und die Benjamin „göttliche Gewalt"[902] nennt. Laut Agamben liefert sie

[900] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 72; vgl. auch AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 58; hier deutet Agamben den Vektor eines daran ansetzenden Befreiungsschlags des Denkens bzw. eines Auswegs aus klassischer Politik und Metaphysik an: „Statt dessen müsste die Existenz der Potenz ohne jede Beziehung zum In-Akt-Sein gedacht werden, nicht einmal in der extremen Form des Banns oder der Potenz, und der Akt nicht mehr als Erfüllung und Manifestation der Potenz [...]. Das aber würde nicht weniger bedeuten, als die Ontologie und die Politik jenseits aller Figuren der Beziehung zu denken, selbst jenseits jener Grenzbeziehung, die der souveräne Bann ist".

[901] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 60-68; vgl. auch den, Agambens Kafka-Interpretation vertiefenden Aufsatz *K.* in AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 37-65.

[902] Jeweils AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 74; vgl. AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 73-75; „Was das Gesetz keinesfalls tolerieren kann, [...] ist die Existenz einer Gewalt außerhalb des Rechts; [...] Aufgabe der Kritik Benjamins ist es die Wirklichkeit [...] einer solchen Gewalt aufzuzeigen: [...] Der spezifische Wesenszug dieser Gewalt ist, dass sie weder Recht setzt noch bewahrt, sondern Recht ent-setzt [...] und so eine neue Geschichtsepoche eröffnet." Ebd., S. 65, „Eines Tages wird die Menschheit mit dem Recht spielen wie Kinder mit ausgedienten Gegenständen, nicht um sie wieder ihrem angestammten Gebrauch zuzuführen, sondern um sie

den Schlüssel zu diesem Aufsatz. Der Versuch, eine dieser Dichotomie alternative Figur zu etablieren, dient dabei in erster Linie dazu, den zu überwindenden Problemzusammenhang als solchen überhaupt erst ans Licht zu bringen. Denn Benjamins minimale Definition der *göttlichen* Gewalt, wonach „sie das Recht weder setzt noch erhält, sondern *entsetzt*“[903], lässt erkennen, was diese Perspektive zu *kritisieren* ermöglicht: Sie „offenbart die Verknüpfung zwischen den beiden Gewalten – und umso mehr zwischen Gewalt und Recht – als einzigen realen Inhalt des Rechts.“[904] Das Ordnung stiftende, Leben als *gutes* zu ermöglichen wie zu sichern vorgebende Recht,[905] hat vor allem die Funktion, *diesen Unterschied* im Leben der Menschen bzw. *zwischen ihnen zu produzieren*, d. h. diejenige Schwelle oder *Zone der Ununterscheidbarkeit* zu etablieren, in der sich *Souveränität* und *nacktes Leben* ‚ansiedeln' können, insofern *auf dieser Schwelle* nicht zwischen Gewalt und Recht, Leben und Politik unterschieden werden kann, was eine *souveräne Entscheidung* über die davon Betroffenen zuallererst – als *mögliche* – erforderlich macht.

Agamben versucht also – im Anschluss an, wie im Unterschied zu Foucault[906] – die Struktur

---

endgültig davon zu befreien. [...] Diese Befreiung ist Aufgabe des Studiums – oder des Spiels.“ Ebd., S. 77

[903] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 74.

[904] Ebd., S. 75f.; die von Agamben daraufhin zitierte Passage aus Benjamins Aufsatz ist vor allem im Rückblick auf das Problem der Unterscheidung von souveräner und konstituierender Gewalt aufschlussreich: „Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist nämlich zwiefach in dem Sinne, dass die Rechtsetzung zwar dasjenige, *was* als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern nun erst im strengen Sinne, und zwar unmittelbar, zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt.“ BENJAMIN: *Zur Kritik der Gewalt*, S. S. 56f. Die Gewalt, die zur rechtsetzenden wird, also nicht per se *ist*, ist in Agambens Perspektive die *souveräne* Gewalt, die, um ihrer Existenz willen, diesen Akt der Rechtssetzung nicht *braucht*, sie *muss* nicht in den Akt übergehen, aber gerade dadurch, dass sie die ihr mögliche *Impotenz* ablegt, erst ihren *potentiellen* Status, die *mythische* zu sein, abstreift und zur rechtsetzenden, *politisch-juridischen* Gewalt wird, weil sie auf diese Weise, sich ihrer selbst gleichermaßen als Mittel bedienend, wie sich als Zweck setzend, diese Unterscheidung zu etablieren vermag. *Göttlich* wäre diesem Interpretationsmodell zufolge die Gewalt, die sich der *Setzung* enthält, und allein als *ent-setzende* wirkt, d. h. ihre Potenz „entschöpft“.

[905] Das sich auf dieser Basis nach dem Motto „Recht ist Recht durch Recht“ zu *legitimieren* vermeint; vgl. von diesem Standpunkt aus Agambens Rechtsbegriff kritisierend v. a. KIESOW: "Ius sacrum."

[906] Vgl. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 52f.; hier analysiert Foucault die Ausdifferenzierung des „neuen Machttyp[s]“ der „Disziplinarmacht“: „Eine Macht, die in den Kategorien der Theorie der Souveränität nicht beschrieben und gerechtfertigt werden kann, radikal heterogen und normalerweise zum Verschwinden des großen Rechtsgebäudes der Theorie der Souveränität hätte führen müssen. In Wirklichkeit hat jedoch die Theorie der Souveränität nicht nur als Ideologie des Rechts überlebt, [...] sondern auch weiterhin die Gesetzesbücher geprägt [...] im 19. Jahrhundert“. Entscheidend ist aus meiner Sicht, dass Foucault hier explizit auf ein *Kontinuum über den Bruch hinweg* aufmerksam macht, in dem Agamben seine Souveränitätsanalyse begründen kann: „Souveränität und Disziplin, [...] Recht der Souveränität und Disziplinarmechanismen sind die beiden absolut konstitutiven Bestandteile der allgemeinen Machtmechanismen unserer Gesellschaft.“ Ebd., S. 56; vgl. ebenso ebd., S. 284, wo Foucault die Transformation des „alten Recht[s] der Souveränität“, „sterben zu machen oder leben zu lassen“, als einen Prozess beschreibt, der dieses „zwar nicht unbedingt [...] ersetzen, aber durch ein anderes, neues Recht [...] ergänzen [konnte], durch ein Recht, das ersteres nicht beseitigt, sondern in es eindringt, es durchdringt, verändert und das ein Recht oder vielmehr eine genau umgekehrte Macht ist: die Macht leben zu ‚machen' und sterben zu ‚lassen'.“ In diesem Sinn hält Foucault kurz darauf, auch mit Blick auf die sich aus der Disziplinarmacht entwickelnde „Bio-Politik“ ebd., S. 286f., fest, diese sei zwar eine neue, „nicht-disziplinäre Machttechnologie“, die jedoch „die Disziplinartechnik nicht ausschließt, sondern sie umfasst, integriert, teilweise modifiziert und sie vor allem benutzen wird, indem sie sich in gewisser Weise in sie einfügt und dieser vorgängigen Disziplinartechnik wirklich festsetzt.“ Jeweils ebd., S. 285.

der Souveränität zu beleuchten, um den der „abendländischen Politik“[907] immanenten Aspekt des Lebendigen zu klären und die *Art dieser Immanenz*[908] als *Ursprung* bzw. „Motor“[909] ihres bio-politischen Wesens zu erkunden. Benjamins *Kritik der Gewalt* fungiert demnach neben den Definitionsansätzen von Carl Schmitt als Ausgangspunkt für die Analyse dieses juridisch-politischen Komplexes.[910] Benjamins Aufsatz ist aber auch auf einer zweiten Ebene relevant. Es ist Benjamin, der hier den Begriff bzw. die Figur des „bloßen Lebens“[911] einführt und der Souveränität komplementär entgegengesetzt ist, ohne eine nähere Bestimmung als über den Hinweis auf das (zu kritisierende) „Dogma der Heiligkeit des Lebens“ zu erfahren, dem „nachzuforschen [...] sich verlohnen“[912] würde, wie Benjamin meint. Hier setzt Agambens Studie an, insofern Benjamin das „bloße Leben“ als „Träger der Verknüpfung von Gewalt und Recht“ einführt.[913] Dem von Benjamin ausgesandten Impuls folgend, verknüpft Agamben die drei Stränge – *Souveränität*, *bloßes Leben* und *Heiligkeit* – in seiner Untersuchung und stößt *daraufhin* auf die Figur des *homo sacer* als *Paradigma* für die in Frage stehende Relation dieser drei Sphären. Nur vor diesem Hintergrund erscheint der *homo sacer* als *Paradigma der Schwelle* zwischen den Komplexen von Politik-Recht-Souveränität, Leben-Natur-Verschuldung und Heiligkeit-Opfer-Religion. Mittels dieses *Beispiels* beabsichtigt Agamben, die „Beziehung zu analysieren, die dieses bloße oder

---

[907] Agamben behält diese Benennung seines Forschungsbereich, d. h. für *unsere* politische Tradition in allen Publikationen bei, vgl. etwa AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 41.

[908] Vgl. insbesondere AGAMBEN: *Die absolute Immanenz*.

[909] AGAMBEN: *Das Offene*, S. 88; vgl. Agambens Aussage: „Der entscheidende politische Konflikt in unserer Kultur, der über jeden anderen Konflikt herrscht, ist derjenige zwischen Animalität und Humanität. Die Politik der westlichen Staaten ist deswegen gleichursprünglich mit Biopolitik.“ Ebd. Was das *gegenwärtig* bedeutet, hat Agamben bereits Mitte der 1990er Jahre auf den Punkt gebracht: „Nichts ist widerwärtiger, als mit welcher Dreistigkeit diejenigen, die das Geld zu ihrem einzigen Lebensgrund gemacht haben, regelmäßig das Gespenst der Wirtschaftskrise herbeizitieren [...]. Ebenso frappierend ist, mit welcher Fügsamkeit diejenigen, die all ihre Ersparnisse im Austausch gegen staatliche Schatzbriefe dem Staat überlassen haben [...], nun ohne mit der Wimper zu zucken die Belehrung entgegennehmen und [...] den Gürtel enger [...] schnallen. Wer sich jedoch auch nur ein weniges an Durchblick bewahrt hat, weiß, dass die Krise ständig in Gang ist, dass sie der innere Antrieb ist für den Kapitalismus in seiner gegenwärtigen Phase, so wie der Ausnahmezustand heute die normale Struktur der politischen Macht ist.“ AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, S. 124.

[910] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 51; ausführlicher die begriffliche Evolution und Wechselbeziehung im Denken Benjamins und Schmitts untersuchend und damit *in dieser Hinsicht* erst ans Licht bringend AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 64-77.

[911] BENJAMIN: *Zur Kritik der Gewalt*, S. 59f.

[912] Vgl. BENJAMIN: *Zur Kritik der Gewalt*, S. 59-63; Benjamin bestimmt hier das „bloße Leben“ als den „gezeichnete[n] Träger der Verschuldung“ ebd., S. 63, der menschlichen Existenz, schon in den von Agamben später fokussierten Zusammenhang der hier ansetzenden *Anthropogenese*. Benjamin bezieht hier eindeutig Position. Seine These, die sich gegen das „Dogma“ wendet, indem sie es entscheidend modifiziert, lautet, dass sich die „Heiligkeit“ des Lebens gerade nicht auf die Tatsache bloßen Lebendigseins beziehen kann, sondern nur auf dasjenige Attribut, das *dieses* Leben der Möglichkeit des Menschlichseins öffnet: „Falsch und niedrig ist der Satz, dass Dasein höher als gerechtes Dasein stehe, wenn Dasein nichts als bloßes Leben bedeuten soll [...]. Eine gewaltige Wahrheit aber enthält er, wenn Dasein (oder besser Leben) [...] den unverrückbaren Aggregatzustand ‚Mensch’ bedeutet. Wenn der Satz sagen will, das Nichtsein des Menschen sei etwas Furchtbareres als das (unbedingt: bloße) Nochnichtsein des gerechten Menschen. [...] Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen [...]. So heilig der Mensch ist (oder auch dasjenige Leben in ihm, welches identisch in Erdenleben, Tod und Fortleben liegt), so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben. Was unterscheidet es denn wesentlich von dem der Tiere und Pflanzen?“ BENJAMIN: *Zur Kritik der Gewalt*, S. 62.

[913] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 76.

nackte Leben und die souveräne Macht aneinander bindet.“ Dabei folgt er der Hypothese Benjamins, dass das „Prinzip der Heiligkeit des Lebens, das unsere Zeit dem menschlichen Leben und sogar dem tierischen überhaupt zuschreibt“[914], als das entsprechende Scharnier wirkt. Agamben schließt mit seiner Analyse an Benjamins Kritik hieran an, insofern es „verdächtig [ist], dass das, was hier heilig gesprochen wird, genau das ist, was dem mythischen Denken nach ‚der gezeichnete Träger der Verschuldung ist: das bloße Leben’, wie wenn es zwischen der Heiligkeit des Lebens und der Macht des Rechts eine geheime Komplizenschaft gäbe.“[915] Wesentlich für Agambens Untersuchungsrichtung ist, dass er den Akzent seiner Kritik auf den ‚Akt der Heiligsprechung’ selbst richtet, und zwar vor dem Hintergrund, dass das natürliche Leben (*zoé*) bei den Griechen zumindest nicht als heiliges vorgestellt wurde.[916] Agamben folgt mit seiner Analyse also explizit Benjamins Intention, dem „Ursprung des Dogmas von der Heiligkeit des Lebens nachzuforschen“: „Genau an jenem Ursprung werden wir mit unserer Untersuchung beginnen.“ Deshalb lautet Agambens erste Frage, deren Beantwortung ihn zum *homo sacer* führt, „wann und auf welche Weise ist [...] ein menschliches Leben zu erstem Mal für sich selbst heilig gesprochen worden?“[917] Handelte es sich bis zu diesem Punkt seiner Studie um das „Aufzeigen der logischen und topologischen Struktur der Souveränität“ steht nun zur Klärung an: „was [...] von ihr ausgenommen und zugleich in sie hineingenommen [wird], wer ist der Träger des souveränen Banns?“[918] Laut Agamben ist es das *nackte Leben*, für das der *homo sacer* als *Schwellenfigur* paradigmatisch ist, was zugleich beide als *Paradigmen der Schwelle* auszeichnet und die Analogien zu Agambens übrigen Themenfeldern herzustellen erlaubt.

II.2.6.2 Die Schwelle des Heiligen

Der *homo sacer* ist eine „Figur des archaischen römischen Rechts“[919] und interessiert Agamben ausschließlich als das Phänomen, in dem erstmals (ein menschliches) Leben unmittelbar mit dem Attribut der Heiligkeit versehen, d. h. sakralisiert wurde.[920] Mit Bezug auf diesen *paradigmatischen* Fall eines *heiligen*, oder besser: *geheiligten Lebens* sind mit „*der Straflosigkeit seiner Tötung und dem Verbot der Opferung*“ zwei Kernelemente festzuhalten, die „das Spezifische des *homo sacer*“ ausmachen. Diese Bestimmung verweist auf den Kontext (bzw. *ist* die Aussetzung aus dem Kontext) „der juridischen und religiösen Ordnung“. Das *heilige Leben* ist als doppelte Ausnahme auf der Schwelle, „sowohl vom *ius divinum* wie

[914] Jeweils ebd., S. 76.
[915] Ebd., S. 76f.; vgl. auch AGAMBEN: "Heimliche Komplizen."
[916] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 11.
[917] Jeweils ebd., S. 77.
[918] Ebd., S. 77f.
[919] Ebd., S. 81; vgl. kritisch zu Agambens Interpretation des ‚historischen’ *homo sacer*, die *paradigmatische* Ebene in Agambens strategischer Verwendung dieser Figur als *Mittel* zur Erkenntnis jedoch nicht beachtend LOREY, Isabell: *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*. Zürich 2011, S. 17-82,
[920] Vgl. zur Relation zwischen Leben und Heiligkeit, jedoch einen anderen Akzent legend, insofern *sacer* und *sanctus* hier als immanente, jedoch diametral entgegengesetzte Funktionsweisen des Religiösen begriffen werden: ESPOSITO, Roberto: *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens.* Berlin 2004, S. 75-105.

vom *ius humanum*“, ausgesetzt. Agamben pointiert das zu denkende Paradox dieser Figur, indem er fragt, was „das Leben des *homo sacer* [ist], wenn es am Kreuzpunkt der zulässigen Tötung [*innerhalb des Strafrechts ist Tötung ‚normalerweise' als Mord sanktioniert; M.M.*] und der verbotenen Opferung [*im Rahmen der religiösen Sphäre ist die Opferung die zentrale Handlung; M.M.*] angesiedelt ist, außerhalb des menschlichen wie des göttlichen Rechts“[921]. Zentral für Agambens Klärungsversuch dieses im doppelten Abseits stehenden, von Mitmenschen wie Göttern *verlassenen*[922] Lebens ist seine Akzentuierung auf den Prozess oder die Aktion, die einen Menschen, der ansonsten reguläres Mitglied einer rechtlichen bzw. sozialen oder einer Gemeinschaft ist, die dem weltlichen Leben abgeschworen hat, in diesen *Schwebezustand der Ausnahme* versetzt. Deshalb interessiert Agamben in erster Linie die *sacratio* (Weihung, Verfluchung)[923] als die das Leben *heiligende Handlung* durch einen auf diese Weise *souveräne* werdenden Anderen; er fragt, was der *performative Akt*[924], der Befehl „*sacer esto!*“ aus dem davon betroffenen menschlichen Leben macht bzw. inwiefern dieser seine Wirkung entfalten kann. Agamben argumentiert, dass es aufgrund der Verortung der *sacratio* im Bereich des menschlichen Handelns nicht ausreichen kann, eine adäquate Deutung in der vermeintlichen „Ambivalenz des Heiligen“ zu suchen und stellt nachdrücklich klar, dass es notwendig ist, von diesem „Wissenschaftsmythologem“ abzukommen und die Klärung in der sakralisierenden Handlung selbst zu suchen: „Anstatt das Spezifikum des *homo sacer* in einer behaupteten ursprünglichen Ambiguität des Heiligen nach dem Muster des ethnologischen Tabubegriffs aufzulösen“[925], komme es darauf an, „die *sacratio* als autonome Figur zu interpretieren“[926]. Die dahinter liegende Vermutung lautet, dass auf diese Weise „Licht auf [die] gegenseitigen Grenzen“ von rechtlicher und religiöser Sphäre „zu werfen“ sei;[927] d. h. dass die *Schwelle dazwischen* ins Blickfeld rückt. Agamben betont, dass

---

[921] Jeweils AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 83.
[922] Vgl. zum Begriff der „Verlassenheit“ Fußnote 745.
[923] Vgl. darüber hinaus v. a. AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 40-43.
[924] Vgl. ebd., S. 69-75; „Ein Performativ ist eine sprachliche Aussage, die keinen Sachverhalt beschreibt, sondern unmittelbar eine Tatsache schafft, ihre Bedeutung selbst realisiert.“ Ebd., S. 69; wesentlich ist jedoch zum einen die These Agambens: „Der selbstreferentielle Charakter der performativen Äußerung ist [...] wesentlich. Diese Selbstreferentialität erschöpft sich indes nicht einfach darin, dass sich das Performative [...] selbst zum Referenten nimmt, insofern es auf eine Realität verweist, die es selbst erst erzeugt. Man muss [...] präzisieren, dass sich die Selbstreferentialität des Performativs stets durch eine zeitweilige Aussetzung des denotativen Normalcharakters der Sprache konstituiert. [...] Das Performativ [‚ich schwöre'] ersetzt die denotative Beziehung zwischen Wort und Faktum also durch eine selbstreferentielle Beziehung, die sich, indem sie die erste aus dem Verkehr zieht, selbst zum entscheidenden Faktum macht.“ Ebd., S. 70f. Zum anderen bringt Agamben, um diese Behauptung zu *klären*, eine *Analogie zum Ausnahmezustand* ins Spiel, die wiederum dessen Funktionsweise sowohl zur Klärung nutzt als auch selbst rekapituliert: „Wahrheit kommt hier nicht dadurch zustande, dass sich Worte und Dinge decken, sondern dadurch, dass das Wort garantiert seine Bedeutung verwirklicht. So wie das Gesetz im Ausnahmezustand seine eigene Anwendung suspendiert, um seine Geltung zu begründen, so suspendiert die Sprache im Performativ ihre Denotationsfunktion einzig und allein, um ihre existentiale Verbindung zu den Dingen zu begründen.“ Jeweils AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 71.
[925] Vgl. Agambens Kritik hieran u. a. in AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 20-23; AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 85-90.
[926] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 83.
[927] Ebd., S. 83; es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass der *homo sacer* als *Paradigma* für die Relation der *Opferung* zur Gewalt menschlichen Handelns erstmalig bereits in AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, (1982), S. 169-171 auftritt.

sich seine Perspektive gegen den „Prozess der Psychologisierung von religiöser Erfahrung“ absetzt.[928] Denn darin „feiern eine Theologie, der jeglicher Sinn für das offenbarte Wort abhanden gekommen ist, und eine Philosophie, die angesichts des Gefühls alle Nüchternheit verlassen hat, ihre Vereinigung in der Vorstellung des Heiligen, die nunmehr eins ist mit dem Dunklen und Undurchdringlichen.“[929] Wesentlich ist, dass die Doktrin der Doppeldeutigkeit nichts in Bezug auf Figur des *homo sacer* klärt;[930] insbesondere dann nicht, wenn die Interpretationsversuche das Problem des „Heiligen“ mit dem ethnologischen Konzept des „Tabus“ analogisieren, um seine Ambivalenz nach diesem, schon von Claude Lévi-Strauss falsifizierten Modell zu begründen, wonach das davon Bezeichnete ‚unberührbar’ sei, aufgrund seines sowohl ‚heiligen’ als auch ‚unreinen’ Status’.[931] Das „Heilige“ oder die in dessen Sphäre *abgesonderten* Gegenstände (oder Lebewesen) sind nicht *per se* „ambivalent“ oder „unberührbar“, etwa aufgrund einer „unerklärlichen“ Gleichzeitigkeit von Scheu wie Abscheu ihm gegenüber oder wegen einer besonderen Reinheit bzw. Unreinheit, die entsprechenden Objekten zukäme. „Heilig“ ist das Adjektiv, der *Name* für eine *Zone der Ununterscheidbarkeit*, rechtlich, sozialer oder religiöser Zuschreibungen, in der es unmöglich ist, mehr zu bezeichnen als die bloße Unmöglichkeit einer solchen Identität, von der zugleich jede mögliche Identifikation ausgeht. Es ist nochmals zu betonen: der *homo sacer* ist eine in der rechtlich-politischen Sphäre situierte Figur, insofern die ihn aus der Rechtsgemeinschaft ausschließende Möglichkeit seiner „straflosen Tötung“ auf einem *politischen Akt* beruht, der zugleich die Grenze dieser Sphäre zieht. Deshalb kann der Charakter ihrer ‚Heiligkeit’ mit ethnologischen Kategorien nicht nur nicht geklärt, sondern nur weiter verdunkelt werden. Es ist gerade das Merkmal des „Opferverbots“, das die Klärung der Figur auf die Besonderheit

---

[928] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 88; vgl. Agambens Erfahrungsbegriff bzw. seine von Benjamin übernommene Überzeugung, dass es dem „zeitgenössischen Menschen“ unmöglich ist, eine Erfahrung zu machen, und die Erfahrung der Erfahrungsunmöglichkeit, „das Unvermögen, Erfahrungen zu machen und mitzuteilen“, das einzig verbleibende *Vermögen* ist, AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 23; vgl. Agambens Problemskizze zur „Zerstörung der Erfahrung“, deren Genealogie der Hauptessay des Buchs ebd., S. 23-95, kritisch-archäologisch nachgeht ebd., S. 23-27; Ausgangspunkt ist die (erkenntniskritische) Hypothese von „einer Menschheit, die die Erfahrung verloren hat.“ Er begründet diesen Standpunkt und richtet seine später folgenden Analysen (bspw. des *Zeugnisses*) daran aus, dass „die Erfahrung [...] ihr notwendiges Korrelat nicht in der Erkenntnis, sondern in der Autorität, d. h. im Wort und in der Erzählung [findet].“ Zu betonen ist, dass es Agamben „nicht darum geht, diesen Umstand zu beklagen, sondern darum, ihn zur Kenntnis zu nehmen.“ Jeweils ebd., S. 25; vgl. die aktualisierte Fassung seiner Kritik an der „Museifizierung der Welt“ in AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 81-83.

[929] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 88; Agamben fasst ebd., S. 89f., zusammen: „Eine rätselhafte Figur des archaischen römischen Rechts, die in sich widersprüchliche Züge zu vereinen *scheint* [*kursiv; M.M.*] und deswegen selbst erklärungsbedürftig war, findet auf diese Weise Widerhall in der religiösen Kategorie des Heiligen, und zwar in einem Moment, da diese selbst eine unwiderrufliche Desemantisierung erfährt, die sie entgegengesetzte Bedeutungen [*zugleich „heilig“ und „verflucht“; M.M.*] annehmen lässt. Und in Verbindung mit dem ethnologischen Begriff des *tabu* wird die Doppeldeutigkeit ihrerseits herangezogen, um – in einem vollendeten Zirkel – die Figur des *homo sacer* zu erklären.“

[930] Es sei „wichtig, dass die ursprüngliche juridisch-politische Dimension, die der *homo sacer* verkörpert, nicht von einem wissenschaftlichen Mythologem verdeckt wird, das für sich nicht nur nichts erklärt, sondern selbst erklärungsbedürftig ist.“ Ebd., S. 90.

[931] Vgl. ebd., S. 90; Agamben beruft sich auf Lévi-Strauss, der in Bezug auf „die nicht zufällig doppelsinnige[n] Begriffe wie *mana*, *tabu* und *sacer* [...] aufgezeigt [hat], wie der Begriff *mana* als überschreitender Signifikant funktioniert, der keinen anderen Sinn hat, als das Übermaß der signifikanten Funktion über die Signifikate zu bezeichnen.“ AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 90; vgl. auch in AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 20-23.

der Opferhandlung selbst verweist, weshalb Agamben hierauf zur Analyse der „Struktur der *sacratio*“[932] des Lebens eines *homo sacer* übergeht.

Bevor ich den Fortgang der Analyse im hier zugrunde gelegten Passus weiter verfolge, ziehe ich eine ergänzende Passage aus *Profanierungen* hinzu, und zwar nicht nur weil Agambens Bestimmungen dort konzentrierter wirken, sondern auch um den von meiner Interpretation in den Vordergrund gerückten, ko-evolutionären Aspekt der diversen Schwellenparadigmen zu veranschaulichen. Agamben stimmt dort ein *Lob der Profanierung* an,[933] die er als Instrument der *Deaktivierung*, *Aufhebung* oder *Neutralisierung* des von Agamben kritisierten Charakteristikums des *heiligen Lebens* definiert. Sie bezeichnet den Akt der Umkehrung der von der Sakralisierung hervorgerufenen *Absonderung*, d. h. die *Profanierung* ist ein die Wirkungen der *sacratio* unterbrechendes, *unwirksam machendes* Schwellenparadigma.[934] Der Abschnitt, der für die Klärung des *homo sacer* von Bedeutung ist, beginnt mit der Feststellung, dass „das Verb *profanare* im Lateinischen“ eine „doppelte, widersprüchliche Bedeutung [...] zu haben scheint: einerseits profanieren, andererseits [...] opfern.“[935] Auch hier wendet Agamben sich dagegen, diesen Umstand einer „Zweideutigkeit“ zuzuschreiben, „die dem Wortschatz des Heiligen als solchem“ innewohnte.[936] Er insistiert darauf, den Fokus der Erklärung auf das Problem der Schwelle selbst zu legen: „Die Zweideutigkeit, um die es hier geht, kommt nicht nur von einem Missverständnis, sondern ist [...] konstitutiv für das Werk der Profanierung (oder umgekehrt der Weihung).“[937] Klar ist, dass in beiden, einander reziproken Operationen jedes Mal ein Akt des (nicht-einfachen) Ausschlusses vollzogen wird, eine „Absonderung“[938] ist, der keine Rekodifizierung oder Re-Subjektivierung[939] in eine der beiden Sphären folgt, sondern das davon betroffene (Leben oder Objekt) *auf der Schwelle, im Grenzbereich* des auf Basis dieser Aktion erst Abgrenzbaren selbst belässt. Entsprechend definiert Agamben den Akt der Profanierung in umgekehrter Symmetrie zur *sacratio*, womit sich die Merkmale beider offenbaren: „Da [*beide Handlungsmodi; M.M.*] sich

---

[932] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 91.
[933] AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 70-91.
[934] Hier lässt sich Agambens Dispositivbegriff nutzen, d. h. kann die *sacratio* als *Dispositiv*, „Vorrichtung“ der *Absonderung* beschrieben werden, wodurch die *Profanierung* als damit korrelierendes ‚Gegen-Dispositiv' fungierte; vgl. AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*
[935] AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 75.
[936] Jeweils ebd., S. 75; zur Wiederholung: „Das Adjektiv *sacer* würde so mit einem Widerspruch [...] sowohl ‚erlaucht, den Göttern geweiht' wie auch ‚verflucht, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen' bedeuten.“ Ebd.
[937] Ebd., S. 75.
[938] Agamben definiert *Religion* hier, ebd., S. 71f, als Mechanismus der *Absonderung* eines Gegenstandes aus der Sphäre eines möglichen gemeinsamen *Gebrauchs*, resp. eines Menschen aus der menschlichen, profan-rechtlichen Gemeinschaft, d. h. als *Schwelle*, die die *Unterscheidung zwischen heilig/profan, göttlich/menschlich rituell-gesetzesmäßig aufrechterhält*: „*Religio* ist nicht das, was Menschen und Götter verbindet, sondern das, was darüber wacht, dass sie voneinander unterschieden bleiben. Der Religion widersetzt sich daher [...] die ‚Nachlässigkeit', das heißt eine freie und ‚zerstreute' – von der *religio* der Normen losgelöste – Haltung den Dingen und ihrem Gebrauch [...] gegenüber.“ Entsprechend bedeutet „Profanieren“, „die Möglichkeit einer besonderen Form der Nachlässigkeit auftun, welche die Absonderung missachtet oder – eher – einen besonderen Gebrauch von ihr macht.“ Jeweils Ebd., S. 72.
[939] Analog zu dieser Analyse lässt sich Agambens Kritik am zwar entsubjektivierenden, aber nicht mehr re-subjektivierenden Charakter gegenwärtiger Dispositive lesen; vgl. AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 36f.

ja auf denselben Gegenstand beziehen, der vom Profanen zum Heiligen und vom Heiligen zum Profanen übergehen soll, bekommen sie es jedes Mal mit einer Art Überrest zu tun: einem profanen Überrest in jedem geweihten Ding und einem Überrest an Geweihtem in jedem profanen Gegenstand."[940] Das operative *Spannungsfeld* der Profanierung-Sakralisierung konstituiert die Schwelle, d. h. die Unterscheidung und die Integrität des Unterschiedenen erst. Zur Veranschaulichung dieses für seine Denkfigur der Schwelle zentralen Aspekts[941] bezieht Agamben sich an dieser Stelle wörtlich auf den *homo sacer* als *Paradigma dieser Schwelle*. Zunächst beschreibt er das Phänomen: „Nehmen wir den Begriff *sacer*. Er bezeichnet das, was durch den feierlichen Akt [*Ritus; M.M.*] der *sacratio* oder der *devotio*[942] [...] den Göttern übergeben wurde und ausschließlich ihnen gehört." Jedoch „scheint das Adjektiv in dem Ausdruck *homo sacer* einen Menschen zu bezeichnen, der, da aus der Gemeinschaft ausgestoßen, zwar ungestraft getötet werden darf, aber nicht den Göttern geopfert werden kann."[943] So weit also die kongruente Darlegung in beiden Texten. Der Aufsatz mit Fokus auf die *Profanierung* sucht den in dieser Bestimmung gelegenen Widerspruch im Wesen des *homo sacer* von zwar *tötbar*, aber *nicht opferbar* mittels einer Akzentuierung auf das *Überleben* des geheiligten Lebens aufzulösen, wenn „ein heiliger Mensch, das heißt ein den Göttern Angehörender, den Ritus überlebte, der ihn von den Menschen abgesondert hat, und er nun unter ihnen ein scheinbar profanes Dasein führt."[944] Es kommt Agamben darauf an, den spezifischen Schwellencharakter *dieses* Lebens auf den Grenzen beider Ordnungen zu zeigen, dessen Existenz deren Verlauf, ihre *Faktizität* anzeigt *und* verwirklicht. Mit der Einführung des Begriffs des *Rests* nutzt Agamben hierzu ein weiteres von ihm entfaltetes Schwellenparadigma[945] als Indikator: „In der profanen Welt bleibt seinem Körper ein irreduzibler Überrest an Heiligem, der ihn dem normalen Verkehr mit seinen Mitmenschen entzieht und der Möglichkeit des gewaltsamen Todes aussetzt, wodurch er den Göttern zurückgegeben wird, denen er in Wahrheit gehört; innerhalb der göttlichen Sphäre betrachtet, kann er nicht geopfert werden und ist vom Kult

---

[940] AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 75.

[941] Vgl. MENNINGHAUS: *Schwellenkunde*, der einen ähnlichen Interpretationsansatz formuliert: Die „Form der Schwelle" „korrespondiert ebenso mit [Benjamins] letztlich sprachtheoretisch fundierter Vorstellung von einem Medium, einem vermittelndem Zwischen überhaupt. Deren Pointe nämlich ist, dass ein Medium nicht bloß ein Raum instrumenteller Vermittlung zwischen vorausgesetzten Extremen ist [...], dass vielmehr das Medium allererst produziert, was es scheinbar nur ‚mediiert' [...]. Analog wäre zu fragen, ob nicht erst die Tempelschwelle die Räume des Profanen und des Heiligen ‚schafft'; ob nicht erst die Schwelle des Erwachens (oder des Einschlafens) das Schlafen und das Wachen zu dem macht, was sie sind; ob nicht erst die *rites des passages* das konstituieren, wozwischen sie *passages* sind." Ebd., S. 55.

[942] Vgl. Agambens, den *homo sacer* zur Figur des *devotus* analogisierende Analyse in AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 105-109; vgl. AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 40-42, wo Agamben *sacratio* und *devotio* analogisch diskutiert.

[943] AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 75f.

[944] Ebd., S. 76.

[945] Vgl. zum Schwellenparadigma des Rests v. a. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, v. a. S. 138f., S. 142f., S. 117: „Wenn vom Menschlichen wirklich nur Zeugnis ablegen kann, dessen Menschsein zerstört worden ist, dann bedeutet dies, dass die Identität von Mensch und Nicht-Mensch nie vollkommen ist, dass es nicht möglich ist, das Menschliche vollständig zu zerstören, dass immer ein Rest übrig bleibt. *Dieser Rest ist der Zeuge*." Die „*restliche Zeit*" ebd., S. 139, ist das Hauptthema in AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*.

ausgeschlossen, denn sein Leben ist bereits Eigentum der Götter, aber da es gewissermaßen sich selbst überlebt, bringt es trotzdem einen unpassenden Rest von Profanem in die Sphäre des Heiligen ein.“[946] Agambens Definition aus dem *Homo sacer I*, die ihn der Schwellenfigur der Souveränität analogisiert, wird so luzide: Jeweils ist die *Gleichzeitigkeit* eines Einschlusses, der ausschließt und eines Ausschlusses, der einschließt, als das zu denken,[947] was die ebenso scheinbare, wie faktische *Ambivalenz des heiligen* Lebens begründet. Im Kontext der Herausarbeitung der de-sakralisierenden, die „Absonderung“ *unwirksam* machenden Potenz der Profanierungshandlung gelangt Agamben zu einer eigenständigen *Schwellen*-Theorie der *Opferung*, die auf den Grundlagen der im *Homo sacer I* präsentierten Argumente aufbaut und diese *kritisch* weiter entwickelt: „Das heißt, heilig und profan bilden in der Maschinerie des Opfers ein System mit zwei Polen, in dem ein fluktuierender Signifikant von einem Bereich in den anderen übertritt und sich dabei doch immer auf denselben Gegenstand bezieht.“ Dieses Beispiel bestätigt also die von mir vertretene These, dass das Paradigma der Schwelle den Schlüssel zu Agambens Werk liefert. Darüber hinaus wird ein weiterer, wesentlicher Aspekt seines Schwellendenkens, dessen *emanzipatorisches* Potential sichtbar. Denn dank der *heiligen* Schwelle der Sakralisierung//Profanierung „kann die Maschinerie des Opfers die Aufteilung des Gebrauchs zwischen Menschen und Göttern gewährleisten und eventuell den Menschen zurückzuerstatten, was schon einmal den Göttern geweiht war.“[948] In diesem unscheinbaren Satz verbirgt und offenbart sich das *politische-entpolitisierende* Vermächtnis Agambens, das *als solches* zu verstehen ist. Zentral ist dabei der Gedanke der Gleichzeitigkeit und Indifferenz der sich *auf der Schwelle* berührenden Sphären. Der Begriff des „Heiligen“ ist dafür nur ein *Beispiel*. Die *Zone der Ununterscheidbarkeit*, dieses *bipolare Spannungsfeld* entkräftet Bedeutungen, Zuschreibungen oder Unterscheidungen genau so, wie diese, dank ihrer, in Bedeutungslosigkeit schwebenden Qualität *auf der Schwelle* ermöglicht werden.

II.2.6.3 Biopolitik und die Polarität zwischen Souverän und *homo sacer*

Nach diesem Exkurs geht es zurück zu Agambens Bestimmung der Struktur dieser Figur als einer „doppelten Ausnahme“: die Straflosigkeit der Tötung eines *homo sacer* nimmt ihn in Bezug auf das „Strafrecht“[949] (*ius humanum*) aus jeder (profanen) Gemeinschaft aus;

---

[946] AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 76.

[947] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, u. a. S. 18. „Das fundamentale Kategorienpaar der abendländischen Politik ist nicht [die] Freund/Feind-Unterscheidung, sondern diejenige von nacktem Leben/politischer Existenz, *zoé/bios*, Ausschluss/Einschluss. Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält.“ Vgl. ausführlich zum „System“ von „Ausnahme“ („*einschließender Ausschließung*“) und „Beispiel“ („*ausschließender Einschließung*“) ebd., S. 31f.

[948] Jeweils AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 76; Agamben *denkt*, dass die Unterscheidung des Unterschiedenen durch deren Ununterscheidbarkeit auf ihrer gegenseitigen Schwellen-Grenze gewährleistet wird, insofern werden Jenseits und Diesseits einer Unterscheidung, wie diese Schwelle selbst „gleichursprünglich“ gesetzt *und* erhalten (vgl. in anderem Kontext AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 53, S. 71f.

[949] Jeweils AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 93.

während die ihn treffende *sacratio* keine typische Opferung ist, insofern er diese *überlebt*, weshalb der *homo sacer* als *Überlebender des Ritus* weder einer „rituellen Tötung“ noch einer Todesstrafe unterzogen werden darf. Seine Existenz stellt also auch eine Ausnahme aus dem *ius divinum* dar, da er nicht endgültig, oder besser: vollständig von der profan-menschlichen Sphäre in die religiös-göttliche Sphäre (oder im Fall der Profanierung umgekehrt) übergeht.[950] Die am Beispiel des *homo sacer* evidente, dritte Option, die dann Anwendung findet, wenn die *sacratio* das Leben eines Menschen betrifft und er diesen Akt *überlebt*, überlässt die Betroffenen *permanent* einem (doppelten) Ausnahme-Stadium des *Übergangs*. Denn, wie Agamben für den „Fall des *homo sacer*“ präzisiert, wird „eine Person lediglich außerhalb der menschlichen Rechtssprechung gesetzt, ohne in die göttliche überzugehen. Das Verbot der Opferung schließt nicht nur jede Angleichung zwischen dem *homo sacer* und einem geweihten Opfer aus, sondern [...] die Zulässigkeit der Tötung implizierte, dass die ihm zugefügte Gewalt kein Sakrileg war“[951]. Der für Agambens Strategie und Methode markante Argumentationsschritt erfolgt erst nach dieser Fixierung, indem er *diese* Figur der „doppelten Ausnahme“ mit der zuvor erörterten „Struktur der Souveränität“, für die der „Ausnahmezustand“[952] das Paradigma lieferte, analogisiert: „Denn so wie bei der souveränen Ausnahme, das Gesetz sich auf den Ausnahmefall anwendet, indem es sich abwendet und zurückzieht, so ist der *homo sacer* der Gottheit in Form des Nichtopferbaren übereignet und in Form des Tötbaren in der Gemeinschaft eingeschlossen. *Das Leben, das nicht geopfert werden kann, und dennoch getötet werden darf, ist das heilige Leben.*“[953] Diese Verknüpfung bildet das Grundgewebe von Agambens politischer Theorie. Zugleich sind sowohl Art der Verknüpfung (*Analogie*) als auch ihr Mittel (*Schwellenparadigma*) typisch für dessen Gesamtwerk. Im Fall der *Homo sacer-Reihe*, d. h. mit Blick auf die *politische, d. h. heilige* Beziehung zwischen der Gewalt, dem Recht und dem Leben der Menschen folgt: in ihrem Status „auf der Schwelle“ von Recht und Religion – weder (sowohl) jenseits noch (als auch) diesseits – sind sich (die Gewalt des) Souverän(s), im Paradigma des Ausnahmezustand erkennbar, und (die Verlassenheit des) *homo sacer*, im Paradigma der *sacratio* erkennbar, *analog*. Agambens Untersuchung sagt bis zu diesem Punkt nicht mehr und nicht weniger. Als Konsequenz kommt diese Beziehung zwischen Gewalt-Recht-Leben, die für Agambens Begriff von Politik (wegen der Verknüpfung zum Leben nennt er sie

[950] Vgl. jeweils ebd., S. 91.
[951] Ebd., S. 91f.
[952] Vgl. etwa AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 69, wo Agamben Benjamins, gegen Schmitts *Verherrlichung der Souveränität* gerichtete Bestimmung des Ausnahmezustands als „Katastrophe“ paraphrasiert und zum Ausgangspunkt seiner Kritik an Schmitt macht: „Diese drastische Neudefinition der souveränen Funktion bedeutet eine veränderte Situierung des Ausnahmezustands. Er erscheint nicht mehr als die Schwelle, die eine Verbindung zwischen innen und außen sicherstellt, zwischen Anomie und Rechtskontext Kraft eines Gesetzes, das in seiner Suspendierung gilt: Er ist jetzt vielmehr eine Zone der absoluten Unbestimmtheit zwischen Anomie und Recht, in der Rechtsordnung und kreatürliche Sphäre in ein und dieselbe Katastrophe verwickelt sind.“ Ebd.; vgl. auch BENJAMIN: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 47f., S. 66.
[953] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 92.

grundsätzlich *Biopolitik*)[954] das Etikett liefert, als das zu Denkende an die Oberfläche, wird als *Ensemble der Schwellenparadigmen* von *homo sacer* und *Souveränität* erkennbar. Auf folgendes sei nochmals hingewiesen: Auch wenn es, nicht zuletzt der Linearität des Schreibprozesses geschuldet, den Anschein hat, als wären Recht und Religion der Schwelle vorgängige Sphären, hervorgegangen aus einem fiktiven, *archaischen Urzustand*,[955] ist der Clou von Agambens Ansatz, die *Umkehrung* bzw. *Aufhebung* dieser chronologischen Konstellation, insofern sie die Abfolge des Unterscheidens betrifft: die Systeme gehen der Unterscheidung nicht voraus, sondern aus ihr hervor; und doch ist die Ununterscheidbarkeit kein einfacher, oder vielleicht eher: chaotischer *Urzustand*, den systemische Zäsuren „in Ordnung“[956] bringen. *Diese Schwelle* ist – analog zum Verhältnis von Potenz und Akt – zugleich Produkt *und* Voraussetzung der Zäsuren. Agambens Untersuchungen versuchen diese *Idee* anhand von Beispielen zu *etablieren*, erkennbar zu machen, wie hier in Bezug auf die (souveräne) Selbstbegründbarkeit der Politik (analog zu der der Metaphysik über ihren *negativen Grund*)[957] mittels der *autoreferentiellen*, selbst vorausgesetzten Voraussetzung eines *nackten Lebens*. Das ans Licht zu bringen und der Kritik zugänglich zu machen, ist in meinen Augen Agambens wichtigster Beitrag. Deshalb untersucht er Schwellenphänomene auf dem Weg ihrer paradigmatischen Analogisierung, denn sie sind, losgelöst vom jeweiligen Kontext, nicht zu problematisieren. Seine Perspektive ist also relevant, insofern sie es erlaubt, eine kritische Beobachterposition *beliebigen* Systemunterscheidungen gegenüber einzunehmen und systeminterne Mechanismen zur Reproduktion derjenigen Schwelle, die ein System von seiner Umwelt unterscheidet, zu „beobachten“.[958] Auf dieser Ebene knüpft die Analyse des deutschen Staatsrechtsdiskurses im Hinblick auf dessen *Schwellenbegriffe* im Kapitel III.2 dieser Arbeit an Agambens Perspektive an.

Bevor es jedoch zu derartigen Weiterführungen kommen kann, sind die am Beispiel des *homo sacer* erkennbaren Parameter und Elemente *des Paradigmas des Paradigmas der Schwelle* vollends auszuloten. In diesem Kontext geht Agamben von einer Unterscheidung des menschlichen Handelns in *profane* und *heilige Sphäre* aus. Ob diese Dichotomisierung gerechtfertigt ist, ließe sich an anderer Stelle diskutieren, jedenfalls wird sie in Agambens Perspektive durch die Figur der Souveränität, wie durch den Akt der *sacratio* ausgehebelt

---

[954] Vgl. die Studie Agambens zu dieser Frage, wo er den Begriff der Biopolitik sowohl in Abgrenzung als auch Ergänzung zu Foucault bespricht, indem er den Zusammenhang zur Ontologie des menschlichen Seins (bei Heidegger) herstellt, AGAMBEN: *Das Offene*.

[955] Vgl. Agambens Kritik an entsprechenden Konzepten, wie bspw. dem des „Vor-Rechts“, am Pointiertesten in AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 24ff. vgl. Fußnote 561.

[956] Vgl. die kritische Analyse von BAUMAN, Zygmunt: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust.* Hamburg 1992.

[957] Vgl. AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*.

[958] Vgl. KNEER/NASSEHI: *Niklas Luhmanns Theorie Sozialer Systeme. Eine Einführung*, S. 96-110. Im Gegensatz zu Luhmann und anderen, die die *Notwendigkeit* der Existenz der Unterscheidung, d. h. des Unterschiedenen (konkret: System//Umwelt) als *a priori* gegeben und deshalb unhinterfragbar ansehen – was als deskriptiver Ansatz aber funktioniert ist – wird hier die Besonderheit der Perspektive, die Agamben in meinen Augen zur Verfügung stellt, deutlich.

(und auf diesem Weg erst *gesetzt*). Sein Fokus richtet sich auf den *Grenzbereich* beider Optionen. Diese *paradigmatische Schwellen*zone ist es, die *als Drittes* diejenige Alternative begründet, die Agamben das „Spannungsfeld“[959] der politischen Sphäre nennt und deren Pole die Schwellenfiguren von Souveränität und *homo sacer* bilden. Sie sind in Bezug auf ihre *Ausnahme*-Relation zum Unterschiedenen symmetrisch; in Bezug auf ihre Funktion für Produktion und Aufrechterhaltung dieser Unterscheidung gleichermaßen *grundlegend*, in Bezug auf ihr *Vermögen* jedoch definitionsgemäß Widerparts. Dass sich in diesem Spannungsfeld ein absolutes ‚Können' und ‚Nicht-Können' gegenüberstehen, zeichnet diese Zone gerade als den herausragenden Ort menschlicher Praxis aus, der traditionell Politik genannt wird.[960] Mein erstes Anliegen ist es, die für Agamben charakteristische Frageebene herauszuarbeiten und für mein Forschungsinteresse zu funktionalisieren. Er zielt darauf, die Analogie(sierbarkeit) dieser Paradigmen in Bezug auf das, wofür sie Beispiel sind, aufzuzeigen: Im konkreten Fall zeigt sich laut Agamben ein „Grenzbereich des menschlichen Handelns [...], der nur in einer Ausnahmebeziehung besteht. Dies ist der Bereich der souveränen Entscheidung, die das Recht im Ausnahmezustand aufhebt und so das nackte Leben in ihn einbindet.“[961] Daraus ist die Erkenntnis zu ziehen, dass das Leben des *homo sacer* zum Paradigma des *Lebens im Ausnahmezustand*[962] wird, wie wiederum dieser das eigentümliche Statut des *homo sacer* jenseits der *Doktrin von der ambivalenten Heiligkeit des Lebens* erhellt. Die Relation dieser Erkennbarkeit ist zunächst das, was zu verstehen ist. Denn erst vor diesem Hintergrund bringt Agamben die erste Definition von *Souveränität* und

[959] So Agamben etwa in Bezug auf den „Bereich des menschlichen Handelns, insofern er mit Recht zu tun hat“ in AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 87.

[960] Agamben erläutert diese Hypothese in anderem Kontext, wo er in der finalen Passage von *Ausnahmezustand* darauf zu sprechen kommt, „dass die vom Ausnahmezustand geschaffene Verbindung zwischen Leben und Recht [...] wirksam, aber fiktiv ist“ und in der Agamben anhand *dieses Beispiels*, die Schwierigkeit, *die Schwelle* überhaupt zu denken, exemplarisch vorführt, in: Ebd., S., 103f. „Es ist nicht *zuerst* das Leben als natürlich biologisch Gegebenes und die Anomie als Naturzustand da und *dann* deren Verflechtung mit dem Recht durch den Ausnahmezustand. Im Gegenteil, die Möglichkeit selbst, Leben und Recht, Anomie und *nomós* zu unterscheiden, fällt mit ihrer Verbindung in der biopolitischen Maschine zusammen. Das nackte Leben ist ein Produkt der Maschine und nicht etwas, das vor ihr existiert [...]. Leben und Recht, Anomie und *nomós* [...] sind das Ergebnis des Bruchs von etwas, zu dem wir keinen anderen Zugang haben als über die Fiktion ihrer Verbindung und die geduldige Arbeit, die diese demaskiert und die dadurch trennt, was zu vereinen man vorgegeben hatte. Doch Entzauberung setzt das Verzauberte nicht zurück in seinen Urzustand: [... Sie] gibt [...] ihm nichts weiter als die Möglichkeit, Zugang zu einer neuen Fassung zu finden. Im Recht seine Nicht-Beziehung zum Leben und im Leben seine Nicht-Beziehung zum Recht offenbar werden zu lassen heißt, zwischen ihnen einen Raum für menschliches Handeln zu eröffnen, der vormals den Namen des ‚Politischen' für sich einforderte. Politik aber hat eine dauerhafte Verdunklung erlitten [...]. Wahrhaft politisch ist indessen nur solches Handeln, das den Bezug zwischen Gewalt und Recht [*der in der Beziehung zwischen* homo sacer *und Souverän besteht; M.M.*] rückgängig [*lies: unwirksam; M.M.*] macht. Und nur vom Raum aus, der sich so öffnet, wird es möglich sein, die Frage nach einem eventuellen Gebrauch des Rechts nach der Deaktivierung des Dispositivs zu stellen, das es – im Ausnahmezustand – an das Leben band. [...] Einem Wort, das nicht verpflichtet, nicht befiehlt noch etwas verbietet, sondern nur sich selbst spricht, entspräche ein Handeln als reines Mittel, das [...] nur sich selbst zeigt. Und, zwischen den beiden, kein verlorener Urzustand, sondern allein der Brauch [*lies: die Gewohnheit; M.M.*] und die menschliche Praxis, welche die Mächte des Rechts und des Mythos im Ausnahmezustand einzufangen versucht hatten.“ Dieser Passus kann als *die Abbreviatur* von Agambens Denken gelten; er enthält *alles, was Agamben zu sagen hat*, in *einer Konstellation*. Diese typische Art der Verwebung bzw. Selbstreferentialität seines Denkens versuchen meine Rekapitulationen aufzufächern.

[961] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 92f.

[962] Ebd., S. 63; auch AGAMBEN: *Ausnahmezustand,* S. 103.

heiligem Leben, die auf dieser Analogie aufbaut: „Der politische Raum der Souveränität hätte sich demnach durch eine doppelte Ausnahme als Exkreszenz des Profanen im Religiösen und des Religiösen im Profanen konstituiert, die eine Zone der [Ununterscheidbarkeit] zwischen Opfer und Mord bildet. *Souverän ist die Sphäre, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren, und heilig, dass heißt tötbar, aber nicht opferbar, ist das Leben, das in diese Sphäre eingeschlossen ist.*“[963] Nur durch diese *souverän-heilige Schwellezone* sind die rechtlich-profane und religiös-rituelle Sphäre überhaupt unterscheidbar, bildet sich ein *politischer* Raum als *weder* profan *noch* religiös. Ist diese Analogisierung zulässig – das ist sie, wenn sie *etwas* zu erkennen gibt –, dann bestimmt sich das Statut des *heiligen Lebens* nicht vom Begriff der Heiligkeit, sondern von dem der „Ausnahme“ her, der in Agambens Perspektive auch den der Souveränität ausrichtet: „Was unter den souveränen Bann fällt, ist ein menschliches Leben, das getötet, aber nicht geopfert werden kann: der *homo sacer*. [...] Heilig, dass heißt tötbar und nicht opferbar, ist ursprünglich das Leben im souveränen Bann, und die Produktion des nackten Lebens ist in diesem Sinn die ursprüngliche Leistung der Souveränität.“[964]

Die These von der „strukturellen Analogie“ „zwischen souveräner Ausnahme und *sacratio*“ wird nun im Hinblick auch ihre Konstitutionsfunktion für ‚das Politische’ genauer entfaltet. Für Agamben sind sie die entgegengesetzten Pole eines *Spannungsfeldes*, das sie – von außen betrachtet – als „symmetrische Figuren“ erscheinen lässt. Das heißt, Souverän und *homo sacer* (als Paradigmen oder Indikatoren dieser Schwellenzone) sind *so gesehen* zwar voneinander ununterscheidbar, aber insofern sie weder der profanen noch der göttlichen Sphäre zuzuordnen, davon *unterschieden* sind, *machen* sie diesen Unterschied, nehmen sich davon aus. Der Erkundung dieses Spannungsfelds, seiner internen wie externen Relationen sowie dessen nur *paradigmatisch* fassbaren Variationen gilt Agambens gesamtes Forschungsinteresse. In diesem Kontext konkretisiert Agamben seine zentrale Denkfigur der Schwelle folgendermaßen: „An den beiden äußersten Grenzen der Ordnung stellen der Souverän und der *homo sacer* zwei symmetrische Figuren dar, die dieselbe Struktur haben und korreliert sind: Souverän ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen potentiell *homines sacri* sind, und *homo sacer* ist derjenige, demgegenüber alle Menschen als Souveräne handeln. Beide sind in der Figur eines Handelns verbunden, das, indem es sich sowohl vom menschlichen Recht wie vom göttlichen Recht [...] ausnimmt, in einem bestimmten Sinn den ersten eigentlichen politischen Raum absteckt, der sowohl vom religiösen wie vom profanen Bereich, von der natürlichen Ordnung wie von der normalen Rechtsordnung abgegrenzt

[963] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 93.
[964] Ebd., S. 93; der Eigenheit von Agambens *Ursprungs*begriff ist hier Beachtung zu schenken, den er nicht chronologisch als Anfang, sondern als *Signatur* auffasst, die in einem Begriff, einem Diskurs o. ä. das weiterwirken lässt, mit dem diese scheinbar gebrochen haben, vgl. Fußnote 348 u. 561.

ist.“[965] Hinzuzufügen ist, dass weder die „natürliche“ noch die „normale Rechtsordnung“ für Agamben etwas vorgängiges sind, sondern diese Unterscheidung erst auf (dem *negativen*) *Grund* der *ursprünglichen* Ausnahme eines politischen Bereichs aus den Möglichkeiten der menschlichen Praxis entsteht.[966] Allein auf der vorgeschlagenen Interpretationsebene der Denkfigur der Schwelle kann Agambens These also Sinn machen; und gerade hier eröffnet sich sein Forschungsfeld unter dem Label der „Zone der Ununterscheidbarkeit“, das er am Ende des *Homo sacer I* am *Lager*-Paradigma[967] und im *Homo sacer III* am Paradigma des *Muselmanns*[968] mit dem Ziel der Erweiterung von Foucaults Biopolitikbegriff betritt.[969] Mein Zugang erlaubt es, den Blick der Rezeption dafür zu öffnen, dass, selbst unabhängig davon, was diese These positiv über die Begriffe der *Souveränität* und des *heiligen Lebens* festzustellen vermag, Agambens *Perspektive* in der Lage ist, ‚dem Politischen' den Mythos des ambivalent-säkularisierten Heiligen zu nehmen bzw. eine hierauf gerichtete Analyse auf eine *signatorische* Ebene zu verweisen: „Die Nähe zwischen der Sphäre der Souveränität und der Sphäre des Heiligen [...] ist nicht einfach das säkularisierte Residuum des ursprünglich religiösen Charakters jeder politischen Macht noch der bloße Versuch, dieser das Prestige einer theologischen Sanktion zu sichern; ebenso wenig ist sie aber die Konsequenz eines ‚heiligen', das heißt zugleich erhabenen und verfluchten Charakters, der dem Leben als solchem auf unerklärliche Weise innewohnen würde.“[970] Mit dieser Aussage revidiert Agamben *unsere* Tradition politischen Denkens und Theoretisierens, macht sie aus einem anderen Blickwinkel der Kritik zugänglich;[971] ein politikwissenschaftlicher Diskurs, der sich um die Möglichkeit dieser (supplementären) Erkenntnis bringt, weil er mit Agambens Denkweise nichts anzufangen weiß, versagt sich also einer Quelle der Selbstkritik.

Agamben schlägt also eine alternative Genealogie *unseres* Politikverständnisses vor.[972] Der

---

[965] Jeweils ebd., S. 94.
[966] Vgl. nochmals AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 103f.
[967] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 175-189.
[968] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 36-75.
[969] In komprimierter Form und diese Untersuchungen flankierend: „Der Ausnahmezustand ist das Dispositiv, das [...] die beiden Seiten der rechtlich-politischen Maschine zum Ausdruck bringen und zusammenhalten muss und dabei eine Schwelle der Unentscheidbarkeit errichtet, zwischen Anomie und Nomos, Leben und Recht, *auctoritas* und *potestas*. Er gründet in der wesentlichen Fiktion, dass die Anomie – in der Form der *auctoritas*, des lebenden Gesetzes oder der Gesetzeskraft – noch in Beziehung zur Rechtsordnung steht und dass die Macht, die Norm zu suspendieren, unmittelbar auf das Leben zugreift. Solange diese beiden Elemente in Korrelation, aber begrifflich, zeitlich und subjektiv unterschieden bleiben [...], kann ihrer Dialektik – mag sie auch in einer Fiktion gründen – in gewisser Weise immer noch funktionieren. Wenn sie aber tendenziell in einer einzigen Person zusammenfallen, wenn der Ausnahmezustand, in dem sie sich verbinden und indeterminieren, die Regel wird, dann transformiert sich das politisch-rechtliche System in eine tödliche Maschine.“ AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 101f.
[970] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 94f.; vgl. Fußnote 589, die auf die Passagen u. a. in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 16-19, verweisen, in denen er seine Kritik am Begriff der *politischen Theologie* in Form einer Revision des Säkularisierungsbegriffs formuliert.
[971] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 22, wo er exakt dies, d. h. eine „rückhaltlose[...] Revision“ „der Begriffe, welche die Humanwissenschaften [...] zu definieren glaubten oder als evident voraussetzten“ als Anliegen und Konsequenz seines *Homo sacer*-Projekts ankündigt.
[972] In diesem Punkt sind sich die Anliegen von Agamben und Pierre Clastres *ähnlich*, wovon meine Analysen der

entscheidende Punkt ist dabei Agambens Grundannahme, dass die Schwellen-Beziehung zwischen *heiligem Leben* und *Souveränität* eine *politische* Gemeinschaft als autonome, von profaner und religiöser Ordnung unterschiedene Sphäre begründet, indem sie sich *als diese Differenz* selbst etabliert.[973] Mit anderen Worten entsteht eine *menschliche* Gemeinschaft, insofern die Menschen sich als solche *politisch bestimmen* lassen, d. h. sie *weder* (bloß) *animalisch noch* (schon) *göttlich* sind. Die metaphysische Erfindung ‚des Menschen' geht mit der Auslieferung seiner physischen Existenz an eine politische Souveränität einher;[974] beide sind vom „einschließenden Ausschluss" des physischen Lebens durch die Fixierung seiner potentiell absoluten Tötbarkeit und vom „ausschließenden Einschluss"[975] des ewigen Lebens durch seine potentielle Verewigung im geschichtlichen Handlungsbereich der Menschen angewiesen.[976] Agambens Hypothese lehnt die Annahme eines *politischen Wesens* der Menschen ab, verneint, dass der „Zweck des Gemeinwesens" das „gute Leben" sei[977] oder dass an seinem *Ursprung* ein „Vertrag"[978] stünde; vielmehr geht er von einer Gewalt aus, die *beliebig* Menschen einer absoluten, d. h. *unbegründeten*[979] „Tötbarkeit" aussetzt, d. h. ihr *Überleben als Lebewesen* unmittelbar in Frage stellt, und die daraufhin in der Lage sei, eine Gemeinschaft bzw. Rechtsordnung zu konstituieren *und* zu erhalten, indem sie verspricht, diese – selbst ausgestoßene – Drohung, den selbst induzierten „Bann"[980] solange (bzw. für diejenigen) *nicht* zu exekutieren, wie sich die „in Bann" Gehaltenen an die gesetzten, *neuen* Regeln des Zusammenlebens halten. Eine politische Gemeinschaft entsteht dieser Perspektive nach also nicht „um des guten Lebens willen" oder dank der menschlichen Fähigkeit, Sprache zu haben, und sich auf dieser Basis über Gut und Böse[981] „*Zwischen-den*-Menschen"[982] zu einigen, sondern aus der *Impotenz* von Vielen einer derart *souveränen*

„politischen Anthropologie" Clastres' in Teil III.1 dieser Arbeit ihren Ausgangspunkt nehmen.

[973] Hier wird deutlich, *wozu* Agambens Sichtweise sich als *alternativ* positioniert: Ihm zufolge stehen weder Ermöglichung bzw. Sicherung des *guten Lebens* noch ein darauf zielender Gesellschaftsvertrag am *Ursprung* menschlicher Vergemeinschaftung, sondern die Heraushebung, die *Ausnahme* des *menschlichen Lebens* als weder bloß *animalisch-biologisches*, noch auch *göttliches*; das ist die ‚Grundgeste', die die Menschen auf Basis ihres Sprachvermögens als *politische Wesen* ebenso konstituiert, wie die politische Sphäre als deren *Produkt*; vgl. auch die Ausführungen von Arendt zur Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Sphäre, zwischen „Polis und Haushalt" in ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 38-47.

[974] Vgl. insbesondere Zusammenfassung der „*Anthropogenese*" in AGAMBEN: *Das Offene*, S. 87f.

[975] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 60, S. 95.

[976] Vgl. ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 70; Arendt sagt, „die Polis war für die Griechen [...] primär eine Garantie gegen die Vergeblichkeit und Vergänglichkeit des Lebens der Einzelnen, der Raum nämlich, der [...] geradezu dafür bestimmt war, sterblichen Menschen Unsterblichkeit zu gewähren." Ebd.

[977] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 11.

[978] AGAMBEN: *Das Offene*. „Die souveräne Gewalt gründet in Wahrheit nicht auf einem Vertrag, die gründet in der ausschließenden Einschließung des nackten Lebens in den Staat." Ebd., S. 117.

[979] Vgl. AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 170-172.

[980] „Rückt man den *homo sacer* an seinen eigentlichen Ort jenseits des Strafrechts wie des Opfers, so stellt er die ursprüngliche Figur des in Bann genommenen Lebens dar und bewahrt das Gedächtnis der ursprünglichen Ausschließung, mittels derer sich die politische Dimension konstituiert hat." AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 93; vgl. ebenso: „Das Leben des Verbannten ist – wie dasjenige des *homo sacer* – kein Stück wilder Natur ohne Beziehung zum Recht und zum Staat; es ist die Schwelle der Ununterschiedenheit und des Übergangs zwischen Tier und Mensch, zwischen *physis* und *nomos*, Ausschließung und Einschließung." Ebd., S. 115.

[981] Vgl. Agambens in diesem Zusammenhang rekurrente Aristoteles-Interpretation, etwa ebd., S. 11f.

[982] Diesen Aspekt des Politischen betont insbesondere Hannah Arendt immer wieder; vgl. u. a. ARENDT: *Was ist*

Gewalt gegenüber. In dieser Hinsicht schreibt Agamben den Diskurs der politischen Theorie um. Das Leben des *homo sacer* ist für Agamben ein *Paradigma*, um diesen Prozess einer kritischen Erkenntnis modellhaft zugänglich zu machen. Insofern wird der Begriff des *Heiligen* von Agamben, wenn er auf das Leben der Menschen bezogen ist, konsequent nicht in seiner religiös signierten Bedeutung genutzt, sondern als *politisierender*, d. h. nicht *gutes Leben*, sondern *Überleben machender*[983] Index begriffen: *sacer* ist ein *spezielles*, sowohl von der profan-rechtlichen wie von der göttlich-religiösen Sphäre *abgesondertes Leben*.[984] *Wer* „ein Leben"[985] gewaltsam in diesen Zustand (juridisch) strafloser Tötbarkeit *und* in die Unmöglichkeit, noch als Opfer zu gelten, versetzen *kann*, ist *souverän* und öffnet eine *Handlungssphäre*, die Agamben *politisch* nennt, insofern sie *auch* von der häuslich-despotischen Gewalt unterschieden ist bzw. gerade diesen Bereich abgrenzt. So produziert Souveränität *nacktes* Leben und bedarf dieser *Möglichkeit*; sie *ist* nur dann, sofern sie die *Macht* (*pouvoir*, d. h. Potenz)[986] hat, dies *zu tun*. Die souveräne Handlung, ihre weder auf Recht noch Religion bezogene, sondern nur auf die Selbstsetzung zielende Gewalt entzieht sowohl ihren *Autor* als auch ihr *Opfer* den *gewohnten* Modi der Lebensführung, indem sie deren Gewalt aussetzt und auf diesem *Grund* eine neue, *bio-politische Ordnung* stiftet. Damit setzt und erhält Souveränität sich als Operator der Abgrenzung zwischen den beiden Sphären. Und die daraufhin differierenden Ordnungssysteme des Rechtlichen und des Religiösen werden so zu Optionen für die potentiell tötbaren Lebewesen, *mehr als bloß zu überleben*, *als Bürger gut, d. h. menschlich zu leben*, als auch sie sich auch als *Regierungsmaschinen* etablieren, die Untertanen *produktiv* zu organisieren. Das politische

---

Politik?, S. 11.

983 Vgl. Agambens Weiterentwicklung von Foucaults „Formeln" zur „alten souveränen Macht": „*Sterben machen und leben lassen*", sowie zur „modernen Bio-Macht": „*leben machen und sterben lassen*", mittels einer „dritte[n] Formel [...],die zwischen den beiden anderen steht und das spezifischste Merkmal der Biopolitik des 20. Jahrhunderts erfasst: nicht mehr *sterben machen* oder *leben machen*, sondern *überleben machen*. Nicht das Leben oder der Tod, sondern die Erzeugung eines modulierbaren und virtuell unendlichen Überlebens ist die entscheidende Leistung der Bio-Macht unserer Zeit. [...] Der höchste Ehrgeiz der Bio-Macht besteht darin, in einem menschlichen Körper die absolute Trennung von Lebewesen und sprechendem Wesen, von *zoé* und *bios*, von Nicht-Mensch und Mensch zu erzeugen: das Überleben." AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 136.

984 Für Agamben „ist die Heiligkeit [...] die ursprüngliche Form der Einbeziehung des nackten Lebens in die juridisch-politische Ordnung, und das Syntagma *homo sacer* benennt [...] das Leben, insofern es in der einschließenden Ausschließung der souveränen Ausnahme als Bezugsgröße dient." AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 95.

985 Das logische Problem, dies zu denken, besteht darin, dass ‚ein *menschliches* Leben' gemeint ist, doch diese Zuschreibung erst *durch* diese Ausschlusshandlung möglich wird; vgl. Agambens Analyse des deleuzianischen Terms „'ein Leben...'" in AGAMBEN: *Die absolute Immanenz*, insbesondere S. 98-113.

986 Sobald Foucaults „Macht"-Begriff vor dieser Folie der Potenz (*pouvoir*) des Souveräns gelesen wird, zeigt sich die Verkürzung in der Perspektive derjenigen, die darauf insistieren *Macht* ausschließlich souveränitätslos zu begreifen; produktiver für die Rezeption dürfte es sein, hier ein Mehrebenenmodell einzuführen, in dem die Gewalt der Souveränität die *verschwinden-könnende* und sogar *-müssende* Grundlage *gouvernementaler*, *dezentraler Kräfteverhältnisse* bildet; dies würde Agambens Bild eines *bipolaren Spannungsfeldes* entsprechen, anstatt sich Souverän und *homo sacer* als starre, Oppositionen vorzustellen; vgl. die diesbezüglich ansetzenden Agambenkritiken von: BRÖCKLING, Ulrich: "Menschenökonomie, Humankapital. Zur politischen Ökonomie des 'nackten Lebens'." In: *Mittelweg 36 12/1,* 2003, S. 3-22; LOREY: *Als das Leben in die Politik eintrat*; ZAKRAVSKY: *Enthüllungen*.

System ist in der Lage die eigene „Umwelt“[987], ihr Außen als (als exklusiv durch es) zu Inkludierendes selbst zu reproduzieren, indem es die souveräne Schwelle als diese Grenze, die dieser Sphäre weder innerhalb noch außerhalb ist, instituiert. In diesem Sinn behauptet Agamben, Souveränität *produziere nacktes Leben* als „ursprüngliche Leistung“ und sei die Hervorbringung der *politischen Sphäre als Schwellezone*, also ein Bezug zwischen Menschen und ihrer Welt, der weder profan noch religiös strukturiert ist, als Ausnahme davon und Alternative dazu. In dieser Perspektive auf die Genese *unserer* Politik *liegt* ihr nicht das „Gemeinwohl“[988] des *guten Lebens* als Zweck voraus, sondern eine *öffentliche* Gewalt-Beziehung *zwischen Menschen* (als potentiellen Nicht-Menschen) zugrunde, die auf der Vermeidung ihrer Verwirklichung, d. h. der Aufhebung dieses *Ausnahmezustands* beruht.

II.2.6.4 Aspekte des Schwellenparadigmas des *heiligen Lebens*

Funktional betrachtet, besitzt das Schwellenparadigma des *heiligen* oder *nackten Lebens* mehrere Zeit- und Perspektivierungsebenen in Agambens Denken. Diese Vermischung erschwert den Zugang und auch den Umgang damit als Analyseinstrument im Sinn eines *Paradigmas* „der modernen Biopolitik“.[989] Das Modell kennzeichnet auf der einen Seite mindestens zwei historische Brüche. Zum einen dient es als Prisma auf die biopolitische „Modernitätsschwelle“[990], die aus der Virtualität dieses *nackten Lebens* einen auf individueller wie auf bevölkerungsmäßiger Ebene konkret zu regierenden *Körper* macht. Darüber hinaus nutzt Agamben das *homo sacer*-Paradigma, um die „Verabsolutierung“[991] der im Rahmen

---

[987] Vgl. LUHMANN: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 60-78.

[988] Vgl. meine Kritik dieses Schwellen-Begriffs des Staatsrechts in Kapitel III.2 dieser Arbeit.

[989] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 162; *unsere* Gegenwart ist, wie in Kapitel II.2.2 zur *Zeitgenossenschaft* erörtert, *immer* der Fluchtpunkt von Agambens Analysen; hier fasst er zusammen, was er in *Ausnahmezustand* und *Mittel ohne Zweck* extensiv zu begründen sucht, dass *heute* „die Ausnahme dazu tendiert, zur Regel zu werden. Es ist gleichsam, wie wenn das nackte Leben des *homo sacer*, auf dessen Absonderung sich die souveräne Macht gründete, jetzt explizit und unmittelbar politisch wird, indem es sich selbst als Aufgabe annimmt. Das ist [...] das Kennzeichen der biopolitischen Wende der Moderne, mithin der Bedingung, in der wir uns noch immer befinden. [...] Im Ausnahmezustand, der zur Regel geworden ist, verkehrt sich das Leben des *homo sacer*, der das Gegenstück des Souveräns war, in eine Existenz, auf welche die Macht keinerlei Zugriff mehr zu haben scheint.“ Doch gerade dieser, selbst induzierte Status bzw. Prozess der Entsubjektivierung ist aus Sicht ‚der Macht’ untragbar. Agamben spricht von einer „sonderbare[n] Beunruhigung der Macht, die sie in eben jenem Moment überkommt, in dem sie sich dem folgsamsten und feigsten Gesellschaftskörper gegenübersieht, den es in der Menschheitsgeschichte je gab.“ Es sei „nur ein scheinbarer Widerspruch, dass der harmlose Bürger der postindustriellen Demokratie [...], der pünktlich ausführt, was ihm aufgetragen wurde, und zulässt, dass sowohl seine alltäglichsten Gesten als auch seine Gesundheit, seine Zerstreuung und seine Beschäftigung, seine Ernährung und seine Wünsche bis ins kleinste Detail von Dispositiven gesteuert und kontrolliert werden, – womöglich gerade deshalb – von der Macht als potentieller Terrorist betrachtet wird.“ AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 39f. Agamben rekapituliert und aktualisiert hier seine Diagnose aus dem *Homo sacer I*: „Je durchdringender die Dispositive werden, je weiter sie ihre Macht in jeden Bereich des Lebens ausdehnen, desto mehr sieht sich die Regierung einem unfassbaren Element gegenüber, das sich ihrem Zugriff umso mehr zu entziehen scheint, je gefügiger es sich diesem unterwirft.“ AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 40f.

[990] Vgl. Agambens Rekurs auf diese These Foucaults in: AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 12f.; vgl. FOUCAULT: *Der Wille zum Wissen*, S. 138; vgl. auch die komprimierte Fassung in FOUCAULT: *Sicherheit, Territorium und Bevölkerung*.

[991] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*. Er behauptet ebd., S. 73, m „nationalsozialistischen Staat [...] kreuzen sich eine beispiellose Verabsolutierung der Bio-Macht des Leben-Machens und eine ebenso absolute Verallgemeinerung der souveränen Macht des Sterben-Machens, so dass die Biopolitik unmittelbar mit der Thanatopolitik zusammenfällt.“

liberaler Rationalitäten entwickelten „Biomacht“[992] in den „großen totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts“[993] zu beschreiben. Auf der anderen Seite ist das *homo sacer*-Paradigma kein historiographisches Analyseinstrument. Eher soll Agambens Problemskizze *unserer* Gegenwart mit diesem Paradigma *archäologisch* fundiert werden. Als *Paradigma der Schwelle* dient der *homo sacer* Agamben zur Öffnung seiner kritischen Perspektive auf die *Biopolitik der Gegenwart*. Diese Verknüpfung verläuft über Agambens mit Nachdruck vertretene Überzeugung, dass das „Dogma der Heiligkeit des (bloßen) Lebens“ bis heute[994] wirksam ist. Agamben interessiert nicht die Geschichtsschreibung des *homo sacer*, sondern dessen *ethische* Dimension, seine *Zeitgenossenschaft*. Sein Interesse gilt der Veränderung der Politik oder wenigstens ihrer theoretischen Fassung auf Grundlage seiner Hypothesen.

Agambens Ansicht nach kann auch die aktuelle Politik, wegen ihres immanenten Zusammenhangs mit Souveränität und Recht, nicht unabhängig von der korrespondierenden Schwellenzone des heiligen Lebens und ihren, die Menschen unterscheidenden,

---

[992] Vgl. zum Zusammenhang zwischen *Geburt der Biopolitik* und *Liberalismus* bzw. *ökonomischer Rationalität*: FOUCAULT: *Die Geburt der Biopolitik*.

[993] Agamben betont, dass „Geburt der Lager“ und „Verabsolutierung der Bio-Macht“ zur „Thanatopolitik“ einsetzt, als die von Foucault beschriebenen Mechanismen und Techniken moderner Biopolitik „in eine Krise“ geraten und die sich die Produktion der „ursprünglichen“ *Schwelle* in einer neuen Dimensionen materialisiert: Das Lager (in Agambens nichthistorischer Perspektive!) „taucht zu einem Zeitpunkt auf, da das politische System des modernen Nationalstaates, das auf dem funktionalen Nexus zwischen einer bestimmten Lokalisierung (dem Territorium) und einer bestimmten Rechtsordnung (dem Staat) gründete und von automatischen Regeln der Einschreibung des Lebens (der Nativität oder Nationalität) gesteuert wurde, in eine fortdauernde Krise gerät und der Staat beschließt, die Sorge um das biologische Leben zu einer seiner direkten Aufgaben zu machen. Wenn der Nationalstaat mithin durch die drei Elemente Land, Ordnung, Geburt definiert wird, dann vollzieht sich der Bruch des alten *nomos* [...] an der Stelle, welche die Einschreibung des nackten Lebens in deren Inneres bezeichnet [...]. Etwas funktioniert nicht mehr an den traditionellen Mechanismen, die diese Einschreibung regelten, und das Lager ist der neue verborgene Regulator der Einschreibung des Lebens in die Ordnung – oder vielmehr das Zeichen der Unmöglichkeit, dass das System funktioniert, ohne sich in eine tödliche Maschine zu verwandeln.“ AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 184. Das Problem, dass Agamben für *unsere* Gegenwart sieht und anspricht, ist die Kontinuität *dieses Systems* über den politischen Regimewandel hinweg, insofern die „Krise“ zur Normalität in Permanenz und der „weltweite Bürgerkrieg“, d. h. der Ausnahmezustand „zur Regel“ geworden ist, vgl. u. a. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 185. „Die zunehmende Entkoppelung von Geburt (nacktem Leben) und Nationalstaat ist das neue Faktum der Politik unserer Zeit, und das, was wir *Lager* nennen, ist dieser Abstand. [...] Das Lager [...] ist die verborgene Matrix der Politik, in der wir auch heute noch leben und die wir durch alle Metamorphosen hindurch zu erkennen lernen müssen, in den *zones d'attente* unserer Flughäfen wie in manchen Peripherien unserer Städte. Es ist das vierte unablösbare Element, das zur alten Trinität von Staat, Nation (Geburt) und Territorium hinzugekommen ist und sie aufgesprengt hat.“ Ebd.; vgl. auch AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 9, wo Agamben behauptet, dass „sich der Ausnahmezustand in der Politik der Gegenwart immer mehr als das herrschende Paradigma des Regierens“ erweist und insofern „eine Schwelle der Unbestimmtheit zwischen Demokratie und Absolutismus“ sei ebd., S. 9. Die „Komplizenschaft“ (AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 20) bezieht sich auf die (nach eigenen, rechtsstaatlichen Maßstäben irreguläre) Regularität des (demokratischen) Regierungshandelns selbst, insofern der „Ausnahmezustand [...] kein Sonderrecht [... ist], sondern [...], indem er die Rechtsordnung suspendiert, [bestimmt er] deren Schwelle oder Grenzbegriff.“ AGAMBEN: *Ausnahmezustand*; vgl. auch AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, insbesondere S. 46f.

[994] Vgl. Agambens kritische Diskussion der „nutzlosen“ Kategorien von „Würde und Selbstachtung“ in Bezug auf den *Muselmann* in: AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 51-61, hier S. 55. „Wenn es [...] eine Zone des Menschlichen gibt, in der diese Begriffe keinen Sinn haben, dann kann es sich bei ihnen um keine genuin ethischen Begriffe handeln. Denn keine Ethik darf sich anmaßen, einen Teil des Menschlichen auszuschließen“, oder „dass man Würde und anstand über alle Vorstellung hinaus verlieren kann, dass es Leben gilbt noch in der alleräußersten Entwürdigung – das ist die entsetzliche Kunde, die die Überlebenden aus dem Lager hinaustragen in das Land der Menschen. [...] Der Muselmann [...] ist der Wächter an der Schwelle einer Ethik, einer Lebensform, die dort beginnt, wo die Würde endet.“ Ebd., S. 60.

klassifizierenden Implikationen funktionieren. Entsprechend lautet seine, diesen Konnex kritisch fokussierende Definition des *heiligen, politisierten Lebens*: „Heilig ist das Leben nur, insofern es in der souveränen Ausnahme erfasst wird."[995] Die Schwierigkeit, hiermit im Rahmen der etablierten wissenschaftlichen Disziplinen und Terminologien umzugehen, mag darin bestehen, dass Agamben die Sphäre der Politik (und des Rechts) von der gewaltsamen Geste des Souveräns und nicht den „Machtbeziehungen" gleichberechtigter politischer Subjekte aus zu denken versucht.[996] In dieser Perspektive ist *Gewalt* der *negative Grund*, die Bedingung für Macht(-Beziehungen), d. h. für die Möglichkeit überhaupt, dass sich ein *offener*, *öffentlicher* Raum (temporär) gewaltfreier, rechtlicher Beziehungen zwischen den Menschen bilden kann. Foucaults Machtbegriff wird hier nicht nur nicht widersprochen, vielmehr kann behauptet werden, Agamben lege nicht in Foucaults Interesse und Fokus liegende Aspekte seiner Forschungen frei.[997] In diesem Zusammenhang ist auch Agambens nächster Analyseschritt angesiedelt, in dem er sich der Verknüpfung von Recht und Leben im römischen Recht zuwendet. Im (nicht juridisch sanktionierten) *Recht über Leben und Tod* des Vaters über den Sohn, die *vitae necisque potestas*, das schon Foucault als Paradigma der „alten souveränen Macht" aufgriff,[998] taucht der Begriff des Lebens im rechtlichen Kontext, wie Agamben betont, nur im Zusammenhang mit einer „Todesmacht"[999] auf. Die Besonderheit dieses „Rechts" beruht darin, dass es weder als juridische Sanktion noch als „Hausrecht" ausgeübt werden kann, sondern auf der quasi-biologischen Vater-Sohn-Beziehung basiert. Die *vitae necisque potestas* kommt „jedem freien männlichen Bürger bei seiner Geburt zu und scheint so *das* Modell der politischen Macht[1000] im

---

[995] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 95.

[996] Vgl. die (unzureichende) Kritik Lemkes an Agambens (vermeintlicher) Fixierung auf staatliche Souveränität und juridische Steuerung des Lebens: „Die Biopolitik ist heute nicht mehr nur Aufgabe staatlicher Rechtsetzung, sondern auch souveräner Subjekte, die als mündige Patienten [*in Abhängigkeit von dem, was ihnen Politik bzw. Recht und Arzt zugestehen, zu entscheiden; M.M.*], aktive Marktindividuen [*in Abhängigkeit von dem, was ihnen Werbung und Spektakel vorgeben, zu entscheiden; M.M.*] oder verantwortliche Eltern [*insofern sie für ihren Nachwuchs ‚gutes Leben' wollen; M.M.*] medizinische und biotechnologische Optionen nachfragen.", LEMKE: "Die Regel der Ausnahme", S. 955; vgl. die entsprechende Passage, S. 949-956. Lemke gibt den Ton der Agambenkritik aus Sicht der Gouvernementalitätsstudien vor; vgl. etwa LEMKE, Thomas: *Die Macht und das Leben. Foucaults Begriff der 'Biopolitik' in den Sozialwissenschaften.* In: KAMMLER, Clemens/PARR, Rolf (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme.* Heidelberg 2007, S. 135-156.

[997] Diese These kann ich im Rahmen dieser Arbeit nicht umfassend erörtern, sie liefert jedoch genügend Stoff für weitere Auseinandersetzungen; vgl. zu Ansatzpunkten BUSSOLINI, Jeffrey: "Introduction Special Issue: Michel Foucault and Giorgio Agamben." In: *Foucault Studies 10/November,* 2010, S. 3-6, SCHNEIDER: *Die Sachen komplizierter machen*; sowie: FOUCAULT: *Der Wille zum Wissen*, S. 131-140.

[998] Vgl. FOUCAULT: *Der Wille zum Wissen*, S. 131; FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 282-284.

[999] „Demnach erscheint das Leben im römischen Recht nur als Gegenstück einer Macht, die mit dem Tod droht [...]. Diese Macht ist absolut, sie ist weder als Sanktion einer Schuld noch als Ausdruck der allgemeinsten Macht, die dem *pater* als Oberhaupt des *domus* [...] zukommt, gedacht: Sie entspringt unmittelbar der Vater-Sohn-Beziehung [...]; deswegen darf sie nicht mit dem Recht zu töten verwechselt werden [...] und noch weniger mit der Gewalt des *dominus* über seine Diener." AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 97.

[1000] Der Aspekt des Politischen dieser Macht liegt hier nicht in einem positiven, sie auszeichnenden Attribut, sondern einer negativen Differenz: sie ist *politisch*, insofern sie *nicht profan*, *nicht rechtlich*, *nicht ökonomisch* und *nicht religiös* angelegt ist; Politik ist der Name für die Ausnahme aus den *normalen* zwischenmenschlichen Beziehungen, die die sich selbst (gewaltsam) initiierende politische Sphäre dann *als ob nichts geschehen wäre* zurückgibt, und auf diese Weise die Fiktion und Illusion etabliert, es bräuchte ihrer *Gewalt*, um all die anderen Systeme überhaupt zu ermöglichen; die Politik, wie sie im Abendland klassisch und Tradition geworden ist,

allgemeinen zu liefern. *Nicht das einfache natürliche Leben, sondern das dem Tod ausgesetzte Leben (das nackte oder das heilige Leben) ist das ursprüngliche politische Element.*“[1001] Diese Schlussfolgerung ist nicht als historisches Urteil zu verstehen, sondern das Produkt seines paradigmatischen Vorgehens, mit dem Agamben dieses Beispiel dem Ensemble zuordnet, das er aus den anderen, zuvor dargelegten Beispielen gewonnen hatte, und nun um den hier relevanten Aspekt erweitert: Die patriarchale Macht über Leben und Tod des Sohnes ist ein *Recht*, ohne kodifiziertes Recht zu sein, und zugleich markiert es eine *spezielle*, nicht *ökonomische* Beziehung zwischen Mitgliedern eines Haushalts, wodurch sowohl der *Despot* als auch das *nackte Leben* des Sohnes des Hausherren zu *Grenzfiguren* dieser differenten Sphären werden. Auf die Hervorhebung dieses Schwellenstatus’ zielt seine Erörterung dieses *Beispiels* ab. Das wird an der für sein Vorgehen charakteristischen Weise deutlich, in der Agamben die vorangehenden Hypothesen daraufhin rekapituliert und zueinander in Stellung bringt: Die *vitae necisque potestas* ist dann in erster Linie Paradigma „der Einbeziehung des nackten Lebens in die juridisch-politische Ordnung“. „Es verhält sich, wie wenn die männlichen Bürger für ihre Teilnahme am politischen Leben mit einer bedingungslosen Unterwerfung unter eine Macht über den Tod bezahlen müssten und das Leben nur in der doppelten Ausnahme der Tötbarkeit und der [*Nicht*-]Opferbarkeit in das Gemeinwesen eintreten könnte. [...] Wenn die antike Politik der Trennung dieser beiden Sphären entspringt, dann ist das tötbare und nicht opferbare Leben das Scharnier, das sie verbindet, und die Schwelle, auf der sie kommunizieren, indem sie sich ins Unbestimmte auflösen.“[1002] Dieses Schwellenparadigma zeigt also – kontextuell verschoben – die Aspekte, die schon für die Schwellenparadigmen etwa der *Potenz* oder der *Signatur* galten. Das *heilige Leben* ist also *ein* Paradigma der Schwelle, das die Eigenschaften *des* Paradigmas der Schwelle *aufweist* und *zeigt*: „Das heilige Leben, weder politischer *bios* noch natürliche *zoé*, ist die Zone der Ununterscheidbarkeit, in der *bios* und *zoé* sich wechselseitig einbeziehen und ausschließen und sich gerade dadurch konstituieren.“[1003] Auch in diesem *Fall* geht die Konstitution des Unterschiedenen also auf deren Ununterscheidbarkeit zurück, ist von der Existenz, d. h. der Produktion und Reproduktion dieser *Grenze* abhängig.

Erst auf Basis der hier zur Entfaltung kommenden Denkfigur der Schwelle kann Agamben seine, das traditionelle politische Denken revidierende These aufstellen. Mit Bezug auf Alain Badious Aussage, dass „der Staat nicht in einer sozialen Bindung gründet, deren Ausdruck er wäre, sondern in der Auflösung (*dé-liaison*), die er untersagt“, strebt Agamben die Neuperspektivierung des „Ereignisses“ der „Politisierung des Lebens“[1004] an, das „in

---

braucht die Menschen und ihre Praxen, nicht umgekehrt.

[1001] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 97f.

[1002] Ebd., S. 100.

[1003] Jeweils ebd., S. 100.

[1004] Ebd., S. 100; vgl. BADIOU, Alain: *Das Sein und das Ereignis.* Zürich 2005, S. 128.

Wahrheit nie aufgehört hat zu geschehen."[1005] Agamben ergänzt, dass das Band, dessen Auflösung der Staat zu verhindern sucht, „selbst ursprünglich die Form einer Auflösung oder einer Ausnahme [hat], in der das, was eingebunden wird, zugleich ausgestoßen wird". Das bedeutet, „das menschliche Leben politisiert sich nur durch das Überlassensein an eine unbedingte Macht über den Tod."[1006] Nicht weil die Menschen das *vernünftigerweise wollen*, sondern erst dann, wenn sie (aufgrund der politisch-souveränen Gewalt, der sie ausgesetzt sind) *nicht mehr anders können*, entstehen und erhalten sich politische Gemeinschaften um des *guten Lebens* willen. Agambens These zur paradoxalen *Logik der Souveränität* erhält hier einen weiteren paradigmatischen Baustein und gewinnt somit an Tiefenschärfe, so dass sich ihr Potential zur Neujustierung unseres politischen Denkens und Handelns zeigt. Dank der sich gegenseitig verstärkenden Wechselwirkung zwischen den jeweils analogisierten Schwellenparadigmen kann Agamben seine These komplettieren: „Ursprünglicher als die Bindung einer positiven Norm oder eines sozialen Pakts ist das souveräne Band, das aber in Wahrheit nur eine Auflösung ist; und das, was die Auflösung impliziert und produziert – das nackte Leben, das im Niemandsland zwischen dem Haus und den Staat wohnt –, ist von der Warte der Souveränität aus gesehen das ursprüngliche politische Element."[1007] In dieser Phase seiner Argumentation ist es also nicht mehr das „Niemandsland" zwischen profaner und göttlicher Sphäre, sondern das „zwischen dem Haus und dem Staat", aus dem die Souveränität als *Grund* dieser Unterscheidung hervorgeht und mit ihr die politische Ordnung, juridisch eingrenzend,[1008] konstituiert. Jeweils ist es jedoch *die Schwelle*, die Agamben denkt.

II.2.6.5 „Körper" und „Leben" des *homo sacer*

Die im vorgestellten Kapitel zum *homo sacer* folgende Erörterung Agambens der These von Ernst Kantorowicz bezüglich der *Zwei Körper des Königs* werde ich lediglich streifen, da sie in ihrer argumentativen Herleitung und Ausrichtung vor allem auf eine Reinterpretation von Kantorowicz' Buch zielt.[1009] Entscheidend ist, *wie* Agamben sich dieses zunutze macht, um die Perspektive auf die von ihm vertretene These zu erweitern. So betont Agamben, dass es ein römisches Vorbild und somit ein genealogisches Kontinuum für die von Kantorowicz untersuchten englischen und französischen *Riten der Königsbestattung*, bei der der

[1005] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 88.
[1006] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 100.
[1007] Ebd., S. 100.
[1008] Vgl. ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 77-79; hier bestimmt Arendt die Funktion des Gesetzes als „Grenze" *zwischen privater und öffentlicher Sphäre* (der Bürger), d. h. evoziert eine zu Agamben analoge Denkfigur der *ausschließenden Einschließung des Privaten* (*zoé*), um ein Leben in der Polis (*bios*) führen zu können: „Innerhalb des Öffentlichen erscheint das Private als ein Eingegrenztes und Eingezäuntes, und die Pflicht des öffentlichen Gemeinwesens ist es, diese Zäune und Grenzen zu wahren [...]. Was wir heute Gesetz nennen, bedeutete [...] ursprünglich so etwas wie eine Grenze, die in früher Zeit ein sichtbarer Grenzraum war, eine Art Niemandsland, das jeden, der überhaupt ein Jemand war, umschloss und einhegte. [...] Die Mauer des Gesetzes war heilig, aber nicht sie selbst, sondern nur das, was sie einhegte, war eigentlich politisch. Das Aufstellen des Gesetzes war eine vorpolitische Aufgabe; aber erst wenn sie erfüllt war, war das eigentlich Politische, nämlich die Polis selbst, konstituiert." Ebd., S. 78.
[1009] Vgl. die Kurzform dieser Argumentation in AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 98; Agamben zeigt hier, wie er „Kantorowicz' These von den zwei Körpern des Königs [...] einige Präzisierungen hinzufügen" kann.

Leichnam es Souveräns durch eine Abbildfigur gedoppelt wurde, gibt. Auf Basis dieser Annahme gewinnt er aus der Eigenart des römischen Ritus' ein Beispiel, das es ermöglicht, jenseits der *strukturellen* auch eine *körperliche* Symmetrie zwischen Souverän und *homo sacer* denkbar zu machen. Seiner Ansicht nach weist der „Ritus, bei dem ein Abbild zuerst wie eine lebende Person behandelt und danach feierlich verbrannt wurde, [...] in eine dunklere und ungewissere Zone", als es Kantorowicz bereit ist, zu analysieren, in der „der politische Körper des Königs sich dem tötbaren und nicht opferbaren Körper des *homo sacer* anzunähern [scheint], um beinah mit ihm zu verschmelzen."[1010] Agamben bedient sich der nicht verfolgten Implikationen der Forschungen Kantorowicz', um seinen eigenen Gedanken ergänzend zu fundieren. Die weiteren von Agamben in diesem Prisma betrachteten, analogen Figuren dieses Wachsbildes[1011] sind für ihn also weder kulturhistorisch noch ethnographisch von Belang. Sie werden allein mit dem Ziel herangezogen und analysiert, die Schwellenstruktur, für die der *homo sacer* paradigmatisch ist, weiter auszuleuchten, um die in Frage stehende Schwellenzone in einem weiteren Aspekt zu thematisieren. In dieser Hinsicht erfolgt hieran anschließend eine für Agambens Denkprozess typische Wendung, die als Überleitung ankündigt, „nun aus dieser Perspektive das Leben des *homo sacer* erneut [zu] betrachten". Dieser Ansatz bewegt sich explizit auf analogischer Ebene, wodurch das zu klärende Paradigma des *homo sacer* weiteren Schliff erhält: „Der Körper des *homo sacer* selbst ist in seiner Eigenschaft, tötbar und nicht opferbar zu sein, das lebende Pfand seiner Unterwerfung unter eine Macht über den Tod; [...] die absolute und bedingungslose Unterwerfung."[1012] Agambens Argumentation hat sich also in Richtung einer Akzentuierung des ‚Körperlichen', d. h. des tatsächlich dem Untergang ‚geweihten' Aspekts des *heiligen Lebens* verschoben. So wird deutlich, dass *das Leben* der sprachbegabten Lebewesen, nur aufgrund seiner Tötbarkeit und Sterblichkeit politisiert werden kann, was auch die Aussicht auf dessen *Geschichtlichkeit* einschließt, d. h. als deren Bedingung ermöglicht.[1013]

Hierauf führt Agamben die bisher ausgelegten Verknüpfungen zusammen, was sich in einer Stelle manifestiert, die Agambens Begriff vom *heiligen* Leben und seiner Funktion als *arché*, die diese Figur erst für die Gegenwart *paradigmatisch* werden lässt, luzide macht: „Sowohl beim Körper des Geweihten als auch [...] bei dem des *homo sacer* stößt die antike Welt zum ersten Mal auf ein Leben, das, indem es sich in einer doppelten Ausschließung vom realen Kontext der profanen wie der religiösen Lebensformen ausnimmt, allein durch sein Eintreten in eine engste Symbiose mit dem Tod definiert wird, ohne aber bereits der Welt der

[1010] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 104.
[1011] Vgl. ebd., S. 105-108, Agamben bespricht u. a. den „*devotus*, [...] der sein eigenes Leben den Göttern der Unterwelt weiht, um die Stadt vor einem schweren Unheil zu bewahren" ebd., S. 105f.; sein Leben ist dann eine „heikle Angelegenheit", wenn er den Akt des Sich-selbst-dem-Tode-Weihens *überlebt*: „Welches ist der Status dieses lebendigen Körpers, der nicht mehr zur Welt der Lebenden zu gehören scheint?" Ebd., S. 107.
[1012] Jeweils ebd., S. 109.
[1013] Vgl. AGAMBEN: *Das Offene*, S. 18-26.

Verstorbenen anzugehören.“[1014] Wiederum in agambentypischer Manier wird darauf ein Motiv eingeführt, dass er andernorts genauer entfaltet, d. h. zu dem er hier die Grundlage legt. Es handelt sich um die Denkfigur der *zwei Leben* (Pluralwort) in einem Menschen-Körper, wobei das eine das andere *überleben* kann.[1015] An dieser Stelle analogisiert Agamben das *heilige* Leben des *homo sacer* mit der ihn interessierenden Figur des *nackten* Lebens, denn „in der Figur dieses ‚heiligen Lebens' tauchte in der abendländischen Welt so etwas wie ein nacktes Leben auf. Entscheidend ist jedoch, dass dieses heilige Leben von Beginn an einen eminent politischen Charakter besitzt und eine wesentliche Bindung mit dem Boden offenbart, auf dem sich die souveräne Macht gründet.“[1016] Anhand des zuvor genutzten Beispiels des „Abbildritus in der römischen Kaiserapotheose“ und in Abwandlung des von Kantorowicz' daraus gezogenen Schlusses, vermutet Agamben, dass „der Kaiser nicht zwei Körper in sich, sondern zwei Leben in einem einzigen Körper, ein natürliches und ein heiliges Leben“ hat, wobei „das letztere [...] das erstere [überlebt]“. Deshalb ist, „ [w]as den überlebenden Geweihten, den *homo sacer* und den Souverän zu einem einzigen Paradigma vereint, [...] der Umstand, dass wir uns jedesmal vor einem nackten Leben befinden, das aus seinem Kontext herausgelöst worden und, weil es sozusagen den Tod überlebt hat, mit der menschlichen Welt unvereinbar geworden ist.“ Insofern in „allen drei Fällen [...] das Leben in gewisser Weise an eine politische Funktion gebunden“ ist – *die* Leben des Souveräns, des *homo sacer* und des Geweihten – kann Agamben behaupten, dass die „höchste Macht“ der Souveränität „sich stets auf die Absonderung eines Lebens, das getötet, aber nicht geopfert werden darf“[1017] zu gründen scheint, „wie wenn diese letztlich nichts anderes wäre als *die Fähigkeit, sich und die anderen als tötbares und nicht opferbares Leben zu konstituieren.*“[1018] Aus dieser Perspektive erscheinen Kantorowicz' Untersuchungsergebnisse „in einem anderen und weniger harmlosen Licht.“ Agamben legt den Akzent seiner Interpretation des *zweiten Körpers (*oder: der *zwei Leben) des Königs* nicht auf die darüber zu sichernde Kontinuität der Macht, die per Doppelung des Leichnams zu erhalten sei, sondern behauptet, die Wachspuppe repräsentiere „vor allem den Überschuss des heiligen Lebens des Kaisers“. Mit dieser Feststellung, dass in der Kaiser-Puppe dessen *heiliges*, tatsächlich *souveränes* Leben *überlebt*, das was die *souveräne Macht* begründet und deshalb nicht sterben darf, „ändert sich der Sinn der Metapher vom politischen Körper, und aus dem Symbol der Ewigkeit [...] wird die Chiffre des absoluten und

[1014] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 109.
[1015] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 116f.; Agamben behauptet hier, „dass beim Menschen das Leben eine Zäsur in sich trägt, die aus jedem Leben ein Überleben und aus jedem Überleben ein Leben machen kann“, vgl. insbesondere ebd., S. 132-135, wo Agamben in Dialog mit Xavier Bichat zu der Überzeugung kommt: „Doch ob nun der Mensch überlebt oder der Nicht-Mensch, das Animale oder das Organische: auf jeden Fall scheint das Leben in sich selbst den Traum – oder Alptraum – des Überlebens zu tragen.“ Ebd., S. 135; vgl. auch AGAMBEN: *Die absolute Immanenz*, S. 105-108.
[1016] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 109.
[1017] Jeweils ebd., S., S. 110.
[1018] Ebd., S. 110f.

nichtmenschlichen Wesens der Souveränität.“[1019] Diese Art der ‚Nichtmenschlichkeit’ des Souveräns ist analog zu der – von der Rezeption mehrheitlich missverstandenen – *menschlichen Nichtmenschlichkeit bzw. nichtmenschlichen Menschlichkeit des Muselmanns*.[1020] Dieser Abschnitt, der *Souveränität* und *homo sacer* als einander umgekehrt symmetrische Schwellenparadigmen etabliert, ist ein Ausgangspunkt für Agambens umstrittene Analyse dessen, *was von Auschwitz bleibt*.

Die Hypothese einer *körperlichen* Symmetrie zwischen *Souveränität* und *homo sacer* verfolgt Agamben aber noch weiter, indem er ihre analogische Grundlage in beispielhafter Manier verschiebt. Nochmals ist hervorzuheben, dass Agambens Erkenntnisinteresse hier in erster Linie auf die theoretische *Struktur der Souveränität* gerichtet ist, als deren Paradigma er die *homo sacer*-Figur zu interpretieren sucht. Mit diesem Impetus wendet Agamben sich daher „Analogien und Entsprechungen im juridisch-politischen Status“, den beiden zuallererst bestimmenden Elementen von Souverän und *homo sacer* zu. Eine Symmetrie findet sich in Bezug auf die erste Eigenschaft des *homo sacer*. Seine Tötung „gilt (noch) nicht als Mord“, d. h. sie hat die *exzeptionelle* Sanktion keiner Sanktionierung zur Folge, während die Tötung des Souveräns in gewissem Sinn „mehr als ein Mord“, d. h. ein „besonderes Delikt“ ist, weshalb auch hier die regulären juridischen Sanktionsmechanismen *außer Kraft gesetzt* sind. Die wiederum vor allem auf die Untermauerung der möglichen Analogie hinzielende These Agambens lautet: „Von [diesem] Gesichtspunkt aus spielt es keine Rolle, dass die Tötung des *homo sacer* für weniger und die Tötung des Souveräns für mehr als einen Mord gehalten werden kann; wichtig ist, dass in beiden Fällen die Tötung nicht den Tatbestand eines Mordes erfüllt.“ Das Leben, „’die Person des Souveräns [ist] heilig und unantastbar’“, ist invers analog zu dem des *homo sacer*. Beide befinden sich in der sowohl von Recht als auch Religion ausgenommenen, deren Grenze setzenden, *politischen Sphäre*. Ähnlich verhält es sich in Bezug auf die zweite Eigenschaft des *homo sacer*, seiner „Nichtopferbarkeit“, also der ihn betreffenden „Unmöglichkeit, in den vom Ritus oder vom Gesetz vorgesehenen Formen geopfert zu werden.“[1021] Wie für den *homo sacer*, der aufgrund seiner Todesweihung bereits der ‚Welt der Götter’ angehört, oder genauer: aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen ist, sind auch für Souveräne und deren Vergehen keine gewöhnlichen Gerichtsverfahren vorgesehen. Beide stehen, wenn auch auf

[1019] Jeweils ebd., S. 111.
[1020] Der *Muselmann* „zeigt sich einmal als der Nicht-Lebendige, als das Wesen, dessen Leben nicht wirklich Leben ist, und ein andernmal als der, dessen Tod nicht Tod genannt werden kann, sondern nur ‚Fabrikation von Leichen’; als Einschreibung einer toten Zone in das Leben und einer lebendigen Zone in den Tod. In beiden Fällen wird die Menschlichkeit des Menschen selbst in Frage gestellt, weil der Mensch seine wichtigste Verbindung zu dem, was ihn als menschlich konstituiert, zerbrechen sieht: die Heiligkeit von Leben und Tod. Der Muselmann ist der Nicht-Mensch, der sich hartnäckig als Mensch zeigt, und das Humane, das nicht mehr vom Inhumanen getrennt werden kann.“ AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 71; vgl. auch Fußnote 656.
[1021] Jeweils ebd., S. 112.

signifikant andere Weise „außerhalb des Gesetzes“.[1022]

II.2.6.6 Die Gegenwart im Bann von Hobbes

Abschließend gilt es noch, auf den finalen Abschnitt des *Homo sacer*-Kapitels einzugehen, der mit *Der Bann und der Wolf* überschrieben ist. Es ist dies die Passage, in der Agamben seine Umdeutung des „Hobbesschen Mythologems vom Naturzustand“ argumentiert, und die mich im Verlauf meiner Agambenlektüre auf darin enthaltene Möglichkeiten zur Modifizierung und Neuausrichtung politikwissenschaftlicher Theorien aufmerksam machte. Agambens Schwellendenken erlaubt es, und zielt explizit darauf ab, „den Mythos von der Gründung des modernen Staates von Hobbes bis Rousseau noch einmal von vorn zu lesen.“[1023] Wodurch die in politikwissenschaftlichen Seminaren gelehrte Chronologie und Konstellation, nach der Hobbes’ fiktiver Gesellschaftsvertrag, weil er dafür sorgt, den *kriegerischen Naturzustand* hinter sich zu lassen, das Gründungsmoment moderner Politik ist, kritisch hinterfragbar wird. Denn Agambens bisher resümiertes Denken hat die Konsequenz, „[s]ämtliche Vorstellungen vom originären politischen Akt als Vertrag oder Übereinkunft, der den Wechsel von der Natur zum Staat eindeutig und endgültig markieren würde, [...] rückhaltlos zu verabschieden.“[1024] Den Vektor dieser Argumentation möchte ich hier nachvollziehen, um die Agambenrezeption für das kritische Potential seiner politischen Theorie zu sensibilisieren. Agamben stellt bereits im Kapitel zur *Souveränität* und ihrer Verbindung zum *Ausnahmezustand* fest, dass „der Naturzustand keine reale Epoche [ist], die der Gründung des Staates chronologisch vorausliegt, sondern ein ihm innewohnendes Prinzip, das sich in dem Moment offenbart, in dem man den Staat *tanquam dissoluta* [..., *d. h. im Ausnahmezustand; M.M.*] betrachtet.“[1025] Hobbes negative Charakterisierung zwischenmenschlicher Beziehungen *im Naturzustand*[1026] kulminiert in dem zum geflügelten Wort gewordenen Diktum, vom *homo homini lupus*, der Mensch sei unter diesen Bedingungen des Menschen Wolf.[1027] Agamben perspektiviert und modifiziert diese Figur aus seiner Sicht, indem er sie mit dem von ihm entwickelten Schwellenparadigma analogisiert, wodurch dessen Eigenheiten nochmals akzentuiert werden: „Er ist nicht einfach [...] natürliches Leben, sondern vielmehr eine Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen dem Menschlichen und dem Tierischen [...]: Er ist ein Verbannter, *homo sacer*.“[1028] Dass die Menschen im *Naturzustand*, Hobbes’ Annahme zufolge, in Agambens Begriff *sacer* sind, da jeder dem anderen gegenüber mit souveräner Gewalt handeln könnte, schließt diesen *Zustand* mit der Ausnahme-Struktur der Souveränität zusammen. Das bedeutet, Agamben deutet Hobbes’ Theorem dahingehend um, dass der

---

[1022] Agamben argumentiert, dass dieser Umstand heute noch Widerhall im US-amerikanischem Institut des *impeachment* habe, die eine „Amtsenthebung und keine gerichtliche Strafe“ darstellt, ebd., S. 113.
[1023] Ebd., S. 118.
[1024] Ebd., S. 119.
[1025] Ebd., S. 115.
[1026] Anlass für meinen kritischen Kommentar der Analysen und des Politikbegriffs von Pierre Clastres in Teil III.1 dieser Arbeit ist nicht zuletzt, dass Clastres Hobbes’ Menschenbild und damit Politikverständnis angreift.
[1027] Vgl. HOBBES, Thomas: *Vom Menschen. Vom Bürger.* Hamburg 1959, S. 59.
[1028] AGAMBEN: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 115f.

Naturzustand in Form des potentiell immer drohenden *Ausnahmezustands* weiterhin (als inkludierte Außengrenze) virulent ist: „Hobbes' Naturzustand ist kein vorrechtlicher, dem Recht des Staates gleichgültiger Zustand, sondern die Ausnahme und Schwelle, die ihn konstituiert und bewohnt; er ist nicht so sehr Krieg aller gegen alle als vielmehr eine Lage, in der jeder für den anderen nacktes Leben und *homo sacer* ist [...]. Und die Verwolfung des Menschen und die Vermenschlichung des Wolfs ist in jedem Augenblick des Ausnahmezustands [...] möglich." Die Konsequenz ist: Solange *unsere* politischen Institutionen, vornehmlich der entsprechend konstituierte und über sein *Gewalt*monopol legitimierte Staat auf dieser Basis fortbestehen, ist *dieser Naturzustand* nicht obsolet, sind auch *wir* potentiell immer *homini sacri* und leben auch in der ‚Normalität' des Rechtszustands *virtuell auf der Schwelle*: „Nur diese Schwelle, die weder das einfache natürliche noch das soziale Leben ist, sondern das nackte oder heilige Leben, ist die stets gegenwärtige und tätige Voraussetzung der Souveränität. Im Gegensatz zu dem, was wir Modernen uns als politischen Raum [...] vorzustellen gewohnt sind, ist von Standpunkt der Souveränität aus gesehen *allein das nackte Leben in authentischer Weise politisch*. Deswegen muss bei Hobbes das Fundament der souveränen Macht nicht in der freiwilligen Abtretung des Naturrechts von Seiten der Untertanen gesucht werden, sondern darin, dass der Souverän sein Naturrecht bewahrt, gegenüber jedem alles zu tun, was sich dann als Recht zu strafen darstellt."[1029] Die Politik der Gegenwart, die Agamben zufolge schon immer *Biopolitik* war und weiterhin ist, wie die dazugehörende politische Theorie suchen diese Konstellation *zu verdecken*.[1030] Agamben stellt nochmals unmissverständlich klar, dass unter dem *politischen* Leben der Menschen ein *Leben auf der Schwelle* zu verstehen ist, das weder mit ‚natürlicher' *Lebendigkeit* noch auch mit dem *Sprachvermögen* vollends zusammenfällt, sondern deren Unterscheidung in eben dem Maß hervorruft und sichert, wie es den *Übergang* da*zwischen* ermöglicht: „Doch dieses Leben ist nicht einfach das natürliche reproduktive Leben, die *zoé* der Griechen, auch nicht das *bios* als qualifizierte Lebensform; es ist vielmehr das nackte Leben des *homo sacer* und des *wargus*, Zone der Ununterschiedenheit und des Übergangs zwischen Mensch und Tier, zwischen Natur und Kultur."[1031] Diese spezifische, *menschlich*-

[1029] Jeweils ebd., S. 116.

[1030] Vgl. Agambens wiederholte Rede vom „*arcanum imperii*"; in diesem Kontext „manifestiert der Muselmann im Lager – so wie heute der Körper des Ultrakomatösen oder des *néomort* in den Reanimationsräumen – nicht nur die Wirksamkeit der Bio-Macht, sondern offenbart sozusagen die geheime Chiffre, ihr *arcanum*. [...] Bei der heutigen Bio-Macht ist das Überleben der Punkt, an dem die beiden Seiten [*die* „sichtbare" *und die* „verborgene"*; M.M.*] zusammenfallen und das *arcanum imperii* als solches zutage tritt. [...] Im Muselmann wollte die Bio-Macht ihr letztes *arcanum* schaffen, ein von jeder Möglichkeit des Zeugnisses getrenntes Überleben, eine art absoluter biopolitischer Substanz, die in ihrer Isolierung die Zuweisung jeglicher demographischer, ethnischer, nationaler oder politischer Identität zulässt." AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 136.

[1031] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 119; *wargus* wird als „Friedlose[r] und Waldgänger", als „Wolfsmensch" „des altgermanischen Rechts" oder „Werwolf" ebd., S. 114, bestimmt: „Der Werwolf, [...] hybrides Monster, das halb Mensch, halb Tier, halb in der Stadt und halb in der Wildnis lebt, [...] ist [...] ursprünglich die Figur dessen, der aus der Gemeinschaft verbannt worden ist. Dass er als Wolfsmensch und nicht einfach als Wolf bestimmt wird [...], ist hier entscheidend: Das Leben des Verbannten ist – wie dasjenige des *homo sacer* – kein Stück wilder

nichtmenschliche Zone der Ununterscheidbarkeit fokussiert Agamben in *allen* seinen Werken, wodurch jede der Studien zur Erkenntnis, wie der Erkennbarkeit *dieses Paradigmas der Schwelle* beiträgt, insofern sie untereinander verknüpft sind.[1032]

In dieser Hinsicht greift Agamben abschließend einen zuvor etablierten Begriff wieder auf und rekapituliert ihn nun in der inzwischen eröffneten Perspektive. Es sei nicht der Vertrag, sondern der „Bann", der als *Paradigma der Schwelle* das Fundament der Souveränität bilde: „Der Bann ist wesentlich die Macht, etwas sich selbst zu überlassen, das heißt die Macht, die Beziehung mit einem vorausgesetzten Beziehungslosen aufrechtzuerhalten. Dasjenige, was unter Bann gestellt wird, ist der eigenen Abgesondertheit überlassen und zugleich dem ausgeliefert, der es verbannt und verlässt, zugleich ausgeschlossen und eingeschlossen, entlassen und gleichzeitig festgesetzt."[1033] Die Besonderheit der Beziehung zwischen Souverän und *homo sacer*, respektive der Gewaltbeziehungen im *Naturzustand-Ausnahmezustand* liegt also darin, dass der Pol des Bannenden und der ge- oder verbannte Pol einander exklusiv *ausgeliefert* sind, d. h. dass sie eine spezifische „Intimität"[1034] verbindet. Es ließe sich auch sagen, ein verbannter, *heiliger Mensch* ist dem Verbannenden und damit der von dieser souveränen Macht umgrenzten, ermöglichten Gemeinschaft näher

---

Natur ohne jede Beziehung zum Recht und zum Staat; es ist die Schwelle der Ununterschiedenheit des Übergangs zwischen Tier und Mensch [...]. Es ist das Leben [...] des Werwolfs, der *weder Mensch noch Bestie* ist, eine Kreatur, die paradoxerweise in beiden Welten wohnt, ohne der einen oder der anderen anzugehören." Ebd., S. 115; vgl. auch AGAMBEN: *Das Offene*, S. 39-48, wo Agamben die „anthropologische Maschine des Humanismus" darstellt als „ironisches Dispositiv, das die Abwesenheit einer Eigennatur des *Homo* offen legt und ihn unentschieden zwischen himmlischer und irdischer Natur, zwischen Animalischem und Humanem in der Schwebe hält, so dass er immer weniger und mehr als er selbst sein muss." Ebd., S. 39.

[1032] Neben den Werken aus der *Homo sacer*-Reihe sind von Agambens Publikationen in Bezug auf dieses Schwellenfeld insbesondere zu nennen AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*; AGAMBEN: *Das Offene*; die beiden Aufsätze in AGAMBEN, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz.* Berlin 1998; sowie AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*

[1033] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 119; die Analogie zum *negativem Grund* der menschlichen Sprache, der laut Agambens Rekapitulation der „abendländischen Metaphysik" ein analoges Schwellenparadigma zur „STIMME" darstellt, ist wesentlich; AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 137-160; „Die Stimme – die von den *shifters* als Stattfinden der Sprache vorausgesetzt wird – ist nicht einfach *phoné*, bloßer Lautstrom [...], genauso wie das Ich, der Sprecher, nicht einfach das psychosomatische Individuum ist, von dem der Klang ausgeht. [...] Die Stimme, die animalische *phoné* wird von den *shifters* zwar vorausgesetzt, doch als etwas, das notwendigerweise aufgehoben werden muss, damit die signifikante Rede stattfinden kann. *Das Stattfinden der Sprache zwischen der Stimme und dem Bedeutungsereignis ist die andere STIMME,* [...] *die in der metaphysischen Tradition die ursprüngliche Artikulation* (arthron) *der menschlichen Sprache bildet.* Doch insofern dieser STIMME ([...] von der Stimme als bloßem Klang zu unterscheiden) der Status eines *Nicht-Mehr* (Stimme) und eines *Noch-Nicht* (Bedeutung) zukommt, begründet sie notwendigerweise eine negative Dimension. Sie ist *Grund*, [...] in dem Sinne, dass sie das ist, was *zu Grunde* geht und verschwindet, damit das Sein und die Sprache stattfinden können." Ebd., S. 66f. Agamben kritisiert und versucht zu überwinden, „dass in der Metaphysik das Stattfinden der Sprache (dass Sprache ist) zugunsten dessen, was in der Instanz der Rede gesagt wird, vergessen wird; [...] dass dieses Stattfinden (die STIMME) nur als Grund des Gesagten gedacht wird, derart, dass die STIMME selbst niemals als solche ins Denken tritt." Ebd., S. 165; von diesen inhaltlich-kritischen Intentionen abgesehen, ist festzuhalten, dass diese Gedankenfigur *das zentrale Schwellenparadigma des Denkens Agambens* ist, hiervon lassen sich alle *Schwellenfiguren* ableiten bzw. in diesem Aspekt der *Negativität* damit *analogisieren*.

[1034] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 109, S. 114, S. 127. „Die Passivität als Form der Subjektivität ist [...] konstitutiv in einen rein rezeptiven Pol (den Muselmann) und einen aktiv passiven Pol (den Zeugen) gespalten, doch so, dass diese Spaltung niemals [...] die beiden Pole vollkommen voneinander trennt, sondern immer die Form einer Intimität hat, [...] bei dem die beiden Zustände sich gleichzeitig unterscheiden und vermischen." Ebd., S. 96. Auf der *Schwelle* besteht diese Art von *Intimität* zwischen den Unterschieden.

als ein bloß Fremder, obgleich bzw. gerade weil er von ‚seinem' Souverän nicht weiter entfernt sein könnte. In Agambens Worten: „Der Bann ist im strengen Sinn die zugleich anziehende und abstoßende Kraft, welche die beiden Pole der souveränen Ausnahme verbindet: das nackte Leben und die Macht, den *homo sacer* und den Souverän."[1035] Auf Grundlage dieser Perspektive präsentiert Agamben seine Vision eines revidierten, *zeitgenössischen Denkens der Politik*, wofür er unter anderem nochmals den Bogen zu Foucaults Biopolitik-Konzept schlägt: „Diese Struktur des Banns müssen wir in den politischen Beziehungen und den öffentlichen Räumen, in denen wir auch heute noch leben, zu erkennen lernen. *Die Bannung des heiligen Lebens ist im Staat innerlicher als jede Interiorität und äußerlicher als alle Extraneität*. Sie ist der souveräne *nomos*, der jede weitere Norm bedingt, die ursprüngliche Verräumlichung, die jegliche Lokalisierung und Territorialisierung ermöglicht und lenkt. Und wenn das Leben in der Moderne immer deutlicher ins Zentrum der staatlichen Politik rückt (die, mit Foucaults Begriff, Biopolitik geworden ist), wenn in unserer Zeit in einem besonderen, aber sehr realen Sinn alle Bürger als *homines sacri* erscheinen, dann ist das nur deshalb möglich, weil die Bannbeziehung von Anfang an die der souveränen Macht eigene Struktur bildetet."[1036] Diese Bannbeziehung versucht Agamben in unterschiedlichsten Varianten mittels seiner Schwellenparadigmen *als erkennbare* aufzulösen, als *umkehrbare* sichtbar zu machen. Dieses Projekt besitzt aus seiner Sicht unabweisbare „Dringlichkeit"[1037] im *Jetzt*: „Denn was wir heute vor Augen haben, ist ein Leben, das als solches einer nie dagewesenen Gewalt ausgesetzt ist, die doch gerade in den banalsten und profansten Formen auftritt. Unser Zeitalter ist dasjenige, in dem ein Ausflugswochenende auf den europäischen Autobahnen mehr Tote produziert als eine Kriegsaktion."[1038] Bei der Lektüre von Agambens Schriften darf nicht vergessen werden, dass diese Polemik deren Fluchtpunkt und Ausgangshypothese ist. In der Vergegenwärtigung des *nackten Lebens*, durch die Sichtbarmachung des (möglichen) Umstands, dass es nicht einer fernen Vergangenheit, sondern *uns* angehört, liegt Agambens zentrales Interesse.[1039] Ziel ist es, diese Erkenntnis als die Basis gegenwartskritischen Denkens zu etablieren, von der aus

[1035] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 120f.
[1036] Ebd., S. 121.
[1037] Vgl. etwa: AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 102, wo Agamben äußert, dass er seine Untersuchung „angesichts der Dringlichkeit des Ausnahmezustands, ‚in dem wir leben'", geschrieben hat; vgl. auch AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 304; entscheidend ist, dass die Gegenstände Agambens Analysen von seiner *zeitgenössischen* Perspektive aus *immer* drängen bzw. explizit das (vermeintlich) Dringliche oder „Dunkle" seiner *Zeit* in den Blick genommen wird: „Die Verabredung, um die es bei der Zeitgenossenschaft geht, findet nicht einfach in der chronologischen Zeit statt: Sie ist etwas, das in ihr drängt und sie verwandelt. Diese Dringlichkeit ist die Unzeitgemäßheit, der Anachronismus, die es erlauben, die Zeit in der Form eines ‚zu früh', das auch ein ‚zu spät', eines ‚schon', das auch ein ‚nicht mehr' ist, zu erfassen. Und zugleich in der Finsternis der Gegenwart das Licht zu erkennen, das, ohne uns je erreichen zu können, uns beständig entgegenreist." AGAMBEN: *Was ist Zeitgenossenschaft?*, S. 29, vgl. Kapitel II.2.2.
[1038] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 124.
[1039] Wenn Agambens Analyse *stimmt*, „dann betrifft uns das Leben des *homo sacer* in besonderer Weise. Die Heiligkeit ist eine noch immer präsente Fluchtlinie in der gegenwärtigen Politik; als solche bewegt sie sich in zunehmend vagere und dunklere Zonen, um schließlich mit dem biologischen Leben der Bürger selbst zusammenzufallen [...], weil wir alle virtuell *homines sacri* sind." Ebd., S. 124.

die Abkehr von der *heute* herrschenden *spektakulären Biopolitik*, ihre *Profanierung* gelingen kann. Im Kontext der vorliegenden Arbeit ist das jedoch nicht die Dimension seines Denkens, die im Zentrum meines Interesses steht. Im Unterschied zur Rezeptionsmehrheit interessiert mich weniger, *was* oder *wer* der *homo sacer* ist, als die *Perspektiven*, die sich, von dieser Figur *als Paradigma der Schwelle* ausgehend, eröffnen.

II.2.7 Die Gegenwart der „Biopolitik“

Zum Abschluss der Rekapitulationen ausgewählter Denkfiguren Agambens aus Perspektive meines Ansatzes wird dieses Kapitel Agambens Politikbegriff auf dieser Basis genauer unter die Lupe nehmen. Damit sollen vor allem zwei Fragen beantwortet werden: Inwiefern ist *Politik* für Agamben *immer Biopolitik*? Wenn sie das auch *gegenwärtig* ist, wie Agamben behauptet, welche Konsequenzen sind im Sinn seiner Perspektive daraus zu ziehen? Neben der Erörterung des erkenntnistheoretischen Mehrwerts seines Denkens, die im Zentrum dieser Arbeit steht, sind hier also die praktisch-politischen oder emanzipatorischen Elemente von Agambens Schwellendenken in Grundzügen nachzuzeichnen. So ist zu klären, welches die Gegenstände und Felder sind, auf die sich seine Kritik *als Zeitgenosse* fokussiert. Denn auch wenn Agamben „immer schon“[1040] über „das wahrhaft Humane“[1041] reflektiert, bildet immer ein bestimmtes *Jetzt* den Kontext *und* den Adressaten seines Denkens; stets stehen Aktualität und *subjektive* Aktualisierbarkeit seiner Denkfiguren selbst zur Disposition.[1042] Vor diesem Hintergrund stellt Agamben die Fragen nach „der Stimme des Menschen“,[1043] nach der „Erfahrung des Wortes“, das im „Glauben“ an den „Eid“ liegt,[1044] sucht er im „Aussageakt“ das menschliche Subjekt, insofern es „einzig seine Entsubjektivierung zum Inhalt“ hat, „es Zeuge des eigenen Untergangs“[1045] ist, und wendet sich literarischen Figuren von Robert Walser, Franz Kafka oder Melvilles „Bartleby“[1046] zu. Diese Konstellation bestimmt das

[1040] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Idee der Prosa*, S. 34; AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 51; AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 85.

[1041] AGAMBEN: *Das Offene*, S. 48; diese Studie ist das Konzentrat seiner kritischen Überlegungen zur „Humanisierung des Tieres“ bzw. zur „Animalisierung des Menschen“ ebd., S. 86; auch wird hier der Horizont seiner Kritik explizit als Versuch formuliert, die „Funktionsweise“ der „anthropologischen Maschine“ (bzw. der ontologisch-biopolitischen „Anthropogenese“ ebd., S. 87f.) „zu begreifen, um sie gegebenenfalls zum Stillstand zu bringen“ ebd., S. 48.

[1042] Vgl. AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 67-69; hier diskutiert Agamben das komplizierte Verhältnis zwischen der „Geste des Autors“, demjenigen, der „das Buch in die Hand nimmt, sich an die Lektüre wagt“ und einem Werk, die „ein erlebendes bzw. denkendes Subjekt“ brauchen, um *wirklich* werden zu können: „Wie nach der Philosophie von Averroes der Gedanke ein einziger ist und von den Individuen getrennt, die sich von Mal zu Mal durch ihre Einbildungen und ihre Phantasmen mit ihm verbinden, so 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.“ Jeweils ebd., S. 67f. Die Nennung von Agambens Namen in dieser Arbeit verweist also immer auf meine *Beziehung*, als Leser, zu seinen Texten, nicht auf ihn als „Persönlichkeit“, sondern bezeichnet eine „Subjektivität“, die aus dem „Nahkampf“ mit seinen Werken entstanden ist und sich *in diesem Text* selbst „aufs Spiel setzt.“ Jeweils ebd., S. 68f.

[1043] Vgl. AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*; vgl. auch: AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 7-17.

[1044] Vgl. AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*.

[1045] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 91.

[1046] Vgl. AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*; vgl. auch Agambens Kafkainterpretationen u. a. in

Spektrum seiner Philosophie und bildet den Ausgangspunkt ihres Erkenntnisinteresses. Auch jene Werke sind in diesen Horizont zu stellen, in denen es vordergründig um politisch-historische Zusammenhänge geht; auch ihnen wendet Agamben sich mit einem *ethischen* Anspruch[1047] und mit den methodischen Prämissen des Paradigmas der Schwelle zu.

Die Brücke, die Agambens politische Theorie zu den diversen Themenfeldern in Beziehung setzt, ist die (in Bezug auf ihre Grundlagen und Konsequenzen) kritisierte Annahme, dass das Band, das die Menschen in der Tradition der Aristotelischen Metaphysik an die Sprache bindet (indem es sie von ‚ihrer Natur' entbindet), koexistent ist zu demjenigen, das sie an die Politik (als Möglichkeit, gut (d. h. nicht bloß) zu (über-)leben) bindet.[1048] Agambens auf das Feld der Politik fokussierten Arbeiten weisen jedoch eine Besonderheit auf, die die Relevanz der von mir vorgeschlagenen Zugangsweise unterstreicht. Agamben positioniert sich und sein Denken als seiner „Gegenwart" gegenüber *zeitgenössisch*,[1049] deren Status er jedoch meist nur oberflächlich, wenn nicht sogar bewusst polemisch etwa unter Berufung auf Guy Debord[1050] und einige subjektive Beobachtungen abhandelt.[1051] Pragmatische oder gar

---

AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 23-29; AGAMBEN: *Idee der Prosa*, S. 121-124; Agamben zu Robert Walser v. a. in AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 12f., S. 34-36, S. 41f., S. 56-58.

[1047] Vgl. den entsprechenden Hinweis auf die von Agamben angestrebte „ethische Modifikation" von KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 29; Agamben betont, dass nicht er die *politische* durch die *ethische* Dimension substituiert, sondern diese seit Aristoteles *ununterscheidbar* sind; vgl. AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 142f.; vgl. auch „Der Raum zwischen Stimme und *Lógos* ist ein leerer Raum [...]. Nur weil der Mensch in die Sprache geworfen ist, nur weil er sich im *experimentum linguae* aufs Spiel setzt [...], werden für ihn so etwas wie ein *éthos* und eine Gemeinschaft möglich." AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 15.

[1048] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 13f., Aristoteles zitiert nach ARISTOTELES: *Politik.* Reinbek b. Hamburg 1994, 1253a, 10-18; vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 65-71; Agamben thematisiert hier die Verquickung von *factum loquendi* und *factum pluralitatis*, den einerseits von *Sprachwissenschaft* und andererseits von *politischer Theorie* jeweils als *Grenz*begriffe vorausgesetzten Fiktionen, die quasi-natürliche Notwendigkeiten geworden sind: „Wenn nun die politische Theorie, ohne es erklären zu können, das *factum pluralitatis* voraussetzen muss (nennen wir so, [...] die reine Tatsache, dass Menschen eine Gemeinschaft bilden), und die Linguistik, ohne es zu hinterfragen, das *factum loquendi* [„die bloße Tatsache [...], dass die Menschen sprechen und einander verstehen, die der Wissenschaft unzugänglich bleibt", ebd., S. 67] voraussetzen muss, dann begründet die schlichte Entsprechung dieser beiden Tatsachen den modernen politischen Diskurs." Ebd., S. 67f.; das Problem, das Agamben aufzeigt, lautet: „Wir haben in der Tat nicht die geringste Vorstellung davon, was ein Volk, noch davon, was eine Sprache sei [...]; trotzdem aber gründet unsere politische Kultur darauf, dass sie diese beiden Begriffe zueinander in Beziehung setzt." Ebd., S. 67; er beruft sich dabei auf BECKER-HO, Alice: *Le princes du jargon.* Paris 1990. Sie untersucht hier das „Auftauchen der Zigeuner in Frankreich" und die parallele „Entstehung des *argot*, der Geheimsprache der *coquillards*" im 15. Jahrhundert ebd., S. 65, und bringt Agamben auf folgende These: „Die Relation Zigeuner-*argot* stellt diese Entsprechung im gleichen Moment, da sie sie parodistisch übernimmt, radikal in Frage. Die Zigeuner verhalten sich zum Volk, wie der *argot* sich zur Sprache verhält; aber in dem kurzen Moment, den die Analogie andauert, lässt sie ein Schlaglicht fallen auf die Wahrheit, die zu verdecken die Entsprechung Sprache-Volk insgeheim angelegt war: *Alle Völker sind Banden und ‚coquilles', alle Sprachen sind Jargons und ‚argot'.*" Ebd., S. 68. Zu betonen ist, dass es Agamben „hier nicht um die Bewertung der wissenschaftlichen Korrektheit dieser These, als vielmehr darum [geht], sich ihre emanzipatorische Potenz nicht entgehen zu lassen." Ebd., S. 68; im Kapitel III.2 wird meine Analyse des bundesdeutschen *Staatsrechtsdiskurses* analog dazu das „Gemeinwohl" als dessen *Schwellenbegriff* und damit als selbst vorausgesetzte, nicht hinterfragbare *Grenze* zur Begründung des eigenen Systembestands erörtern.

[1049] Vgl. AGAMBEN: *Was ist Zeitgenossenschaft?*, S. 28f. Die „von der Zeitgenossenschaft wahrgenommene Gegenwart [hat] ein gebrochenes Rückgrat. Unsere Zeit, die Gegenwart [...] ist für uns absolut unerreichbar. Ihr Rückgrat ist gebrochen, und wir befinden uns exakt auf der Bruchlinie. Auch und gerade deshalb sind wir zeitgenössisch." Ebd., S. 29.

[1050] Vgl. DEBORD: *Die Gesellschaft des Spektakels*; vor allem die 20 Jahre später hinzugefügten *Kommentare*

machiavellisch-strategische[1052] Lösungsansätze, die *realpolitische* Landschaft zu verändern, liefert Agambens Diagnosepaket unter dem Label *Biopolitik der Gegenwart* (edenfalls bisher nicht mit. Ich möchte im Folgenden die groben Linien der entsprechenden Gegenwartskritik nachzeichnen und so nachweisen, dass es nur dann gelingt, eine das individuelle (Denk-) Vermögen jedes Rezipienten ansprechende *Gebrauchs*anweisung aus seinen Schriften zu destillieren, wenn die Entstehungsweise seiner Hypothesen bei der Lektüre in Betracht gezogen wird; wenn erkannt wird, dass die Konnexionen zwischen den *beliebigen Gedankenexperimenten* Agambens auf paradigmatischer Ebene über die Figur der Schwelle verlaufen und es die *Relationen* da*zwischen* sind, die den Erkenntnisgewinn darstellen. Die Rezeptionsleistung, sich über die strategische Funktionsweise des Paradigmas der Schwelle als der zentralen Denkfigur Agambens zu informieren, ist meiner Ansicht nach Voraussetzung für einen fruchtbaren Umgang mit dessen Werk und seinen „provokanten"[1053] Thesen als Instrument der Gegenwartskritik. Dass Agambens Denken eine in dieser Hinsicht produktive Perspektive zur Verfügung stellt, die ihr Potential weniger in der Rekapitulation als in der selbstständigen Anwendung zeigt, d. h. *performativ wirksam* ist, wird schließlich im Verlauf des dritten Teils der vorliegenden Arbeit nachzuweisen sein.

II.2.7.1 Die Gegenwart in Agambens Perspektive

Sowohl Agambens kritische Gegenwartsdiagnose, die schematisch an den Begriffsfeldern von Biopolitik und Spektakel aufgehängt ist, als auch meine Hypothese, dass auch sie über ein *Paradigma der Schwelle* zugänglich wird, erörtert dieses Kapitel anhand Agambens *Noten zur Politik* in *beispielhafter* Form.[1054] Zu Beginn dieses 1996 im Original erschienenen Essays fixiert Agamben seine gleichermaßen anachronistisch anmutende, wie bis heute aktuelle Gegenwartssicht in eher feuilletonistischer Manier: „Der Fall der kommunistischen Partei der Sowjetunion und die unverhüllte Herrschaft des demokratisch-kapitalistischen Staates auf globaler Ebene haben die zwei hauptsächlichen ideologischen Hindernisse für

---

ebd., S. 189-280 sind in diesem Zusammenhang der *Aktualisierung* in *zeitgenössischer Perspektive* von Interesse; eine eigene, ausführliche Auseinandersetzung von Debords Thesen ist im Rahmen dieser Arbeit nicht vorgesehen; vgl. jedoch (neben AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 73-87) BENL, Andreas: *Eine Situation schaffen, die jede Umkehr unmöglich macht. Guy Debord und die situationistische Internationale.* In: BAUMANN, Jochen u. a. (Hg.): *Kritische Theorie und Poststrukturalismus. Theoretische Lockerungsübungen.* Berlin 1999, S. 63-77; GRIGAT, Stephan: *Fetischismus und Widerstand. Guy Debords Rezeption der Kritik der politischen Ökonomie und die Schwierigkeiten der Gesellschaftskritik nach Auschwitz.* In: GRIGAT, Stephan (Hg.): *Spektakel - Kunst - Gesellschaft. Guy Debord und die Situationistische Internationale.* Berlin 2006, S. 37-78; JAPPE, Anselm: "Politik des Spektakels - Spektakel der Politik. Zur Aktualität der Theorie von Guy Debord." In: *Krisis 20*/1998; KAUFMANN, Vincent: *Guy Debord. Die Revolution im Dienste der Poesie.* Berlin 2004.

[1051] Vgl. AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 67-75.

[1052] So lautet etwa die (in sich selbst unschlüssige) Kritik von Marchart, dass Agamben für die konstatierten „Probleme [...] keine überzeugende Lösungen anzubieten hat", MARCHART: *Die politische Differenz*, S. 226. Seine Vorstellung „politischen Handelns" oder ebensolcher „Urteilskraft" ist strategisch, „am Machiavell'schen Moment des Bedingten" *innerhalb* des gegebenen Rahmens der „Erfahrung von tatsächlicher Politik" orientiert, ohne jedoch selbst (über das intellektuelle Fabulieren hinaus) konkret zu werden, vgl. ebd., S. 289f.; in der Verallgemeinerung seiner bürgerlichen „Erfahrung" von Politik liegt schon der erste, seiner (exkludierenden) Irrtümer, vgl. das Kapitel zu den „Bedingungen" „*minimaler Politik*" ebd., S. 289-328.

[1053] GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 13.

[1054] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 105-112.

die Wiederaufnahme einer politischen Philosophie, die auf der Höhe der Zeit wäre, aus dem Weg geräumt: den Stalinismus auf der einen Seite, den Progressismus und den Rechtsstaat auf der anderen.“[1055] Diese Aussage ist auf mehreren Ebenen signifikant. Erstens, zeigt sich der Ort, von dem aus Agamben sein gegenwartskritisches Denken konzipiert. Seine Kritik nimmt ihren Ausgangspunkt von der Überzeugung, die Bedingungen menschlichen Lebens – ihres Handlungsvermögens und ihrer Spracherfahrung, d. h. ihrer Politik – hätten einen irreversiblen Wandel durchlaufen, der in einem Jetzt-Zustand mündet, der weiterhin anhält. Während das Ende des „Stalinismus“ sowie der Ära des Kalten Krieges als Faktum unbestreitbar, wenn auch als Feststellung obsolet scheinen, ist Agambens Festlegung, die Gegenwart ohne Bezüge zum „Rechtsstaat“ als globales „demokratisch-kapitalistisches“ *Spektakel* aufzufassen, zumindest nicht alternativlos.[1056] Mit Blick auf die Agambenrezeption und ihre Kritik an Agambens Thesen ist jedoch in erster Linie festzuhalten, dass sie von dieser Sichtweise Agambens auf die Gegenwart auszugehen hat; das ist der Realitätshorizont *für* Agamben und sein Werk. Darüber hinaus wird hier, zweitens, der Standpunkt seiner Kritik an der zur Verfügung stehenden politischen Theorie explizit. Angenommen, dass dies das gegebene Stadium gegenwärtiger Politik *ist*, dann sind die traditionellen Begriffe, von denen Agamben spricht, tatsächlich unzulänglich und überfordert, diesen Zusammenhang zu beschreiben, geschweige denn zu überwinden. Wird der skizzierte Zustand als Ausgangspunkt der Perspektive vor allem des *Homo sacer*-Projekts ernst genommen, ist Agambens Anliegen „viele dieser Begriffe – in der Dringlichkeit der Katastrophe – einer rückhaltlosen Revision“[1057] zu unterziehen, zumindest in strategischer Hinsicht geklärt. Drittens, lassen sich die Verwirrung und Widerspruch hervorrufenden Zick-Zack-Linien, die sein „eklektizistisches“[1058] Werk verfolgt und hinterlässt, in diesem Rahmen plausibilisieren. Denn insofern Agamben die Basis für die angedachte Neuperspektivierung selbst etabliert, da er offensichtlich der Ansicht ist, dass sich „das Denken [...] dem, was ihm aufgegeben ist, heute erstmals ohne jede Illusion und ohne mögliche Ausflucht gegenüber[sieht]“,[1059] behält Agambens Philosophie durchgängig den Status eines „Experiments“,[1060] deren Verwirklichungsmethode und deren Revisionsobjekte erst noch zu fixieren sind. Agamben ist auf der Suche nach dem, was er zu suchen möglich macht.

[1055] Ebd., S., 105.

[1056] Für solche Sichtweisen sei nur ausschnitthaft verwiesen auf: BOBBIO, Norberto (Hg.): *Die Zukunft der Demokratie.* Berlin 1988; BRÖCKLING, Ulrich/FEUSTEL, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen.* Bielefeld 2010; CROUCH, Colin: *Postdemokratie.* Frankfurt/M. 2008; FACH, Wolfgang: *Das Verschwinden der Politik.* Frankfurt/M. 2008; HÖFFE, Ottfried: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung.* München 2002; KREISKY, Eva: *In Konvergenz der Interessen: Neoliberale Praktiken und rechtspopulistische Regulierung sozialen Protests.* In: DEMIROVIC, Alex/BOJADZIJEV, Manuela (Hg.): *Konjunkturen des Rassismus.* München 2002, S. 50-89; LATOUR, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie.* Frankfurt/M. 2001; RANCIÈRE, Jacques: *Zehn Thesen zur Politik.* Berlin 2008; REVEL: *Devenir-femme der Politik*; TIQQUN: *Kybernetik und Revolte*.

[1057] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 22.

[1058] GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 14.

[1059] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 105.

[1060] AGAMBEN: *Das Offene*, S. 31f.

Deshalb beleuchtet meine Arbeit sowohl das Forschungs*feld der Schwelle* als auch den *paradigmatischen* Forschungs*weg* dorthin, um die Bedingungen und Ergebnisse dieses Experimentierens nachvollziehbar zu machen. Schließlich ist, viertens, auf den zeitlichen Abstand zu achten, der diese These *zur Gegenwart* des Jahres 2011 kennzeichnet. Die Mitte der 1990er Jahre formulierte Hoffnung Agambens, dass die (vermeintlich) neue Situation neue Konzepte und Ideen nicht nur verlangt, sondern auch hervorbringt und somit die Theorie der Politik modifiziert und erweitert, weil „die ‚große Transformation' vor ihrer Vollendung [steht], welche die Reiche dieser Erde [...] der Reihe nach auf den Staat des integrierten Spektakulären (Debord) und des ‚Kapital-Parlamentarismus' (Badiou) zutreibt, der das Endstadium der Form ‚Staat' bildet"[1061], erscheint heute naiv *und* aktuell zugleich. *Naiv*, da die Hoffnung auf neue Begriffe und Ideen menschlicher Gemeinschaften sich faktisch nicht erfüllt hat,[1062] die *Notwendigkeit* weiterhin die „Okkasion"[1063] dominiert. *Aktuell*, weil es, so weit ich sehe, weiterhin keine adäquaten, transformationssynchronen Begriffe gibt,[1064] da weiterhin „die Wörter Souveränität, Recht, Nation, Volk, Demokratie [...] eine Realität [verdecken], die nichts mehr mit dem gemein hat, was diese Begriffe einmal bezeichneten"[1065]. Agamben erkennt einen Bruch, der diese Begriffe von dem trennt, was sie zu bezeichnen vorgeben; sie sind ihres Ursprungs und Inhalts entleert, wirken jedoch fort, d. h. erzeugen und reproduzieren die sie begründende „Leere" weiter.[1066] Entscheidend ist, dass es in Agambens Weltsicht nur noch diesen Bruch gibt[1067] und deshalb Begriffe für die Unmöglichkeit des Bezeichnens gefunden werden müssen. Auf Basis dieser Hypothese wird klar, dass *die Schwelle* Agambens Versuch darstellt, sich dieser *Gegenwart* zu stellen, sie *als solche* zu erkennen zu geben. Sie ist gerade deshalb das Instrument der Beschreibung und Kritik *dieser* Gegenwart, weil „[d]ie heutige Politik [...] das verheerende Experiment [ist], das auf dem ganzen Planeten Institutionen und Überzeugungen, Ideologien und Religionen, Identitäten und Gemeinschaften zerstückt und entleert, um deren endgültig entwertete Form dann wieder neu vorzulegen."[1068] Die Schwelle kommt also in ihrer doppelten Funktion, die gleichermaßen Agambens Werk in Form der Ununterscheidbarkeit seiner Methode und seines Gegenstands auszeichnet, als kritische Perspektive *und* als *Ist-Zustand* der

---

[1061] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 105.
[1062] Vgl. die Beiträge in BÖCKELMANN, Janine u. a. (Hg.): *Politik der Gemeinschaft.* Bielefeld 2008.
[1063] Das behauptet Marchart unter Berufung auf Machiavelli: MARCHART: *Die politische Differenz*, S. 309-311.
[1064] Die „Postdemokratie"-Debatte bspw. trägt dazu wenig bei, vgl. die gute Kritik von JÖRKE, Dirk: *Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien?* In: HEIL, Reinhard/HETZEL, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie.* Bielefeld 2006, S. 253-266; sowie: BUCHSTEIN, Hubertus/JÖRKE, DIRK: "Das Unbehagen an der Demokratietheorie." In: *Leviathan 31/4,* 2003, S. 470-495.
[1065] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 105; der Satz schließt mit der Polemik, dass „wer sich ihrer weiterhin kritiklos bedient, [...] buchstäblich nicht [weiß], wovon er redet."
[1066] Hier wird die kritische Relevanz des Signaturbegriffs deutlich; die „Entleerung" impliziert nicht, dass die theologische Signatur politischer Begriffe in der Gegenwart obsolet wäre; vgl. AGAMBEN *Das Offene*, S. 98, wo er explizit macht, dass er davon ausgeht, dass sich die [anthropologische] Maschine heute im Leerlauf befindet."
[1067] Das ist die Konsequenz des „permanenten Ausnahmezustands", „'in dem wir leben'", vgl. u. a. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 31; AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 69.
[1068] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 105.

Gegenwart zum Vorschein.

Wie im Kapitel zur *Zeitgenossenschaft* analysiert, ist Agambens Blickrichtung zu beachten, wenn er zur *Gegenwart* Stellung nimmt. Benjamins Modell des „Eingedenkens“,[1069] wodurch ein bestimmter Moment der Vergangenheit in der Gegenwart mittels eines „dialektischen Bilds“[1070] erkennbar wird, was wiederum die Besonderheit *dieser* Gegenwart, in der allein *diese* Erkenntnis möglich ist, indiziert, ist in Agambens methodische Prämissen derart eingeflossen, dass die Idee Benjamins von ihrer Durchführung bei Agamben nicht mehr zu unterscheiden ist.[1071] Dennoch ist es notwendig, diese Ausrichtung des Denkens als genuines Element von Agambens Vorgehen zu deuten, da die archäologisch fundierte Revision zeitgenössischer Gewissheiten allen Arbeiten, in denen er gegenwärtige Fragen verhandelt, inhärent ist. Die *philosophische Archäologie* ist die zentrale Stütze der Gegenwartskritik Agambens, insofern sie auf eine *kommende Gemeinschaft* gerichtet ist. Dieses Modell bestimmt auch die folgende Hypothese, deren inhaltlich-ideengeschichtliche Komponenten zunächst außer Acht zu lassen sind, um die eigenartige Strategie Agambens bloßzulegen: „Das kommende Denken wird [...] versuchen müssen, den Hegel-Kojèvianischen [...] Grundgedanken von einem Ende der Geschichte [...] ernst zu nehmen.“[1072] Es kommt darauf an, die Funktion dieser These für die strategisch-methodische Ausrichtung von Agambens Zugang auf seine Probleme zu erkennen, bevor ihr ein philosophiegeschichtlicher oder geschichtsphilosophischer Stempel[1073] aufzudrücken ist, der diese Eigenheit seiner Denkweise überdeckt. Das (vieldiskutierte) „Ende der Geschichte“[1074] kommt in Agambens Blickfeld, da es von seinem Standpunkt aus die Schwelle betrifft, die der kritisierten Tradition zufolge *in* den Menschen ein sprechendes, *politisches* Lebewesen von ihrem *natürlichen* Lebendigsein sowohl unterscheidet als auch zusammenführt.[1075] Im Rahmen dieser trinitarischen Konstellation – Mensch//Nichtmensch//Tier – bedeutete das *wirkliche Ende der Geschichte* auch das „Ende des Staates“. Diese *Idee* wendet Agamben jedoch an, als ob sie nicht eine *Hypothese* sondern ein *Paradigma* sei, um das Wesen der

[1069] Vgl.: BENJAMIN: *Das Passagenwerk*, S. 589; sowie AGAMBEN: *Philosophische Archäologie*, S. 131f.
[1070] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Nymphae*, S. 23-28.
[1071] Vgl. die hierzu kongruente These bei SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*, S. 294f.
[1072] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 106.
[1073] Vgl. etwa die Rede von „Agambens transzendentale[r] Geschichtsphilosophie“ bei: GEISENHANSLÜKE: *Herr Rossi sucht das Glück*, S. 267.
[1074] Agamben bezieht sich hier vor allem auf den, von mir nicht näher erörterten, „Hegel-Kojèvianischen [...] Grundgedanken von einem Ende der Geschichte“ AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 105, den er insbesondere in AGAMBEN: *Das Offene*, S. 14-22, wieder aufnimmt, um das Problem der „posthistorischen Figur des Humanen“ ebd., S. 21, zu diskutiern.
[1075] Vgl. AGAMBEN: *Das Offene*. „Die Teilung des Lebens in vegetatives und relationales, organisches und animalisches, animalisches und humanes Leben durchzieht also wie eine bewegliche Grenze vornehmlich das Innere des Menschen, und ohne diese innerste Zäsur wäre die Entscheidung darüber, was menschlich und was nicht menschlich ist, wahrscheinlich nicht möglich. Nur weil so etwas wie das animalische Leben im Innern des Menschen abgetrennt worden ist, nur weil Distanz und Nähe zum Tier im Innersten und Unmittelbarsten ermessen und erkannt worden sind, ist es möglich, den Menschen den anderen Lebewesen entgegenzusetzen und zugleich die komplexe – und nicht immer erbauliche – Ökonomie der Beziehungen zwischen Menschen und Tieren zu organisieren.“ Ebd., S. 26.

Gegenwart zu erkennen. Auf diese Weise formt er seinen alternativen Standpunkt gegenüber „denen, die das Ende der Geschichte ohne das Ende des Staates denken [...], und denen, die das Ende des Staates ohne das Ende der Geschichte denken“[1076]. Die Hypothese Agambens, die Gegenwart sei die der *permanenten* und *allgegenwärtigen Schwelle*,[1077] wird mit dieser Debatte so verknüpft, dass ihr der rein theoretisch-spekulative Charakter genommen wird. Agamben verweist auf eine Variante, dieser Dichotomie zu entkommen, indem er die fragliche Entweder-oder-Dichotomie, seiner Denkfigur der Schwelle gemäß, in einer Sowohl-als-auch-Polarität auflöst: „Während die erste These sich als ganz und gar wirkungslos gegenüber dem zähen Überleben der staatlichen Form im endlosen Übergang erweist, stößt die zweite auf den immer lebhafteren Widerstand historischer Instanzen [...]. Überdies können die beiden Positionen ohne weiteres nebeneinander bestehen“.[1078] Hier zeigt Agamben primär zwei Dinge: Zum einen, wie das Paradigma der Schwelle als Mittel der Perspektivverschiebung anzuwenden ist, und zum anderen, dass im Prisma des Paradigmas der Schwelle zu erkennen ist, *wie* die von ihm kritisierten Denkfiguren funktionieren: Die Pole einer Unterscheidung begründen ihre Existenz, indem sie die, sie ermöglichende Unterscheidung als Schwelle gegenseitiger Ununterscheidbarkeit selbst herstellen. Auf sekundärer Ebene ist festzuhalten, dass es sich bei dem, was Agamben hier als Denkausweg ankündigt, auch um die zentralen Denkfelder seiner eigenen Untersuchungen handelt. Diese Unabgeschlossenheit ist charakteristisches Merkmal der einzelnen Untersuchungen Agambens. Sie bedingt die Offenheit der jeweils analysierten Schwellenparadigmen, fordert zu Anschlussversuchen auf und ermöglicht so die Reevaluierung, Erweiterung oder Instrumentalisierung einmal entwickelter „Denkbilder“ in Agambens eigenen oder extern ansetzenden Analysen. Die Dimension, als Vorarbeit bzw. Wiederaufnahme eines Gedankens zu dienen, hat jede Einzeleinuntersuchung in sich. Die separaten Themenfelder beleuchten sich, darin selbst Paradigmen gleich, gegenseitig und verweisen in zweiter Rezeptionsebene stets auf ihr Analogisierungspotential. Die Agambens Publikationen vernetzenden, thematischen Interrelationen wiederholen nie einfach, sondern bemühen stets die Analogie eines anderen Schwellenparadigmas, um das eine im Licht des anderen zu erhellen. Darin liegt sowohl die Möglichkeit, sie zu verstehen, als auch ihr genuines Erkenntnispotential.[1079] Möglich wird diese Art von Agambens Vorgehen durch die

[1076] Jeweils AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 106. Ob diese Frage überhaupt für die Belange der Gegenwart relevant ist, sei dahin gestellt; für Agamben jedenfalls ist dies *eine* Möglichkeit, Kritik zu üben; die Begründung ist: „Beide Positionen reichen nicht an das heran, was ihnen aufgegeben ist, denn das Erlöschen des Staates ohne Vollendung des geschichtlichen *telos* ist ebenso unmöglich zu denken wie eine Vollendung der Geschichte, bei der die Leere Form der staatlichen Souveränität fortbesteht.“ Ebd., S. 106.

[1077] Hier ist *Schwelle* synonym zu *Ausnahmezustand* und *Spektakel* zu verstehen.

[1078] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 106.

[1079] So werden etwa in *Sprache und Tod* oder im *Faktizität*-Aufsatz in Bezug auf Agambens Begriff einer *kommenden Politik* oder *Gemeinschaft* nur kaum merkliche Hinweise gegeben. Diesem Komplex galt hier zwar nicht Agambens explizite Interesse, aber als darin bereits angelegtes, seither wirkendes Problem seines Denkens, ist es schon zu erkennen; vgl. AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 167-169; AGAMBEN: *Die Passion der Faktizität*, S. 79-84. Genau auf dieser Ebene sind auch die Monographien zu Paulus' *Römerbrief* (AGAMBEN:

all seinen Erkundungsversuchen *des Menschlichen* zugrunde liegende, das Erkannte *als Beispiel* etablierende *und* erhaltende Denkfigur *der Schwelle*, ihre *Paradigmatizität*.

II.2.7.2 Agambens Gegenwartskritik

Um sich den Thesen Agambens produktiv zu nähern, ist diese werkstrategische Einordnung unabdingbar. Nur dieser Zugang erlaubt es, die Funktionsweise der Denkfigur der Schwelle, die auch in Bezug auf die *Gegenwart der Biopolitik* zur Anwendung kommt, zu verstehen und die kritische Fortsetzung der Untersuchungen Agambens anzugehen. Auch in diesem Kontext wird die Schwelle als alternatives Denkmodell eingesetzt: „An das Aufgegebene reicht nur ein Denken heran, das fähig wäre, das Ende des Staates und das Ende der Geschichte *zusammen* zu denken und das eine gegen das andere zu mobilisieren.“[1080] Das bedeutet, insofern *Geschichte* und *Staat* in Agambens Perspektive in erster Linie die paradigmatischen Indikatoren der Bindung der Menschen an ihr *sprachliches* Wesen sind,[1081] dass es die gegenwärtige Fragilität dieser Beziehung ist, auf die, zunächst begrifflich, zu reagieren ist. Agamben resümiert seine Sicht, indem er sich sowohl von Heideggers als auch Hegels Terminologie abstößt.[1082] Für ihn bedeutet „die Vollendung und die Aneignung des geschichtlichen *telos*, um die es hier geht, nicht einfach, dass die geschichtliche Entwicklung der Menschheit nun in einer endgültigen Anordnung zusammengefasst ist (mit deren Verwaltung ein homogener Universalstaat betraut werden kann). Sie besteht vielmehr darin, dass die anarchische Geschichtlichkeit selbst, die, als Grundvoraussetzung, den lebenden Menschen in den verschiedenen geschichtlichen Epochen und Kulturen bestimmte, jetzt *als solche* gedacht werden muss – dass also der Mensch sich jetzt sein geschichtliches Sein, seine Uneigentlichkeit aneignet.“[1083] Die Betonung, die menschliche „Geschichtlichkeit [...] jetzt *als solche*“ zu denken, basiert auf Agambens in vorhergehenden Studien entwickelten Überzeugung, dass dieses Phänomen – analog zum sprachlich-politischen Wesen des Menschlichen – Schwellencharakter hat.

Erst diese Bezugnahme auf sein eigenes Gedankennetz bringt Agamben zum Kern der hier referierten These, die mit der analogisierenden Zitation klassischer, philosophischer Termini spielt: „Das Eigentlich-Werden (Natur) des Uneigentlichen (Sprache) kann weder in eine Form gebracht werden noch nach der Dialektik der *Anerkennung* begriffen werden,[1084] weil

---

Die Zeit, die bleibt) oder zu *Mensch und Tier* (AGAMBEN: *Das Offene*) angesiedelt, sie erweitern in erster Linie das Feld der Forschungen Agambens zum *Paradigma der Schwelle*, das die *menschliche Lebensform* in seinen Augen *ist*, insofern sie *so* sein *kann*.

[1080] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 106.

[1081] Vgl. Agambens Definition des Staats, *in dieser Perspektive* sei er „nichts anderes als das Voraussetzen und die Repräsentation des Verborgenbleibens der geschichtlichen *arché*.“ Ebd., S. 107.

[1082] Vgl. das analoge Vorgehen in AGAMBEN: *Das Offene*, und AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod.*

[1083] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 106f.

[1084] Agamben stellt diese Behauptung auf Basis eigener Voruntersuchungen auf, insbesondere *Die Sprache und der Tod* ist der Aufdeckung von Grenzen in Hegels und Heideggers Denken gewidmet; vgl. diesbezüglich vor allem ebd., S. 80-83.

es im selben Maße ein Uneigentlich-Werden (Sprache) des Eigentlichen (Natur) ist."[1085] Diese Aussage ist als ein idealtypisches Paradigma des Schwellenparadigmas selbst zu behandeln, d. h. eher als Modell der Denkweise, sowie als Indizierung des Verständnisses Agambens der Relationen des Dreiecks von *Natur*, *Sprache* und *Geschichte* zu verstehen, denn mit dem Label des „Heideggerianismus"[1086] implizit abzuwerten. Hier zeigt sich vor allem, *wie* Agamben mit den Begriffen seines Fachs umgeht, die er in Schwellenparadigmen aufhebt. Nach diesem Modell liefert er eine Alternative zu den systemischen Unterscheidungen, mit denen *gouvernementale* und *juridische Regierungspraktiken* auf die Leben der Menschen Zugriff nehmen: „Die Aneignung der Geschichte [...] muss das Feld einem menschlichen Leben und einer Politik überlassen, die *weder staatlich noch juristisch verfasst* sind, und die zu denken noch gänzlich bevorsteht."[1087] Dass es sich hierbei zugleich um eine gegenwartsdiagnostische und eine gewissermaßen utopische Bestimmung von Politik handelt, bestätigt die versatile Einsetzbarkeit des Schwellenparadigmas, das er an dieser Stelle als Instrument in Stellung bringt, um das noch nicht Gedachte zu denken. Denn indem Agamben als Modell des zu Denkenden die Figur des „weder... noch..." vorgibt, die er selbst als sein zentrales methodisches Paradigma nutzt, lässt sich, um dieser Aufgabe – zu denken wäre hier ein menschliches Leben ohne Politik und Recht[1088] – gerecht zu werden, an Agambens Gedankenexperimenten anschließen. Klar ist, dass die dann geltenden Begriffe nicht mehr *Geschichte* und *Politik* heißen können, weil sie sowohl ihre *ursprüngliche* als auch ihre *jetzige* Bedeutung, d. h. Unterscheidungskraft, verloren haben. Agamben konkretisiert seine Forderung dahingehend, dass die „Begriffe von *Souveränität* und *verfassungsgebender Gewalt*, die im Zentrum unserer politischen Tradition stehen, [...] deshalb aufgegeben oder zumindest von Grund auf neu gedacht werden [müssen]." Worauf diese spezielle Revision hinausliefe und wovon sie auszugehen hätte, führt Agamben selbst vor, indem er eben diese Begriffe als einander analogisierbare Schwellenparadigmen ausweist: „Sie markieren den Punkt der Indifferenz zwischen Gewalt und Recht, Natur und *lógos*, Eigentlichem und Uneigentlichem, und als solche bezeichnen sie [... die]

[1085] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 107.

[1086] Wiederum sticht die Polemik von Marchart aus dem Kanon uninformierter Rezeption heraus; seiner Lesart nach „tritt uns Agamben in der Figur eines benjaminianischen Heideggerianers oder, wenn man das bevorzugt, eines heideggerianischen Benjaminianers entgegen." MARCHART: *Zwischen Moses und Messias*, S. 10; was hilft dieses Label für das Verständnis, oder gibt es nichts zu verstehen?

[1087] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S.107.

[1088] Dieses „ohne" verweist auf einen Zustand von Politik und Recht *nach* ihrer Deaktivierung, wie sie *heute* funktionieren, was einer *wirklichen* „Suspendierung" ihrer potentiellen „Suspendierung" im Ausnahmezustand bedeutete; am deutlichsten dazu: AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 41, S. 75-77. Das Idee der „Suspendierung", die ein „Unwirksam machen" (vgl. dazu auch AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 44, S. 184-186) jeder „Berufung" ist, entnimmt Agamben dem *messianischen Vokabular* des Paulus' und erläutert ihre Spezifik in AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, insbesondere S. 109-113. „Das Messianische ist nicht die Zerstörung, sondern die Deaktivierung und die Unausführbarkeit des Gesetzes. [...] Was deaktiviert ist, was aus der *enérgeia* entlassen wird, wird deswegen nicht vernichtet, sondern bewahrt und zu seiner Vollendung festgehalten." Ebd., S. 111f.; wieder nutzt Agamben die *Potenz*-Schwelle zur Illustration.

Ursprungsstruktur [der rechtlichen und staatlichen Ordnung] selbst.“[1089] Mit einem Satz befindet Agamben sich im Herzen der in *Homo sacer I* elaborierten Argumentation, die an dieser Stelle mit Fokus auf die Schwellenkomponente rekapituliert und so sowohl untermauert als auch modifiziert wird.[1090] Agambens Souveränitätskritik kulminiert darin, dieses Institut *als Schwelle* zu definieren, wodurch die *Souveränität* zu deren *Paradigma* wird: „Die Souveränität ist somit der Wächter, der verhindert, dass die unentscheidbare Schwelle zwischen Gewalt und Recht, Natur und Sprache ans Licht kommt.“[1091] Diese *Schranke*[1092] sucht Agamben in den Fokus zu rücken, kenntlich zu machen und damit als Erkenntnis*grenze* aufzuheben. Der Ansatz für seine Kritik liegt in der impliziten Konsequenz aus dieser Konstellation, dass, solange der Zusammenhang von Politik und Recht über die Schwellenfigur der Souveränität Bestand hat, es die korrespondierenden Schwellenfiguren des *Ausnahmezustands*, des *heiligen Lebens* und des *Nichtmenschen* geben wird.[1093] Dem „Erfordernis“[1094], diese „Fiktionen“[1095] der Schwelle an ihrer Materialisierung zu hindern, kann nur ohne Politik, wie sie traditionell gedacht wird, nachgekommen werden. Erst das wäre eine *Politik*, die *keine Biopolitik* mehr ist – „antipolitisch“[1096] aber nur in dem Sinn, dass die geläufigen Muster des *Begriffs des Politischen* bzw. der Politik die Schwelle ihrer „Deaktivierung“ (als ihr Außen) gar nicht erreichen können. Agamben spitzt seine Gegenwartsanalyse vor diesem Hintergrund zu. Es reichte nicht aus, die Souveränität als die Instanz aufzudecken, die auf der *Schwelle zwischen Sprache und Natur, Mensch und Tier ist* und diesen Unterschied in Form von *Nicht-Menschen* produziert. Sondern es sei zu erkennen, „dass (wie heute allen klar ist)[1097] *der Ausnahmezustand die Regel ist,* dass das bloße Leben unmittelbarer Träger des souveränen Zusammenhangs ist und dass es heute als solches einer Gewalt preisgegeben ist, die als anonyme und alltägliche um so wirksamer ist.“[1098] Die Schwelle oder Zone der Ununterscheidbarkeit sei nicht mehr die Ausnahme, sondern ist zur Regel geworden. Für diesen regulär-irregulären Zustand sind neue Begriffe und Beschreibungsmodelle zu finden, da die von dieser Unterscheidungszone ausgehenden

---

[1089] Jeweils AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 107.

[1090] Vgl. ebd., S. 107f. „Souveränität ist die Vorstellung, dass zwischen Gewalt und Recht, Lebendem und Sprache ein unentscheidbarer Zusammenhang besteht, und dass dieser [...] notwendig die paradoxale Form einer Entscheidung über den Ausnahmezustand (Schmitt) oder eines *Banns* (Nancy) hat, in welcher das Gesetz (die Sprache) seine Beziehung zum Lebenden dadurch unterhält, dass *es sich von ihm zurückzieht* und der eigenen Gewalt und der eigenen Unbezüglichkeit preisgibt.“ AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 108.

[1091] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*. S. 108; hinzuweisen ist darauf, dass auch der *Muselmann* in AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt* S. 61, als „Wächter an der Schwelle einer Ethik, [...] die dort beginnt, wo die Würde endet“, bezeichnet wird.

[1092] Vgl. zum Begriff der „Schranke“ als Synonym zur „Schwelle“ vgl. AGAMBEN: *Stanzen*, S. 214.

[1093] Vgl. Kapitel II.2.6.

[1094] AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 51.

[1095] AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 103; der Ausnahmezustand ist für Agamben die „*fictio iuris* par excellence, die vorgibt, das Recht genau dort, wo es suspendiert wird, als ~~Gesetzes~~kraft aufrechtzuerhalten.“ Ebd., S. 71.

[1096] MARCHART: *Die politische Differenz*, S. 318, sowie S. 322-328.

[1097] Wie nicht zuletzt der Politikbegriff Marcharts und seine „Minimalbedingungen politischen Handelns“ unter *gegenwärtigen Umständen* vor dem *strategischen* Horizont, sie zu verändern, zeigen, um bei diesem Beispiel zu bleiben, vgl. ebd., S. 322; irrt Agamben in dieser Vermutung, steht er mit dieser Sicht eher alleine da.

[1098] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 108.

traditionellen Konzepte hinter *dieser* Wirklichkeit zurückbleiben.[1099] Ohne schon konkret oder gar empirisch argumentiert zu haben, bleibt festzuhalten, dass sich für Agamben die Lage der Gegenwart *so* darstellt. Zur Klärung seines Standpunkts ist sie von mir vorübergehend als solche anzunehmen. Agamben stellt klar, dass es in seiner Perspektive einen Ausweg aus dem biopolitisch-spektakulären Dilemma der Gegenwart seitens einer „soziale[n] Macht" nur mittels „Verzicht auf jeden Willen sowohl Recht zu setzen als auch es zu wahren" geben kann, was auf das Projekt hinausläuft, „den Zusammenhang zwischen Gewalt und Recht, zwischen Lebendem und Sprache an allen Orten [zu] sprengen."[1100] Das Charakteristikum der Schwelle, sowohl verbindend als auch unterscheidend zu wirken, wird hier im Hinblick auf die Annahme, *jedes* menschliche Leben sei nicht mehr nur fiktiv, sondern *faktisch* unwiderruflich *auf der Schwelle seines Überlebens permanent* „aufs Spiel gesetzt"[1101], greifbar. Der Schritt, den Agamben in Richtung eines ‚Auswegs' andenkt, beruht auf der Kongruenz dieser Situation mit derjenigen, in der die Menschen laut dem metaphysischem „Mythologem"[1102], das Agamben kritisiert, ohnehin, *von Grund auf* sind: die interne Schwelle (zum *Unsagbaren*) ist nun auch *zwischen* den Menschen omnipräsent.

Diese Perspektive Agambens auf das Band, dass das menschliche Leben gleichermaßen der Vernichtung wie der Optimierung öffnet und an *diese* Form der (Bio-)Politik knüpft, ist nicht auf den juridisch-politischen Aspekt eingegrenzt. Behauptet wird, dass die Entwicklung der „Politisierung des Lebens" von einer *Ökonomisierung* desselben integral begleitet sei.[1103] Dieser ko-evulotionäre Prozess bietet den Ansatzpunkt, über die Komplementarität der Denkweise Agambens mit derjenigen von Foucault nachzudenken.[1104] Gleichzeitig bleibt diese Verschränkung auch Hannah Arendts kritischer Analyse der menschlichen

---

[1099] Gerade in dieser Rolle erfüllen sie ihre *zeitgenössische* Funktion; vgl. etwa folgende These, die dies zwar in anderem Kontext, aber analog begründet: „Das heißt, dass in der Sphäre der Doxologien und Akklamationen der semantische Aspekt der Sprache deaktiviert wird und sie für einen Augenblick leerzulaufen scheint; doch gerade dieser Leerlauf verleiht ihr ihre besondere, gleichsam magische Wirksamkeit: Herrlichkeit zu erzeugen." AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 278.

[1100] Jeweils AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 108; die Anspielungen auf Benjamins Figur der „göttlichen Gewalt", ihre „ent-setzende" Konsequenz sind nicht nicht zu bemerken, vgl. Fußnote 781.

[1101] Die entscheidende Frage ist: „Was aber bedeutet es für ein Leben, sich aufs Spiel zu setzen oder aufs Spiel gesetzt zu werden?" AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 64; Agamben antwortet, allein dies sei ein *ethisches* Leben: „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." Ebd., S. 65.

[1102] AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 104.

[1103] Vgl. AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 87f.; in Parallele zu Arendts Rekapitulation der *Marginalisierung* der politischen Sphäre des „Handelns und Sprechens" zugunsten der biologisch-ökonomischen Sphäre der Arbeit; vgl. ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 375-415. Dass sie vom „Sieg des Animal laborans", S. 407, spricht, um die Hegemonie der (zirkulär-ökonomischen) Animalität gegenüber der (linear-politischen) Humanität zu benennen, während Agamben diese Figur zum „*homo laborans*" macht, AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 13, dürfte eine terminologische und keine semantische Differenz darstellen, um die Nähe zum *homo sacer* zu evozieren.

[1104] Vgl. die gute Zusammenfassung von Foucaults Analysen zur *liberalen*, ökonomischen *Rationalität*, die zur *Gouvernementalität* in der Moderne führt, jedoch ohne die komplementären Potentiale zu Agambens Analysen zu erkennen, im Nachwort zu Bröckling, Ulrich (Hg.): *Michel Foucault. Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Mit einem Nachwort von Ulrich Bröckling*, S. 401-439.

Tätigkeitssphären verpflichtet.[1105] In Einklang mit dem im *Homo sacer I* formulierten Programm, der Verbindungsmöglichkeit dieser beiden Denkstränge nachzugehen, behauptet Agamben hier, dass der einerseits prognostizierte Niedergang nationalstaatlicher Politik andererseits mit der totalen Herrschaft des *oikos* einherginge: „Während der Niedergang des Staates allerorten dessen leere Hülle als reine Souveränitäts- und Herrschaftsstruktur überleben lässt, ist die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit hingegen unwiderruflich der Form der auf das alleinige Ziel des Wohlstands ausgerichteten Gesellschaft von Konsum und Produktion überantwortet."[1106] Vom Panorama einer allein auf *ökonomisches Überleben* ausgerichteten Lebensform,[1107] die den klassischen Begriffen zufolge gerade *nicht politisch*, *nicht menschlich* ist und die Agamben zum vorherrschenden *Paradigma der Gegenwart* universalisiert, kommt Agamben zu der entscheidenden Frage nach der Möglichkeit einer politischen Gemeinschaft unter diesen Bedingungen. Aus der Diagnose wird zugleich der Vektor des „Umschlags"[1108], denn „das Problem, das die neue Politik vor sich hat, ist genau dieses: Ist eine *politische* Gemeinschaft möglich, die ausschließlich auf den vollen Genuss des weltlichen Lebens ausgerichtet ist?"[1109] Wäre eine solche Gemeinschaft, d. h. *ist* die *unsrige* überhaupt noch in den tradierten Begriffen der Politik zu fassen? Denn im Licht der oben genannten klassischen Begriffe, die ebenso weiter Verwendung finden, wie deren Institutionalisierungen weiter agieren, wäre die staatliche Primäraufgabe, rein weltlichen Genuss zu ermöglichen, gerade kein *politisch* hinreichender *Grund* für einen Zusammenschluss, wäre nicht Politik, sondern bloß *Verwaltung* und *Regierung* der Leben der Menschen.[1110] Doch genau das ist Agambens polemischer Analyse zufolge heute die Realität. Die von ihm angedachte *kommende Gemeinschaft*, die weder in staatlich institutionalisierten Identitäten noch ökonomischen Rationalitäten fassbar und damit nicht biopolitisch konstituiert wäre,[1111] hätte sich seiner Ansicht nach an einer Maxime Walter

---

[1105] ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*; vgl. auch die (kaum das Versprechen ihrer Titel einhaltenden) Beiträge in GEULEN u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*; vgl. auch die Kritik an der Adaption von Arendts Analysen durch Agamben von SIEGELBERG, Mira: *Arendt's Legacy Usurped. In Defense of the (Limited) Nation State.* In: *Columbia Current December*, 2005; online unter: http://www.columbia.edu/cu/current/articles/siegelberg.html; letzter Zugriff: 08.11.2011.

[1106] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 108.

[1107] „Und wirklich, die globalen Massen der Verbraucher [...] lassen keine irgend neue Gestalt der *polis* erahnen." Ebd., S. 108f.

[1108] KHURANA: *Desaster und Versprechen*, S. 41; Khurana betont, Agamben widme sich „dem Moment des Umschlags von Desaster in Versprechen, der durch die relationale und reflexive Distanz eines Ethos ermöglicht und in immer neuen Übungen gewonnen werden muss." Zu ergänzen ist jedoch, dass *auf* der Schwelle ein ‚Stillstand des Umschlagens' zu konstatieren wäre, was zu erkennen gibt, dass Agambens hier nicht *Einseitigkeit* (das Desaster könne in Erlösung umschlagen), sondern *Gleichzeitigkeit* der einen wie der anderen Aufhebung dieses Patts als *möglich denkt*. Das ist das *kontingente* Merkmal der Schwelle.

[1109] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 109.

[1110] Das argumentiert und rekapituliert Agamben in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*.

[1111] Vgl. die Schlusspointe in AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 78-80; auf seine Frage: „Wie muss man sich die Politik der beliebigen Singularität vorstellen, d. h. die Politik eines Seins, dessen Gemeinschaft weder durch die Bedingungen der Zugehörigkeit (Roter, Italiener, Kommunist sein), noch durch die bloße Abwesenheit von Bedingungen [...] vermittelt wird, sondern durch die Zugehörigkeit selber", ebd., S. 78, antwortet Agamben auf Basis der auch in *Mittel ohne Zweck* formulierten Thesen und Diagnosen zu *Gegenwart spektakulärer Biopolitik*, dass „*die kommende Politik* [...] *nicht mehr der Kampf um die Eroberung oder*

Benjamins zu orientieren und einen alternativen Horizont zu fixieren: „'Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks'." Deshalb bleibe die „Definition des Begriffs vom ‚glücklichen Leben' [...] eine der wesentlichen Aufgaben des kommenden Denkens."[1112] Agamben wagt an dieser Stelle zumindest eine annähernde Bestimmung, die das „glückliche" sowohl vom im souveränen Bann gehaltenen *bloßen Leben*, als auch vom auf Nutzen und Selbst-Verbesserung ausgerichteten, *regierten*, *guten* Leben unter gouvernementalem Schirm abgrenzt:[1113] „Das ‚glückliche Leben', auf das die politische Philosophie sich gründen muss, kann daher weder das bloße Leben sein, das die Souveränität voraussetzt, um daraus das eigene Subjekt zu machen, noch die undurchdringliche Fremdheit [...] der modernen Biopolitik, die man heute vergebens zu sakralisieren sucht, sondern gerade ein ‚befriedigendes' und absolut profanes Leben, das die Vollkommenheit der eigenen Potenz und der eigenen Mitteilbarkeit erreicht hat, und auf das die Souveränität und das Recht keinen Zugriff mehr haben."[1114] Die Ausbuchstabierung dieser Alternative hat Agamben für kommende Publikationen angekündigt bzw. aufgeschoben.[1115] Eine Spekulation diesbezüglich unterlasse ich also aus gutem Grund. Schließlich versucht sich diese Arbeit in erster Linie nicht an der Bewertung der Thesen Agambens, sondern macht vor allem darauf aufmerksam, dass der Auseinandersetzung mit diesem Autor, die Einordnung und Interpretation seiner Denkfiguren im Rahmen des methodischen wie inhaltlichen Netzes seiner Untersuchungen vorauszugehen hat.

II.2.7.3 Biopolitik als Spektakel

Nach diesem Intermezzo, das, werkchronologisch betrachtet, Agambens erste Verknüpfung zwischen *Politik* und *Ökonomie* in Beziehung zum menschlichen Leben auslegt, erweitert und verschiebt er die Erörterung seines Politikbegriffs. Die für Agamben typische, seine

---

Kontrolle des Staates, sondern der Kampf zwischen dem Staat und dem Nicht-Staat (der Menschheit)" sei; mehr noch: „Mit der bloßen Einforderung des Sozialen gegenüber dem Staat [...] hat sie nichts zu tun. Beliebige Singularität können keine *societas* bilden, weil sie keine Identität haben, der sie Ausdruck verleihen könnten, und über kein soziales Band verfügen, dessen Anerkennung erstritten werden müsste. Letztlich ist der Staat bereit jedwede Forderung nach Identität anzuerkennen – sogar [...] die einer staatlichen Identität in seinem Innern; doch dass Singularitäten eine Gemeinschaft bilden, ohne eine Identität einzufordern, dass Menschen mit-angehören ohne eine darstellbare Bedingung der Zugehörigkeit [...] – das ist es, was der Staat keinesfalls dulden kann [*und doch der Umstand, den er als* Spektakel-Staat *selbst produziert; M.M.*]." Jeweils ebd., S. 79. Dieses Zitat selbst wird kaum klären, *was* Agamben damit sagen möchte; aus meiner Sicht zunächst nicht mehr, als dass die überkommenen Begriffe und Konzepte *der Politik* oder *des Politischen*, des Handelns oder Organisierens von Gemeinschaften zu *deaktivieren* bzw. zu *profanieren* sind, dass es darauf ankommt, neue Formen zu finden und die allein im anderen Umgang mit den „alten Geboten" (AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 108) bestehen kann, der als Option in Agambens Texten vorbereitet wird; diese Stelle bildet entsprechend einen zentralen Ausgangspunkt für die Übertragung der daraus folgenden, staatskritischen Perspektive in Teil III.1 und III.2.

[1112] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 109.

[1113] Die von mir kritisierte selektive Rezeption wird spätestens hier zum Problem, da bspw. keine der Rezensionen zu *Herrschaft und Herrlichkeit* darauf eingeht, dass diese Studie die konsequente Fortsetzung der früheren Untersuchungen und hier geäußerten Vermutungen ist; doch erst dieser Kontext, diese Relation macht die Thesen beider Werkphasen durchsichtig; vgl. Fußnote 127.

[1114] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 109.

[1115] AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 13. „Erst wenn der vierte, der *Lebensform* und dem *Gebrauch* gewidmete Teil [... *der* Homo sacer-*Reihe; M.M.*] abgeschlossen sein wird, kann die entscheidende Bedeutung der Untätigkeit als eigentlich menschlicher und politischer Praxis in ihrem eigenen Licht erscheinen." Ebd.

Denkfelder bzw. Schwellenparadigmen verkettende Vorgehensweise wird dabei deutlich sichtbar. So bildet die *ethische* Frage nach *glücklichem* Leben den Grundimpuls seines gesamten Werks, das sich, davon ausgehend, seine Denkfelder als Paradigmen der Ursprungshypothese erschließt. Den *Noten zur Politik* kommt im Werkkontext deshalb eine Katalysatorfunktion zu: Die Engführung der bis dahin entwickelten Hypothesen verdichtet den Kern von Agambens Denken zu diesem Zeitpunkt derart, dass es bis heute vom Impuls dieser zusammenspannenden „Abbreviatur“[1116] zu zehren scheint. Doch nicht allein aufgrund dieser für Agamben typischen, doppelten Ausrichtung – sein Denken zusammenziehend und verdichtend, dessen Expansion und Fortschreiten ermöglichend – wird dieser Text hier berücksichtigt. Insofern es Agamben daran gelegen ist, eine mögliche Alternative zum *biopolitischen Spektakel unserer Gegenwart* freizulegen, die kontingente Möglichkeit einer „geringfügigen Verrückung“[1117] denkbar zu machen, bestätigt sich meine These von der Kongruenz zwischen den inhaltlichen Themen und dem methodisch-formalen Vorgehen Agambens: die Möglichkeit des *realen* Umschwungs formuliert ein Text, der sich selbst als eine rekapitulative wie richtungsweisende *Schwelle* präsentiert.

Der folgende, als spekulativ zu bezeichnende Passus, der nicht zuletzt aufgrund dieser Eigenschaft besprochen wird, beginnt mit einer Hypothese über die Gegenwart, die sowohl die Voraussetzung als auch das vorweggenommene Ergebnis der späteren Untersuchungen zur *absoluten Immanenz*[1118] wie zur *kommenden Gemeinschaft* ist. Agamben ist davon überzeugt, dass „die unverhüllte Herrschaft des demokratisch-kapitalistischen Staates auf globaler Ebene“ faktisch durchgesetzt ist.[1119] Auf die Konsequenzen, die sich hieraus für das *sprachlich-politische Wesen der Menschen* ergeben, richtet sich Agambens Interesse. Für mich ist diese Passage vor allem deshalb interessant, insofern Agambens Schwellenfiguren hier als Instrumente seiner Gegenwartskritik zur Anwendung kommen. So präsentieren sie nochmals ihre Merkmale; zeigen, was sie zeigen *können*. „Die Ebene der Immanenz, auf der die neue politische Erfahrung sich aufbaut, ist die vom spektakulären Staat verwirklichte äußerste Enteignung der Sprache.“[1120] Agamben folgt Debords Theorie, dass es kein Außerhalb der „Gesellschaft des Spektakels“[1121] mehr gebe, weder als *negativer Grund*, den es als Ausgeschlossenes zu inkorporieren gälte, noch als *telos*, das erst noch zu erreichen wäre. Für Agamben steht jedenfalls schon vor 15 Jahren fest, dass es „im heutigen Staat die Kommunikativität [...] selbst [ist], die sich in eben dem Maß in einer autonomen Sphäre

[1116] AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 159.
[1117] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 51.
[1118] AGAMBEN: *Die absolute Immanenz*.
[1119] Nochmals: diese Ansicht, mit ihrer Herleitung bei Debord und ihren von Agamben skizzierten Konsequenzen kann man teilen oder nicht, unabhängig davon bleibt, dass dies Agambens Gegenwartssicht *ist* bzw. sie sich hiervon ausgehend entfaltet.
[1120] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 109.
[1121] Wie gesagt, würde eine ausführliche Darlegung von Debords Thesen den Rahmen dieser Arbeit sprengen; daher sei bloß beispielhaft verwiesen auf die *Thesen 8, 9, 12, 13* und *68* in DEBORD: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 15-17 und S. 55.

konstituiert, wie sie der wesentliche Faktor des Produktionskreislaufs wird."[1122] Das heißt, die *sprachliche* Schwelle, die im klassischen Denken die Menschen auszeichnet und von nichtmenschlichen Lebewesen unterscheidet und deshalb die *anthropogenetische Grenze des Menschlichen* darstellt, wird zum Einsatz, zum ausschließlichen Objekt der Medien-Politik: „Was die Kommunikation verhindert, ist [...] die Mitteilbarkeit selbst, die Menschen sind getrennt durch das, was sie vereint."[1123] Nicht zentral produzierte, ideologische Überzeugungen trennen die Menschen *einer* Gesellschaft heute, sondern, die Möglichkeit selbst, (von sich) mitzuteilen; „das, was erscheint", schafft die durchaus realen Gräben und in dieser scheinaktivierenden und -politisierenden Funktion ist das von klassischen oder *social media* öffentlich Gemachte *gut*.[1124] Die Notwendigkeit der Unterscheidung wurzelt nicht mehr im Sujet der Auseinandersetzung, sondern in der Möglichkeit selbst und allein darin, *sich* zu unterscheiden. Agamben behauptet, um dieses Phänomen zu erklären, dass die Begriffe *unserer* Sprache (des *uns* politisierenden Sprechens) ihre Referentialität verloren haben, ungeachtet ihrer unausgesetzten Verwendung und „inferentiellen"[1125] Zuschreibungskraft: sie sind *beliebig* geworden und bezeichnen auf diese Weise nurmehr ihre Möglichkeit, zu bezeichnen.[1126] Hiervon ausgehend, formuliert Agamben seine ‚Rettungsvision': „Eben darum (weil enteignet zu werden die Möglichkeit des Gemeinsamen selbst ist) ist die Gewalt des Spektakels so zerstörerisch"[1127]. Insofern die menschliche Lebensform auf der nur ihr möglichen Schwelle sein *kann* und sowohl Politik als auch Spektakel sich gerade dieser Möglichkeit verdanken, indem sie sie in einem abgesonderten Bereich reproduzieren und sich auf diese Aktion als Gründungsmythos (ihrer Notwendigkeit) berufen, werden die Menschen *durch* dieses Potenzial auch auf dieses reduziert. Ist dies erreicht, bleibt nichts mehr zu inkorporieren, zu verbildlichen, ist alles gesagt, sagbar und die Möglichkeit der Umkehr, der *Profanierung* wird zur einzig gebliebenen. So besteht Agamben darauf, dass das gegenwärtige Spektakel „aus demselben Grund [...] noch etwas wie eine

[1122] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 109f.
[1123] Ebd., S. 110; vgl. auch Ebd., S. 80-83.
[1124] Vgl. DEBORD: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 17, S. 50.
[1125] Vgl. zu diesem Ansatz Bedeutungen von Begriffen zu *erklären* BRANDOM: *Begründen und Begreifen*.
[1126] Als *Beispiel* kann die Leichtfertigkeit gelten, mit der heute Ereignisse oder *events* zu ‚historischen' erklärt werden, nur um nicht im Strom der Nachrichten unterzugehen, da klar ist, dass ohne diesen medialen Index keinerlei Aufmerksamkeit mehr zu erreichen ist; und doch ist es diese, die ein Ereignis zum historischen werden lässt, d. h. eine Art Unvermeidlichkeit, mit der eine Sache, ein Geschehen zum Thema *öffentlicher und privater* Unterhaltungen, d. h. (werbe-)relevant wird: diese zu generieren, liegt in der Hand der *Medien* und damit verliert dieses öffentlichkeits- und gemeinschaftskonstituierende Element sein distinktives Potential, Geschichte *zu machen*; vgl. Agambens Medienkritik, die diese Gedanken weiterentwickelt, in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 304-309. „Es geht um nichts Geringeres als eine neue und unerhörte Konzentration, Multiplikation und Verbreitung der Funktion der Herrlichkeit als Zentrum des politischen Systems. Was einst auf die liturgische und zeremonielle Sphäre beschränkt war, konzentriert sich in den *Medien*, durch die es zugleich verbreitet wird und in jeden Augenblick und jeden sowohl öffentlichen wie privaten Bereich der Gesellschaft eindringt. Die heutige Demokratie ist eine Demokratie, die gänzlich auf der Herrlichkeit begründet ist, das heißt auf der durch die *Medien* vervielfachten und verbreiteten, jede Vorstellung übersteigenden Wirkmacht der Akklamation [...]. Und wie es von jeher mit profanen und kirchlichen Liturgien geschieht, wird auch dieses vermeintlich ‚ursprüngliche demokratische Phänomen' von den Strategien der spektakulären Macht eingefangen, ausgerichtet und manipuliert." Ebd., S. 305.
[1127] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 110.

positive Möglichkeit [enthält], die gegen es gewendet werden kann. Denn [...] wir erleben [... wie] es den Menschen erstmals möglich wird, die Erfahrung ihres eigenen sprachlichen Wesens zu machen – nicht dieses oder jenes Inhalts der Sprache [...] sondern der *Tatsache selbst, dass man spricht*."[1128] Diese *ursprüngliche* „Spracherfahrung"[1129] in ihrer *aktuellen* Variation zu thematisieren, bemüht sich das gesamte Werk Agambens: „Die Erfahrung [...] betrifft keinen *Zustand*, sondern ein Ereignis von Sprache, bezieht sich [...] auf das *factum loquendi* als solches. Sie muss daher als ein Experiment konstruiert sein, das die [...] Potenz des Denkens betrifft".[1130] Was Agamben hier andeutet, bestimmt seine Untersuchungen zur *Aussageakt*-Theorie,[1131] die ihre paradigmatische Analogisierbarkeit als *topoi* der Schwelle mittels dieser Verwebung zeigen und begründen. In diesem Kontext situiert Agamben das darauf basierende Menschenbild jedoch im Kontext seines Politikbegriffs und expliziert, dass „es [...] in dem Experiment keineswegs um die Kommunikation im Sinne einer den Menschen eigenen Bestimmung und eines ihm eigenen Endzwecks, oder einer logisch-transzendentalen Bedingung der Politik [... geht], sondern um die einzige mögliche materiale Erfahrung des Gattung-Seins [...], als deren erste Konsequenz die falsche Alternative zwischen Zwecken und Mitteln unterlaufen wird, die jede Ethik und Politik lähmt."[1132] Die aristotelische Synonymisierung von sprachlichem und politischem Wesen der Menschen aufnehmend und aufhebend, kommt Agamben zu seiner eigenen Definition von *Politik als Paradigma der Schwelle*, wie sie sein *könnte*: „Das, worum es in der politischen Erfahrung geht, ist nicht ein höherer Zweck, sondern das In-der-Sprache-Sein selbst als reine Mittelbarkeit, das In-einem-Mittel-Sein als irreduzible Bedingung der Menschen.[1133] *Politik ist die Darbietung einer Mittelbarkeit, das Sichtbarmachen eines Mittels als solchem.* Sie ist weder die Sphäre eines Zwecks an sich, noch die Sphäre der einem Zweck untergeordneten Mittel, sondern die einer reinen Mittelbarkeit ohne Zweck [*d. h. die Schwelle zwischen Mittel und Zweck, die diese Unterscheidungsrelation sowohl ermöglicht als auch aufhebt; M.M.*] als Feld des menschlichen Handelns und Denkens."[1134] Diese zentrale, mehrfach wiederholte Passage kann im Rahmen dieser Dissertation lediglich zitiert werden, da eine angemessene, *beispielgebende* Ausdeutung der in ihr erst geleisteten Vorarbeit bedürfte. Zunächst kommt es darauf an, die hier aktive *kritisch-spekulative* Funktion des Schwellenparadigmas für Agamben zu veranschaulichen. Auch bzw. gerade dann, wenn Agamben das *Kommende*

[1128] Ebd., S. 110.
[1129] Nicht zuletzt ist Agambens jüngste Publikation dieser *performativen Spracherfahrung*, „in der sich der Mensch als sprechendes Wesen konstituiert hat" und deren „historisches Zeugnis" der *Eid* sei, gewidmet: AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 87.
[1130] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 110; vgl. auch AGAMBEN: *Das Offene*, S. 31f.
[1131] Vgl. Fußnote 567.
[1132] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 110f.
[1133] Agamben nimmt hier implizit Arendts Begriff von der *conditio humana*, der „Bedingtheit durch Pluralität" kritisch auf, insofern sie „nicht so etwas wie eine Beschreibung der Menschennatur" beinhaltet; vgl. ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 17, S. 19.
[1134] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 111, vgl. auch ebd., S. 60f.

nicht als *Zukünftiges*, sondern bereits *Mögliches*[1135] denkt, bedient er sich des *Paradigmas der Schwelle*. Diese Figur bettet solche Passagen in den Kontext seiner archäologisch-kritischen Untersuchungen ein. Erst über ihren paradigmatischen Zusammenhang kommt beiden Textgattungen kritisch-spekulatives Potential zu. Dass seine gegenwartsbezogenen Thesen anti-intuitiv erscheinen, ist sogar ihre Stärke, da sie hinter die gewohnten Denkmuster *des Politischen* zu blicken erlauben. Nochmals: Agamben beschreibt seine Gegenwart als ihr *Zeitgenosse*, anderer Ansicht zu sein, ändert nichts an dieser, sein Denken prägenden Prämisse.[1136] Das gilt auch für folgende These, mit der Agamben dem skizzierten, ausweglos scheinenden *Status quo*[1137] etwa in Bezug auf die Dialektik Heideggers von „Aneignung und Enteignung“[1138] wiederum einen ‚dritten Weg' als Alternative entgegenstellt, sie *unwirksam* zu machen sucht:[1139] „Wenn wir indes einen Punkt der [Ununterscheidbarkeit] zwischen dem Eigentlichen und dem Uneigentlichen als *gemein* [...] bezeichnen, etwas also, das sich niemals in den Begriffen von Aneignung oder Enteignung fassen lässt, sondern einzig als *Gebrauch*, dann wird zum wesentlichen politischen Problem: ‚Wie gebraucht man ein *Gemeinsames*?'“[1140] Diese Wendung des Problems findet sich in Agambens Werk weder das erste noch das letzte Mal;[1141] als *Signatur*, die hier in exemplarischer Dichte formuliert wird, schwingt diese Frage in all seinen Untersuchungen mit, richtet deren *Bedeutungsdimension*[1142] aus.

II.2.7.4 Spekulationen eines Zeitgenossen

Zum Abschluss dieses Kapitels ist es angebracht, diese *spekulativen* Gedanken mit den

---

[1135] Vgl. AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 105.

[1136] Kritik an seinen Prämissen ist sicher notwendig, doch da die Rezeption eben diese bisher kaum zur Kenntnis nimmt, liegt meine Aufgabe darin, sie als *Paradigma der Schwelle* ans Licht zu bringen.

[1137] Die Agambenrezeption macht ihm immer wieder den Vorwurf, der „lähmenden Ausweglosigkeit einer messianischen Politik“ das Wort zu reden (VOGT: *Slavoj Žižek und die Gegenwartsphilosophie*, S. 29), bzw. einen „pessimistisch-apokalyptischen [...] Ton“ anzuschlagen, vgl. MARCHART: *Die politische Differenz*, S. 226; Marcharts Vorwurf, Agambens Denken ließe keinen „Spielraum für emanzipatorisches Handeln“, verwechselt jedoch Diagnose und Ursache dieses Zustands; diese Meinung sei ihm unbenommen, bloß sollte er mit seinen, aus einseitiger Lektüre gewonnenen Urteilen über das, was Agambens Denken kann und was nicht, zurückhaltender sein; vgl. auch die entsprechende Stellungnahme Agambens in AGAMBEN: "Das unheilige Leben.": „Es geht mir nicht im Geringsten um apokalyptische Prophezeiungen, sondern um die Art und Weise, wie wir in der gegenwärtigen Zeit auf die Katastrophe, in der wir leben, reagieren können.“ Ebd., S. 18f.

[1138] Agambens Sicht auf die Gegenwart geht davon aus, dass sich die Spektakel-Politik sowohl die *Potenz-zu* als auch die *Potenz-nicht-zu* angeeignet hätte, was die „totale Enteignung“ der Menschen bedeutete. Von dieser Annahme aus folgert er, dass weder der eine noch der andere Begriff länger Sinn machen, weil sie *unter diesen Bedingungen* gegenseitig ununterscheidbar geworden sind; vgl. insbesondere AGAMBEN: *Die Passion der Faktizität*, S. 69-71.

[1139] Vgl. Fußnote 321.

[1140] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 111.

[1141] Vgl. u. a. die zentrale Argumentation in AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 21-25. „Der Übergang von einer Potenz zum Akt, von der Sprache zum gesprochenen Wort, vom Gemeinsamen zum Eigenen folgt der Bahn einer vielsinnigen, flimmernden Linie, in der allgemeine Natur und Singularität, Potenz und Akt ineinander umschlagen und sich gegenseitig durchdringen. Das Sein, das auf dieser Linie entsteht, ist das beliebige Sein und die Weise, auf die es vom Gemeinsamen zum Eigenen und vom Eigenen zum Gemeinsamen übergeht, nennt man Gebrauch oder auch *ethos*.“ Ebd., S. 25.

[1142] Im Sinn meiner Agambeninterpretation, ließe sich diese These auch *paradigmatisch* für sein gesamtes Werk so formulieren: ‚Wie *denkt* man *auf der Schwelle*?' Vgl. Agambens Begriff von „Bedeutungsdimension“ in AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 64f.

diagnostischen Elementen von Agamben gegenwartskritischen Politikbegriffs zu verbinden. Denn der eine Vektor des Werks Agambens kommt ohne den anderen nicht aus bzw. sie stützen und motivieren sich gegenseitig. Der Passus, der in diesem Sinn nochmals zu rezipieren ist, ist Agambens *Italienisches Tagebuch 1992-1994*, das mit *In diesem Exil* betitelt und ebenfalls in die Aufsatzsammlung *Mittel ohne Zweck* aufgenommen ist.[1143] Nachdem Agamben in feuilletonistischer Manier seine spezifische Perspektive auf die Zustände von Politik und Gesellschaft in seinem Heimatland dargelegt hat[1144] und damit eine konkrete Anwendungsmöglichkeit ihres kritischen Potentials aufzeigt, kommt er zu einem stellenweise persönlichen Zwischenfazit seines gegenwartsbezogenen Denkens, das im Rückblick auf dessen Werkentwicklung seinerseits *Schwellencharakter* zu besitzen scheint. Hier werden seine gegenwartskritischen, d. h. *zeitgenössischen* Gedanken rekapituliert und in Kurzform zusammengezogen, um ausgehend von dieser Spannung, den Impuls für ihre weitere Entfaltung zu liefern. So setzt Agamben neuerlich mit der skizzierten Feststellung an, dass *wir „nach dem Zusammenbruch*“[1145] der klassischen politischen Kategorien, d. h. Unterscheidungen „leben“. Die die Gegenwart als solche kennzeichnende Differenz zu Antike und Moderne bestünde darin, dass die politisierenden, d. h. *spezielle* Lebewesen *hominisierenden*[1146] Unterscheidungen einem Zustand ihrer Ununterscheidbarkeit gewichen sind, jedoch unter Beibehaltung der asymmetrischen Machtbeziehungen, die die Unterscheidung in *gutes Leben* und *bloßes Überleben* als systemischen Selbstzweck aufrechterhalten: „Die Politik der Antike machte einen klaren Unterschied zwischen *zoé* und *bios*, zwischen natürlichem und politischem Leben, zwischen dem Menschen als einfach Lebendem, der seinen Ort im Haus hatte, und dem Menschen als politischem Subjekt, der seinen Ort in der *polis* hatte. Nun, wir wissen davon nichts mehr. Wir können nicht mehr unterscheiden zwischen *bios* und *zoé*, zwischen unserem biologischen Leben als Lebewesen und unserer politischen Existenz, zwischen dem, was nicht mitteilbar und stumm ist und dem, was sagbar und mitteilbar ist. Wir sind, wie Foucault einmal geschrieben hat, Tiere, in deren Politik unser Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.“[1147] Hiermit fasst Agamben sowohl die Hauptthese als auch das daraus entstehende Forschungsfeld seines *Homo sacer*-Projekts zusammen. Hier bringt er seine Interpretation und damit den für ihn in diesem Zusammenhang relevanten Anknüpfungspunkt des von Foucault eröffneten Biopolitikbegriffs auf eine paradigmatische Formel. Direkt im Anschluss hieran – wenn auch nicht in geradliniger Nachfolge von Foucaults Forschungsinteresse[1148] – äußert Agamben, die für ihn entscheidende, *unsere Gegenwart* bestimmende Konsequenz aus dieser

[1143] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 115-132; **vgl. Kapitel?**
[1144] Vgl. ebd., S. 117-124.
[1145] Ebd., S. 132.
[1146] Vgl. AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 30.
[1147] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 128f.; vgl. die den ersten Teil der These untermauernde Analyse Arendts in ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 38-47.
[1148] Vgl. etwa AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 16.

Hypothese: „Im zur Regel gewordenen Ausnahmezustand zu leben, hat [...] mit sich gebracht, dass unser privater biologischer Körper von unserem politischen Körper ununterscheidbar wurde“[1149]. Das ist bereits geschehen, geschieht weiter, auch wenn und gerade weil das mediale *Spektakel* davon nichts zu berichten weiß und diese *Wahrheit* nur als *möglicher Irrtum*[1150] formulierbar ist. Agamben stellt die „Zone der Ununterscheidbarkeit“ aller traditionell unterschiedenen Kategorien (analog zum Mechanismus der Aufhebung der Regel im *Ausnahmezustand*) so dar, als sei sie *gegenwärtig Normalität* und bildete deshalb den unumgänglichen Ausgangspunkt eines „Denkens und Handelns auf der Höhe unserer [*bzw. seiner; M.M.*] Zeit“:[1151] „Wir mussten uns an das Denken und Schreiben in diesem Ineinander erst gewöhnen, in diesem Ineinander von Körpern und Orten, von Außen und Innen, von dem, was stumm ist, und dem, was Sprache hat, von dem, was versklavt, und dem, was frei ist, von dem, was Bedürfnis, und dem, was Begehren ist. Das hat auch bedeutet [...], eine absolute Ohnmacht zu erfahren, auf Einsamkeit und Stummheit jeweils genau da zu stoßen, wo wir uns Gesellschaft und Gespräch erwarteten.“[1152] In anderweitig nicht anzutreffender Art und Weise stilisiert sich der *Autor* Agamben hier selbst zum Überlebenden *in diesem Zustand*, der seine „Ohnmacht“ bzw. *Impotenz beschämt* durch- und überstanden hat, und nun Zeugnis von sich als Subjekt *dieser* Entsubjektivierung ablegt:[1153] „Wir haben diese Ohnmacht so gut wir konnten durchgestanden, dabei allseits umgeben vom Getöse der Medien, das auf der ganzen Welt den neuen politischen Raum definierte, wo die Ausnahme zu Regel geworden war.“[1154] Dies ist schriftenübergreifend eine einmalige, personalisierende, d. h. Agamben *als Autor subjektivierende Geste*.[1155] Was der *lebendige* Mensch Agamben, wie alle anderen auch – und insofern *paradigmatisch* – zwar nicht hintergehen, aber *als solche bezeugen* kann, ist die seit Debord als Fakt beschreibbare *Totalität des Spektakels*.[1156] Sich zum Beispiel, zum Exemplar und damit Subjekt dieses Zusammenhangs zu erklären, ermöglicht es seinen Publikationen jedoch, dieses „Desaster“[1157] als *sagbares,* ergo *veränderliches* denkbar zu machen. Die Verschiebung hin zu einer Politik der Unterschiedslosigkeit, Voraussetzungslosigkeit ist deshalb nur eine „unwesentliche“,[1158] da ihre Implementierung ‚bloß’ ihre Anpassung an die ohnehin gegebenen, biopolitisch produzierten Bedingungen bedeutete: „Von diesem unsicheren

[1149] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 129.
[1150] Vgl. AGAMBEN: *Wahrheit als Irrsal*.
[1151] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 70.
[1152] Ebd., S. 129; wer zu diesem *Wir* gehört, bleibt unklar bzw. lässt sich indirekt folgender Stelle entnehmen: „Wer je diese stumme Scham empfunden hat, Mensch zu sein, hat in sich jede Verbindung mit der politischen Macht, in der er lebt, durchtrennt.“ Ebd., S. 124.
[1153] Vgl. zum Zusammenhang von „Scham“, „Zeugnis“ und „Subjekt“ in AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 76-118. An dieser Stelle wird die von mir als Merkmal von Agambens Schreiben in den Vordergrund gerückte Ununterscheidbarkeit seiner Thesen und seines Autor-Seins evident.
[1154] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 129.
[1155] Vgl. AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 57-69.
[1156] Vgl. DEBORD: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 46f.
[1157] KHURANA: *Desaster und Versprechen*.
[1158] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 52f.

Terrain aber, von dieser opaken Zone der Unterschiedslosigkeit müssen wir heute ausgehen, um den Weg einer anderen Politik, eines anderen Körpers, eines anderen Sprechens zu finden. Auf diese Unterschiedslosigkeit von Öffentlichem und Privatem, von biologischem und politischem Körper, von *zoé* und *bios* würde ich aus keinem Grund verzichten wollen. Eben hier muss ich meinen Raum finden – hier, oder an keinem anderen Ort. Nur eine Politik, die von diesem Bewusstsein ihren Ausgang nimmt, kann mich etwas angehen."[1159] Sich in die Position des Subjekts *dieser* Aussage zu versetzen, dies zu *können*, *kann* das ‚biopolitische Spektakel' deshalb *nicht* verhindern, da in ihm *jede* Sprecherposition als *Sprachereignis* produktiv ist, weil es in dieser Dimension seine Totalität herstellt und sichert. Insofern birgt die *subjektive* Ausweglosigkeit den all*gemeinen* Ausweg potentiell *beliebiger Singularität* in sich.

Vor diesem Horizont spannt Agamben den Bogen seiner Argumentation zurück zu dem Ausgangspunkt dieses Kapitels, das seinen Spekulationen über die *kommende Politik* Raum geben sollte. Er formuliert diesen Schlusspunkt als kurzformatige *Kritik gegenwärtiger Biopolitik*, die damit zum Ausgangspunkt daran anschließender Untersuchungen seinerseits oder von anderer Seite her, d. h. als Schwelle zwischen seinem Denken und möglichen Adaptionen wird. *So* zu denken wird auf Basis des hier gegebenen pseudohistorischen Abrisses Jedem möglich: „Mit Ausgang des Ersten Weltkrieges ist es [...] offensichtlich geworden, dass es für die europäischen Nationalstaaten keine historischen Aufgaben mehr gibt. Man verkennt das Wesen der großen totalitären Experimente des 20. Jahrhunderts vollkommen, wenn man in ihnen nur Fortführungen der [...] Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts sieht: von Nationalismus und Imperialismus. Jetzt steht etwas ganz anderes und weit Extremeres auf dem Spiel, denn es handelt sich darum, die reine und einfache faktische Existenz der Völker als Aufgabe zu übernehmen – [...] deren bloßes Leben. In diesem Sinne sind die Totalitarismen unseres Jahrhunderts wahrhaftig die Kehrseite der Hegel-Kojèvianischen Vorstellung vom Ende der Geschichte: Nun, da der Mensch sein geschichtliches *Telos* erreicht hat, bleibt nichts als die Entpolitisierung der menschlichen Gesellschaften auf dem Wege der schrankenlosen Entfaltung der Herrschaft der *oikonomia*, oder aber die Annahme des biologischen Lebens selbst als letzte politische Aufgabe. Doch wenn das politische Paradigma [...] das ‚Haus' wird, dann droht das Eigene, die innerste Faktizität der Existenz,[1160] sich in eine verhängnisvolle[...] Falle zu verwandeln. Und in dieser Falle leben wir heute."[1161] Das ist die Position, die Agambens Perspektive bestimmt und sein Denken antreibt. Ihre werkübergreifende Ausformulierung macht sie Anwendungen in adaptierter Fassung zugänglich. Über den erneuten Rekurs auf den für Agamben zentralen

[1159] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 129.
[1160] Was dieser Einschub bedeutet wird klar in: AGAMBEN: *Die Passion der Faktizität*.
[1161] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 130; diese Polemik elaboriert Agamben v. a. in AGAMBEN: *Das Offene*; AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*.

Gedanken von Aristoteles modifiziert er den dort eingeschlagenen Weg der Tradition abendländischen Denkens der menschlichen Lebensform, um darauf aufbauend und davon abhebend ein Menschenbild zu behaupten, dass ihnen ihre *wesenhafte Potentialität* zurückgibt. Er erstattet Aristoteles' Antwort auf dessen eigene „Frage, ob es ein *ergon* gibt, ein Sein *in actu* und ein Werk, das dem Menschen eigne, oder ob dieser als solcher nicht eher wesenhaft *argós* sei, ohne Werk, werk-los", den ihr innewohnenden, *ent-setzenden* Akzent zurück. Agamben beruft sich darauf, „'dass, während der Schreiner oder der Schuhmacher eine Tätigkeit und ihnen eigene Funktion haben, der Mensch keine hat, dass er also *argós* zur Welt gekommen ist, ohne Werk'"[1162]. Damit bietet er eine Deutung der Politik-Mensch-Relation, die sie den aktuellen biopolitisch-spektakulären Prozessen der *Anthropogenese* entzieht und dieses Feld neu absteckt: „Die Politik ist das, was dem wesenhaften Werklos-Sein des Menschen entspricht, dem radikalen Ohne-Werk-Sein der menschlichen Gemeinschaften [...]. Politik gibt es, weil der Mensch dem Wesen nach *argós* ist – ein Wesen von reiner Potenz also, das sich in keiner Identität und in keiner Anlage erschöpfen kann"[1163]. Diese *Offenheit* macht die entsprechenden Lebewesen für die sie subjektivierenden und entsubjektivierenden Unterscheidungen zugänglich. Denn die Möglichkeit zur Biopolitik ist im Nicht-Wesenhaften des Menschlichen angelegt, denn aus der biologisch-sprachlichen Dopplung bzw. Unterscheidung, d. h. *dieser Schwelle* lassen sich Werke und Sinn, mithin *Geschichten*[1164] generieren, aber eben auch vernichten. Zu erkennen und als *gemeinsame* Möglichkeit zu gebrauchen, ist mittels dieser Bestimmung, dass der biopolitisch-rationale Umgang mit dem *menschlichen Nichtwesen*, die Dominanz der souveränen Handlung, Menschen als potentielle Nichtmenschen zu *politisieren*, für *heilig* zu erklären, keine Notwendigkeit und kein Automatismus ist. Diesen *immer schon* gegebenen Umstand anhand seiner Schwellenparadigmen zu zeigen – gerade indem sie die faktisch verwirklichte gegenteilige Option thematisieren –, ist der Kern von Agambens Philosophie. Hier kommt er schon zu der in variierter Form wiederholten Aufforderung, auf ebendieser Ebene eine *kommende Politik*, respektive eine alternative „Lebens-Form" des Menschlichen, des *Potentiellen* selbst, als möglich anzunehmen: „Auf welche Weise [...] diese wesenhafte Werklosigkeit und diese Potentialität auf sich genommen werden könnten, ohne zur geschichtlichen Aufgabe zu werden, auf welche Weise also die Politik nichts anderes sein

[1162] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 131; vgl. auch AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 71-73; vgl. analog, mit leicht anderem Akzent AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 43. „Die Tatsache, dass der Mensch weder ein Wesen, noch eine historische oder spirituelle Berufung, noch auch eine biologische Bestimmung hat oder verwirklichen sollte, muss der Ausgangspunkt eines jeden ethischen Diskurses sein. Nur so kann es so etwas wie eine Ethik geben: Denn wenn der Mensch diese oder jene Wesenseinheit wäre oder zu sein hätte, diese oder jene Bestimmung hätte oder erfüllen sollte, wäre jede ethische Erfahrung unmöglich – es gäbe nur Pflichten, die zu erfüllen wären. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch nicht irgend etwas ist oder sein sollte, dass er dem Nichts überantwortet wäre und deshalb nach Belieben entscheiden könnte, zu sein oder nicht zu sein, sich dieses oder jenes Schicksal zu geben [...]. Es gibt in der Tat etwas, das der Mensch ist und sein soll. Doch dieses Etwas ist weder eine Essenz noch im eigentliche[n] Sinn eine Sache: *Es ist das schlichte Faktum seines Daseins als Möglichkeit oder Potenz*." Ebd.

[1163] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 131; die Relevanz des *Potenz*-Paradigmas für diese These ist greifbar.

[1164] Vgl. ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 28-32, S. 222-234.

könnte als die Darstellung des Nichtvorhandenseins eines dem Menschen eigenen Werks [...], und wie sie nur in diesem Sinne ganz und gar der Glückseligkeit zugehören würde – eben dies macht den Leitgedanken der kommenden Politik aus, durch die weltweite Vorherrschaft der *oikonomia* des bloßen Lebens hindurch und darüber hinaus."[1165] Bevor diese Idee zum „Leitgedanken" werden kann, sehe ich die Notwendigkeit, das Denkmodell Agambens, d. h. das *Paradigma der Schwelle*, das es ihm unter anderem erlaubt, solche Hypothesen aufzustellen, anhand eigener Beispieluntersuchungen als kritische Perspektive zu entfalten. Ich möchte über dessen Anwendung seine *Anwendbarkeit* zeigen, weil ich davon ausgehe, auf diesem Weg Relevanz und Plausibilität nicht zuletzt auch von Agambens Thesen zur Politik, die hierauf basieren, auf die Probe stellen zu können.

II.2.8 Auf der Schwelle von Rekapitulation zu Anwendung

In den zurückliegenden Kapiteln sind ausgewählte *Schwellenparadigmen* aus dem Werk Agambens unter Betonung ihrer wechselseitigen Verbundenheit rekapituliert worden. Auf diesem Weg ist es gelungen, die zentrale, sowohl *methodisch-erkenntnistheoretische* als auch *strategisch-politische Funktion der Denkfigur der Schwelle* im Kontext verschiedener inhaltlicher Variationen und Argumentationen nachzuvollziehen. Eines der Ergebnisse dieses Unternehmens ist der Nachweis der Relevanz dieser Zugangsweise auf Agambens *œuvre*. Das bedeutet, dass vor jeder konkret-inhaltlichen oder terminologischen Kritik, die meine Arbeit weder leisten kann noch beabsichtigt, auf diesen Aspekt in seinem Denken, der sein Denken *ist*, zu fokussieren sein wird, da jedes thematische Feld von einem *Paradigma der Schwelle* an zentraler Stelle durchzogen und geprägt ist. Außerdem konnten einzelne Themenkomplexe seiner „Denkübungen"[1166] über die ihnen gemeinsamen Schwellenaspekte zueinander in Relation gesetzt werden. Sie sind *Paradigmen* ihrer *Paradigmatizität*, machen sich *und* ihre jeweils behandelten Probleme gegenseitig erkennbar. Diese werkinterne Verwobenheit und Vernetzung seiner Studien, die stets *Beispiele* oder Rekapitulationen seiner (anderen) Studien sind, ist das zentrale Merkmal der von Agamben veröffentlichten Schriften,[1167] das nicht zuletzt auch das „eklektizistische"[1168] Untersuchungsspektrum des italienischen Philosophen erklärt. Das bedeutet, *die Schwelle* ist das Paradigma, das Agambens gesamtes Vorgehen kennzeichnet; sie ist jeweils das, was die Einzelstudien zum *Beispiel* seines Denkensembles macht, das in ihrer gegenseitigen Verknüpfung entsteht.

Um Agambens Denken als Modell eigener Forschungen in Anspruch nehmen zu können, ist

[1165] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 131.
[1166] LISKA: *Die Tradierbarkeit der Lücke in der Zeit*, S. 193.
[1167] Vgl. die Einführungen in Agambens Philosophie von Mills und de la Durantaye, mit denen ich diese Ansicht teile; MILLS: *The Philosophy of Agamben*, S. 2, sie beschreibt hier Agambens Werktopographie als „densely interconnected conceptual web, but no (more or less linear) system as such."; vgl. auch DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*, S. xviii-xx.
[1168] GEULEN: *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 14.

von dieser Konnektivität auszugehen. In welche Richtungen, Felder oder Problemstellungen weisen seine Studien im einzelnen und als Ensemble? Diese Fragen sind meiner Ansicht nach produktiver als die (von falschen Voraussetzungen ausgehenden) Versuche zur Beantwortung dessen, was bspw. der *homo sacer* (heute) ist oder (historisch) nicht gewesen ist,[1169] und auch *politisch* relevanter, als Agambens Politikbegriff unter dem Motto „Moses statt Messias" zu diffamieren.[1170] Diese Art von Kritik wird im Licht der zurückliegenden Kommentierungen und Analysen selbst revidierbar, wodurch die Agambenrezeption insgesamt eine andere Richtung einschlagen kann. Die Fokussierung auf die Interrelationen der Einzelfelder bringt die Vektoren der Verbindungslinien zwischen den *Paradigmen der Schwelle* zum Vorschein. Sie verweisen nicht nur auf andere Reflexionsebenen oder Beispielfelder *innerhalb* des Gedankennetzes, das Agamben präsentiert, sondern immer auch darüber hinaus und erlauben es, ungewohnte Fragen an in dieser Form noch nicht adressierte Kontexte zu stellen. Dieses Potential zur Verknüpfung verschiedener Fragestellungen nehmen sich die Untersuchungen in Kapitel III zum Vorbild. Das ist nach meinem Dafürhalten der Modus, in dem Agambens Werk – über die politische Philosophie hinaus – relevant wird. Denn Fortsetzen oder Anschließen, d. h. *Anwenden*, heißt in diesem Fall nicht, begriffliche Konzepte, methodische Instrumente oder theoretische Modelle eins zu eins in das eigene Denken zu übernehmen, sondern zu versuchen, das Netz der Paradigmen Agambens – jenseits der von ihm eingetretenen Pfade – zu erproben, auszubauen oder zu modifizieren. Solche Eigenleistung fordert sein Werk in dem Maß heraus, wie es dazu den Anstoß gibt. Auf dieser Ebene – die selbst *in der Schwebe* zwischen Modellperspektive und Eigenperspektive bleibt – finden die beiden Anwendungsversuche statt. Ihr experimenteller Charakter wird betont, da es sich um Neuland handelt, das meine Untersuchungen betreten werden, oder genauer: auf dem Weg ihrer Erprobung wird sich erst klären müssen, *wie* meine Perspektive, *was* aus den Impulsen Agambens herausholt, was schließlich damit zu zeigen ist.

Der Übergang zwischen meiner Agambenrekapitulation und der anschließend entwickelten Perspektive, Diskurse zu befragen und Differenzierungen zu denken, vollzieht sich also nicht auf unmittelbar methodischer Ebene. Das heißt, ich denke und vor allem arbeite ich nicht *wie* Agamben. Auswirkungen haben seine Schriften in erster Linie für meine Betrachtungsweise *beliebiger* Phänomene oder Diskurse. Mich interessiert weniger, was Agamben (mit welcher Berechtigung, welche Denker ignorierend etc.) zum Beispiel unter *Potenz* versteht, als darin

[1169] Vgl. exemplarisch für diese Art agambenkritischer Positionierung LOREY: *Figuren des Immunen*; ZAKRAVSKY: *Enthüllungen*.

[1170] Vgl. MARCHART: *Zwischen Moses und Messias*; vgl. die ähnlich gerichtete und ähnlich irrelevante Kritik an Agambens „Infamie einer politischen Theorie der Gegenwart" von BOGDAL: *Die Deterritorialisierten*, S. 24; oder auch VILLINGER: *'Das Leben von einer besonderen Seite angesehen'*, für Villinger „wird Agambens Versuch, eine künftige Politik zu entwerfen, die beidem – dem Juridischen wie der souveränen Macht – entzogen bleibt, als Anliegen verständlich", aber Agambens „jenseits davon angesiedelter Politikentwurf" vermag sie „nicht zu überzeugen" ebd., S. 171.

ein *Beispiel* für eine Schwelle zu entdecken, die *analog* auch in anderen Zusammenhängen wirkt, als solche auffindbar ist und sie auf diese Weise in anderem Licht erscheinen lässt. Irritation und Reizpunkt sind *beispielsweise* eine Potenz-Bestimmung, die konstitutiv in *Potenz-zu und Potenz-nicht-zu* gespalten ist und erst dank dieser Spaltung ihre Konsistenz, ihre Möglichkeit, in den Akt überzugehen, erhält; ein Menschenbild, das als Feld *bipolarer* Ströme der *Subjektivierung* und *Entsubjektivierung*, des *Menschlichen* und des *Nicht-Menschlichen* konzipiert ist; ein Politikbegriff der die verbindende Gegenüberstellung und dichotomisierende Verbindung zwischen Profanität und Dispositivierung menschlichen Lebens bezeichnet, der aus der Schwellen-Relation zwischen Leben und Recht (bzw. Religion) hervorgeht und aufgrund seines *Ursprungs* in der weder rechtlichen noch religiösen oder profanen, sondern *heiligen Sphäre* der Bannbeziehung zwischen (dadurch) *souveräner Macht* und (dadurch) *nacktem Leben* grundsätzlich *bio-politisch* signiert ist. Sollte es nicht möglich sein, *in dieser Weise* andere Begriffe, und das heißt konkret: Unterscheidungen, zu hinterfragen? Damit ist ein einerseits klar bestimmtes Forschungsinteresse abgesteckt, das andererseits potentiell unendlich ausdehnbar ist. Die folgenden Versuche sind nur zwei Varianten; können, sofern sie gelingen, aber beispielhaft für weitere Forschungsvorhaben sein, die Agambens Schwellendenken zur Ausgangsbasis ihrer *Perspektivierung* nutzen.

In dieser Hinsicht sind die zwei Erprobungen dieses Verfahrens ergänzende, aber auch eigenständige *Paradigmen der Schwelle*, die in Agambens Netzwerk insofern eingebettet sind, als sie daraus hervorgehen. Ihr Verhältnis zum Denken Agambens ist der Relation ähnlich, die seine Einzelstudien untereinander und mit dem auf diese Weise entstehenden *Ensemble* verbindet: Die von Agamben untersuchten Felder stehen in keinem hierarchischen Verhältnis zueinander, sondern ergänzen und reflektieren sich gegenseitig. In dieser *speziellen* Weise ist sein Denken anschlussfähig. Auf dieser Ebene schließen sich meine Untersuchungen an diejenigen Agambens an. Insofern sind sie zugleich Beispiele dafür, *wie* sich weitere Gedankenexperimente entlang der Fluchtlinien und über die Grenzen seines Denkens hinaus entfalten können. Die beiden Fallstudien der Applikation der Perspektive Agambens *in meiner Perspektive* sind weder *notwendige* noch *zufällige* Beispielfelder – das ist auch der Modus von Agambens Studien. Aufgrund dessen *können* die folgenden Analysen sich auf politikwissenschaftlich relevante Begriffsfelder und ihre Schwellenaspekte richten.[1171] Jeweils kommt es darauf an, die *Rationalität der Zäsur* zu untersuchen. Konkret wird zu zeigen sein, dass die *Schwelle*, die als *Zone der Ununterscheidbarkeit* jeder Unterscheidung wesentlich ist, selbst (in ihrer *Negativität*) *produktiv* ist, d. h. systemerhaltend *und* reproduzierend wirkt, und unter diesem Gesichtspunkt als (fiktive) *Positivität* betrachtet werden und als Ansatzpunkt kritischer Beobachtung von diskursiven oder systemischen

[1171] Es können, wie bei der Planung der Arbeit anfänglich vorgesehen, auch Fragestellungen und Themenkomplexe anderer Herkunft und Ausrichtung in dieser Weise betrachtet, analysiert und kommentiert werden, worauf hier verzichtet wird, um die politologische Einbettung dieser Dissertation nicht zu verlassen.

Differenzierungen dienen kann.

III. Anwendung der paradigmatischen Schwellenperspektive

Meine Interpretation von Agambens Texten beruht auf der rekapitulativen Analyse seines Denkens von *Schwellen in Paradigmen* bzw. seines *paradigmatischen Schwellendenkens*. Der Versuch, die Binnenrelationen der einzelnen Studien und Themenfelder zu hinterfragen, begründet diesen Zugangsfokus, um die Basis für meine eigenen Forschungen als *Anwendungen dieser Perspektive* zu schaffen. Eine reine Rekapitulation war von Beginn an nicht das Ziel, da meine Hypothese ist, dass Agambens Denken erst *in Aktion* seine Relevanz und Spezifik entfaltet. Der wesentliche Gewinn (nicht nur) politikwissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit dem Werk Agambens ist in meinen Augen, die Perspektive, die es bereitstellt. Dies aufzuzeigen, dient der abschließende Teil der vorliegenden Arbeit. Denn Agambens Denken, da es Methode und Inhalt konsequent vermischt, kommt erst im Moment seiner Anwendung richtig zur Geltung. Das bedeutet, dass ich weniger Agambens eigene Forschungsmethode applizieren werde, sondern die Perspektive, die ich im Verlauf meiner Beschäftigung mit seinem Denken, deren Ergebnis Teil II dieser Dissertation darstellt, praktisch anzuwenden. Die Agambenlektüre hat verändert, *was* ich sehe und *wie* ich es sehe. In *dieser* Verknüpfung besteht der entscheidende Impuls Agambens auf meine Forschungsvorhaben. Zum einen betrachte ich *Schwellen* von Begriffen oder Konzepten, die innerhalb der beobachteten Diskurse oder Systeme nicht sichtbar sind, für deren Bestand jedoch vitale Funktion haben. Zum anderen gehe ich bei der Auswahl meiner Untersuchungsgegenstände im Sinn Agambens *paradigmatisch* vor. Das heißt in Bezug auf die zwei Anwendungsbeispiele, dass sie für sich untersucht werden, ihre Analyse keine Universalisierungsansprüche stellt, sondern sie als *Beispiele* für die fruchtbare Anwendung von Agambens Denken (in meiner Interpretation) gelten. Auf diesem Weg exemplifiziere ich zwei Möglichkeiten, die diese Forschungsperspektive liefert: Wird sie, wie in Teil III.1, auf ein (von sich aus) kritisches Denken abendländischer Politik, wie Pierre Clastres intendiert, angelegt, entfaltet sie einen *katalysatorischen Effekt*; wird sie, wie in Teil III.2, auf einen (von sich aus), dieses System begründenden *und* erhaltenden Diskurs wie den des Staatsrechts appliziert, erweist sie sich als kritische Revisionsinstanz. Jeweils geraten Grenzbegriffe oder *Schwellen* in den Blick.

Die Auseinandersetzung mit der *politischen Anthropologie* von Pierre Clastres (1934-1977) verfolgt zunächst die Absicht, die gegenseitige Befruchtung der Autoren zu erreichen. Zentrale Termini Agambens – *Biopolitik*, *Ausnahmezustand* – können anhand von Clastres' Thesen erhellt werden. Diese *Paradigmen* erlauben es, Clastres' Schlussfolgerungen aus seinen eigenen Untersuchungen zu erweitern. Zweites Anliegen der Kommentierung seiner Schriften in Agambens Perspektive ist es, jene an ihre Grenzen zu stoßen. Denn meine Sicht macht deutlich, dass Clastres die von ihm kritisierte Unterscheidung zwischen

abendländischer Zivilisation und „primitiven Gesellschaften“ (unbeabsichtigt) verfestigt, obwohl seine Feldstudien in Südamerika eher die Indifferenz „primitiven“ und *zivilisierten* Politikverständnisses zeigen. Mein Blickwinkel fokussiert auf das *biopolitische Denken des Politischen* bei Clastres. So findet Agambens biopolitikkritischer Ansatz ein komplementäres Feld. Beide können von dieser Kreuzung profitieren. Um dies aufzuzeigen, werden drei seiner Aufsätze umfassend rekapituliert. Mein Interesse weckt Clastres' theoretischer Ausgangspunkt, die „ethnozentristische“ (Bio-)Politik der Moderne als deren anthropologisch-kulturelle Konstante zu markieren.[1172] Kritisch ist hieran die Verwendung des Politikbegriffs, der Clastres als Folie dient. Obwohl er zur Kritik daran ansetzt, kommt er nicht über die Ineinssetzung von Politik mit Biopolitik hinweg. *Agambens Schwellenperspektive* kann, hierauf angewendet, als *analytisch-kritischer Katalysator* für die empirischen Erkenntnisse des Ethnologen dienen. Neben Clastres' Erörterungen zur *Frage der Macht in primitiven Gesellschaften* steht seine These zur Diskussion, dass der Krieg für die Wirklichkeit der „primitiven Gesellschaften“ wesentlich ist: „Die Fortdauer der primitiven Gesellschaft bedarf des andauernden Kriegszustands.[1173] [...] Der Krieg ist ihr Fundament, ihr Leben, er ist ihr Zweck: Die primitive Gesellschaft ist eine Gesellschaft für den Krieg, sie ist ihrem Wesen nach kriegerisch.“[1174] Nach der Agambenlektüre wird die Frage unausweichlich, warum Clastres hierin bloß die *wesenhafte* Differenz zum Abendland sieht und ihm nicht die *graduelle* Kongruenz ins Auge fällt. Entscheidend ist weniger, wie die Innen/Außen- bzw. Freund/Feind-Unterscheidung sich formuliert,[1175] sondern vielmehr dass es sie gibt; dass es beiden Gesellschaftstypen um ihrer Existenz willen darauf ankommt, diese *Schwelle* aufrechtzuerhalten und stets etabliert zu wissen. Die permanente Produktion der Schwelle ist jeweils Ermöglichungsgrund und bedingende Notwendigkeit von Politik, d. h. Biopolitik.[1176] Um diese These anhand eines konkreten *Beispiels* zu illustrieren, werden Clastres' Texte zu einer Quelle, die nicht im Hinblick auf ihre Entstehung, d. h. Methodologie und theoretische Prämissen, betrachtet werden, sondern als *Paradigma* für den *Schwellen*-Begriff von Politik.

[1172] „Jede Kultur unternimmt [...] eine Aufteilung der Menschheit in einerseits sie selbst, welches der Teil ist, der von sich behauptet, das eigentliche Mensch-Sein zu repräsentieren, und auf der anderen Seite alle anderen, die lediglich in geringerer Hinsicht an dem teilhaben, was die Menschheit ausmacht.“ CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 12.

[1173] Hier erfolgt die Analogisierung mit Agambens Theorem des „permanenten Ausnahmezustands“, den er in den Lagern des 20. Jahrhunderts verwirklicht sieht, vgl. u. a. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 175-186.

[1174] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften*, S. 76f.

[1175] Vgl. CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 29-31, wo er zeigt, dass der Ursprung des Staates (als Einführung einer Teilung gesellschaftlicher Macht) das Ende „primitiver Gesellschaften“ ist. Daher definiert er „primitive Gesellschaften“ an anderer Stelle als „Gesellschaft[en] gegen den Staat“, vgl. CLASTRES: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, S. 179-209.

[1176] Die Differenz zur abendländischen Variante läge im hiesigen produktiveren Umgang mit den ‚Schwellenexistenzen': Inkorporation *und* Auslöschung; Verbesserung *und* Vernichtung. Diese Gleichzeitigkeit in der westlichen Moderne gilt es zu denken. Und Denken heißt in diesem Fall explizit im Sinn Adornos, zu negieren, vgl. ADORNO: *Negative Dialektik*, S. 30. „Denken ist an sich schon, vor allem besonderen Inhalt Negieren, Resistenz gegen das ihm Aufgedrängte.“ Ebd.

In Kapitel III.2 wird zu zeigen sein, dass es nicht das umständliche Denkgewebe Agambens braucht, um Biopolitik in ihrer normativen Idealform, d. h. *paradigmatisch* zu definieren. Die Protagonisten des *Staatsrechtsdiskurses der Bundesrepublik Deutschland* positionieren sich *offen biopolitisch*, ohne jedoch eine Ahnung, geschweige denn einen kritischen Begriff davon zu haben. Auf diesen paradoxen, wie funktionalen Sachverhalt fokussiert dieses Kapitel. So kann beispielsweise die *biopolitische Modernitätsschwelle*, deren Aufbrechen Foucault für den Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts in Frankreich beschreibt,[1177] nicht treffender formuliert werden als durch den Politikwissenschaftler Gert-Joachim Glaeßner: „Sicherheit und Sicherheitsgewährleistung kann in modernen Gesellschaften nicht auf den Schutz von Leib und Leben vor physischer Gewalt und die Garantie des Eigentums reduziert werden, wie dies im klassischen liberalen Staats- und Gesellschaftsverständnis der Fall war, sondern erstreckt sich auch auf die wirtschaftliche und soziale Existenz der Menschen und die politische Gemeinschaft, in der sie leben.“[1178] Das Staatsrecht wiederum bezieht sich auf diese in juridischen Begriffen nicht zu fassenden Entitäten in einem Modus, der eine Schwelle als Ausnahme (von seiner eigenen Sprachnorm) nutzt: Es werden *Grenzbegriffe*, wie die ursprünglich *politische Idee des Gemeinwohls* oder des *soziologischen Faktors Sicherheit* gebildet, die das paradoxe Bezogensein zwischen rechtlicher und nichtrechtlicher Sphäre sichern. Das *Gemeinwohl* fungiert hier als der Grenzbegriff, mittels dessen das Leben der vom späteren Rechtsraum ergriffenen Menschen diesem eingeschrieben werden kann. Sein Schwellencharakter ist sichtbar in seiner definitionsgemäßen *Offenheit*. Es dient als der vom Staatszweck bis zu seinen Aufgaben deduzierbare Maßstab staatlicher Aufgabenfülle. Auf diesen Komplex werde ich in vier Analyseschritten zugreifen. Nach Betrachtung des bundesdeutschen Rechtsstaatsbegriffs unterziehe ich zunächst den Gemeinwohltopos (als Staatsziel) und dann die daraus abgeleitete Staatsaufgabendoktrin einer *Beobachtung zweiter Ordnung*.[1179] Der so aufscheinenden biopolitischen Logik dieses Diskurses gehe ich schließlich am Beispiel der staatlichen „Kernaufgabe“[1180] *Sicherheit* nach.

III.1 Revision der *politischen Anthropologie* von Pierre Clastres

III.1.1 Anliegen und Verortung der Auseinandersetzung

Dieses Kapitel führt den ersten der beiden Anwendungsversuche der Schwellenperspektive Agambens durch. Sie wird nun als Ausgangspunkt eigener Forschungsanliegen präsentiert. Mittels der zwei Analysen wird nicht nur ihre Relevanz und Durchführbarkeit in anderen als der von Agamben vorgegeben Thematiken auf die Probe zu stellen sein. In Kongruenz mit

[1177] Vgl. u. a. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*.
[1178] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 10.
[1179] Hier beziehe ich mich auf LUHMANN: *Soziologie des Risikos*, S. 236-242; er definiert sie als: „Beobachtung von Beobachtungen“ ebd., S. 237; weiter heißt es, „einen Beobachter zu beobachten [meint; M.M.] ein System zu beobachten, das seinerseits beobachtende Operationen durchführt“ ebd., S. 241.
[1180] JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, definiert als „Kernaufgabe“ den „Aufgabenbestand, den notwendigerweise *nur* der Staat [...] erfüllen *kann*.“ Ebd., S. 150.

der allen *Paradigmen der Schwelle* eigenen *doppelten* Ausrichtung, geht es hier auch darum, die Figur der *Schwelle als Paradigma* zu erläutern und zu hinterfragen, um das generelle Verständnis der Wirkungsweise dieser erkenntnistheoretischen Perspektive zu vertiefen. Der erste Anwendungsversuch mit diesem Anspruch führt in den Bereich der *politischen* Ethnologie oder *Anthropologie*. Konkret werden ausgewählte Aufsätze des französischen Ethnologen Pierre Clastres von dieser Position aus besprochen und kommentiert.[1181] Dessen Werk als Anwendungsfeld auszuwählen, liegt deshalb nahe, da Agamben sich selbst immer wieder mit *politisch-anthropologischen* Fragen, mit der Relation zwischen menschlichem Leben und Politik befasst hat und das Problem der *Anthropogenese* im Rahmen der abendländischen Kulturgeschichte im Zentrum des Interesses seiner Schriften steht.[1182] Die ethnographischen Beschreibungen und die anschließenden, politisch-anthropologischen Analysen von Pierre Clastres konstituieren ein Feld, auf das, ausgehend von Agambens Ideen, zugegriffen werden kann, weil sich darin begriffliche und methodische Anknüpfungs-, aber auch Reibungspunkte in Bezug auf die Perspektive beider Autoren ergeben, insofern sie das Denken von Politik Alternativen zu öffnen suchen. Hauptziel dieser Verknüpfung ist es, die spezifische Sichtweise Agambens *in Aktion* zu präsentieren, sie weniger abstrakt darzustellen, sowie ihren Wert als Forschungsperspektive zu erproben. Das Werk Clastres' mit dieser Intention ins Blickfeld zu nehmen, offenbart den Anlass dieser Engführung: Zu zeigen ist, *wie* Agambens Denken *in meiner Adaption* funktionieren und sich entfalten kann. Nachzuweisen ist, dass seine Relevanz darin liegt, als Ausgangsbasis unterschiedlicher Erkenntnisanliegen dienen zu können. Ich überprüfe in den beiden folgenden Kapiteln meine Hypothese auf dem Weg ihrer Realisierung, dass Agambens Schwellendenken als kritische Perspektive auf (systemisch-diskursive) Unterscheidungen zum Einsatz kommen kann.

Im Fall der Thesen von Pierre Clastres stützt sich diese Vermutung auf die bei der Lektüre seiner Aufsätze entstandenen Kommentierungen und Erweiterungen, die sich von der Position meiner Agambeninterpretation aus entwickelten. In den Texten und Haltungen beider Autoren treten einerseits Analogien auf, die ihre Kritik am traditionellen, abendländischen Begriff der Politik, am Staat wie mit dem damit korrelierten Menschenbild

---

[1181] Eine Kritik an Clastres' Darstellungen aus fachspezifischer Perspektive ist weder mein Anliegen noch von meiner Position aus leistbar. Seine Texte dienen vielmehr als Quelle, um zu erproben, wie die politische Theorie über einen Dialog zwischen Agambens Ansichten und der Staatskritik Clastres' zu modifizieren ist.

[1182] Vgl. AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 299; AGAMBEN: *Das Offene*. „Die Anthropogenese resultiert aus der Zäsur und der Gliederung zwischen Humanem und Animalischem. Diese Zäsur verläuft allererst im Inneren des Menschen." Weiter: „Die Ontologie [...] ist keine unschädliche akademische Disziplin, sondern die [...] grundlegende Operation, in welcher die Anthropogenese, das Menschwerden des Lebewesens erfolgt. Die Metaphysik [...] setzt genau jenes *metá* ein, das die Überwindung der animalischen *physis* in Richtung auf die menschliche Geschichte vollendet und begleitet." Entscheidend ist jedoch, dass dieser *ursprüngliche* Prozess, *nicht aufgehört hat*, zu wirken: „Diese Überwindung ist kein ein für alle Mal abgeschlossenes Geschehen, sondern ein Ereignis, das in jedem Individuum immer wieder zwischen Humanem und Animalischem, zwischen Natur und Geschichte, zwischen Leben und Tod entscheidet." Jeweils ebd., S. 87. In diesem Sinn auch in AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 18; AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 81.

betreffen, und andererseits sind Unterschiede in den daraus gezogenen, analytisch-kritischen Konsequenzen festzustellen, die ich im Verlauf dieses Kapitels herausarbeite. Da es mir hier in keiner Phase auf einen Theorie- oder Ideenvergleich ankommt, sondern auf die *Evaluierung der Relevanz von Agambens Perspektive*, d. h. ich zeigen möchte, was sie zeigen kann, fokussiere ich dabei auf diejenigen Anknüpfungspunkte, die *von Agambens Schwellendenken aus sichtbar* werden, d. h. als *Paradigmen der Schwelle* gelten können. Anhand dieser Beispieluntersuchung ist zu demonstrieren, dass und inwiefern Agambens Denken fruchtbar zu machen ist. Dadurch wird eine Dimension seines Denkens sichtbar, die in einer reinen Rekapitulation nicht erkennbar wird: Es ist Impuls- und Perspektivengeber, im konkreten Fall *Katalysator*, d. h. kann der kritischen Reflexion und Ergänzung *beispielsweise* der Erkenntnisse von Pierre Clastres dienen.[1183] Denn auch der Franzose kritisiert auf Basis seiner Feldforschungen bei den „primitiven Gesellschaften“[1184] Südamerikas, die seit Hobbes grundlegende Unterscheidung abendländischen Politikverständnisses zwischen einerseits „Zivilisation/Ordnung“, d. h. Staat (*Rechtszustand*) und „primitiver Gesellschaft/Chaos“, d. h. Krieg (*Aller gegen Alle*, ergo: *Naturzustand*) andererseits.[1185] Wie bei Agamben ist auch bei Clastres der kritische Vektor *zeitgenössisch*, auf seine Gegenwart gerichtet, geht also über eine rein deskriptive Besprechung der von ihm beobachteten Gesellschaftstypen hinaus. Clastres’ Absicht ist es, anhand seiner Feldstudien nachzuweisen, dass es keinen auf die Staatsgründung hinauslaufenden politisch-anthropologischen Automatismus gibt, wie *wir* ihn seit Hobbes und spätestens mit der danach einsetzenden *Wende zur biopolitischen Moderne* alternativlos annehmen. Meiner Lektüre seiner großteils in den 1970er Jahren entstandenen Aufsätze[1186] geht es nicht um die fachspezifische, sondern eine disziplinenübergreifende, die divergierenden Perspektiven miteinander verknüpfende Kritik. Mittels der Perspektive Agambens werden Clastres’ Analysen in ein neues, sie erweiterndes Licht gestellt.[1187] Agambens Ansatz findet so ein komplementäres Feld in der *politischen Ethnologie*.[1188] Damit

---

[1183] Vgl. die Clastres’ Wirken und Werk in ethnographischer, philosophisch-kritischer und politisch-anthropologischer Hinsicht reflektierenden Aufsätze von Miguel Abensour, Yvonne Verdier, Michel Deguy, Claude Lefort u. a. in ABENSOUR, Miguel (Hg.): *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique.* Paris 1987.

[1184] Vgl. die kritische Diskussion dieses Ausdrucks im Kontext von Clastres’ Denken sowie im Forschungsstand der Ethnologie in Kapitel III.1.2.3.1.

[1185] Vgl. ABENSOUR, Miguel: *Le Contre Hobbes de Pierre Clastres.* In: ABENSOUR, Miguel (Hg.): *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique.* Paris 1987, S. 115-144; sowie die Hinweise von MOYN, Samuel: "Of Savagery and Civil Society. Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought." In: *Modern Intellectual History 1/01,* 2004, S. 55-80, S. 70f.; Clastres nimmt zwar nicht Bezug auf Foucault, doch lassen sich seine Gedanken, wie zu zeigen sein wird, auch mit dessen Thesen (zur Entstehungsgeschichte des französischen Nationalstaats bspw.) zusammenfügen; vgl. v. a. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*.

[1186] Vgl. CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt.* Zürich/Berlin 2008; im Original CLASTRES, Pierre: *Recherches d`anthropologie politique.* Paris 1980.

[1187] Ein Ausgangspunkte dieses Kapitels ist Agambens Kritik an Hobbes’ Annahme, die „neue Welt“ sei der materialisierte Naturzustand, den es vertraglich zu überwinden gilt, da Clastres ähnlich argumentiert, vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 47ff.

[1188] Agamben nimmt vereinzelt, insbesondere im Kontext seiner Diskussion des „Heiligen“ auf ethnologische Forschungen Bezug; vgl. AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 21-23; das „Gebet“ als *paradigmatisches*

wird die figurative Ebene der *Schwellenparadigmen* verlassen und konkretisiert.

III.1.2 Zur Verortung von Clastres' Werk in Ethnologie und Anthropologie

Dieser Abschnitt wird den Forschungsstand von Ethnologie und Anthropologie in Bezug auf die von Clastres behandelten Themenbereiche überblicksartig erfassen, um seine Forschungen im entsprechenden Disziplinumfeld einzuordnen. Clastres selbst beschreibt seine Bemühungen als *politische Anthropologie*, da ihn in erster Linie die spezifisch politischen Aspekte der von ihm beobachteten Gemeinschaften interessieren.[1189] Insofern für Agamben als Philosophen das Dreieck von *Mensch – Sprache – Politik* das zentrale Feld seines Interesses bildet, ist die gegenseitige Annäherung beider Autoren auf dieser Ebene gerechtfertigt. Die Differenz zwischen ihnen in Bezug auf ihre Forschungsausrichtung und -methode, liefert die *Leerstelle*, in die meine Interpretation vorstößt. Was die Intentionen von Clastres und Agamben verbindet und gleichermaßen von ihren jeweiligen Fachkollegen absondert, ist, dass jede ihrer Einzeluntersuchungen über den jeweiligen disziplinären, methodischen Rahmen hinausgeht. Das heißt, sie sind vorrangig auf ethnologische oder philosophische Erkenntnisse aus, sondern nutzen diese *paradigmatisch* als Ausgangsbasis einer Kritik an politischer Theorie und Praxis ihres eigenen, in dieser Perspektive sichtbar zu machenden, gesellschaftlichen Kontextes. So zielen Clastres' Untersuchungen weniger auf die klassisch anthropologische Bestimmung „vom Menschen"[1190], sondern von vornherein auf die Revision tradierter Grundannahmen *unseres* gesellschaftlich-politischen Seins. Clastres' Forschungen intendieren, die Kontingenz abendländischer Politik zu thematisieren, zu zeigen, *wie es anders sein könnte*, und so der Alternativlosigkeit *unseres* politischen Denkens Abhilfe zu schaffen. In diesem Abschnitt geht es nicht um die kritische Erörterung der Thesen von Clastres aus Sicht der Ethnologie bzw. der Kulturanthropologie. Eine solche innerfachliche Revision bzw. Reevaluierung wäre sicher notwendig, jedoch von mir nicht zu leisten. Zunächst handelt es sich bloß darum, Clastres' Forschungsansatz und Terminologie im Rahmen seines Fachs zu kontextualisieren.

Clastres ist kein typischer Vertreter seiner Zunft; und zwar nicht nur weil seine Forschungen über 30 Jahre zurückliegen, sondern vor allem da seine Untersuchungen nicht ausschließlich auf ethnographische Beschreibung und ethnologische Analyse seiner Forschungsfelder ausgerichtet sind. Das Hauptaugenmerk der in diesem Kapitel vorgestellten und kommentierten Aufsätze liegt in der *paradigmatischen* Sichtbarmachung der Eigenartigkeit der indigenen Gemeinschaften Südamerikas in politisch-soziologischer Hinsicht. Nicht die ethnographischen Befunde selbst, sondern die daraus extrapolierten Thesen, die die

---

Performativ erörtert Agamben in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 268-272.

[1189] Vgl. CLASTRES, Pierre: *Entretien avec Pierre Clastres.* In: *L'anti-mythes 9*, 1975; online unter: http://plusloin.org/textes/clastres.html; letzter Zugriff: 22.06.2011.

[1190] BOHLKEN, Eike/ THIES, Christian (Hg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik.* Stuttgart 2009, S. 1-7.

politische Differenz zwischen *unserem* und *deren* Gesellschaftsbegriff pointieren, stehen im Vordergrund dieses Kapitels. Sie werden auf ihre Verknüpfbarkeit mit Agambens Denken hin befragt bzw. wird untersucht, inwiefern Agambens Perspektive den Thesen von Clastres' etwas hinzufügen kann. Entsprechend konzentriert sich meine Erörterung auf drei Punkte: Erstens, wird sowohl über die Veröffentlichungen von Clastres als auch deren Rezeption ein Überblick gegeben. Davon ausgehend wird, zweitens, die Relevanz seiner Position im Zusammenhang seiner Disziplin besprochen, um dessen Thesen in diesen Kontext einzuordnen. Schließlich werden zwei zentrale terminologische Probleme kritisch diskutiert.

III.1.2.1 Werk und Rezeption von Pierre Clastres

Pierre Clastres hat sich in Fachkreisen vor allem dank einer ethnographischen Studie von 1972 zu den damals im Staatsgebiet Paraguays lebenden, inzwischen untergegangenen[1191] *Guayaki*, *die sich selbst Aché nennen*, einen Namen gemacht „as an innovative and thoroughly creative anthropologist"[1192]. Neben der intensiven Auseinandersetzung mit seinem Werk aus Sicht französischer Freunde und Kollegen mit dem Fokus auf Clastres' Impuls für eine „nouvelle anthropologie politique"[1193], gibt es zwei retrospektive Aufsätze, die sich explizit mit Clastres als Autor und Zeitgenossen der Welt der französischen Intellektuellen der 1970er Jahre befassen.[1194] Vor allem der Text von Samuel Moyn gibt einen umfassenden Eindruck über die Einflussfaktoren, die Reibungspunkte, die Stärken und Schwächen von Clastres' Werk. Die Verortbarkeit seiner Studien im Kontext der damals vorherrschenden, inzwischen marginalisierten Strömung des *Strukturalismus* seines Lehrers Claude Lévi-Strauss, sowie Clastres' Beitrag zur Abwendung von der „marxistischen Anthropologie"[1195] in Frankreich werden stets betont. Um die Andeutung dieses werkimmanenten Schwerpunkts

[1191] Dass von den *Guyaki*, die Clastres vor Augen hatte, kaum etwas geblieben ist, zeigt diese semi-kommerzielle Webseite: GUAYAKI: *Guayaki Organic Yerba Mate*; online unter: http://guayaki.com/; letzter Zugriff: 12.11.2011; deren *ethnozidäre* Auslöschung rekapitulierend TERNON, Yves: *Der verbrecherische Staat. Völkermord im 20. Jahrhundert.* Hamburg 1996, S. 274-276.

[1192] CLASTRES, Pierre: *Chronik der Guayaki, die sich selbst Aché nennen, nomadische Jäger in Paraguay.* München 1984.; DEAN, Bartholomew: *Critical Re-Vision. Clastres` 'Chronicle' and the Optic of Primitivism.* In: BENTHALL, J. (Hg.) *The Best of Anthropology Today.* London/New York, S. 66-71, S. 66; abgesehen von dieser Einschätzung kritisiert Dean Clastres' *Chronik* als Versuch der „Romantisierung" des „Primitivismus" und verfehlt damit zwar dessen Intention, doch ist diese Kritik vor allem an Clastres' Begriff der „primitiven Gesellschaften" im Verlauf dieses Kapitels konsequent mitzulesen.

[1193] ABENSOUR: *L'esprit des lois sauvages*. Abensour betont die zentrale Bedeutung der ethnographischen Forschungsreisen für Clastres' Analysen; so charakterisiert er Clastres' Werk als das eines „homme de terrain"; ebd., S. 7. Dank der kritischen Diskussion von einzelnen Problemkomplexen – u. a. zu Clastres' Anti-Hobbes-Einstellung, zum *primitiven Krieg* oder zur Epistemologie der *Gesellschaften gegen den Staat* –, sowie retrospektiver Werkschauen und einer Bibliographie hat dieser Sammelband als Ausgangsbasis für eine Auseinandersetzung mit dem Werk Clastres' zu dienen.

[1194] MOYN: "Of Savagery and Civil Society." Moyn situiert Clastres nicht nur im Kontext der französischen Strukturalisten und Marxisten sondern im gleichen Atemzug als einen der ersten „Nietzscheaner", sowie als Einflussfaktor auf Deleuze/Guattari ebd., S. 65; vgl. auch BENDER, Cora: *„Primitive" gegen den Staat? Eine Begegnung mit Geronimo und Pierre Clastres.* In: BENDER, Cora u. a. (Hg.): *Ding - Bild - Wissen. Ergebnisse und Perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt a. M.* Köln 2005, S. S. 171-189.

[1195] Vgl. CLASTRES: *Entretien avec Pierre Clastres*; sowie der in der französischen Aufsatzsammlung CLASTRES: *Recherches d`anthropologie politique*, enthaltene, in der deutschsprachigen Publikation nicht berücksichtige Aufsatz CLASTRES, Pierre: "Les Marxistes et leur anthropologie." In: *Libre 3*/1978, S. 135-149. Vgl. dazu MOYN: "Of Savagery and Civil Society.", S. 61-65.

wird meine Arbeit zwar nicht umhinkommen, doch liegt ihr Interesse darin, sein Werk in einem neuen Zusammenhang, jenseits von Entstehungsgeschichte und zeitgebundener Kritik zu lesen, d. h. es *als Paradigma für die Erörterung der Ideen Agambens* zu nutzen. Über diese zwei Werkschauen hinaus ist eine Sektion in Stewart Benthalls Kompendium *Anthropology Today* zu erwähnen, in der sowohl Clastres' Untersuchungen als auch der von ihm mitgeprägte Begriff des *Ethnozids* einer kritischen Revision unterzogen werden.[1196] Sein Hauptwerk *Staatsfeinde*,[1197] das aus einzelnen, zuvor gesondert publizierten Aufsätzen besteht, wie die in meiner Arbeit hauptsächlich kommentierte, *posthum* erschienene Aufsatzsammlung zur *Archäologie der Gewalt* sind ihrer Intention entsprechend eher im Umfeld der politischen Theorie rezipiert worden.[1198] Im Rahmen der gesichteten Fachliteratur aus Ethnologie und Anthropologie scheint Clastres' Werk nur eine marginale Position eingeräumt zu werden.[1199] So bezieht sich Karl-Heinz Kohl in seiner *Einführung* justament dort auf Clastres, wo er den Komplex der politischen Macht in „Häuptlingstümern" sowie „die dunkle Kehrseite der politischen Egalität", die „Gewalt", (kurz) abhandelt.[1200] Clastres' These, darin den Wesenskern dieser Gesellschaften, die Möglichkeitsbedingung ihrer inneren „Ungeteiltheit" zu erkennen, findet also kaum Widerhall bei seinen Fachkollegen.[1201] In ähnlicher Weise missdeutet Hermann Amborn Clastres' Bestreben, Krieg und Gewalt als zentrale soziologische Analysekategorien der „primitiven Gesellschaften" zu etablieren; im

---

[1196] BENTHALL, Jonathan (Hg.): *The Best of Anthropology Today.* London/New York 2002., darin ABBINK, Jon: *Doing Justice to Clastres.* In: BENTHALL, Jonathan (Hg.): *The Best of Anthropology Today.* London/New York 2002, S. 72-73; CORRY, Stephen: *Ethnocide. A Report from Colombia.* In: BENTHALL, Jonathan (Hg.): *The Best of Anthropology Today.* London/New York 2002, S. 54-56, CORRY, Stephen/MAIR, Lucy: *Ethnocide and Ethnocentricity. Correspondence.* In: BENTHALL, Jonathan (Hg.): *The Best of Anthropology Today.* London/New York 2002, S. 61-65; DEAN: *Critical Re-Vision*; MAIR, Lucy: *'Ethnocide'.* In: BENTHALL, Jonathan (Hg.): *The Best of Anthropology Today.* London/New York 2002, S. 57-60.

[1197] Im Original treffender tituliert: *La société contre l'État*; dt. CLASTRES: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie.*

[1198] Clastres' „anarchistische" Verbundenheit betont: MOATI, Yoram: *Pierre Clastres. L'anthropologie anarchiste.* In: *Blog Libertaire*, 2000; online unter: http://libertaire.pagesperso-orange.fr/archive/2000/228-mai/clastres.htm; letzter Zugriff: 22.06.2011; vgl. die Rezension von LEPELTIER, Thomas: *Le rôle de la violence dans les sociétés primitives.* In: *Revue de Livres*, 1999; online unter: revue.de.livres.free.fr/cr/clastres.pdf; letzter Zugriff: 22.06.2011; Clastres' Gegenwartsrelevanz diskutierend: BEYER, Steve: *Pierre Clastres.* In: *Blog Singing to the Plants*, 2009; online unter: http://www.singingtotheplants.com/2009/01/pierre-clastres/; letzter Zugriff: 22.06.2011; sowie MCLENNAN, Matt: *Pierre Clastres. Archeology of Violence.* In: *Blog The Notes Taken*, 2011; online unter: http://notes-taken.blogspot.com/2011/03/pierre-clastres-archeology-of-violence.html; letzter Zugriff: 22.06.2011.; schwankend zwischen Wohlwollen und Skepsis äußert sich: TAYLOR, Steven: *Review of "Archeology of Violence"*. In: *Blog The Dreamflesh Library*, 2003; online unter: http://dreamflesh.com/library/pierre-clastres/archaeology-of-violence/; letzter Zugriff: 22.06.2011; im Gegensatz dazu kommt Clastres' Buch in der Rezension der *Süddeutschen Zeitung* nicht gut weg LICHTENBERGER, Lutz: "Im Schatten der Gewaltdebatten." In: *SZ*, 30.07.2008.

[1199] Es ist weder mein Anspruch noch reicht der Platz, um eine lückenlose Sichtung und Einordnung anzustellen. Ziel dieses Abschnitts ist es, einen Überblick über Clastres' Werk und sein Fachgebiet zu verschaffen, sowie einzelne Problemstellungen aufzuzeigen; vgl. zur Einführung: BONTE, Pierre/IZARD, Michel (Hg.): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris 2004, S. 772f.; BARNARD, Alan/SPENCER, Jonathan (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* London/New York 2001, S. 570.

[1200] Vgl. KOHL, Karl-Heinz (Hg.): *Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung.* München 2000, S. 63-66.

[1201] Eine Ausnahme bildet die „Unterscheidung von Autorität und *politischer Macht*" (so BARGATZKY, Thomas: *Politik, die 'Arbeit der Götter'.* In: SCHWEIZER, Thomas u. a. (Hg.): *Handbuch der Ethnologie.* Berlin 1993, S. 263-283, S. 264) durch SKALNIK, Peter: *Outwitting the State.* New Brunswick 1989.

Vordergrund bleibt dessen Verbindung zum Strukturalismus: „Pierre Clastres, der sich [...] mit der Entstehung von Macht befasst, beziehungsweise mit Mechanismen, die die Ausbildung von Macht verhindern, entfernte sich im Verlauf seiner Arbeiten zunehmend vom ‚klassischen' Strukturalismus, wie er um Lévi-Strauss betrieben wurde. Doch greift er auch auf die dort entworfenen Vorstellungen vom Tausch [...] zurück, um das Prinzip egalitärer Gesellschaften in Südamerika herauszustellen."[1202] Doch unterschlägt Amborn Clastres' Hauptthese, dass nicht der Tausch, sondern der Krieg *die Struktur* sei, die für deren Selbsterhalt zentral ist. Selbst in einem Sammelband, der theoretische „Grundfragen" der Ethnologie behandelt, wird Clastres' Ansatz nur im Vorbeigehen erwähnt bzw. seine Person lediglich zu der Schule von Lévi-Strauss in Beziehung gesetzt, von der sich Clastres in seinen Texten offensichtlich absetzt. Darüber hinaus wird auch hier der „primitive Krieg" keiner besonderen Behandlung gewürdigt.[1203]

Es drängt sich der Eindruck auf, dass Clastres entweder tatsächlich eine Forschungslücke seines Fachs aufspürt und mit seinen Thesen auffüllt, oder dass sein thematischer Fokus fachlich irrelevant (geworden) ist. Womöglich ist seine marginale Position jedoch weniger mit der *inhaltlichen* als vielmehr der *politik-* und *gegenwartskritischen* Tendenz seines Denkens zu erklären. Clastres nutzt Feldforschungen konsequent in doppelter Hinsicht: *zur Deskription* der „primitiven Gesellschaften" im Rahmen seiner fachlichen Berufung und *als Paradigma* seiner Kritik an *unserem* Politikbegriff. Dieser zweite Aspekt ist der Motor seiner Untersuchungen, das Prisma, das seine Analysen bestimmt und auch ihre Rezeption prägt.[1204] Es ist dieses selbstreflektive Bewusstsein, das aus der immanenten Schwierigkeit ethnographischer Forschung und ethnologischer Analyse[1205] das Motiv seines Denkens

---

[1202] AMBORN, Hermann: *Strukturalismus. Theorie und Methode.* In: FISCHER, Hans (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick.* Berlin 1992, S. 337-365, S. 359f.; vgl. die ausgewogenere Einschätzung von Abensour: „Clastres n'est ni structuraliste, ni marxiste", in: ABENSOUR: *L'esprit des lois sauvages*, S. 9; vgl. die dort geführte Diskussion seiner intellektuellen Einordnung, die ihn sogar in die Nähe der Phänomenologie *des Anderen* von Levinas bringt ebd., S. 12, sowie insgesamt S. 9-12. Wesentlich ist, dass in diesem Zusammenhang die „Ambivalenz" des Fachs selbst zur Diskussion steht, ebd. S. 12-16.

[1203] SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 58; ebenso nicht erwähnt in: WERNHART, Karl/ZIPS, Werner: *Einführung in die theoretischen und methodologischen Grundlagen der Ethnohistorie.* In: WERNHART, Karl/ZIPS, Werner (Hg.): *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung.* Wien 2001, S. 13-40.

[1204] Vgl. Abensours Bezugnahme auf Clastres' Hauptwerk in dessen Gegenüberstellung von Demokratie und Staat in ABENSOUR, Miguel: *Democracy against the State. Marx and the Machiavellian Moment.* Cambridge 2011. Über die Variation von Clastres' Buchtitel hinaus hat Abensour sich von Clastres auch inhaltlich-perspektivisch beeinflussen lassen; dieses Potential von Clastres als Impulsgeber für die gegenwärtige politische Theorie, akzentuiert auch mein Ansatz: „While the State is a possible form of political community, it is not its necessary form. It is to recognize that there existed, that there exists, that there could exist political communities other than the State, ones which don't find their accomplishment, their perfection, in the State. [...] Isn't it one of the lessons of new political anthropology, of the Copernican revolution of Pierre Clastres, in the study of savage societies, [...] of societies against the State?" Ebd., S. xxxviii.

[1205] Clastres' Selbstbefragungsmodus ist inzwischen ethnologischer *mainstream*; insbesondere die Infragestellung von *einfachen* Dichotomien wie etwa zwischen „primitiver Gesellschaft" und *nicht* „primitiven Gesellschaften" ist heute kanonisch; vgl. hierzu u. a. ZIPS, Werner: *Entprovinzialisierung der Moderne. Überlegungen zur globalen Entfaltung der Diskurstheorie in der Ethnohistorie.* In: WERNHART, Karl/ZIPS, Werner (Hg.): *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung.* Wien 2001, S. 207-220; STAGL,

generiert und *diese Relation als Schwelle* thematisiert.

III.1.2.2 Clastres' Standpunkt im Kontext der Ethnologie

Dieser Abschnitt wird überblicksartig in die Selbstdefinition des Fachs Ethnologie, d. h. ihren Gegenstand und ihr Erkenntnisinteresse einführen. Dann wird es um die Klärung dessen gehen, was unter *politischer Anthropologie*[1206] zu verstehen ist, um diese Besonderheit im Ansatz von Clastres herauszuarbeiten. Im Verbund mit Agambens Kritik am klassischen Postulat vom *zoon politicon*,[1207] ist zu fragen, in welcher Hinsicht Clastres diese Disziplin in den Fokus einer Kritik rückt. So ergibt sich die Möglichkeit, Agamben und Clastres auf zwei Ebenen – der kritischen Ausrichtung in Bezug auf die abendländische Politik, sowie der inhaltlich-begrifflichen Nähe (und Diskrepanz) der jeweiligen wissenschaftlichen Standpunkte – miteinander zu verweben. Diese Möglichkeit begründet die Auswahl der Texte dieses Autors und seiner Thesen als Anwendungsfeld von Agambens Denkmodell.

III.1.2.2.1 Selbstverständnis und Gegenstand der Ethnologie

Die Ethnologie stellt sich selbst als Wissenschaft von (kulturellen) Unterschieden dar, womit sie in Agambens Perspektive als eine *Wissenschaft der Schwelle* charakterisiert werden kann: Sie stellt Differenzen fest und sucht sie erklärend ebenso zu etablieren, wie zu überwinden. So lassen sich zumindest die facheigenen Selbstbestimmungen deuten. Karl-

---

Justin: *Szientistische, Hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 15-49, S. 34-42; SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich: *Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 51-90, von Interesse in Bezug auf die Referenzen von Clastres, S. 78-87, wo der Autor Lévi-Strauss' „strukturale Anthropologie" und die „geschichtsmaterialistische Ethnologie" in der Tradition von Marx kritisch beleuchtet; vgl. hierzu ebenso SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich: *Strukturale Ethnologie und geschichtsmaterialistische Kulturtheorie.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 275-307); KNORR-CETINA, Karin: *Anthropologie und Ethnomethodologie: Eine theoretische und methodische Herausforderung.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 167-182, insbesondere S. 179-182; WERNHART, Karl/ZIPS, WERNER: *Ethnohistorie und Kulturgeschichte: Diskussion der theoretischen und methodologischen Grundlagen.* In: SCHMIED-KOWARZIK, WOLFDIETRICH/STAGL, JUSTIN (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 255-272, vgl. mit besonderer Betonung der der ethnologischen Forschung immanenten „Übersetzungsleistung", die sie mit dem „literarischen" Genre in Beziehung setzt und dazu führt, dass sie sich dem „Problem der adäquaten Übersetzung" „bei der Anwendung universal gültiger Begriffe zur Beschreibung partikularer Kulturen" stets zu stellen hat, KOHL, Karl-Heinz: *Geordnete Erfahrung: Wissenschaftliche Darstellungsformen und literarischer Diskurs in der Ethnologie.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 407-420, S. 418f.

[1206] Justin Stagl etabliert den Begriff „Politikethnologie" im deutschsprachigen Raum STAGL, Justin: *Politikethnologie.* In: FISCHER, Hans (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick.* Berlin 1992, S. 213-237, vgl. einführend auch diverse Beiträge in VINCENT, Joan (Hg.): *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory and Critique.* Malden/MA 2002.

[1207] Vgl. für die Bestimmung aus dieser Perspektive: BOHLKEN/THIES: *Handbuch Anthropologie*, S. 442-445.

Heinz Kohl etwa fächert in seiner *Einführung* in die *Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden* diese Definition weiter auf, um den kontextuell variablen Standpunkt der Forschung zu betonen: „Je mehr sich eine bestimmte Lebensgemeinschaft von Menschen von unserer eigenen Kultur unterschied, desto eher schien sie dazu prädestiniert, zum Gegenstand ethnologischer Forschung zu werden.“[1208] Damit nimmt diese Disziplin von vornherein einen „vergleichenden“, die (kulturelle) Differenz betonenden, sie als solche analysierenden Standpunkt ein, so dass „man die Ethnologie [...] wohl als komplexe, manchmal historisch verstandene, meist aber vergleichende Wissenschaft menschlicher Kulturen bezeichnen [kann], deren jeweilige Beschreibung von der Ethnographie geliefert wird. Der zentrale Gegenstand von Analyse und Beschreibung ist somit der der Kultur.“[1209] Ähnlich äußert sich Hans Fischer: „Ethnologie beginnt dann, wenn Unterschiede in der Lebensweise menschlicher Gruppen wahrgenommen werden. [...] Diese allen Angehörigen einer solchen Gemeinschaft gleiche Lebensweise – die sie von anderen Gemeinschaften unterscheidet – nennen wir ‚Kultur’.“[1210] Doch gerade dieser Begriff bleibt ambivalent,[1211] so dass auch Fischer um eine Konkretisierung des Forschungsgegenstands bemüht ist: „Die Ethnologen studieren also überwiegend eine etwas vage bestimmte Gruppe von Völkern, die eher negativ als positiv abgegrenzt werden: ‚nicht-staatliche’, ‚vor-industrielle’, ‚schriftlose’, aber auch: ‚Primitive’ oder ‚Naturvölker’. Diese Bezeichnungen stammen aus unterschiedlichen Zeiten, sie befinden sich auf ganz unterschiedlichen Ebenen der Allgemeinheit. Manchmal dient die eine Benennung (‚Schriftlose’) zur Bestimmung der anderen (‚Naturvölker’).“ Fischer betont, wie noch diskutiert wird, „dass hinter diesen Wörtern Vorstellungen über Forschungsziele stehen.“[1212] Die zentrale *anthropogenetische*[1213] *Schwellen*wirkung des

[1208] Kohl: *Ethnologie*, S. 26.

[1209] KNORR-CETINA: *Anthropologie und Ethnomethodologie*, S. 167.

[1210] FISCHER, Hans: *Was ist Ethnologie?* In: FISCHER, Hans (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick.* Berlin 1992, S. 3-22, S. 3f.; vgl. ebd., S. 4: Ethnologie sei „eine wissenschaftliche Disziplin [...], die Unterschiede und Übereinstimmungen in den Lebensweisen menschlicher Gemeinschaften feststellt und sie zu erklären sucht. Sie geht dabei von der Gleichheit der Anlagen der Species homo sapiens aus. Zentraler Erklärungsansatz ist eine [...] Kulturtheorie. Sie soll die Möglichkeiten und Notwendigkeiten menschlicher Existenz verstehbar machen. Insofern ist die Ethnologie Teil einer allgemeineren und systematisch übergeordneten ‚Kulturanthropologie’“.

[1211] Einzige Konstante ist die genuine Relation zum ‚Menschen’. Zur Schwierigkeit der Definition des (anthropologischen, „weiteren“) Kulturbegriffs vgl. u. a. SCHMIED-KOWARZIK: *Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur*. Diesen Fokus betonend wird die Ethnologie angelsächsischen Raum als „Kulturanthropologie“ bezeichnet; vgl. zum umstrittenen Kulturbegriff u. a. BARNARD/SPENCER: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, S. 136-145; THIEL, Josef Franz: *Grundbegriffe der Ethnologie. Vorlesungen zur Einführung.* Berlin 1992, S. 11; HEIDEMANN, Frank: *Ethnologie. Eine Einführung.* Göttingen 2011; BOHLKEN/THIES: *Handbuch Anthropologie*, S. 24f.

[1212] Jeweils FISCHER: *Was ist Ethnologie?*, S. 11f.

[1213] Zu beachten ist die Differenz zwischen der von Agamben thematisierten *Anthropogenese*, vgl. Fußnote 1182, und der anthropologisch fokussierten „Hominisation“, vgl. WULF, Christoph: *Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie.* Reinbek b. Hamburg 2004, S. 19-41; letzterer Begriff wird in der Anthropologie gebraucht, um die „Geschichte des Menschen“ in Verknüpfung „mit der Geschichte des Lebens“ im Allgemeinen, also mit der Evolution, zu erfassen, d. h. vom *Vormenschen*, zum *Ur-* und *Frühmenschen* bis zum *homo sapiens*; „*Die Menschwerdung lässt sich als eine mehrdimensionale Morphogenese aus den Wechselwirkungen ökologischer, genetischer, zerebraler, sozialer und kultureller Faktoren begreifen.*“ Ebd., S. 39. Problematisiert wird die „dialektische Beziehung“ zwischen ‚natürlichen’ und ‚kulturellen’ (d. h. menschlichen) Faktoren: „Von Anfang an ist der Mensch ein Kulturwesen, dessen ‚natürliche’ Entwicklung kulturell ist.“ Ebd., S. 40; analog dazu

Kulturkonzepts bzw. des daraus abgeleiteten wie dorthin weisenden Menschenbilds, das für die Selbstverortung des Fachs funktionalisiert wird, kommt in folgender Bestimmung Kohls deutlich (als deren *blinder Fleck*) zum Ausdruck, die das Menschsein an das Kultur-Haben, ihr ‚nicht-bloß-natürlich-Sein' knüpft: „Gerade durch den Gebrauch des Werkzeuges und anderer kultureller Hervorbringungen unterscheidet sich der Mensch vom Tier. Ihr Gebrauch bewirkt aber zugleich eine Umbildung der menschlichen Natur selbst, die sich einerseits in den besonderen Gesellungsformen und andererseits – auf der individuellen Ebene – in der Kontrolle der unmittelbaren Triebe und Affekte äußert. Den Menschen im reinen Naturzustand [...] gibt es nicht.[1214] Er tritt uns schon immer als ein kulturell geprägtes und Kultur produzierendes Lebewesen gegenüber. [...] Kultur gehört [...] zum Wesen des Menschen."[1215] Diese Skizzierung von Selbstverständnis und Forschungsinteresse der Disziplin, der auch Clastres zuzuordnen ist, mag für meine Zwecke genügen. Eine Äußerung Justin Stagls ist jedoch anzuschließen, um das Anliegen seiner Forschungen zu kontrastierten. Während Clastres die ebenso gesetzte, wie zu erhaltende Differenz zwischen *unserer* und den *fremden Kulturen* untersucht, um die *Eigenständigkeit* des uns Fremden als *Gegenfolie* herauszuarbeiten, die Asymmetrie dieser Unterscheidung gewissermaßen umzukehren, zeigt die „abendländische Wissenschaft" der Ethnologie in Stagls Augen die epistemologische *Überlegenheit unserer Kultur*, wenn sie solche Abstraktionsgrade und Objektivierungen, die sich (Ab-)Wertungen zu enthalten suchen, erreicht: „*Die Ethnographie rechtfertigt den universalen Geltungsanspruch abendländischer Wissenschaft, indem sie zeigt, dass dieser die geistige Bewältigung und Aneignung primitiver Kulturen, nicht aber der umgekehrte Vorgang möglich ist.*"[1216]

III.1.2.2.2 Politische Anthropologie

Laut der *Einführung* in die *Politische Anthropologie* von Dirk Jörke sind die Forschungen von Pierre Clastres, der sich selbst in diese Subdisziplin einordnet, vom dort verhandelten

---

Ottfried Höffe, jedoch mit Fokus auf das *politische* und nicht „lediglich" lebendige Sein ‚des Menschen'; zentral aus Perspektive Agambens ist, dass ‚der Mensch' in diesen (biopolitischen) Diskursen immer ein *mehr als bloß* impliziert, und nicht, wie Agamben zu denken versucht, einen „Mangel", ein „Irren" (vgl. u. a. AGAMBEN: *Das Offene*; AGAMBEN: *Wahrheit als Irrsal*) es ist gerade diese Trinität „vom Lebewesen, vom sprach- und vernunftbegabten Wesen und vom Kooperationswesen" (HÖFFE, Ottfried: *Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte.* In: HÖFFE, Ottfried: *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie.* Stuttgart 1992, S. 188-211, S. 208), d. h. die notwendig vorausgesetzten ‚Fakten' von Sprachbegabung und Gemeinschaftlichkeit, die Agambens Denken aufzuheben sucht; vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 65-71.

[1214] Kohl sagt nicht mit, was er hier voraussetzt, dass das *noch* kein Mensch, sondern *bloß* ein Lebewesen wäre.

[1215] KOHL: *Ethnologie*, S. 23f. Die Frage, welche Art von „Kultur" der *Muselmann* „hervorbringt" stellt diese Ansicht vor ihre *ethische* Aporie: *dieser*, als *Paradigma* des nichtmenschlichen Stadiums des Menschseins, wird einmal mehr aus der Menschenwelt ausgeschlossen; vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, zentral S. 105.

[1216] STAGL: *Szientistische, Hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie*, S. 36; Stagl geht es darum, die Kluft zwischen objektiv-wissenschaftlichem Anspruch ethnographischer Beschreibungen und dem „kulturrelativistischen Standpunkt" *postmoderner* Ethnologen im übergreifenden Wissenschaftsparadigma der „Kulturanthropologie" zu überwinden, vgl. ebd., S. 38-49; sie sei „eine *allgemeine und vergleichende Wissenschaft vom Menschen als Kulturwesen* [...]. Für eine solche Kulturanthropologie wäre das ethnographische Material zwar wesentlich, aber keineswegs die einzige empirische Grundlage; sie würde sich auf alle Kulturen in gleicher Weise richten. [...] Die Kulturanthropologie mündet damit in eine *allgemeine Anthropologie*"; ebd., S. 48.

Anthropologiebegriff, „der auf humane Universalien, mithin auf das Wesen des Menschen vor aller kulturellen Differenzierung abzielt“, zu unterscheiden. Jörke behandelt in seinem Handbuch exklusiv dieses Feld und bespricht Versuche, „die kulturell gefärbten politischen Verhaltensweisen von Menschen in je spezifischen zeitlichen und räumlichen Kontexten“[1217] zu beschreiben, zu denen er auch Clastres zählt, nicht weiter.[1218] Diese Missachtung ist bezeichnend für die politikwissenschaftlich-philosophische Perspektive, deren Traditionslinie von Platon und Aristoteles über Plessner und Gehlen bis zu Habermas und Höffe reicht.[1219] Insofern hilft die Annäherung an die *politische Anthropologie* aus ethnologischer Sicht, die Justin Stagl vornimmt, zu einem besseren Verständnis dessen, wie Clastres’ Forschungen zu klassifizieren sind. Stagl prägt den Begriff der „Politikethnologie“ als „die Teildisziplin der Ethnologie, die sich mit den *politischen Organisationsformen primitiver Gesellschaften* befasst.“[1220] Zwar nennt er drei Grundlagen dieser Teildisziplin, doch ist vor allem der zweite Aspekt von Bedeutung, wonach „die Politikethnologie für *unser eigenes Selbstverständnis* relevant [ist]. Wie die Politische Philosophie, nur auf andere Weise, wirft sie die *Grundprobleme des Politischen überhaupt* auf. Unser politisches Denken muss, sofern es grundsätzlich und allgemeingültig sein will, der *Probe der Anwendung auf andere politische Gegebenheiten* ausgesetzt werden können. Die Ethnologie liefert dafür [...] das *Anschauungsmaterial* und somit die Möglichkeit, zu vergleichen und den eigenen Horizont zu erweitern.“[1221] Im Problemaufriss von Stagl wird exemplarisch deutlich, inwiefern Clastres’ Analysen in eine andere Richtung gehen, als die Grenzen sowohl seines Fachs als auch der klassischen Anthropologie zugeben würden. Stagl bemerkt die Unterscheidung zwischen *unseren* Gesellschaften, die Gesellschaften „mit Staat“ sind, und den Gesellschaften „ohne Staat“. Ebenso plädiert er für die Anerkennung der politischen Eigenständigkeit dieser Gesellschaften, argumentiert für das Ablegen der Doktrin ihrer *Rückständigkeit*. Werden die „primitiven Gesellschaften“ nicht mehr als embryonales Urstadium *unserer* Gesellschaftsform gesehen, die damit zur universalen wird, auf das hin diese sich *zwangsläufig*[1222] entwickeln, kann das „Vorhandensein ‚nichtstaatlicher’ politischer Organisationen [...], die dennoch funktionieren [, ...] dem Gedanken eine gewisse Unterstützung [verleihen], dass *der Staat nicht das unausweichliche politische Schicksal der Menschheit sein muss*.“[1223] Nun ist dies

[1217] Jeweils JÖRKE, Dirk: *Politische Anthropologie. Eine Einführung.* Wiesbaden 2005, S. 10, vgl. mit ähnlichem Fokus JÖRKE, Dirk/LADWIG, Bernd: *Einleitung.* In: JÖRKE, Dirk/LADWIG, Bernd (Hg.): *Politische Anthropologie. Geschichte, Gegenwart, Möglichkeiten.* Baden-Baden 2009, S. 9-24.
[1218] Vgl. die Überblicksdarstellung zur Politikethnologie von BARGATZKY: *Politik, die 'Arbeit der Götter'*.
[1219] Vgl. BOHLKEN/THIES: *Handbuch Anthropologie*, wo Clastres nicht erwähnt wird; vgl. für die klassisch-philosophische Schwerpunktsetzung: HÖFFE, Ottfried (Hg.): *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie.* Stuttgart 1992.
[1220] STAGL: *Politikethnologie*, S. 213.
[1221] Ebd., S. 213.
[1222] So die von Clastres kritisierte marxistische Anthropologie; vgl. CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 44-49; sowie CLASTRES: "Les Marxistes et leur anthropologie."
[1223] STAGL: *Politikethnologie*, S. 215; gerade in dieser Hinsicht sind Clastres’ Analysen von Bedeutung, wie dieser Blog hervorhebt EDCALAMIA: *Pierre Clastres' Challenge to Political Philosophy*. In: *Blog Thinking-Writing*, 2007; online unter: http://edcalamia.livejournal.com/9000.html; letzter Zugriff: 20.06.2011.

auch der Hauptimpuls, der von Clastres' Werk ausgeht, doch hängt alles davon ab, wie der Staat verstanden wird. Stagl bestimmt ihn von Max Weber her positiv, während der Staat für Clastres die negative Folge und Institutionalisierung einer Teilung der Gesellschaft in Herrscher und Beherrschte repräsentiert.[1224] Wenn Stagl sich eine Welt ohne Staat vorstellt, wäre sie so „friedfertig", dass es den Staat für „derart paradiesische Zustände" nicht mehr bedürfte. Die kriegerisch-gewaltvolle Realität in den staatenlosen, „primitiven Gesellschaften" lässt ihn daran zweifeln; sein positiv besetzter Staatsbegriff verfestigt sich so. Clastres zeigt jedoch, dass es gerade der „permanente Kriegszustand" ist, der das Entstehen des Staates und damit die Absonderung gesellschaftlicher Macht verhindert, d. h. sie sind *wirklich* nicht mit *unseren* Maßstäben zu messen, dessen Stagl sich nicht enthalten kann: Dieser geht davon aus, „dass Herrschaft von Menschen über Menschen [...] mit all ihren unerfreulichen Begleitaspekten in primitiven Gesellschaften ebenso vorhanden ist wie in modernen, aber eben nicht zentralisiert, sondern *diffus* verteilt."[1225] Zu zeigen, dass das nicht der Fall ist, sondern hier die *grund*legende Differenz beider Gesellschaften liegt, ist das zentrale Anliegen von Clastres. Oder, anders formuliert, wäre eine „*diffus* verteilte" Macht gerade das Gegenmodell zu dem, was Clastres unter modernen politischen, d. h. staatlichen Einheiten begreift. Was Stagl in Bezug auf die „Multifunktionalität", „Diffusität" und „Struktur" „primitiver" politischer Gemeinwesen darstellt, die schließlich in den „*primitiven Staat*"[1226] mündeten, ist in allem das Gegenteil zu dem, was Clastres herausarbeitet. Insofern wäre eine innerfachliche Diskussion dieser konträren Ansätze jenseits des Rahmens meiner Arbeit von weiter führendem Interesse.

Einen ähnlichen, sowohl analytischen wie begrifflichen Abstand zeigt die Diskussion des Politischen in den „kulturell fremden Gesellschaften" von Josef Franz Thiel, der in seinem in die *Grundbegriffe der Ethnologie* einführenden Handbuch den „Häuptlingen" eine politische Macht in unserem Sinn (die Referenz ist wiederum Max Weber)[1227] zuspricht, d. h. sie werden nicht als bloße „Wortführer" dargestellt, wie Clastres argumentiert.[1228] Auch Thiel schränkt ein, dass aus dieser *politischen*, keine *wirtschaftlich-physische Macht* abzuleiten sei, wodurch seine Ineinssetzung sich selbst aushebelt. Wie für Clastres, ist auch für ihn wesentlich, dass eine Gruppe durch ihr „Territorium", jedoch weniger in Bezug auf den Raum, als in Bezug auf die Menschen in diesem Gebiet definiert wird. Diese und andere Eigenheiten der „so genannten Naturvölker" zu beschreiben, sowie „darzustellen, wie politische Macht funktioniert und organisiert ist", sei das Hauptanliegen *politischer Ethnologie*

[1224] Vgl. MOYN: "Of Savagery and Civil Society."
[1225] Jeweils STAGL: *Politikethnologie,* S. 216.
[1226] Vgl. ebd., S. 216-229; er deutet auf S. 233 kurz auf den Krieg als einen Aspekt ihrer Selbsterhaltung hin: „Ja, das Hervortreten des politischen Aspektes aus dem Alltagshandeln in Krisensituationen hat selbst zyklischen Charakter. Hier mobilisiert die Gesellschaft in mehr oder minder regelmäßigen Abständen ihr Potential zu geschichtsbildendem Handeln, wenn sie mit der Selbstregulierung alleine nicht mehr auskommt."
[1227] Vgl. WEBER, Max: *Politik als Beruf.* Berlin 1993.
[1228] Vgl. THIEL: *Grundbegriffe der Ethnologie,* S. 131-136; hier S. 134f.

und nicht, wie Clastres anstrebt, das „Problem der Entstehung von Staat und Herrschaft“[1229] zu erörtern. Der Unterschied zu Clastres’ Anliegen ist, dass dieser sich grundsätzlich nicht auf die Beschreibung und Beobachtung beschränkt, sondern immer den Bezug zu *unserem* politischen Koordinatensystem herstellt und entsprechend auf die Differenzen fokussiert.

III.1.2.3 Inhaltlich-methodische Problemstellungen

Dieser Abschnitt geht zum einen auf ein begriffliches, zum anderen ein gegenständliches Problemfeld ein, die in den kommentierten Analysen Clastres’ zu diskutieren sind.

III.1.2.3.1 Zum Begriff der „primitiven Gesellschaften“

Zunächst wird der Begriff der „primitiven Gesellschaften“[1230] aus ethnologischer Perspektive diskutiert, da Clastres ihn verwendet, ohne ihm jedoch die damit verbundene pejorative Konnotation mitzugeben, die aus fachlicher Sicht dazu geführt hat, diese Bezeichnung zu verabschieden. Obwohl Clastres’ daran festhält, ist es sein erklärtes Ziel, die darin enthaltene Abwertung aufzuheben und den Status des „Primitiven“ in seiner Eigenständigkeit, d. h. seiner nicht embryonalen, sondern wesenhaften Differenz zum „Nicht-Primitiven“ zu bestimmen. Dadurch verschiebt sich dessen Bedeutung bzw. lässt sich „primitiv“ mit „gegen-den-Staat“ substituieren, wodurch aus der relationalen Unterordnung eine gleichberechtigte Kategorie der Differenzierung wird.[1231] Wie im vorherigen Abschnitt dargelegt, ist die Ethnologie die „Wissenschaft vom kulturell Fremden“, des Anderen, des Unterschieds. Ihr Feld sind *andere* Kulturen oder Gesellschaften, deren Anderssein sie zu beschreiben und *in unseren Begriffen* zu verstehen sucht.[1232] In diesem Kontext hat das Attribut der „Primitivität“ in Bezug auf diese Gesellschaften einen genuin negativierend-differenzenden Charakter.[1233] Das im 19. Jahrhundert entstehende Fach nutzte, angeleitet durch den zeitgenössischen „Evolutionismus“[1234] bzw. „Fortschrittsoptimismus“, diese Bezeichnung. Je brüchiger diese Ideologie wurde, desto mehr wurde auch das Label des

---

[1229] Jeweils ebd., S. 131.

[1230] Vgl. zur Begriffsgeschichte in der anthropologisch-ethnologischen Disziplin: KUPER, Adam: *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion.* London u.a. 1996. Kuper liefert eine „critical history“ dieses Konzepts, „of its crystallization, transformations and persistence.“ Ebd., S. 14.

[1231] Vgl. die Einschätzung von Cora Bender: „Pierre Clastres trug entscheidend dazu bei, ideologische Residuen im theoretischen Denken der Ethnologie aufzuspüren und in Gestalt sowohl der evolutionistischen Idee vom ‚Wilden’ als chronischem ‚Mängelwesen’, als auch in der romantischen Projektion der konflikt- weil herrschaftsfreien menschlichen Gesellschaft im Naturzustand bloßzulegen.“ BENDER: *„Primitive“ gegen den Staat?*, S. 177; leider weist Bender diesen Einfluss nicht konkret nach, sondern äußert lediglich diese Vermutung angesichts des vollzogenen Paradigmenwechsels.

[1232] Die Problematik dieser Perspektivierung ist inzwischen Gegenstand intensiver Selbstkritik des Fachs, vgl. u. a. ZIPS: *Entprovinzialisierung der Moderne*.

[1233] Vgl. KOHL: *Ethnologie*, S. 17-20, der auf den Entstehungskontext der vorgängigen, äquivalenten Benennung als „Wilde“ „im 15. und 16. Jahrhundert im Zuge der europäischen Entdeckungs- und Eroberungsunternehmen“ verweist ebd., S. 17. Die zeitgenössische Unterscheidung war die zwischen den Menschen und den Wilden, „die in der Tat keinerlei Anzeichen dessen auf[wiesen], was man damals zum Wesen des Menschen gehörig glaubte: keine Kleider, keine festen Behausungen, keinen König, kein Gesetz und keine Religion“, deren selbstvergewissernder, biopolitisch aktivierender Charakter im Verlauf des Kapitels diskutiert wird, ebd., S. 17f.

[1234] Vgl. die knappe kritische Rekapitulation in: BARNARD/SPENCER: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, S. 213-218.

„Primitiven“ in Frage gestellt. So macht etwa Hans Fischer in seinem Einführungsbuch deutlich, dass es auf die Intention und den Diskurskontext der jeweiligen Forscher ankommt, wie sie ihren Gegenstand bezeichnen und letztlich auch behandeln. Die diesem Term immanente, negative *Signatur* ist nicht zu verleugnen und führt zu dessen Vernachlässigung in der gegenwärtigen Forschung. Doch nicht nur, da Clastres' Studien bereits über 30 Jahre zurückliegen und somit am Beginn dieser Abwendung stehen, liefert die pejorative Konnotation, wie folgende Aussage Fischers vermuten lässt, den berechtigten Anlass, sich davon abzuwenden, sondern fordert ihr *signatorischer* Charakter geradezu dazu auf, sie in ihrem Entstehungskontext selbst zu begreifen: „In der Bezeichnung ‚primitiv' schwingt [...] die Idee des Minderwertigen mit, eine Abwertung. In der Ethnologie wird deshalb dieses Wort heute vermieden. Etymologisch wie historisch sieht die Sache etwas anders aus. ‚Primitiv' bezeichnet vom Wortsinne her etwas, das am Anfang steht, am Anfang einer Entwicklung (auch der eigenen). [...] Hinter dem Wortgebrauch stehen tatsächlich eine Problemstellung und ein theoretisches Konzept. [...] Es ist Programm und Grundannahme des Evolutionismus der zweiten Hälfte des [19.] Jahrhunderts“.[1235] Die genealogische Kontextualisierung zeigt also einen fachspezifischen Paradigmenwechsel, zu dem auch Clastres einen Beitrag leistet, da seine Untersuchungen in erster Linie die Eigenständigkeit der „primitiven Gesellschaften“, ihr separat und nicht als Präludium zu analysierendes, nicht linear oder zwangsläufig auf *unsere* „Entwicklungs- oder Zivilisationsstufe“ hinführendes Wesen betonen. Sowohl Fischer als auch Kohl zeigen den Zusammenhang zwischen begrifflicher Erfassung ihres Gegenstands und dem dahinter wirksamen Forschungsinteresse in Bezug auf den im deutschsprachigen Raum prominenteren Begriff der „Naturvölker“.[1236] Die Defizite beider Zuschreibungen,[1237] die „jene Völker, Kulturen und Gesellschaften, mit denen sich die Ethnologie traditionell befasst hat, allesamt *e negativo*, nämlich nach Maßgabe dessen

---

[1235] FISCHER: *Was ist Ethnologie?*, S. 12; vgl. auch KOHL: *Ethnologie*, S. 19f.

[1236] Vgl. FISCHER: *Was ist Ethnologie?*, S. 12-14; vgl. auch die Kritik an diesem Begriff von KOHL: *Ethnologie*, S. 21-24. Thiel stimmt zwar zu, dass man den Ausdruck „primitiv“ „tunlichst“ vermeidet. Doch seiner Ansicht nach gilt: „‚Naturvolk' wirkt da weniger pejorativ.“ „Wenn wir ‚Naturvolk' [...] verwenden, so wollen wir damit sagen, dass ein Naturvolk in einem graduell stärkeren Maße von der Natur abhängig ist als ein Hochkulturvolk. [...] Die Trennungslinie zwischen beiden Polen ist fließend.“ THIEL: *Grundbegriffe der Ethnologie*, S. 5. René König weist in seiner Einleitung zum Sammelband *Ethnologie als Sozialwissenschaft* darauf hin, dass die Konzeptualisierung des Forschungsgegenstands dieses Fachs den Aspekt der „ständigen Bewegung und Umgestaltung“ in *allen* Gesellschaften außer acht lässt und somit den falschen Eindruck eines statischen Feldes perpetuiert; KÖNIG, René: *Präsentation.* In: MÜLLER, Ernst-Wilhelm (Hg.): *Ethnologie als Sozialwissenschaft.* Opladen 1984, S. 9-16, S. 14.

[1237] Vgl. KOHL: *Ethnologie*. „Alle [...] genannten Begriffe sind zwar für den Untersuchungsgegenstand der Ethnologie verwendet worden, sie sind für dessen Bezeichnung in einem objektiven wissenschaftlichen Sinn jedoch nicht brauchbar, weil keiner von ihnen von den pejorativen Nebenbedeutungen frei ist“, ebd., S. 24. Kohl gesteht zu, „dass sich bisher noch keine allgemein akzeptierte Alternative hat durchsetzen können“. Er nennt: „Archaische Kulturen“; „vorindustrielle Gesellschaften“; „traditionelle Gesellschaften“; „schriftlose Kulturen“, „Stammesgesellschaften“, ebd., S. 24f., die jedoch selbst *schwellensetzende* Unterscheidungsbegriffe sind, die diese *anderen* Kulturen im negativen Vergleich zu *unseren* bestimmen. Begriffsalternativen nach Miklos Szalay sind: „Völker der Dritten Welt“; *ehemalige* „Natur- oder Kolonialvölker“, SZALAY, Miklos: *Historismus und Kulturrelativismus.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 233-253, S. 234.

[bestimmen], was sie im Vergleich zu der unseren *nicht* sind“,[1238] führen zu einer Verschiebung dieses Attributs und zur Präferenz des Begriffs des „Fremden“, der zwar auch eine Differenz oder *Schwelle* anzeigt, sich einer Wertung aber zu enthalten sucht. In der Formulierung Fischers: „’Fremd’ sind [...] eigentlich sämtliche Völker außer dem jeweils eigenen. ‚Fremd’ ist relativ zum Standpunkt des Betrachters und graduell verschieden.“[1239] Auch hier wird betont, dass sich als wesentliche Aufgabe der Ethnologie die „’Übersetzung’“ des Nichtverstehbaren, des Anderen bzw. *der Grenze selbst* herauskristallisiert. Fischers Augenmerk bei der Zielbestimmung seines Fachs liegt, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, „dass wir ohne eine wie auch immer geartete Negativbestimmung des Gegenstands ethnologischer Forschung nicht auskommen“[1240], auf dem selbstreflexiven Erkenntnispotential von Ethnologie bzw. (vergleichender) Kulturanthropologie: „Kenntnis und Verständnis fremder Kulturen bedeutet also zunächst (auch) ein besseres Verständnis der eigenen Kultur und damit die Möglichkeit, hier zu wirken. Ethnologie zeigt andere – alternative – Möglichkeiten des Lebens. Sie verdeutlicht die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Kulturen und damit die Bedingungen von Kultur überhaupt.“[1241] Wird hier *Politik* statt *Kultur* genutzt, ist das Clastres’ Projekt in diese Forschungsintention einzuschreiben.

Es wird nun klar *wie* Clastres seine Rede von den „primitiven Gesellschaften“ *nicht* meint. Seine Verwendung wirft kritisches Licht auf dessen Ursprungskontext im „Evolutionismus“[1242] der Ethnologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Diese *Signatur* als darin *politisch* enthalten zu verstehen zu geben, auf diese (mitzudenkende) Konnotation aufmerksam zu machen, ist die Stärke von Clastres’ ‚Schwäche’, wenn er diesen Begriff nutzt. Der terminologische Schwenk zur scheinbar wertfreieren, alternativen Bezeichnung als „fremde“ Gesellschaften oder Kulturen mag wissenschaftlich, d. h. mit Bezug auf den Gegenstand ethnographischer Beschreibungen und ethnologischer Analysen korrekt sein, macht aber für Clastres keinen Sinn, da diese Begriffe das Moment der Unterscheidung, des Aufbaus einer Schwelle zwischen *uns* und *den Anderen* verwischen. Insofern hat Clastres’ Festhalten am Terminus der „primitiven Gesellschaften“ argumentationslogische Gründe. Für ihn ist es von vornherein selbstverständlich, Kritik an dieser Zuschreibung zu üben, *diese* Gemeinschaften „ernst zu nehmen“ und von „der hegemonialen anthropologischen Praxis“ Abstand zu nehmen, „die ‚anderen’ als geschichtslose, vorschriftliche, primitive, tribale oder

[1238] KOHL: *Ethnologie*, S. 26; vgl. zur näheren Verortung ebd., S. 26-28.
[1239] FISCHER: *Was ist Ethnologie?*, S. 15.
[1240] KOHL: *Ethnologie*, S. 28.
[1241] FISCHER: *Was ist Ethnologie?*, S. 20.
[1242] Vgl. RÜDDENKLAU, Eberhard: *Zur Theorie gesellschaftlicher Evolution.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 331-355. Die „Entwicklung [der menschlichen Kultur] verlief – dem Evolutionismus zufolge – in einer mehr oder weniger ausdifferenzierten *Stufenfolge* von den ‚primitiven’ zu den ‚zivilisierten’ Völkern und implizierte damit [...] eine wertende Interpretation im Sinne eines Voranschreitens zu höheren Stufen der menschlichen Entwicklung.“ Ebd., S. 336.

nichtwestliche Völker zu definieren“[1243]. Die auch auf seine Begrifflichkeit zutreffende Kritik[1244] ficht ihn deshalb nicht an, weil ihn vornehmlich diese *Schwelle* interessiert. Wenn Clastres konsequent von „primitiven Gesellschaften“ oder Gemeinschaften spricht, will er eine Unterscheidung markieren, die jedoch keinesfalls die Abwertung des „Primitiven“ als ursprüngliches oder unterentwickeltes Vorstadium *unserer* Gesellschaften impliziert. Im Gegenteil: Die Unterscheidung *primitiv*//*nicht-primitiv*, *diese Schwelle* sucht Clastres – eine Wertung sowohl voraussetzend als auch aussetzend – analytisch zu ergründen und theoretisch für *unseren* Politikbegriff zu funktionalisieren. Mein Versuch besteht darin, die *Analogisierbarkeit* zu Agambens Fokus auf die Schwelle von *menschlich*//*nicht-menschlich* – sowohl in Bezug auf den Modus ihrer Relation als auch ihre biopolitische Einbettung – nachzuverfolgen. Das heißt, trotz der fachdisziplinären, terminologischen Weiterentwicklung auch an Clastres’ Begrifflichkeit festzuhalten.[1245]

III.1.2.3.2 Zum Krieg als Analysekategorie „primitiver Gesellschaften“

Die zentrale These, auf die Clastres’ Untersuchungen immer wieder zurückkommen, lautet, dass „primitive Gesellschaften“ „gegen den Staat“ *sind*; und dass der *Krieg* das Mittel ist, um dessen Emergenz zu verhindern. Deshalb definiert Clastres sie als „Gesellschaften für den Krieg“. Zugleich stellt er fest, dass nicht nur diese Sichtweise nicht der ethnologischen Norm seiner Zeit entspricht, sondern diese Frage darüber hinaus nur eine marginale Rolle im Rahmen dieser Disziplin spielt. In diesem Abschnitt ist der Frage nachgehen, ob sich in dieser Hinsicht etwas geändert hat, d. h. ob und inwieweit Clastres’ diesbezügliche These rezipiert wurde, Impulse aussenden und Forschungsmeinungen beeinflussen konnte. Noch 1987 thematisiert der französische Ethnologe Alfred Adler dieses Problem und kommt zum skeptischen Schluss: „La guerre est un sujet embarrassant pour les ethnologues“[1246] – und exponiert somit Clastres’ Fokussierung auf dieses Thema. Dem Krieg wird in keiner der von mir gesichteten Einführungen in die Ethnologie oder Kulturanthropologie ein gesondertes Kapitel gewidmet, insofern scheint die Ignoranz des Fachs diesem Komplex gegenüber weiterhin aktuell zu sein.[1247] Anders verhält es sich mit dem Phänomen der Gewalt,[1248] die

---

[1243] WERNHART, Karl/ZIPS, Werner: *Ethnohistorie und Kulturgeschichte: Diskussion der theoretischen und methodologischen Grundlagen.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 255-272, S. 262.

[1244] Vgl. DEAN: *Critical Re-Vision*.

[1245] Claude Lévi-Strauss meint noch 1952, dass „sich der Ausdruck ‚primitiv’ trotz aller Unvollkommenheiten und trotz aller [...] Kritik im ethnologischen und soziologischen Vokabular von heute endgültig durchgesetzt“ hätte, „weil es keinen besseren gibt. Wir untersuchen also ‚primitive’ Gesellschaften“; LÉVI-STRAUSS, Claude: *Strukturale Anthropologie.* Frankfurt/M. 1981, S. 115; in diesem Kapitel versucht Lévi-Strauss eine definitorische Eingrenzung der Merkmale „primitiver Gesellschaften“, ebd., S. 133f., und scheitert, wie Clastres zeigen kann, daran, die Gemeinsamkeit ihrer Heterogenität zu erfassen.

[1246] ADLER, Alfred: *La guerre et l'État primitif.* In: ABENSOUR, Miguel (Hg.): *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique.* Paris 1987, S. 95-114, S. 95.

[1247] Eine Ausnahme bildet: HARRIS, Marvin: *Kannibalen und Könige. Die Wachstumsgrenzen der Hochkulturen.* Stuttgart 1990, v. a. S. 46-90.

[1248] Vgl. den Artikel zur *History of Violence*, der Clastres’ Forschungsbeiträge nicht berücksichtigt von HAUPT, Heinz-Gerhard: *History of Violence.* In: SMELSER, Neil J. (Hg.): *International Encyclopedia of the Social and*

immer wieder in den Fokus der Kulturanthropologie gerät.[1249] Meine Querschnittsanalyse der entsprechenden Forschungslandschaft hat für die im Rahmen meines Anliegens relevante Evaluation von Clastres' Thesen zur *Archäologie der Gewalt* zwei zentrale Erkenntnisse erbracht: „Gewalt" wird als soziales Phänomen, als „social resource"[1250] eingestuft, das intersubjektiv und in *allen* Gesellschaften anzutreffen ist; von dieser *anthropologisch-universellen* Ebene ausgehend richtet sich die Aufmerksamkeit der Disziplin dann aber hauptsächlich auf vergleichende Analysen, d. h. es finden sich vor allem ethnographische Beschreibungen konkreter Formen von (kriegerisch-politischer) Gewalt in bestimmten historisch-geographischen Zusammenhängen oder aktuellen Konflikten.[1251] Die theoretische, soziologische Dimension[1252] wird so zugunsten deskriptiver Ansätze aufgegeben, in denen die Reflexion auf diese Grundannahme keine Rolle mehr spielt. In diesem Punkt scheint sich Clastres' grundsätzlich über die reine, ethnographische Darstellung hinausgehende Arbeitsweise von der seiner Fachkollegen zu unterscheiden. Diese Besonderheit, sich auf den Grenzen seiner Disziplin zu bewegen, ermöglicht die Applikation des grenzgängerischen Denkens Agambens auf seine Thesen.

Dieser Forschungsfokus führt dazu, den Krieg als *eine* Form von Gewalt zu subsumieren. Schröder und Schmidt etwa nennen drei unterschiedliche Konzeptualisierungen von Gewalt in den anthropologisch-theoretischen Forschungsperspektiven: erstens, den „operational approach that links violence to general properties of human nature and rationality"; zweitens, den „cognitive approach", nach dem Gewalt in erster Linie „culturally constructed" sei und entsprechend, je nach gesellschaftlich-kulturellem Kontext, funktional, wie phänomenal differiert; drittens, den „experiential approach[, which] focuses on the subjective qualities of violence", wonach Gewalt weniger als eine soziale Grundkonstante denn als eine individuelle Komponente zwischenmenschlicher Interaktionen zu begreifen sei.[1253] Clastres' Ansatz berührt vor allem die zweite Ebene, da die kriegerische Gewalt für ihn *das politische Mittel* zur Konstitution und zum Erhalt der „primitiven Gesellschaften" darstellt und insofern ihr zu

---

Behavioral Sciences. Amsterdam 2001, S. 16196–16202; vgl. auch die Studie zur Gewalt als ethnographischem Problem: STEWART, Pamela J.: *Violence: Theory and Ethnography.* London 2002, insbesondere S. 1-14.

[1249] Vgl. aktuelle Beschreibungen von Gewalt in Sri Lanka bei DANIEL, E. V.: *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence.* Princeton/NJ 1996, bzw. staatlich-juridischer Befriedungskampagnen in Papua Neu-Guinea: HANSER, Peter/VON TROTHA, Trutz: *Ordnungsformen der Gewalt. Reflexionen über die Grenzen von Recht und Staat an einem einsamen Ort in Papua-Neuguinea.* Köln 2002. Jeweils werden konkrete, *gegenwärtige* Gewalt- (oder Rechts-)Praktiken mit ethnographischen Mitteln erkundet; vgl. die ‚klassischen' Vertreter der deutschsprachigen Gewalt-Soziologie: WALDMANN, Peter: *Strategien politischer Gewalt.* Stuttgart 1977; SOFSKY, Wolfgang: *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt/M. 1996; VON TROTHA, Trutz (Hg.): *Soziologie der Gewalt.* Opladen 1997.

[1250] SCHRÖDER, Ingo W./SCHMIDT, Bettina: *Introduction: Violent Imagineries and Violent Practices.* In: SCHRÖDER, Ingo W./SCHMIDT, Bettina (Hg.): *Anthropology of Violence and Conflict.* London/New York 2001, S. 1-24, S. 18.

[1251] Vgl. neben weiteren Aufsätzen im eben genannten Band: KÖHLER, J./HEYER, S. (Hg.): *Anthropologie der Gewalt. Chancen und Grenzen der sozialwissenschaftlichen Forschung.* Berlin 1998.

[1252] Vgl. AIJMER, Göran/ABBINK, Jon (Hg.): *The Meanings of Violence. A cross-cultural Perspective.* Oxford/New York 2000, wo Gewalt als „human universal", nicht als politisches Mittel interpretiert wird, S. xi.

[1253] Jeweils: SCHRÖDER/SCHMIDT: *Introduction: Violent Imagineries and Violent Practices*, S. 17.

analysierendes Spezifikum ist und *zugleich* die anhand dieses *Beispiels* sichtbar werdende *produktive*, Gemeinschaften *konstituierende* Funktion von Gewalt hervorhebt. So überrascht es nicht, dass es der Aufsatz von Glenn Bowman ist, der auf Basis seiner Rezeption von Clastres' Werk diesen Aspekt herausarbeitet. Bowman rekapituliert Clastres' Analysen zur Funktion des Krieges in den „primitiven Gesellschaften" und affirmiert dessen Feststellung seiner konstitutiven Funktion, insofern der Krieg den Staat verhindert.[1254] Doch diese Auseinandersetzung mit Clastres bleibt die Ausnahme.

Im Rahmen der Ethnologie zählt der Krieg nicht zu den zentralen Kriterien zur Definition des Forschungsgegenstands. So liegt bspw. Thiels Fokus eher auf der Homogenität der „primitiven Gesellschaften" (doch wie *erhält* sich diese?), der Solidarität (nach Innen, aber wie sieht es *nach Außen* aus?) und der geringen Größe der Gruppen (doch warum *bleibt* sie so?); weiter betont er deren technische Unterentwicklung.[1255] Keine Rede davon, dass sie den Krieg nutzen, um ihre politische Unabhängigkeit und Autarkie zu sichern, die Entstehung des Staates zu verhindern.[1256] Einzig Kohl verweist in einem kurzen Abschnitt auf die relevante Bedeutung von Clastres' Thesen über die (ethnographischen) Grenzen seiner Forschungen hinweg.[1257] Es ist also zu keiner fruchtbaren Rezeption von Pierre Clastres' Werk innerhalb seines angestammten Fachbereichs gekommen. Doch mag gerade dies an der ihn auszeichnenden Perspektive *auf den Grenzen* dieses Fachs begründet liegen. So verwundert es nicht, dass eine, an seine These gemahnende Studie im Bereich der politischen Soziologie der Moderne verortet ist und sich eher als ideengeschichtliche, denn als ethnographische Analyse darstellt.[1258] Dierk Spreen untersucht darin den „Krieg als Ursache für gesellschaftliche Konstitutionsprozesse" und fragt „nach den produktiven gesellschaftlichen Effekten, die der Krieg gerade auch aufgrund seiner Gewalt zeitigt". Seine Grundannahme lautet, „dass es Kriegsdiskursen gelingt, körperliche Gewalterfahrungen in sozialen Sinn zu überführen, dass der Krieg die Einheit und das Funktionsgefüge moderner Gesellschaften begründen, steigern oder absichern kann."[1259] Indem Spreen explizit die *Konstitutionsfunktion des Krieges für moderne Gesellschaften* betrachtet, zeigt sich, dass diese Annahme analog zu der These des kriegerischen Wesenskerns der Politik „primitiver

---

[1254] BOWMAN, Glenn: *The Violence in Indentity.* In: SCHRÖDER, Ingo W./SCHMIDT, Bettina (Hg.): *Anthropology of Violence and Conflict.* London/New York 2001, S. 25-46, v. a. S. 28-33; vgl. einen ethnologischen Staatsbegriff nutzend die Spezialstudie mit Fokus auf die „Alltäglichkeit" von Gewalt im indischen Kontext von: DAS, Veena: *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary.* Berkeley/CA 2007; sie definiert den Staat ohne Bezug auf Gewalt und Krieg als „neither a purely rational-bureaucratic organization nor simply a fetish, but as a Form of Regulation that oscillates between a rational mode and a magical mode of being", S. 162.
[1255] THIEL: *Grundbegriffe der Ethnologie*, S. 7.
[1256] Marvin Harris nimmt eine ähnlich staats-kritische Position wie Clastres ein, für ihn war „der Aufstieg des Staates der Abstieg der Menschheit aus der Freiheit in die Knechtschaft"; vgl. HARRIS: *Kannibalen und Könige*, S. 92; die Positionen beider Autoren vergleicht BOWMAN, Glenn: *The Violence in Indentity*, S. 25-46,
[1257] Vgl. KOH: *Ethnologie*, S. 61-66.
[1258] Vgl. auch die eurozentrische , politiktheoretische Überblicksdarstellung, der die *politischen Funktionen* des Krieges, wie Clastres sie aufzeigt komplett entgehen, von MÜNKLER, Herfried: *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken.* Frankfurt/M. 1992, insbesondere S. 30-42.
[1259] Jeweils SPREEN: *Krieg und Gesellschaft*, S. 9.

Gesellschaften“ ist, die Clastres zu argumentieren sucht. Das lässt die Vermutung zu, dass es bei der kritischen Betrachtung einer Gesellschaftsform weniger auf die Gesellschaft selbst, als auf den Standpunkt bzw. den Fokus der Analyse ankommt, um den Krieg entweder eine politisch konstitutive oder eine gesellschaftlich zerstörerisch-bedrohende Rolle zuzuschreiben, weswegen es seine Manifestation ‚einzuhegen' gilt.[1260] Spreens Verständnis politischer Gemeinschaften basiert – entgegen expliziter Ablehnungsversuche – implizit auf Carl Schmitt. Diesem Denken nach bedarf es keiner *permanenten* gesellschaftlichen Konstitution durch den Krieg, eines *permanenten Kriegszustands*. Er erfüllt seine Funktion als einmaliges, mythisches Gründungsmoment, von dem aus sich Recht und „Zivilgesellschaft“ in „Spannung“ zu einer (kriegerischen,) „gefräßigen Souveränitätsmacht“ entfalten können.[1261] Der biopolitische Euphemismus des „Spannungsverhältnisses“ von „Machtwirklichkeit“ (d. h. Krieg und Gewalt, das ‚Böse', das nur nacktes Überleben zulässt) und „normativen Regulativen“[1262] (d. h. Recht und Regierung, das Gute, das allein ‚gutes Leben' (in Abwehr *dieser Negativität*) ermöglicht) zeigt hier einmal mehr seine Funktionalität im Rahmen des wissenschaftlichen, genauer soziologischen Diskurses. Dem stellen Clastres' kritische Haltung, wie auch Agambens Theoretisierungen dieses *biopolitischen Dispositivs*, das für die eigene Normativität blind ist, eine *alternative* Perspektive zur Seite, die im Folgenden diskutiert wird.

III.1.3 Drei Paradigmen – Drei Schwellen

Im Hauptabschnitt dieses Kapitels werden drei Aufsätze aus dem Sammelband *Archäologie der Gewalt* von Pierre Clastres besprochen. Seine Monographie *Staatsfeinde* wird dabei jeweils ergänzend hinzugezogen. Neben der rekapitulierenden Darstellung der wichtigsten Positionen und Ansichten Clastres' ist die weiterführende Interpretation bzw. Kommentierung im Licht der von mir entwickelten Agambenperspektive Hauptanliegen der folgenden Erörterungen. Abschließend werden die Ergebnisse dieses Anwendungsversuchs diskutiert.

III.1.3.1 Ethnozid und moderne Biopolitik

Meine Untersuchung beginnt mit Clastres' Aufsatz *Über den Ethnozid*, der erstmals 1974 erschienen ist.[1263] Darin diskutiert Clastres vor der Folie seiner ethnographischen Forschungen in Südamerika[1264] dieses Konzept, um die dort aktive „Maschine zur

[1260] Interessanterweise bezieht sich Spreen u. a. auch auf Agamben (und Foucault), um seinen Standpunkt zu begründen, vgl. ebd., S. 76-92; allerdings kritisiert Spreen Agambens „undifferenzierte Rede von der ‚Schaffung eines permanenten Ausnahmezustands'“, denn: „Wie der Krieg ist [...] auch der Frieden Teil des Sicherheitsdispositiv“, das „global“ wirkt und die ‚Zustände' „vermischt“; was eben gerade Agambens Punkt ist; SPREEN: *Krieg und Gesellschaft*, S. 300.
[1261] SPREEN: *Krieg und Gesellschaft*, S. 301.
[1262] Ebd., S. 84.
[1263] Vgl. die editorische Notiz der Herausgeber der deutschen Ausgabe, wonach hier die Aufsätze versammelt sind, die sich „am Thema der Gewalt, der Machtverhältnisse und dem Begriff des Staats in den primitiven Gesellschaften“ orientieren (CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 125).
[1264] Vgl. v. a. CLASTRES: *Chronik der Guayaki, die sich selbst Aché nennen, nomadische Jäger in Paraguay.*

Vernichtung der Indianer“[1265] sowohl theoretisch zu erfassen als auch von der Vernichtungsmaschine der Nationalsozialisten, die zur juridischen Etablierung des Begriffs des *Genozids* führte, abzugrenzen.[1266] Im Spannungsfeld dieser zugleich *historischen* wie *paradigmatischen Aktionen* abendländischer Politik entwickelt Clastres eine fundamentale Kritik an *unserem* Politikbegriff, genauer: seiner Institutionalisierung im *Staat*: „Die ethnozidäre Gewalt, als Verneinung der Unterschiedenheit, gehört ganz sicher zum Wesen des Staates [...]: Jede staatliche Organisation ist ethnozidär, der Ethnozid ist die normale Daseinsweise des Staates. [...] Zu einer Betrachtung des Ethnozids gelangt man durch eine Analyse des Staates.“[1267] Dieser kritische Horizont liefert den Anlass für die mit Agambens Biopolitik-Kritik verknüpfende Lektüre. Ziel dieses Kommentars ist es, die komplementäre, katalysatorische Wirkung zwischen den kritischen Ansätzen beider Autoren zu ermitteln, wodurch in erster Linie dieser Aktivierungseffekt des Denkens Agambens zu unterstreichen ist. Die Rekapitulation der Thesen von Clastres dient also der Erprobung der Anwendbarkeit und Relevanz von Agambens Perspektive. Denn: Clastres’ Staatskritik basiert auf einer Analyse, die mit Termini der *Schwelle* operiert, ohne mit diesen konstruktiv zu arbeiten; dies kann Agambens Perspektive sichtbar und damit für weitere Kontexte fruchtbar machen.

Was ist der „Ethnozid“ im Verständnis von Clastres’, welche analytischen Konsequenzen sucht er aus seiner Begriffsfindung zu ziehen und was berechtigt dazu, diese Erörterung mit Agambens Schwellendenken (des Politischen) in erkenntnisbringenden Zusammenhang zu

---

[1265] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 8.

[1266] Vgl. die begriffshistorische Einführung in den Genozid-Begriff anhand von Abgrenzungen von BARTH, Boris: *Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert. Geschichte, Theorien, Kontroversen.* München 2006, S. 8-28; konkret zur „Indianer-Vernichtung“ ebd., S. 34-36; das „Problem des Vergleichs“ *aller anderen Völkermorde*, vgl. ebd. S. 47-61, mit dem nationalsozialistischem Genozid („Einzigartigkeit“, „Unbegreiflichkeit“, ebd., S. 53) wird breit diskutiert; umso notwendiger scheint die Clastressche Begriffsprägung, die hier nicht aufgegriffen wird; vgl. ebd., S. 14-17 zu den Zielen der „Völkermordkonvention der UNO“ von 1948 (ebenso abgedruckt in HEINSOHN, Gunnar: *Lexikon der Völkermorde.* Reinbek b. Hamburg 1998, S. 354-358): konkret nennt Barth die „Verhinderung und Bestrafung von Völkermord“ (als Reaktion auf die NS-Verbrechen), BARTH: *Genozid*, S. 19; interessant ist folgender Hinweis: „Bei den Beratungen, die zur Konvention führten, wurden bewusst Akte des kulturellen Völkermordes [*d. h. Ethnozid; M.M.*] ausgeschlossen. Damit sollte verhindert werden, dass bereits der Versuch Minderheiten zu assimilieren, unter Genozidverdacht geriet.“ Ebd. Es scheint nur konsequent, dass die beschließenden Staaten, sich ihre eigene, systemisch-biopolitische Grundlage nicht selbst entziehen; vgl. zur Entstehungsgeschichte der Konvention vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Judenvernichtung SCHABAS, William A.: *Genozid im Völkerrecht.* Hamburg 2003, S. 49-74; hier mit juristischem Fokus von Völkerrecht, Menschenrechten und Strafrecht; Schabas nennt „drei große Völkermorde des 20. Jahrhunderts“: den „an den Armeniern“, „an den Juden und Zigeunern“ und „an den Tutsi“ in Ruanda, ebd., S. 9; vgl. auch TERNON: *Der verbrecherische Staat*, S. 34-47; vgl. weiterhin zu verschiedenen Aspekten der Begriffsdiskussion ANDREOPOULOS, George: *Introduction. The Calculus of Genocide.* In: ANDREOPOULOS, George (Hg.): *Genocide. Conceptual and Historical Dimensions.* Philadelphia/PA 1997, S. 1-28; DABAG, Mihran: "Genozidforschung. Leitfragen, Kontroversen, Überlieferung." In: *Zeitschrift für Genozidforschung. Strukturen, Folgen, Gegenwart kollektiver Gewalt 1*/1999, S. 6-35; FEIN, Helen: *Definition and Discontent. Labelling, Detecting and Explaining Genocide in the Twentieth Century.* In: FÖRSTER, Stig/HIRSCHFELD, Gerhard (Hg.): *Genozid in der modernen Geschichte.* Münster 1999, S. 11-21; vgl. die grundsätzliche Kritik am Genozid-Konzept aufgrund seiner Fokussierung auf staatlich organisierte Gewalt für die Analyse gesellschaftlicher „Massengewalt“ von GERLACH, Christian: *Extrem gewalttätige Gesellschaften. Massengewalt im 20. Jahrhundert.* München 2011, S. 12-18.

[1267] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 18.

setzen? Zur Definition des *Ethnozids* setzt Clastres mit einer Abgrenzung vom *Genozid*[1268] an, insofern ersterer Begriff aus einem „Bedürfnis nach begrifflicher Klarheit" entstand, für das die Unzulänglichkeit des Genozidkonzepts ursächlich sei, „dessen Gebrauch [...] für unangemessen oder für ungenau erachtet" wurde.[1269] Der Ethnozid als theoretische Kategorie ist eine Wortschöpfung aus dem Ursprungsbegriff des Genozids, ein Begriff der in Differenz wie Interferenz, „dazu bestimmt [ist], eine Wirklichkeit wiederzugeben, die kein anderer Begriff auszudrücken in der Lage"[1270] ist. Worin besteht die Bedeutungsdimension, die der *Ethnozid im Unterschied zum Genozid* erfasst? *Genozid* ist genealogisch gesehen in erster Linie ein „Rechtsbegriff", der im Kontext der Nürnberger Prozesse „die Anerkennung auf gesetzlicher Ebene einer bis dahin nicht gekannten Art des Verbrechens" sicherstellt, ja ermöglichen sollte, dass „die systematisch betriebene Vernichtung der europäischen Juden durch die deutschen Nazis"[1271] in völker- bzw. strafrechtlichem Kontext angesprochen werden kann.[1272] Wenn *dieser Genozid* an den Juden vordergründig auf rechtlicher Basis verhandelt wird, die nach Agamben ohnehin unzulänglich ist,[1273] dann ist er in Clastres' Augen zwar „der erste, der im Namen des Gesetzes verurteilt worden ist[, aber ...] nicht der erste, der jemals verübt worden ist."[1274] Das *Genozid*-Konzept, das Clastres vor Augen hat,

[1268] Laut Heinsohn ist *Ethnozid* synonym zum im angelsächsischen Sprachraum verwendeten Begriff des „Cultural Genocide" als „Terminus für die vorsätzliche Vernichtung einer Sprache, Religion oder Kultur ohne biologische Ausrottung ihrer Träger." HEINSOHN: *Lexikon der Völkermorde*, S. 128; auch Schabas stellt die Äquivalenz von *Ethnozid* zum „kulturellem Völkermord" fest, um gleich darauf zu betonen: „Selbstverständlich ist kultureller Völkermord keine ‚dem Völkermord gleichkommende Völkerrechtsverletzung', weil es kein völkerrechtliches Vertragswerk gibt, das ihn zu einer strafbaren Handlung machen würde." SCHABAS: *Genozid im Völkerrecht*, S. 251. Dies ist rechtsfixierte Haltung, gegen die sich Clastres' Kritik wendet: „Kritiker der Genozidkonvention beklagen zwar nach wie vor das Fehlen von kulturellem Völkermord, doch unter Völkerrechtlern ist diese Frage beantwortet." Keiner der relevanten Akteure „erwog[...] ernsthaft, die Liste strafbarer Handlungen [*und allein darum geht es dem Recht; M.M.*] um kulturellen Völkermord zu erweitern." Ebd., S. 43. Doch zeigt Clastres (wie auch Agamben in Bezug auf die Judenvernichtung), dass das Problem von Genozid und Ethnozid nicht allein ein *juridisches*, sondern ein *ethisch-politisches* ist, auch wenn es vom Recht okkupiert wird; d. h. insofern Genozid zum Rechtsproblem wird, wird allein dessen Definition zum Kern der Diskussion und alles was (schon terminologisch) nicht dazu gehört, fällt auch aus dem ‚Problembewusstsein' heraus; die gesamte Debatte richtet sich an der Strafbarkeit aus, was eine Vereinseitigung sondergleichen ist; Schabas betont überdies die regionale, d. h. französische Färbung des Ethnozid-Begriffs, der auch deshalb kaum zu gebrauchen sei, da er sich vor allem auf die Auslöschung von „indigenen" Kulturen, d. h. ohnehin schon nicht mehr existenten Gruppen bezieht, die entsprechend über keine juridisch hörbar zu machende Stimme verfügen ebd., S. 43; im Gegensatz dazu würdigt Yves Ternon im Zusammenhang mit seiner Genozid-Diskussion Clastres als Kritiker des „verbrecherischen" Staates, der „Macht des Einen" – dem „Unterscheidungsmerkmal zwischen Wilden und Zivilisierten", TERNON: *Der verbrecherische Staat*, S. 56, die zu der genozidären Praxis führte. Ternon argumentiert diese Affinität, aufgrund derer die „primitiven Gesellschaften" *das Eine*, den Staat ablehnten, in Clastres' Worten: „Von Anfang an ist der Staat das Eine, eine neue Wesenheit, die nicht, wie die Urgesellschaft, identisch bleiben kann [...]. Er strebt seinem Wesen nach das Universelle an, das Ganze", ebd., S. 57. Über diese terminologischen Anleihen hinaus, nutzt Ternon Clastres' Gedanken jedoch nicht weiter, um das Phänomen des Genozids im 20. Jahrhundert zu ‚klären', allein im Kontext des Untergangs der von Clastres' untersuchten Aché-Indianer Paraguays findet der Ethnozid-Begriff weitere Erwähnung; vgl. ebd., S. 274-276. „Die Vernichtung der Aché-Kultur war ein Ethnozid", ebd., S. 276.

[1269] Vgl. MÜLLER, Wolfgang: *Politizid, Ethnozid und Gynozid: Ein kurzer Überblick.* München 2008.

[1270] Jeweils CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 7.

[1271] Ebd., S. 7f.

[1272] Vgl. hierzu grundlegend ARENDT, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen.* Reinbek b. Hamburg 1978, S. 12-25.

[1273] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, u. a. S. 15-22.

[1274] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 8.

scheint also doppelt ungenügend zu sein. Erstens ist er als juridischer Term, der die Basis dafür legt, ein Urteil zu fällen bzw. einen Prozess zu führen, für *dieses Verbrechen* inadäquat; zweitens ist dieser Begriff, wenn er bloß auf die *singulären* nationalsozialistischen Verbrechen bezogen werden *darf*, zu exklusiv, d. h. er erfüllt seine Differenzierungsfunktion dermaßen, dass „planmäßig durchgeführte Massaker an der eingeborenen Bevölkerung" in der „Geschichte abendländischer Expansionsbewegungen im 19. Jahrhundert" nicht mittels dieser Kategorie erfasst werden. Auf diese „Maschine zur Vernichtung der Indianer", die Merkmale, die sie zu einem eigenen Typus von Massenverbrechen haben werden lassen, richtet sich Clastres' Fokus jedoch, denn: „Diese Maschine verrichtet auch weiterhin ihren Dienst, dort, wo im Regenwald des Amazonas noch die letzten ‚wilden' Stämme leben."[1275] Mit Bezug auf diese Prozesse, auf „die indianische Wirklichkeit Südamerikas", gewinnt der Begriff des *Ethnozids* seine distinkte Bedeutung.[1276] Clastres definiert *Ethnozid* denn auch im Unterschied zum *Genozid*, d. h. macht eine klare Unterscheidung zwischen „beiden Verbrechenstypen": „Während der Begriff Genozid auf die Vorstellung von ‚Rasse' und auf den Willen zur Vernichtung einer Minderheitenrasse verweist, steht der Begriff Ethnozid nicht für die physische Zerstörung der betroffenen Menschen [...], sondern eher für die Zerstörung ihrer Kultur. Der Ethnozid ist also die systematische Zerstörung der Lebens- und Denkweisen von Leuten, die sich von denen, die das Zerstörungswerk unternehmen, unterscheiden."[1277] Die Differenz besteht in der „Todesart" und weniger im Ergebnis dieser Vorgänge. Denn während „der Genozid die Völker als Ganzes, ohne Schonung der körperlichen Unversehrtheit ermordet, [tötet] der Ethnozid den Geist von Völkern". Dieser Unterschied begründet den (nicht-)juridisch relevanten Status der Betroffenen, insofern beim Genozid die strafrechtlich relevante, „körperliche Auslöschung [...] direkt und sofort" geschieht, während die von „kulturelle[r] Unterdrückung" verursachten Auslöschungen sich „unterschiedlich lange hinauszögern können."[1278] Clastres plädiert dafür, die Auslöschung der „indianischen Wirklichkeit Südamerikas" *paradigmatisch* für die spezifische Anwendbarkeit und differenzierende Relevanz des *Ethnozid*-Begriffs heranzuziehen und anhand der an diesem Beispiel sichtbar werdenden Besonderheiten *dieser* „Barbarei" eine umfassende Kritik an den gesellschaftlich-politischen Systemen aufzubauen, die sowohl für *Genozid* als auch *Ethnozid* verantwortlich sind. Damit wird dieser Terminus zu einem über die Grenzen

---

[1275] Ebd., S. 8.

[1276] Clastres nennt den Ethnologen Robert Jaulin als Begriffsentwickler; vgl. JAULIN, Robert: *L'ethnocide à travers des Amériques.* Paris 1972; JAULIN, Robert u. a. (Hg.): *De l'ethnocide, recueil de textes.* 1972.

[1277] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 9.

[1278] Ebd., S. 9; ob bspw. die bolschewistischen oder maoistischen „Kulturrevolutionen" in der Sowjetunion oder in China mit diesem Terminus erfasst werden können, wird hier nur als Frage formuliert; vgl. die Problemskizze von BABEROWSKI: *Der rote Terror*, S. 94-134; vgl. zur „Frontier"-These für den russländischen bzw. nordamerikanischen Kontext u. a. KAPPELER, Andreas: *Rußlands Frontier in der Frühen Neuzeit.* In: ASCH, Ronald G. u. a. (Hg.): *Frieden und Krieg in der Frühen Neuzeit.* München 2001, S. 599-613; KHODARKOVSKY, Michael: "From Frontier to Empire. The Concept of the Frontier in Russia, Sixteenth-Eighteenth Centuries." In: *Russian History/Histoire Russe 19*/1992, S. 115-128, TURNER, Frederick Jackson: *The Frontier in American History.* Tuscon 1986.

seines deskriptiven Vermögens hinausgehenden Analyseinstrument, zum *Paradigma* eines erst im Prisma dieser Perspektive erkennbar werdenden Ensembles *abendländischer Politik*.

Der Etablierung und Entfaltung dieser analytisch-paradigmatischen Ebene des *Ethnozid*-Begriffs ist der Hauptteil des besprochenen Aufsatzes gewidmet. Es liegt weder in meinem Interesse noch in meiner Kapazität, den von Clastres' skizzierten Begriff selbst zu kritisieren. Sondern – und dazu ermächtigt mich meine Interpretation von Agambens Perspektive, das ist, was sie dem Denken ermöglicht – mein Anliegen ist es, auszuloten, inwiefern und wie weit die theoretisch-kritischen Thesen der *politischen Anthropologie* von Pierre Clastres mit einzelnen Schwellenfiguren aus dem Netz von Agambens Denken erweitert, ergänzt oder akzentuiert werden können. Diese Beobachtung zielt also nicht auf das Aufhalten, sondern die Reaktivierung von Clastres' Gedanken. Ich möchte *erproben*, welche Fragen sich mit Agamben an Clastres stellen lassen, welche Zusammenhänge sichtbar werden, wenn beide Denker zusammen gedacht werden. Für eine in diesem Sinn komplementäre Funktion scheint mir Agambens Vorgehens- und Denkweise prädestiniert zu sein. Da Clastres hier zumindest keine empirische Untermauerung seiner These liefert, sondern sich an einer theoretischen Problematisierung der Bedeutungsdimensionen von *Genozid* und *Ethnozid* versucht, steht sein Unternehmen in methodisch-kritischer Hinsicht dem von Agamben nahe. Clastres fokussiert auf Unterschiede in den Gemeinsamkeiten beider Begriffe bzw. der Prozesse, die davon bezeichnet werden. So teilt der Ethnozid „[m]it dem Genozid [...] die Sicht auf die Existenz der Anderen. Der Andere ist [...] die schlechte Unterschiedenheit."[1279] Diese Sicht, die einen qualitativen, wertmäßigen Unterschied zwischen Innen (plus) und Außen (minus), *Uns* und den *Anderen* ebenso produziert wie impliziert, d. h. hervorbringt *und* voraussetzt, hebt Clastres als *politisch* motiviert hervor. Er schreibt diese Grenzziehung dem (biopolitischen)[1280] Verständnis von politischer Gemeinschaft der Täter zu, womit er zeigen kann, dass die *Differenz zwischen Genozid und Ethnozid im Umgang mit dieser ursprünglich*

[1279] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 9; vgl. die im gleichen Kontext situierte Diskussion der grenzziehenden Unterscheidung von TODOROV, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen.* Frankfurt/M. 1985. Todorov unterscheidet drei Ebenen im „Problem der Alterität" zwischen Eroberern bzw. Entdeckern und den Eroberten bzw. Entdeckten (also der „Wahrnehmung der Indianer durch die Spanier", ebd., S. 12): eine *wertende*, eine *praktische* und eine *epistemologische* Ebene, die (personenabhängig) graduell unterschiedlich zur „Assimilationspolitik" beitrugen, jeweils TODOROV: *Die Eroberung Amerikas*, S. 221; vgl. auch ebd., S. 64f. zur Ambivalenz der *Entdeckung Amerikas*, *nicht* aber der *Indianer*: „Der andere Mensch wird zugleich entdeckt und abgelehnt." Todorov macht seinen Standpunkt klar: Er schreibt nicht als Historiker sondern als „Moralist", weil ihm die „Gegenwart wichtiger als die Vergangenheit" ist, ebd., S. 12; seiner Ansicht nach war das „16. Jahrhundert [...] Zeuge des größten Völkermordes in der Geschichte der Menschheit", ebd., S. 13; vor dieser Folie gewinnt Todorovs Behauptung, die auch in Clastres' Analysen mitschwingt, erst ihre Bedeutung, dass „gerade die Eroberung Amerikas [...] unsere gegenwärtige Identität vorgezeichnet und begründet" hat, ebd., S. 13. Insbesondere der „Epilog", edb., S. 289-301, zeigt den *ethischen* Anspruch Todorovs, der auch andere Texte von ihm kennzeichnet (vgl. TODOROV, Tzvetan: *Angesichts des Äußersten.* München 1993; TODOROV, Tzvetan: *Die Angst vor den Barbaren. Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen.* Hamburg 2010); die „exemplarische Erzählung", das *Paradigma* von der Eroberung Amerikas sucht hier die Wichtigkeit der „unabschließbaren" „Entdeckung des anderen" zur Sprache zu bringen, TODOROV: *Die Eroberung Amerikas*, S. 291.

[1280] Clastres nutzt diese Terminologie an keiner Stelle. Sie, im Sinn Agambens, auf sein Denken zu applizieren und damit die Fruchtbarkeit von *Agambens Biopolitik*-Begriff aufzuzeigen, ist Hauptanliegen dieses Kapitels.

politischen Grenze zu suchen ist.[1281] Im ersten Fall ist sie ausgerichtet auf die physische Zerstörung und Vernichtung der Anderen, während im zweiten Fall die Orientierung auf diese Unterscheidung zu einem *produktiven* Verhältnis *ausschließender Einschließung* führt, das jedoch grundsätzlich auch auf die Vernichtung des zu *Assimilierenden* hinausläuft. Dieser *feine Unterschied* eröffnet den Spielraum, den Foucaultschen Begriff der Biopolitik sowie dessen Adaption durch Agamben in diese Analyse einzubeziehen bzw. mit Clastres' Schlussfolgerungen zu verknüpfen und sie dadurch zu katalysieren. Laut der Terminologie des französischen Ethnologen, der nirgendwo explizit auf Foucault Bezug nimmt, ist der Genozid von einer „Verneinung" des Anderen motiviert, sie werden „vernichtet [...], weil sie ohne Einschränkung schlecht sind."[1282] Das Geschehen, auf die der Begriff des *Ethnozids* anzuwenden wäre, bzw. die Geisteshaltung, die seiner Durchführung unterliegt, scheint demgegenüber von einer *relativen Differenz*, von *optimierbaren Anderen* auszugehen: „Die anderen sind zwar schlecht, aber man kann sie besser machen, indem man sie dazu zwingt, sich solange zu verbessern, bis sie dem Vorbild, das man ihnen anbietet bzw. auferlegt, wenn irgend möglich gleich kommen."[1283] Das Schema „ethnozidäre[r] Vereinung des Anderen führt zur Gleichsetzung mit dem eigenen Selbst", das bereits das von der „biopolitischen Moderne" *normierte* und *normalisierte Subjekt* ist. Diese Doktrin und ihre Realisierungen lassen sich fruchtbar mit den entsprechenden Erkenntnissen Foucaults ergänzen und erweitern. Hatte dieser den Wandel von der *souveränen Macht* über die *Disziplinarmacht* hin zur modernen *Biomacht* im nationalstaatlichen Rahmen Frankreichs, d. h. im Inneren eines Staatsgebiets auf Ebene von *Policey*- und Bevölkerungswissenschaften nachgezeichnet und als alternative Analyseperspektive vorgeschlagen,[1284] können die Überlegungen von Clastres dafür sorgen, diesen Prozess mit Blick auf ein Außen, das als Inneres behandelt wird, zu analysieren. Die von Agamben behauptete Kontinuität zwischen antiker, moderner und zeitgenössischer *Bio*-Politik, deren Brüche Foucaults Untersuchungen fokussieren,[1285] erhält vor dieser Folie einen außereuropäischen und zugleich zutiefst von der *abendländischen Biopolitik* durchdrungenen Doppelgänger, der ihren Charakter neu kontrastiert.[1286] Meine Lektüre wird sich auf entsprechende Stellen konzentrieren, in denen

---

[1281] Biopolitik und ihre Institutionalisierungen sind in diesem Verständnis das System, das *diese* Grenze zieht, sie (als Selbstvoraussetzung) braucht und (zur Selbsterhaltung) reproduziert.
[1282] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 9f.
[1283] Ebd., S. 10.
[1284] Vgl. die Vorlesungsreihe: FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, insbesondere S. 282-311; außerdem: FOUCAULT: *Geschichte der Gouvernementalität I*; FOUCAULT: *Omnes et Singulatim*.
[1285] Vgl. Agambens Lesart von Foucaults Analysen der „Bio-Macht" (siehe vorangegangene Fußnote), die ihn angesichts ihrer „Verabsolutierung" in der nationalsozialistischen „Thanatopolitik" zu der Frage führt: „Wie ist es möglich, dass eine Macht, deren Zweck wesentlich darin besteht, leben zu machen, statt dessen eine unbedingte Tötungsmaschine ausübt?" AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 73; Agamben fokussiert die „biopolitischen Zäsuren", die „ihrem Wesen nach beweglich" sind, hier über den von Foucault analysierten Kontext des „Rassismus" (vgl. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 300-308) hinaus, AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 74.
[1286] Vgl. Foucaults Analyse der historischen Transformationen im Umgang mit „dem Wahnsinn" seit dem 16. Jahrhundert, der als „Unvernunft" nach den Spielregeln der sich (in dieser Abgrenzungsbewegung)

Clastres *bio*-politisch konnotierte Begriffe und Konzepte verwendet, um seine Thesen darzulegen, ohne diesen Aspekt darin zu sehen. Ich werde also die Analogisierbarkeit der Perspektiven (nicht der Gegenstände) von Clastres, Agamben und auch Foucault erörtern.

Einen ersten Ansatz liefert Clastres' Beschreibung des Menschen- bzw. Nichtmenschenbilds, das die Konquistadoren den Indigenen gegenüber an den Tag legten: „In Südamerika haben die Mörder der Indianer die Positionierung des Anderen als Unterschiedenheit auf die Spitze getrieben: Der wilde Indianer ist kein menschliches Wesen, sondern einfach nur ein Tier. Die Ermordung eines Indianers ist keine verbrecherische Handlung."[1287] Die Symmetrie zur „Tötbarkeit" des *homo sacer* ist augenfällig; über die bloße Analogie hinaus ist jedoch wesentlich, dass sich die *politische* Funktion der von Agamben diskutierten Figur anhand dieses *Beispiels* genauer klären lässt: Die weißen Eroberer, ausgestattet mit vergleichsweise konkurrenzlosen Gewaltmitteln, die sie in den Händen der Einen *souverän* und den Augen der Anderen *göttlich* gemacht haben mögen, treffen auf Lebewesen, deren Nichtmenschlichkeit, d. h. Tötbarkeit ihr *eigenes*, *qualitativ-reguläres* Menschsein[1288] zu bestätigen scheint. Ihre Ankunft verwandelt die „neue Welt" in einen *Ausnahmeraum*, aus dem nur die *ordnende Hand* eben dieser Gewaltherren einen Ausweg weist in Form einer ‚Alternative' zwischen assimilativer Integration in Richtung ihres Staatsbürger-, d. h. Mensch-Werdens oder ihrer Vernichtung. Insofern die ‚Indianer' aus dieser Sicht, um es mit Agamben zu sagen, „Nichtmenschen" sind, braucht der an ihnen (im Namen des Guten, der Optimierung und Zivilisierung des Lebens) verübte Massenmord keiner rassistischen Begründung, da er nicht innerhalb des Menschen*rechts*diskurses verortet ist. Wie Clastres mit Rückgriff auf Lévi-Strauss festhält, wussten bei ihrer Begegnung[1289] die ‚Indianer' nicht, ob die „Spanier [...] Götter oder [...] Menschen [...], wohingegen die Weißen sich fragten, ob die Eingeborenen von menschlicher oder von tierischer Natur seien."[1290] Das Modell einer *Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen göttlicher, menschlicher und tierischer Sphäre* lässt sich hier deshalb für die Aktivierung dieser Analyse anwenden, weil es in der Gewalt der sowohl *göttlich* als auch *menschlich* seienden Weißen liegt, aus den *indianischen Nichtmenschen Menschen zu machen*, dies zu *können* und sich über dieses *Vermögen*, der (vermeintlichen) Notwendigkeit genüge zu tun, nicht nur zu definieren, sondern vor allem die

---

herausbildenden „Vernunft" ‚zum sprechen' gebracht wurde, um den Preis, seine „Wahrheit" unwiderruflich zu verlieren, in: FOUCAULT: *Wahnsinn und Gesellschaft*, u. a. S. 7-16, S. 195f., S. 245-248, S. 496, sowie die Schlussbetrachtung mit dem Titel *Der anthropologische Kreis*, ebd., S. 539-551; vgl. die komprimierte Fassung in FOUCAULT: *Psychologie und Geisteskrankheit*, S. 116-132.

[1287] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 10; es ist nochmals darauf hinzuweisen, dass mein Kommentar Clastres' Texte zwar als *Narrativ* nutzt, aber keine Quellenkritik oder historische Rekapitulation versucht.

[1288] Vgl. Agambens Aussage, dass die Unterscheidung von *zoé* und *bios* immer eine Wertung enthält, insofern *bios* eine Art *qualifizierter zoé* ist, d. h. nicht einfach lebendig, sondern *in einer bestimmten Form lebend*; es geht um die Differenzierung von „natürlichem Leben" und „qualifizierten Leben", AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 11.

[1289] Das Moment der Begegnung des ansonsten (hier: rein geographisch) Unterschiedenen als *Zone gegenseitiger Durchdringung* ist zentral für die vorgeschlagene Analogisierung mit den Schwellenparadigmen Agambens.

[1290] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 10; Clastres bezieht sich auf LÉVI-STRAUSS, Claude: *Rasse und Geschichte.* Frankfurt/M. 1972.

„Indianer“ *zu Nichtmenschen zu machen*, diese in der abendländischen Politik *fiktive* Unterscheidung *materialiter* zu produzieren. Die zwei Dimensionen, in denen die Analogisierung ‚der Indianer’ als *Paradigma* des *Nicht-Menschen* mit der Schwellenfigur des *homo sacer* zulässig ist, sind einerseits, dass die Verbrechen gegen sie insofern nicht als juridisch strafbare Aktionen gelten, als die ethnozidären Handlungen in Täterperspektive nicht an Menschen begangen wurden. Andererseits sind die in diesem *permanenten Raum der Ausnahme* Lebenden auf*grund* der absoluten Gewalt ‚der Weißen’ diesem Zustand des *bloßen*, nicht mehr als *Überleben*-Könnens ausgesetzt; wie der *homo sacer* haben sie die ‚Wahl’, entweder (direkt physisch) vernichtet zu werden oder sich den gewalttätig gesetzten Ordnungen und Geboten der auf diesem Weg göttlich-souveränen werdenden Macht ‚der Weißen’ zu beugen, d. h. sich deren Ordnung anpassend zu subjektivieren, sich in *diese* Gemeinschaft zu integrieren, ihre überkommenen Traditionen abzuwerfen.[1291]

Ein weiterer Ansatzpunkt für die komplementäre Lektüre von Clastres und Agamben (bzw. Foucault) ist auf Akteursebene, „der praktischen Seite des Ethnozids“ zu finden, die in Südamerika u. a. von Vertretern der alteuropäischen *Pastoralmacht*,[1292] den Missionaren repräsentiert wird: „Als militante Verbreiter des christlichen Glaubens“ setzen sie „zwei Gewissheiten voraus: Die erste besagt, dass die Unterschiedenheit – das Heidentum – nicht zu dulden [...] ist; die zweite, dass man das Schlechte dieser schlechten Unterschiedenheit abmildern, wenn nicht sogar aus der Welt schaffen kann.“[1293] Die Anwendung von Agambens Perspektive hierauf erlaubt es, von einer inhaltlich differenzierenden, disziplininternen Kritik abzusehen, darüber hinauszugehen, und Clastres’ These im Kontext von Agambens Biopolitikbegriffs aufzunehmen. Darin eingebettet wird sie modifizierbar, wodurch ihr auf analytischer Ebene ein neuer Aspekt abzugewinnen ist. So scheint die sich in der Haltung der Missionare verkörpernde Überlegenheitsdoktrin einer umfassenderen, genuin modernen, *biopolitischen Rationalität* anzugehören, was diese, anhand dieses *Beispiels*, auf neue Art *erkennbar* werden lässt. So erklärt Clastres, dass die „Einstellung hinter dem Ethnozid eine

[1291] Ich beziehe mich bei diesen Paraphrasierungen auf meine Interpretationen aus Kapitel II.2.6; vgl. Probleme thematisierend, die ein derartiges Aufeinandertreffen im Zusammenhang kolonialistischer Prozesse etwa im Gegensatz zu ‚innenpolitisch’ möglichen Maßnahmen zeitigt OSTERHAMMEL, Jürgen: "Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas." In: *Saeculum 46*/1995, S. 101-138; BABEROWSKI, Jörg: "Auf der Suche nach Eindeutigkeit. Kolonialismus und zivilisatorische Mission im Zarenreich und in der Sowjetunion." In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas (JGO) 47*/1999, S. 482-504. Daher rührt auch die von Baberowski betonte Inadäquatheit der Foucaultschen Begrifflichkeiten für das sowjetische Imperium, da dieser seine Analysen im Kontext des zentralisierend-französisierenden Nationalstaats entwickelte; vgl. BABEROWSKI, Jörg: *Die Entdeckung des Unbekannten. Rußland und das Ende Osteuropas.* In: BABEROWSKI, Jörg u. a. (Hg.): *Geschichte ist immer Gegenwart. Vier Thesen zur Zeitgeschichte.* München 2001, S. 9-42, „Was in Europa gelang, stieß in Russland an enge Grenzen. [...] Nur ausnahmsweise überführte sich der Fremdzwang in einen Selbstzwang, der sich an hegemonialen kulturellen Systemen der Sinnproduktion orientierte. Bauern und Arbeiter wurden weder zu Russen noch zu Bürgern. [...] Was Foucault als Signum der Moderne ausmachte, [...] übte in Russland keine Wirkungen aus. Der interne Kolonialismus bestand auf der Differenz der Kulturen, suchte aber beständig nach neuen Wegen, die Untertanen zu bevormunden und zu zivilisieren.“ Ebd., S. 20. Dies als Vorschlag, Clastres’ Thesen zum *Ethnozid* als Vorlage für historiographische Arbeiten zur Geschichte des Kolonialismus anzusehen.

[1292] Vgl. FOUCAULT: *Omnes et Singulatim*, S. 200-204.

[1293] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 10f.

eher optimistische [sei]: Der Andere ist am Anfang schlecht, doch geht man davon aus, dass er bereits die Anlage besitzt, ein Besserer zu werden, so erkennt man ihm die Mittel zu seiner Erhöhung zu, welche in der Angleichung an die im Christentum repräsentierte Vollkommenheit besteht."[1294] Hier ist die das Projekt der „Biomacht" antreibende *Machbarkeit* von *gutem Leben*, klar ausgesprochen, obwohl Clastres selbst nicht diesen Analyseschritt geht. Für ihn besteht das zu thematisierende Problem zunächst ganz auf Seiten der nicht als menschlich anerkannten „primitiven Gesellschaften", denen sein Forschungsinteresse gilt. So kritisiert er vor allem die Konsequenzen dieser Haltung und die daraus resultierenden ethnozidären Handlungen, die „die Substanz der Gesellschaft selbst [...] zerstören," weil das ‚Privileg der Menschwerdung' auch in diesem Umfeld nur als Auslöschung oder Überwindung des (vermeintlich) Nichtmenschlichen gedacht werden kann und entsprechend fabriziert wird: „Und genau dies[*e Zerstörung der Substanz der primitiven Gesellschaften; M.M.*] ist das angestrebte Ergebnis: den Eingeborenen auf dem Weg des rechten Glaubens aus dem Stand der Wildheit der Zivilisation zuführen. Der Ethnozid wird zum Wohle der Wilden durchgeführt." Das Prinzip, auf das Agamben sein an Foucault anschließendes, kritisches Projekt richtet, der *Vernichtung von Leben um der Verbesserung willen* ist hier aktiv. Genau auf diesen Punkt macht Clastres aufmerksam: „Die Spiritualität [*der Geist; M.M.*] des Ethnozids ist die Ethik des Humanismus";[1295] gewissermaßen ein Exempel für die *Dialektik der Aufklärung*.[1296] Es ist ausgehend von Clastres' Analysen sogar die These aufzustellen, dass Idee und Praxis des Ethnozids in Südamerika genuin biopolitisch verwurzelt sind, sie entsprechend verfahren, da sie laut Clastres zwei (für den biopolitischen Diskurs) *typische* Grundsätze prägen. Zum einen ist es die Vorstellung einer „Hierarchie der Kulturen: Es gibt solche, die weniger wert sind, und solche, die mehr wert sind." Wobei das Plus- und das Minusvorzeichen mit dieser Unterscheidung bereits mitgegeben sind, so dass die „Überlegenheit der abendländischen Kultur" als das sie hervorrufende, vorausgesetzte Prinzip gelten kann. Der Erkenntnisgewinn liegt hier weniger in der Banalität, dass Staaten, in deren Innerem sich biopolitische Mechanismen, Diskurse und Institutionen parallel zu ihrer kolonialisierenden Expansion entwickeln, die die herkömmliche Souveränitätsmacht „durch ein anderes, neues Recht [...] ergänzen, durch ein Recht, das ersteres nicht beseitigt, sondern in es eindringt, es durchdringt, verändert"[1297], ein analoges Rationalitätsmodell auch in Bezug auf Räume anwenden, in denen ihrem Politik- und Gemeinschaftsverständnis

[1294] Ebd., S. 11.
[1295] Jeweils ebd., S. 11; vgl. zur komplementären Funktion von Vernichtung und Verbesserung v. a. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 72-74; AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 13-16.
[1296] Vgl. HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt/M. 2003.
[1297] FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 284; Foucault beschreibt hier die „Transformation" von „souveräner Macht" zur „Disziplinarmacht", vgl. ebd., S. 284-286, als sowohl integrative als auch diskontinuierliche Entstehung der „neue[n] Technik der nicht-disziplinären Macht" ebd., S. 286. „Eine Machttechnologie, die [...] die Disziplinartechnik nicht ausschließt, sondern sie umfasst, integriert, teilweise modifiziert und sie vor allem benutzen wird, indem sie sich in gewisser Weise in sie einfügt und dieser vorgängigen Disziplinartechnik wirklich festsetzt." Ebd., S. 285.

antagonistisch entgegengesetzte Gesellschaftsformationen auftreten. Es ist andersherum die Frage zu stellen, inwiefern die außereuropäischen Erfahrungen der europäischen Nationalstaaten ihre nationalisierende, Untertanen zu Bürgern machende Vorgehensweise beeinflussten. Bevor diese Hypothese zu einer *echten* Untersuchung führt, muss zunächst einmal geklärt werden, welchen Gewinn das Prisma der Agambenperspektive darstellt, sofern es diese Art der *Analogisierung* und entsprechender Fragestellungen zulässt.

Die Verwebungsmöglichkeiten zwischen den Thesen Clastres' und dem Denken Agambens verlaufen auf dieser analytischen, weder empirischen noch fachspezifischen Ebene, und setzen sich fort: „Die einzige Beziehung, die [die abendländische Kultur][1298] somit zu den anderen, insbesondere den primitiven Kulturen, unterhalten kann, ist eine der Verneinung."[1299] Dies liegt nicht an der ‚Verneinbarkeit' des angeblich ‚Primitiven', sondern daran, dass innerhalb der abendländischen Diskurse Politik, d. h. der Staat, nicht anders als über einen *negativen Grund*, d. h. den *Ausnahmezustand*, den dieser zu verhindern vorgibt, denkbar ist. Agamben versucht diesem Zusammenhang mit dem „Bann" einen Namen zu geben, erkennbar zu machen;[1300] diese Art der *Bann-Beziehung* scheint sich auch in der von Clastres unterstrichenen, negativen Beziehung der Eroberer und Missionare zu den „Indianern" zu manifestieren. Aufgrund dieser *paradigmatischen Analogisierung* erhält Agambens Schwellenbegriff beispielhafte Substanz und werden einzelne seiner Paradigmen klarer. Das heißt, der Widerspruch zwischen Agambens und Foucault Biopolitikbegriff ist als Nichtwiderspruch aufzulösen, womit eine der wichtigsten Kritiklinien Agambens Ansatz gegenüber außer Kraft zu setzen ist: Wird die „neue Welt" als *Ausnahmeraum* (im Sinn Agambens) verstanden, in dem sich *souveräne* und *nichtmenschliche Menschen* unmittelbar gegenüberstehen, und folgt aus dieser Nicht-Beziehung nicht ausschließlich die physische Tötung der entsprechend indizierten Ureinwohner, sondern versuchen die Missionare diese zu (nach ihrer Norm geformten) Bürgern, zum Teil *ihrer Bevölkerung* zu machen, *weil* sie *Überlebenmachen können*, dann zeigt sich, inwiefern beide Ansätze einander komplementär sind. In diese Richtung lässt sich die folgende Feststellung Clastres' interpretieren, der die (vernichtende) *Produktivität dieser Negativbeziehung* hervorhebt. Er attestiert „eine positive Verneinung, will sie doch das Unterlegene dadurch beseitigen, dass sie es in seiner Eigenschaft, das Unterlegene zu sein, aufgreift, um es auf eine höhere Ebene zu befördern."[1301] Der *einschließende Ausschluss* der ‚minderwertigen' Lebensformen, die Deklarierung ihrer ‚Nichtmenschlichkeit', das Nichterkennenkönnen des Irrtums bzw. der Selbstvoraussetzung dieser Annahme, führt hier zum konkreten Versuch der Inkorporierung,

[1298] Wie bei Agamben ist auch bei Clastres stets von „abendländisch" die Rede, um den *eigenen* Kultur- bzw.-Denkkreis zu bestimmen und abzugrenzen; dies ist für beide Hilfsmittel der Argumentation und keine historisch-ideologische Aussage. „Abendländische Politik" ist gleichermaßen der Horizont als auch der Gegenstand der Kritik sowohl Agambens als auch von Clastres; vgl. AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 42.
[1299] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 11.
[1300] Vgl. u. a.: AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 114-121.
[1301] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 11.

des Einschlusses dieser Ausgeschlossenen und dessen biopolitischer Rationalisierung. Das erste Prinzip der Politik (als Biopolitik) nach Agamben, wonach in das Kontinuum der Lebewesen Unterscheidungen, Zäsuren eingeführt werden, die auf die Absonderung einer *speziellen*, d. h. menschlichen Lebensform hinauslaufen, die diese Kategorisierungen vermöge ihres Sprechenkönnens *performativ* selbstreproduzierend ausführt, lässt sich an diesem *Beispiel* illustrieren. Die „konzentrischen Kreise", die in beide Richtungen hin beweglich sind, von denen Agamben mit Bezug auf die Produktion des *Muselmanns* spricht,[1302] lassen sich wiedererkennen, womit Agambens Perspektivierungsvorschlag *unserer Politik* ein breiteres Fundament erhält. In diesem Fall werden, in den Worten Clastres', die ‚Indianer' zu Nichtmenschen, oder eher wird „das Indianische des Indianers" *zum Nichtmenschlichen der (potentiellen) Menschen*, wird zu dem, was es zu überwinden gilt: „Man beseitigt das Indianische des Indianers, um aus ihm einen brasilianischen Staatsbürger zu machen."[1303] Das ist exakt die Intention, die Foucault für die sich in Frankreich formierende, oder besser: die Frankreich als Nationalstaat konstituierende „Biomacht" analysiert, als Analyseperspektive vorschlägt.[1304] In die gleiche Kerbe schlägt die Interpretation von Clastres: „Aus Sicht der Ausführenden kann der Ethnozid folglich kein Unterfangen zum Zweck der Vernichtung sein, sondern im Gegenteil eine notwendig zu verrichtende Aufgabe, auferlegt vom Humanismus, so wie er im Kern der abendländischen Kultur seinen [...] Platz hat."[1305] Die Vernichtung der indigenen Traditionen und Lebenswelten gibt sich der (notwendigen?) Illusion hin, nicht vernichtend, sondern verbessernd auf die Leben dieser ‚Noch-nicht-Menschen' einzuwirken.

Auf dieser Basis werde ich die Kritik Clastres' am „Abendland", das „ethnozidär" sei, „weil es ethnozentrisch ist, weil es sich als *die* Zivilisation denkt und dies nur für sich geltend macht", in Agambens Terminologie übersetzen. Davon verspreche ich mir einerseits, Clastres' Schriften dazu nutzen zu können, Agambens Perspektive zu erhellen, und andererseits mittels dieser Verwebung den Überlegungen des Ethnologen zu größerer Tragweite zu verhelfen, d. h. *Agambens Schwellendenken als Katalysator von Clastres' Kritik* zu etablieren. Clastres stellt fest, dass das Abendland „kein Monopol auf den Ethnozentrismus" hat, sondern dass es sich dabei, um ein generelles Phänomen menschlicher Kulturen handelt. Doch indem er dies aus seiner Fachsicht begründet, liefert er einen wertvollen Hinweis, auf die von Agamben immer wieder hervorzuheben versuchte, politische, d. h. *biopolitische Dimension des Menschenbegriffs*. Auf die Frage nach der Selbstdefinition der „primitiven Gesellschaften" stellt Clastres fest, „dass es in Wirklichkeit keine Selbstbezeichnung gibt, [...] dass sich Gesellschaften ein und denselben Namen zulegen:

[1302] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 44f.
[1303] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 11f.
[1304] Vgl. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*.
[1305] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 12.

Menschen. [...] Umgekehrt verwendet jede Gesellschaft zur Bezeichnung ihrer Nachbarn systematisch Worte mit verächtlicher, abfälliger, beleidigender Bedeutung."[1306] Dieser Hypothese zufolge sind *alle* Kulturen ethnozentrisch, weil sich die Identität einer Gruppe nach dem Muster, wie Clastres Gemeinschaft denkt, über die Differenz zu einem Außen, genauer über die Grenze *zwischen* Innen (Wir) und Außen (die Anderen) konstituiert. Aus dieser Sicht ließe sich die These aufstellen, dass ethnozentrische (Bio-)Politik[1307] auch jenseits der abendländischen Welt als anthropologisch-kulturelle Konstante gelten könne, dass die *bios*//*zoé-Schwelle* tatsächlich grundlegenden, *anthropogenetischen* Charakter hat: „Jede Kultur unternimmt auf diese Weise eine Aufteilung der Menschheit in einerseits sie selbst, welches der Teil ist, der von sich behauptet, das eigentliche Mensch-Sein zu repräsentieren [*bios; M.M.*], und auf der anderen Seite alle anderen, die lediglich in geringerer Hinsicht [*zoé; M.M.*] an dem teilhaben, was die Menschheit ausmacht."[1308] Ob dieser universale Ethnozentrismus als Grundstruktur *politischer* Gemeinschaften alternativlos ist, oder ob nicht vielmehr Clastres mit dieser Feststellung sein eigenes Unvermögen, sich vom abendländischen Begriff der Politik zu lösen, ausstellt, sei vorerst dahin gestellt.[1309] Selbst wenn diese Hypothese hingenommen wird, liegt ihr Akzent doch woanders. Clastres versucht aufbauend auf seiner Feststellung eines *kulturanthropologisch-universellen Ethnozentrismus*, weshalb sich „in dieser Hinsicht [...] die Kultur des Abendlandes nicht von den anderen [unterscheidet]", vor allem den Faktor zu bestimmen, der den Unterschied ausmacht, der sich im Phänomen des *Ethnozids* manifestiert. Die „ethnozidäre Praxis" differenziert die Gesellschaften, weil sie „nicht notwendigerweise" aus dem (unvermeidlich) gegebenen *Ethnozentrismus* folgt. So behauptet Clastres, dass, „wenngleich jede Kultur als ethnozentristisch bezeichnet werden kann, lediglich die abendländische ethnozidär ist."[1310] Wie begründet er diese These, was sind Maßstab und Ursache dafür, dass *Ethnozentrismus* in *Ethnozid* umschlägt? „Was aber macht die abendländische Zivilisation zu einer ethnozidären?"[1311] Um diese, für ihn zentrale Frage zu beantworten, bemüht Clastres eine „Befragung über die historisch festgelegte Natur unserer kulturellen Lebenswelt", insofern das Abendland, *unsere Kultur*, die als einzige Ethnozide verübt, „in keinerlei Hinsicht eine Abstraktion" ist, sondern „das nach und nach geschaffene Produkt einer Geschichte, sie

[1306] Ebd., S. 12.
[1307] Die Nähe zum „Prinzip der Nativität", d. h. dem Aspekt der Geburt, der laut Agamben in der Moderne biopolitisch grundlegend für die „Politisierung des Lebens" wird (vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 136f.), kann hier terminologisch (*ethno-*) analogisiert werden.
[1308] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 12.
[1309] „Es gehört zum Wesen der Kultur, ethnozentristisch zu sein." Ebd., S. 13; die Identität des Eigenen als *Gutem* wird, wie Clastres annimmt, *immer* negativ-differentiell ermittelt; in dieser Logik des Überlebenskampfes wird es immer Konfrontation, Grenzproduktion, *Schwellen* geben.
[1310] Jeweils CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 13.
[1311] Ebd., S. 14; für Clastres ist dieser Fakt nicht nur unbestreitbar, darüber hinaus „genügt [es] nicht, die ethnozidäre Natur und Funktionsweise der abendländischen Kultur zu erkennen und nachdrücklich darauf hinzuweisen. Solange man es dabei belässt, die Welt der Weißen als ethnozidäre Welt zu bestimmen [...], verbleibt es bei der Wiederholung eines bereits geäußerten Diskurses, die durchaus zulässig ist, weil sich nichts geändert hat." CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 13.

weist eine Genealogie auf“[1312]. Dieser wendet sich Clastres’ Interesse nun zu. Über diesen methodischen Schwenk hinaus, der die Strategie von Clastres mit derjenigen Agambens kompatibel scheinen lässt, und bevor ich mich Clastres’ Antwort auf seine Frage zuwende, möchte ich auf eine Interpretationsvariante aufmerksam machen, die die komplementäre Amplitude der Implikationen der Thesen und Terminologien beider Autoren vergrößert. Mein Vorschlag für den restlichen Verlauf der Lektüre lautet, Clastres’ Begriff von *Ethnozid* mit Agambens Begriff von *Biopolitik* zu substituieren, also dort, wo Clastres *ethnozidär* sagt, dieses Adjektiv – virtuell – mit *biopolitisch* zu ersetzen, wodurch deren gegenseitige Analogisierbarkeit deutlich ans Licht kommen wird. So kann Clastres’ genealogische Analyse der *ethnozidären Struktur des Abendlands* dessen biopolitischen Charakter *zeigen*. Clastres teilt mit Agamben, und in diesem Punkt wird der Italiener oft missverstanden, die Ansicht, dass weder der ethnozidäre noch der biopolitische Zug abendländischer Politik unvermeidlich oder ewiggültig sind, sondern eine konkrete Geschichte haben.[1313] Diese *Geschichtlichkeit unserer Gegenwart* als konstruiertes, damit möglicher- wie notwendigerweise veränderliches *Dispositiv* anzusprechen und ihrem Werden archäologisch auf die Spur zu kommen, sind beiden Autoren gemeinsame Anliegen, die sie jedoch in unterschiedlichen Feldern und auf unterschiedliche Weise verfolgen.

Wie erklärt Clastres „die ethnozidäre Veranlagung der abendländischen Gesellschaft“? Seine Behauptung gründet sich auf seine Feldforschungen und geht davon aus, dass ihre Verwirklichung im Rahmen des ethnozentrischen Prinzips der Innen-Außen-Unterscheidung stattfindet. Um jedoch den spezifischen Unterschied zu anderen Gesellschaftstypen herauszustreichen, genügt das offenbar nicht. So verlagert Clastres seine These, sucht die ethnozidäre Praxis der europäischen Eroberer in Südamerika als ihrem politischen Handeln immanent, als eine „Besonderheit unserer eigenen Welt, welche das klassische Unterscheidungskriterium zwischen Wilden und Zivilisierten, zwischen der primitiven und der abendländischen Welt abgibt“, darzustellen und behauptet, „dass die abendländische Zivilisation *zunächst im Innern ihrer selbst* ethnozidär ist und dass sie es eben deshalb anschließend nach außen sein kann“.[1314] Die ethnozidäre, kolonialisierende Praxis der europäischen Mächte außerhalb der eigenen Nationalstaatsgrenzen baut demnach auf einer vorgängigen Praxis im Inneren der sich zu Nationalstaaten entwickelnden Kolonialmächte auf. Trotz der Oberflächlichkeit dieser Bemerkung ist es leicht möglich, sie einerseits mit Foucaults Analyse der Entwicklung der *modernen Biomacht* in nationalstaatlich-*polizeylichen Dispositiven* konkretisierend zu ergänzen.[1315] Andererseits kann diese Skizze mit Agambens

[1312] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 14.
[1313] So kritisiert Clastres: Wenn „man sagt, dass das Abendland ethnozidär ist, so wie es die Eigenschaft der Sonne ist, dass sie scheint, dann lässt der darin zum Ausdruck kommende Fatalismus die Verurteilung der Verbrechen und den Ruf nach dem Schutz der Opfer überflüssig oder sogar widersinnig erscheinen.“ Ebd., S. 14.
[1314] Jeweils ebd., S. 14.
[1315] Vgl. Fußnote 627.

Hypothese, die Unterscheidung zwischen Menschen und Nichtmenschen sei die von der Philosophie des Aristoteles der politischen Theorie und Praxis des Abendlands vermachte Grund-Unterscheidung, die seither bestimmend wirkt, zu einem *Paradigma für diesen Zusammenhang* erweitert werden. Meiner Perspektive kommt es darauf an, in den jeweiligen ‚Lücken' der Analysen dieser Autoren nicht so sehr den Mangel als vielmehr das Potential gegenseitiger Komplementarität hervorzuheben; nicht darauf zu fokussieren, was daran fachlich ungenau oder verkürzend sein mag, sondern in diesen (vermeintlichen) Schwächen den besonderen Wert ihrer Schriften zu suchen. Das lässt die Eigenständigkeit des Denkens sowohl dieser Autoren als auch meinerseits zum Vorschein kommen. Agambens Hypothese einer biopolitischen *Ursprungs*unterscheidung, zwischen Menschen, die Bürger einer politischen Gemeinschaft sind und insofern *wirklich* Menschen, und Menschen, die nicht Teil *dieser* politischen Gemeinschaft sind, und insofern *bloß* Nichtmenschen, die implizite Gleichsetzung *einer* (beliebigen) politischen Gemeinschaft mit *der Menschheit* formuliert Clastres in eigenen Differenzbegriffen. Er bringt den *Staat* als Unterscheidungskriterium ins Spiel und doppelt so die Unterscheidung zwischen der ethnozentrischen und ethnozidären abendländischen Gesellschaft und den zwar ethnozentrischen, aber nicht ethnozidären „primitiven Gesellschaften" mit der Differenz zwischen „Gesellschaften mit Staat" und „Gesellschaften ohne Staat". Laut Clastres ist sei diese Institution, die die Besonderheit des Abendlands und dessen ethnozidäre Praxis, die auf der Basis der Unterscheidung zwischen *Menschen* (als Staatsbürgern) und *Nichtmenschen* (ohne Staat(sbürgerstatus)) ruht, begründet. Clastres Hauptanliegen im später diskutierten Aufsatz zur *Archäologie der Gewalt* ist es, diese *eigene* Dimension der „primitiven Gesellschaften", ohne Staat bzw. „gegen den Staat"[1316] zu *sein*, herauszuarbeiten und damit *unsrem* staatlich fixierten Denken von Politik eine konkrete Alternative, ein *Beispiel* der Vermeidbarkeit der staatlichen Konstitution politischer Gemeinschaften zur Seite zu stellen. Obwohl er es hier zunächst noch als Frage formuliert, ob es „zulässig [ist], diese zwei Eigenschaften, die das Abendland aufweist, zum einen eine ethnozidäre Kultur und zum anderen eine Gesellschaft mit Staat zu sein, in einen Zusammenhang zu bringen",[1317] begründet er auf eben dieser *paradigmatisch verknüpfenden* Analyse seine Hauptthese *über den Ethnozid*.[1318] Denn besteht dieser Zusammenhang mit dem Staat und lässt er sich *archäologisch* nachweisen, dann wird klar, weshalb die abendländischen Gesellschaften ethnozidär sind, und warum „die primitiven Gesellschaften ethnozentristisch sein können, ohne zugleich ethnozidär zu sein, nämlich genau deswegen, weil sie Gesellschaften ohne Staat sind."[1319] Somit ist es also der Staat, der aus dem sozial-anthropologisch immanenten Ethnozentrismus ethnozidäre Gesellschaften macht. Was aber

[1316] Vgl. hierzu die Analyse in Kapitel III.1.3.3 und CLASTRES: *Staatsfeinde*.
[1317] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 14.
[1318] Wie für Agambens Werk gilt auch für Clastres', dass seine Einzelstudien, als Rekapitulation oder Abbreviatur der anderen angelegt sind und sich so gegenseitig *beleuchten*.
[1319] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 15.

ist der Staat in Clastres' Verständnis, wieso wird ‚er' zum negativen Alleinstellungsmerkmal der ‚zivilisierten Welt'? Und selbst wenn in dieser Kombination die Ursache für das ihr inhärente *ethnozidäre Dispositiv* liegen sollte, rechtfertigt das seine grundsätzliche Staatskritik?[1320] Der entscheidende Schritt zur Begründung seiner These ist die Analogisierung von staatlicher und ethnozidärer Rationalität, d. h. Clastres' Feststellung, dass sowohl der *Staat* als auch der *Ethnozid* das gleiche, unifizierende Prinzip verkörpern und verfolgen. Die Funktion des Ethnozids sei „die Beseitigung kultureller Unterschiede, die für minderwertig und schlecht befunden werden, er setzt ein Prinzip der Gleichwerdung, [...] zur Reduzierung der Unterschiedenheit zu Gleichartigem ins Werk (der Amazonas-Indianer als der Andere wird [...] zum Staatsbürger Brasiliens)." So „führt der Ethnozid zur Auflösung der Vielfalt in Eines."[1321] Der Ethnozid ist eine Assimilationsmaschine, die die als anders Vorausgesetzten und Ausgeschlossenen (*Nichtmenschen* aus dieser Perspektive) ihrer Eigenheit und ihres Andersseins (aufgrund überlegener (Gewalt-)Mittel) beraubt und sie dadurch dem kulturell-ökonomischen, rechtlich-politischen ‚Rhythmus' der Operatoren dieses Mechanismus einschreibt, sie zu *Menschen* (in dieser Perspektive) *macht*. „Auf dieser formalen Ebene" bestimmt Clastres seinen Staatsbegriff und analogisiert in der Folge die Funktionsprinzipien der Systeme von *Ethnozid* und *Staat*. Dieser, so Clastres, der hier ähnlich wie Agamben eine Art *arcanum imperii* ins Licht der Kritik zu bringen sucht,[1322] „bringt seinem Wesen nach eine zentripetale [*inkludierende; M.M.*] Kraft zum Einsatz, welche die Ausmerzung der gegenläufigen Fliehkräfte [*des zu Exkludierenden; M.M.*] anstrebt, wenn die Umstände es erfordern."[1323] Dieser Nebensatz ermöglicht eine unmittelbare Analogie zu Agambens Staats- bzw. Souveränitätsbegriff, die sich, „wenn die Umstände es erfordern", auf den *Ausnahmezustand* berufen, über dessen Eintreten und damit das In-*Kraft*-Treten ihrer eigenen Gewalt sie selbst entscheiden. Diese *autopoetische Potenz*, Herr über die eigene, systembegründende Unterscheidung zu sein, sieht Clastres deutlich: „Der Staat setzt sich und proklamiert sich als Zentrum der Gesellschaft, als das Ganze des gesellschaftlichen Körpers [...]. Man stößt somit auf dem Grund des Staates auf die in Ausübung begriffene Macht des Einen, auf die Ablehnung der Vielfalt als deren Neigung, auf die Furcht und den Schrecken vor der Unterschiedenheit." Das ist Clastres' sicherlich bestreit- und kritisierbare Ansicht, der Ausgangspunkt seiner „formalen", d. h. *paradigmatischen* Analogisierung von „Staatsmaschine" und „ethnozidärer Praxis", die „auf die gleiche Weise funktionieren und die gleichen Ergebnisse hervorbringen." Mehr noch, die „abendländische Zivilisation" ist in ihrer etatistischen Form nur das *Paradigma* oder die Manifestation eines grundlegenden Willens

[1320] Wie Agamben mit Bezug auf die moderne Biopolitik festhält, werden auch für Clastres die erreichten Lebens*verbesserungen*, die der moderne (biopolitisch-ethnozidäre) Staat im Namen des *Gemeinwohls* zur Grundlage seiner Legitimität, d. h. seines (Existenz-)Rechts und zu seinem Aufgabenbereich erklärt, durch die damit einhergehenden lebensweltlichen Vernichtungen konterkariert; vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 20; vgl. auch meine Kritik an der Schwellen-Funktion des „Gemeinwohls" für das Staatsrecht in Kapitel III.2.
[1321] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 15.
[1322] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 136.
[1323] Jeweils CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 15.

„zur Reduzierung der Differenz“[1324]. Diese Sichtweise erinnert an die soziologische Kritik Baumans[1325] oder die begriffsphilosophische Adornos.[1326] Agamben geht einen Schritt weiter, wenn er das Streben zur Reduzierung von „Ambivalenz“ zugleich als produktive Operation zur Etablierung, d. h. Setzung und Erhaltung *dieser* Unterscheidung als *Schwelle* denkt.

Nach dieser formal-strukturellen Analyse wendet Clastres sich „der konkreten Geschichte“ zu, indem er die „französische Kultur“ als „gesonderte[n] Fall der abendländischen Kultur“, mit anderen Worten als *Paradigma* für ihren allgemein ethnozidären Charakter, den sie ihrer Verkoppelung mit der Entwicklung zu Nationalstaaten verdanke, behandelt. In dieser Passage häufen sich die inhaltlichen Parallelen zwischen Foucault (resp. Agamben) und Clastres, die dank der Unterschiedlichkeit der daraus gezogenen Schlussfolgerungen erst interessant werden, d. h. ihre *Paradigmatizität*[1327] zeigen. Nun ist Clastres kein Historiker und sein Abriss über die „Ausdehnung und [das] Erstarken des [französischen] Staatsapparats“ ist nicht mit der empirischen Akribie und theoretischen Tiefe von Foucaults Analysen zu vergleichen, die dieser in seinen Vorlesungen[1328] erreicht. Doch insofern sich die kritisch-analytische Tendenz ihrer Aussagen ähnelt, lässt sich die Analogisierung, die in erster Linie der Untermalung von Clastres’ Skizze dient, rechtfertigen. Die Entstehung Frankreichs – als Instrument wie Konsequenz der Staatsbildung – erscheint hier in einem kriegerischen, in Clastres’ Terminologie *ethnozidären* Licht: „Frankreich war nur ein Wahngebilde und sein König eine blasse Herrscherfigur aus dem Norden der Loire, als der Kreuzzug gegen die Albigenser über den Süden hereinbrach, um die dortige Zivilisation zu beseitigen. Die Ausrottung der Häresie der Katharer, Vorwand und Mittel zur Expansion der Monarchie der Kapetinger [...] erscheint als ein Fall von Ethnozid in Reinform. Die Kultur des Midi [...] ging unwiederbringlich verloren“, in dem Maß wie die „Bewohner des Languedoc [...] zu treuen Untertanen des Königs von Frankreich“ wurden.[1329] Gerade diejenige Epoche auslassend, in der nach Foucault die Wende *zur biopolitischen Moderne* zu verorten ist,[1330] springt Clastres zur Zeit der französischen Revolution, in deren Nachwirkungen er das Grundschema oder *Paradigma* staatlichen Ethnozids bzw. ethnozidärer Staatspraxis sieht, ohne die unterliegende *biopolitische Rationalität* in seine Kritik mit einzubeziehen. Auf diese Möglichkeit möchte ich aufmerksam machen. So behauptet Clastres, dass nach 1789 „die politische Einflussnahme der Pariser Administration ihr angestrebtes Ziel [erreichte]. Die Provinzen [...] hatten seit jeher ihren Rückhalt in einer gewachsenen, in kultureller Hinsicht [...] homogenen Realität. An ihre Stelle setzte man die abstrakte Einteilung in Départements,

[1324] Jeweils Ebd., S. 15.
[1325] Vgl. BAUMAN: *Dialektik der Ordnung*; BAUMAN: *Moderne und Ambivalenz*; BAUMAN: *Verworfenes Leben*.
[1326] Vgl. ADORNO: *Negative Dialektik*
[1327] Aus *einem* Fall ein *Beispiel* für mehrere Thesen, d. h. für verschiedene weitere Fälle oder Ensemble zu machen, ist das Potential von Agambens Methode.
[1328] Vgl. v. a. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*.
[1329] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 16.
[1330] Vgl. FOUCAULT: *Der Wille zum Wissen*, S. 129-153.

deren Zweck darin bestand, jede Bezugnahme auf lokale Eigentümlichkeiten zu unterbinden und dadurch das Eindringen staatlicher Autorität in sämtliche Bereiche zu vereinfachen."[1331] Ziel dieses Prozesses, dessen binnenstrukturelle Machtverhältnisse Foucault aufdeckte, war nach Clastres „alle Unterschiede vor der Macht des Staates zum Verschwinden" zu bringen, wofür die „Einrichtung staatlicher Schulen [...] und die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht" „die letzte Etappe" darstellten, „wodurch sämtliche Einwohner des Hexagons endgültig zu Bürgern gemacht wurden."[1332] Ohne genauer auf die Mechanismen und Machtkämpfe einzugehen, die diese Entwicklung bestimmten oder widerständig begleiteten, skizziert Clastres eine ähnliche Genealogie des französischen Nationalstaats, wie Foucault. Neben den methodischen Unterschieden liegt die Differenz in der terminologischen Perspektivierung, die dazu führt, dass Clastres an keiner Stelle von *Biopolitik* spricht, sondern seinen Forschungsgegenstand konsequent mit seinem *Ethnozid*begriff in Beziehung setzt. Meine Interpretation von Agambens Adaption der Foucaultschen Termini erlaubt es, beide Ansätze und Zugänge zusammen zu lesen. So wird es möglich, die Analogisierbarkeit dieser beiden Analysen zu fokussieren, sie als *Paradigmen* zu behandeln, sie somit ihrem eigenen Kontext *geringfügig* zu entheben und ihr kritisches Potential damit zu bündeln. Die *Analogie zwischen Ethnozid und Biopolitik*, „Französisierung" und „Normalisierung" führt zur Verstärkung der Intention beider Autoren,[1333] diese Entwicklungen nicht nur nicht als humanisierende Erfolgsgeschichte zu ‚erzählen', sondern sie vor allem als *unsere* Geschichte, als Boden der Diskurse und der Selbstverständlichkeiten, die *wir* gewohnt sind, zu erkennen zu geben und insofern als veränderlich kritisierbar zu machen. Diese katalytische Wirkung entfaltet Agambens Denkweise hier, indem sie es erlaubt, die Kritik von Clastres als paradigmatisches Analogon zur Kritik Foucaults *und* umgekehrt zu interpretieren, wodurch sie sich gegenseitig erhellen: „Die Französisierung [...], der Ethnozid [waren] vollzogen: überlieferte Sprachen, die als rückständige Mundarten verfolgt wurden, ein dörfliches Leben, das man auf den Rang folkloristischer Spektakel zur Touristenattraktion herabwürdigte."[1334] Diese These ließe sich in Agambens Begriffe, in denen diejenigen Foucaults widerhallen, übersetzen bzw. damit *analogisieren*: die Menschwerdung der nichtmenschlichen Lebewesen oder ihre Bürgerwerdung, der (sie vernichtende bzw. als Überlebende dieser negativen Bezugnahme konstituierende) Einschluss, ist die *bio*politisch grundlegende Operation ihrer *Absonderung* im Horizont des biopolitischen (in dieser Hinsicht *ethnozidären*) Abendlands, deren Realisierungsformen sich seither, wie Foucault gezeigt hat, verändern, d. h. *institutionalisieren*, *rationalisieren* und *normalisieren*.[1335]

Der entscheidende Gedanke ist, dass auch *wir* durch diesen Prozess biopolitisch-ethnozidär-

[1331] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 16.
[1332] Ebd., S. 16f.; vgl. auch WEBER: *Peasants Into Frenchmen*.
[1333] Vgl. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 188f.
[1334] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 17.
[1335] Vgl. grundlegend FOUCAULT: *Omnes et Singulatim*.

nationalisierender Einebnung hindurchgegangen sind, der sowohl auf zentralstaatlicher wie auf dezentral-subjektiver Ebene weiterhin wirkungsmächtig *ist*. Auf Grundlage dieses *Beispiels* versucht Clastres, den Zusammenhang zwischen Ethnozid und Staat (als *der* gesellschaftlichen Organisationsform des Abendlandes) aufzudecken und zu zeigen, „dass der Ethnozid (als die vornehmlich autoritäre Beseitigung der soziokulturellen Unterschiede) im Kern der [...] Funktionsweise der Staatsmaschinerie angesiedelt ist.“[1336] Clastres ausschließlicher Fokus auf den Staat als Wurzel des ethnozidären Charakters abendländischer Politik bildet den Kern seiner Argumentation mit Bezug auf die Klärung der Unterscheidung zu den „primitiven Gesellschaften“. Gerade hierin greift sein Klärungsansatz der Eigenheiten abendländischer Politik jedoch zu kurz bzw. führen Analysen auf Basis der biopolitischen Terminologie weiter, da die von Clastres selbst kritisierte Schwarz-Weiß-Logik des Staates Schattierungen erfährt, die Gegensätze zwischen ‚Oben und Unten' entschärft werden. Denn es ist zu berücksichtigen, dass sich die nach Innen gerichtete, *ethnozidäre* oder *biopolitische* Staatspraxis in einem umkämpften Wechselspiel von Akteuren und Diskursen äußert. Trotz der in dieser Hinsicht notwendigen Differenzierung, die Foucaults Untersuchungen bereitstellen, gilt es die These von Clastres weiter zu verfolgen, dass es die politische Einheitslogik des Staates ist, die für den Umschlag von ethnozentrischen in ethnozidäre Vorgehensweisen sorgt. „Ausgehend vom französischen Beispiel“ behauptet Clastres – in methodischer Hinsicht ganz im Sinn Agambens –, „dass der Ethnozid zum vereinheitlichenden Wesen des Staates gehört, [dass ...] logischerweise [...] jedes Staatsgebilde ethnozidär ist.“[1337] Was Clastres unmittelbar im „Wesen des Staates“ verortet, ist nach Agamben grundlegender das „biopolitische Paradigma“ abendländischer Politik, ihre Fundierung in *Ausnahmezustand* und *Bannbeziehung*, d. h. der „doppelten Ausnahme“.[1338] Doch zugleich differenziert Clastres sein Argument, was Agambens Verallgemeinerung einzuschränken scheint, indem er das *Beispiel* des französischen Staats mit dem des Inka-Staats korreliert. Er behauptet: „Der eigentlich ethnozidäre Aspekt dieser Staatsmaschine wird in ihrer Neigung zur Inkaisierung neu eroberter Bevölkerungen deutlich.“[1339] Er handelt die entsprechenden Strategien und Praktiken der Inka kurz ab und insistiert darauf, dass es deren staatliche Organisationsform ist, die für „Entwurzelung, Deterritorialisierung [und] Ethnozid“[1340] verantwortlich sei. Es mangelt der rudimentären Deskription Clastres' jedoch an analytischer Tiefe, d. h. er stellt die Korrelation zwischen staatlicher Organisation und ethnozidärer Praxis zwar empirisch fest, kann sie darüber hinaus aber nicht ‚im Wesen' des Staatlichen begründen. So bleibt Clastres' fundamentale Staatskritik im Rahmen dieses Aufsatzes noch im Stadium der Behauptung stecken, was gerade den Ergänzungsversuch

[1336] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 17.
[1337] Ebd., S. 17.
[1338] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 190-198.
[1339] CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 17.
[1340] Ebd., S. 18.

mit Agambens (Bio-)Politikkritik herausfordert. Diese Diskrepanz ließe sich auflösen, wenn Clastres' Staats- und Agambens Politikbegriff korreliert werden. Mein Interpretationszugang, der auf die Analogisierbarkeiten beiderseits fokussiert, macht denkbar, dass einerseits der *Staat immer ethnozidär* ist und andererseits *Politik immer Biopolitik*, *weil* es sich in beiden Fällen um die Produktion einer Grenze, die Setzung und Aufrechterhaltung einer *Schwelle* zwischen Innen und Außen handelt. Der von Clastres vorgestellte Staat gibt vor, die Tilgung aller „Unterschiedenheit" anzustreben, doch ist es gerade deren (staatlich reproduzierbare) Existenz, an der er (existentiell) interessiert ist und für die er sorgt, damit sein Dasein über die Notwendigkeit, diese auf dem Wege der Verbesserung auszumerzen, legitimiert wird, einen *negativen Grund* hat. Diese Lesart erweitert die Schlüssigkeit und folglich die Relevanz der Thesen beider Autoren, da ihre *Paradigmen* sich gegenseitig zu erkennen geben. So ist mein Substitutionsvorschlag mit Blick auf folgende Aussage zu wiederholen: „Die ethnozidäre Gewalt, als Verneinung der Unterschiedenheit, gehört ganz sicher zum Wesen des Staates [...]: Jede staatliche Organisation ist ethnozidär, der Ethnozid ist die normale Daseinsweise des Staates."[1341] Für Clastres kommt es vor allem auf den Nachweis an, dass die Unterscheidung zwischen ethnozentrischen (allen) und ethnozidären (einigen) Gesellschaften nicht einfach derjenigen zwischen „primitiven" und „abendländisch-zivilisierten" entspricht, sondern, grundlegender, auf die Unterscheidung Gesellschaften „mit Staat" und „ohne Staat" zurückgeht. Das scheint auf die Annahme hinzudeuten, dass eine abendländische Gesellschaft ohne Staat auch nicht ethnozidär wäre. Doch bleibt das hypothetisch, d. h. eine „Abstraktion", die „ein weiteres Mal die tatsächliche Geschichte der uns eigenen kulturellen Lebenswelt" verkennen würde. Deshalb differenziert Clastres schließlich noch ein letztes Mal, denn er will es nicht „bei der Feststellung bewenden lassen, dass der Ethnozid der Staat ist und dass in dieser Hinsicht alle Staaten einander gleich kommen"[1342]. Letztlich ausschlaggebendes Unterscheidungsmerkmal ist seiner Ansicht nach der „Kapitalismus", „der es verbietet, die unzivilisierten Staaten (die Inkas, die Pharaonen, die orientalischen Despotien etc.) und die zivilisierten Staaten (die Welt des Abendlandes) auf der gleichen Ebene zu verorten", weil die diesem „Spektakel"[1343] inhärente expansiv-inkludierende Logik ihrem ‚Außen' gegenüber einen „Unterschied auf der Stufe der ethnozidären Leistungsfähigkeit der Staatsapparate" bewirkt. Im Fall der „unzivilisierten Staaten" diagnostiziert Clastres eine *immanent begrenzte ethnozidäre Praxis* seitens der Zentralgewalt; sie „hat ein Ende, wenn die Staatsgewalt nicht in Gefahr ist." Gewissermaßen ließe sich von einem unmittelbar lokalisierbaren, *temporären Ausnahmezustand* im Moment der Berührung per kriegerischer Auseinandersetzung sprechen, während ansonsten, die Anerkennung der „politische[n] und religiöse[n] Autorität" vorausgesetzt, der Staat der Inkas beispielsweise „relative Autonomie" gewährt. Auf Seiten der „abendländischen Staaten"

[1341] Ebd., S. 18.
[1342] Ebd., S. 18.
[1343] Weder zu Foucault noch zu Debord finden sich bei Clastres Referenzen.

hingegen kennt die „ethnozidäre Leistungsfähigkeit keinerlei Beschränkung". „Genau deswegen kann sie zum Genozid führen, ebenso wie man [...] von der abendländischen Welt als einer unumschränkt ethnozidären sprechen kann."[1344] Übertragen in Agambens Terminologie ließe sich dies als die Implementierung eines *permanenten*, *normalisierten Ausnahmezustands* deuten,[1345] der in der biopolitisch-ökonomischen Logik der Ausnahme die negierend zu überwindende Grenze zwischen Eingeschlossenen und Ausgeschlossenen zunächst als äußere imaginiert, um sie dann im Innern dieses Systems selbst zu reproduzieren. Der ethnozidär-progressive Motor abendländischer Staats-Politik liegt nach Clastres also in dessen kapitalistisch-expansiver Grundstruktur: „Der Kapitalismus ist es, der den Unterschied des Abendlands ausmacht: Er ist die Unmöglichkeit, diesseits der Grenze zu verbleiben, das Überschreiten jeglicher Grenzen". Clastres' kapitalismuskritische Haltung – ein Umstand, der seiner Analyse nicht nur Objektivität nimmt, sondern vor allem für dessen Marginalisierung mitverantwortlich sein dürfte – ließe sich allerdings gewinnbringend, da überzeugender, mit Agambens bzw. Debords Begriff des „Spektakels" überlagern. Clastres behauptet mit Blick auf die Form des Kapitalismus, analog zu Debords These vom „integrierten Spektakel",[1346] dass es „[k]eine Rolle spielt [...], ob er als liberal und privat wie in Westeuropa zu bezeichnen ist oder als planwirtschaftlich und staatlich wie in Osteuropa. Die Industriegesellschaft, diese [...] Produktionsmaschine, ist [...] auch die schrecklichste Zerstörungsmaschine."[1347] Diese *ursprüngliche* Verquickung von Verbesserung im Sinn einer produktivitätssteigernden Ausbeutung von menschlichen wie natürlichen Ressourcen und ihrer damit einhergehenden oder zumindest in Kauf genommenen Vernichtung bringt Clastres, woran sich Agambens Diktum vom *Überlebenmachen* differenzierend anschließen ließe, auf die Formel: „Produzieren oder Sterben lautet das Motto des Abendlandes." Die *biopolitisch* initiierte Zwangslage für bedrohte oder bereits untergegangene indigene Kulturen, „entweder Ethnozid oder Genozid"[1348] ist analog zu derjenigen, die Agamben für die abendländische Politik ausmacht und für die die *homo sacer*-Figur *paradigmatisch* ist. Gerade hieran ist aber auch die Begrenztheit des politischen Verständnisses von Clastres zu indizieren. Seine Kritik, die auf ein (unmögliches) Einhalten der kapitalistisch-ethnozidären Prozeduren zielt, erkennt die in Agambens Perspektive sichtbar werdende selbstsetzende wie -erhaltende *Potenz* des aktiv biopolitischen Systems nicht. Er behauptet abschließend: „Die Veränderung wird erst dann an ihr Ende kommen, wenn es nichts mehr zu verändern gibt."[1349] Doch hier liegt der Trugschluss, da dieser Fall nicht eintreten wird bzw. schon längst Wirklichkeit ist und die entsprechenden Praktiken wie Diskurse dennoch nicht „an ihr Ende"

[1344] Jeweils ebd., S. 19.
[1345] Es sei das kapitalistische „*System wirtschaftlicher Produktion*: der Raum der Grenzenlosigkeit [...], der unendliche Raum dauerhafter Flucht nach vorn", Ebd., S. 19, das diese Dynamik begründet.
[1346] Vgl. DEBORD: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 200-205.
[1347] Jeweils CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 19.
[1348] Jeweils CLASTRES: *Über den Ethnozid*, S. 20.
[1349] Ebd., S. 21.

gekommen sind, sondern „im Leerlauf“[1350] weiterwirken, die moderne, *spektakulär-staatliche Souveränität auch ihr Unvermögen vermag*, d. h. trotz *Untätigkeit* nicht untergeht. Agamben hat mit der Lagerstruktur diejenige Schwellenstruktur aufgedeckt, die für Fortsetzung und Selbsterhalt der Unterscheidung sorgt, die *unserem* Gesellschaftssystem *notwendig* zugrunde liegt, indem ihre Tilgungsmaßnahmen für deren Reproduktion sorgen.

III.1.3.2 Die Frage der Macht und der Ursprung des Einen

Die staatskritische Haltung, die sich im ersten Text von Clastres zeigt, wird im Aufsatz, der *die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften* behandelt, noch deutlicher. Hier fokussiert Clastres die Unterscheidung zwischen „primitiven Gesellschaften“ als *Gesellschaften ohne Staat* und nicht-primitiven Gesellschaft als *Gesellschaften mit Staat* in doppelter Hinsicht: Zum einen stellt er die Frage, warum „primitive Gesellschaften“ den Staat ablehnen, was dieser *ist* oder repräsentiert, *was* es dort nicht gibt; und zum anderen setzt er als Konsequenz die „Geburt des Staates“ mit dem Ende der „primitiven Gesellschaften“ gleich. Diese zwei Hypothesen, die auf Clastres’ „Prüfung der Funktionsweise der primitiven Gesellschaften“ aufbauen, wie auf den Ausbau entsprechender Untersuchungen drängen, haben ihren gemeinsamen Fluchtpunkt in seiner Überzeugung, dass eine alternative, nicht-staatliche Organisation *unserer* Gesellschaft *möglich* ist: „Und vielleicht wird das Licht, das dadurch auf den Moment der Geburt des Staates fällt, auch die Bedingungen der Möglichkeit (durchführbar oder nicht) seines Todes erhellen.“[1351] Sowohl mit Blick auf diese theoretisch-kritische Tendenz als auch entlang einzelner inhaltlicher Gesichtspunkte werde ich diesen 1976 erstmals veröffentlichten Text im Prisma von Agambens Perspektive kommentierend rekapitulieren. Es geht also nicht allein darum, Clastres’ Argumentation nachzuvollziehen, sondern diese im *zeitgenössischen* Horizont des Schwellendenkens von Agamben *für die Gegenwart* zu aktivieren.[1352] Gelingt dies, zeigt sich das spezifische Potential Agambens, den kritischen Horizont der politische Theorie zu erweitern.

Zu Beginn seiner Erörterung der ‚Machtfrage’ in „primitiven Gesellschaften“ kontextualisiert Clastres die Bedeutung dieser Frage, d. h. er thematisiert, inwiefern die Entwicklung der Ethnologie dazu beigetragen hat, dass Verhältnis zwischen dem gesellschaftlich-kulturellen Umfeld der Forscher und den gesellschaftlichen Formationen, die deren Forschungsfeld konstituieren, zu hinterfragen. So seien „die primitiven Gesellschaften zwar nicht ihrem Schicksal (ihrem Verschwinden) entkommen [...], aber doch wenigstens dem Exil, zu dem sie im Denken und der Vorstellung des Abendlandes eine [...] Tradition des Exotismus verurteilt hatte.“[1353] Insofern das sich im urteilenden Terminus der „primitiven Gesellschaften“[1354]

[1350] Vgl. AGAMBEN: *Das Offene*, S. 88.
[1351] Jeweils CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 31.
[1352] Ich frage hier danach, was von Clastres’ Standpunkt aus für eine kritische Sicht *unserer Gegenwart* relevant wird (und nicht danach, ob seine Thesen auch fachspezifischer Sicht überhaupt haltbar sind).
[1353] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 23.

ausdrückende Überlegenheits*gefühl* der „Anerkennung eines kulturellen Relativismus gewichen“ sei, der „unter Enthaltung einer Wertung die Koexistenz soziokultureller Unterschiede anerkennt“, könne laut Clastres gesagt werden, dass „man [...] sie in gewisser Weise *ernst* [nimmt]. Die Frage ist, bis wohin dieser Ernst reicht.“[1355] Der Begriff der „primitiven Gesellschaft“ bezieht sich, so wie Clastres ihn hier verwendet, also nicht auf eine konkrete ethnographische Wirklichkeit, sondern hat konzeptuell-analytischen Charakter, er markiert eine (nicht hierarchisierende, sondern qualitative) Unterscheidung: „Primitive Gesellschaften sind Gesellschaften ohne Staat, es sind Gesellschaften, deren Körper kein getrenntes Organ politischer Macht besitzt.“ Der Staat als spezifische Materialisierung des politischen Aspekts menschlicher Gemeinschaften ist das *erste* Kriterium ihrer Unterteilung. Das impliziert, dass „staatlich verfasste Gesellschaften“[1356] keine „primitiven Gesellschaften“ sein können, und zwar unabhängig von der Staatsform, den diversen „historische[n] Gestalten des Staates“[1357]. Über diese Differenzen hinweg, sieht Clastres „eine gemeinsame Eigenschaft, wodurch sich die staatlich verfassten Gesellschaften zusammengenommen von den „primitiven Gesellschaften“ abheben. Erstere weisen alle die den letzteren unbekannte Dimension der *Teilung* auf, sämtliche Gesellschaften mit Staat sind in ihrem Sein geteilt in Herrscher und Beherrschte, wohingegen Gesellschaften ohne Staat diese Teilung unbekannt ist.“[1358] Insofern Clastres dieses Moment der Teilung oder der *Schwelle* betont, sehe ich einen Zugang für die *Anwendung von Agambens Denkmodell*. So ließe sich der Bestimmung von „primitiven Gesellschaften“ (ohne Staat), in denen zwischen (Inhaber der ‚politischen’) Macht und Gesellschaft(skörper) nicht unterschieden werden kann, Agambens Modell einer „Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen privater und öffentlicher Sphäre“ zur Seite stellen.[1359] Damit wäre es dieser Aspekt, der jene von (den Ursprüngen) abendländischer Politik, die gerade aus dieser Differenzierung hervorgeht, abhebt. Damit lässt sich Clastres’ These, die diese Unterscheidung und damit *unseren Politikbegriff* kritisiert, in Agambens Perspektive unterstützen. Diese Wirkung kann aber auch umgekehrt geltend gemacht werden, wenn Clastres’ Bestimmung „primitiver Gesellschaften“, die „in ihrem Sein homogen, weil ungeteilt sind“[1360] als *Paradigma der Schwelle* interpretiert wird.

Die Ununterscheidbarkeit von sozialer und politischer Sphäre in den (aus diesem Grund) „primitiven Gesellschaften“ thematisiert Clastres als das Unterscheidungsmerkmal zum

---

[1354] Vgl. die kritische Diskussion dieses Terms in Kapitel II.1.2.3.1; dass Clastres ihn weiter verwendet, dient der kritischen Pointierung der darin ausgedrückten Unterschiedenheit zwischen *uns* und *diesen Anderen*.
[1355] Jeweils CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 23.
[1356] Jeweils ebd., S. 23.
[1357] Ebd., S. 24; Clastres nennt „den archaischen, despotischen Staat [, ... den] liberalen, bürgerlichen Staat und [den] faschistischen oder kommunistischen totalitären Staat“ und hält fest, dass „nichts [es] erlaubt“ diese „in einen Topf zu werfen“. Ebd.
[1358] Ebd., S. 24.
[1359] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 9.
[1360] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 24: „Sie haben kein getrenntes Organ der Macht, *die Macht ist nicht von der Gesellschaft getrennt*.“ Ebd.

Gesellschafts- und Politikverständnis im *Abendland*, d. h. zu *Gesellschaften mit Staat*, der die Ver*körper*ung *dieser Teilung*, die Institution ist, die aus der *Absonderung* politischer (d. h. *souverän-heiliger*) Macht hervorgeht *und* sie induziert.[1361] Zunächst rekapituliert Clastres seine Beobachtungen, die ihn zu dieser Bestimmung geführt haben, um sie im zweiten Schritt zu analysieren, d. h. als Gegenfolie zum „politische[n] Denken des Abendlandes" zu verwenden. Wiederum ist zu bemerken, dass Clastres die abendländische Tradition der Politik als *Biopolitik* erfasst und kritisiert, ohne dieses Konzept selbst zu nutzen. Diese Analogie zur Terminologie Agambens ist offensichtlich zu machen, sofern es auch hier die *ursprüngliche, biopolitische* Unterscheidung oder *Schwelle* ist, die Menschen als politische Wesen definiert, aus der *menschliche* Gemeinschaften hervorgehen: „[D]as politische Denken des Abendlands [hat] es seit dem griechischen Anbeginn verstanden, in der Politik das Wesen menschlicher Gesellschaft aufzudecken (der Mensch ist ein politisches Tier), wobei es das Wesen des Politischen in der gesellschaftlichen Teilung in Herrscher und Beherrschte erfasst hat, in der Aufteilung zwischen denen, die wissen und folglich befehlen, und denen, die nicht wissen und folglich gehorchen."[1362] Diese *Idee und Praxis des Politischen* nimmt Clastres allerdings mit dem Impetus auf, dessen Extrapolation auf die (ethnozidäre) Politik in der „neuen Welt" (der *Nichtmenschen*) zu problematisieren. Die der Kolonialisierung zugrunde oder eher voraus liegende Teilung der eigenen Welt (der *Menschen*) in „Herrscher und Beherrschte", Bürger und Nichtbürger *reproduziert* im Kontext der Konfrontation mit *absolut* anders funktionierenden Gemeinwesen diese Unterscheidung in der Fremde. Das ist die Position, von der die *ethnozidäre* Praxis diesen nichtstaatlichen Gesellschaften gegenüber ihren Ausgang nimmt und ihre selbstbegründende Rechtfertigung erhält. Den Spieß sucht Clastres mit seiner Analyse jedoch umzudrehen. Er revidiert die aus abendländischer Perspektive als unvermeidlich fortschreitend gedachte Entwicklung von primitiv-vorpolitischer Gesellschaft ohne Staat hin zu zivilisiert-politischer Gesellschaft mit (oder dank) Staat und präsentiert die nichtstaatliche Gesellschaftsformation als echte Alternative. In dieser Hinsicht treibt Clastres also nicht nur ein ähnliche Motivation wie Agamben an, sondern beide Projekte gehen vom gleichen Ausgangspunkt einer Kritik der *Ursprungschwelle* abendländischer (Bio-)Politik aus. Das belegt *beispielhaft* folgende Aussage: „Für Heraklit ebenso wie für Platon und Aristoteles [...] ist Gesellschaft nicht denkbar ohne ihre Teilung in diejenigen, die befehlen, und diejenigen, die gehorchen, und dort, wo es an der Ausübung der Macht fehlt, befindet man sich im Infra-Gesellschaftlichen, in der Nicht-Gesellschaft."[1363] Insofern Agambens Analyse der in den Worten von Clastres wiedergegebenen, klassisch *biopolitischen* Unterteilung von *bios* und *zoé*, Haushalt (*oikos*)

[1361] In dieser Hinsicht, d. h. in Bezug auf die Schwellensetzungs bzw. -erhaltungsfunktion, sind Clastres' Staatsbegriff und das *Spannungsfeld* von *Souveränität* und *nacktem Leben* bei Agamben synonym zu behandeln.
[1362] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 24; mit ähnlichem Interpretationsakzent auf das „Wissen" als Befehlsgrundlage und nicht auf die „Tötbarkeit" eines *heiligen Lebens* vgl. RANCIÈRE: *Zehn Thesen zur Politik*, S. 9f.
[1363] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 25.

und Öffentlichkeit (*polis*), oder *Menschen* und *Nichtmenschen* philosophisch und theoretisch tiefer geht als die an der Oberfläche bleibende Behauptung des Ethnologen, plädiere ich dafür, die auf unterschiedlichen Feldern agierenden Analysen beider Autoren zusammen zu lesen, sie auf sich gegenseitig erkenntlich machende Aspekte hin zu befragen und sie in die *paradigmatische* Konstellation des (kritischen) Denkens *dieser Schwelle* zu stellen.

Clastres nimmt die Problematik in den Blick, die sich aus der Übertragung der abendländischen Perspektivierung menschlichen Lebens, d. h. der biopolitisch-staatlichen Ausschlussprozesse zum Zwecke der *anthropogenetischen Lebensverbesserung* auf die Ureinwohner Südamerikas ergibt. Die Perzeption der Gesellschaften, auf die ‚die Weißen' dort trafen, als von ihren Vorstellungen unterschiedene, minderwertige Lebensformen, d. h. im pejorativen Sinn „primitive" Gemeinschaften von (*Noch-*)*Nicht-Menschen*,[1364] schlüsselt Clastres anhand einer Analyse der politischen Figur des „Häuptlings" auf: „Ausgehend von der Feststellung, dass die ‚Häuptlinge' keinerlei Macht über die Stämme besitzen, dass niemand bei ihnen befiehlt und keiner dort gehorcht, [... wurde] erklärt, dass diese Leute überhaupt nicht *gesittet* sind, dass es sich um keine wirklichen Gesellschaften handelt: Wilde ‚ohne Glauben, ohne Gesetz, ohne König'."[1365] Diese „Besonderheit der primitiven Gesellschaften" bestätigen Clastres' ethnographische Beobachtungen. So sind „die so genannten Anführer [...] ohne jede Machtbefugnis, der Bereich des Häuptlings ist außerhalb des Bereiches der Ausübung politischer Macht angesiedelt." Insofern auch die Ethnologen des Westens ihrem Politikverständnis verhaftet sind, muss ihnen dieser Umstand in „funktionaler Hinsicht [...] widersinnig" erscheinen, können sie *diese Trennung* zwischen dem Amt des Häuptlings und der politischen Macht (bspw. über den *Ausnahmezustand*) zu entscheiden, die Ausdruck der *Nichttrennung von Gesellschaft und Macht* ist, nicht nachvollziehen. Das provoziert die Frage, „[w]ozu dienen die Häuptlinge, wenn ihnen die wesentliche Eigenschaft [...] fehlt, nämlich die Möglichkeit, Macht über die Gesellschaft auszuüben?" Clastres betont vor dem Hintergrund seiner These der Ungeteiltheit der Macht in „primitiven Gesellschaften", und begründet diese damit, dass es sich nicht um einen Widerspruch handelt, wenn „der Häuptling bei den Wilden nicht die Befehlsgewalt innehat", sondern um ihr *genuines politisches Funktionsprinzip*. Insofern er „von der Gesellschaft mit einer gewissen Anzahl Aufgaben betraut" wird, „könnte man in ihm einen (unentgeltlichen)

[1364] Vgl. hierzu: CLASTRES: *Staatsfeinde*, S. 179ff. „Die primitiven Gesellschaften sind Gesellschaft ohne Staat: dieses an sich richtige Tatsachenurteil verschleiert in Wahrheit eine Meinung, ein Werturteil [...]. Denn was damit ausgesagt wird, ist die Vorstellung, dass den primitiven Gesellschaften etwas *fehlt* – der Staat –, das sie wie jede andere Gesellschaft – z. B. die unsere –, notwendig brauchen. Diese Gesellschaften sind also *unvollständig*. Sie sind keine richtigen Gesellschaften [...], sie leben in der [...] schmerzhaften Erfahrung eines Mangels – des Mangels des Staats –, den sie vergeblich zu beheben trachten. Mehr oder weniger wirr sagen dies die Chroniken der Reisenden oder die Arbeiten der Forscher: eine Gesellschaft ohne Staat ist nicht denkbar, der Staat ist das Schicksal jeder Gesellschaft. Hierin verrät sich eine ethnozentrische Verankerung, die umso solider ist, als sie meist unbewusst bleibt. Der unmittelbare [...] Bezugspunkt ist [...] die Gewissheit [...], dass die Gesellschaft für den Staat ist." Ebd., S. 179.

[1365] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 25.

Angestellten der Gesellschaft sehen.“ Doch „[w]as tut ein Häuptling ohne Macht?“[1366] Welche Funktion füllt er aus, was unterscheidet ihn vom Rest seiner Gemeinschaft, wenn es kein Machtüberschuss ist? Die Frage könnte auch lauten: Welcher Art ist die spezifische Position des Häuptlings *auf der Schwelle zwischen Innerem und Äußerem* einer Gemeinschaft, wenn diese *nicht* in den Termen von *Souveränität* und *Heiligkeit* erfasst wird; ist eine alternative Ausrichtung oder Konnotation *dieser* Schwelle hier erkennbar und damit möglich, denkbar? Laut Clastres ist es seine Rolle, „sich des Willens der Gesellschaft, als eine ungeteilte Totalität zu erscheinen, anzunehmen und dafür die Verantwortung zu tragen: [...] der primitive Anführer ist vor allem der Mann, der im Namen der Gesellschaft spricht, wenn die Umstände und Ereignisse sie in Beziehung zu anderen Gesellschaften setz[en].“[1367] Dieser „Wille“ braucht solange keinen Ausdruck, bis ihm nicht eine andere Gemeinschaft entgegentritt, die jeweilige Gemeinschaft in diesem sie bestimmenden Punkt in Frage stellt. Als „eine ungeteilte Totalität zu erscheinen“ ist also vor allem anderen die *Eigenschaft* dieser Gesellschaften, die im Verkehr mit anderen, prinzipiell ähnlich funktionierenden Gruppen *auszudrücken*, Aufgabe des Häuptlings ist. Insofern die *Anderen* „sich für jede primitive Gesellschaft in zwei Klassen auf[teilen]: in Freunde und Feinde“[1368], weshalb die Außenbeziehungen entweder in Bündnissen organisiert oder kriegerisch ausgetragen werden, scheint der „primitive Anführer“ *nach außen* eine Art *Sprecher* im Namen der Gemeinschaft zu sein. Entscheidend daran ist, dass er auf diese *Sprecherfunktion* fixiert ist und weder eine eigene Handlungsmacht noch ein Bedürfnis danach haben kann, da er „niemals eigenmächtig [...] eine Entscheidung trifft, um sie dann der eigenen Gemeinschaft aufzuerlegen. Die Bündnisstrategie, die er entwickelt, die militärische Taktik, die er in Betracht zieht, entspricht genau dem Wunsch oder dem ausdrücklichen Willen des Stammes. Sämtliche Verhandlungen wie Unterhandlungen sind öffentlich, die Kriegsabsicht wird nur dann verkündet, wenn die Gesellschaft dies auch will.“[1369]

Meine Hypothese ist, dass diese ‚*Botschafter*'-Rolle, ohne etwas (eigenes) aussagen zu können, diese Position als *Zeuge*, der *nichts zu sagen hat*, mit eben diesen Denkfiguren Agambens analogisierbar ist.[1370] Die Möglichkeit, dies zu vermuten, ist es, was meine Arbeit erforscht, in der Verknüpfung verschiedener *Schwellenparadigmen* zu denken gibt. Der Häuptling ist Häuptling nur insofern, er nicht „Anführer“ in unserem Sinn, sondern lediglich „Wortführer“ ist, sein Wort seiner Gemeinschaft leiht, wenn sie etwas zu sagen hat – nicht mehr und nicht weniger: „Er verfügt in der Tat nur über ein Recht oder eher eine Pflicht als

[1366] Jeweils Ebd., S. 25.
[1367] Ebd., S. 26.
[1368] Ebd., S. 26; der Anklang von Schmitts Theorie ist für Clastres' Politikverständnis bezeichnend, wie später zu zeigen sein wird.
[1369] Ebd., S. 26f.
[1370] Vgl. zur Figur des „Zeugen“: AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, sowie Fußnote 656 u. 857; zur Figur des „Boten“ vgl. AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz,* S. 40f.

Wortführer: den Anderen den Wunsch oder den Willen der Gesellschaft mitzuteilen."[1371] Darüber hinaus hat er in Bezug auf die internen Beziehungen seiner Gemeinschaft eine analoge, ebenso wenig eigenmächtige, ihr jeweiliges Gewohnheitsrecht *aussprechende*, es *performativ* verwirklichende Funktion. Die Anerkennung „als Anführer (als Wortführer)" impliziert, dass die Gemeinschaft „ihm ein Minimum an Vertrauen zuerkennt, welches ihm jene Eigenschaften[1372] einbringt, die er gerade im Dienst der Gesellschaft entfaltet. Das ist

[1371] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 27.

[1372] Ebd., S. 26. Clastres nennt: „diplomatisches Talent im Hinblick auf die Festigung der Bündnisgeflechte", „Mut und kriegerische Veranlagung", „kriegerische Kompetenz [...] im Dienste des Stammes"; vgl. ebenso CLASTRES: *Staatsfeinde*. Die Anerkennung als „Häuptling" eines Stammes entsteht (und zerfällt) „aufgrund des Prestiges, das er sich als Organisator und Führer siegreicher Gefechte [...] erworben hat. Er [...] stellt seine technische Fähigkeit als Mann des Krieges, seinen Mut, seine Tatkraft in den Dienst der Gruppe, er ist das wirksame Mittel seiner Gesellschaft. Doch das *Unglück des wilden Kriegers* [*kursiv; M.M.*] ist es, dass [... d]er Stamm, für den der Häuptling nur das Instrument zur Verwirklichung seines Willens ist, [...] die vergangenen Siege des Häuptlings leicht [vergisst]. [...] Ein Krieger hat keine Wahl: er ist dazu verurteilt, den Krieg zu wünschen." Ebd., S. 200. Dies ist die Kernaussage des vierten im Sammelband veröffentlichten Aufsatzes, der im Rahmen dieser Arbeit nicht gesondert behandelt wird. CLASTRES, Pierre: *Unglück des wilden Kriegers.* In: CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt.* Zürich/Berlin 2008, S. 83-123. Seine Hauptthese: „Die primitive Gesellschaft ist in ihrem Sein eine *Gesellschaft-für-den-Krieg*; sie ist zugleich, und aus den gleichen Gründen, *Gesellschaft gegen den Krieger*" ebd., S. 120; die Unterscheidung zwischen „*permanente[m] Kriegszustand*" als „allgemeine[m] Zustand der primitiven Gesellschaften" und „*tatsächliche[m] permanente[m] Krieg*" als „besondere[m] Zustand der Kriegergesellschaften", die eine „Minderheit" in der Gesellschaft, eine „Bruderschaft" oder „Gruppe zur Erlangung von *Prestige* ist", die immer Krieg führt, nicht wie der Rest der männlichen Gemeinschaft immer Krieg führen *kann*, ist zu beachten. Einen tatsächlichen *permanenten Krieg* zu führen, das zu tun, was die *Krieger* wollen, das kann die Gesellschaft nicht nur nicht immer wünschen, sondern sie gäbe damit ihre Macht aus der Hand; doch insofern der *Krieger* in seinem persönlichen Verlangen nach *Prestige* von der Gesellschaft abhängig ist und sie dieses ihm immer wieder verweigert, kann es zu keiner permanenten Machtposition eines *Einzelnen* kommen. Wenn aber, so meine auf Agamben aufbauende Hypothese, der *Krieg des Kriegers* sich permanent *gegen* den eigenen Stamm richtet, der Krieger die Abhängigkeitsverhältnisse umkehrt und der Stamm nicht in der Lage ist, dessen Gewalt *auszuhalten*, d. h. „die kriegerische Logik [...] sich durch[setzt], um die Gesellschaft als ungeteilten Körper zu zerstören", wäre dies der *Ursprung* der uns bekannten Souveränität? Clastres sagt es selbst: „Für die Gesellschaft ist das eine Frage des Überlebens: entweder der Stamm oder der Krieger." Ebd., S. 110; weiter diskutiert er „Abwehrmechanismen" der „primitiven Gesellschaften" gegen die Kumulierung politischer Macht einer Gruppe von Kriegern; die wesentlichen Aspekte sind in der ‚Natur' der Krieger selbst angelegt: „der bindende Individualismus des Kriegers hindert die Gesamtheit der Krieger daran, als homogene Gemeinschaft aufzutreten", ebd., S. 111; das Kriegtreiben und damit der Prestigeerwerb sind extrem „flüchtig", d. h. „eine *unendliche Aufgabe*", ebd. S. 111f., die „bei jedem Mal schwieriger sein" muss und entsprechend nur im Tod enden kann, ebd. S. 112; Clastres nennt dies die „Logik des Ruhms", die die Krieger zu Instrumenten der Gesellschaft, zu Opfern ihrer eigenen Ruhmsucht und des Konkurrenzkampfes mit ihresgleichen macht. Clastres weist auf einen weiteren Aspekt hin, der mit Agambens Perspektive kompatibel ist: die Lebensweise der Krieger „endet [...] fast stets automatisch damit, dass er bei seiner Flucht nach vorne ums Prestige den einsamen Tod im Angesicht der Feinde findet. Aus diesem Grund hört er als [...] Gefangener, in den Augen der Seinen auf, gesellschaftlich zu existieren: Als zwitterhafter Nomade irrt er von da an zwischen Leben und Tod umher [...]. Das Sein des Kriegers ist ein Sein-für-den-Tod." CLASTRES: *Unglück des wilden Kriegers*, S. 117. Die Analogie zum die Todesweihung überlebenden *homo sacer* ist offensichtlich; die *Krieger* leben *grundsätzlich als Todgeweihte*, d. h. nur in diesem Modus haben sie eine Funktion, allerdings ohne deshalb (individuell) souverän zu werden, dies bleibt die Gemeinschaft. Es ist zu spekulieren, dass die Verschriftlichung der Geschichte, d. h. die Verewigung des Ruhmes (ohne Tod bzw. den eigenen Tod überlebend, vgl. S. 120) dazu führt, die kriegerische „Flucht nach vorne" aussetzen zu können, und Macht-Ansprüche der Gemeinschaft (in deren Namen schließlich gehandelt wurde) gegenüber anzumelden, durchzusetzen. „Der Krieger ist von der Gesellschaft von vornherein zum Tode verurteilt. Kein Glück für den wilden Krieger, nur die Gewissheit des Unglücks. Warum aber ist das so? Weil der Krieger zum Unglück der Gesellschaft werden kann, indem er als getrenntes Organ der Macht den Keim der Teilung in sie einführt." Ebd., S. 120. In dieser Perspektive sind *Macht*, *Souveränität* etc. nicht anthropologische Konstanten, sondern generieren sich aus dem Zusammenbruch oder der Weiterentwicklung technischer oder soziologischer Dispositive.

es, was man Prestige nennt und allgemein [...] mit Macht verwechselt."[1373] Dieses (in Abhängigkeit von der Gemeinschaft stehende) „Prestige" kann einer Einzelperson in diesem Kontext nur dann und in dem Maße zukommen, wie sie als solche *verschwindet*, sobald sie ihre Pflicht als *Sprecher* ausübt, d. h. nicht die eigene ‚Meinung' sondern die der Gesellschaft *verkündet*: „Die Ansicht des Anführers findet nur insoweit Gehör, als er die Auffassung von der Gesellschaft als einer einzigen Totalität wiedergibt." Die bindende, prestigeträchtige ‚Kraft' „des Wortes" des Anführers bezieht sich nur auf diese flüchtige Existenz seines *Sprecherseins*, sie „geht nie so weit, dass man zuließe, dass daraus ein befehligendes Wort, eine Rede der Macht wird." Diese fragile Konstellation, „dass der Häuptling nicht nur keine Befehle formuliert, von denen er bereits im voraus weiß, dass niemand ihnen Folge leisten wird", verstärkt sich im Innern noch einmal dadurch, „dass er nicht einmal schiedsrichterlich eingreifen kann (weil er dazu nicht die Macht besitzt), wenn sich [...] ein Konflikt"[1374] auf dieser Ebene auftut. Dies wirft zugleich ein Licht auf eine *andere* Form des *Gesetzes* bzw. dessen *Anwendung* in diesen Gesellschaften: es wirkt nicht, indem es sich abwendet, wie Agamben für die abendländische Tradition behauptet, deren extreme Pole die *Souveränität* und das *nackte Leben* sind, sondern *weil es abwesend ist*, d. h. es wirkt nur und gerade, weil es *als unvergessliches erinnert* wird; es ist genuin *performativ* angelegt.[1375] Der Häuptling ist gewissermaßen derjenige, der an dessen Unvergesslichkeit und seine daraus schöpfende *Autorität* erinnert: „Er wird versuchen, den Streit nicht im Namen eines abwesenden Gesetzes, deren Vertreter er wäre, zu regeln, sondern dadurch beizulegen, dass er an den klaren Verstand und die anständigen Gefühle der gegnerischen Parteien appelliert, indem er ohne Unterlass auf die von den Ahnen seit jeher überlieferte Tradition des guten Einvernehmens hinweist."[1376] In dieser Perspektive, die Clastres' Beschreibung hier evoziert, kann der Häuptling, oder besser: dessen *deiktische*, die Gesellschaft *pronominal anzeigende*

[1373] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 27; Agambens Analyse der „Autorität" (des Zeugen) bzw. des *auctoritas*-Begriff betont in differierender Hinsicht etwas ähnliches, da er jeweils eine Schwelle, eine „Zone der Ununterscheidbarkeit" zwischen individueller und gemeinschaftlicher (Rechts-)Sphäre erkennt; vgl. AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 88-101; AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 129-131. Darüber hinaus gibt folgende Stelle einen Hinweis darauf, dass Agamben dem für Clastres noch unerforschlich-geheimnisvollen *Ursprung* souverän-politischer Macht auf die Spur gekommen ist, indem er deren Individuierung oder Absonderung mit dem Tod, dem „Aufs-Spiel-Setzen" des eigenen (oder fremden Lebens) in Beziehung setzt: „Der Tod ist das Schicksal des Kriegers, denn die primitive Gesellschaft ist so beschaffen, *dass sie nicht zulässt, den Wunsch nach Prestige durch den Willen zur Macht zu ersetzen*. Oder mit anderen Worten, in der primitiven Gesellschaft ist der Anführer, als Möglichkeit des Willens zur Macht, von vornherein zum Tode verurteilt. Die losgelöste politische Macht ist unmöglich in der primitiven Gesellschaft, es gibt keinen Platz, keinen leeren Raum, den der Staat ausfüllen könnte." CLASTRES: *Staatsfeinde*, S. 201; „von vornherein zum Tode verurteilt zu sein" – macht das den *Krieger potentiell* zu einem weiteren Pol im Spannungsfeld des *homo sacer*, zur Geisel der Gemeinschaft und entsteht die, *unsere* politische Tradition begründende *Souveränität* aus der *Umkehrung dieser Relation*, aus der Verabsolutierung und Verstetigung der Todesdrohung?

[1374] Jeweils CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 27.

[1375] Vgl. CLASTRES: *Staatsfeinde*, S. 195-197; hier wörtlich: „*das Wort des Häuptlings hat keine Gesetzeskraft*", S. 197; vgl. ebd., S. 148-153, das Kapitel „Die Pflicht zum Wort", in der Clastres die Relation von politischer Macht und Sprache thematisiert; original publiziert: CLASTRES, Pierre: "Le devoir de parole." In: *Nouvelle Revue de psychanalyse 8*/1973, S. 83-85.

[1376] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 27f.

und vertretende Funktion[1377] als *Paradigma der Schwelle*, *analog* zu derjenigen der *Autor-Funktion*, des *Zeugen*, des *Subjekts einer Aussage*, der *Performativität des Eids* sowie des *Boten* interpretiert werden. Ja sogar die Analogisierung zu *Bartleby*, d. h. einer Potenz (*pouvoir* = *Macht*), die in der Ausschöpfung ihrer *Impotenz* bestünde, ist möglich; insofern dieses *Schwellenparadigma des Häuptlings* mit seiner Analogisierbarkeit die Eigenheiten dieses Ensemble zeigt, wird es zu einem *Paradigma dieser Schwellen*. Darin liegt das Potential von Agambens Denken, anknüpfende Forschungen anzustoßen. Daher schlage ich vor, die diesen Abschnitt beschließende Aussage von Clastres, in diesem Sinn zu interpretieren: Das, was der Häuptling *sagt*, *ist* „die Rede der Gesellschaft über sich selbst, die Rede, durch die sie sich als ungeteilte Gemeinschaft verkündet, sowie der Wille, an diesem ungeteilten Sein festzuhalten."[1378] Was dies genau zu bedeuten hat und inwiefern von hier aus eine alternative Perspektive für *unsere* Politik entsteht, darauf kommt Clastres im Schlussteil des Aufsatzes zu sprechen.

Clastres geht hier von der Beschreibung zur Analyse dieser den „primitiven Gesellschaften" eigenen Funktionsweise über. Dabei konzentriert er seinen Blick auf *diesen* Unterschied zur abendländischen, auf „Teilung in Herrscher und Beherrschte", auf ein „abgetrenntes Organ der Macht" beruhenden Gesellschaftsformation und ihrer politischen Institutionalisierung im „Staat".[1379] Um diese Konstellation vor der Kontrastfolie seiner Feststellung, die „primitiven Gesellschaften" seien „ungeteilte Gesellschaften", zu kritisieren, besteht Clastres darauf, „diese soziologische Eigenschaft der primitiven Gesellschaften [...] ganz und gar ernst [zu] nehmen."[1380] Clastres bezieht hier gegen die (inzwischen veraltete) „evolutionistische" Ansicht Stellung, in der sich das klassische *Paradigma der Biopolitik* der (alle Mittel *heiligenden*) Lebensverbesserung erkennen lässt, die „primitiven Gesellschaften" seien „a-politisch", „das Kindesalter der Menschheit, das erste Zeitalter ihrer Entwicklung, als solche sind sie unvollständig, unfertig und folglich dazu bestimmt [...] vom A-Politischen zum Politischen überzugehen." Positiv ausgedrückt lautet diese Doktrin: „Die Bestimmung jeder Gesellschaft ist ihre Teilung, die von der Gesellschaft getrennte Macht, der Staat als Organ,

---

[1377] AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 39f., S. 49f.

[1378] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 28; zwischen dem sprachlichen Sein des Häuptlings und dem politischen Sein der Gesellschaft, deren Position er nach außen einnimmt, wenn sie als Ganzes nichts sagen kann, besteht keine Differenz, sie sind *ununterscheidbar*.

[1379] Wie für Agambens Gegenwartssicht gilt in diesem Zusammenhang, dass Clastres' negativer Staatsbegriff aus politikwissenschaftlicher Sicht notwendig kritisierbar ist, jedoch hier als Hypothese fungiert und als solche (für den Verlauf der Rekapitulation) zu gelten hat; festzuhalten ist, dass auf Ebene der hier formulierten Staatskritik auch Anknüpfungspunkte zwischen den Kapiteln III.1 und III.2 entstehen; auf diesen Horizont vorausblickend vgl. die überblicksartigen Darstellungen von politikwissenschaftlichen und systemtheoretischen Staatsbegriffen in: BREUER, Stefan: *Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien.* Reinbek b. Hamburg 1998; GRIMM, Dieter: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats.* In: GRIMM, Dieter (Hg.): *Wachsende Staatsaufgaben - sinkende Steuerungsfähigkeit des Rechts.* Baden-Baden 1990, S. 291-306; LUHMANN, Niklas: "Staat und Politik. Zur Semantik der Selbstbeschreibung politischer Systeme." In: *Politische Vierteljahresschrift (PVS) Sonderheft 15*/1984, S. 99-125; VASILACHE, Andreas: *Der Staat und seine Grenzen. Zur Logik politischer Ordnung.* Frankfurt/M./New York 2007; WILLKE, Helmut: *Ironie des Staates.* Frankfurt/M. 1996.

[1380] Jeweils CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 28.

welches das Gemeinwohl aller kennt und ausspricht und dafür sorgt, dass es allen auferlegt wird."[1381] Wiederum ist das Objekt der Clastres-Kritik das *biopolitische Paradigma der Moderne*, das hier der Staat und nicht das Lager, oder genauer, deren gegenseitige Verstrickung ist, ohne sich dieses Begriffs zu bedienen. Unabhängig davon, gelangt er zu einer Sicht, die den entsprechenden Denkhorizont Agambens ergänzt.[1382] In meiner Interpretation ist von Interesse, dass der Vektor von Clastres' Kritik daran, dass die „Abwesenheit des Staates [... als] das Kennzeichen ihrer Unvollständigkeit, des embryonalen Stadiums ihrer Existenz, ihrer A-Historizität"[1383] verstanden wird (oder wurde), die Gemeinsamkeit marxistischer wie (neo-)liberaler Geschichts- und Fortschrittsideologien berührt, ihren identischen Ursprung im *biopolitischen* Denken von Politik und Ökonomie.

Auch in der Methode ihrer Kritik treffen Clastres und Agamben sich in ihrer Strategie des Innehaltens vor ihrem Gegenstand. Angesichts des „ideologische[n] Vorurteil[s ...], Geschichte sei eine notwendige [...] Bewegung der Menschheit" fragt Clastres: „Aber ist dem wirklich so?", um eine Alternative vorzuschlagen, die „primitiven Gesellschaften" bzw. ihr Verhältnis zu nicht-primitiven Gesellschaften zu denken: „Man weise diese Neo-Theologie der Geschichte [...] einmal von sich, und schon besetzen die primitiven Gesellschaften nicht länger den Nullpunkt der Geschichte." Allein durch den Einschub dieser Geste der Distanzierung wird eine alternative Sicht unmittelbar zugänglich, d. h. wird die einfache, aber entscheidende „Frage des Politischen" in diesem Moment (erst) zu stellen sein, wenn der Status, ohne Staat zu bestehen, nicht als Vorstadium, sondern als eigenständiger, *möglicher* Existenzmodus menschlicher Gemeinschaften betrachtet wird: „Warum sind die primitiven Gesellschaften Gesellschaften ohne Staat?" Ihr begegnet Clastres mit seiner Hauptthese zur konstitutiven Staatenlosigkeit „primitiver Gesellschaften": „Als abgeschlossene, fertige, erwachsene Gesellschaften – und nicht länger als infra-politische Embryos – haben die primitiven Gesellschaften deshalb keinen Staat, weil sie ihn ablehnen, weil sie die Teilung des gesellschaftlichen Körpers in Herrscher und Beherrschte ablehnen."[1384] Bemerkenswert scheint mir, dass es das Ziel dieser Klarstellung ist, die „primitiven Gesellschaften" als eigenständig menschlich-politische anzuerkennen, und weniger, wie ich hier fokussiere, eine Denk-Alternative zu *unserem* politischen System zu etablieren; dies zeigt allerdings auch,

---

[1381] Jeweils Ebd., S. 28; die hier skizzierte Funktion des Begriffs des *Gemeinwohls* wird im Kapitel III.2 dieser Arbeit in Form einer Kritik des (deutschen) Staatsrechts(diskurses) aus Agambenperspektive erörtert.

[1382] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 138f., Er lehnt jedes „*télos*, das in der Erreichung oder Begründung des Menschen, im Menschlich-Werden des Nicht-Menschlichen besteht" ab: „Diese Perspektive ist rückhaltlos in Frage zu stellen. Wir müssen aufhören die Prozesse der Subjektivierung und Entsubjektivierung, das Sprechendwerden des lebenden Wesens und das Lebendigwerden des sprechenden Wesens – sowie die historischen Prozesse überhaupt – so zu betrachten, als ob sie ein *télos* hätten, sei es apokalyptisch oder profan, in dem Lebender und Sprechender, Nicht-Mensch und Mensch [...] sich in einer erreichten, vollendeten Menschlichkeit verbinden, sich zu einer verwirklichten Identität zusammenfügen würden."

[1383] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 28f.; dies (Geschichtlichkeit, Teleologie etc.) sind in *unserer* Denktradition Menschen als Menschen definierende, Nichtmenschen zu Menschen *machende* Kategorien; in dieser Funktion werden sie kritisiert.

[1384] Jeweils ebd., S. 29.

dass Clastres selbst in der Logik des „Nexus von Ortung und Ordnung“[1385], Menschsein und Politik verhangen bleibt. Die „primitiven Gesellschaften“, wie Clastres sie vorstellt, sind also „Gesellschaften gegen den Staat“[1386] und nicht, wie Clastres die abendländischen (sich) vorstellt, Gesellschaften, die auf den Staat als ihr Telos hinstreben. Erstere sind sogar definiert durch „die innere Unmöglichkeit der losgelösten politischen Macht [...], die Unmöglichkeit einer Entstehung des Staats innerhalb der primitiven Gesellschaft“[1387]. Diese These untermauert er im Folgenden mit einer kurzen Präsentation der Ergebnisse seiner Forschungen. Zunächst stellt Clastres fest, dass „die Wilden“ politisch sind, Politik haben, obwohl sie keinen Staat haben, sie nicht staatlich organisiert sind, weil sie im Gegenteil auf die Verhinderung seines Entstehens gerichtet sind, d. h. dass „die Politik der Wilden eine [ist], die beständig das Auftauchen eines getrennten Organs der Macht stört, die das von vornherein fatale Zusammentreffen von Häuptlingsamt und Machtausübung behindert.“[1388] Clastres betont, dass die Ursache hierfür im politischen Selbstverständnis der „primitiven Gesellschaften“ liegt, wonach es keine Unterscheidung zwischen dem Ort der Macht und der Gesellschaft gibt: „Denn die Gesellschaft hat die Macht inne, insofern sie eine ungeteilte Totalität für den Erhalt ihres ungeteilten Seins ist und die Ungleichheit zwischen Herren und Knechten, zwischen Häuptling und Stamm – sollte diese in ihr in Erscheinung treten – sogleich auszutreiben bestrebt ist.“[1389] Nicht, dass es die Tendenzen für eine solche Diskrepanz in Form der Gruppe der *Krieger*, die zu Anführern werden *können*, nicht gibt. Der

---

[1385] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 47; Agamben nimmt hier kritisch Bezug auf: SCHMITT, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europeanum.* Berlin 1974, S. 66f.; die Passage in *Homo sacer I*, S. 46-48, ist zentral für die analogisierende Lektüre von Agamben und Clastres: „Schmitt [zeigt] nämlich, wie der Nexus von Ortung und Ordnung, in dem der Nomos der Erde besteht, immer eine aus dem Recht ausgeschlossene Zone impliziert; sie bildet einen ‚freien, d. h. rechtsleeren Raum', in dem die souveräne Macht die vom *nómos* als Ortung festgelegten Grenzen nicht mehr kennt. In der klassischen Epoche [...] entspricht diese Zone der Neuen Welt, die mit dem Naturzustand identifiziert wird“. Für Agambens Argumentation ist jedoch zentral, dass für Schmitt das *Gesetz* (die *Nicht*natur) über seine Verbindung zum *Naturzustand*, die im *Ausnahmezustand* besteht, *souverän* wird: „In seiner Souveränität ist der *nómos* notwendig sowohl mit dem Naturzustand als auch mit dem Ausnahmezustand verknüpft. [...] Der Ordnung-Ortung-Nexus enthält also in seinem Innern immer schon den eigenen virtuellen Bruch in der Form einer ‚Suspendierung allen Rechts'.“ Jeweils ebd., S. 47; Agamben betont, dass der „Naturzustand“ kein „früheres Stadium, in das die Menschen zurückfielen“ sei, „sondern der Ausnahmezustand.“ Daher seine These, die das *Schwellenparadigma* zur Anwendung bringt: „Naturzustand und Ausnahmezustand sind lediglich die zwei Seiten des einen topologischen Prozesses, wo das, was als Außen vorausgesetzt worden ist (der Naturzustand), nun in Innern (als Ausnahmezustand) wiedererscheint; [...] und die souveräne Macht ist genau diese Unmöglichkeit, Außen und Innen, Natur und Ausnahme, *physis* und *nómos* auseinanderzuhalten. Der Ausnahmezustand ist demnach nicht so sehr eine raumzeitliche Aufhebung als vielmehr eine komplexe topologische Figur, in der nicht nur Ausnahme und Regel, sondern auch Naturzustand und Recht, das Draußen und das Drinnen ineinander übergehen.“ Ebd., S. 48.

[1386] Vgl. neben dem im folgenden Unterkapitel diskutierten Aufsatz v. a. CLASTRES: *Staatsfeinde*, S. 179-209.

[1387] Ebd., S. 205, Sobald dies passiert, sind sie nicht mehr „primitiv“; die Fragen zu beantworten, „was bewirkte, dass der Staat aufhörte unmöglich zu sein? Warum hörten die Völker auf, wild zu sein? [...] Woher kommt die politische Macht?“, dieses „Geheimnis des Ursprungs“ zu lüften, sieht sich Clastres jedoch nicht in der Lage, so dass er sein Interesse nicht darauf richtet, „die Voraussetzungen für das Auftauchen des Staats zu bestimmen“, sondern „die Voraussetzungen seines Nicht-Erscheinens [zu] präzisieren.“ CLASTRES: *Staatsfeinde*, S. 195; vgl. den Überblick dieser Frage von WIMMER, Hannes: *Theorien zur Entstehung des Staates und des Rechts.* In: LAMPE, Ernst-Joachim (Hg.): *Zur Entwicklung von Rechtsbewußtsein.* Frankfurt/M. 1997, S. 214-252.

[1388] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 29; vgl. auch die Beschreibung der Funktion des „Häuptlings“ in CLASTRES: *Staatsfeinde*, S. 196-203.

[1389] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 29; der „wirkliche Ort der Macht“ ist „der gesellschaftliche Körper selber, der sie als ungeteilte Einheit innehat und ausübt.“ Ebd., S. 30.

Kern ist, dass sobald es zu einer solchen Differenzierung kommt, aus der *Ein*heit *diese* Unterscheidung hervorgeht, es sich nicht mehr um eine „primitive Gesellschaft“ handelt, sie untergegangen ist. Die Aufrechterhaltung der Ungeteiltheit ist also eins mit dem *Selbsterhalt* dieser Gesellschaft als ‚System'. Das macht Clastres immer wieder deutlich: „Ablehnung der Ungleichheit, Ablehnung der getrennten Macht: eben dies ist das immerwährende und dauerhafte Anliegen der primitiven Gesellschaften“,[1390] ihre Seinsgrundlage. Insofern diese Gefahr[1391] in Form der Gruppe der Krieger immer virulent ist, sie eine „Gesellschaft für den Krieg“ ist, da dieser ihre Außengrenzen bestimmbar macht, befinden sie sich anderen Gruppen gegenüber in einem *permanenten* Überlebenskampf. Denn sie „wissen sehr genau, was es heißt, diesen Kampf aufzugeben [...] sie wissen, dass sie damit ihre Freiheit verlieren würden.“[1392] Wenn diese Gemeinschaftsform eine eigenständige soziologische Struktur aufweist, deren Untergang die Geburtsstunde der uns bekannten Gesellschaften bedeutet, die auf der Teilung zwischen politischer Gewalt und gesellschaftlichem Leben basiert, was Clastres der *staatlichen* Organisation, Agamben einem *biopolitischen* Ursprung zuschreibt, dann besteht sie, solange sie in der Lage ist, „die unterschwelligen Kräfte namens Machtbegehren und Wunsch nach Unterwerfung einzudämmen“. Clastres' Sicht unterliegt hier jedoch einem analytischen Mangel, da das, was er (sich) nicht erklären kann, und mythisch-anthropologisch verdunkelt bleibt, doch zugleich Teil jeder menschlichen Gemeinschaft zu sein scheint und es gerade diese *Ambivalenz* ist, deren (kriegerische) Ausbalancierung oder deren (verrechtlichenden, sakralisierenden) Umschlag in eine sozio-politische Unterscheidung er nicht zu klären vermag. Agambens Konzentration auf die *Spracherfahrung*, die das Institut des Prestiges *Einigen* im Namen der Gesamtheit zu ermöglichen scheint, versucht eben diese *performative* Lücke des (Bann-)*Sprechens* auszuleuchten.[1393] Für die Interpretation der Thesen von Clastres im Licht von Agambens Perspektive bedeutet das, sie auf das hin zu befragen, was sie für die *Kritik unserer* (biopolitisch-spektakulären) *Gegenwart* beitragen; was uns von seinen Erkenntnissen er*reicht*, ist für mich von größerem Interesse, als sie im Rahmen des wissenschaftlichen Diskurses der ethnologischen Fachdisziplin auseinander zu nehmen. Gerade vor dem Hintergrund des Schlussakkords des Aufsatzes ist dafür zu plädieren, sich bei der Rezeption von Clastres nicht unbedingt darauf zu konzentrieren, sondern den speziellen Ansatz der *politischen Anthropologie* in Clastres' Schriften „ernst zu nehmen“. Dabei kann Agambens Perspektive helfen. So lautet die zentrale analytische Konsequenz, die Clastres aus seiner Untersuchung der *Macht in primitiven Gesellschaften* bzw. der Nicht-Macht des Häuptlingsindividuums zieht, „dass die Teilung dem gesellschaftlichen Sein nicht inhärent ist,

[1390] Ebd., S. 30.
[1391] Vgl. ebd., S. 30: „Vielleicht quält das Gespenst der Teilung die primitive Gesellschaft, sie besitzt jedoch die Mittel, um es auszutreiben.“
[1392] Ebd., S. 30.
[1393] Vgl. v. a. die Untersuchungen zum *Eid* in AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*; zur *Herrlichkeit* in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 235-301.

dass [...] der Staat nicht immerwährend ist, dass er auch ein Entstehungsdatum hat."[1394]

Diese Untersuchung zielte darauf, die wesenhafte Differenz zwischen den „primitiven Gesellschaften" in ihrer ungeteilten, nichtstaatlichen, ja anti-staatlichen Struktur und nicht-primitiven Gesellschaften, die laut Clastres systemlogisch auf einen Staat aufbauen, aufzuzeigen. Von Beginn an lag der Fokus (zumindest in diesem Aufsatz) dabei weniger auf der ausführlichen Deskription dieses Phänomens in den „primitiven Gesellschaften" selbst, sondern richtete sich als *kritischer*, man könnte sagen als *zeitgenössischer*, auf den gesellschaftspolitischen Kontext, aus dem Clastres stammt. Dieser Vektor hebt seine Arbeiten grundsätzlich aus dem rein ethnographisch-anthropologischen Zusammenhang hinaus und rechtfertigt (ob man seiner Ansicht ist oder nicht) seine (Selbst-)Etikettierung als *politischer Anthropologe*. Was aber ist daran, vor allem vor dem Hintergrund von Agambens kritischer Absicht, relevant, dass der Staat (oder die Biopolitik) keine anthropologische Konstante, eine *fictio* ist, wie das *unserem* Politikverständnis vorausgesetzte und dadurch als Voraussetzung konstruierte *factum loquendi* und *pluralitatis*.[1395] Clastres fragt, ähnlich wie Agamben mit Bezug auf die Gegenstände seiner Untersuchungen, nach der *arché*, dem „Ursprung des Staates", fragt: „Warum ist er hervorgetreten? [...] Unter welchen Bedingungen hört eine Gesellschaft auf, primitiv zu sein? Warum versagen in der Geschichte irgendwann die Kodierungen zur Abwendung des Staates?"[1396] So denkt Clastres die *Schwelle* des Übergangs von *primitiver* zu *staatlicher* Ordnung,[1397] und zwar mit der klaren Konnotation, das dessen Entstehung nicht unbedingt eine (überlebensnotwendige) Errungenschaft ist, sondern in dieser Perspektive ein *Versagen* der ihn, d. h. die Teilung der Gesellschaft in Ungleiche, die er repräsentiert und verfestigt, abwehrenden Mechanismen der „primitiven Gesellschaften" darstellt. Der Staat ist Resultat der Teilung und im Vollzug seiner Existenz für ihre Aufrechterhaltung zuständig, die eigene Voraussetzung setzend und erhaltend. Damit präsentiert sich der von Clastres kritisierte Staat in dessen Perspektive als

---

[1394] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 30.
[1395] Vgl. Fußnote 1048.
[1396] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 30.
[1397] Die Frage suggeriert, dass Gesellschaften ohne Staat eine Einheit gegen den Staat bzw. die Teilung der Macht bilden. Wie bereits zuvor angedeutet, räumt Clastres ein, diese Frage nicht *positiv* beantworten, sondern nur über die *negativen* Bedingungen seines „Nicht-Erscheinens" aufklären zu können; vgl. CLASTRES: *Staatsfeinde*, S. 195; sowie ebd., S. 202-204, wo er das „demographische Wachstum" als einen Einflussfaktor ansieht; und ebd., S. 205-209, wo Clastres auf die Verbindung von „Häuptlingstum und Sprache" eingeht und die „Pflicht", für die Gemeinschaft zu sprechen, von dem unterscheidet, was er das „prophetische Wort" S. 206, nennt; das mündet in einer Hypothese, die an Agambens Untersuchungen einer „Erfahrung des Wortes" erinnert, in der die reine Spracherfahrung einer Mitteilung, die nichts als ihr Stattfinden mitzuteilen hat (die der des sprechenden, aber nichts zu sagen habenden *Häuptlings* entspräche), zu einem Mittel rechtlich-religiöser Dispositive wird (vgl. AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*): „Die Propheten, einzig mit ihrem Logos bewaffnet, konnten eine ‚Mobilisierung' der Indianer bewirken, sie konnten jenes in der primitiven Gesellschaft Unmögliche erreichen: in der religiösen Wanderung die große Vielfalt der Stämme vereinen." Ebd., S. 208; „Wenn der wilde Häuptling mit der Pflicht zum *unschuldigen* Wort beauftragt ist, so kann die primitive Gesellschaft unter gewissen Umständen auch einem anderen Wort lauschen und vergessen, dass dieses Wort als Befehl gesagt wird: es ist das prophetische Wort. In der Rede der Propheten ruht vielleicht im Keim die Rede der Macht [...]. Prophetisches Wort, Macht dieses Wortes: sollte dies der Geburtsort der Macht schlechthin sein, der Beginn des Staats im Wort? [...] Vielleicht." Ebd., S. 209.

Analogon zur von Agamben kritisierten *Logik der Souveränität*;[1398] mithin öffnet sich eine Möglichkeit, letztere über diese Analogisierung in einem weiteren Beispielfeld nachzuweisen. Doch scheint Clastres in eine vom kritisierten *Mythos* bestimmte *Utopie* zurückzufallen, d. h. wenn sein Interesse darin liegt, eine nicht-primitive, aber auch nicht-staatliche Gesellschaft aufgrund dieser *Kontingenz* für möglich zu erklären, dann sind auch die Wirkungen der historischen, staatlich-biopolitischen etablierten *Dispositive* real anzunehmen. Es reicht kein „vielleicht", sonst bleibt es genau dabei: „Und vielleicht wird das Licht, das [...] auf den Moment der Geburt des Staates fällt, auch die Bedingungen der Möglichkeit [...] seines Todes erhellen."[1399] Diese Zusammenspannung von Ursprung und Ende des Staates als Signatur der Teilung und Ungleichheit *unserer Gesellschaft* ist der Höhepunkt von Clastres' kritisch-zeitgenössischem Projekt, zu dem ihn die Beispiele seiner Feldforschungen gebracht haben. Doch wenn Clastres denkt, wie es hier den Anschein hat, dass es genüge, die Bedingungen zu kennen, die die Grenze (wie deren Überschreitung) zwischen *primitiven* und *nicht-primitiven Gesellschaften* bestimmen, um die Endbedingungen des auf der einen Seite dieser Unterscheidung bzw. *als diese Schwelle* auftauchenden Staates zu erfahren, dann unterliegt seine Sichtweise dem Mangel an Realitätssinn bzw. der historischen Abstraktion, die er in Bezug auf das Abendland und dessen *ethnozidäres* Wesen noch kritisiert hatte. Denn „allein die aufmerksame Prüfung der Funktionsweise der primitiven Gesellschaften", kann zwar die *Kontingenz* der staatlichen Ursprünge aufzeigen. Doch scheint mir der konkrete Zustand einer Gesellschaft ohne Staat, *bevor* es ihn gegeben hat, d. h. als er nur als drohendes Untergangsszenario dieser Gesellschaft in ihrem Zentrum, quasi als ihr *negativer Grund* wirkte, grundlegend unterschieden zu sein, von einem *heute* zu projektierenden, staatslosen Zustand der Gesellschaft *nach dem Staat*. Ist der Staat ‚das Böse', als das Clastres ihn darstellt, hat das Versagen im Bemühen um dessen Verhinderung nicht doch seine Errungenschaften und positiven Effekte? Zumindest lässt Clastres diese Frage zu, was zeigt, dass er nicht aus dem Zirkel des *biopolitischen Diskurses*, der das Leben der Menschen ausnahmslos mit ihrer Politik verknüpft, herausgetreten ist. Diese Kritik schmälert allerdings nicht den Fakt, dass es seiner Analyse gelingt, die Denkmöglichkeiten des (Bio-)Politischen der Gegenwart zu erweitern, in anderem Licht zu hinterfragen. Seine These, dass der Ursprung des Staates das Ende der Primitivität einer Gesellschaft bedeutet, lässt sich, übersetzt in die Terminologie Agambens, so formulieren, dass ab diesem Moment, Politik zur *Biopolitik der latenten Ausnahme* wird, sie sich nicht mehr gegen ihre Vermischung mit dem Lebendigsein der Menschen zu wehren

[1398] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 50-55; das Problem, dass ich als *Potenz der Selbstvoraussetzung des biopolitischen Systems* fasse, ist für Agamben, „*dass die Konstitution sich selbst als konstituierende Gewalt voraussetzt*." Appliziert heißt das: „So wie sich die souveräne Macht als Naturzustand voraussetzt, der auf diese Weise mit dem Rechtszustand in der Bann-Beziehung verbunden bleibt, so teilt sich die souveräne Macht in eine konstituierende und eine konstituierte Gewalt und bleibt mit beiden verbunden, indem er sich am Punkt ihrer Ununterscheidbarkeit aufhält." Ebd., S. 51f.

[1399] CLASTRES: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften*, S. 31.

vermag bzw. diese Relation anstrebt, und beginnt, sich um dessen *Ökonomie* zu sorgen.[1400] Clastres zeigt *uns* also, dass Politik nicht *per se* Biopolitik (gewesen) ist, (künftig) sein muss. Doch gibt es genügend Hinweise, die Clastres selbst liefert, dass auch in bzw. zwischen den „primitiven Gesellschaften" biopolitische Verhältnisse, d. h. Unterscheidungen in *Menschen und Nichtmenschen*, *permanenter Ausnahmezustand*, herrscht. Aus seinen Analysen ließe sich sogar die Schlussfolgerung ziehen, dass „primitive Gesellschaften" eine Form *der offenen Biopolitik der permanenten Ausnahme* verfolgen. Diese Kritik an Clastres ausbauend, versucht der dritte Abschnitt dieses Kapitels zu zeigen, dass Clastres' Denken selbst dem von ihm kritisierten, jedoch nicht so benannten *biopolitischen Diskurs* unterliegt.

III.1.3.3 Die Schwelle des Krieges und die Reproduktion der Einheit

Clastres' Aufsatz *Archäologie der Gewalt*, der die politische Funktion des *Krieges in primitiven Gesellschaften* analysiert, ist in zwei Abteilungen gegliedert. Zunächst geht es darum, die besondere Eigenheit der „primitiven Gesellschaften", ihr „Sein-für-den-Krieg" aufzuzeigen. Im zweiten Schritt sucht er darin das Unterscheidungsmerkmal, den Gegensatz zu den nicht-primitiven Gesellschaften, die als staatliche, „Gesellschaften gegen den Krieg" sind, hervorzuheben. Seine Studie dient also einerseits der Klärung einer ethnologischen Fragestellung und andererseits ihrer gesellschaftspolitischen Theoretisierung. Beide Aspekte werden im Folgenden vom Standpunkt meiner Agambeninterpretation aus dargelegt und kommentiert. Die inhaltlichen Erkenntnisse, die Clastres in der ersten Schicht seiner Darstellung präsentiert, werden auf ihr Potential hin erprobt, als mögliches *Beispiel* der *Schwellenfiguren* Agambens zu dienen. Deren Ensemble wird somit um ein weiteres *Paradigma der Schwelle*, das von dieser Position aus betretene Feld der Politik der „primitiven Gesellschaften", erweitert. Die politiktheoretischen, kritischen Analysen, die Clastres anschließend in Bezug auf das *Wesen* von (abendländischer) Politik liefert, werden daraufhin von meiner Beobachtungsposition aus kritisiert. So wird also nicht nur *Clastres mit Agamben*, sondern auch *Agamben mit Clastres* gelesen. Mein Zugang macht sichtbar, dass das, was Clastres hier als strukturelle Besonderheit der „primitiven Gesellschaften" und als wesenhaften Unterschied zur abendländischen Gesellschaftstradition markiert, seine eigene Differenz-These konterkariert: Denn auch die „primitiven Gesellschaften" scheinen vom *biopolitischen* Motiv angetrieben zu werden. Dies ist meine im Verlauf dieses Abschnitts diskutierte Hypothese, die darauf hinausläuft, Clastres' Differenzierung zwischen „primitiven" und abendländischen, den im Untersuchungsbereich von Foucault und Agamben liegenden Zusammenhängen, als eine *graduelle* anzunehmen, d. h. nur im Hinblick auf den *Modus des Umgangs* mit der ‚vom Politischen' aus reproduzierten *Schwelle zwischen Innen und Außen*, „Freund und Feind" etc. Auf Basis von Clastres' Erkenntnissen kann über die *Biopolitizität der primitiven Gesellschaften* spekuliert werden. Zu zeigen ist, inwiefern die Argumentation

[1400] Vgl. AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*.

des französischen Ethnologen aus Sicht meiner Agambenrezeption auf dem Missverständnis der abendländischen Politik basiert, die keineswegs ausschließlich auf die Nivellierung oder die ‚totale' Inkorporation seiner Außenwelt bzw. seiner Grenzen abzielt, sondern deren Reproduktion im Auge hat. Insofern Clastres beschreibt, dass die „primitiven Gesellschaften" auf die permanente Reproduktion der Grenzen zu anderen Gemeinschaften per Krieg aus sind, d. h. sich in einem *permanenten Kriegszustand* befinden, um ihre *Totalität* und *Ungeteiltheit* zu bewahren, ließe sich analogisierend behaupten, die abendländischen Gesellschaften funktionierten nach dem gleichen Modell, bloß dass *unsere* Politik bzw. *Biopolitik* sich als Fortsetzung *dieses* Krieges mit anderen Mitteln[1401] entwickelt hat; also einen höheren Effizienz- oder Produktivitätsgrad ihrer Selbsterhaltungsmechanismen – mit dem *Staat* als *einem* Instrument – erreicht hat. Das widerspricht nicht der Differenzthese, dass das Unterscheidungskriterium zwischen, die Seinsweise „mit Staat" oder „ohne Staat" sei. Doch vom Gesichtspunkt meiner Analyse aus wird dieser Unterschied zu einem der *Modi*, nicht des *Wesens* menschlicher Gemeinschaften, d. h. des *Umgangs mit der Schwelle*.[1402] Ihre Existenz bleibt beiden Ideen von „politischer Einheit", die Clastres als inkommensurabel darstellt, (negativ) grundlegend. Auf ihren Erhalt richtet sich das Interesse beider politischen Systeme. Die Herausarbeitung dieses „blinden Flecks"[1403] in Clastres' Argumentation soll dessen Erkenntnisse und Analysen nicht dikreditieren, sondern eine Möglichkeit aufzeigen, wie Agambens Werk zur Revision anderer Forschungsfelder fruchtbar eingesetzt werden kann.

Clastres beginnt seine *Archäologie der Gewalt* mit einer Revision der fachspezifischen Forschungslage seiner Zeit zu diesem Problem.[1404] Er kritisiert, dass, wenn „Gewalt Erwähnung findet, dann [...] um darzulegen, wie sehr diese Gesellschaften darauf bedacht sind, sie zu kontrollieren, zu kodifizieren und zu ritualisieren [...], sie einzudämmen, wenn nicht gar gänzlich zum Verschwinden zu bringen [...], um daraus den Schluss zu ziehen, dass diese Gesellschaften gegen Gewalt seien."[1405] Gleiches konstatiert Clastres mit Bezug auf den „primitiven Krieg", als „Gewalt in ihrer rücksichtslosesten und kollektivsten, ihrer zugleich reinsten und die gesamte Gesellschaft erfassenden Form". Die Vernachlässigung der Ethnologie habe den (falschen) Schluss zugelassen, „dass der Krieg nicht zu den üblichen, gewohnheitsmäßigen Abläufen in den primitiven Gesellschaften gehört."[1406] Dass

[1401] Vgl. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 32.
[1402] Hier kommt Agambens Denkfigur der „Teilung der Teilung", die entwickelt, um das „messianische Ereignis" zu erfassen, hier abseits ihres Entstehungskontextes an; vgl. AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt*, S. 62-66.
[1403] LUHMANN: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, u. a. S. 187.
[1404] Vgl. Kapitel III.1.2.3.2; vgl. ebenso Artikel „Krieg" in: HIRSCHBERG, Walter (Hg.): *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin 1988, S. 266; hier werden „Mangelwaren" als Kriegsgründe angegeben („Konkurrenz um Basisressourcen"; „Status und Prestige, Frauen und übernatürliche Macht") und „sekundäre Motive der Vergeltung, des Präventivkrieges und der Blutrache"), weshalb der „primitive" Krieg *nicht* als soziologischer Motor und politischer Kern dieser Gesellschaften angesehen wird, wie bei Clastres.
[1405] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. S. 33.
[1406] Jeweils ebd., S. 33.

gerade das Gegenteil der Fall ist, welche Ursachen und Konsequenzen dieser Umstand hat, welche Erkenntnisse daraus in Bezug auf die Analyse der „primitiven Gesellschaften“ folgen, das zu besprechen, ist Inhalt des ersten Teils des Aufsatzes. Voraussetzung hierfür ist es, dass die heutigen Leser, die gleiche „epistemologische Unmöglichkeit“ überwinden, vor die sich diejenigen „Europäer“ gestellt sahen, die die „Welt der Wilden“ tatsächlich zum „ersten Mal“ sahen; d. h. aus der Konfrontation „mit einer gänzlich anderen, ihnen bis dahin vollkommen unbekannten, unterschiedlichen Art von Gesellschaften“[1407] eine *alternative* Denkmöglichkeit zu kreieren. Clastres fordert also ein Verständnis für die Andersartigkeit der *Seinsweise* der „primitiven Gesellschaften“ ein.[1408] Diese spezifische Heterogenität möchte Clastres analytisch durchdringen. Als Anhaltspunkt dafür dient ihm nicht zuerst deren nichtstaatliche Organisation, sondern ihr gewaltvolles, kriegerisches Sein. Vor dem Hintergrund des einen wie des anderen Kriteriums erscheinen die „primitiven Gesellschaften“ den zeitgenössischen Beobachtern als Nicht-Gesellschaften, denn diese gehen davon aus, „dass eine Gruppierung von Menschen, die nicht das Merkmal der Unterscheidung aufweist, nicht als Gesellschaft gelten könne“, weshalb sie den Status von Nichtmenschen ‚erhielten’, den von „’Wilden’“ im Naturzustand, die aus Sicht des 16. Jahrhunderts nur negativ bestimmbar waren: „ohne Glauben, Gesetz, König“[1409]. Die Fiktion von Hobbes, auf deren Grundlage sich Theorie und Praxis abendländischer Politik modernisierten, d. h. endgültig verstaatlichten,[1410] verliert mit Blick auf die (‚Nicht-’)Menschen der „neuen Welt“ ihre Fiktionalität, insofern dieser Diskurs bei den historischen Protagonisten des *Ethnozids* aktiv ist: „Die im Naturzustand sich befindenden Menschen waren noch nicht in den Gesellschaftszustand eingetreten.“[1411] Clastres wehrt diese Sichtweise ab, die aufgrund des kriegerischen Gesamtzustands dieser Gesellschaften entstand, da sie nicht der historisch-ethnographischen Wirklichkeit dieser Stämme entspreche, die kein gesellschaftlich-politisches ‚Vorstadium’ darstellen, sondern in der Eigenschaft, sich in einem „permanenten Kriegszustand“ zu befinden, ihren eigentlichen Seinsmodus haben, dessen ‚Eigentlichkeit’ Clastres analytisch zu etablieren sucht. Was dieser im Zuge seines Vorhabens jedoch nicht erkennt bzw. in Frage zu stellen vermag, ist die *Produktivität* dieser Kategorien für den

---

[1407] Ebd., S. 34.

[1408] Auch wenn sich Clastres nirgends des biopolitischen Vokabulars bedient, liest sich seine These über die Selbstgewissheit der europäischen Politik als Bedingung und Ermöglichung guten menschlichen Lebens kongruent dazu. Sie hänge „zusammen mit der festen Gewissheit, welche die Geschichte der europäischen Zivilisation seit jeher begleitet hat, darüber, was die menschliche Gesellschaft ist und was sie sein soll, eine Gewissheit [...] seit der griechischen Morgenröte des europäischen Denkens, der polis“. Ebd., S. 34.

[1409] Jeweils ebd., S. 34.

[1410] HOBBES: *Leviathan*; HOBBES: *Vom Menschen. Vom Bürger*; vgl. die ideengeschichtliche Kontextualisierung in FACH: *Das Verschwinden der Politik*, S. 141-158; explizit wird der *grundlegende* Rang von Hobbes’ politischer Theorie bei: ANTER: *Im Schatten des Leviathan*.

[1411] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 35. Übersetzt in Agambens Begriffe: Der Rechtszustand ist im Ausnahmezustand suspendiert und unter diesen Bedingungen sind Menschen Nichtmenschen. Oder umgekehrt: Der Ausnahmezustand ist Voraussetzung und Außer-Kraft-Setzung des potentiellen Rechtszustands, die Nichtmenschen sind potentielle (Noch-nicht-)Menschen.

politischen Diskurs der erwachenden, modernen biopolitischen „Rationalität“[1412]. Die durch Unerkennbarkeit dieses *Anderen* hervorgerufene, abwertende Einschätzung des *nackten Überlebens* dieser (Nicht-)Menschen, *materialisiert* die *Schwelle*, die Agamben als die der abendländischen Biopolitik inhärente, jedoch fiktive Ursprungsunterscheidung in Menschen und Nichtmenschen freilegt. Die Sicht Agambens auf Hobbes ermöglicht es, hier einzuhaken und diese gesamte Unterscheidung zur Disposition zu stellen.

Auch im Interesse der politischen Theorie ist darauf hinzuweisen, dass Hobbes für seine Darlegungen auf die konkreten Erfahrungen mit der Unterschiedlichkeit, der ‚Wildheit' der „primitiven Kulturen“ zurückgegriffen hat,[1413] dessen *paradigmatische* Figur die „des Kriegers“ war, aus der das *negative* Urteil der zeitgenössischen Perspektive folgte: „Die primitiven Gesellschaften sind gewalttätige Gesellschaften, ihr gesellschaftliches Sein ist ein Sein-für-den-Krieg.“[1414] Aus Sicht der ethnozidär-zivilisatorisch-missionarischen Perspektive des sich über diese Unterscheidung neu erfindenden, selbst modernisierenden Abendlands wurden die „aggressiven Neigungen der Wilden [...] fast immer auf das strengste verurteilt.“[1415] Das Unverständnis, in einem solchen Zustand leben zu können, drückte sich in der an diese Verhältnisse herangetragenen Frage nach dem Sinn der „Vorherrschaft des Krieges im Leben der primitiven Völker“ aus, die Hobbes zu seiner Auseinandersetzung mit diesem vermeintlich „natürlichen Zustand des Menschen“ bringt. Clastres kontextualisiert Hobbes' Doktrin vom „'Krieg eines jeden gegen jeden'“; dieser „stellt dem Gesellschaftszustand, der für ihn die Gesellschaft des Staates ist, das nicht wirklich vorhandene, aber logisch zu folgernde Bild des Menschen im Naturzustand gegenüber [...], *bevor* [*kursiv; M.M.*] er in Gesellschaft lebt.“[1416] Zwar stellt Clastres hiermit in erster Linie das Menschenbild Hobbes' und seiner Zeitgenossen in Frage, allerdings kann seine Perspektive die Relevanz dieser Fiktion für *uns*, die politische Theorie und Praxis des Abendlands nicht als das kritisch zu Aktualisierende aufgreifen. Für die Ergänzung dieser Ebene sorgt die darauf angewandte Agambenperspektive, die hier ihren Nutzen zeigt, indem sie, ohne die vernichtenden Folgen

[1412] FOUCAULT: *Omnes et Singulatim*, S. 189; vgl. Foucaults Bestimmung der „neuen Entität“ des Staates, der zunächst institutionelles Ergebnis historischer Machtkämpfe, einer bestimmten Form „politischen Wissens“ ist und der als solcher zum „Ziel der neuen Regierungskunst“ wird, insofern es ihr um dessen „Stärkung“ geht; „Der Staat ist etwas, das aus sich heraus existiert. Er ist gleichsam ein natürliches Objekt, obschon die Juristen in Erfahrung zu bringen versuchen, wie er auf legitime Weise konstituiert werden kann. Der Staat ist an sich eine Ordnung der Dinge, und das politische Wissen trennt ihn von den juristischen Überlegungen.“ Jeweils in: FOUCAULT: *Die politische Technologie der Individuen*, S. 1004f.; vgl. auch ebd., S. 1006. „Da der Staat sein eigener Zweck ist, und da die Regierungen es sich zu ihrem ausschließlichen Ziel setzen müssen, die Stärke des Staates nicht nur zu bewahren, sondern beständig zu erhöhen, liegt es auf der Hand, dass die Regierungen sich nicht um Individuen zu kümmern haben – oder allenfalls in dem Maße, wie dies zur Stärkung des Staates beiträgt [...]. In der Sicht des Staates ist der Einzelne nur insofern von Belang, als das, was er tut, eine noch so geringe Veränderung in der Stärke des Staats herbeizuführen vermag, entweder positiv oder negativ.“

[1413] Vgl. TUCK, Richard: *Hobbes.* Freiburg u. a. 1999, S. 96; vgl. allgemein MÜNKLER, Herfried: *Thomas Hobbes.* Frankfurt/M./New York 2001.

[1414] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 35.

[1415] Ebd., S. 35f.

[1416] Jeweils ebd., S. 36.

für die ‚Indianer' zu marginalisieren, die Aufmerksamkeit auf die Kontinuität dieses Diskurses richtet. Für Clastres steht im Vordergrund, „dass dieser imaginäre Krieg in keiner Weise die empirische, ethnographische Wirklichkeit des Krieges in den primitiven Gesellschaften wiedergibt."[1417] In diesem Modus entfaltet *dieser Krieg* seine *paradigmatische* Qualität, insofern Hobbes hier das Modell des abendländischen Politikverständnisses in einer Realität wieder zu entdecken vermeint, die er in ihrer *Eigenheit* und ihrem *Anderssein* nicht verstehen *kann*, wodurch diese Fiktion *als Konstrukt* überhaupt erst stichhaltig wird. Das heißt, sie wirkt, weil sie ein (*als solches unsagbares*)[1418] ‚Außen' (die „neue Welt") als ‚von Innen' *machbare Schwelle* auffasst und konstruiert, was konkret bedeutet, das Leben in dieser *Zone* zu modifizieren, *biopolitisch-ethnozidären* Praktiken zu unterziehen. Die Fiktion wird (zugleich konkrete und abstrakte) Realität, weil sie die sie bedingenden Fakten selbst herstellt, insofern das noch-nicht-menschliche Leben in diesem Raum veränderbar und re-produzierbar in der Gewalt des *Souveräns* liegt. Clastres weist auf die Ambivalenz hin, dass der *Naturzustand* sowohl fiktiv als auch real zu sein scheint, dass der „Naturzustand des Menschen [...] nicht ausschließlich die abstrakte Konstruktion eines Philosophen, sondern das tatsächlich zu beobachtende Los eines neu entdeckten Menschengeschlechts"[1419] ist. Auf dieser fiktionalisierenden Erfahrung baut die Argumentationskette Hobbes' auf: In Gemeinwesen ohne Staat, wie sie die „primitiven Gesellschaften" offensichtlich sind, herrscht permanenter und ubiquitärer Krieg. Ergo können dies keine bürgerlich-menschlichen Gesellschaften sein, da diese, dank des staatlichen Monopols der politischen Gewalt, gegen den Krieg sind, ihn verhindern, diesen (Bürgerkrieg) überwunden haben. Um diesen Status, dieses *produktive* Miteinander zu erreichen, bedarf es eines Gesellschaftsvertrags. So wird der „Naturzustand" der „Welt der Wilden" für Hobbes' ‚Zielgruppe' zum warnenden *Beispiel* eines ebenso fiktionalen, wie dort manifest werdenden Zustands, der jenem befriedenden Vertrag vorgängig sei und für dessen Nicht-Wiederauftauchen der Souverän (der in diesem Zustand verbleibt, wie Agamben betont)[1420] bzw. der Staatsapparat mit dem Einverständnis der auf diese Weise zu Bürgern, d. h. zu Menschen werdenden Menschen Sorge tragen. Clastres fasst den sich hier exemplarisch niederschlagenden modernen, biopolitischen Diskurs über ‚die Wilden' so zusammen: „Eine Gesellschaft ohne Regierung, ohne Staatsgewalt, ist keine Gesellschaft, demnach verbleiben die Wilden außerhalb des Gesellschaftlichen, ihr Dasein ist der Naturzustand des Menschen, bestimmt durch den Krieg eines jeden gegen jeden."[1421] Das Innen der abendländischen Welt wird also über dieses Außen definiert. *Auf der Schwelle* dieser Abgrenzung (sowie *für* deren Aufrechterhaltung) wirkt die Souveränität im klassischen Sinn. Zugleich wird hieran deutlich, dass es erst diese

[1417] Ebd., S. 36.
[1418] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 24; vgl. auch Adornos „philosophische Kritik an der Identität" in ADORNO: *Negative Dialektik*, S. 22.
[1419] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 36.
[1420] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 46.
[1421] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 37.

Unterscheidung ist, die das Unterschiedene *produziert*. Diese „Heterogenität", die ohne ihre ‚Entdeckung' nicht *paradigmatisch* gegeben wäre, erlaubt es, die „Homogenität"[1422] der eigenen gesellschaftlichen Identität negativ abzugrenzen, und die Institutionalisierung dieses Unterschieds in Form des staatlichen Gewaltmonopols zu verstetigen. Clastres resümiert den Trugschluss von Hobbes, der gleichermaßen dessen Wahrheit ist: Dieser „hat die [...] Kriegsleidenschaft der amerikanischen Indianer zur Kenntnis genommen, weshalb er in ihren tatsächlich ausgetragenen Kriegen die Bestätigung seiner Überzeugung sah: Die Abwesenheit des Staates ermöglicht die Verallgemeinerung des Krieges und verhindert die Gründung von Gesellschaft."[1423] Der kriegerische Naturzustand, den Hobbes hier konkret vor Augen hatte, lässt sich mit der Terminologie Agambens analogisieren, wodurch sowohl dessen These vom „permanenten Ausnahmezustand" unterlegt als auch ihr analytisch-aktivierendes Potential gezeigt werden kann: Hobbes Sicht, dass Gemeinschaften, die permanent Krieg führen, was zu der „Gleichung Welt der Wilden = Welt des Krieges"[1424] führt, aus diesem Grund keine Gesellschaften im *wahren Sinn* seien, *weil* ihnen der Staat fehlt, der diesen Zustand verhinderte, ist analog zu der von Agamben immer wieder kritisch thematisierten Annahme,[1425] dass ohne das Institut der Souveränität (deren Struktur der Bann ist, deren Ort deshalb *auf der Schwelle* ist, die sie selbst *ist*, d. h. die sie produziert und erhält,) der *Rechtszustand* als Grundbedingung für das *Gemeinwohl* des *guten Lebens* als Anlass und Telos der Überwindung des *ansonsten* permanenten Überlebenskampfes (dessen Unvermeidlichkeit die „Welt der Wilden" zu bezeugen scheint) nicht denkbar, realisierbar wäre und die Menschen im Stadium des (wiederum dort plastisch werdenden) Nichtmenschentums des bloßen, unzivilisierten Vegetierens verbleiben müssten. Die Überwindung dieses *permanenten Naturzustands*, deren Ausdruck und Garant der Souverän bzw. der Staat ist, der diesen zum, in seiner Entscheidungsgewalt befindlichen, *Ausnahmezustand* transformiert, wodurch alles Negative, was der Naturzustand aus *unserer* Sicht impliziert, als darin Eingeschlossenes ausgeschlossen wird, kann wiederum nur dank des (sich auf Basis dieser Relation selbst hervorbringenden und erhaltenden) Souveräns gelingen. Diese *paradigmatische* Zusammenführung erhöht die Substanz der Standpunkte sowohl von Clastres als auch Agambens. So kann über Clastres' Kritikpunkte hinausgehend, darauf verwiesen werden, welch zentrale Bedeutung diese geographisch externe Zone der *Heterogenität* für die Konstituierung, Organisation und den Erhalt der Welt des Abendlandes, *ihr*, d. h. *unser* Überschreiten der biopolitischen „Modernitätsschwelle"[1426] hatte. Sie ist die fiktiv-reale, ideologisch-faktische Schwellenzone der Ununterscheidbarkeit, der *negative*

[1422] Sowohl „Heterogenität" (als Unterschiedenheit) als auch und gerade „Homogenität" (als Einheitlichkeit) sind hier keine soziologischen Kategorien, sondern theoretische Idealtypen, die ich in Anlehnung an Georges Bataille nutze; jedoch nur zur Veranschaulichung und nicht die Implikationen Batailles teilend, vgl. BATAILLE, Georges: *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität.* München 1978.
[1423] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 37.
[1424] Ebd., S. 37.
[1425] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 102-104.
[1426] Vgl. FOUCAULT: *Der Wille zum Wissen*, S. 138.

Grund[1427] der *Gesellschaften des Abendlandes*, von dem aus diese sich als exklusive Gemeinschaften zu denken und zu legitimieren vermögen, indem hier ein abschreckendes *Beispiel* ihres potentiellen Zusammenbruchs (bzw. des vermeintlichen Ursprungs) präsentiert werden kann. Die „Welt der Wilden" hat also in doppelter, d. h. in (ethnozidär) praktischer und (biopolitisch) theoretischer Hinsicht die Funktion einer *Schwelle*, ist ihr *Paradigma*.

Die Kritik an Hobbes' Urteil, genauer an dessen Funktionalisierung für die abendländische Theorie von Politik, bedeutet für die ethnologische Betrachtung jedoch nicht, dass dessen empirische Grundlagen, also die irritierte Feststellung eines permanenten Kriegszustands als *auszeichnendes* Merkmal der „primitiven Gesellschaften" einfach missachtet werden darf. Vielmehr gibt Clastres zu verstehen, „dass man die primitive Gesellschaft nicht denken kann, ohne zugleich den Krieg zu denken, der als unmittelbare Gegebenheit [...] gewissermaßen Universalität erlangt."[1428] Wenn die Beobachtungen der Ethnologie heute zum Krieg „[s]chweigen", wie Clastres sich ausdrückt, dann liegt das daran, dass die noch untersuchbaren „primitiven Gesellschaften" keine mehr sind.[1429] Umso dringender insistiert Clastres darauf, dass „[k]eine allgemeine Theorie der primitiven Gesellschaft [...] darauf verzichten [kann], den Krieg in ihre Betrachtungen mit einzubeziehen. Der Diskurs über den Krieg ist nicht bloß Teil des Diskurses über die Gesellschaft, sondern er weist dieser ihren Sinn zu: Die Idee des Krieges ist das Maß für die Idee der Gesellschaft." Bevor Clastres diese These, die die zentrale seines Aufsatzes vorwegnimmt, näher begründet, geht er noch ausführlich auf drei Erklärungsmuster ein, die den Kontext des Diskurses bestimmen, „welcher den Krieg aus dem Feld gesellschaftlicher Beziehungen in der primitiven Gesellschaft ausschließt."[1430] Es handelt sich dabei um einen *naturalistischen* Diskurs, einen *ökonomischen* Diskurs und um den *Tausch*-Diskurs, die Clastres jeweils gesondert darstellt und ob ihrer Unzulänglichkeit, das Phänomen des Kriegs in diesen Gesellschaften adäquat zu klären, kritisiert. Dieser Argumentationsbogen wird im Folgenden skizziert, da sich hier zum einen die eigene Perspektive Clastres' abhebt bzw. sich davon abhebend entwickelt, und da, zum anderen, an den dabei in Anschlag gebrachten Argumenten, wesentlich biopolitische Aspekte dieser Diskursformationen zu beobachten sind.

Beim *naturalistischen Diskurs*, den Clastres paradigmatisch durch André Leroi-Gourhan[1431] vertreten sieht, handelt es sich um eine immanent biopolitisch grundierte Perspektive, laut der Gewalt eine quasi „zoologische Eigenschaft des Menschen" sei und insofern ein bio-

[1427] Vgl. AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*.
[1428] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 38.
[1429] „Der primitive Krieg ist unsichtbar, weil es keine Krieger mehr gibt, um ihn zu führen." Ebd., S. 38; ähnlich äußert sich: HARRIS: *Kannibalen und Könige*.
[1430] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 39.
[1431] Clastres bezieht sich v. a. auf LEROI-GOURHAN, André: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst.* Frankfurt/M. 1988; vgl. auch SCHNEIDER, Barbara: *André Leroi-Gourhan als Ethnologe.* München 2005, S. 140-144.

logisches Mittel zum Überleben der Gattung Mensch. Die „primitiven Menschen“ seien als „Jäger“ auf „Aggression als Verhaltensweise, das heißt [auf den] Gebrauch von Gewalt“ angewiesen und auf dieser Stufe stehen geblieben, so dass die bei ihnen zu beobachtende Gewalt „keiner weiteren Bestimmung bedarf, wie eine natürliche Gegebenheit, die ihre Wurzeln im biologischen Dasein des Menschen hat.“[1432] Gewalt ist aus dieser Sicht immer auf das Überleben des Individuums oder der Gruppe „zweckgerichtet“, sei „[d]em Menschen als natürliches Sein beigegeben, [...] als Mittel zur Sicherung des Lebensunterhalts, als ein Mittel, dessen Zweck auf natürliche Weise dem lebendigen Organismus ins Herz geschrieben steht: überleben.“[1433] Dieses Menschenbild scheint in der Figur des „primitiven Menschen“ seine Bildhaftigkeit zu verlieren, faktisch zu werden: „Der primitive Mensch [...] ist dem aggressiven Verhalten unterworfen. Insofern er primitiv ist, ist er imstande und gewillt, seine Natürlichkeit und Menschlichkeit zu einer Einheit zusammenzufassen“, weil dies, wenn er seiner biologischen „Aggressivität“ die „technische Kodierung“ des „Jäger“-Seins gibt, zu einer, seinem Überleben „nützlich[en]“ Verhaltensweise wird. Clastres kritisiert, dass mit dieser oberflächlich zumindest nicht falschen Feststellung noch keine Aussage über die besondere, *universelle* Gewaltform des Krieges (als *bio*politisches, soziologisches Phänomen) getroffen ist, die hieraus nicht linear ableitbar ist. Insofern greift Clastres die Hypothese, der Krieg sei auf Basis des aggressiven Jagdverhaltens, eine besondere Form ‚natürlicher Gewalt’, d. h. lediglich die Extrapolation der „Jagd *auf Menschen*“, an, weil hier „das Mysterium des Ursprungs der Teilung der Gesellschaft“ und damit der Ursprung der Biopolitik selbst *naturalisiert* würde: „Durch ‚subtile Assimilation’ [...] werden aus den Jägern nach und nach die Krieger, die als Inhaber der Waffengewalt somit die Mittel dafür besitzen, um politische Macht zu ihren Gunsten über den Rest der Gemeinschaft auszuüben.“ Doch diesen Prozess hat Clastres für „primitive Gesellschaften“ als unmöglich nachgewiesen, da sie, solange sie ihrer Seinsweise entsprechend funktionieren, derartige Entwicklungen zu verhindern wissen und dies bloß Anzeichen der Erosion ihrer dagegen bestehenden Abwehrmechanismen wäre. Hier erfasst Clastres auf seine Weise die *Biopolitisierung* oder „Zoologisierung“ der Geistes- und Sozialwissenschaften dieser Epoche: „Es handelt sich um weit mehr als bloße Fahrlässigkeit, bei der Analyse menschlicher Tatsachen von Kontinuierlichkeit auszugehen, das Gesellschaftliche auf das Natürliche, das Institutionalisierte auf das Biologische zurückzuführen und zu beschränken.“ Auf dieses Kontinuum zurückgehend menschliche Zusammenhänge zu erörtern, dagegen bezieht Clastres klar Stellung: „Die menschliche Gesellschaft unterliegt der Zuständigkeit nicht der Zoologie, sondern der Soziologie.“[1434] Deshalb kann der Krieg als sozio-politisches

[1432] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 41; vgl. auch Agambens, derartige Erklärungen unhaltbar machende These, die „Grundlosigkeit der Gewalt“ menschlicher Praxis sei in etwas ganz Anderem, das nicht biologischen Ursprungs ist, zu ‚verorten’, AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 169-171.
[1433] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 41.
[1434] Jeweils ebd., S. 42; vgl. auch AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 11-22; Agambens Einleitung endet mit der

Phänomen nicht als „*die Jagd auf Menschen*“ erklärt werden, denn was „den primitiven Jäger in Wirklichkeit antreibt ist sein Appetit, unter Ausschluss jeder weiteren Empfindung“, d. h. jeder „Aggressivität“, als die „Komponente“, die „den Krieg und die Jagd von Grund auf unterscheidet,“ weil sie „der Jagd fehlt“. Deshalb „entbehrt diese [...] Zurückführung des Krieges auf die Jagd jeder Grundlage“[1435]. Doch Clastres kritisiert nicht nur, dass „diese ‚Biologisierung' einer Aktivität wie des Krieges [...] unweigerlich dazu [führt], die eigentlich gesellschaftliche Dimension daran zu übergehen“, und auf diese Weise die Klärung des Problems zu verfehlen. Darüber hinaus ist er hier einem originär *biopolitischen Diskurs* auf der Spur. Denn Clastres findet es „[b]esorgniserregend an Leroi-Gourhans Konzeption [...], dass sie eine Auflösung des Soziologischen ins Biologische betreibt.“[1436] Insofern könnte man sagen, dass Clastres eine Art ‚Entbiologisierung' des Politischen anstrebt, d. h. politische Phänomene im politisch-gemeinschaftlichen, dem menschlichen Kontext, nicht im *biologischen*, sondern im *sozialen* oder *kulturellen Wesen* der Menschen zu verorten.[1437] Entsprechend lautet seine Gegenthese zum *naturalistisch(-biopolitischen)* Diskurs, dass „der primitive Krieg in keiner Weise auf die Jagd zurückgeht, dass er nicht in der Wirklichkeit des Menschen als Gattungswesen, sondern im gesellschaftlichen Dasein der primitiven Gesellschaft verwurzelt ist, dass er durch seine Universalität nicht auf die Natur verweist, sondern auf die Kultur.“[1438] Das heißt, der Krieg ist eine (aggressive) Handlung, die *zwischen* den Menschen und nicht ‚im Menschen', in und zwischen den (jeweiligen) Gesellschaften und nicht in der ‚Gattung Mensch' angelegt ist, und dass die Erklärung dieses Phänomens auf Ebene dieser *Beziehungen* zu suchen ist.

Den zweiten von Clastres kritisierten Diskurs, der sich an einer Erklärung des kriegerischen Wesens der „primitiven Gesellschaften“ versucht, nennt er „ökonomisch“. Damit verbindet er eine Kritik an der marxistischen Geschichtsteleologie ebenso wie er hieran einen, für die Gesellschaft des Abendlands und ihre Relation *zum Anderen* bezeichnenden Wandel indiziert. Zumindest anzudenken ist, dass die Feststellung vonseiten Clastres', dass man im 19. Jahrhundert „in Europa die Idee der Wildheit und die Idee des Glücks getrennt zu denken“ beginnt und „seitdem [...] der Glaube daran, dass das primitive Leben das glückliche Leben sei, schwächer geworden ist“, mit der Verfestigung des modernen biopolitischen Diskurses und seinen Institutionalisierungen, Mechanismen etc. zusammenhängt. Die Idee

---

Forderung nach einer neuen „Theorie des Staates“, danach „das Problem der Grenzen und der originären Struktur der Staatlichkeit erneut und in einer neuen Perspektive aufzuwerfen.“ Ebd., S. 22; Kann Clastres' Staatskritik einen Beitrag dazu leisten?

[1435] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt,* S. 43.

[1436] Ebd., S. 43; es überrascht, dass Clastres nirgends in seinen Texten auf Foucaults Forschungen Bezug nimmt; ob es entsprechende Querverbindungen gegeben hat, müsste eine andere als diese Arbeit zu klären versuchen.

[1437] Indem er sich auf diese Haltung zurückzieht, die im Rahmen seiner Analyse Sinn macht, bestätigt er die Unterteilung ‚des menschlichen Wesens' in diese zwei miteinander konkurrierenden Modi; dadurch re-etabliert er unter der Hand nicht nur diese Unterscheidung sondern zugleich verneint auch die Möglichkeit ihrer Nicht-Unterschiedenheit, d. h. ihrer Gleichzeitigkeit, wodurch diese *Schwelle* in ihrer Wirksamkeit bestärkt wird.

[1438] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt,* S. 44.

des *glücklichen* oder *guten Lebens*, als Leitmotiv auf kollektiver wie individueller Ebene wird mit den Werten von Gesundheit, Fitness und Produktivität korreliert, und die Romantisierung des „wilden Lebens" im Einklang mit der Natur tritt demgegenüber zurück.[1439] Dies führt laut Clastres zu einer „Umkehrung des früheren Diskurses in sein Gegenteil[1440] [...]: Die Welt der Wilden war von nun an [...] die Welt des Elends und des Unglücks."[1441] Die hier zum Ausdruck kommenden Pauschalurteile sind der Ansatzpunkt seiner Kritik, da diesbezüglich die wissenschaftliche Lehrmeinung vom (falschen, selbst *biopolitisch* geformten) *common sense* beeinflusst wurde, so „dass dieses populäre ‚Wissen' durch die so genannten Humanwissenschaften einen wissenschaftlichen Status erlangt hat und ein [...] Diskurs der Gelehrten" geworden sei. Clastres kritisiert folgendes Wissenschaftsparadigma: „Die primitive Wirtschaft ist eine Subsistenzwirtschaft, die es den Wilden nur erlaubt, [...] zu überleben."[1442] Aber auch mit Horkheimers und Adornos Kritik an der Doktrin der „Naturbeherrschung" in ihrer *Dialektik der Aufklärung*[1443] ließe sich die Tendenz dieses Denkens kritisch erfassen, die folgenden Tenor hat: „Wenn die Ökonomie dieser Gesellschaften nicht über die erbärmliche Schwelle des bloßen Überlebens – des nicht Sterbens – hinauskommt, dann liegt das an ihrer technologischen Unterentwicklung und an ihrem Unvermögen, ihre natürliche Umgebung zu beherrschen."[1444] Entsprechend habe dieses Unvermögen, sowie die „*Knappheit* der verfügbaren Güter [...] die Konkurrenz der Gruppen zur Folge, die von der Not getrieben sich diese aneignen wollen, und dieser Kampf ums Überleben endet im *bewaffneten Konflikt*. Es ist nicht genug für alle da."[1445] In dieser ökonomisch-materialistischen Sicht stellt sich das Leben der Wilden also als permanenter Kampf ums nackte Überleben dar. Dieses Dogma, das Hobbes und Marx in ihrer Fehlsicht, dies als Fakt anzunehmen, zu vereinen scheint, hat erhebliche Rückwirkung auf die Region ihrer Urheber, d. h. die dortige (innen-)politische Praxis, alles dieser ökonomischen *ratio* der (re-produktiven) „Selbsterhaltung" des Lebens[1446] unterzuordnen. Clastres kritisiert den Versuch der „Erklärung des primitiven Krieges durch das Elend der Wilden"[1447] als eine „marxistische" Pseudo-Verwissenschaftlichung des gesunden Menschenverstandes, die auf dessen Theoriegrund zurückgeht, insofern die Fortschrittslogik der „marxistische[n] Theorie

[1439] Dies ist nur eine Spekulation keine ideengeschichtliche Behauptung.
[1440] Clastres' Referenzgröße ist vor allem Étienne de La Boétie; vgl. DE LA BOÉTIE, Étienne: *Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen. Hrsg. u. eingel. von Heinz-Joachim Heydorn.* Frankfurt/M. 1968.
[1441] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 44.
[1442] Jeweils ebd., S. 44.
[1443] HORKHEIMER/ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, S. 64.
[1444] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 44.
[1445] Ebd., S. 45.
[1446] Vgl. HORKHEIMER/ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, S. 35-49; vgl. Arendts kritische Rekapitulation der „Umkehrung innerhalb der Vita activa", d. h. die Marginalisierung von *Sprechen und Handeln* zugunsten von *Arbeiten und Herstellen*, in deren Verlauf das „Leben der Güter höchstes" wurde, ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 375-407; diese Passage gilt es bei einer komplementären Befragung von Agamben, Arendt und Foucault zurate zu ziehen, da Arendt hier aus ihrer Perspektive beschreibt, wie (in der Neuzeit) Politik zu Biopolitik werden konnte.
[1447] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 45.

der Geschichte“, Primitivität bzw. Unterentwicklung als notwendige Basis voraussetzen muss und diese in den „primitiven Gesellschaften“ zu finden glaubt. Darauf richtet Clastres seine Diskurskritik: „Als Geschichtstheorie auf der Grundlage des Strebens der Produktivkräfte nach Entwicklung muss der Marxismus einen Markstein setzen, eine Art Nullpunkt der Produktivkräfte: Genau das ist die primitive Wirtschaft, fortan gedacht als Elendswirtschaft, als Wirtschaft, die [...] sich der Fesseln des Elends zu entledigen“[1448] strebt. Ich möchte auf diese Ideologiekritik und ihre Untiefen nicht näher eingehen, sondern lieber die klare Gegenthese Clastres’ besprechen. Auf Basis ethnographischer Untersuchungen[1449] ist, wie Clastres darlegt, das genaue Gegenteil der Annahmen des ökonomischen Elendsdiskurses hervorgetreten. Die „primitiven Gesellschaften“ befinden sich (solange sie existierten) keineswegs in einem permanenten ökonomischen Überlebenskampf, der sie ständig in den Krieg treiben würde, ihre ökonomische Seinsweise wäre stattdessen eher die von „Freizeitgesellschaften“. Marshall Sahlins habe gezeigt, „dass die Ökonomie der Wilden [...] in Wirklichkeit eine vollkommene Befriedigung des Bedarfs an materiellen Gütern der Gesellschaft erlaubt, innerhalb eines beschränkten Produktionszeitraums und geringer Produktionsintensität.“ Insofern sind die sie „weit davon entfernt, sich in ständigem Überlebenskampf aufzureiben“; ganz im Gegenteil ist festzustellen, „dass die primitiven Gesellschaften [...] angesichts des geringen der Produktion gewidmeten Zeitaufwands wahre Freizeitgesellschaften sind.“[1450] Das Fazit, das aus Clastres’ Einwand zu ziehen ist, lautet, dass es sich verbietet, einen derart auf den ‚Urgrund’ des Überlebens fokussierten Zusammenhang zwischen der *Ökonomie der primitiven Gesellschaften*, die eine „Ökonomie des Überflusses und nicht der Knappheit ist“, und der *Universalität des Krieges*, die diese Gesellschaften auszeichnet, zu ziehen. Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich die Frage, weshalb „sich die Stämme untereinander im Krieg [befinden]“, nicht beantworten. Folglich schließt Clastres, dass man, „wenn die ökonomischen Erscheinungsformen nichts mit dem Krieg zu tun haben, [...] den Blick wohl auf die Politik [wird] richten müssen.“[1451] Diesem Feld wendet Clastres sich über den Umweg einer Kritik am „vom Tausch ausgehende[n] Diskurs“, der auf den Untersuchungen von Claude Lévi-Strauss basiert, zu.

Clastres wählt diesen Weg, weil er davon ausgeht, „dass die von Lévi-Strauss entwickelte Gesellschaftstheorie zwingend von seiner Konzeption der Gewalt abhängt“[1452] und insofern der Einsicht von Clastres näher steht als die beiden vorangegangen Diskurse zum *Krieg in primitiven Gesellschaften*. Doch Lévi-Strauss’ Hypothese weicht entscheidend von Clastres’ Annahme ab und wird von diesem kritisiert, da jener den Krieg genuin und untrennbar mit

[1448] Ebd., S. 47.
[1449] Genannt wird in diesem Zusammenhang nicht nur von Clastres die Arbeit von SAHLINS, Marshall: *Stone Age Economics.* Chicago 1972; vgl. auch KOHL: *Ethnologie*, S. 86-88.
[1450] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 48.
[1451] Ebd., S. 49.
[1452] Ebd., S. 49.

den Tauschbeziehungen der Stämme verbunden glaubt. „Nach Lévi-Strauss kann man den Krieg [...] nicht für sich allein genommen denken, er besitzt keine allein ihm eigenen, besonderen Merkmale und er kann [...] nur im ‚Zusammenhang aller Elemente des gesellschaftlichen Ganzen' verstanden werden." Diese Ansicht erst entfaltend, dann kritisierend, entwickelt Clastres seine eigene Antwort auf diese Fragestellung. Zwar ist er damit einverstanden, dass eine Analyse der Gewalt, konkret ihrer kriegerischen Form, sie in ihrem gesellschaftlich-politischen Kontext zu verorten hat, jedoch missbilligt er die These von Lévi-Strauss, dass „in der primitiven Gesellschaft [...] dem Bereich der Gewalt keine Autonomie zu[stehe]: Sie bekommt nur einen Sinn in Bezug auf das allgemeine Netz von Beziehungen, das die Gruppen umspannte, die Gewalt ist lediglich ein besonderer Fall in diesem umfassenden System."[1453] Zwar habe Lévi-Strauss eine „sehr genaue Vorstellung von der Funktionsweise der primitiven Gesellschaft", die „von Gewalt und Krieg [...] in ihrem Sein bestimmt" ist, doch setzt dieser einen anderen Schwerpunkt, eine andere Prämisse im „Verhältnis von Krieg und Gesellschaft": „Die Beziehungen zwischen Gemeinschaften [...] sind zunächst kommerzieller Art, und Erfolg oder Misserfolg dieser Handelsbeziehungen entscheiden über Frieden und Krieg."[1454] Clastres' Kritikpunkt ist also, dass „dem Handel [...] im Vergleich zum Krieg eine soziologische Priorität zu[kommt], in gewisser Weise eine ontologische Priorität [...] im Herzen des gesellschaftlichen Seins".[1455] Der Verneinung dieser Annahme widmet Clastres sich mit Nachdruck, um daraus seine These zur „soziologischen Priorität" des Krieges in den „primitiven Gesellschaften" zu entwickeln. Zunächst weist er auf die Tatsache hin, dass es notwendig ist, zwischen Handels- und Tauschbeziehungen zu unterscheiden. Wie zuvor dargelegt, kann es sich beim Tausch nicht um ökonomisch (notwendige) Handelsbeziehungen handeln: „Da das materielle Leben der primitiven Gesellschaften sich auf der Grundlage des Überflusses vollzieht, weist die [...] Produktionsweise [...] eine wesentliche Eigenschaft auf, [...] wonach sie dem Ideal der Autarkie untersteht: [...] Die primitive Ökonomie ist darauf ausgerichtet, die Gemeinschaft nach außen hin geschlossen zu halten".[1456] Der wirtschaftlich nicht notwendige Handel ist mit dem „Ideal politischer Unabhängigkeit" aufs engste verknüpft, das für Clastres das Wesensmerkmal „primitiver Gesellschaften" darstellt. Dieses Bestreben nach politischer Autarkie und „[n]icht die Not begründet also ‚internationale' Beziehungen in der primitiven Gesellschaft"[1457]. Der Krieg erklärt sich nicht über den Handel, denn „die primitive Gesellschaft [meidet] das dem Handel immanente Risiko, von ihrer Autonomie entfremdet zu

[1453] Jeweils ebd., S. 50.
[1454] Jeweils ebd., S. 51.
[1455] Ebd., S. 51; die von Clastres kritisierte Behauptung Lévi-Strauss' lautet: „Tauschhandlungen sind friedlich beigelegte Kriege, Kriege sind das Ergebnis unglücklicher Transaktionen." LÉVI-STRAUSS, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft.* Frankfurt/M. 1981, S. 127; Clastres bezieht sich hier fast ausschließlich auf dessen Kapitel: „Das Prinzip der Gegenseitigkeit" ebd., S. 107-127.
[1456] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 52.
[1457] Jeweils ebd., S. 53; als Ideal ist das natürlich nur eingeschränkt verwirklicht, dennoch behauptet Clastres, „dass sie, wenn es die Umstände erfordern, ohne andere auskommen würden." Ebd.

werden, ihre Freiheit zu verlieren“, sondern über den Tausch; doch ist dieser für Clastres ein Derivat des Krieges und nicht umgekehrt. Clastres kritisiert und zeigt auf, dass Lévi-Strauss einmal Handel und Krieg in Verbindung bringt, um dann (richtig) festzustellen, dass Handel dort praktisch nichtexistent ist, um ihn dann begrifflich mit dem des Tauschs zu ersetzen und den Krieg als (negative) „Folge seines Misslingens“ zu interpretieren. Das lässt Clastres nicht gelten. Lévi-Strauss’ „Deutung des Krieges beruht also auf der Konzeption der Gesellschaft ausgehend vom Tausch, wonach es einen Zusammenhang zwischen Krieg (‚Ergebnis missglückter Transaktionen’) und Tausch (‚friedlich beschlossene Kriege’) gibt.“[1458] Das würde bedeuten, dass der Krieg in den „primitiven Gesellschaften“ nur eine Negativität wäre. Dies kehrte jedoch die fundamentale Erkenntnis Clastres’ über „das Sein der primitiven Gesellschaften“ um, so dass nicht der Krieg sondern der Tausch deren Wesen wäre.[1459] Das entspräche nicht der „primitiven Wirklichkeit“, wie Clastres nicht müde wird zu betonen.

Über diesen analytischen Irrtum hinaus, lässt sich mithilfe von Agambens Perspektive noch ein weiterer, kritischer Aspekt dieser Sichtweise auf den Krieg als Ergebnis eines misslungenen Tauschs hervorheben. Der Krieg erscheint hier als klassische „Ausnahme“, im Wortsinn als „Ausnahmezustand“ der ansonsten, d. h. im Normalfall per Tausch geregelten zwischengesellschaftlichen Beziehungen. Das sagt jedoch, weniger über die Realität dieser Relationen in der „neuen Welt“ aus, als über die Perspektive sowie die Selbstsicht des hegemonialen Wissenschaftsdiskurses, der die ihn hervorbringende Norm auf sein Forschungsfeld überträgt, wodurch das Spezifikum der „primitiven Gesellschaften“ *unserer* biopolitisch signierten Erkenntnisperspektive entgehen muss. In dieser Hinsicht ließe sich Clastres’ Urteil lesen: „Dieser Konzeption zufolge wäre der Krieg als Fehlentwicklung, als Abbruch der Bewegung hin zum Tausch, nichts anderes als das Un-Wesen, das Nicht-Sein der primitiven Gesellschaft [...], eine Nebensächlichkeit im Vergleich zu dem, was die Hauptsache ist.“[1460] Die im Krieg ausbrechende Gewalt wäre ein „Unglücksfall“, eine Art „Notstand“[1461], wodurch entgegen des Forschungsinteresses „das kriegerische Phänomen nahezu ausgeblendet wird. „Der Krieg [...] verliert dabei *jede institutionelle Dimension*“ und „die primitive Gesellschaft kann ohne Krieg gedacht werden.“ Clastres hält dem trocken entgegen, dieser „Diskurs [...] berücksichtigt das ethnographische Material nicht.“ Denn: „Der Krieg ist ein nahezu universelles Phänomen, und zwar in ausnahmslos jeder der untersuchten Gesellschaften, ohne Rücksicht auf ihre natürliche Umgebung oder ihren sozioökonomischen Aufbau [...]. Die vom Tausch ausgehende Konzeption und ihr Gegenstand sind nur schwer zu vereinbaren“.[1462] Das heißt, dass es in „primitiven Gesellschaften“ nicht entweder Handel (bzw. Tausch) oder Krieg, sondern immer Tausch

[1458] Ebd., S. 53f.
[1459] Vgl. ebd., S. 54.
[1460] Ebd., S. 54; so hätte der Krieg nur als dieser *negative Grund* konstitutive bzw. konstituierende Wirkung, was Clastres nicht gelten lassen will und, wenn auch auf anderer Ebene, später selbst bestätigt.
[1461] AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 10.
[1462] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 54.

und (zugleich) Krieg (bzw. Gewalt) gibt. Diese Beobachtung bringt Clastres zur Aufstellung seiner eigenen, sich davon absetzenden These: „Der Tausch als solcher ist kein Widerspruch zum Krieg [...]. Die primitive Gesellschaft ist Ort des Tausches, und [...] auch Ort der Gewalt. Der Krieg gehört im gleichen Maße wie der Tausch zum primitiven gesellschaftlichen Sein. Man kann die primitiven Gesellschaft nicht denken, ohne zugleich den Krieg zu denken“[1463]. Daraus ist nicht allein zu folgern, das es darum geht die Relation von Tausch und Krieg, d. h. die Funktion, die der Tausch *für* den Krieg hat, zu erhellen. Clastres integriert hier schlaglichtartig die allein auf den Aspekt des (permanenten) Krieges fokussierende Sichtweise von Hobbes mit der exklusiv auf den Aspekt des Tauschs abhebenden Analyse von Lévi-Strauss, wodurch Clastres' eigene Interpretation des Krieges in „primitiven Gesellschaften“ als genuines *Schwellenparadigma*, d. h. die beständige *Gleichzeitigkeit von Tausch und Krieg*, zum Vorschein kommt, in dem sich beide Aspekte im Zustand des permanent *möglichen* Kriegs die Waage halten: „Die primitive Gesellschaft für Hobbes war der Krieg eines jeden gegen jeden. Der Standpunkt von Lévi-Strauss verhält sich spiegelverkehrt zu dem von Hobbes: Die primitive Gesellschaft ist der Tausch eines jedem mit jedem. Bei Hobbes blieb der Tausch unberücksichtigt, bei Lévi-Strauss hingegen der Krieg.“ Ihre Eindimensionalität macht beide Konzepte unbrauchbar für die Beschreibung der ‚Wirklichkeit'. Clastres gibt die soziologisch-politische Realität der „primitiven Gesellschaften“ als *grundsätzlich ambivalent* zu erkennen. Sein kritischer Impetus richtet sich dabei vornehmlich gegen seinen Lehrer. Er fordert eine Revision von dessen Ansatz, denn die „Rehabilitation des Krieges als wesentliche Dimension der primitiven Gesellschaft“, wie Clastres sie andenkt, wird „die Vorstellung vom Tausch als Wesen der Gesellschaft“ nicht „unbeschadet“ stehen lassen, denn: „Sich über den Krieg zu irren bedeutet sich über die Gesellschaft zu irren.“[1464]

Diesen Irrtum räumt Clastres' Analyse auf den folgenden Seiten aus der Welt und eröffnet dabei ein theoretisches Gegenkonzept zum herkömmlichen Verständnis politischer Ordnung. Zunächst betont Clastres mit Blick auf seinen Gegenstand die Differenz zwischen Krieg und Tausch, die letzteren auf eine nachrangige, instrumentelle Ebene zum Krieg versetzt, der seinerseits als *das Mittel* – und nicht das Ergebnis – des sozio-politischen Zwecks der „Verstreuung“ der „primitiven Gesellschaften“ einzustufen ist. Dort geht es in den Kriegen nicht um die „Unifizierung“ oder Inklusion der anderen kriegführenden Parteien, sondern um den Erhalt ihrer unabhängigen Eigenständigkeit, um ihre ‚Exklusivität' gewissermaßen. Clastres denkt die „extreme Zerstückelung, welche die primitive Gesellschaft allerorten nach außen hin aufweist,“ nicht als „Ursache“ der Kriege, sondern er betont, dass die „tiefgründige Beziehung zwischen der Vielfältigkeit der soziopolitischen Einheiten und der Gewalt, [...] die Art und Weise ihres Zusammenhängens [...] nur dann zu begreifen [ist], wenn man die

[1463] Ebd., S. 55.
[1464] Jeweils ebd., S. 55.

Reihenfolge umkehrt, in der sie gewöhnlich dargestellt wird. Der Krieg ist nicht das Ergebnis der Zerstückelung, sondern die Zerstückelung das Ergebnis des Krieges. Sie ist nicht nur das Ergebnis, sondern der *Zweck*."[1465] Hiermit führt Clastres seine Hauptthese ein, die nicht nur den Krieg in den „primitiven Gesellschaften" analytisch situiert. Indem er hier den Grund dafür offenbart, weshalb das Sein-für-den-Krieg das Unterscheidungsmerkmal zu allen anderen Gesellschaften darstellt, löst er auch die soziologisch-ethnologische Perspektive von ihrer Staatsfixiertheit. So begründet Clastres, weshalb die „primitiven Gesellschaften" „Gesellschaften gegen den Staat" und seiner inkludierenden Exklusionslogik[1466] sind. Darüber hinaus erhält der „Krieg" auf dieser Grundlage eine neue Bedeutungsdimension im politischen Kontext: Die Gewalt ist hier niemals *setzend*, sondern *immer ent-setzend* und deshalb dem abendländischen Politik-Recht-Gewalt-Komplex diametral entgegengestellt.[1467] „Der Krieg ist zugleich Ursache und Mittel eines angestrebten Ergebnisses und Zieles, die Zerstückelung der primitiven Gesellschaft. Mit ihrem ganzen Sein will die primitive Gesellschaft die Zerstreuung, dieses Streben nach Aufteilung gehört zum primitiven gesellschaftlichen Sein, das sich als solches in und durch die Verwirklichung dieses soziologischen Willens konstituiert. Der primitive Krieg ist [...] das Mittel eines politischen Zwecks. Sich die Frage zu stellen, warum die Wilden Krieg führen, heißt folglich, das Sein selbst ihrer Gesellschaft zu befragen."[1468] Das wiederum führt zu der Frage, warum *unsere*, nicht-primitiven Gesellschaften *in anderer Weise*, zu einem anderen *Zweck* Krieg führen, ihn aber dennoch als analog *funktionalisierbaren Ausnahmezustand immanent voraussetzen*. Clastres' Perspektive auf die Funktionalität des Krieges reflektiert also zurück auf die Theoretisierung seiner Funktion in *unseren* Gesellschaften, hilft die *Produktivität der Krise* als *Paradigma der Schwelle* an einem anderen Beispiel zu problematisieren. Hier sehe ich das Potential der gemeinsamen Lektüre von Clastres und Agamben.

Die Frage, wie sich diese eigenartige Funktion des Krieges erklärt, klärt also die spezielle Seinsweise der „primitiven Gesellschaften". Die Erörterung dieser Frage beginnt Clastres mit der Feststellung einer *territorialen* Lokalisierung *jeder primitiven Gemeinschaft*: „Die primitive Gemeinschaft ist [...] die *lokale* Gruppe. [...] In ihrer Eigenschaft, eine politische Einheit zu sein, füllt diese nicht nur den homogenen Raum ihres Wohnsitzes aus, sondern dehnt ihre Kontrolle, ihren Vorrat an Zeichen, ihr Recht auf ein Territorium aus."[1469] Das ist der Bereich, aus dem sie ihre ökonomische Autarkie bezieht, den sie als exklusiven Rechtsraum zu erhalten bestrebt ist, der das stets „identische Sein" jeder „primitiven Gesellschaft", ihre „Ungeteiltheit" markiert.[1470] Dieses Moment bildet den wesentlichen Grund für den Krieg: „Die

[1465] Ebd., S. 56.
[1466] Vgl. zu „einschließender Ausschließung" und „ausschließender Einschließung" bei Agamben Fußnote 947.
[1467] Vgl. Fußnote 781.
[1468] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt,* S. 56.
[1469] Ebd., 57.
[1470] Ebd., S. 58 „Die Örtlichkeit der lokalen Gruppe ist also ihr Territorium, das [...] den exklusiven Raum

Ausschließlichkeit [...] beinhaltet eine Ausschlussbewegung, in der die eigentlich politische Dimension der primitiven Gesellschaft deutlich wird, als eine Gemeinschaft, die sich [...] durch eine ihr wesentliche Beziehung zum Territorium erweist: So wie die Existenz des Anderen in dem Akt, der sie ausschließt bereits vorausgesetzt ist, so besteht jede Gemeinschaft auf ihrem ausschließlichen Recht auf ein bestimmtes Territorium, wodurch die politische Beziehung zu den benachbarten Gruppen ebenfalls gegeben ist."[1471] Diesbezüglich stellt sich jedoch die Frage, wenn der „Krieg allgemein verbreitet und sehr häufig ein Angriffskrieg"[1472] ist, er aber nicht ökonomisch, sondern von dieser *politischen* Dimension verursacht wird, warum es zu der permanenten Dynamik kommt, obwohl das Autarkieideal über die territoriale Homogenität gegeben scheint.[1473] Was heißt es, „dass die primitive Gesellschaft ihrem Sein nach *ungeteilt* ist", worin sich die wesentliche Differenz zu *unseren*, abendländischen Gesellschaften abzeichnet, die, jede für sich, in ihrem Inneren, wie nach Außen *unterscheidet*, *Schwellen* produziert, indem sie sie überwindend zu inkorporieren vorgibt. Clastres behauptet, dass das Prinzip und das Faktum der „Ungeteiltheit" die Entstehung von Ungleichheit und Teilung, oder die *Absonderung* der Macht[1474] zugunsten einer gesellschaftlichen Gruppe verhindern, und sie deshalb von „Totalität und Einheit" geprägt sind. Über die „lokale Gruppe" hinaus gibt es keine „Existenzebene" der „primitiven Gesellschaft", weil bei ihnen der „Wunsch nach Akkumulation [...] in keiner Weise vorhanden ist".[1475] Anstelle dessen eruiert Clastres zwei „wesentliche soziologische Eigenschaften", welche „den Daseinsgrund des Krieges und das Prinzip, das ihn verständlich macht, bestimm[en]." Er beschreibt die Gleichzeitigkeit dieser beiden politischen Eigenschaften mit den Syntagmen einer „unteilbare[n] Totalität" und einer „totale[n] Einheit": „*Die primitive Gesellschaft ist zugleich Totalität und Einheit.* Totalität, weil sie eine vollendete Gesamtheit ist, autonom, vollständig, stets darauf bedacht, ihre Autonomie zu wahren [...]. Einheit, weil ihr homogenes Sein auf der Ablehnung gesellschaftlicher Teilung beharrt, auf dem Ausschluss von Ungleichheit"[1476]. Es ist hervorzuheben, dass dies nicht mit der (aus der europäischen Geschichte bekannten) totalitären, anti-individuellen Dimension zu assoziieren ist. Teil einer solchen Gemeinschaft zu sein, ist etwas anderes als (repräsentierbarer) Teil der *unseren* zu sein, da es eben keine (Ab-)Teilung (von Macht oder Ressourcen), keine Repräsentanten oder *Führer* gibt: Die „primitive Gesellschaft" „bringt keinerlei Ausprägung

---

darstellt, in dem die Gemeinschaft das in ihr geltende Recht ausübt." Ebd.

[1471] Ebd., S. 58.

[1472] Ebd., S. 59.

[1473] Clastres vermutet, „dass die Gewalt in der Regel [...] niemals in Erscheinung [träte], solange jede Gruppe sich auf ihr eigenes Territorium verlasse und keinen Grund habe, es zu überschreiten."; dem sei faktisch aber nicht so, „wie wir [...] wissen", ebd., S. 58.

[1474] Die Entstehung einer *exklusiv-inludierenden* Sphäre der politischen Macht wird dort ebenso verhindert, wie die von Agamben thematisierte *Absonderung* rechtlicher oder religiöser gesellschaftlicher Bereiche; vgl. AGAMBEN: *Profanierungen*, S. 70-77.

[1475] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 60; Clastres polemisiert: „Die Wilden sind weise genug, sich einer solchen Torheit nicht hinzugeben. Die primitive Gesellschaft funktioniert in einer solchen Art und Weise, dass Ungleichheit, Ausbeutung und Teilung darin nicht möglich sind." Ebd., S. 61.

[1476] Jeweils ebd., S. 61.

der Figur des Einen hervor, weil sie es nicht zulässt, dass irgendjemand von ihr die entsprechenden Merkmale auf sich versammelt und sich so aus den Verbindungen der Gesellschaft löst, um sie zu repräsentieren, um sie als Einheit zu verkörpern. Deshalb ist das Kriterium der Unteilbarkeit wesentlich politisch."[1477] Doch wie lässt sich, vor dem Hintergrund des unveränderlichen[1478] „Gesetz[es] der Ahnen, das niemand übertreten kann, weil es das Sein selbst der Gesellschaft ist", die „Dynamik" des Kriegs deuten? Mehr noch, findet sich in der politischen Trinität der „primitiven Gesellschaften" von *Gesetz*, *Einheit* bzw. *Ungeteiltheit* und *Territorium* nicht ein Widerhall derjenigen *gouvernementalen, ökonomisch-theologischen Trinität*, deren Genealogie Agamben für *unsere* Tradition nachzeichnet und kritisiert.[1479] Das heißt, wird nicht gar eine ähnlich biopolitische Grundausrichtung (die eventuell Clastres' Perspektive selbst (ebenso „unbewusst", wie er es anderen Beobachtern vorhält)[1480] an seinen Gegenstand heranträgt) sichtbar, wenn er die „primitive Gemeinschaft" als „diejenige Gemeinschaft" charakterisiert, „die unter dem Zeichen des Gesetzes, welches ihre Unteilbarkeit garantiert, sich der Herrschaft über ihr Territorium versichert."[1481] Clastres' zentrale Argumentation scheint nicht nur zirkulär zu sein, da er deren Totalität durch deren Ungeteiltheit, und umgekehrt, argumentiert. Sie wirft ein ambivalentes Licht auf dessen eigenes, offensichtlich *biopolitisches Politikverständnis*, wenn er behauptet: „Die territoriale Dimension beinhaltet bereits das politische Band, insofern es die Ausschließung des Anderen ist." Auch Clastres kann, das gibt sein Material ihm vor, Politik nicht anders als über diese *Schwelle* denken. Doch diese Exklusion, diese Unterscheidung ist nicht identisch mit dem biopolitischen *Unterschiedmachen*, da sie nichts einzuschließen strebt, und in dieser Hinsicht, noch einmal, negativ die Besonderheit der Bannbeziehung akzentuiert, die die abendländische Biopolitik bestimmt. Sie ist für Clastres das politische Element, ja das politische Wesen der „primitiven Gesellschaften". Insofern sie ‚nicht alleine'[1482] sind, sind die „benachbarten Gruppen" „das Andere als ein Spiegel [...], in dem der Gemeinschaft das Bild ihrer Einheit und Totalität zurückgeworfen wird." Dieser Umstand, führt dazu, dass „die jeweilige Gemeinschaft [...] sich als das vollkommen Unterschiedene setzen und denken [kann], als unbeschränkte Freiheit, als der Wille, ihr Sein als eine unteilbare Totalität zu behaupten."[1483] Gerade an diesem Punkt, an dem Clastres den direkten Fremdkontakt als Ursache für die spezifische Seinsweise der „primitiven Gesellschaften" hervorhebt, antwortet er auf die dieser These entgegenstehende Frage, wie sich dann überhaupt distinkte Gruppen herausbilden. Clastres erkennt hier, „auf welche Weise die primitive Gesellschaft konkret

[1477] Ebd., S. 61; erinnert sei an die Figuren des machtlosen *Häuptlings* und des *traurigen Kriegers*.
[1478] Vgl. ebd., S. 62. „Das Gesetz anzutasten hieße, den gesellschaftlichen Körper zu entstellen, ihn zu verändern, ihm Neuerungen und Wandlungen beizufügen, die er sämtlich zurückweisen würde." Ebd.
[1479] Vgl. wiederum AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*.
[1480] Vgl. CLASTRES: *Staatsfeinde*, S.179.
[1481] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 62.
[1482] Vgl. Agambens Kritik am „*factum pluralitatis*; meine Kritik richtet sich auf vorausliegende, *biopolitische Signaturen* im Denken von Clastres, wie das *Apriori* der Pluralität; vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 65-71.
[1483] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 62.

Gestalt annimmt: eine Vielzahl voneinander getrennter Gemeinschaften, die jeweils für die Unversehrtheit ihres Territoriums sorgen[1484] [...]. Jede Gemeinschaft kann sich, insofern sie ungeteilt ist, als ein Wir denken. Dieses Wir begreift sich seinerseits als Totalität innerhalb der gleichberechtigten Beziehung, die es zu jedem ihm entsprechenden Wir, gebildet durch die anderen Dörfer, Stämme, Horden etc., unterhält.“[1485] Clastres' Analyse ließe sich dahingehend aufschlüsseln, dass es zu einer Totalisierung der gegenseitigen Exklusion kommt, weil die Inklusion *naturalisiert* ist, immer schon unveränderlich gegeben, d. h. *vorausgesetzt*. Auf analytischer Ebene bleibt also das Moment der „reine[n] Statik, die vollkommene Trägheit, das Fehlen jeglicher Bewegung“[1486] vorherrschend, während „die ethnographische Wirklichkeit das Gegenteil [lehrt]: Das System ist alles andere als träge, sondern vielmehr in ständiger Bewegung, es ist in einem Zustand von Dynamik und nicht des Stillstands, und die primitive Monade ist weit entfernt davon, sich selbst genügend, in sich geschlossen und ohne Beziehung nach außen zu bleiben, sondern sie öffnet sich im Gegenteil den anderen gegenüber mit kriegerischer Gewalt in ihrer äußersten Ausprägung.“ Ausgehend von diesem empirischen Befund fordert Clastres dazu auf, die Gleichzeitigkeit von (dynamischem) Krieg und (stabilem) System nicht als sich gegenseitig ausschließend, sondern einander bedingend und aufrechterhaltend zusammenzudenken. Clastres fragt, sich endgültig von Lévi-Strauss' Tauschprämisse absetzend: „Ist der Krieg nicht die Bedingung der Möglichkeit des primitiven gesellschaftlichen Seins? Könnte er nicht, anstatt eine Todesdrohung, die Existenzbedingung der primitiven Gesellschaft sein?“[1487] Wenn er dies ist, worauf Clastres ja von Beginn an hinaus will, dann ist es seine Funktion die innere Totalität der „primitiven Gesellschaften“ durch offensive Abgrenzung nach Außen zusammenzuhalten, ihre Existenz *als solche* zu ermöglichen.

Der Krieg als Materialisierung der *Innen-Außen-Schwelle* von politischen Gemeinschaften, wird also nicht unbedingt wegen dieser grundlegenden Funktion zum Kriterium der Differenz zwischen „primitiven“ und nicht-primitiven, staatlichen Gesellschaften, sondern aufgrund seiner je unterschiedlichen Ausrichtung in Bezug auf das dadurch Auszuschließende, das auf gewaltsamen Weg als solches zu (re)produzierende Außen. Die von Clastres extrahierte Differenz liegt im Bestreben „primitiver Gesellschaften“, die Unterschiedenheit der eigenen Gruppe nach Außen zu behaupten, was zur Bedingung der totalen inneren Einheit wird, während in *unserer* gesellschaftlichen Tradition Krieg geführt wird, um, wie Clastres formuliert, die Unterschiedenheit der anderen Gruppen zu nivellieren, eine universelle Einheit und damit die Auslöschung von Heterogenität zu erreichen. Doch, und hier kommt die Geste des Denkens von Agamben zur Anwendung, kann diese Zäsur selbst noch einmal geteilt

[1484] Zu fragen wäre: Wie *wird* es *ihr* Territorium*?* Wodurch sind die Gemeinschaften voneinander *getrennt*? Die Zirkularität von Clastres' Argumentation kann auch meine Analyse nicht durchbrechen.
[1485] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 62.
[1486] Ebd., S. 62f.
[1487] Jeweils ebd., S. 63.

werden, so dass der von Clastres betonte Unterschied nicht einfach an Klarheit verliert, sondern seine Schärfe, leicht verschoben, behält, indem er die beiden Gesellschaftstypen *gemeinsame Grund*-Funktion des Krieges fokussiert. Die von Clastres revidierte Trennungslinie wird so zu einer *Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen primitiven und nicht-primitiven Gesellschaften* ausgedehnt, die deren Unterscheidung im gemeinsamen *Ursprung* ihres jeweils spezifischen *politischen* Seins erst erlaubt. Denn ließe sich vor diesem Hintergrund nicht auch folgendes denken: Wenn der Wille, die eigene Unterschiedenheit nach Außen permanent zu behaupten, unter der Bedingung der inneren Homogenität, die nur durch den *permanenten* Kampf gegen dieses ‚Äußere' konstituierbar ist, die *unterscheidende* Differenz zum Abendland ist, dann könnten die derart ihren Bestand sichernden „primitiven Gesellschaften" kaum biopolitischer sein: Jedes Leben in dieser Gesellschaft ist unmittelbar politisch und dem Tod (im Krieg) ausgesetzt. Grundlage dieser Vermutung ist Clastres' These, dass die „Möglichkeit des Krieges [...] dem Sein der primitiven Gesellschaft eingeschrieben [ist]. Der Wille jeder Gemeinschaft, ihre Unterschiedenheit zu behaupten, kann tatsächlich jederzeit der Anlass dafür werden."[1488] Die Hypothese vom *biopolitischen Sein* auch der „primitiven Gesellschaften" werde ich mittels einer Übertragung von Agambens entsprechender Terminologie ausbauen. Das Bild, das Clastres von den „primitiven Gesellschaften" zeichnet, zeigt, dass sie zwar nicht immer tatsächlich Krieg führen, aber *jederzeit* dazu bereit sind, der *Kriegs*- oder *Ausnahmezustand als potentieller permanent* ist, bloß das kein *Souverän* über ihn entscheidet, sondern jede Gesellschaft als Ganze sich selbst „aufs Spiel setzt"[1489]: „Ein unsicheres Gleichgewicht ist die Folge: Die Möglichkeit eines Krieges [...] ist hier stets eine unmittelbare Gegebenheit." Nicht Tausch, sondern Krieg, nicht „allgemeine Freundschaft"[1490] sondern ubiquitäre Feindschaft bestimmen ihren Funktionsrhythmus. „Die Logik der primitiven Gesellschaft ist eine Logik der Unterschiede und steht als solche im Gegensatz zur Logik des Tauschs, die eine Identitätslogik ist, denn sie ist eine Logik der Identifikation."[1491] Insofern der Krieg(szustand) die Struktur der „primitiven Gesellschaft" bestimmt, weil er die Abgrenzung nach außen als politische Überlebensstrategie immer wieder erneuert und als *drohender* stets auf diesen Wesenskern verweist, erklärt sich die in den von Clastres kritisierten Konzepten ungeklärte „Universalität des Krieges". „Primitive Gesellschaften" *existieren* nur so lange die „Unterscheidung zwischen dem Wir und dem Anderen" (auf zentrifugal-kriegerischem Weg) aufrechterhalten bleibt. Ihre „Abschaffung [...] würde die primitive Gesellschaft insgesamt [zum V]erschwinden" bringen. Dagegen wehrt sich deren von Clastres aufgedeckte „soziologische Logik", sie *sind* als antagonistische konzipiert: „Der primitiven Gesellschaft zu eigen ist eine zentrifugale Logik der Aufteilung in kleine Stücke, der Zerstreuung, der

[1488] Ebd., S. 63.
[1489] Vgl. Fußnote 506.
[1490] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 63.
[1491] Ebd., S. 64.

Aufspaltung, so wie jede Gesellschaft sie braucht[1492], um sich als solche denken zu können (als ungeteilte Totalität).“[1493] Entweder wird hier das biopolitische Denken des Politischen von Clastres’ offensichtlich, d. h. er wendet (unbewusst) diskursive Versatzstücke seiner eigenen Voreingenommenheit an, was ihm methodisch nicht gut zu Gesicht stünde, oder er deckt hier tatsächlich den sowohl *primitiven als auch nicht-primitiven Gesellschaften gemeinsamen biopolitischen Grund ihrer politischen Praxis der (Inklusion durch) Exklusion* auf.[1494] Das erweiterte den Radius der Kritik Agambens, ihrer Relevanz um ein vielfaches, richtet sie sich doch genau auf die in diesem biopolitischen Diskurs implizit *naturalisierte Notwendigkeit* der Unterscheidung von Innen (Wir) und Außen (alle Anderen), die vor allem für den Erhalt des Politischen als (biopolitisches) System, nicht aber für die Menschen (als „Lebewesen, die Sprache haben“[1495]) *überleben*swichtig ist: „Genauso bedarf [die primitive Gemeinschaft] der ihr entgegengesetzten Figur des Fremden oder des Feindes, was bedeutet, dass die Möglichkeit von Gewalt dem primitiven gesellschaftlichen Sein von vornherein beigegeben ist;[1496] der Krieg ist eine Struktur der primitiven Gesellschaft und nicht der wegen eines nicht zustande gekommenen Tausches zufällig sich ereignende Vorfall. Diesem strukturellen Status der Gewalt entspricht die Universalität des Krieges in der Welt der Wilden.“[1497] Mit Bezug auf das, was Agamben in seiner *Archäologie* der abendländischen Politik zu zeigen versucht, ließe sich dieses Paradigma analogisch nutzen, um dessen Begriffe zu erhellen: *Dem strukturellen Status des Rechts* (dessen Einsetzung die *mythische Gewalt* in *setzende* und *erhaltende* aufspaltet, sie in diese Rolle erhebt)[1498] *entspricht die Universalität des Ausnahmezustands* (als von der Souveränität monopolisierter Kriegszustand und *Ausnahme* von der Rechtsordnung) *in* unserer *Welt*. Auf dieser Ebene wird die Hypothese plausibel, dass es in diesem Sinn, d. h. mit Blick auf den Bedarf von (zu bekriegenden) Feinden zur Selbstkonstitution *keine nicht-primitiven Gesellschaften* gibt, dass im Rahmen dieses

[1492] Hier behauptet Clastres die *Notwendigkeit* einer soziologischen *Inklusion*slogik, die für ihn zunächst eine reine *Exklusionslogik des Politischen* ist, das er also offensichtlich mit dem Gesellschaftlichen identifiziert, was nach Arendt bereits tendenziös ist; vgl. die Differenzierung von „Gesellschaftlichem“ und „Politischem“, d. h. „Öffentlichem in ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 47-73.

[1493] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 65.

[1494] Der Pfad, den Agamben dem Denken von Politik jenseits dieser Unterscheidung eröffnet, setzt mit der Frage ein, warum *Politik* für Menschen notwendig sollte, warum wird die Notwendigkeit für Menschen (und ihr Menschsein) in *solcher* Gemeinschaft zu leben, als alternativlos gedacht? Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 21.

[1495] Vgl. die spezifische Wendung, die Agamben dieser Grundannahme *unserer* philosophisch-politischen Tradition gibt, u. a. in AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, S. 12f., S. 87-92; AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 112; auch hier rekurriert Agamben auf „die alte philosophische Definition des Menschen als *zoon lógon échon*, das Lebewesen, das Sprache hat. Die metaphysische Tradition hat bei dieser Definition sowohl nach dem Lebewesen als auch nach dem *lógos* gefragt; was sie noch unbedacht gelassen hat, ist das *échon*, der Modus dieses Habens. Wie kann ein Lebewesen die Sprache *haben*? Was kann es für ein Lebewesen bedeuten, zu sprechen?“ Diese Frage beantwortet Agamben hier mit dem *Schwellenparadigma* des *Zeugnisses*, während er das in der metaphysisch-biopolitischen Denktradition *über diese Schwelle* konstituierte Unterschiedene (Sprache/Kultur vs. Lebewesen/Natur) zum einen in AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, und zum anderen in AGAMBEN: *Das Offene*, kritisch rekapituliert.

[1496] Dies ist der Ansatzpunkt für meine These von der *offenen Biopolitik der permanenten Ausnahme*, was in *unserer* Perspektive *Ausnahme* ist, scheint in Bezug auf die von Clastres beschriebenen Gesellschaften die *Regel*.

[1497] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 65.

[1498] Vgl. BENJAMIN: *Zur Kritik der Gewalt*, S. 55-60; vgl. Kapitel II.2.6.1.

Paradigmas *jede Gesellschaft biopolitisch* funktioniert. So wäre die von Clastres betonte Differenz zwischen ‚primitiv-antistaatlichen' und ‚zivilisiert-prostaatlichen' Gesellschaften in erster Linie in Bezug auf den *Umgang mit der selbstproduzierten Schwelle* zu verorten.

Clastres macht hier jedoch einen anderen Punkt. Seine Kritik an Lévi-Strauss' Konzept, das dem Tausch die strukturelle Priorität vor dem Krieg einräumt, geht hier eine Synthese mit seiner Kritik an Hobbes' Analyse ein, die auf „das tatsächliche Vorhandensein des Krieges eines jeden gegen jeden" abhebt. Wie Clastres die „Unmöglichkeit einer Freundschaft aller untereinander" hervorhebt, so falsifiziert er die entgegengesetzte „Hypothese allgemeiner Feindschaft"[1499]. Der „primitive" Krieg hat die Funktion, die Ungeteiltheit jeder einzelnen „primitiven Gesellschaft" aufrechtzuerhalten, dies ist die soziologische Priorität dieser Gesellschaften, deshalb spielt er eine im Vergleich zum Tausch übergeordnete Rolle; und aus demselben Grund wird er nicht zum *Selbstzweck*, d. h. geht nicht über die Erfüllung dieser Aufgabe hinaus. Denn hinterließe ein solcher Krieg *bleibende* Sieger und Verlierer, würde das „jenes politische Verhältnis schaffen, dessen Auftauchen die primitive Gesellschaft gerade verhindern will, insofern der Krieg aller gegen alle die Einrichtung von Herrschaftsbeziehungen mit sich brächte, wonach der Sieger unter Anwendung von Gewalt Macht über den Verlierer ausüben könnte." Sowohl Lévi-Strauss' Erklärungsversuch als auch Hobbes' Interpretationsansatz gehen fehl, weil sie *unser* Verständnis vom Tausch bzw. vom Krieg an die „primitiven Gesellschaften" herantragen, das deren „Wirklichkeit" nicht trifft: „Der allgemeine Krieg hätte genau das gleiche Ergebnis wie die allgemeine Freundschaft: die Negation des primitiven gesellschaftlichen Seins." Dies konturiert Clastres' These noch schärfer: Die „primitive Gesellschaft" kann „den universellen Frieden nicht gutheißen, der die Dreingabe der Freiheit ist, und sie kann sich nicht voll und ganz dem allgemeinen Krieg hingeben, der die Aufhebung der Gleichheit ist."[1500] Clastres betont, dass dieses Prinzip des nicht abgeschlossenen Gleichgewichts, der *Potenzialität* von Krieg und Tausch (zum Zweck des Kriegs), die beide Mittel zum autarken Selbsterhalt jeder „primitiven Gesellschaft" sind, existentiell für deren *Totalität* selbst sind: Das Außen, das im selben Modus existiert, muss *drohen*, so dass Reaktionen oder Aktionen zur Selbstbehauptung *notwendig* werden *können*. Doch ist dies kein permanenter sondern ein *potentieller Zustand*, weshalb den Kriegern auch keine politische *Macht*, sondern bloß gesellschaftlich-historisches *Prestige* aus (erfolgreich bestrittenen) Kriegen erwächst.[1501] Clastres nutzt hier die Terminologie eines *Paradigmas der Schwelle*: „Das primitive gesellschaftliche Sein braucht also *gleichzeitig* [*kursiv; M.M.*] den Tausch und den Krieg, um sowohl die Selbstverständlichkeit von Autonomie als auch die Unteilbarkeit miteinander verbinden zu können. Auf dieses doppelte Erfordernis beziehen sich Status und Funktion von Tausch und Krieg, die sich auf unterschiedlicher Ebene

[1499] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 65.
[1500] Jeweils ebd., S. 66.
[1501] Vgl. CLASTRES: *Unglück des wilden Kriegers*, S. 105-113, S. 117-120.

entfalten.“[1502] Der Tausch ist ein Mittel der Kriegführung, das dazu dient, entsprechende Bündnisse zu etablieren. Da es in der von Clastres betrachteten Region keine „primitive Gesellschaft“ gibt, die eine ein für alle mal überlegene kriegerische Macht über andere besitzt (oder besitzen will), d. h. die ihre Feinde nicht vernichtet oder assimiliert, sondern *als Feinde* (sprich: *als Schwelle*) zu erhalten sucht, braucht es auch Bündnisse: „Warum braucht eine primitiven Gesellschaft Verbündete? Die Antwort ist offensichtlich: weil sie Feinde hat.“ Doch weder dauert einer dieser Kriege ewig bzw. endet mit der endgültigen Unterwerfung der Gegner, noch sichert ein Tausch, der dazu dient ein Bündnis zum Zweck der jeweiligen Kriegführung zu schmieden, andauernde Partnerschaften. Realisiert werden diese über „diplomatische Unternehmungen“,[1503] die immer wieder erneuert werden müssen, je nach Kriegsabsicht oder -konstellation. Da ein Verrat immer möglich ist, weil das Bündnis nur dann und in dem Maß Sinn macht, wenn es dem Kriegsziel, die eigene Ungeteiltheit aufrechtzuerhalten, nutzt, gibt es in den Außenbeziehungen niemals Sicherheit oder Permanenz; aber auch keinen ‚totalen Krieg’. Dies ist der Existenzmodus der „primitiven Gesellschaften“, der für Clastres den Unterschied zur Politik im Abendland ausmacht, da dort diese „Ambivalenz“ in der Moderne unerträglich wird;[1504] sie zu eliminieren, entweder kriegerisch-expansiv, nach dem Modell von Hobbes, oder ökonomisch-integrativ, nach dem Modell von Lévi-Strauss, (oder mit einer Kombination aus beiden, wie sie Debord beschreibt)[1505] wird ihr Antrieb. In der Seinslogik „primitiver Gesellschaften“ bedarf es nicht nur keines Vertrags, um ein Bündnis abzusichern, sondern in seiner temporären Fragilität exemplifiziert es deren Selbstverständnis geradezu: Als kündbares, auf das alle Seiten lieber verzichten würden,[1506] und als „Mittel, um unter dem geringsten Risiko und mit den geringsten Kosten das kriegerische Unternehmen als Zweck des Ganzen herbeizuführen“[1507], erscheint es notwendig, verstetigt den ‚außenpolitischen’ Schwebezustand, der ihre innere Unveränderlichkeit sicher stellt. Die Logik, die Clastres hier nachzeichnet, ist die einer kontextabhängigen Entscheidungsfreiheit, deren oberste Direktive die Selbstbehauptung der Unabhängigkeit jeweiliger politischer Gemeinschaft ist. Die verbündeten oder verfeindeten Gemeinschaften sind austauschbar: „Festzuhalten ist die Fortdauer der Anordnung des Ganzen – die Teilung der Anderen in Verbündete und Feinde – nicht aber der vom Verlauf abhängige, veränderliche Platz, den die betroffenen Gemeinschaften in dieser Anordnung einnehmen.“ Allgemein, d. h. mit Blick auf alle

[1502] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 67.
[1503] Jeweils ebd., S. 67.
[1504] Vgl. BAUMAN: *Moderne und Ambivalenz*. „Der Kampf gegen die Ambivalenz ist selbstzerstörerisch und selbsterzeugend. Er ist unaufhaltsam, weil er seine eigenen Probleme erzeugt, während er sie zu lösen sucht.“ Ebd., S. 16
[1505] Vgl. DEBORD: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 200-205.
[1506] Clastres betont, die „Unbeständigkeit bedeutet an dieser Stelle einfach nur, dass das Bündnis kein Vertrag ist, dass sein Bruch von den Wilden nie als Skandal aufgefasst wird und dass [...] eine gegebene Gemeinschaft weder allzeit dieselben Verbündeten noch dieselben Feinde hat.“ CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 67f.
[1507] Jeweils ebd., S. 67f.

„primitiven Gesellschaften“, die alle ein gemeinsames, sie voneinander scheidendes Ziel teilen – „an ihrem autonomen Sein festhalten, sich als das bewahren, was sie sind: lauter ungeteilte Wir“ –, gilt also: „*Der Krieg ist [...] im Verhältnis zum Bündnis bedeutender*, der Krieg als Institution verleiht dem Bündnis seine Bestimmung, eine Taktik zu sein.“[1508] Da jedes Bündnis (für *uns* Anzeichen einer nichtkriegerischen Außenbeziehung) nur Mittel zum Zweck des Krieges sein kann, ist ein permanenter Kriegs*zustand* die Folge, da auch die Bündnispartner immer zu Feinden werden können. Insofern „die Tauschpartner [...] die Verbündeten [sind], [deckt sich] der Wirkungsbereich des Tausches [...] genau mit dem des Bündnisses.“ Und da soeben die „soziologische Priorität des Krieges gegenüber dem Bündnis“ ermittelt wurde, begründet sich auch das analoge, der Lévi-Strauss-Auffassung widersprechende „wirkliche Verhältnis zwischen Tausch und Krieg“, d. h. „es gibt Tausch, weil es Bündnisse gibt“, und diese muss es geben, weil es den Krieg gibt.[1509]

Das klärt den politischen Zweck des Tauschs; aber was wird getauscht? Clastres zufolge besteht der Tausch im (nichtökonomischen) „Austausch von Geschenken [...] und vor allem [im] Tausch von Frauen“. Der zweite Aspekt, der in die Tauschpraxis eine Bedeutungszäsur einschreibt, hat für die *Anthropogenese*, die Clastres hier rekapituliert, zentrale Bedeutung. So behauptet Clastres in strukturalistischer Tradition, auf diesem Weg biopolitische Diskurselemente seines Fachs offenbarend, dass der „Frauentausch“ die „Humanität“ der Menschen, ihre Differenz zu den Tieren, die „Nicht-Tierhaftigkeit“ der „Wilden“ herstellt und sichert, und insofern ein politischer, d. h. *Nichtmenschen zu Menschen* machender Aspekt ist. „Auf der Ebene der menschlichen Gesellschaft als solcher sichert er die Humanität, das heißt die Nicht-Tierhaftigkeit der entsprechenden Gesellschaft, er bedeutet, dass die menschliche Gesellschaft nicht der Ordnung der Natur, sondern der Kultur angehört“.[1510] Übersetzt in die Termini des biopolitischen Diskurses: Politik – dieser Sphäre, sie geradezu konstituierend, schreibt Clastres den Frauentausch zu – macht (Nicht-)Menschen zu Menschen, sie ermöglicht denjenigen Lebewesen, *die Sprache haben*, nicht *bloß zu überleben*, diesen prekär-zirkulären Status hinter sich zu lassen, historische Linearität zu entwerfen, *gut* zu leben. Vor diesem Hintergrund erhält der Frauentausch eine politische, *humanisierende* Relevanz: „Der exogame[1511] Tausch von Frauen begründet die Gesellschaft als solche im Inzestverbot[, ...] insofern [...] er die menschliche Gesellschaft als nicht-tierische Gesellschaft instituiert“. Auf dieser *grundlegenden* Ebene hat der Tausch „eine

[1508] Jeweils ebd., S. 68.
[1509] Jeweils ebd., S. 69.
[1510] Jeweils ebd., S. 69; gleich darauf zeigt Clastres sein eigenes *biopolitisches* Menschenbild, das zu revidieren Agambens Philosophie hofft: „Die menschliche Gesellschaft entfaltet sich in einem Universum der vorgegebenen Regeln und nicht in einem der unmittelbaren Bedürfnisse, in der Welt der Institutionen und nicht in der von Instinkten.“ vgl. ebd. S. 70; vgl. auch die Darstellung in BARNARD/SPENCER: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, S. 218-221.
[1511] „Heiratsordnung, nach der nur außerhalb des eigenen sozialen Verbandes (z. B. Stamm, Sippe) geheiratet werden darf“, *DUDEN. Das große Fremdwörterbuch*, S. 439.

offenkundig politische Bedeutung“[1512], da er nicht nur als Gründungsakt menschlicher Gemeinschaften fungiert, sondern auch Folge und Mittel eines politischen Zwecks darstellt. Clastres’ *Menschen*(-Männer-)*bild*, das sich über deren Unterscheidung zu den Tieren, die ihre ‚Frauen’ nicht tauschen, gewinnt, ist genuin mit der menschlichen Möglichkeit zum politischen Handeln verknüpft, d. h. *biopolitisch konstituiert*. Diese Deutungsebene des menschlich-politische Gemeinschaften konstituierenden Frauentauschs in der Argumentation von Clastres, die auf Lévi-Strauss zurückgeht, ist aus Agambens Perspektive kritisch zu betrachten.[1513] Clastres’ Anliegen bleibt die Revision von Lévi-Strauss’ Universalisierung des Tauschs als *der Grund*-Struktur „primitiver Gesellschaften“. Seine Untersuchung zeigt, dass es angebracht ist, zwischen zwei Ebenen des Frauentauschs zu unterscheiden, wohingegen Lévi-Strauss die *hominisierende*, Menschen und Tiere differenzierende Ebene von der strategisch-politischen *nicht* unterscheidet,[1514] weshalb dieser zum Schluss kommt, dass „die primitive Gesellschaft den Tausch will, dass sie eine Gesellschaft-für-den-Tausch ist“. Clastres argumentiert im Verlauf dieses Aufsatzes genau das Gegenteil, nämlich, „dass die primitive Gesellschaft sowohl auf ökonomischer Ebene (Ideal der Autarkie) als auch auf politischer Ebene (Wille zur Unabhängigkeit) beständig dabei ist, [...] die Notwendigkeit des Tausches so gering wie möglich zu halten.“ Insofern „erweist sie sich [...] als Gesellschaft gegen den Tausch.“ Clastres’ Argument geht noch weiter. Er macht eine unmittelbare Verbindung zwischen „Frauentausch und Gewalt“ aus: So wäre der „Frauenraub“ „derjenige Kriegszweck, den jede primitive Gesellschaft mit allergrößtem Nachdruck für sich geltend macht“. Da zu einem „Frauentausch“ auch der Verlust eigener Frauen gehört, erscheint der Krieg zum Zweck des Frauengewinns ‚lukrativer’, denn das „Risiko ist zwar beträchtlich (Verletzung, Tod), dafür aber auch der Gewinn: Er ist total, die Frauen sind umsonst.“ Diese „eigennützige“ Logik, in der der Keim der Expansion, der Eroberung und Vernichtung der Feinde durchschimmert, würde „immer dazu führen, den Krieg dem Tausch vorzuziehen: Das aber bedeutete den Kriegszustand aller gegen alle“.[1515] Ein entsprechend permanent ausgetragener Krieg widerspräche jedoch der Seinsweise der „primitiven Gesellschaften“, für die der permanent *mögliche* Krieg wesenhaft und überlebenswichtig ist. Deshalb ist der Tausch im Rahmen eines Bündnisses, das dem primitiv-funktionalen Krieg dient, eine zentrale Option für deren Selbsterhalt, denn der stete Krieg zum Zwecke des Frauenraubs würde entweder in die Selbstvernichtung führen oder zu einer machtpolitischen Superiorität,

[1512] Vgl. CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*: „die Festlegung ehelicher Beziehungen zwischen verschiedenen Gruppen ist ein Mittel, um das politische Bündnis zu festigen [...]. Von Verbündeten, die zugleich Verwandte sind, kann man sich beständigere Solidarität in kriegerischen Angelegenheit erhoffen, wenn auch [...] keine endgültige Garantie“, ebd., S. 70.

[1513] Inwieweit diese These berechtigt ist, und so der von Agamben angegriffene biopolitisch-metaphysische Grund der Unterscheidung von Mensch und Tier bzw. Nichtmensch, Kultur bzw. Politik und Natur, Möglichkeit und Notwendigkeit *anthropologisch* fundiert werden kann, wird hier erst zur Diskussion gestellt.

[1514] Vgl. CLASTRES: *Archäologie der* Gewalt, S. 70. Clastres paraphrasiert Lévi-Strauss’ *falsche* „Konzeption des Tauschs, wonach der Tausch der Gründungsakt der menschlichen Gesellschaft (Inzestverbot, Exogamie) auf der gleichen Ebene stattfindet wie der Tausch als Folgeerscheinung und Mittel des politischen Bündnisses“, ebd.

[1515] Jeweils ebd., S. 71.

die keine der „primitiven Gesellschaften“ anstrebt. So stellt Clastres klar: „Der Weg zum Krieg läuft über das Bündnis, und das Bündnis begründet den Tausch. Es gibt Frauentausch, weil man um ihn nicht herum kommt“[1516], da er Verbündete zu Verwandten und insofern zu etwas stabileren Genossen im Kampf um die eigene, auch von diesen möglichst unabhängige „Totalität und Ungeteiltheit“ macht: „Der Krieg beinhaltet das Bündnis, das Bündnis zieht den Tausch nach sich (nicht in seiner Bedeutung als Merkmal der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier, als Übergang von der Natur zur Kultur,[1517] sondern als die Entfaltung der primitiven Gesellschaft in ihrer Gesellschaftlichkeit, als das freie Spiel ihres politischen Seins).“[1518] Der Krieg ist das Mittel, um das im Kern ihres politischen Seins angesiedelte Bestreben nach Autarkie, Einheit und Unabhängigkeit zu realisieren. Nur aus diesem Grund gehen sie (gezwungenermaßen) Bündnisse ein, die per (Frauen-)Tausch zustande kommen, und trotzdem keine ewiggültigen friedlichen Fronten schaffen. Der Wille zur Unabhängigkeit der jeweiligen Gruppe ruft also erst den Tausch hervor, „die Tatsache des Krieges bestimmt über das Vorhandensein des Tauschs. Das andauernde Problem der primitiven Gesellschaft ist [...] die Frage: [...] wie können wir unsere Unabhängigkeit aufrechterhalten.“ Aus dieser Perspektive ist er ein „notwendiges Übel; weil man Verbündete braucht“.[1519] Von dieser Warte aus kommt Clastres nochmals zurück zu Hobbes, der „zu Unrecht geglaubt [hatte], dass die primitive Welt eine Welt ohne Gesellschaft sei, weil in ihr der Krieg den Tausch verhindern würde“; wie gezeigt, ist das Gegenteil der Fall. Doch stellt Clastres einmal mehr fest: „Aber weil Hobbes sich irrt, heißt das nicht, dass Lévi-Strauss recht hat.“[1520] Vielmehr verknüpft Clastres diese zwei Misskonzeptionen und entwickelt daraus seine eigene These: „Der Krieg stellt den Tausch als Gesamtheit soziopolitischer Beziehungen verschiedener Gemeinschaften untereinander in Frage, das aber nur, um ihn zu begründen, um ihm vermittelt über das Bündnis seine volle Berechtigung zukommen zu lassen. [...] Der Kriegszustand zwischen den Gruppen macht die Bemühungen ums Bündnis notwendig, und dieses macht den Frauentausch erforderlich.“[1521]

Die Terminologie Agambens nutzend, lässt sich mit Bezug auf Clastres’ Thesen, unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt, die ihnen inhärente *biopolitische Signatur* entdecken, das *biopolitisch geprägte Politikverständnis sowie Menschenbild Clastres’* offen legen. Darüber hinaus wird diese Operation, die dessen Unterscheidungsdenken kritisch indiziert, noch einen weiteren Aspekt aufzeigen können, der die Konsistenz von Agambens Begrifflichkeiten kritisch zu reflektieren erlaubt. Die von Clastres vorausgesetzte und von seinen

[1516] Ebd., S. 71.
[1517] Hier nutzt Clastres *das biopolitisch-anthropogenetische Modell* explizit, das Agamben aufzuheben versucht, auch er identifiziert die menschliche Lebensform mit der politisch-kulturellen Möglichkeit, *mehr als bloß* zu leben, sich Regeln und Gesetze (in sprachlicher Übereinkunft) zu geben; auf diese Reibungsfläche weise ich hin.
[1518] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 72f.
[1519] Jeweils ebd., S. 73.
[1520] Jeweils ebd., S. 73.
[1521] Ebd., S. 74.

Beobachtungen bestätigte Unterscheidung, deren Übertragung auf das Verhältnis von „abendländischen“ und „primitiven Gesellschaften“ er im gleichen Atemzug zu neutralisieren versucht, von endogam-natürlich-tierischer Sphäre (von Lebewesen) einerseits und exogam-kulturell/politisch-menschlicher Sphäre (von Lebewesen, die dann nicht mehr bloß das *sind*) andererseits, ist diejenige, die laut Agamben die *biopolitische Grundunterscheidung abendländischer Politik*, resp. Metaphysik ist.[1522] Adaptiert Clastres diese, dann zeigt das, dass er selbst aus dieser „Diskursformation“[1523] nicht heraustreten kann; vor allem aber lässt diese Aussage die Vermutung zu, dass es sich bei *dieser* Zäsur der Sphäre der Lebewesen, die aus der Perspektive der jeweils Unterscheidenden, *diese* Gruppe als homogene Einheit im Unterschied zur *restlichen Heterogenität* hervorbringt, *sich* als solche zu *imaginieren*[1524] erlaubt und auf Basis dieser exkludierenden Operation, die ‚die Anderen’, d. h. *die Schwelle produziert*, zu konstituieren ermöglicht, nicht um eine exklusive Besonderheit ‚des Abendlands’ handelt, sondern die *politische Unterscheidung zwischen Mensch und Tier* ein *genereller* Zug menschlicher Vergemeinschaftung wäre. Mit derartigen Pauschalisierungen ist vorsichtig zu sein, dennoch ist die *Möglichkeit* festzuhalten, die Überlegungen Agambens um diese Hypothese zu ergänzen, sie ihnen als *Beispiel* zur Seite zu stellen. Das bedeutet, zu fragen, ob Clastres’ Forschungen, den weitgehend abstrakten Thesen Agambens eine plausible *paradigmatisch-empirische* Grundlage geben können.

Indem Clastres „die eigentliche politische Dimension der kriegerischen Tätigkeit“ hervorhebt, setzt er nicht nur die politische mit der soziologischen Sphäre gleich, was Agambens idealtypischem Politikbegriff widersprechen würde, den er in Rekurs auf Arendt entwickelt hat.[1525] Entscheidender ist, dass Clastres diese *kriegerische* politisch-gesellschaftliche Logik jeder „primitiven Gesellschaft“ als „die Natur der Gesellschaft selber“ definiert. „Sie hat weder einen Bezug zur zoologischen Besonderheit des Menschen noch zum Kampf ums Dasein der Gemeinschaften und auch nicht zu einer vom Tausch ausgehenden unabänderlichen Bewegung hin zur Abschaffung der Gewalt.“[1526] Damit sondert Clastres das *politische Sein der primitiven Gesellschaften* als eine eigene Sphäre ab und begründet dies mit einer zum *Paradigma des Ausnahmezustands* analogisierbaren Fixierung auf den Krieg, der „aufgrund des von jeder Gruppe zur Schau getragenen Partikularismus von vornherein als *Möglichkeit* [*kursiv; M.M.*] im primitiven gesellschaftlichen Sein vorhanden“[1527] ist. Wie der *moderne Ausnahmezustand* ist der *primitive Krieg immer möglich*, *begründet* in diesem potentiellen Status das einheitliche Sein, der sich in dieser Konfrontation *aufs Spiel setzenden*, sich je im

[1522] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Das Offene*, S. 87f.; AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 72.
[1523] Vgl. Foucaults Erläuterung in FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*, S. 48-61.
[1524] Vgl. diese Begrifflichkeit in unterschiedlicher Konnotation nutzend CASTORIADIS, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie.* Frankfurt/M. 1997; ANDERSON, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts.* Frankfurt/M. 2005.
[1525] Vgl. Fußnote 973 u. 1762; sowie BROKOFF: *Gesellschaftlicher Antisemitismus und romantische Geselligkeit*.
[1526] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 74.
[1527] Ebd., S. 74f.

Modus dieses kollektiven *Ausgeliefertseins* eingrenzenden Gruppe. Alle Anderen sind unmittelbar Fremde, potentiell Feinde, insofern sie die (potentielle wie notwendige) Bedrohung des eigenen Wirs *verkörpern*. Die in der Seinsweise der „primitiven Gesellschaften", wie Clastres sie vorstellt, verankerte Logik im Umgang mit dieser existenzbedingenden *Schwelle* manifestiert ihrerseits den Unterschied zu nicht-primitiven Gemeinschaften: Direktive ist nicht der Wille zu inkorporieren, auszuschließen, um einzuschließen, d. h. *Ausnahmen* zu machen, um eine *Regel* zu etablieren, sondern „primitive Gesellschaften" *existieren*, solange sie das Außen *als Außen* zu erhalten suchen, was sich im Modus des „zentripetalen" Kriegs bewerkstelligen lässt, d. h. die Ausnahme ist immer schon die Regel.[1528] Die Frage ist zu stellen, und wahrscheinlich zeigt sich hier die Differenz zwischen „primitiven" und nicht-primitiven Gesellschaften deutlicher, ob die faktisch zu beobachtende Differenz nicht vor allem in der Ver*ein*nahmung der Entscheidung über das Eintreten, sei es des Kriegs- oder des Ausnahmezustands, durch *eine* Person oder Instanz liegt, dass es tatsächlich die (von der Gesellschaft geschiedene) Souveränität und infolgedessen die Schaffung von *homini sacri* ist, die die abendländische Politik als Biopolitik ‚auszeichnet'. Wird dank der hier akzentuierten Perspektivierung *dieser Schwelle* durch Clastres Agambens Argumentation plausibler? Die folgende These von Clastres kann mit dieser Intention gelesen werden: „Für jede lokale Gruppe sind alle Anderen Fremde: Die Figur des Fremden bestätigt die jeweilige Gruppe in ihrer Überzeugung vom autonomen Wir als ihrer Identität. Das ist gleichbedeutend mit dem permanenten Kriegszustand, denn zu den Fremden hat man nur ein feindschaftliches Verhältnis, das im stets möglichen oder im wirklich stattfindenden Krieg zu Geltung kommt. Wesentlich daran ist nicht die *ausschnitthafte Wirklichkeit der bewaffneten Auseinandersetzung* [...], sondern [...] dass sie *immerzu möglich* [*kursiv; M.M.*] ist. Es herrscht der permanente Kriegszustand, der als solcher die gegenseitige Unterschiedenheit aller Gruppen untereinander aufrechterhält."[1529] Der *permanente Ausnahmezustand*, von dem Agamben behauptet, er wäre das *Paradigma der abendländischen Politik*, hat eine analoge und zugleich differente, da *nach innen* gerichtete, vergem*ein*schaftende Wirkung. Diese ‚Nützlichkeit' einer *permanenten Potentialität des Krieges* (bzw. des funktional analogen Ausnahmezustands) hat Hobbes erkannt und ausgehend von seiner Perspektive auf die ‚realen' „primitiven Gesellschaften" auf die abendländische Gesellschaft übertragen, ohne jedoch deren spezifischen Wesenszug zu begreifen, dass in deren Kontext das Ziel des Krieges nicht die endgültige Befriedung unter einer Macht, d. h. die Überwindung des potentiellen Krieges zugunsten eines potentiellen (in der Entscheidungsgewalt des Souveräns liegenden) Ausnahmezustands ist, sondern dass es der *primitiven Biopolitik* allein um die

[1528] Clastres zeigt kurz darauf, dass es zum Exodus kommt, sobald ein „primitive Gemeinschaft" eine gewisse Zahl an Mitgliedern überschreitet, sie wächst nicht, sondern scheidet aus der eigenen Unteilbarkeit, ein *neues* Unteilbares ab; vgl. ebd., S. 77.
[1529] Ebd., S. 75.

Aufrechterhaltung dieses Zustands, dieser *Schwelle* geht, *insofern sie nur auf dieser Schwelle sind*. In beiden Varianten macht ein *negativer Grund* den Sinn dieses ‚Arrangements' aus. Die Eigenheit und letztlich die ‚Überlegenheit' der *nicht-primitiven Biopolitik* ist darin zu sehen, dass diese die für ihren systemischen Selbsterhalt notwendige *Schwelle zwischen Innen und Außen selbst in der Hand hat*, insofern der *Ausnahmezustand* als Moment des Außen in Form der *souveränen Gewalt* in die politische (Rechts-)Ordnung integriert ist.[1530] Mit Bezug auf diese *Nahtstelle* lässt sich die von Clastres argumentierte Differenz also zugleich als Ähnlichkeit bestimmen. Die die Außengrenzen einer „primitiven Gemeinschaft" determinierende Kriegs*schwelle*, die nicht im Bereich ihrer *Machbarkeit* liegt, *schicksalhaft* bleibt, kann ihre *Virtualität* jederzeit verlieren, indem sie in eine *wirkliche* Konfrontation übergeht und sich in einer Schlacht aktualisiert: „Der Fremde wird dann zum Feind, und sein Auftauchen bringt wiederum die Figur des Verbündeten hervor." Entscheidend für die Analogisierbarkeit ist, dass in beiden Zusammenhängen, nicht ständig Krieg geführt wird, der Ausnahmezustand *waltet*. Was für *uns* der, den Ausnahmezustand, als auszuschließenden, verstetigende *Rechtszustand* ist, ist für jene der, den Krieg, der die innere Stabilität der „primitiven Gesellschaft" sichert, partiell sublimierende, Tausch: „Der Kriegszustand ist permanent, aber die Wilden verbringen dennoch nicht entsprechend viel Zeit damit, Krieg zu führen."[1531] *Kriegzustand* wie *Ausnahmezustand* sind *politische Mittel*, die den „unnachgiebigen Konservatismus [... *beider; M.M.*] Gesellschaften" aufrechterhalten. Meine Hypothese lautet, dass, was Clastres hier für die „primitiven Gesellschaften" festhält, auch für *unseren* gesellschaftspolitischen Kontext gilt, insofern der *Ausnahmezustand* (oder die „Krise"[1532]) *systemerhaltende*, und nicht (ausschließlich zumindest) ordnungsbedrohende Konsequenzen hat. Mit anderen Worten unterscheiden sich in Clastres' Argumentation die „primitive" und die nicht-primitive Logik nur *graduell*, d. h. mit Blick auf den mehr oder weniger produktiven, integrativen Umgang mit dem, was *auf der Schwelle* verbleibend vom Inneren ausgeschlossen wird. Die kriegerische Dynamik der „primitiven Gesellschaften" ist exklusiv auf den statischen Selbsterhalt, d. h. nach innen gerichtet.[1533] Deshalb kommt es dort zwar zu Angriffskriegen, aber nicht zu Eroberungskriegen oder einer kolonialistisch-inkorporierenden, *ethnozidären* Politik nach Außen, die laut Clastres allein für staatlich konstituierte Gesellschaften, die diese *biopolitisch-ethnozidäre* Strategie bereits in ihrem

[1530] Agambens umstrittenste These lautet denn auch: „Was die moderne Politik auszeichnet, ist nicht so sehr die an sich uralte Einschließung der *zoé* in die *polis*, noch einfach die Tatsache, dass das Leben als solches zu einem vorrangigen Gegenstand der Berechnungen und Voraussicht der staatlichen Macht wird; entscheidend ist vielmehr, dass das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt, im Gleichschritt mit dem Prozess, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird, immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und auf diesem Weg Ausschluss und Einschluss, Außen und Innen, *zoé* und *bios*, Recht und Faktum in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit geraten." AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 19.

[1531] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 75.

[1532] Vgl. Fußnote 909.

[1533] Vielleicht ist eine andere Formulierung genauer: Die „primitiven Gesellschaften" verweilen und existieren selbst *auf der Schwelle*, während die nicht-primitiven Gesellschaften über den Akt einer souveränen Instanz sich *Regeln gebend* von dieser Schwelle ausnehmen können, zumindest einige als *Bürger* ein Leben jenseits des permanent drohenden *Ausnahmezustands*, *in* (einer) *Ordnung* leben können.

Inneren verfolgen, zu eigen ist. Doch wenn Clastres zufolge „der permanente Kriegszustand und der periodisch stattfindende Krieg [...] als die hauptsächlichen Mittel [erscheinen], derer sich die primitive Gesellschaft bedient, um gesellschaftliche Veränderungen zu verhindern", d. h. die ‚innenpolitische' Stabilität aufrechtzuerhalten, wird die Frage unausweichlich, warum Clastres hierin eine *wesenhafte* Differenz zum abendländischen Politikverständnis sieht und ihm nicht die Parallelen ins Auge fallen. Kommt Agambens Biopolitik-Begriff zur Anwendung wird deutlich, dass es weniger *unter*-scheidend ist, *wie* die Unterscheidung sich formuliert (Staat oder nicht), sondern *dass* es sie gibt, und dass es folglich beiden Gesellschaftstypen in erster Linie darauf ankommt (um ihrer Existenz willen), diese aufrechtzuerhalten, zu erneuern etc. Wenn also hier der *Wesensunterschied* festzumachen ist, dann wird die Form des Umgangs mit der *Schwelle*, die einmal im Souverän, einmal durch die gesamte Gemeinschaft *ungeteilt* verkörpert wird, zum Indikator eines graduell differierenden *biopolitischen Kontinuums*. So lässt sich auch folgende Feststellung lesen: „Die Fortdauer der primitiven Gesellschaft bedarf des andauernden Kriegszustands [*lies: des Ausnahmezustands, der Re-Produktionsmöglichkeit der Schwelle der Nichtmenschen; M.M.*], die Innenpolitik braucht, um ihre Aufgabe zu erfüllen (Aufrechterhaltung des ungeteilten und autonomen Wir), die Umsetzung einer Außenpolitik (Bündnisse zum Zweck der Kriegsführung). Der Krieg [...] ist der eigentliche Motor des gesellschaftlichen Lebens." Kommt dieser ins Stottern, verliert eine Gemeinschaft „das kriegerische Leistungsvermögen", das „die Voraussetzung ihrer Autonomie" ist, dann wird sie „von den anderen zerstört", geht unter, weil sie „unfähig"[1534] zum Selbsterhalt ist. Das scheint mir widerspruchslos mit der seit Hobbes' paradigmatischen, militaristischen Doktrin der westlich geprägten Nationalstaaten analogisierbar zu sein, deren u. a. über *rassistische* Zäsuren produktivitätssteigernde „Rationalität" zum Ziel der erfolgreicheren Kriegführung Foucault nachgezeichnet hat.[1535] Ist dies eine nachvollziehbare *Analogie*, dann ergibt sich ein Unbehagen an dem in *unserer* Geschichte vorherrschenden Politik-Mensch-Verständnis, das diesem entspricht und lediglich auf anderem, produktiverem Niveau zu agieren scheint. Auf grundsätzlicher, funktional-systemischer Ebene scheinen die Ähnlichkeiten zu überwiegen; gelingt es meiner Interpretation von Clastres' Argumentation in Bezug auf die „primitiven Gesellschaften", die Analogie zur abendländischen *Archäologie der Gewalt, d. h. Biopolitik,* herzustellen, dann erwächst daraus ein neues Erkenntnispotential, des nur dank dieser Verknüpfung sichtbaren und kritisierbaren *Ensembles unserer politischen Theorie*: „Damit die [primitive] Gesellschaft sich als ein Wir denken kann, muss sie zugleich ungeteilt (eins) und unabhängig (Totalität) sein. Die Ungeteiltheit nach innen, und die Rivalität nach außen sind unmittelbar miteinander verbunden, sie bedingen sich wechselseitig. Wenn der Krieg aufhört, dann hört auch das

[1534] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 76; existenznotwendig ist das „Vermögen, das strukturelle Feindschaftsverhältnis aufzubauen (Abschreckung) sowie [...] den Übergriffen der Anderen zuverlässig Widerstand zu leisten", ebd., S. 76.
[1535] Vgl. wiederum FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*.

Herz der primitiven Gesellschaft auf zu schlagen. Der Krieg ist ihr Fundament, ihr Leben, er ist ihr Zweck: Die primitive Gesellschaft ist eine Gesellschaft für den Krieg, sie ist ihrem Wesen nach kriegerisch."[1536] Das ist in meinen Augen, terminologisch verschoben auf den Begriff des *Ausnahmezustands* (und den damit zusammenhängenden Paradigmen von *Bann*, *Souveränität* und *homo sacer*), analog zu dem, was Agambens These vom *Lager als Paradigma der Moderne* auszudrücken versucht bzw. das, was es Agamben zufolge heißt, dass *Politik immer und ursprünglich Biopolitik* ist. Auf Basis dieser Analogie wird Agambens umstrittener These ein *Schwellenparadigma* hinzugefügt, das deren Plausibilität erhöht. Dann lässt sich auch in der Formulierung von Clastres die „Dringlichkeit" entdecken, die Agambens *zeitgenössisches* Projekt antreibt:[1537] Sind *unsere* Gesellschaften, ist *unsere* Politik nicht auch eine Gesellschaft für den Krieg (bzw. ein System, das sich über die Aufrechterhaltung der Schwelle eines potentiellen Ausnahmezustands selbst erhält)? Gibt es dazu keine Alternative?

Zur Untermauerung meiner Hypothese der Analogisierbarkeit der Thesen beider Autoren setze ich die integrative Lektüre der Aussagen von Clastres' fort. Ihre Quintessenz ist die Hervorhebung der Differenz zwischen *unserer*, nicht-primitiven, staatlich verfassten Gesellschaft und den *in dieser Form untergegangenen*, „primitiven", anti-staatlichen Gesellschaften. Ziel der Differenzierung, die die *Kontingenz* politischer Organisationsformen betont, ist nicht zuletzt, die Alternativlosigkeit *unserer* gesellschaftlich-politischen Formation zu durchbrechen. Allerdings offenbart Clastres einen zu schematischen Politikbegriff in Bezug auf den eigenen Kontext. Einerseits gelingt es ihm, eine *denkbare*, da verwirklichte Alternative zur Notwendigkeit staatlicher Souveränität und Ordnungsmacht vorzustellen, andererseits greift seine Kritik dieser Institutionen zu kurz, weil seine Begriffe davon nur als Gegenbild zu den „primitiven Gesellschaften" konzipiert sind (was auch umgekehrt gilt): wenn diese den Krieg und nicht den Staat wollen, wollen *wir* den Staat als Friedensmacht. Dass diese Sicht ihre Mängel hat, dass Clastres' Politikbegriff einer Kritik oder zumindest einer Aktualisierung bedarf, wird dieser Abschnitt aus Perspektive Agambens erörtern. Eine von Clastres' Grundannahmen zur abendländischen Politik ist deren Aneignungsdynamik, ihr Integrations- oder Assimilationsdrang. Dem stellt er die ethnographisch festgestellte „Zerstreuung der lokalen Gruppen" in Südamerika gegenüber, die „nicht Ursache", wie das seiner Ansicht nach im Abendland der Fall wäre, „sondern Ergebnis des Krieges, sein spezifischer Zweck"[1538] ist. Insofern hat für Clastres der Krieg dort weder eine ethnozidäre, noch sonst wie zu charakterisierende *sammelnde* Funktion, sondern im Kontext der Selbsterhaltungspolitik der „primitiven Gesellschaften" diejenige, die „Dauerhaftigkeit dieser Zerstreuung zu sichern". Zur Beschreibung dieser Tatsache prägt Clastres den Ausdruck,

[1536] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 76f.
[1537] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 22.
[1538] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 77.

der „primitive Krieg ist die *Arbeit einer Logik der Fliehkraft*, eine Logik der Trennung, die von Zeit zu Zeit im bewaffneten Konflikt [...] ihren Ausdruck findet.“[1539] Einmal mehr betont Clastres die systemerhaltende, überlebenswichtige Funktion des Krieges, der das Risiko der Niederlage und damit des Untergangs in sich trägt, eine *positive Negativität* bleibt, in diesem Kontext: „Solange es Krieg gibt, gibt es Autonomie: Deshalb kann und darf er nicht aufhören, deswegen ist er permanent vorhanden.“ Die damit einhergehende Dynamik und Unsicherheit werden weder auszuschließen oder zu überwinden getrachtet, sie werden nicht einfach nur in Kauf genommen, sondern wesenhaft angestrebt von den „primitiven Gesellschaften“. Der permanente Kriegszustand, vor dessen Hintergrund jederzeit ein tatsächliches kriegerisches Geschehen ausbrechen kann, ist die „bevorzugte Existenzweise der primitiven Gesellschaft, insofern er unter soziopolitischen Einheiten Verbreitung findet, die alle gleich, frei und unabhängig sind: Gäbe es die Feinde nicht, müsste man sie erfinden.“[1540] Im Kontext des Diktums von Carl Schmitt zur Freund-Feind-Unterscheidung als Wesen des Politischen,[1541] das Agamben meiner Interpretation nach dahingehend abändert, dass es jeder Politik (als ‚biopolitisches System') um ihres Selbsterhalts willen auf die (Re-)Produktion genau dieser Unterscheidung, auf die *Gewalt über diese Schwelle* ankommt,[1542] fällt vor allem die Analogie dieser Schemata ins Auge, und nicht, wie Clastres hervorzuheben sucht, die Differenz. Er besteht darauf, dass sich anhand dieser Differenz das Wesen „primitiver Gesellschaften“, das nicht in ihrer ‚Primitivität' liegt, definiert. Die für sie charakteristische „Logik der Fliehkraft, [...] Logik des Multiplen“ beinhaltet die Möglichkeit der Koexistenz der Gruppen und begründet die Präferenz von Abspaltungen gegenüber von Vereinnahmungen: „Die Wilden wollen eine Vervielfältigung des Multiplen.“[1543] Dieses Selbstverständnis macht den Unterschied zu nicht-primitiven Gesellschaften aus; dieser ‚Wille' „ist der entgegengesetzten [...] Zentripetalkraft, der Logik der Vereinigung, der Logik des Einen eine unüberwindbare Barriere, ein überaus wirkungsvolles soziologisches Hindernis.“[1544] Wie im Aufsatz zur *Frage der Macht in primitiven Gesellschaften* definiert Clastres die Institution des Staates, d. h. dessen Existenz oder Nichtexistenz, das Hinzustreben auf die durch ihn verkörperte Teilung der politischen Macht bzw. die Vermeidung dieser „Logik des Einen“, als das zentrale Differenzkriterium. In meiner Perspektive stellt sich diesbezüglich jedoch die Frage, wo der Unterschied zu *unserer* (bio-)politischen Tradition liegt, wenn auch die Gesellschaften, die die Verstreuung anstreben, der Existenz eines feindlichen Außen bedürfen. Legt Clastres hier nicht eher sein eigenes, (unbewusst) biopolitisch geprägtes Politikverständnis offen, oder fördert seine Perspektive, ohne es zu intendieren, die tatsächlich unterscheidende,

[1539] Jeweils ebd., S. 77.
[1540] Jeweils ebd., S. 77.
[1541] Vgl. SCHMITT: *Der Begriff des Politischen*. „Die spezifisch politische Unterscheidung [...] ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.“ Ebd., S. 26. Vgl. auch die Erläuterungen in OBERPRANTACHER: *Neutralisierte Entscheidung*.
[1542] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 25-40.
[1543] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 77.
[1544] Ebd., S. 78.

Unterschiede machende, gewalttätig-kriegerische ‚Natur des Politischen' zutage?

Zentral ist aus meiner Perspektive, dass Clastres ein *Paradigma der Schwelle* evoziert, um die *Ambivalenz*, die *permanenter Seinsmodus* der „primitiven Gesellschaften" ist, hervorzuheben: „Einerseits will die Gemeinschaft bei ihrem ungeteilten Sein verharren und verhindert deswegen, dass sich eine vereinheitlichende Instanz vom gesellschaftlichen Körper abtrennt – die Figur des Anführers mit Befehlsgewalt – und auf diese Weise die gesellschaftliche Teilung in Herr und Knecht einführt. Die Gemeinschaft will andererseits bei ihrem autonomen Sein verharren, das heißt unter dem Ausweis ihres eigenen Gesetzes bleiben: Sie weist also jede Logik von sich, die ihre Unterwerfung unter ein von außen auferlegtes Gesetz zur Folge hätte"[1545]. Für Clastres ist es der (rein negativ perzipierte) Staat, der das gegenteilige Bestreben manifestiert, seine Struktur *ist der primitiven Gesellschaften äußerlich*.[1546] Der Staat ist für ihn *die* „legale Macht [...], die sich allen vorhandenen Unterschieden im Hinblick auf ihre Beseitigung annimmt, die gerade darin zur Geltung kommt, dass sie die Logik des Multiplen abschafft, indem sie diese durch die entgegengesetzte Logik der Vereinigung ersetzt". Er sei „dieses Eine, das die primitive Gesellschaft mit ihrem ganzen Wesen ablehnt".[1547] Deshalb *ist* „das Auftauchen des Staates [...] der Tod der primitiven Gesellschaft." Es leuchtet jedoch nicht ein, was der Vorteil der Ungeteiltheit sei, wenn diese nach Innen lediglich konservatorische Restriktionen und nach Außen den permanenten Krieg bedeutet. Inwiefern ist der Unterschied zwischen Gleichen, der sich bloß per Krieg gegen diese als Fremde aufrechterhalten lässt, *gut*?

Zum Abschluss rekapituliert Clastres seine Thesen[1548] und legt somit das Fundament für seine finale ‚Abrechnung' mit den Thesen sowohl Hobbes' als auch Lévi-Strauss', indem er die Relation zwischen Staat und Krieg als sich gegenseitig ausschließend definiert: „Die Kriegsmaschine ist der Motor der Gesellschaftsmaschine [...], die primitive Gesellschaft kann

[1545] Ebd., S. 78.

[1546] Die skizzierte Analogie zwischen Clastres' Staats- und Agambens Souveränitätsverständnis fortführend ist anzuschließen, dass die „Struktur der Souveränität" als äußerliche *weder innen noch außen ist*, d. h. diesen *Unterschied* sowohl implementiert als auch aufrechterhält und *faktisch überwindet*; vgl. AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 33: „In Wahrheit steht der Ausnahmezustand weder außerhalb der Rechtsordnung, noch ist er ihr immanent, und das Problem seiner Definition betrifft genau eine Schwelle oder Zone der Unbestimmtheit, in der innen und außen einander nicht ausschließen, sondern sich un-bestimmen [...], bei der die Grenzlinien der Rechtsordnung selbst in Frage stehen." Vgl. auch AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 25ff.; vgl. ebd., S. 27: „Der Ausnahmezustand ist [...] nicht das der Ordnung vorausgehende Chaos, sondern die Situation, die aus ihrer Aufhebung hervorgeht." Insofern ist die Souveränität, die „über den Ausnahmezustand entscheidet", „der Grenzbegriff der Staats- und Rechtslehre, die in ihm (da jeder Grenzbegriff die Grenze zwischen zwei Begriffen ist) an die Sphäre des Lebens anstößt und sich mit ihr vermischt." Ebd., S. 20f.

[1547] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 78.

[1548] „Was ist die primitive Gesellschaft? Eine Vielzahl von Gemeinschaften, von denen jede der anderen gleichgestellt ist und die alle ein und derselben Logik der Fliehkraft gehorchen. [...] Es ist der Krieg, [der die „Dauerhaftigkeit dieser Logik" ausdrückt und garantiert,] als die Wahrheit der Beziehungen zwischen den Gemeinschaften, als das wichtigste soziologische Mittel, um die [...] Fliehkraft gegenüber der [...] zentripetalen Kraft der Vereinigung zur Durchsetzung zu verhelfen." Ebd., S. 80.

ohne den Krieg nicht bestehen [...], und der beste Feind des Staates ist der Krieg. In ihrer Eigenschaft, Gesellschaft-für-den-Krieg zu sein, ist die primitive Gesellschaft eine Gesellschaft-gegen-den-Staat."[1549] Clastres wendet sich ein letztes Mal der politischen Theorie von Hobbes zu, da dieser im Verständnis des französischen Ethnologen es mit „einer nach ihm unauffindbaren Klarsicht[...] vermocht [hat], die tiefliegende Verbindung zwischen Krieg und Staat, deren enges nachbarschaftliches Verhältnis hervorzukehren."[1550] Agambens Umdeutung des „Hobbesschen Mythologems vom Naturzustand"[1551] ermöglicht, eine Lücke in Clastres' Rezeption dieses Konstruktes aufzuzeigen, die wiederum Clastres' Analyse zu katalysieren vermag und damit das Erkenntnispotential von Agambens Perspektive zeigt. Zu erkennen ist, dass Clastres im Folgenden zwar irrt, aber zugleich tendenziell das Richtige trifft, nur dass sein analytisch-theoretisches Instrumentarium einer Umjustierung bedarf, die meine *Beobachtung zweiter Ordnung* ermöglicht. Danach ist Clastres' Begriff des Kriegs mit dem des Ausnahmezustands zu analogisieren, und auf dem Wege der Substitution dessen Relation zum Staat (bzw. zum Rechtszustand) zu revidieren. Clastres meint, Hobbes „hat verstanden, dass der Krieg und der Staat einander widersprechende Terme sind, dass einer die Negation des anderen beinhaltet und umgekehrt. Der Krieg verhindert den Staat, der Staat verhindert den Krieg."[1552] Aber haben nicht gerade die modernen Staaten verheerende, *geno-* und *ethnozidäre* Kriege geführt? Agambens Modell, das die Gleichzeitigkeit von Vernichtung und Verbesserung im Rahmen moderner Biopolitik theoretisiert, erklärt, wie das möglich ist und sich daraus doch kein Widerspruch zur These von Clastres ergibt. Der *Krieg aller gegen alle*, den Hobbes, wie Clastres annimmt, im Staat bzw. in dessen Gewaltmonopol befriedet, ausgeschlossen und überwunden sieht, wird in Form seiner Hereinnahme als Ausgeschlossenes im Institut des *Ausnahmezustands* zum *negativen Grund*[1553] des sich transformierenden, modernen politischen Systems. Der Krieg bleibt trotz (oder dank) des Staats über die Möglichkeit der (vom Souverän *entschiedenen*) Aussetzung der staatlich garantierten Rechtsordnung im Ausnahmezustand erhalten. In Form dieser *Ausnahme* oder *Schwelle* legitimiert er den Staat und sein Recht, indem er dessen Existenzberechtigung, d. h. seinen *Zweck* mit der Sorge um das Leben der Bevölkerung wie der Individuen, mit der Verhinderung des todbringenden Kriegs und der dann möglichen *Optimierung* des (potentiell weiterhin *nackten Über-*)Lebens der zu Bürgern werdenden Nichtmenschen identifiziert. Öffnet Agambens Denken diese gegenwartskritische Interpretationsmöglichkeit, wodurch es an theoretischer Relevanz gewinnt, so hält Clastres Hobbes bloß den „Irrtum" vor, „dass diejenige Gesellschaft, in welcher der Krieg aller gegen alle fortdauert, gerade deswegen keine Gesellschaft sei; dass

[1549] Ebd., S. 80.
[1550] Ebd., S. 80f.
[1551] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 115.
[1552] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 81.
[1553] Vgl. Fußnote 670.

die Welt der Wilden keine gesellschaftliche Welt sei; dass infolgedessen die Voraussetzung für die Gründung der Gesellschaft die Beendigung des Krieges und das Auftauschen des Staates als die Anti-Kriegsmachine par excellence sei.“[1554] Clastres kritisiert lediglich die diskursive Position von Hobbes, dessen „Unfähigkeit [...], die Welt der Wilden als eine nicht natürliche zu denken“. Clastres’ Hauptinteresse ist es jedoch, zu zeigen, dass der *permanente Kriegszustand*, in dem sich die „primitiven Gesellschaften“ befinden, weder in einem vermeintlich *natürlichen* oder *ökonomischen Urzustand* der Menschheit begründet ist, sondern deren *politischer Seinsmodus* ist. Gleichzeitig hält Clastres Hobbes zugute, dass dieser „als erster gesehen [hat], dass man den Krieg nicht ohne den Staat denken kann, dass man sie in einer sich gegenseitig ausschließenden Beziehung auffassen muss.“[1555] Dies mag in der Perspektive der *politischen Anthropologie* von Clastres und mit Blick auf die Eigenheit der „primitiven Gesellschaften“ stimmen, als kritische Theorie der abendländischen Politik, der hiermit zumindest eine Denkalternative zur Seite gestellt werden soll, greift dies allerdings zu kurz. Der Krieg ist hier nicht einfach vom Staat abgelöst worden, sondern in dessen Souveränität und dessen Recht *eingegangen* als *auszuschließender*, und damit *liegt der Krieg in der Hand des Staats*, sofern er als Analogon zum *Schwellenparadigma* des *Ausnahmezustands* gelten kann. In Foucaults Worten: „Die Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln.“[1556] Hier zeigt sich das *immanent biopolitische Politikverständnis von Clastres*. Er etabliert zwar einen Gegenpol zu Hobbes’ Politikbegriff, für den „sich das gesellschaftliche Band zwischen den Menschen[1557] dank dieser ‚allgemeinen, sie alle im Zaum haltenden Macht’ [bildet]: Der Staat ist gegen den Krieg“, indem er sich auf Basis seiner Untersuchung in der Lage sieht, behaupten zu können, dass „die primitive Gesellschaft als der soziologische Ort des andauernden Kriegszustands [...] den umgekehrten Schluss daraus“ zulässt: Sie „verkündet, dass die Maschine der Zerstreuung gegen die Maschine der Vereinigung funktioniert [...], dass *der Krieg gegen den Staat gewandt ist*.“[1558] Doch bleibt diese ‚Alternative’ im Rahmen des biopolitischen Denkmusters, *gutes* (*menschliches*) Leben in Gemeinschaft über dessen potentiell permanent bedrohten Status zu produzieren. Das schmälert zwar die Relevanz von Clastres’ Untersuchungen für die Irritation *unseres* politisch-soziologischen Selbstverständnisses, aber gerade darin zeigt sich die *Wirksamkeit und Relevanz der Perspektive Agambens* in dieser Hinsicht.

III.1.4 Reflexion und Ergebnisse

Clastres weist einerseits auf das per Definition ambivalente Sein „primitiver Gesellschaften“ hin, d. h. diese Art, permanent im Kriegszustand zu sein, begründet und ermöglicht diese

[1554] CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 81.
[1555] Jeweils ebd., S. 81.
[1556] Vgl. Foucault in Fußnote 1401.
[1557] Agamben behauptet mit Bezug auf Badiou, dass es gerade die potentielle Aufhebung dieses „Bandes“ ist, dass für die Vergemeinschaftung der Menschen sorgt; vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 100.
[1558] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 81.

schwellenartige Eigenschaft der Gleichzeitigkeit von Gegensätzlichkeiten: Totalität und Ungeteiltheit nach Innen bedingen und verdanken sich der Zerstückelung und Verfeindung nach Außen. Auf der anderen Seite erkennt er nicht, dass unter diesem Gesichtspunkt ihre Differenz zu den modernen, nicht-primitiven, spektakulär-staatlichen Ordnungen nicht wesenhaft, sondern graduell ist. Clastres' Missverständnis abendländischer Biopolitik schwächt die Tragkraft seiner Thesen in Bezug auf seinen Forschungsgegenstand und der dahinter liegenden Intention, eine Alternative zum politischen Denken *unserer* Tradition vorzustellen. Aus Sicht meiner Agambeninterpretation können diesem Anliegen jedoch neue Impulse verliehen werden. Meine Hypothese lautet, dass sich der Argumentation Clastres' etwas abgewinnen lässt, wenn betont wird, dass sich der Modus und eventuell auch das Ziel von „primitiver" und nicht-primitiver politischer Logik unterscheiden, aber zugleich klar ist, dass die *Notwendigkeit* einer Unterscheidung, die die innere *Homogenität* ermöglicht, indem sie *Heterogenität* als das *Nicht-Homogene* etabliert, beiden – als biopolitischen – Formationen immanent ist. So lässt sich behaupten, dass auch die *Politik der „primitiven Gesellschaften" Biopolitik* ist, oder dass es aus biopolitischer Perspektive keine nicht-primitiven Gesellschaften gibt. Was diesen kategorialen Unterschied dennoch erlaubt, ist ihr Umgang mit der sie jeweils bedingenden und von ihr produzierten Schwelle: die „primitiven Gesellschaften" werden diese, so lange sie existieren, da sie ungeteilt sein müssen, um sein zu können, nicht selbst in sich aufnehmen können, d. h. keine Gewalt über die sie begründende Unterscheidung zum Außen haben. Feinde *muss* es immer geben, damit sie bestehen können; sie können sie aber nicht aus sich selbst heraus produzieren. Die nicht-primitiven Gesellschaften, anhand deren Agamben *seinen* Biopolitikbegriff entwickelt, zeichnen sich demgegenüber dadurch aus, und sind deshalb zugleich umso produktiver wie zerstörerischer, dass sie die (diesem Denken des Politischen, des Menschlichen etc. nach) *existenznotwendige Innen-Außen-Grenze als Ausnahmezustand*, *als Schwelle von Souveränität und* homo sacer *aus sich selbst heraus legitim schöpfen können*. Es geht hier nicht um eine Bewertung der beiden Variationen, wie Clastres sie vornimmt. Doch scheint diese, *unsere* soziopolitische Formation gerade deshalb und dann aus der *primitiven hervorzugehen*, weil und als sie lernt, zu einem selbstreproduzierenden System zu werden, eine Emergenzebene[1559] zu erreichen, in der sie sowohl ihre Umweltbedingungen als auch ihre Träger selbst hervorbringt, indem sie beginnt, das Unterschiedene als Unterschiedenes zu integrieren, sich der „ausschließenden Einschließung" sowie „einschließenden Ausschließung"[1560] zu bedienen. Damit erweist sich Agambens Theoriemodell als tragfähig. In Clastres' Aufsätzen scheint es so, dass „primitive Gesellschaften" *sich* darüber definieren,

[1559] Vgl. GREVE, Jens/SCHNABEL, Annette (Hg.): *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen.* Berlin 2011, S. 9f. „Emergenz wird oft im Sinne des Auftretens von Neuartigem verwendet [...] oder im Sinne von Nichtvorhersagbarkeit." Vgl. mit Bezug auf die systemtheoretische Verwendung als Indikator von systemischer „Ausdifferenzierung" oder „Evolution" LUHMANN: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 134f., S. 413f., wo Luhmann konkret Hobbes' Theorie als „Evolution" des Legitimitätsbegriffs von *Gewalt* interpretiert.
[1560] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 31-35.

dass sie ebendiese Evolution ihrer politischen Praktiken verhindern, nicht erlauben. Er verknüpft deren Sein mit dem Sein in Freiheit, die der Staat nicht mehr erlaube. „Die Ablehnung des Staates ist die Ablehnung der Exonomie, des Gesetzes von außen, sie ist schlicht und einfach gleichbedeutend der Weigerung, sich zu unterwerfen“. Dabei scheint es, als antizipierten diese Gesellschaften das, was sie nicht kennen können – den Staat –, da sie sonst nicht mehr wären, als das zu Verhindernde, was zumindest argumentationslogisch fragwürdig ist. Doch diesen Einwand fegt Clastres mit Emphase, die Tautologie aber nicht verlassend, vom Tisch: „Nur Dummköpfe können glauben, dass man Entfremdung zuerst durchlebt haben muss, um sie ablehnen zu können. Die Ablehnung von Entfremdung (ökonomische und politische) gehört zum ureigenen Sein dieser Gesellschaft, sie bringt ihren Konservatismus zum Ausdruck, ihren entschiedenen Willen, ungeteiltes Sein zu bleiben. [...] Die Wilden wissen sehr wohl, dass jede Veränderung ihres gesellschaftlichen Lebens (jede gesellschaftliche Neuerung) für sie nur die Bedeutung des Verlusts der Freiheit haben kann.“[1561] Clastres interpretiert seine Beobachtungen hier zu sehr vom vernichtenden Ergebnis der Konfrontation der beiden gesellschaftlich-politischen Systeme her. Dies ist der „blinde Fleck“ seines Denkens, den meine Perspektive mittels Agambens Schwellendenken des Politischen aufzeigt; das kann es in meiner Interpretation leisten.

III.2 Kritik von Schwellenbegriffen im Deutschen Staatsrecht

III.2.1 Fragestellungen und Hypothesen zum Staatsrecht

Dieses Kapitel wird Agambens Schwellendenken als Beobachterperspektive auf einen Ausschnitt des deutschen Staatsrechtsdiskurses anwenden.[1562] Am *Beispiel* ausgewählter Grundlagentexte dieser Diskursformation wird *eine* Möglichkeit umgesetzt, wie die Lektüre Agambens in die kritische Beobachtung von systemspezifischen Schwellenbegriffen münden kann. Auf dem Weg exemplarischer Rekapitulation und Kommentierung soll deutlich werden, auf welcher Basis und mit welcher Intention das Denken Agambens in meiner Interpretation zur Anwendung kommt. Meine „Beobachtung“[1563] von *Paradoxien des staatsrechtlichen*

[1561] Jeweils CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 80.

[1562] Eine umfassende Diskursrevision, ist im Rahmen dieser Arbeit unmöglich; ich beschränke mich darauf, auf Aspekte hinzuweisen, die für die Selbstreflexion des Fachs bzw. dessen Revision aus politikwissenschaftlicher Perspektive grundlegend sein können.

[1563] Ich beziehe mich zumindest von ‚der Idee’ her auf den Beobachtungsbegriff von LUHMANN: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, u. a. S. 144, S. 92f. „Beobachtungen können nur auf Beobachtungen einwirken, können nur Unterscheidungen in andere Unterscheidungen transformieren [...]; aber nicht Dinge der Umwelt berühren – mit der wichtigen [...] Ausnahme all dessen, was über strukturelle Kopplungen [*mithin das systemtheoretische Äquivalent der* Schwelle*? M.M.*] involviert ist.“ Ebd., S. 92; Luhmann unterscheidet diese „Operation“ als „Beobachtung erster Ordnung“ von der „Beobachtung zweiter Ordnung“: „Die Systeme operieren mithin unter der Illusion eines Umweltkontaktes – jedenfalls solange sie nur beobachten, *was* sie beobachten, und nicht beobachten, *wie* sie beobachten. [...] Diese Bedingung [...] ist in der Beobachtung zweiter Ordnung aufhebbar; aber dies geschieht ohne Möglichkeit des vollständigen Verzichts auf jede Beobachtung erster Ordnung, da schließlich auch die Beobachtung zweiter Ordnung noch einen Beobachter muss beobachten

Denkens in Form selbst vorausgesetzter Voraussetzungen strebt die Erweiterung und Ergänzung der Möglichkeiten kritischer Untersuchungen dieses Felds an, das selbst *auf der Schwelle* zwischen „Politik und Recht“[1564] angesiedelt ist. Das dies eine Konsequenz der Beschäftigung mit Agambens Gedankennetz ist, wird auf diese Weise nachvollziehbar. Zwei Begrenzungen meines Forschungsunternehmens, die jedoch in Kauf genommen werden, sind vorausblickend zu nennen: Zum einen kann nicht der Anspruch erhoben werden, dass der Staatsrechtsdiskurs der Bundesrepublik Deutschland zur Gänze beleuchtet wird.[1565] Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es notwendig, sich auf die Darstellung einiger Anknüpfungspunkte zu beschränken, diese untereinander zu verweben und insofern *paradigmatisch* vorzugehen, d. h. keinen universellen, sondern einen supplementären, alternativen Standpunkt der Kritik am Staatsrecht und seiner *schwellen*basierenden Grundlegung zur Diskussion zu stellen. Zum anderen ist der Untersuchung die Perspektivierung dieses Diskurses aus *politologischer* Sicht immanent. Ihr Gegenstand ist explizit *diese* transdisziplinäre *Schwelle*, d. h. wie sie von *juridischer* Seite aus in den Blick gerät. Daraus folgt, dass keine Analyse mit rechtswissenschaftlichen Ambitionen zu erwarten ist, und dass die behandelten Texte dieser Disziplin von *externer* Beobachtungshaltung aus kommentiert werden.[1566] Insofern ist mein Analysevektor durch einen gewissermaßen *grenz*rechtlichen Fokus ausgerichtet. Ich analysiere die *Schwellen*begriffe *des Staatsrechts*, die zur Erhaltung und Selbstkonstitution dieses genuin *performativen Sprechens*,[1567] das sich um den legitimen Bestand des deutschen Rechtsstaats *sorgt*, dienen. Im Zentrum des Interesses steht also die (wechselseitig konstitutive) Relation zwischen den „gesellschaftlichen Funktionssystemen“[1568] des *Rechts* und der *Politik*, wie sie im *Staat*srecht

---

können“, ebd., S. 93; vgl. auch WILLKE, Helmut: *Systemtheorie I. Grundlagen. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme.* Stuttgart 2000, S. 95-110.

[1564] Vgl. LUHMANN, Niklas: *Politik und Recht.* In: LUHMANN, Niklas: *Das Recht der Gesellschaft.* Frankfurt/M. 1995, S. 407-439.

[1565] Angesichts der unüberschaubaren Literatur zum Staatsrecht (aus rechtswissenschaftlicher Perspektive) und meines auf die Beobachtung von Paradigmen der Schwelle begrenzten Erkenntnisinteresses gehen auch die folgenden Untersuchungen exemplarisch vor; vgl. neben der Grundlage in ISENSEE, Josef (Hg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. 10 Bde.* Heidelberg 1987-2011; sind u. a. zu nennen die Studienbücher von OBERRATH, Jörg-Dieter: *Staatsrecht.* Stuttgart 2010; ROHR, Wolfgang: *Staatsrecht mit Grundzügen des Europarechts. Ein Basisbuch.* Köln u. a. 2001; STEIN, Ekkehart/GÖTZ, Frank: *Staatsrecht. 20., neubearbeitete Aufl.* Tübingen 2007; ZIPPELIUS, Reinhold/WÜRTENBERGER, Thomas: *Deutsches Staatsrecht. Ein Studienbuch. 31. Aufl.* München 2005; HESSE, Konrad: *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland.* Heidelberg 1999; STOLLEIS, Michael: *Staatsrechtslehre und Politik.* Heidelberg 1996, vgl. auch kritisch HEBEISEN, Michael W.: *Staatszweck, Staatsziele, Staatsaufgaben. Leistungen und Grenzen einer juristischen Behandlung von Leitideen der Staatstätigkeit.* Chur u. a. 1996.

[1566] Eines der Grundprobleme, das die diskursinternen Ausführungen kennzeichnet, ist, dass dort *a posteriori* vom *a priori* gesetzten Recht (des Staates etc.) ausgegangen wird, das es auszulegen und nicht in seiner Setzung und Begründung *als Schwelle* selbst zu hinterfragen gilt. Das scheint nicht Aufgabe des rechtswissenschaftlichen Denkens und liegt jenseits seiner Möglichkeiten *sich selbst zu beobachten*.

[1567] Agambens „Hypothese“ zur *Performativität der Rechtssprechung* lautet, „dass die ‚durch das Wort gesagte Kraft’, die Kraft des wirkmächtigen Wortes, um die es [...] beim Eid geht, die ursprüngliche Kraft des Rechts ist. Die Sphäre des Rechts ist also die Sphäre des wirkmächtigen Wortes, die Sphäre eines ‚Sagens’, das stets ein *indicere* (ein Proklamieren, feierliches Verkünden), *ius dicere* (ein Sagen dessen, was dem Recht entspricht) und *vim dicere* (ein Sagen eines wirkmächtigen Wortes) ist.“ AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 79.

[1568] Vgl. Luhmanns Theorie „funktionalen Differenzierung“ moderner, *komplexer* Gesellschaften LUHMANN: *Die*

ausgedrückt und formalisiert ist. Der *zeitgenössische* Fokus meiner Analyse richtet sich damit auf einen aktuellen Schwellenbereich *politischer Theorie*, der bereits von Agamben in den Blick genommen wurde. Jedoch konzentriere ich mich hier nicht auf den (extremen) „Grenzbegriff“[1569] der *Souveränität* bzw. des *Ausnahmezustands*, sondern auf im Rahmen des juridischen Diskurses *operierende* Schwellenkonzepte, insofern ihnen eine sowohl diskursbegründende als auch eine systemerhaltende Funktion zukommt. Zum einen wird die philosophisch-politische *Idee des Gemeinwohls* als *immanente Außengrenze* des staatsrechtlichen Diskurses exponiert; zum anderen wird die ökonomisch-politische *Universalfiktion der Sicherheit* in ihrer (für das auf ihrer Herstellung beruhende System, für den Staat) *produktiven Schwellenfunktion* skizziert.[1570] Damit kann, Agambens Fokus auf „Extremfiguren“ der „biopolitischen Moderne“[1571], um *normativ-reguläre* Denkfiguren dieser Tradition und Gegenwart erweitert werden.[1572] Die Möglichkeit zu dieser Modifizierung liegt nicht zuletzt in der *Anschlussfähigkeit von Agambens Denkweise* selbst begründet. Dies zu exemplifizieren, ist das erste Anliegen der folgenden Analysen; inwiefern sie geeignet sind, das *Staatsrecht* dauerhaft zu hinterfragen und einer Kritik in Bezug auf die *Schwellenparadigmen*, die ihm zugrunde liegen bzw. die es sich selbst voraussetzt, zugänglich zu machen, ist von anderer Seite zu entscheiden.

Das *Staatsrecht* als Feld meiner Untersuchung bildet sich aus den zentralen Begriffen von *Staat*, *Recht* und *Rechtsstaat*. Auf diesen Komplex greife ich auf vier Ebenen zu. Nach allgemeiner Betrachtung des bundesdeutschen Rechtsstaatsbegriffs unterziehe ich im zweiten Schritt den Gemeinwohltopos (als Staatsziel) und, drittens, die daraus erwachsene

---

Gesellschaft der Gesellschaft, S. 743-776.

[1569] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 22.

[1570] Vgl. Agambens Verweis am Ende seiner Archäologie der Herrlichkeit in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 308f.: „Philosophie und Politikwissenschaft“ hätten „es versäumt, die in jedem Sinne entscheidende Frage zu stellen: Woher bezieht unsere Kultur - mythologisch oder faktisch – das Kriterium ihrer Politizität? Welche Substanz – oder welches Verfahren, welche Schwelle – erlaubt es, etwas als politisch zu charakterisieren?“ Agambens, die Untersuchung resümierende Antwort, die wiederum in einem *Paradigma der Schwelle* mündet, „lautet: die Herrlichkeit, in ihrem Doppelaspekt göttlich und menschlich, ontologisch und ökonomisch, des Vaters und des Sohnes, des sich substantiell oder kommunikativ konstituierenden Volks. Seinem Wesen nach ist das – reale oder kommunikative – Volk, auf das *government by consent* und die *oikonomia* der zeitgenössischen Demokratien unweigerlich verwiesen sind, Akklamation, *doxa* [Herrlichkeit].“ In diesen Chor stimmt auch der betrachtete Staatsrechtsdiskurs ein; das ist jedoch Agambens Analyseebene und die spielt für mich zunächst keine Rolle; eventuell kann sie im Nachtrag die kritische Betrachtung erweitern.

[1571] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 22.

[1572] Andreas Anter bringt etwa die Kategorie der *Ordnung* mit analoger Funktionalität in die Diskussion, die im Sicherheitsbegriff enthalten ist ANTER, Andreas: *Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen.* Tübingen 2004; vgl. auch mit Blick auf die Identitätsrelation zwischen Staat und Ordnung(smacht): ANTER: *Im Schatten des Leviathan*. „Der moderne okzidentale Staat“, der Gegenstand Agambens Diskussionen ist, sei „der unpersönliche Ordnungsgarant, eine Instanz, die die Funktionen, welche zuvor in verschiedenen Händen lagen, in einer Hand monopolisierte. Er ist eine politische Gemeinschaft, die sich nach außen von anderen Einheiten abgrenzt und nach innen die potentiellen Konflikte innerhalb der durch das Gewaltmonopol gewährleisteten Ordnung zu lösen vermag. Die politische Moderne ist also von einer Institution geprägt, die sich bei jeder Entscheidung an der *Ordnung* als einzigem Kriterium orientiert.“ Ebd., S. 39. Anter definiert den Staat *als* „politische Gemeinschaft“ und *als* Instanz ihrer Garantie und Ordnung, d. h. als *Regierung der Menschen*.

Staatsaufgabendoktrin einer *Beobachtung zweiter Ordnung*.[1573] Die dabei fixierte Schwellenlogik dieses Denkens im Kontext moderner *Biopolitik* untersuche ich, viertens, am Beispiel der staatlichen „Kernaufgabe" *Sicherheit*.[1574] Als Axiom des Staatsrechtsdiskurses gilt in meiner Perspektive die Bestandssicherheit des Staates selbst. Sie ist als die Grundlage der aktiven Sicherung des *guten* (Über-)*Lebens* der Staatsbürger innerhalb der jeweiligen Staatsordnung anzusehen. Dieses staatsfokussierte Politikverständnis werde ich auf Ebene dieses *Paradigmas* in seiner biopolitischen Verfasstheit zu erkennen geben. Auf diese Haltung und Tendenz hin werden schwerpunktmäßig Begriffskonzeptionen von Dieter Grimm (III.2.3.1), Josef Isensee (III.2.3.2, III.2.3.3) und Gert-Joachim Glaeßner (III.2.3.4) untersucht und kommentiert. Ausschnitte ihrer fachlich grundlegenden Publikationen werden als diskurs*typische* Beispiele des aktuell relevanten *staatsrechtlichen* bzw. *rechtsstaatlichen* Denkens in Deutschland interpretiert. Es findet eine Schnittstellenanalyse mit meiner Interpretation von Agambens Biopolitikbegriff mit Blick auf signifikante Schwellenaspekte des im Zuge meiner Analyse *zugleich* zu etablierenden Forschungsfelds statt. Diese Autoren sind im Hinblick auf ihre Staatsrecht und Rechtsstaat *verteidigende* Intention stellvertretend für die biopolitische Diskursformation und das staatszentrierte politische Denken der Gegenwart.

So definiert zum Beispiel Glaeßner einen Begriff von Politik, in welchem ihre *biopolitisch* fundierte *Schwellen*natur, d. h. der Umstand, dass das hegemoniale Politikverständnis auf Schwellenfiguren beruht, die von ihm selbst vorausgesetzt, erhalten und (sowohl praktisch als auch diskursiv, d. h. *performativ*) reproduziert werden, nicht bloß anklingt, sondern als die bestimmende Denkweise aufscheint. In seiner fachlich grundlegenden Monographie zum *Paradox von Sicherheit und Freiheit* in modernen Staaten äußert er sich im Hinblick auf dessen Aufgaben so: „In der modernen Gesellschaft ging der Zuwachs der Staatsaufgaben, seine immer weiter gefasste Einflussnahme und Steuerung der Gesellschaft mit einer nahezu vollständigen Einbeziehung der Bevölkerung[1575] in diverse Leistungen und Privilegien

---

[1573] Vgl. neben Fußnote 1563 auch LUHMANN: *Soziologie des Risikos*, S. 236-242; dort definiert er sie als „Beobachtung von Beobachtungen" ebd., S. 237; daraus folgt, „einen Beobachter zu beobachten [heißt...], ein System zu beobachten, das seinerseits beobachtende Operationen durchführt", ebd., S. 241.

[1574] Vgl. GLAEßNER, Gert-Joachim: "Sicherheit und Freiheit." In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) B 10-11*/2002, S. 3-13, S. 12.

[1575] Das Konzept der „Bevölkerung" wird hier in der Tat *unkritisch*, d. h. unbeeinflusst von den Erkenntnissen Foucaults, sie sein Produkt moderner, nationalstaatlicher Biopolitik, als *natürliche* Größe verwendet; vgl. u. a. kompakt in FOUCAULT: *Sicherheit, Territorium und Bevölkerung*; vgl. zum Kontext der „Geburt der Biopolitik" und der statistischen Größe der Bevölkerung FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 285-291. „Die neue Technik der nicht-disziplinären Macht lässt sich nun – im Gegensatz zur Disziplin, die sich auf den Körper richtet – auf das Leben der Menschen anwenden"; „sie befasst sich [...] nicht mit dem Körper-Menschen, sondern dem lebendigen Menschen, dem Menschen als Lebewesen, und letztlich [...] dem Gattungs-Menschen. [...] Die neue Technologie [...] richtet sich an die Vielfalt der Menschen, [...] insofern die [...] eine globale Masse bilden, die von dem Leben eigenen Gesamtprozessen geprägt sind wie Prozessen der Geburt, des Todes, der Produktion und der Krankheit usw. Nach einem ersten Machtzugriff auf den Körper, der sich nach dem Modus der Individualisierung vollzieht, haben wir einen zweiten Zugriff der Macht, nicht individualisierend diesmal, sondern massenkonstituierend [...]. Nach der Anatomie-Politik des menschlichen Körpers, dies sich im Laufe des 18. Jahrhunderts ausbreitet, sehen wir am Ende dieses Jahrhunderts etwas auftreten, [...] das ich als ‚Biopolitik' der menschlichen Gattung bezeichnen würde." Ebd., S. 286; damit ortet Foucault „das Auftauchen eines neuen

einher.[1576] In den modernen Demokratien war dies begeleitet von der vollständigen Einbeziehung der Bevölkerung in die politische Willensbildung.[1577] Soziale und – begleitend – politische Inklusion erfolgte im Rahmen von Nationalstaaten. Lösungsstrategien für wirtschaftliche, soziale und politische Probleme wurden nationalstaatlich verhandelt."[1578] Als Adressat und Agent entsprechender Problemlösung sei der Nationalstaat *gegenwärtig* jedoch in einer prekären Lage, so Glaeßner. Auf diese Zustandsbeschreibung folgt eine *Geste des Bedauerns* des verzeichneten Bedeutungsverlusts des Nationalstaatsmodells, das für *diesen* Diskurs, der nicht zuletzt in dieser Hinsicht zu einem *Ensemble* wird, typisch ist.[1579] Damit findet sich hier eine Grundaussage der von mir kritisierten Diskursperspektive, die insofern problematisch ist, als die Argumentation sich nicht der selbst geäußerten Diagnose stellt, sondern darauf insistiert, dass „[d]ies [...] aber nichts an der Tatsache [ändert], dass die Gewährleistung von Sicherheit nach wie vor als vordringliche Aufgabe des (National-)Staates angesehen wird, von deren Erfüllung seine Legitimität nicht weniger abhängt als von der Erhaltung materiellen Wohlstands."[1580] Zentral ist das Verhältnis vom Staat – der hegemonialen Institution des Politischen[1581] – zu den in seinen Grenzen und dank seiner Ordnung *möglichen* Formen, *menschlich* zu leben. Seine erste Aufgabe ist die Sicherung dieser Grundlage: Leben, das schützenswert ist, *lebt bloß*, wenn der Staat selbst existiert.[1582] Die diversen, untereinander verschiedenen und ineinander verschachtelten, die denkbaren, möglichen oder unmöglichen *Lebensweisen* scheinen erst auf dem *biopolitischen Grund* eines Staates *ermöglicht* zu werden. Für den von Glaeßner *beispielhaft* vertretenen sozialwissenschaftlichen Diskurs, der auf den Staat und *dessen* Legitimierung fokussiert, ist

---

Elements [...], das weder der Rechtspraxis noch der Disziplinarpraxis bekannt ist. [...] In der neuen Technologie der Macht hat man es [...] nicht unbedingt mit der Gesellschaft (oder zumindest mit dem Gesellschaftskörper, wie ihn die Juristen definieren) zu tun und ebenso wenig mit dem individuellen Körper. Es ist ein neuer Körper: ein multipler Körper mit zahlreichen Köpfen [...]. Es geht um das Konzept der ‚Bevölkerung'. Die Bio-Politik hat es mit der Bevölkerung, mit der Bevölkerung als politischem Problem, als zugleich wissenschaftlichem und politischen Problem, als biologischem und Machtproblem zu tun – ich denke, dass dies der Augenblick ist, in dem sie in Erscheinung tritt." Ebd., S. 289; diese Überlegungen sind für die Revision des *Gemeinwohl*-Begriffs des Staatsrechts fruchtbar zu machen.

[1576] Vgl. Agambens entgegengesetzte Akzentuierung bei der Deskription dieses *historischen* Prozesses in AGAMBEN: *Das Offene*, S. 24-26; oder AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 29-34; „Natürlich gibt es Dispositive, seit der homo sapiens auf den Plan getreten ist. Heute jedoch scheint es keinen einzigen Augenblick im Leben eines Individuums mehr zu geben, der nicht von irgendeinem Dispositiv geformt, kontaminiert oder kontrolliert wäre." Ebd., S. 29.

[1577] Auch hier hat Agamben eine divergierende Diagnose in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 302-309.

[1578] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 42.

[1579] Vgl. u. a. ANTER: *Im Schatten des Leviathan*; LEISNER, Walter: *Demokratie. Betrachtungen zur Entwicklung einer gefährdeten Staatsform.* Berlin 1998; und selbst HABERMAS, Jürgen: *Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie.* In: HABERMAS, Jürgen: *Die postnationale Konstellation.* Frankfurt/M. 1998, S. 91-169; ZÜRN, Michael: *Regieren jenseits des Nationalstaats. Globalisierung und Denationalisierung als Chance.* Frankfurt/M. 1998.

[1580] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 43.

[1581] Vgl. ANTER: *Im Schatten des Leviathan*, S. 35; oder KIRCHHOF, Paul: *Der Staat - eine Erneuerungsaufgabe.* Freiburg 2005; OFFE, Claus: "Die Staatstheorie auf der Suche nach ihrem Gegenstand. Beobachtungen zur aktuellen Diskussion." In: *Jahrbuch zur Staats- und Verwaltungswissenschaft 1*/1987, S. 309-320; SCHNEIDER-WILKES, Rainer (Hg.): *Demokratie in Gefahr? Zum Zustand der deutschen Republik.* Münster 1997; VASILACHE: *Der Staat und seine Grenzen*.

[1582] Vgl. ISENSEE: *Das Grundrecht auf Sicherheit*.

bezeichnend, dass Soziologen, Zeithistoriker, Politologen, Juristen usw., wenn ihre Publikationen daraufhin beobachtet werden, mit der (impliziten) *Grundannahme* arbeiten, *Politik sei Biopolitik*. Das heißt, Politik wird in denselben Aristotelischen Begriffen gedacht, die Agamben ins Zentrum seiner Kritik stellt, und die er *als genuin biopolitisch* aufdeckt. Diese Diskrepanz eröffnet meine Beobachtungsperspektive auf diese Diskurse, insofern dies als ihr „blinder Fleck“[1583] zum Vorschein zu bringen ist. Dieser Sicht auf die *immer schon politische* Menschenwelt verdanken sowohl diese Disziplinen als auch der entsprechend gedachte und darauf hin konstruierte Staat ihren *funktionalen System*charakter. Als Systeme, die sich wechselseitig bedingen und über die Abstraktion vom Lebendigen bzw. seine *Exklusion* auf dieses zugreifen, können sie sich selbst erhalten, indem sie das optimierende Eingreifen ins Leben der Menschen, *aus ihrer privilegierten Perspektive* als das Zurückfließen des Nutzens der Möglichkeiten der menschlichen Kommunikation auf die Organisation des Überlebens der Gattung rechtfertigen. Der Staat wird zur *autoreferentiell* vorausgesetzten Notwendigkeit für *menschliches* Leben der Menschen; aus der (strategisch-philosophischen)[1584] *Fiktion*, dass *Menschen Politik brauchen*, wird eine unhinterfragbare, jedoch *regierbare Wirklichkeit,* die alternative *Lebens-Möglichkeiten* zum *Verschwinden* bringt, und verdeckt, dass (die so konzipierte) *Politik Menschen braucht*.[1585] Diesen Problemaufriss gilt es anhand des gewählten Beispieldiskurses zu entfalten.

Die angenommene, disziplinenübergreifende Rolle des biopolitischen Schwellenparadigmas untersucht dieser Abschnitt eingegrenzt auf den juridischen Staatsbegriff, wie er sich in meiner Perspektive darstellt. Hierzu verweise ich zunächst auf die Vorgehensweise von Andreas Mackeben, „[i]n stringenter verfassungsrechtlicher Argumentation [...] vor allem aus

---

[1583] Vgl. Fußnote 1616.

[1584] Vgl. die kritische Rekapitulation der Differenzierung des Politischen (vom Sozialen, dem *Haus*) in der antiken Polis bzw. Aristoteles’ Unterordnung des politischen Tätigkeiten des *Sprechens* und des *Handelns* unter die philosophische, „höchste menschliche Fähigkeit“ des *Denkens* oder der „Kontemplation“, die : ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben.* , S. 33-38, hier S. 37.

[1585] Dies ist eine meiner Hypothesen, die ich im Verlauf dieser Arbeit nicht umfassend untersuchen konnte, in anderen Projekten jedoch wieder in den Mittelpunkt rücken wird: *Politik braucht Menschen, nicht: Menschen brauchen Politik*. Vgl. die Analogie, die sich über eine Referenz Agambens zu Durkheim und Mauss in Bezug auf die Relation zwischen Göttern und Menschen ergibt AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 271f. Jeweils ist die Reziprozität der Vektoren der Beeinflussung (*Regierung*) zu beachten, die sowohl die Unterscheidung als auch Verbindung *als Paradigma der Schwelle* erlaubt, hier: „Im Opfer und im Gebet eröffnet sich uns eine theurgische Dimension, in der die Menschen, indem sie eine Reihe ritueller Handlungen vollziehen [...] mehr oder weniger erfolgreich auf die Götter einwirken. Trifft dies zu, erscheint die Hypothese vom Vorrang der Verherrlichung über die Herrlichkeit in einem neuen Licht. Vielleicht kommt die Verherrlichung nicht einfach zur Herrlichkeit Gottes hinzu, sondern bringt als wirksamer Ritus die Herrlichkeit allererst hervor; und wenn die Herrlichkeit das Wesen und die eigentliche Bedeutung der Ökonomie Gottes ist, das heißt wesentlich auf Verherrlichung angewiesen ist, hat sie allen Grund, sie mit Improperien und Mahnungen einzufordern.“ Ebd., S. 271; die Grundlage für diese These liefert die Analogie hierzu: „’Man muss sich also hüten, [...] zu glauben, dass der Kult einzig und allein zugunsten der Menschen eingerichtet worden ist und dass er die Götter nichts angeht: sie *brauchen* ihn genauso wie die Gläubigen [*kursiv; M.M.*]. Ohne die Götter können die Menschen zweifellos nicht leben, aber andererseits würden die Götter sterben, wenn ihnen der Kult nicht dargebracht würde. Er hat also nicht nur das Ziel, die profanen mit den heiligen Wesen zur Kommunion zu bringen, sondern auch die heiligen Wesen am Leben zu erhalten, sie neu zu gestalten und sie ständig zu regenerieren.’“ AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 271f.; Durkheim zitiert nach DURKHEIM, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.* Frankfurt/M. 1981, S. 467.

den Prinzipien des Rechtsstaats und der Grundrechte eine Staatsaufgabe des Schutzes der öffentlichen Sicherheit her[zuleiten]."[1586] Die „öffentliche Sicherheit" ist ein nicht-juridischer Sammelbegriff mit herausragender Funktion für die Selbstbestimmung der staatsrechtlichen Sphäre. Zu erkennen ist die spezifisch juridische Sichtweise auf die Bestimmung des Staats und seiner Aufgaben, d. h. die Eigenheit dieses Systems in der Art des Bezugs auf seine *Umwelt*. Die Begriffe, die es sich von Politik, Gesellschaft etc. macht und die auf diese Systeme *rechtlich bindend* zurückwirken, werden hier einer kritischen Revision unterzogen. Zu betonen ist, dass die *praktische Politik*, in der es an die Realisierung des vom *Recht* Ermöglichten oder Ausgeschlossenen geht, in dieser Untersuchungsebene keine Rolle spielt.[1587] Im Zentrum der Kritik steht die dem Staatsrecht vorgelagerte Annahme, dass Politik erst als *staatlich* verfasste „Allgemeinheit" die (juridisch nicht begründbare) Grundbedingung *guten menschlichen Lebens*, sein Überleben-Können im „Gemeinwesen" ermöglicht, garantiert und reproduziert.[1588] Die Hypothese eines Selbsterhaltungsstrebens der Menschen (als Lebewesen) wird so implizit zum Selbst(erhaltungs)zweck staatlicher Politik. Nicht nur ist die Unfähigkeit dieser Perspektive bemerkenswert, die Verantwortung des Staates (als „Herrschaftsorganisation")[1589] *dafür* (als evtl. nicht naturgegeben) in Frage zu stellen, sondern auch dass hier, unberührt von den Kritiken Foucaults oder Agambens, *Politik als Biopolitik* gedacht wird. Der Staat, als (herrschaftsorganisierender) *Garant und Grenze* seiner selbst (als Inkarnation des Gemeinwesens) wird zu einem in sich differenzierten ‚Wesen', *ist eine Schwelle*. Dass Isensee mit Blick auf den *instrumentellen* Aspekt des *Schwellen-Staats* schreibt, „[s]taatliche Herrschaft ist nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Bürger willen da"[1590], widerspricht dem nicht, sondern bestätigt, sofern im Schwellenprisma betrachtet, meine Hypothese, er sei für seine eigene Existenz *und* die seines Rechts verantwortlich, da die vorgängige Relation zum (*gemein*schaftlichen) Lebendigen ohnehin als etabliert gilt.[1591] Im Hinblick darauf – den *Staat* selbst *als Schwellenparadigma* zu bestimmen, bleibt vorerst Hypothese – fungieren zwei Denkfiguren in diesem Diskursrahmen als *Übergangszonen*, die es dem Recht erlauben, ihr eigenes *Unsagbares*, nicht nur zu überbrücken, sondern auf es als von ihm selbst vorausgesetztes

---

[1586] MACKEBEN, Andreas: *Grenzen der Privatisierung der Staatsaufgabe Sicherheit.* Baden-Baden 2004, S. 5.
[1587] Wie (auch immer) der Realitätsbezug zu denken wäre, steht also (noch) nicht zur Debatte.
[1588] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 20.
[1589] Ebd., Rn. 20; die Unterscheidung in „Gemeinwesen (Staat im weiteren Sinne)" und „Herrschaftsorganisation (Staat im engeren Sinne)", die auf der instrumentellen Unterordnung des Staats in dieser Funktion, auf die sich das Staatsrecht richtet und insofern diese Unterscheidung selbst aufhebt, wenn es in Anspruch nimmt, *im Namen* des Gemeinwesens für dessen Legitimation etc. zu sorgen und zu bürgen, unter das *ausschließlich als staatlich verfasst zu verstehende* „Gemeinwesen" beruht, geht insofern ins Leere, wird zu einer *paradigmatischen Schwellenfigur*: „Träger" und „Destinatar" des „Gemeinwohls" sei „die Gesamtheit der Bürger [...] als staatlich verbundene, integrale ‚Allgemeinheit'. In dieser verbinden sich Bürgerschaft und Herrschaft [*politische Begriffe, die unhinterfragt übernommen werden; M.M.*]. Dagegen ist der Staat im engeren Sinne [...] das Werkzeug zu seiner Realisierung, aber auch deren Garant." Ebd., Rn. 20, d. h. er konstituiert, was er zu erhalten hat: *sich*. Auch wenn Isensee hier gegen diese Art der Interpretation vorausschauend abzuwehren sucht, kann er diesen Umstand in der Deutlichkeit seiner Formulierung nicht verdecken.
[1590] Ebd., Rn. 21.
[1591] Genau das steht jedoch in Agambens Perspektive in Frage.

Negatives zuzugreifen, und das Leben der Menschen ausschließend, *legal in den Staat* einzuschließen: in seiner ‚historisch-geselligen' Form über den *staatsrechtlichen Grenzbegriff des Gemeinwohls* und in seinen ambivalent-chaotischen Äußerungen über den *rechtsstaatlichen Grenzbegriff der Sicherheit*.

Wie stellt sich der beide betreffende Staatsrechtsdiskurs das, seinem Denken und von ihm selbst vorausgesetzte, ihm der eigenen Bestimmung nach äußerliche ‚menschliche Leben' vor? Was prädestiniert etwa den Gemeinwohlbegriff, diese paradoxale Beziehung in juridisch verständliche Begriffe zu fassen? Mit Isensee und seinen Begriffsbestimmungsversuchen des *Gemeinwohls*, den daraus folgenden oder nicht zu folgernden *Staatsaufgaben*, hat dieses Kapitel einen Autor im Fokus, dessen Schriften nicht nur maßgeblich für diese Disziplin sind, sondern der die Problematik der dem Recht äußerlichen Begründung der Innerlichkeit des Rechts erkennt und *als solche* zu erhalten sucht: „Denn diese Idee [des Gemeinwohls] als solche bildet die Frage, die, gleichsam von außen, an den Verfassungsstaat herangetragen wird, die aber, von innen, aus der Verfassung heraus zu beantworten ist."[1592] Was heißt dem Recht äußerlich und doch in seinem Zentrum stehend und den Staat begründend hier? „Das Gemeinwohl ist das Leitbild vom *guten Leben* des Gemeinwesens; genauer: der in ihm *vereinten Menschengruppe*. Es bezieht sich auf das *Ganze des Lebens* in allen seinen Dimensionen, den physischen und psychischen, den materiellen und den ideellen, den öffentlichen und privaten, den politischen und den rechtlichen, den ökonomischen und kulturellen [*kursiv; M.M.*]."[1593] Ohne Zusammenhang zum eben Gesagten oder irgendeine weitere Begründung, was ‚Menschengruppen' an das auf den Staat fixierte *Gemeinwohl* ‚notwendigerweise' bindet, kommt die einem Urteilsspruch gleichende Behauptung: „Die staatliche Organisation ist die *notwendige* Vorkehrung dazu, die Bedingungen des Gemeinwohls zu gewährleisten. Sie selbst ist nicht Zweck, sondern Mittel."[1594] Jedoch Instrument einer menschlichen Gemeinschaft, die nicht anders als *als Staat* gedacht wird, und insofern doch „Selbstzweck"[1595]. Dies ist eine, die Kategorien, die sie verwischt, zugleich etablierende Perspektive auf Menschen und ihr Leben, auf Politik, Recht und Staat. Sie ist grundsätzlich darauf angewiesen, dieses *als ihr Außen* von der eigenen Unterscheidung her zu setzen, als eliminier- wie optimierbar in der Reichweite ihrer Zuständigkeit zu lassen. Dies hilft Agambens *Schwellenparadigma* des *homo sacer*, in anderem Kontext zu erkennen und dank dieser *Beispielhaftigkeit* können analoge Beobachtungen auch in Bezug auf das *Schwellendenken des Staatsrechtsdiskurses*

[1592] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 6.
[1593] Ebd., R. 6; Isensee redet hier, ohne zu zögern, vom „Ganze[n] des Lebens"; hier liegt also ein Ansatzpunkt, den staatsrechtlichen Diskurs als *biopolitischen* zu interpretieren.
[1594] Ebd., Rn. 7; vgl. die gegenteilige Sichtweise Foucaults im Kontext seiner Diskussion dessen, was er als „Staatsräson" vorstellt in FOUCAULT: *Die politische Technologie der Individuen*, S. 1004-1006; es kommt darauf an, auf die perspektivische Einengung und die (selbstreflexionsresistente) Ignoranz aufmerksam zu machen, die aus Isensees Ansagen spricht.
[1595] Vgl. FOUCAULT: *Die politische Technologie der Individuen*, S. 1006.

angestellt werden. Auf der Ebene dieser Vorgehensweise werde ich exemplarische Thesen dieses Denkens – wie: das „Gemeinwohl [sei] nicht das Leben selbst, sondern Richtmaß für das glückende Leben. [...] Denn das Gemeinwohl ist nicht eine empirische Größe, sondern ein ethischer Maßstab“[1596] – im Licht meiner Agambeninterpretation aufgreifen und kommentieren. Die Hypothese zu meinen Beobachtungen beruht auf der Erkenntnis, dass dieser Diskurs das von ihm Ausgeschlossene wie *in Bann gehaltene*, von der (bio-) *politischen Theorie* Vorausgesetzte nicht normfrei ausleuchten kann, sondern *das Offene*, Interpretier- wie Instrumentierbare *braucht*, um sich erhalten zu können, denn es lässt sich nicht „abschließend und nicht endgültig definieren.“[1597] *Offenheit* ist für Isensee deshalb ein zentraler Aspekt modernen Gemeinwohlverständnisses. Es bezeichnet die *Schwelle zwischen* der Unbestimmbarkeit des Lebens und der Politik und ist insofern ein *reguläres* Analogon zur *Souveränität*.[1598] Das Staatsrecht richtet sich selbst als das *Scharnier* ein, dass den Willen zur Bestimmtheit (bzw. Entscheidung) ebenso *verkörpert*, wie die Notwendigkeit *und* das Vermögen, Gesetzeslücken zu schließen, die „Komplexität“ und „Ambivalenz“ des sozialen Lebens der Menschen immer wieder öffnen.[1599] Diese *Offenheit* stellt sich als *Problem* der *Regierbarkeit*[1600] der Lebewesen dar; sie bildet die permanent-produktive *Schwelle*, die *als Abstand zwischen Norm und Wirklichkeit* die *Vermittlung* dazwischen herausfordert und ermöglicht. Diesen Ort besetzt das Staatsrecht mit dem *Gemeinwohl* als „Fundamentalprinzip“[1601] seiner (notwendigen) Wirksamkeit.

Einen weiteren Ansatzpunkt für meine Kritik an diesen Grundlegungen des bundesdeutschen Rechtsstaates liefert das Zugeständnis Isensees einer ‚naturgegebenen', außerrechtlichen Einschränkung dieser (ebenso außerrechtlich bedingten) Offenheit durch meta-historische Variablen: „Freilich gibt es raum- und zeitübergreifende Bedingungen des guten Lebens,[1602] die sich der Vernunft und der Erfahrung erschließen und sich in Normen speichern lassen.“[1603] Damit wird das Gemeinwohl der Idee nach universal gültig für *jedes* Staatswesen und *alle* Politik; ist aber zugleich „nur das Gemeinwohl eines bestimmten Gemeinwesens“. „Inhalt und Geltung“ bezieht es aus den individuellen Gemeinwesen, die Isensee immer als

[1596] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 8.
[1597] Ebd., Rn. 9
[1598] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 22.
[1599] Vgl. AGAMBEN: *Nacktheiten*, S. 44f.; Agamben verortet die Selbstkonstitution des Rechts hier in Referenz zu einer „Gegenstrategie“ Kafkas, die Agamben „Selbstverleumdung“ nennt: „Da die Menschen sich selbst und andere unermüdlich verleumden, bedarf es des Rechts (also des Prozesses), um festzustellen, welche Klagen begründet sind und welche nicht. Auf diese Weise kann sich das Recht selbst rechtfertigen, indem es sich als Bollwerk gegen den Selbstverleumdungswahn des Menschen darstellt“, ebd., S. 45.
[1600] Vgl. AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit* „Der eigentliche Grund für die Unterscheidung zwischen erster und zweiter Gewalt, Inhaberschaft und Ausführung, besteht darin, dass sie eine notwendige Bedingung für das reibungslose Funktionieren der Regierungsmaschine ist“, ebd., S. 127.
[1601] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 1.
[1602] Unter anderem die, die Isensee, als von ihm vorausgesetzt, entgeht, dass es *Politik*, die *Menschen* gibt.
[1603] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaa*, Rn. 9; offen bleibt, *wie* sie sich dem Juristen „erschließen“, wo doch „Vernunft und Erfahrung“ offensichtlich keine juridischen Terme sind.

Staat verwirklicht sieht,[1604] d. h. aus den daran gebundenen Faktoren wie „Land und Leute, geschichtliche Herkunft und geopolitische Lage, Notwendigkeiten und Bedürfnisse."[1605] Diese, von meiner Außenperspektive aus gesehen, innerlich widersprüchliche *und* in sich stimmige Konstellation wird im folgenden auf die Schwellenelemente, die sie ermöglichen, hin betrachtet, d. h. als *Paradigma der Schwelle* zur Diskussion gestellt.

III.2.2 Zentrale Begriffe des Staatsrechtsdiskurses

Dieser Abschnitt führt in das zu beobachtende Forschungsfeld ein. Die Grundannahmen des bundesdeutschen Staatsrechts werden als Schwellenelemente eines sich selbsterhaltenden und damit staatssichernden Diskurses vorgestellt.[1606] Damit möchte ich hervorheben, woran meine Perspektive hier anknüpft bzw. weshalb sie an bestimmten Aussagen Anstoß nimmt. Um den gegenwärtigen Forschungsstand der zentralen Begriffe von Politik, Staat und Recht, ihr Verständnis sowie ihr Verhältnis zueinander, resp. zum *Leben der Menschen* darzustellen,[1607] setze ich mit einer seit den 1990er Jahren paradigmatischen Aussage aus dieser Diskursformation an: „Den Staat sehen wir [...] als entscheidenden Akteur, sicher nicht mehr im Sinne omnipotenter Gestaltungskraft, aber doch zur Gewährleistung jener Minima öffentlicher Leistung und Steuerung, ohne die liberale Demokratien und offene Gesellschaften nicht auskommen werden."[1608] Was zu dieser Kategorie „jener Minima" konkret gehört, sagen Thomas Ellwein und Joachim-Jens Hesse nicht. Aber die drei wesentlichen Merkmale des modernen Staats, der in ihren Augen der selbstverschuldeten Herausforderung der „Überforderung" gegenübersteht, können sie genau bestimmen: „Staatsgebiet, Staatsvolk, Staatsgewalt".[1609] Anhand und aufgrund dieser Rahmung werden die ausgewählten Texte interpretiert. Das erlaubt, *eine* der Denkfiguren Agambens zu nutzen und damit zu transferieren, d. h. jenseits von dessen eigenen Forschungen anzuwenden. Die beiden genannten Rechtswissenschaftler liefern insofern eine erste Untersuchungsvorlage, weil sie ihrerseits auch vom *Übergang zur biopolitischen Moderne* schreiben – bloß wenden sie, was sie wissen, in ihrem und nicht in Agambens oder Foucaults kritischen Sinn an. Ellwein und Hesse *können nicht anders* als zunächst eine *Geschichte* zu erzählen, um ihr gegenwärtiges Verständnis des „überforderten Staats" zu illustrieren. Sie kommen vom mittelalterlichen Personenverbandsstaat über den „nationalstaatlichen Flächenstaat" zu einer Vorstellung der Gegenwart in der jeder Mensch, der sich auf einem Territorium befindet, der

[1604] Vgl. auch ANTER: *Im Schatten des Leviathan*, S. 35.
[1605] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 9.
[1606] Hierin unterscheidet sich diese Perspektive diametral von derjenigen Clastres', über diese Diskrepanz sind sie aber auch verbunden und bilden gewissermaßen Gegenpole der Möglichkeiten, ausgehend von Agambens Texten nach Forschungsfeldern für die schwellenkritische Perspektive zu suchen.
[1607] Vgl. grundlegend ANTER: *Im Schatten des Leviathan*.
[1608] ELLWEIN, Thomas/HESSE, Joachim Jens: *Der überforderte Staat.* Baden-Baden 1994, S. 9.
[1609] Ebd., S. 10; vgl. auch ROHR: *Staatsrecht mit Grundzügen des Europarechts*, Rn. 2-6; vgl. Agambens Kritik an dieser „Trinität", die durch „das Lager" durchbrochen und erweitert worden sei in AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 185. Das Lager „ist das vierte unablösbare Element, das zur alten Trinität von Staat, Nation (Geburt) und Territorium hinzugekommen ist und sie aufgesprengt hat." Ebd.

dortigen Herrschaft und ihren Ordnungen und Gesetzen unterworfen ist. „Dabei kommt es zu *Unterschieden* zwischen Staatsbürgern im engeren Sinne und anderen. Die Staatsbürger sollen den Schutz ihrer Herrschaft auch genießen, wenn sie das eigene Land verlassen; die anderen bringen ihn im *Normalfall* [*kursiv; M.M.*] mit.“[1610] Mit dieser Fokussierung treten sowohl Parallelen im Geschichts*bild* der staatsrechtlichen Systemsicht und dem ihrer biopolitikkritischen Revision, als auch Disparitäten in der jeweiligen Interpretation dieser Prozesse zutage. Auf diese zweite Ebene begibt sich meine Untersuchung mit dem Anliegen, die Staatsrechtsperspektive auf Menschen und ihr Überleben als biopolitisch determiniert zu analysieren oder zumindest auf diesen Zusammenhang hinzuweisen. Ihr kritisches Potential lässt sich aktivieren, indem ich diese Passage mit dem Hinweis auf die fast kongruente Wortfolge bei Agamben indiziere. Wird mit ihm angenommen, dass zu dieser *regulären* „Trinität“ „das Lager“[1611] als *permanenter* Materialisierung von *Ausnahmen* vom „Normalfall“ hinzutritt und dieses vorausgesetzte Band virtuell wie faktisch für Teile der Lebenden *aufhebt* und somit (für den anderen Teil der) Bürger konstituiert, dann erscheint dieser Diskurs in einem anderen Licht. In ihm wird die (Un-)Möglichkeit, *bloß zu überleben*, nicht (als juridisch bzw. staatsbürgerlich relevant) wahrgenommen und folgerichtig verschwiegen. Dies zeigt meine kritische Beobachtung als dessen *Grenze*, sowohl im Sinn der Schwelle, die er zum seinem Außen errichtet, als auch als die Grenze seines Sichtfeldes.

Ausgangsbasis des Diskurses über das (für Menschen, wie für Staaten) lebens*notwendige Recht* des Staates, zu existieren, ist das universelle, in diesem Status verteidigte Primat des Staates bzw. seine implizit veranschlagte *Ununterscheidbarkeit* vom *Gemeinwohl* jedes Gemeinwesens selbst. Die Positivität des Staates wird aus einer Notlagenperspektive heraus argumentiert. Hauptinstrument ist dabei die Beschreibung dessen, was „Aushöhlung“[1612] und Delegitimierung (im vorliegenden Fall) des deutschen Staates zur Folge hätten und wie notwendig sein Handeln (und damit nicht zuletzt das Tun der Staatsrechtler) für die Bürger dieser Gemeinschaft ist, um deren (beständig drohende) Dissolution mittels theoretischer Prophylaxe *praktisch* zu verhindern.[1613] Nach menschlichen Lebensformen ohne staatliche Formation und Organisation zu fragen, ist in diesem Denkrahmen, der von dem „politischen Wesen“[1614] der Menschen, das Agamben oder auch Arendt hinterfragen, unhinterfragt, mehr noch: als Unhinterfragbares ausgeht, nicht plausibel. Ich werde ausgehend von Agambens

[1610] Ebd. S. 11; Was aber ist abseits des „Normalfalls“, auf wen trifft dies zu? Vgl. die entsprechende Kritik mit Referenz der ‚Figur’ des „Flüchtlings“ oder „Staatenlosen“, die die „Aporien der Menschenrechte“ virulent machen, sowohl ARENDT, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus.* München 2005, S. 559-625; und versuchend, daran anzuschließen, Agambens Essay „Jenseits der Menschenrechte“ in AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 23-32.

[1611] Vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 28f.; AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 185.

[1612] Vgl. EHLERS, Jan Philip: *Aushöhlung der Staatlichkeit durch die Privatisierung von Staatsaufgaben? Genuine Staatsaufgaben und das Prinzip der demokratischen Legitimation staatlichen Handelns als Grenzen der Privatisierung von Aufgaben der vollziehenden Gewalt.* Frankfurt/M. u. a. 2003.

[1613] Hier zeigt sich der juridische Diskurs nicht nur im „Recht-Sprechen“ als *performativ*; vgl. Fußnote 1567.

[1614] Vgl. Arendts Revision dieser Annahme in ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 34f.; sowie die entsprechende Einordnung in der Anthropologie bei BOHLKEN/THIES: *Handbuch Anthropologie*, S. 442-445.

Perspektive diesem wirkmächtigen Diskurs entgegenhalten, dass innerhalb seiner Unterscheidungen die entscheidende Frage unterbleibt, ob es überhaupt ‚rechtens', oder zumindest alternativlos ist, eine Konstellation vorauszusetzen, wonach sich der Staat „in Verteidigung"[1615] der Leben der Menschen befindet, notwendig wird. Die kritische Beobachtung der Paradoxie dieser Perspektive, *kann* nicht von ihren Subjekten geleistet werden, ist dieser Sichtweise doch die eigene biopolitische Perspektivität ihr obligatorischer „blinder Fleck."[1616] Auch wenn man dies für einen Systemmangel qua Systemsein halten kann, liegt hier der Ansatzpunkt für meine Anwendung von Agambens Schwellendenken. Ich werde eine Konkretisierung des Politischen, dort wo sie formuliert und ausgehandelt wird, diskutieren. Somit grenze ich das Untersuchungsfeld des Staatsrechts also nicht allein über das ein, was ihr inhaltliches Thema und Anliegen ist, sondern auch über das, was ihr *als Disziplin* entgeht, was ihre Unterscheidung ausmacht bzw. produziert. Mein Kritikpunkt ist die das Fach definierende Verbindung von Staat und Recht, die über die (vorausgesetzte) *politische Potenz* der Menschen gesetzt und erhalten wird. Diese auf der Schwelle ihres Unterscheidens entstehende Verbindung von Staat und Recht ist in sich folgerichtig; für die betroffenen und sie reproduzierenden Menschen jedoch *auch* problematisch, da immanent postuliert wird, hierin wären Basis und *Telos*, ‚das Ganze' ihrer *Lebensform* enthalten.[1617]

Ansatzpunkt meiner Kritik ist der auf der Schwelle von Politikwissenschaft und Staatsrecht positionierte Staatsbegriff. Anlass und Rechtfertigung diesen in der Sicht dieser Disziplinen zur Diskussion zu stellen, liefert deren Diskurs selbst. Übergreifend entsteht der Eindruck, es sei notwendig, mit der Problematisierung der Legitimation seiner gegenwärtigen Funktionen bzw. Aufgaben auf eine existentielle „Gefahr" zu reagieren. Diese sei die „Selbstaufgabe des Staates durch Privatisierung von Staatsfunktionen."[1618] Um welchen Staat handelt es sich, dessen Ende, das Ende *guten* menschlichen Lebens wäre? Christof Gramm beschreibt die reale Möglichkeit dieses Zustands und zeigt dabei (unbewusst) die Gegenwart der Biopolitik *paradigmatisch* an: „[T]atsächlich dürfte sich inzwischen kaum mehr ein Lebensbereich finden, der nicht in irgendeiner Form der staatlichen Einwirkung unterliegt."[1619] Vor diesem Hintergrund geht es dieser Sichtweise um den Staat, nur insofern es um die erfolgreiche Adaption der staatlichen Realinstitutionen an diese auf Selbsterhaltung hin strukturierte Realität geht. Typisch für den hier extrahierten Diskurs ist, dass das zentrale Dilemma lautet, wie „unser Land [*das in diesem Ausmaß; M.M.*] neuartige Phänomen des Rückzugs aus bestimmten Staatsaufgaben"[1620] kompensieren, d. h. die staatliche Existenzgrundlage

[1615] Diese Paraphrase Foucaults sei gestattet, vgl. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*.
[1616] „Jede Beobachtung benutzt die eigene Unterscheidung als ihren blinden Fleck." KNEER/ NASSEHI: *Niklas Luhmanns Theorie Sozialer Systeme*, S.100f.
[1617] Vgl. Agambens Kritik an teleologischen Vorstellungen in Bezug auf die Menschheit, ihre Geschichte etc. in AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 138f.
[1618] GRAMM, Christof: *Privatisierung und notwendige Staatsaufgaben.* Berlin 2001, S. 23.
[1619] Ebd., S. 13.
[1620] GRAMM: *Privatisierung und notwendige Staatsaufgaben*, S. 23.

erhalten werden kann. Horizont staatsrechtlicher Revision ist die Selbstlegitimation ihres Gegenstands. Die diagnostizierte Notlage des Staates treibt sowohl das staatsrechtliche als auch -kritische Denken an. Wiederum konvergieren die Diagnosen des affirmativen und des kritischen Diskurses, divergieren jedoch in ihrem Urteil bzw. dem jeweiligen Problemfokus. Es kommt mir darauf an, auf Produktivität dieser Krise für die legitimatorischen Diskurse zu verweisen, sie liefert deren Existenzberechtigung. Ihrer Sorge ob solcher Tendenzen verdanken die entsprechenden Texte ihren alarmierenden Ton in Bezug auf die unmittelbare Gegenwart. Pauschal gilt, dass eine allgemeine Verschärfung konkreter Probleme zu verzeichnen ist. Als Stichworte dienen den Staatswissenschaftlern sowohl in den Feuilletons als auch in der Soziologie diskutierte Befunde über die „Risikogesellschaft“[1621] oder den weder auszuhaltenden, und noch weniger aufzuhaltenden Modernisierungsdruck auf die modernen, „flexiblen Menschen.“[1622] Derartige Ansichten sind dem fokussierten Diskurs immanent, worauf zumindest hinzuweisen ist, um dies im Verlauf seiner punktuellen Rekapitulation mitzulesen. Gramm etwa fasst die *akute* Problematik, die sich *für den Staat* in der staatsrechtlichen Perspektive ergibt, so zusammen: Die „Aufgabenfülle und knapper werdenden finanziellen Ressourcen stellen nicht nur den aktuellen staatlichen Aufgabenbestand in Frage, sondern auch die Qualität der Erfüllung von solchen Staatsaufgaben, denen der Staat sich grundsätzlich nicht entziehen *kann* und denen er sich aus rechtlichen Gründen nicht entziehen *darf*.“[1623] Von dieser Warte aus ist das bedenkliche Phänomen die „Aushöhlung der Staatlichkeit“. Kann es aber nicht sein, dass die Träger dieser Perspektive als Teile dieses staats*tragenden* Diskurses selbst „’zwei Körper’“[1624] haben und ihr systeminduziertes ‚Staatsbürger-Körpergefühl’ als repräsentativ für all ihre Mit-Menschen annehmen – quasi als praktische Konsequenz ihrer eigenen Theorien? Außerhalb dieser Kategorien *kann* es für die nach diesem Bilde vorgedachten Menschen-Bürger nichts als das Streben hin zu diesem Status, der gleichbedeutend mit dem *Überleben* ist, geben. Vor diesem Hintergrund lautet das Problem mit dem Rechtsstaat dann, dass „[m]an [...] beides [will]: staatliche Förderung und Freiheit vom Staat.“[1625] Die Art dieser Gegenwartsbestandsaufnahme lässt logisch auf die Überforderung des Staates schließen und so lassen sich *immer* (wachsende) Steuerungsdefizite feststellen: „So bedeutet die staatliche Aufgabenexpansion auch, dass Steuerungsanspruch und tatsächlich bestehende

[1621] Vgl. BECK: *Risikogesellschaft*.
[1622] Vgl. SENNETT: *Der flexible Mensch*.
[1623] GRAMM: *Privatisierung und notwendige Staatsaufgaben*, S. 17
[1624] So etwas wie einen ‚Bürger-Körper’ und einen ‚Diskurs-Körper’, zwischen denen zu unterscheiden, ihnen unmöglich ist und es ihnen folglich auch nicht gelingt, zwischen sich und anderen Diskurspositionen zu differenzieren, sie überhaupt anzunehmen. Vgl. in grundsätzlich anderem Zusammenhang: KANTOROWICZ, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters.* München 1990.
[1625] GRAMM: *Privatisierung und notwendige Staatsaufgaben*, S. 14; Gramm bezieht sich auf BULL, Hans Peter: *Die Staatsaufgaben nach dem Grundgesetz.* Frankfurt/M. 1977; vgl. auch zur, hier thematisch verankerten, Grundrechtedebatte u. a. ZIPPELIUS/WÜRTENBERGER: *Deutsches Staatsrecht*, S. 146-304; ISENSEE: *Das Grundrecht auf Sicherheit*; FREIBERG, Stephan: *Grundrechte und Bürgerverantwortung. Zum Abbau der Staatsverschuldung und zur Privatisierung öffentlicher Aufgaben der Daseinsvorsorge.* Aachen 2004.

Steuerungsfähigkeiten des Staates zunehmend auseinanderdriften."[1626] Nochmals: in dieser Perspektive ist nicht die Steuerung oder „Regierung der Menschen"[1627] selbst das Kritische, sondern der Abstand zwischen Anspruch und Wirklichkeit, die Nicht-Totalität der Steuerung gewissermaßen. Darauf hat der Staat bzw. die ihn theoretisch-juridisch untermauernden Diskurse in zweierlei Hinsicht zu reagieren: zum einen als *echtes* Problem, insofern sein Einflussbereich in Frage steht; zum anderen als *legitimatorisches* Problem, insofern die Gemeinwohllogik impliziert, dass ein nichtsteuernder Staat seinem „Leitbild"[1628] nicht nahe kommt, entbehrlich ist. Meiner Ansicht nach ist dieses *underachievement* jedoch *systemisch bedingt*, ist dieser Konflikt schon in der *Offenheit des Gemeinwohlprinzips* angelegt und insofern als Mangel (der zur Verbesserung etc. anspornt) *produktiv*. Denn nicht nur Staatsrecht, sondern auch Staatskritik entfalten sich *in diesem Abstand*, von ihm aus wird die „Evolution"[1629] des Systems *möglich und notwendig*. Es kann nicht genug betont werden, dass die von *diesem Ausnahmezustand* betroffenen Menschen in jeder Hinsicht *die Opfer* sind,[1630] auf denen die Praxis dieser Politik fußt. Die *interne* Grenze fungiert hier zugleich als das (auf diese Weise selbst gesetzte) *Außen*, die *noch nicht* oder *nicht mehr Regierten*; das ist die (negativ begründete) *Bewegungslogik des biopolitischen Systems*. Es schafft den regulären Mangel in Permanenz und etabliert sich als die Instanz, die mit dieser (selbst definierten) Ambivalenz ‚aufräumt'. *Das Gute* ist ein (nicht zu verachtendes) Epiphänomen seiner spezifischen Aktivität und nicht, wie Isensee proklamiert, dessen Zweck. Es *ist auf der Schwelle*, die es selbst (im Leben aller Menschen) setzt *und* sowohl von ihm als auch von *uns* nicht zu sehen ist; das Staatsrecht ist eine ihrer legitimatorischen Stützen. Für *diesen* Staat ist es auch ohne Erreichen des avisierten Ziels möglich, sich zu rechtfertigen, solange er (für sich) die Grundlagen des unendlichen Optimierungsprozesses bereitstellt. Daher ist das *Signum moderner Biopolitik*, wie Agamben schreibt, „überleben machen,"[1631] *Produktion und Verwaltung* des Mangels. An dieser Gedankenskizze, richtet sich meine Perspektive auf den Diskurs des Staatsrechts aus.

Welche kritisch-analytischen Konsequenzen ergeben sich aus meiner Perspektive, wenn die fachlich zuständige Disziplin mahnt, die Grenzen der Steuerungskompetenz des Staates, d. h. seiner Problemlösungskompetenz seien erreicht, wenn nicht überschritten?[1632] Was ist an der Art und Weise zu erkennen, mit der Juristen und Staatswissenschaftler ‚ihren' Staat und

---

[1626] GRAMM: *Privatisierung und notwendige Staatsaufgaben*, S. 14; vgl. auch ELLWEIN/HESSE: *Der überforderte Staat.*
[1627] Vgl. AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 135ff.; die Terminologie Foucaults aufnehmend, vgl. FOUCAULT: *Geschichte der Gouvernementalität I*, S. 115f.
[1628] So: ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 2.
[1629] Vgl. LUHMANN: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 413ff.
[1630] Vgl. zu Agambens Opferbegriff u. a. AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 55f.
[1631] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 135f.
[1632] GRAMM: *Privatisierung und notwendige Staatsaufgaben*, S. 14.

seine Legitimation als adäquater „Dienstleister“,[1633] der zu diesem Zweck immerhin das *Gewaltmonopol* innehat, in Frage stellen? Zumindest gilt, dass das Niveau der Selbstkritik der Disziplin nicht ausreichend ist, um diese Fragen innerhalb ihres Diskursrahmens überhaupt zu stellen. Allein mit diesem Anspruch, kritische Fragestellungen diesem Denken gegenüber zu eröffnen, gehe ich die folgenden Beobachtungen an.

III.2.3 Kritische Rekapitulation ausgewählter Schwellenparadigmen

III.2.3.1 Rechtsstaat und Gemeinwohl

Wie wird der Staat, als moderner Rechtsstaat im bundesdeutschen Diskurs begriffen? Dieter Grimms Aufsatz über dessen „Krise“ liefert eine Definition, die weiterhin grundlegend ist. Kern des Rechtsstaatsverständnisses ist die tautologische Figur eines Staates, „in dem politische Herrschaft nur aufgrund und im Rahmen des Rechts ausgeübt wird.“[1634] Was im Rahmen des klassischen Unterschieds zu Willkürherrschaft und Absolutismus,[1635] wo der Herrscher ausdrücklich außerhalb des Gesetzes steht, diese Staatsform auszeichnet, ist u. a. die regulär-regulierte Möglichkeit, „konkurrierende Gemeinwohlvorstellungen“[1636] gelten zu lassen bzw. individuelle oder kollektive Interessen wahrzunehmen und sich erst aufgrund dessen, ihnen äußerlich zu machen, um zwischen ihnen ausgleichen zu können. Die institutionelle Absicherung der rechtsstaatlichen *Selbstbindung* manifestiert diese zugleich. Sie *schützt* vor ihrer Umgehung durch *souveräne Entscheidung*, insofern sie *diese* Exteriorität *einschließt* und nur den rechtlich abgesicherten Entscheidungsträgern, die das souveräne Staatsvolk repräsentieren, zugängig macht. Der Staat und sein Selbsterhalt sind aber zugleich, etwa im durch ihn (reaktiv) bestimmbaren oder (aktiv) produzierbaren Notfall, die eigene *Ausnahme von der Rechtsbindung*. Historisch ist das Rechtsstaatsprinzip laut Grimm im 18. und 19. Jahrhundert entstanden.[1637] Anlass war der Lösungsversuch eines sowohl kontextuellen als auch konstitutiven Dilemmas abendländischer Politik, d. h. es „ging um eine Aufgabenbeschränkung zugunsten personaler Entfaltung und gesellschaftlicher Autonomie, die in der Tat ohne rechtsstaatliche Begrenzung der Staatsgewalt nicht erreichbar waren.“ Eine positive Sicht der Dinge, die jedoch selbst Grimm nicht umhinkommt einzuschränken, denn es blieb die immanente Problematik, „dass der Staat das Recht, dem er unterworfen war, selber setzte.“[1638] Ist dies nicht exakt der Gegenstand von Benjamins

---

[1633] Ebd., S. 14.
[1634] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 291.
[1635] Den Agamben als „Zone der Ununterscheidbarkeit“ zu reevaluieren sucht; AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 132; vgl. für die klassische Differenzthese ANTER: *Im Schatten des Leviathan*, S. 36f.
[1636] Vgl. GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 291, vgl. auch ENGEL, Christoph: "Offene Gemeinwohldefinitionen." In: *Rechtstheorie 32*/2001, S. 23-52; SCHUPPERT, Gunnar Folke: *Gemeinwohl, das. Oder: Über die Schwierigkeit, dem Gemeinwohlbegriff Konturen zu verleihen.* In: MEMMLER, Michael/RUPPERT, Chantal (Hg.): *Dem Gemeinwohl verpflichtet? Perspektiven zu einem unbestimmten Leitbegriff für die Waldwirtschaft.* München 2006, S. 25-53.
[1637] Vgl. auch mit Deutschlandbezug WILLOWEIT, Dietmar: *Deutsche Verfassungsgeschichte vom Frankenreich bis zur Wiedervereinigung Deutschlands.* München 2009.
[1638] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 292.

Kritik der Gewalt, die für Agamben die „notwendige Vorbedienung jeder Untersuchung über die Souveränität“[1639] ist und in deren Folge er zur *Kritik der Politik als Biopolitik* ansetzt, indem er die Souveränität als „Schwelle“ und „Grenzbegriff“ zwischen „Recht und Leben“[1640] darstellt? In dieser Hinsicht stellt meine Analyse nicht nur das *Gemeinwohl*-, sondern auch das *Rechtsstaatsprinzip als Schwelle zwischen Politik und Recht* zur Disposition.

Meine Sicht erlaubt es, das rechtsstaatliche Prinzip der „Gesetzesbindung“ *auch* als ein *Schwellenparadigma* zu interpretieren. Seine Legitimation und somit seine „konkrete Gewalt“ wächst dem Rechtsstaat erst durch die „nähere Ausformung der Gesetzesbindung“[1641] zu. Das ist der Prozess der „Festlegung der Bereiche und Tätigkeiten, für die der Staat einer gesetzlichen Handlungsgrundlage bedarf.“[1642] Hiermit spricht Grimm die staatsrechtlich zentrale Frage des „Gesetzesvorbehalts“ an. Neben dem „Gesetzgebungsverfahren“ und der „Grundrechtsbindung des Gesetzgebers“ bildet sie den Kern des juridischen Verständnisses der politischen Institution Staat in der Bundesrepublik. Von Interesse ist, mit anderen Worten, wie legitim macht das Verfahren, in dem die den Staat bindenden Gesetze entstanden, das Recht des Rechtsstaats; jedoch wird die Frage nach dem Recht seiner Existenz selbst nicht thematisiert. So betont Grimm die klassisch liberale Konfliktlinie zwischen Bürger und Staat – *nach* jedem staatlichen Zusammenschluss, in den die Menschen jeweils hineingeboren werden, was als gegeben vorausgesetzt wird[1643] –, indem er auf die Frage nach dem Rechtsschutz der Staatsbürger gegen den Staat kommt. Das Hauptaugenmerk liegt weder auf dem *insofern* ‚natürlichen’ Verhältnis von Bürger und Staat, und auch nicht auf den Umständen dieser Verbindung, sondern einzig auf der (Selbst-)Behauptung des Staats als unabdingbare Bedingung für ein *menschliches Leben als Bürger*. Zwar ist die Staatstätigkeit „nie in ihrer Gesamtheit von einer gesetzlichen Ermächtigung abhängig“[1644]. Eine *nichtjuridische Selbstermächtigung*, d. h. „mythische Gewalt“[1645] liegt ihr aber voraus. Doch nicht diese Annahme sorgt Grimm, sondern – und das ist der Punkt – die Stabilität der Legitimation des Staates bzw. seiner Verbundenheit zu *seinen* Bürgern. Die „Rechtsbindung“ erscheint in seinen Ausführungen lediglich als *rationales Mittel*, sich dieser zu versichern.

Anfangs, so Grimm, gründete dieser Legitimierungsanspruch in der Existenzberechtigung der Bürger und der Begrenzung staatlicher Interventionen unter der Minimalbedingung,

---

[1639] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S.74; vgl. Kapitel II.2.6.
[1640] Ebd., S. 22.
[1641] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 292.
[1642] Ebd., S. 292.
[1643] „Jenes natürliche [...] Leben, das im *Ancien régime* politisch belanglos war und als kreatürliches Leben Gott gehörte und das in der antiken Welt [...] als *zoé* klar vom politischen Leben (*bios*) abgegrenzt war, wird nun erstrangig in der Struktur des Staates und bildet sogar das irdische Fundament der staatlichen Legitimität und der Souveränität. [...] So schließt die Nation, die etymologisch von *nascere* abstammt, den Kreis, den die Geburt [*ital. nascita; frz. naissance*] des Menschen geöffnet hat.“ AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 136f.
[1644] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 293.
[1645] Vgl. BENJAMIN: *Zur Kritik der Gewalt*, S. 59.

mindestens dies zu gewährleisten. Also (nur) wenn ein Staat in persönliche Freiheit oder Eigentum seiner Bürger eingriff, bedurfte es einer konkreten Legitimation. Mit dieser Prämisse kann Grimm behaupten, dass mit der Entwicklung parlamentarisch gesetzter und autorisierter Normen als exklusiver „Eingriffsermächtigung“[1646] eine zusätzliche Rechtfertigungsstütze entstand, die Kompetenzen des Staates zu erweitern und somit auch die Nachfrage nach ihm zu erhöhen. Als Antwort auf das Legitimierungsbedürfnis staatlichen Wirkens im Leben der Menschen kristallisierte sich der „machtbegrenzende und gewissheitstiftende Effekt der zeitlichen Differenzierung und organisatorischen Trennung von normsetzender und normanwendender Entscheidung“[1647] heraus. Das gewaltenteilige Prinzip ergänzt sich in der Idealwelt Grimms um zentrale Grundsätze dieses, *insofern biopolitischen* Denkens, ohne jedoch die ökonomische „Rationalität des Liberalismus“[1648] als relevant werdendem Effizienz- und Legitimitätsmaßstab mit zu berücksichtigen. Grimm konzentriert sich auf den juridischen Aspekt der Macht,[1649] der er auch im Zeitalter moderner Biopolitik *Schwellen* produziert. Er nennt die für die rechtsimmanente Produktion einer *Zone der Unbestimmtheit* funktionalen Prinzipien der *Allgemeinheit des Gesetzes* (Norm) und der *Bestimmtheit der Gesetze* (Anwendung). In Anbetracht der diskurslogischen Tatsache, dass nur klare und genaue Gesetze eine effektive Begrenzung der Staatsmacht garantieren, soll dieser Bestimmtheitsgrundsatz dafür sorgen, dass zwar in Ausnahmefällen bestimmte unbestimmte Normen möglich sein können, diese aber „nicht zur Regel werden.“[1650] Dieser Satz hat allerdings keine Gesetzeskraft, ist nicht staatsbindendes Recht. Wiederum indiziert Grimm ein *Problem im Staatsrecht* selbst, das sich *als Schwelle* präsentiert, belässt es jedoch bei einer Mahnung, d. h. lässt die Möglichkeit offen, Unbestimmtheit zu produzieren. Grimm sieht und sagt über Kontinuität und Bruch der ihm vor Augen stehenden Ordnung mit ihren Vorgängern: „Angesichts der begrenzten Funktion des liberalen Staates, eine vorausgesetzte gesellschaftliche Ordnung gegen Störungen abzuschirmen, erschöpfte sich seine Berührung mit der Gesellschaft in Einzeleingriffen zum Zweck der Wahrung oder Wiederherstellung der Ordnung.“ In diesem historisierenden Staatsverständnis zielt die für die Gegenwart zu aktualisierende Rechtsbindung allein auf Eingriffe und „Maßnahmen der Exekutive“ ab und fragt, ob diese Aktionen staatlicherseits rechtens sind, oder wie tief sie ins „Private“ *hinein*greifen.[1651] In Kontinuität zu dieser Tradition – explizit die Erfahrung des (nationalsozialistischen) Bruchs damit verinnerlicht – kommentiert und positioniert der Verfassungsrechtler das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Das versetzt seine Argumentation in Bezug auf seine Gegenwart in die Lage, auf die Hinzufügung des Art. 28

[1646] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 293.
[1647] Ebd., S. 294.
[1648] Vgl. FOUCAULT: *Die Geburt der Biopolitik*.
[1649] Vgl. die Alternative zur Analyse von Macht *nicht* (ausschließlich) als „Herrschaft“ von FOUCAULT: *Das Subjekt und die Macht*.
[1650] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 294.
[1651] Jeweils ebd., S. 295.

Abs. 1 Satz 1 zum Grundgesetz hinzuweisen.[1652] Über Grimms Standpunkt zur Addition des Artikels „sozial“ zum Rechtsstaat ist mit Blick auf das legitimatorische Wohlergehen des bundesdeutschen Staates selbst nachzudenken. Hier wird die *Schwelle zur biopolitischen Moderne*, wie Agamben sie aus Foucaults Arbeiten gewinnt, in ähnlicher Diktion, aber in davon differierender Beurteilung beschrieben. Grimm sieht in dieser Entwicklung die Abkehr vom klassischen Rechtsstaat, „der Freiheit und Eigentum geschützt hatte, ohne sich darum zu kümmern, ob die Träger dieser Rechte an ihrem Genuss auch faktisch teilhaben konnten.“ Das wird von ihm als Manko *im Leben der Menschen* gedeutet, dem im Grundgesetz Abhilfe geschaffen wurde: „Die beiden historischen Defizite der ursprünglichen Rechtsstaatskonzeption: die Blindheit für die Soziale Frage und die Wehrlosigkeit gegenüber eklatant ungerechten Gesetzen, haben damit im Grundgesetz eine Antwort gefunden“[1653]. Jeweils kennzeichnet den modernen Rechtsstaat die Ausdehnung oder zumindest die Transformation seiner Funktionen und Aufgaben, so dass er sich die Attribute eines „republikanischen, demokratischen und sozialen Rechtsstaates“[1654] verdient, die Grimm nicht etwa als Kontroll- und Disziplinierungszuwachs bewertet. Wird sein zentraler Punkt, die Apologie der „modernen wohlfahrtsstaatlichen Funktionen“[1655], ihre „Verherrlichung“[1656] eingehender betrachtet, wird seine Position für kritische Beobachtungen aus meiner Sicht zugänglich. So wird klar, dass Grimm als *juridischer* Vertreter des *gouvernementalen Regierungsdenkens* auftritt,[1657] der *seinen* Staat von dieser Seite aus als *biopolitischen Optimierungsdienstleister* einstuft und den allein die *legale Legitimität* seines Handlungsspielraums interessiert.[1658] Potentielle Quellen der Delegitimation, die vor diesem Hintergrund auftreten können, stehen im Zentrum des Diskurses und keine anderen, *realen* Konsequenzen staatlichen Regierungshandelns *für die Menschen*. Zum Problem wird in dieser Sicht lediglich der *staatsrechtlich* zu bewältigende Spagat zwischen berechtigten Ansprüchen der *Bürger*[1659] und juridisch abzusichernden, zugleich beweglich zu haltenden

---

[1652] BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hg.): *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Stand Juli 1998.* Bochum 1999, S. 25; vgl. auch STEIN/GÖTZ: *Staatsrecht*, S. 153-175.

[1653] Jeweils GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 296.

[1654] BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG: *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, Art. 28 Abs. 1 Satz 1, S. 25.

[1655] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 296.

[1656] Vgl. AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 236, wo Agamben ankündigt, „den Zusammenhang von Macht und Herrlichkeit an einem exemplarischen Fall [zu] studieren: dem der liturgischen Akklamationen und Doxologien.“ Ebd. wendet Agamben das Instrument der (analogisierenden) Schwellenparadigmen auf methodischer Ebene an, was seine inhaltliches Fragen beeinflusst; ihn interessieren nicht, „Fragen wie ‚Was ist Herrlichkeit?’ oder ‚Was ist Macht?’“, sondern „die Modi ihrer Beziehungen und ihres Wirkens“, „also nicht die Herrlichkeit, sondern die Verherrlichung, nicht die *doxa*, sondern das *doxazein* und das *doxazestai*.“ Hiermit leitet Agamben seine *Archäologie der Herrlichkeit* ein, vgl. ebd., S. 237-301.

[1657] Vgl. u. a. FOUCAULT, Michel: *Die Gouvernementalität.* In: BRÖCKLING, Ulrich u. a. (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen.* Frankfurt/M. 2000, S. 41-67.

[1658] „In der modernen Welt des Prozesses hat Recht keine Bedeutung mehr. Es ist Recht als Recht durch Recht. Es ist pure Geltung.“ Das betont Kiesow (gegen Agamben) in: KIESOW: "Ius sacrum.", S. 68.

[1659] „Die Bürger“ sind (nicht nur) in Grimms Sicht bereits als Subjekt-Objekt-Pol des staatlichen Wirkens vorgestellt, die Balance sei zu klären, d. h. der Verlauf *der Schwelle*; das bedeutet, dass Grimm die *individuelle* wie *gesellschaftliche* „Selbststeuerung“ als *in den Subjekten* verwirklichtes *Dispositiv* erkennt; GRIMM: *Der*

Grenzen und Kompetenzen staatlicher Performanz. Die Rückwirkungen auf die *Legalität und Legitimität des Staates* sind von Interesse, *um diesen zu erhalten*, und nicht die *tatsächlichen* Wirkungen einer geleisteten Handlung, die nur indirekt – über Wahlen, Klagen etc. – ins Blickfeld geraten. Die Interaktion zwischen Bürger und Staat wird hier von vornherein *über diese Schwellen* gedacht.

Doch nicht nur in dieser Hinsicht ist Grimms Sichtweise *paradigmatisch* für die Perspektive des Staatsrechts auf ihren Gegenstand und insofern geeignet, Angriffsfläche für meine Kritik zu bieten. Zu fragen wäre zum Beispiel auch, welche Rückschlüsse sich aus den Grunddefinitionen des rechtsstaatlichen Diskurses über dessen Menschenbild ziehen lassen. Bezugspunkt Grimms ist der *außerrechtliche* Term einer ‚realen Erfahrung', dass „gesellschaftliche Selbststeuerung"[1660] nicht funktioniert, Menschen in Gesellschaft ‚Führung', d. h. einen Staat *brauchen*. Durch die mangelnde Fähigkeit, sich selbst zu steuern, wird der Staat *dauerhaft* und *permanent* zur Tat gerufen. Zusätzliche Legitimation erwächst ihm als *Rechts*staat gerade insofern er sich mittels der staatsrechtlichen Theorie und Praxis in die Lage versetzt hat, sich selbst rechtsgebunden zu kontrollieren. Das – und nicht das Wohl der Gemeinheit – ist der genuine Kern jedes Rechtsstaats, so ließe sich anmerken. Um die das Staatsrecht begründende, jedoch (bio-)politisch begründete Unvermeidlichkeit der staatlichen Organisation als Bedingung (guten) menschlichen Lebens zu unterstreichen, zieht Grimm neuerlich ein, den gegenwärtigen *Status quo* historisierendes Fazit: Musste der Staat ‚früher' grundsätzlich „in Notlagen oder Krisensituationen vorsorgend, ausgleichend oder helfend" intervenieren,[1661] ist ‚mit der Zeit' aus dieser Aufgabe eine „umfassende Verantwortung für Bestand und Entwicklung der Gesellschaft in sozialer, ökonomischer und kultureller Hinsicht" geworden, „von der prinzipiell keine gesellschaftliche Sphäre mehr ausgenommen ist."[1662] Nicht nur das als Ergebnis dieses Prozesses die Möglichkeiten direkter staatlicher Steuerung in dem Maß abnehmen, wie die Ansprüche zunehmen.[1663]

Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats, S. 296.

[1660] Vgl. auch MAYNTZ, Renate/SCHARPF, Fritz W.: *Steuerung und Selbstorganisation in staatsnahen Sektoren.* In: MAYNTZ, Renate/SCHARPF, Fritz W. (Hg.): *Gesellschaftliche Selbstregelung und politische Steuerung.* Frankfurt/M. 1995, S. 9-38.

[1661] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 295; der ‚alte' Rechtsstaat war „reaktiv, punktuell und bipolar", d. h. auf die Pole Staat und ‚Störer' isoliert, Schritt zur Tat, immer in Reaktion auf ein äußeres (Krisen-)Ereignis in Erscheinung getreten; unter diesen Umständen war der Aufgabenbestand „in der Tat mittels des Gesetzes wirksam steuern." Ebd., 295; damit macht die „neue Technologie der Macht" Schluss, *die Bevölkerung* kann und braucht nicht mehr (ausschließlich) gesetzlich ‚gesteuert' werden; vgl. auch die Sicht eines Vertreters liberal-rechtsstaatlichen Denkens, für den dies der (gewesene) Idealzustand (der Tätigkeiten des Staates) ist: FRIEDMAN, Milton: *Kapitalismus und Freiheit.* Frankfurt/M. 2002, S. 59.

[1662] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 297.

[1663] Foucault zeigt, dass es darauf auch nicht mehr ankommt, sondern dass nicht allein *staatsnahe* Institutionen (Schulen, Krankenhäuser etc.), sondern die (objektivierten) Subjekte selbst ihren Part der ‚Sorge um sich' übernehmen; mit Blick auf die Gegenwart beschreibt Marcus Hafner diese *andere* Globalisierung von (De-)Subjektivierungsformen am Beispiel von *Coca-Cola* (HAFNER, Marcus: *System und Soziom. Versuch zur Verortung und Abbildung temporä□rer, fluider Gemeinschaften als "Soziosom" am Beispiel des globalisiert-symbolischen Systems 'Coca-Cola'.* Universität für Angewandte Kunst, Wien 2011). Hafner macht anschaulich, wie die (wechselseitige) Anpassung staatlicher Diskurshorizonte an ökonomisch-kapitalistische Normen bewirkt,

Grimm tut geradezu so, als wäre dies eine ‚natürliche' Entwicklung gewesen und nicht etwa Objekt bzw. Ergebnis von konkreten Machtkämpfen und -verhältnissen,[1664] im Zuge derer sich das rechtsstaatlich fokussierte Staatsrecht auch erst hat herausbilden müssen. Wie ist dann die Argumentation aufrechtzuerhalten, die ubiquitäre *Politisierung des Lebens* wäre allein auf das hierauf gerichtete, *anthropologische* ‚Verlangen' der Lebenden, zu überleben, zurückzuführen? Die Evolution des Staatsrechts (wie auch immer seine *Geschichte* ist) hat, zumindest komplementär zur Ökonomie, zur Entwicklung moderner Biopolitik beigetragen.

Auch Dieter Grimms weitere Argumentation festigt meine Hypothese, nach *Beispielen biopolitischer Schwellenelemente* in seiner Sichtweise des Staates und der Menschen zu forschen. Sein Plädoyer für ihre Verbundenheit begründet sich auf dem in Kapitel III.2.3.4 fokussierten Sicherheitsprimat. So sieht Grimm das menschliche Leben gegenwärtig von „lebensbedrohenden Risiken, die der wissenschaftlich-technische Fortschritt im Gefolge hat," bedroht. Zentrale, zunächst marginal scheinende Aussage, die meine These vom im Staatsrechtsdenken virulenten Biopolitikprinzip stützt, ist, dass „nun die gesellschaftliche Ordnung selber zum Gegenstand staatlicher Veränderung und Gestaltung" wird.[1665] Wie Foucault gezeigt hat, ist das Problem, das die Staatsrechtler hier in ihrer systemisch bedingten Sichtbeschränkung nicht sehen, dass sich mit der Verantwortung und den Aufgaben auch die Ressourcen staatlicher Verfügungsgewalt und -möglichkeit ausweiten und dezentral ausdifferenzieren. Doch das Hauptproblem des Denkens, für das Grimms Text beispielhaft ist, liegt in der von dort aus beobachteten, „sinkenden Steuerungsfähigkeit" ‚ihres' Staates bei generell gestiegenem Regelungsbedarfs. Für dieses Dilemma sucht das Staatsrecht eine Ausbalancierung, die das geortete Legitimitätsproblem staatlichen Handelns neutralisiert. Die Steuerungsprobleme werden deshalb grundsätzlich auf Seiten des Gegenstands gesehen. So bedauert Grimm den mit *seinen* Bürgern konfrontierten Rechtsstaat und offenbart so ein skeptisches Bild der Gesellschaft. Der Staat und die in ihm lebenden Menschen sind mittels „sozialer Systeme" zusammengeschlossen *und* zugleich auseinanderdividiert. Als systemtheoretisch informierter Denker anerkennt er die Aufteilung der dem Staat gegenüberstehenden Gesellschaft in „komplexe Funktionssysteme"[1666] und muss die Information verarbeiten, dass diese sich ‚erfahrungsgemäß' „imperativer

---

dass auch diese *Unternehmen* und *ihre Produkte* normalisierend und subjektivierend, *zwischen* den Subjekten agieren, Dispositive sind; vgl. als Kontrast diverse Standpunkte der staatsrechtlichen Sicht auf die Globalisierung in STOLLEIS, Michael/STREECK, Wolfgang (Hg.): *Aktuelle Fragen zu politischer und rechtlicher Steuerung im Kontext der Globalisierung.* Baden-Baden 2007; BRUSIS, Ilse: *Politik und Gemeinwohl. Zwischen Globalisierung und Individualisierung.* In: VON ALEMANN, Ulrich u. a. (Hg.): *Bürgergesellschaft und Gemeinwohl. Analyse, Diskussion, Praxis.* Opladen 1999, S. 139-149.

[1664] Vgl. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 139-254.

[1665] Jeweils GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 297.

[1666] Vgl. zu Luhmanns Terminologie der „funktionalen Differenzierung" moderner, „komplexer" Gesellschaften LUHMANN: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 743-776; sowie KNEER/NASSEHI: *Niklas Luhmanns Theorie Sozialer Systeme*, S. 129-140.

Steuerung“[1667] verschließen. Warum folgt aus dieser Erkenntnis keine Resignation von Seiten Grimms? Diese Schwäche zu erkennen, gereicht letztlich zur Stärkung des Staatsrechts als System. Denn die Erkenntnis der eigenen systemischen Bedingtheit, dass der Rechtsstaat weder die Totalität seiner eigenen noch der externen Normierung (der Bevölkerung) erreichen kann, ändert in dieser Perspektive nichts an der Notwendigkeit des Steuerungs*versuchs* selbst. Bloß erfordert diese Tatsache, dass man diesen Mangel, als Selbstverantwortung und Freiheit verpackt, in die Menschen hineinprojiziert. Was der Staat nicht können *kann*, sollen die Menschen selbst können *wollen*. Grimm stellt entsprechend fest, und ruft damit implizit zur Umorientierung in Fragen staatlicher Selbstlegitimation auf: „Die Erfüllung ordnungsgestaltender und zukunftssichernder Aufgaben kann nur in sehr begrenztem Maß unter Einsatz des Mediums Macht gelingen.“[1668] Doch insofern „Macht“ hier konsequent als von oben nach unten gerichtet, „imperativ“ gedacht wird, unterliegt sein Denken einer anachronistisch anmutenden Täuschung. Hier tritt die Relevanz der Foucaultschen „Analytik der Macht“[1669] zutage, vor deren Hintergrund dieser Diskurs wie ein Relikt wirkt, der zu erkennen einfordert und problematisiert, was längst alltägliche, *gouvernementale* Praxis ist: Grimm konstatiert, dass mit dem Zurückfahren des Einsatzes „imperativer Steuerungsmittel“ die „Steuerungsadressaten“ ihrer „Gehorsamspflicht“ teilweise entbunden werden; und daher hängt die „Erfüllung seiner Aufgaben [...] dann von ihrer freiwilligen Folgebereitschaft ab.“[1670] Auf diese Anforderung, die ‚Selbstermächtigung’ der Staatsbürger (im gesetzlichen Rahmen) so zu ermöglichen, dass dem Staat daraus kein Legitimitätsverlust entsteht, habe das zeitgenössische Staatsrecht adäquat zu reagieren.[1671] Grimms Denken sorgt sich um Legitimation und Handlungsfähigkeit des bundesdeutschen Rechtsstaats. Grundlage seines diesbezüglichen Warnrufs ist sein spezifisches Narrativ vom Staat, den Menschen und ihrer Politik. Wie Foucault sieht auch Grimm eine entscheidende Wende zur modernen Politik, die hier vor allem in der Änderung des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft bestand. Gegenseitige Kooperation und „Subsidiarität“[1672] staatlicher und gesellschaftlicher Akteure wird eine zentrale Komponente. Die Ebene der staatlichen Politik *normalisiert* sich im Leben der Menschen und die Menschen sich selbst, auch untereinander. Dass dies *wirklich* geschehen ist, zeigt Grimms Text, zeigt *ihn* als ein solches, gut funktionierendes, vorauseilend gehorsames Subjekt. Was aber heißt es, wenn dies

[1667] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 297.
[1668] Ebd., S. 297.
[1669] Vgl. die Textsammlung LEMKE u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Analytik der Macht*.
[1670] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 297f.
[1671] Eine Möglichkeit in diesem Sinn nennt Grimm selbst: „Die wesentlichen freiheitsrelevanten Entscheidungen fallen unter diesen Umständen nicht erst, wenn der Staat dem Einzelnen ein bestimmtes Verhalten vorschreibt oder verbietet, sondern bereits, wenn er durch Planungs- und Allokationsentscheidungen über die Rahmenbedingungen und Ausübungschancen von Freiheit disponiert.“ Ebd., S. 298; es handele sich nicht um eine „Entgrenzung“ der Handlungsmöglichkeiten der Subjekte, sondern darum einen Korridor zu schaffen, innerhalb dessen ihnen, individuierend *und* ‚kollektivierend’ zu wählen bleibt; vgl. auch BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang: "Recht setzt Grenzen. Warum Entgrenzungen freiheitswidrig sein können." In: *Neue Zürcher Zeitung (NZZ)*, 8./9.02.1997, S. 54.
[1672] Vgl. MACKEBEN: *Grenzen der Privatisierung der Staatsaufgabe Sicherheit*, S. 5ff.

unsere Tradition *und* Gegenwart ist?

Grimms thematisch grundlegender Aufsatz zu aktuellen Fragen der Selbstbehauptung des Rechtsstaats bietet meiner Perspektive schließlich noch einen weiteren Ansatzpunkt zur Revision. Die „planende und lenkende Staatstätigkeit des modernen Wohlfahrtsstaats [...] ist zukunftsgerichtet (im Gegensatz zu retrospektiv), flächendeckend (im Gegensatz zu punktuell) und gruppenrelevant (im Gegensatz zu bipolar). Als solche weist sie einen derartig hohen Grad an Komplexität, Situationsabhängigkeit und Ungewissheit auf, dass sie gedanklich nicht vollkommen vorweggenommen und folglich normativ auch nicht abschließend determiniert werden kann.“[1673] Grimms Problemskizze beschreibt die definitionsgemäße *Offenheit des biopolitischen Paradigmas des Regierens* und das Ausgeliefertsein des menschlichen Lebens an diesen Zusammenhang in idealtypischer Weise. Das vorrangige Problem ist, und das ist der kritische Hinweis, das dem Rechtsstaat in der gegenwärtigen Gestalt immanent bleibende „gesetzliche Steuerungsdefizit,“ weshalb dieser Staat in diesem Kontext auf außergesetzliche Steuerung per Verwaltungsverfahren angewiesen ist.[1674] Das Staatsrecht bemüht sich darum, diesen Mangel per Ansprache zu beheben, den Staat zu *verteidigen*, und sorgt so dafür, dass beide notwendig bleiben. Auf dieser Ebene ist *dieses Defizit produktiv*. Diese Korrelation stellt meine Kritik, vor allem mangels Alternativvorschlägen, nicht grundsätzlich in Frage, sondern weist auf sie hin. Mit Verweis auf diesen exemplarischen Diskurs wird zunächst die Definitions*macht* dieses Diskurses zur Diskussion gestellt, d. h. sein *Vermögen*, die Bedingungen, die den Staat und seine (legitimes) Handeln *gut* und *notwendig* machen, selbst bestimmen, wenn nicht gar herstellen zu können. Für diese Möglichkeit, die auf ebenso konstruierten wie realen Figuren des Abstands oder der Ambivalenz, d. h. der *Schwelle* basiert, ist das im nächsten Kapitel behandelte *Gemeinwohl* ein konkretes *Beispiel*.

III.2.3.2 Gemeinwohl und Staatsrecht

Dieser Abschnitt wird die Grenze oder Begrenztheit des staatsrechtlichen Denkens der politischen *Potentialität* der Menschen genauer, jedoch ebenso exemplarisch analysieren. Agamben hat auf das dieses Gebiet von der Seite der *Gewalt* her bezeichnende „Paradox der Souveränität“ hingewiesen und daran seine Denkfigur der *Ununterscheidbarkeit* von (der Rechtsordnung) innerlich und (ihr) äußerlich veranschaulicht.[1675] Schon die Analyse des ersten Teils von Josef Isensees das Existenzrecht des Staates grundlegender Schrift zum *Gemeinwohl im Verfassungsstaat* erlaubt es, diese Figur von der entgegengesetzten Seite der dem Staatsrecht vorgelagerten Vorstellung einer „politischen Ethik“ zu analogisieren. Ähnlich der *souveränen Ausnahme* liefert das „Gemeinwohlprinzip“ die vorausgehende und

[1673] GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*, S. 299; in Klammern jeweils die Attribute des überholten, (bloß) liberalen Rechtsstaats.
[1674] Ebd., S. 300.
[1675] Vgl. Kapitel II.2.6; sowie AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 25-40.

somit *externe*, aber auch zielsetzende und somit *interne Begründung* des auf diesem *Grund* legitimierten Staatswesens. Es ist ein der *Souveränität* funktional analoges *Paradigma der Schwelle* und wird als das „Fundamentalprinzip politischer Ethik" sowie als Erstgrund staatlicher Legitimität eingeführt, weil die Idee des Gemeinwohls „jeder möglichen Verfassung voraus[geht]."[1676] Isensee definiert seinen Staatsbegriff in den klassischen Termen des Aristoteles, die für Agamben bereits die *Grundlegung abendländischer Biopolitik* sind: „Das Gemeinwohl verkörpert die Idee vom guten Zustand des Gemeinwesens und vom Gedeihen aller seiner Glieder: die Idee des *bene beateque vivere*."[1677] Diese Konvergenz hat mein kritisches Interesse an dieser Denkweise geweckt. Die Kritik an diesem Begriffsbild richtet sich auf das rein positivistisch, systemisch bedingte Nichtdenkenkönnen der *Schwelle* zwischen dem menschlichen Leben und dem staatlich verfassten politischen Gemeinwesen, die dieser spezielle Begriff darstellt und dem Staat als privilegierte Aufgabe zuschanzt. Damit versuche ich einen Beitrag zur Verständigung über die mit dem Gemeinwohl als „Legitimationsgrund der Staatlichkeit" fundierte Systemunterscheidung zu leisten.

Drei Begriffe stehen in diesem Zusammenhang im Zentrum des Staatsrechtsdiskurses und bestimmen je einen Aktionsradius des Staates. Das *Gemeinwohl*, erstens, zeichnen keine bestimmten Inhalte oder Handlungsbereiche aus. Vielmehr ist es nach Isensee „das Ziel der Ziele," die Zieleinheit der „öffentlichen Interessen"[1678] von Staat *und* Gesellschaft und steht insofern hinter allen aktuellen und legitimen Staatszielen.[1679] Die *Staatsziele* wiederum sind, zweitens, besonders inhaltlich zu benennen, wie beispielsweise „Innere Sicherheit," „soziale Gerechtigkeit" oder „Umweltschutz." Hiervon leiten sich, drittens, die *Staatsaufgaben* ab. Sie sind konkret auf Handlungsbereiche bezogen und begründen staatliche Ressorts und Institutionen wie Schule, Polizei, Sozialversicherung oder Landesverteidigung.[1680] Diese drei

---

[1676] Jeweils ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 1

[1677] Jeweils ebd., Rn. 2; wenn Agamben behauptet, Aristoteles' Bestimmungen legten weiterhin die Grundlage *unseres* politischen Denkens, dann bestätigt sich das hier an prominenter Stelle; vgl. die ähnlich affirmative Haltung in der Rechtsphilosophie von BARUZZI, Arno: *Freiheit, Recht und Gemeinwohl. Grundfragen einer Rechtsphilosophie.* Darmstadt 1990, S. 2-14; vgl. ebenso den Quellenüberblick in BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang: *Gemeinwohlvorstellungen bei Klassikern der Rechts- und Staatsphilosophie.* In MÜNKLER, Herfried/ FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen.* Berlin 2002, S. 43-65; vgl. auch HIBST, Peter: *Utilitas publica - gemeiner Nutz - Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter.* Frankfurt/M. 1991; MÜNKLER, Herfried/BLUHM, Harald (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe.* Berlin 2001.

[1678] Jeweils ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 2.; vgl. auch BRUGGER, Winfried: *Gemeinwohl als Integrationskonzept von Rechtssicherheit, Legitimität und Zweckmäßigkeit.* In: BRUGGER, Winfried u. a. (Hg.): *Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt.* Baden-Baden 2002, S. 17-40; SCHUPPERT, Gunnar Folke: *Gemeinwohldefinitionen im kooperativen Staat.* In: MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl in der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts.* Berlin 2002, S. 67-98; sowie weitere Beiträge in MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen.* Berlin 2002.

[1679] Nach Clastres ist es Fiktion, dass in „Gesellschaften mit Staat", die durch den Staat erwirkte und präsente „Teilung der Macht" wie der Interessen einer Gemeinschaft mittels des dem staatlichen Handeln vorgelagerten, nicht selbst juridisch zu bestimmenden *Gemeinwohls* etwa, zu überwinden wäre; vgl. Kapitel III.1.3.2.

[1680] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 3.

Ebenen unterscheiden sich über die Bezugsmöglichkeiten auf die *noch nicht* oder *nicht mehr* als Menschen lebenden *Bürger*. Isensee sucht zu begründen, warum es gut bzw. notwendig ist, dass die direkt die Menschen berührenden, in deren Leben eingreifenden Ziele und Aufgaben des Staates von der allgemein gehaltenen Idee des Gemeinwohls abhängen.[1681] Sie *darf* nicht positivrechtlich abgeschlossen sein, da *diese Ausnahme* vom positiven Recht sowohl dessen Anwendbarkeit *innerhalb* des davon umgrenzten Gemeinwesens als auch (einer souveränen Instanz) die Entscheidung über das Einbeziehen welches *Äußerlichen* und das Ausschließen von Nichtdazugehörenden ermöglicht. Es ist die *Grenze zwischen* verschiedenen, je eigenen Idealen anhängenden Staaten und zugleich die Schwelle, über die sich jeder einzelne Staat auf das (juridisch nur als exkludiertes zu fassende) Leben seiner Bürger bezieht. Das *Gemeinwohl* fungiert mithin als „das geistige Ziel, auf das hin sich der Integrationsprozess des staatlichen Lebens ausrichtet. Im Zeichen des Gemeinwohls deutet sich der Staatsverband als Ziel- und Legitimationseinheit."[1682] Er wird zum natürlichen Fixpunkt dieser Idee und „Destinatar"[1683] ihrer Verwirklichung. Ohne die „im Staat geeinte [...] Bürgerschaft"[1684] macht es keinen Sinn davon zu sprechen, ist auch an seine Realisierung nicht zu denken. Diese Überzeugung offenbart eine *Ununterscheidbarkeit zwischen der Idee des Gemeinwohls und der Existenz des Staates* (als alternativloser Form politischer Gemeinschaft), die aus meiner Sicht kritisch ist. Die Offenheit des Gemeinwohls,[1685] das dem Staat obliegt und jedwede Gemeinschaft begründet, kann auch als „Rechtsleere"[1686] interpretiert werden, sobald eine Gemeinschaft als *tanquam dissoluta*[1687] betrachtet wird, die auszufüllen in der Hand des (staatlichen) Souveräns liegt. Ist es das höchste Ziel und braucht es für sein Erreichen oder zumindest das Streben danach unbedingt den Staat, wird dieser *in diesem Ausnahmezustand* sich selbst zum Ziel, denn ohne seinen Bestand ist auch

---

[1681] Die Relation zwischen Allgemeinem und Singulären wird induktiv ausgelöst, aber deduktiv durchgeführt; die Analogie im Denken dieses Verhältnisses zu dem des *Paradigma* als *Schwelle* zwischen *Beispiel* und *Regel* nach Agamben, wäre eine eingehendere Betrachtung wert, die hier nur angestoßen werden kann; vgl. AGAMBEN: *Was ist ein Paradigma?*; sowie Kapitel II.1.

[1682] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 4.

[1683] Ebd., Rn. 20; das Problem besteht jedoch weiterhin: die „Substanz" des Gemeinwohl *jeweils* in konkreter Anwendung bzw. Rechtssprechung zu finden; vgl. SCHUPPERT, Gunnar Folke (Hg.): *Gemeinwohl. Auf der Suche nach Substanz.* Berlin 2002; vgl. auch GRIMM, Dieter: *Gemeinwohl in der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts.* In: MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen* Berlin 2002, S. 125-139.

[1684] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 21.

[1685] Vgl. MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten: *Einleitung: Gemeinwohl-Konkretisierungen und Gemeinsinn-Erwartungen im Recht.* In: MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl in der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts.* Berlin 2002, S. 9-23; ENGEL: "Offene Gemeinwohldefinitionen."; KOLLER, Peter: *Das Konzept des Gemeinwohls. Versuch einer Begriffsexplikation.* In: BRUGGER, Winfried u. a. (Hg.): *Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt.* Baden-Baden 2002, S. 41-70; HOFMANN, Hasso: *Verfassungsrechtliche Annäherungen an den Begriff des Gemeinwohls.* In: MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen.* Berlin 2002, S. 25-41.

[1686] Vgl. in Bezug auf den *Ausnahmezustand* in AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 62; in seiner „Perspektive erscheint der Ausnahmezustand nicht wie nach dem diktatorialen Modell als Machtfülle und pleromatischer Zustand des Rechts, sondern als kenomatischer Zustand, Leere und Stillstand des Rechts." Ebd., S. 59.

[1687] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 118, wo Agamben in Bezug auf Hobbes umdefiniert: „Der Naturzustand ist in Wahrheit ein Ausnahmezustand, in dem der Staat für einen Augenblick [...] *tanquam dissoluta* erscheint."

an das Gemeinwohl nicht zu denken. In diesem Sinn verstehe ich den *Ausnahmezustand*, wie Agamben ihn analysiert und das *Gemeinwohl*, wie Isensee es denkt, als komplementäre Schwellenfiguren der (staats-)politischen Theorie. Ihre Offenheit oder „Leere" ist durch die dem Staat im Ausnahmezustand potentiell zustehende Aufhebung des positiven Rechts gesichert. Mithin konvergiert das Gemeinwohl mit dem Staatsbestand und wird *so* zur unmittelbar einzigen Norm, die *alles* möglich macht, insofern es dann (und das bedeutet: potentiell immer) mit dem Selbsterhaltungsinteresse des Staats koinzidiert.[1688] Problematisch ist also nicht nur die zutage tretende Ignoranz Isensees den biopolitikkritischen Diskursen gegenüber, die sich etwa in der Verwendung des Begriffs der „Integration" verrät. Auf der von Agamben indizierten Argumentationslinie behauptet er, dass etwas ausgeschlossen werden muss, damit sinnvoll *vernünftig* geworden werden kann. Bloß entgeht seiner Sicht die Duplizität dieser Prozesse *grundsätzlich*. Dieser Text, der den bundesdeutschen Rechtsstaat staatsrechtlich mit größtmöglicher terminologischer Genauigkeit und Ausdauer grundlegt, ist auch als Dokument der *Gegenwart des biopolitischen Denkens* zu lesen; damit ist er *in dieser Hinsicht* zugleich *paradigmatisch* für das staatsrechtliche Diskursensemble. Das ist die These, die im Verlauf dieses Abschnitts vertreten und an Textausschnitten zu belegen gesucht wird. Fluchtpunkt der Grundlagenthesen Isensees zum *Gemeinwohl* ist ein gewisser „staatsethischer Anspruch, der sich an das Wort knüpft" und für ihn ein unzugängliches „Faszinosum"[1689] darstellt. Wiederum gilt es zu bedenken, dass diese ‚Opazität' funktionell produktiv sowohl für diesen Diskurs als auch für den auf diese Weise (v)erfassten Staat selbst ist. Denn Isensee hält ob dieser Diffusität nicht in seinem Schreiben ein, sondern beginnt im Gegenteil mit der Verteidigung ihrer existentiellen Bedeutung. Welche Funktion hat im Rahmen eines Diskurses, der Ambivalenzen, sei es schriftlich (per Gesetz) oder mündlich (per Urteil) zu tilgen sucht, die Exponierung dieser *Schwelle*?

Diese Irritation ist Anlass meiner Analyse. Denn Isensee erklärt weiter, dass „das Gefährliche in der Unbestimmtheit und Weite des Wortfeldes"[1690] nur ein Problem sei, weil es zur strategischen Okkupation des Begriffs durch politische Parteien und Repräsentanten einlädt. Jedoch steht Isensees berechtigter Ideologiekritik offenkundig die eigene im Weg. Das heißt, er wendet eine rhetorische Taktik an, um seine Position zu stärken. So werden Gegner der Idee von ihm ins Feld geführt und (im Sinne ihrer Offenheit) für nötig, aber nichtig erklärt.[1691] Die Bewahrung ihres Schwellencharakters verlangt, die Vorwürfe zu neutralisieren, die aus

[1688] Vgl. zu Agambens Begriff der „~~Gesetzes~~kraft" in AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 42-51.
[1689] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaa*, Rn. 4.
[1690] Ebd., Rn. 4.
[1691] Vgl. für eine kritische Einstellung EKARDT, Felix: *Braucht die liberale Demokratie den Begriff Gemeinwohl? Gemeinwohl versus Freiheit als Freiheitsschranke.* In: MEMMLER, Michael/RUPPERT, Chantal (Hg.): *Dem Gemeinwohl verpflichtet? Perspektiven zu einem unbestimmten Leitbegriff für die Waldwirtschaft.* München 2006, S. 85-103; vgl. die regional übergreifende Betrachtung von CALLIES, Christian: *Gemeinwohl in der Europäischen Union. Über den Staaten- und Verfassungsverbund zum Gemeinwohlverbund.* In: BRUGGER, Winfried u. a. (Hg.): *Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt.* Baden-Baden 2002, S. 173-213.

verschiedenen Perspektiven und mit unterschiedlichen Intentionen dem Gemeinwohlprinzip vorhalten, es sei heute vor allem eine leicht instrumentalisierbare „Leerformel." Erst diese kritischen Einwände wären dafür verantwortlich die unberechtigte „Gemeinwohlphobie"[1692] zu schüren, die zum Niedergang der Idee führten. Isensee sieht sich als Protagonisten der Reaktion auf diese Entwicklung, die unterdessen eine „Renaissance" eingeleitet habe, so dass die „Wissenschaften vom Staat"[1693] sich wieder an ihren (bio-)politischen Idealen und Ursprüngen orientieren können. In diesem Sinn schlägt Isensee die (zuvor für unmöglich erklärte) Konkretisierung der abstrakten Leitidee jeweils im „individuellen Staatsverband" vor. Diese flüchtige Fixierung wird sogleich radikal geöffnet. Die aufgeführten Elemente der Autoritätsgewinnung eines Staates sind jedem Staat selbst in die Hände gegeben, Gegenstand seiner ausschließlichen Sorge, das Leben zu gestalten, die Gestaltung des Lebens notwendig zu machen, sich in dieser Funktion unentbehrlich zu wähnen und zu instituieren. Die Bezugspunkte des geforderten Staates, die *Offenheit des Gemeinwohls* je konkret bestimmen zu können, offenbaren klassisch *biopolitische* Elemente, die fast ausschließlich aus der *Umwelt* des rechtssystemischen Diskurses stammen und zu denen das *Gemeinwohl* den *Übergang* erlaubt. Sie lauten: 1. seine Bevölkerung; 2. sein Stand in der Staatengemeinschaft; 3. seine Geschichte bzw. Zukunftsperspektive; 4. seine realen Lebensbedingungen; 5. seine Bedürfnisse und Ressourcen; 6. seine Kultur; 7. seine Rechtsstrukturen; 8. seine Verfassung.[1694] Allein die Perspektive eines personifizierten, mit Bedürfnissen und Eigenschaften belebten Staats wird hier eingenommen. Nicht bloß, dass die betroffenen und handelnden Subjekte völlig von der Betrachtung ausgenommen sind, sondern dass der Lebens-Menschenbegriff *ausnahmslos* im Begriff der staatlichen Existenz aufgeht, sind in meinen Augen Gründe, sich diesem Diskurs kritisch gegenüber zu verhalten. Die Figur des Gemeinwohls scheint hier lediglich als Überbrückung zu denjenigen Aspekten ‚des Lebens' zu dienen, die in staatsrechtlicher Perspektive allein nicht zu fassen sind. Wirkt es in dieser Art nicht wie ein ‚Feigenblatt', dass seine staatsbegründende wie -erhaltende Funktion, die Tatsache, dass der Staat sich (doch) *Selbstzweck* ist,[1695] zu verdecken hat, indem es dessen auf sich selbst gerichtete Existenz legitimatorisch plausibilisiert?

Das (biopolitische) Schwellenparadox des Staatsrechts bzw. Rechtsstaats treibt ein Satz auf die Spitze, der seinen Text, so wie das Denken des gesamten Fachs entschlüsselt: „Die Idee des Gemeinwohls setzt den Bestand des Gemeinwesens, seine reale wie rechtliche Verfasstheit voraus."[1696] Die Idee setzt *etwas* voraus, das *dieser* wiederum vorausgesetzt ist. *Gemeinwohl und Gemeinwesen* (d. h. der Staat) werden als *Zone der Ununterscheidbarkeit*

[1692] Jeweils ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 4.
[1693] Ebd., Rn. 5.
[1694] Vgl. jeweils ebd., Rn. 6.
[1695] Vgl. die systemtheoretische Aufbereitung der *Funktion des Gemeinwohls* bei HORSTER, Detlef: *Gemeinwohl als Kontingenzformel. Die systemtheoretische Sicht.* In: BRUGGER, Winfried u. a. (Hg.): *Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt.* Baden-Baden 2002, S. 245-255.
[1696] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 10.

vorgestellt; sie bedingen sich gegenseitig. Um etwas dem Gemeinwohl Adäquates zu formulieren, braucht es die Organisation eines bestimmten politischen Raums, die der Staat besorgt, der die menschliche „Pluralität“[1697] aufnimmt, aussetzt und neu (d. h. auf *sich*) ausrichtet. Diese Formel ist erst die Grundlage für die (Notwendigkeit der) Existenz des Staates *als* Operation *seiner Setzung*.[1698] Aufgrund der großen „Abstraktionshöhe“ kann die Konstruktivität dessen dem Beobachter leicht entgehen. Isensee ist diese als *Grenze* seines Denkens prinzipiell nicht erreichbar. Für ihn stellt es kein Paradox dar, dass der *Zweck* der Einsetzung des Staatswesens (Überwinden des bloßen Lebens) und sein „Ziel aller Ziele“[1699] in einem übereinstimmen: Sie können von Fall zu Fall von der *Autorität*[1700] bestimmt werden, die über den Eintritt eines solchen Falls befinden *kann*. Im Namen der Eigenexistenz kann der Staat von seinen Bürgern legitim Einsatz, Opferbringen und Rückstellung eigener Interessen verlangen und diesen Bedarf nach „imperativer Steuerung“ jederzeit (per staatlicher Gewalt, rechtlich legitimiert durch sich selbst) kreieren.[1701] Gleichzeitig deutet Isensee auch auf eine ‚Bringschuld’ des Staates hin, damit sich die *Opfer* der Bürger lohnen. Für ihn besteht das einzige, genuine Legitimationsdilemma des Staates in diesem Spannungsverhältnis zwischen *Gesamtwohl*, zu dem der Staat seine spezifische Gemeinwohlidee transformiert und das insofern nur ebendieser Staat für sich im Blick zu haben beanspruchen kann, und beliebigen *Partikularinteressen*, welche die Bürger bzw. Funktionssysteme zur Selbstoptimierung (in vorgegebenen Bahnen) verfolgen. Die konkrete Ausgestaltung der „universellen Gemeinwohlidee“ wird zum kritischen Punkt seiner *Offenheit* und *schließt* sie damit – „kontextabhängig“ – in positiver Weise. Der Staat kann seine eigenen Grundlagen sichern, solange er sein „Bild“ der Idee aufrechterhält bzw. erfolgreich *kommunizieren* kann. Voller Emphase verleiht er *diesem* Gemeinwohl-Prinzip die entscheidende „legitimatorische Bedeutung im Verhältnis der Gesamtheit [*der Staatsbürger; M.M.*] zu den Organen des Verbandes, zwischen Basis und Führung, zwischen Regierten und Regierenden.“[1702] Ihm entgeht, dass unter diesen selbst gesetzten Voraussetzungen bzw. Unterscheidungen die Nichterfüllung der eigenen Bedingungen oder Ideale nicht zwingend Sanktionen nach sich zieht – trotz rechtsstaatlicher *Selbstbindung*. Was nützen seine vom fiktiven Ideal abgeleiteten Aussagen, wenn sie nicht das Leben der Menschen, sondern das Überleben des Staates betreffen? Findet über diese *Schwelle* doch die (asymmetrisch gepolte) ‚Berührung’ zwischen „Leben und Recht“ bzw. Politik statt. „Staatsorgane haben ihr Handeln ausschließlich auf das Gemeinwohl auszurichten. [...] Im Lichte des Gemeinwohls verwandelt sich Macht in Amt und damit in rechtliche und ethische

[1697] Vgl. u. a. ARENDT: *Was ist Politik* , S. 11.
[1698] Vgl. neben BENJAMIN: *Zur Kritik der Gewalt*; Agambens Diskussion der Dialektik von *rechtsetzender* und *rechtserhaltender Gewalt* in AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 65f.
[1699] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 11.
[1700] Die Entscheidung darüber, was jeweils dem Gemeinwohl zugehört, verleiht *diese* Autorität; vgl. Diskussion der *auctoritas* im Zusammenhang mit dem *Ausnahmezustand* in AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 88-101.
[1701] Vgl. FOUCAULT: *Die politische Technologie der Individuen*, S. 1006.
[1702] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 12.

Pflichten."[1703] Zweifellos ist die direkte Intention dieses „Amtsprinzips" darauf gerichtet, zu verhindern, dass die Repräsentanten des Staates sich selbst bereichern, ihr Amt dank seiner Macht missbrauchen. In dieser Hinsicht gibt es nichts daran zu beanstanden. In meiner Beobachtung von Isensees Text ist aber zu kritisieren, dass bloß die Menschen als bedrohlich für den Staat und insofern für sich selbst und ihre ‚natürlichen' Ambitionen, gut zu leben, angesehen werden und dass dem *ohne Staat* zweifelsfrei eintretenden ‚Naturzustand' ausschließlich der staatliche Verbund Abhilfe schaffen kann. Vorangehende Beschäftigung mit den Thesen von Pierre Clastres sollte dieses „Mythologem"[1704] abgeschwächt haben.

Spuren unkritischen Schwellendenkens eines Diskurses, der sein Außen nur auf dem Weg dieser *negativen* Setzung erreicht, und in diesem Sinn der *Praxis der Biopolitik*, die er theoretisch fundiert, *kongruent* ist,[1705] finden sich auf allen Ebenen in Isensees Argumentation zum Gemeinwohlbegriff. Er ist das „regulative" Prinzip und das „Leitbild" jeder bestimmten Gemeinschaft und nicht „Abbild" wie die reale Verfassung. Die Realisierungschancen bzw. der Verwirklichungsgrad des Gemeinwohls sind denn auch nicht mit einer normativen Verfassung in eins zu setzen. Ich vermute hierin die Rechtfertigung für immer bleibende oder sich permanent öffnende Verfassungs*lücken*, da das Grundgesetz „nur den rechtlichen Rahmen des staatlichen Lebens gibt, das Gemeinwohl aber Rahmen und Inhalt gleichermaßen [*unkonkret;* M.M.] umfasst." Isensee sieht einen Staat, der das gelingende Erreichen des Gemeinwohl-Zustands durch die Autorität des Gemeinwohlprinzips „antizipiert."[1706] Damit ist verknüpft, dass die Interaktion zwischen den (lebenden) Menschen und den diesen per Definition äußerlichen, (da ‚unlebendigen') staatlichen Normen zur Erleichterung des Erreichens des vom Staat diktierten bzw. im Prozess der „politischen Willensbildung" entstehenden *Gemeinwohls* nicht nur plakativ anzupeilen ist. Wo aber ist dafür der Maßstab? Nicht der Gesetzesbuchstabe allein muss stimmen, das Leben *muss* sich dem Gesetz angepasst haben.[1707] Mit dieser Intention, und damit ein wesentliches Motiv moderner Biopolitik unterstützend, ist Isensees Gemeinwohlidee „auch und wesentlich

---

[1703] Ebd., Rn. 12.

[1704] AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 115; vgl. als Nachweis, dass dem (aus staatsrechtlicher Perspektive) nicht so ist STEIN/GÖTZ: *Staatsrecht*, S. 1; hier wird an den *sensus communis* der studentischen Leser appelliert: „Wofür haben die Menschen das Recht geschaffen? Die Antwort können Sie selbst finden, wenn Sie sich vorstellen, wie es in unserer Gesellschaft ohne eine Rechtsordnung zugehen würde. Dann fände der Kampf aller gegen alle statt. [...] Dem wirkt das Recht entgegen."

[1705] Problematisch ist weniger die systemische Bedingtheit dieses Umstands, sondern der Umstand, dass das Außen dieses Diskurses die Leben der Menschen sind, und dass *wir uns* davon insofern nicht lösen können, als dieses System, die verbindende wie absondernde Schwelle selbst in der Hand hält; deshalb ist diese Relation *nicht einfach* zu profanieren; vgl. AGAMBEN: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 33-36.

[1706] Jeweils ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn 13.

[1707] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 64; „der wesentliche Zug des Ausnahmezustandes [liegt] in der Unmöglichkeit [...], das Gesetz vom Leben zu unterscheiden – das heißt in dem Leben, wie es im Dorf am Schlossberg führt wird (dem Leben vorm Schloss)" ebd.; vgl. Arendts Kafka-Interpretationen in ARENDT: *Die verborgene Tradition*, S. 68-78; „Das menschlich Wahre kann niemals in der Ausnahme liegen, nicht einmal in der Ausnahme des Verfolgten, sondern nur in dem, was die Regel ist oder die Regel sein sollte." Ebd., S. 77; sowie ebd., S. 95-116.

angelegt auf die Wirkungen der Normen im Leben des Gemeinwesens.“[1708] Doch in ein und demselben Moment verdunkelt sich die Klarheit wieder: „Die Herstellung des ‚guten Lebens’ ist auch Sache von Schicksal und Fortune.“ War die Judenvernichtung denn etwa Pech, oder hing „von Umständen, die sich überhaupt menschlicher Verfügung entziehen,“[1709] ab? Dieses historisch „singuläre Ereignis“[1710] muss nicht zum Horizont dieses Diskurses erklärt werden, wie ich hier unterstelle. Doch ist es nicht nur unbestritten, dass diese Katastrophe, die auch als lebensvernichtende Erfüllung eines spezifischen, *biopolitischen Gemeinwohls* interpretiert werden kann,[1711] eine zentrale Bedeutung für die Transformationen und Vorkehrungen des (deutschen) Staatsrechts nach 1945 hatte,[1712] sondern ebenso ist hervorzuheben, dass es Agambens Standpunkt ist, von diesem Verbrechen aus, mit dem das Recht nicht zurande kommt, dessen Kategorien kritisch zu hinterfragen.[1713]

Isensees formuliert daraufhin die Prämisse: „Der Staat hat sich zu behaupten und die Belange der in ihm vereinten Menschengruppe wirksam zur Geltung zu bringen.“[1714] Er ist zugleich auch die Instanz, die nicht nur über die Inhalte dieser „Belange“ zu bestimmen hat, sondern auch darüber wer *dieser Gruppe* zugehört. Paradoxerweise für mich, folgerichtig für Isensee dient dazu das von ihm als unbestimmbar definierte Gemeinwohl, das er hier in einer weiteren Facette präsentiert: „Es ist eine regulative Idee, in der alle Ziele, die das gute Leben des Gemeinwesens ausmachen, und alle Belange, von denen es abhängt, als Einheit gedacht werden, in der alle gemeinschaftsbezogenen Normen zusammenfließen: die Regel der Regeln.“[1715] Was und wie dieses Prinzip reguliert, regelt der Staat als dessen Agent, Hüter und Definitionsinstanz. Dieser *Potenz* verdankt er seine für die „das gute Leben“ der Menschen notwendige Existenz. Weiter heißt es in diesem Absatz: „Das Gemeinwohl ist ein rechtsfolgenoffenes Optimierungsgebot.“[1716] Hierin sehe ich Agambens These bestätigt, dass die angestrebte und proklamierte „Optimierung“ weder zu einem Abschluss kommen kann, noch *darf*. Unbestimmtheit und Offenheit, die „Universalität“ des Gemeinwohls, die ‚auszufüllen’ *in letzter Instanz* dem souveränem Zugriff vorbehalten bleibt, ist das antreibend-produktive *Prinzip der Biopolitik*, *Grund* ihres *Potentials*, *Leben zu* menschlichem oder

[1708] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 14.
[1709] Jeweils ebd., Rn. 14.
[1710] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 137.
[1711] Vgl. ebd., S. 73; er urteilt, im „nationalsozialistischen Staat kreuzen sich eine beispiellose Verabsolutierung der Bio-Macht des Leben-Machens und eine ebenso absolute Verallgemeinerung der souveränen Macht des Sterben-Machens, so dass die Biopolitik unmittelbar mit der Thanatopolitik zusammenfällt.“ Ebd.
[1712] Vgl. u. a. ZIPPELIUS/WÜRTENBERGER: *Deutsches Staatsrecht*, S. 1-25; HÄBERLE, Peter: *'Gemeinwohl' und 'Gemeinsinn' im national-verfassungsstaatlichen und europarechtlichen Kontext.* In: MÜNKLER, Herfried/ FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Kokretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen.* Berlin 2002, S. 99-124; BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte.* Frankfurt/M. 1992.
[1713] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 18-23, S. 62, S. 71.
[1714] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaa*, Rn 14.
[1715] Ebd., Rn. 17; der *paradigmatische* Charakter des Gemeinwohls wird hier deutlich: es zeigt, wie das Staatsrecht funktioniert, insofern es dessen Regel (bzw. Grenze) in sich aufstellt und präsentiert.
[1716] Ebd., Rn. 17.

nichtmenschlichem zu *machen*; sich als „Nicht-Ort“[1717] der Unentscheidbarkeit zu generieren, von dem aus, über das davon Ausgenommene entschieden werden *kann*. Dieses Unterscheidungs*vermögen* sichert Biopolitik und Staat ihre *systemische* Existenz. Diese autopoietische Tendenz ist offenbar weniger einfach zu erkennen als das, was in dieser Perspektive „gemeinschädlich“ ist. Vor diesem Hintergrund die „Staatsaufgabe Sicherheit“[1718] zu denken, bedeutet, die gefährdete Menschheit als *Sinn* dieser Politik anzusehen. Nicht *gutes Leben*, sondern *Überleben*, die Sicherstellung permanenter Gefährdung wäre dann die Hauptaufgabe sowohl ihrer staatlichen als auch medialen Institutionalisierungen, insofern behauptet wird, dass bloß dank des Staates überhaupt Menschen am Leben sind, die es zu schützen gilt. In etwa nach der Devise, kein Profit (gut Leben *können*) ohne Risiko (bloß überleben, d. h. jederzeit untergehen, *nicht* mehr als das *können*). Die *Gefahr*, dieser Interpretation zu unterliegen, handelt sich Isensees Diskurs ein, sofern darin die Möglichkeit zur Normsetzung selbst als nicht normierbar gedacht wird und *auch* das *Gemeinwohl* als *Paradigma dieser Schwelle* zur Anwendung kommt. Denn das Gemeinwohl ist selbst kein Bestandteil des positiven Rechts, sondern seine *Vorraussetzung*, wenn es *staatlich* gerahmt ist. Deshalb ist es im Hinblick auf seine *Verwirklichung* oder „Anwendung“ auf das positive Recht und letztlich die staatliche Exekutive „angewiesen“[1719]. Wieder geht es um das Ausgangsproblem der (fraglichen) Abhängigkeitsrelation zwischen Menschen und Politik. Existieren Recht und Staat *im Namen des Gemeinwohls* der Menschen? Indem sie existieren, begründen sie nicht sich und das ihnen Äußerliche, von ihnen Einzuschließende gleich mit? Die zweite Kritikebene an dieser Konstellation richtet sich auf die Möglichkeiten der praktischen Implementierung, deren Basis die von Autoren wie Isensee festgelegte Beweglich-Bleiben-Doktrin moderner *Biopolitik* ist. Für sie gibt es „[k]eine denkmögliche Kodifikation des Gemeinwohls“[1720] durch positives Recht. Diese (legitimatorisch problematische) *Unbestimmbarkeit* ihres Gegenstands gibt ihnen Grund und Rechtfertigung, *für* etwas einzutreten. Damit liefern sie meiner kritischen Auseinandersetzung Grund genug.

Diese exemplarische Rekapitulation eines Ausschnitts von Isensees Artikel diente als zweite Diskussionsebene von Schwellenelementen im deutschen Staatsrecht. Nun komme ich vom diffusen Status des Gemeinwohls und der Andeutung möglicher Kritikpunkte der staatsrechtlichen Sicht zum Gebiet der *Ziele* und *Aufgaben* des *für* (im Namen des) das Gemeinwohl(s) konstituierten Rechtsstaats. Im Anschluss daran wird mit der „Staatsaufgabe

[1717] Diese Funktion, ist die, die es *zum Verschwinden* zu bringen gilt; vgl. diese Operation als Prisma auf die Unterscheidung von Politik und Politischem anwendend FACH: *Das Verschwinden der Politik*; vgl. zur Schwellenfigur des „Nicht-Orts“ v. a. AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*.
[1718] BULL, Hans Peter: *Staatsaufgabe Sicherheit. Erfüllungsmöglichkeiten und Defizite.* Leipzig 1994; vgl. auch KAUFMANN, Franz Xaver: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften.* Stuttgart 1970.
[1719] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn 18; vgl. v. a. Agambens Diskussion des Problems der „Rechtsanwendung“ in AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 47-51
[1720] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 18.

Sicherheit“ ein funktional zentrales, *biopolitisches* Motiv dieses Denkens näher untersucht.

III.2.3.3 Staatsaufgaben: Die Schwelle zwischen Staat und Öffentlichkeit

Von dieser allgemeinen, prinzipiellen Ebene kommend, stellt sich die Frage nach den Formen der Verwirklichung des Gemeinwohls im bundesdeutschen Staat.[1721] Wie erwachsen aus dieser Idee konkrete *Staatsaufgaben*, inwiefern entwickelt sich ein *Staatsziel* daraus? Nachdem die staatliche Interessenssphäre als die öffentliche erkannt ist, sich die staatliche Legitimität über den Erfüllungsgrad und seine Antizipationsleistungen generiert,[1722] wird die funktional-rechtliche Abgrenzung „von Kernaufgaben des Staates gegenüber rein privaten Angelegenheiten“ zur „unverzichtbare[n] Voraussetzung für die Wahl der Organisationsform der Verwaltung“ der entsprechend zugeordneten ‚Gesellschaft'. Was macht eine *private* zu einer *öffentlichen* zu einer *staatlichen* Aufgabe? Meine Perspektive hebt darauf ab, zu zeigen, dass die staatliche Aktion selbst für diese Verschiebungen und Bestimmungen sorgt. Da es „aussichtslos“[1723] ist, eine exakte Definition darüber anzustellen, liegt es in den Händen der rechtsstaatlich-staatsrechtlichen Vertreter, diese *Bereiche* jeweils (positivrechtlich) zu bestimmen und damit zugleich ihre *Grenzen* unbestimmbar, d. h. *souveränen*-richterlichen Entscheidungen offen zu halten. Das Schwellenelement im Staatsaufgabendiskurs liegt in der (permanent zu erneuernden und in Frage stehenden) Abgrenzung von staatlicher und privater Sphäre, die erst dank dieser Grenzziehung ‚notwendig' wird. Als spezifisches *Paradigma* der *Schwelle* zeigt es Aspekte ihrer allgemeinen Struktur: Im Moment der Unterscheidung (in dem sich bspw. die staatsrechtlichen Schriften wähnen) werden diese Sphären als (zugleich unterschieden und) *nicht unterschieden vorausgesetzt*, so dass ein Akt der Unterscheidung, der diese Ununterschiedenheit aufhebt, *rational* notwendig wird.

Zwei Prinzipien bestimmen den Status einer potentiellen Staatsaufgabe. Die staatsrechtliche Dichotomie, welche die Kategorie der Gesellschaft bzw. Öffentlichkeit immer wieder bewusst überschreitet, bildet sich aus der prästabilisierten staatlichen Existenz heraus, die eine bestimmte „Menschengruppe“ zum mit *sich* identifizierbaren *Gemeinwesen* erklärt. So ergeben sich zum einen *Anforderungen an den Staat*, tätig zu werden, als Reaktion auf jeweils virulente, d. h. *öffentliche* bzw. *politischen Willen bildende* Interessenlagen. Dann ist staatliche Politik durch ihre Nachfrage aufgefordert und berechtigt, sich der Leben der Menschen in ihrer Obhut, die sich aufgrund dieser Nachfrage legitimiert und reproduziert,

---

[1721] Vgl. die Selbstfokussierung des Staatsrechtsdiskurs kritisch beleuchtend GRASER, Alexander: *'Demoikratie?' Konsistenzängste im deutschen Staatsrecht.* In: STOLLEIS, Michael/STREECK, Wolfgang (Hg.): *Aktuelle Fragen zu politischer und rechtlicher Steuerung im Kontext der Globalisierung.* Baden-Baden 2007, S. 77-96.
[1722] Vgl. ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 110-149.
[1723] Jeweils JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 143.

anzunehmen, damit *gutes Leben* möglich werde.[1724] Idealiter sind Bereiche und Umfang staatlicher Aufgaben insofern „Gegenstand und Ergebnis politischer Willensbildung." Sie werden im parlamentarischen Rahmen festgelegt und sind somit „Ausdruck relativer, prozeduraler Gerechtigkeit."[1725] Auf der anderen Seite „werden als staatliche öffentliche Angelegenheiten zu charakterisierende Aufgaben aus den verfassungsrechtlichen Vorgaben – insbesondere den Staatszielen oder Grundrechten – [...] abgeleitet."[1726] Von charakteristischer Bedeutung für die Gesamtheit des Staatsrechtsdiskurses ist, dass der Staatsaufgabendebatte eine paradoxe, gleichermaßen *konservatorische* wie *flexibilisierende* Absicht inhärent ist. Diese Diskussion müsste aus rein staatsrechtlicher Sicht nämlich überhaupt nicht geführt werden. Sie ist eine Reaktion auf *erfahrene*, empirische Probleme, die einerseits Privatisierungsschübe andererseits *grundgesetzliche* Ausdehnungen staatlicher „Kompetenz-Kompetenzen"[1727] nicht erst seit den 1990er Jahren hervorrufen. *In Verteidigung des Staates* setzen sich Staatsrechtler damit auseinander, dass seine Aufgabenvielfalt keine Selbstverständlichkeit mehr ist.[1728] Nicht nur in Isensees zweitem Kernaufsatz ist ausschnitthaft zu zeigen, dass die Staatsaufgabendebatte mit grundsätzlich biopolitischen Begriffen, d. h. über *Schwellen*termini, geführt wird.[1729] Exakte

---

[1724] Vgl. jeweils ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 22.

[1725] Jeweils JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 144; vgl. auch LUHMANN, NIKLAS: *Legitimation durch Verfahren.* Frankfurt/M. 1997.

[1726] JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 144; vgl. GRIMM, Dieter (Hg.): *Staatsaufgaben.* Baden-Baden 1994, S. 39f.

[1727] JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 151; vgl. ISENSEE, Josef: *Staatsaufgaben.* In: ISENSEE, Josef (Hg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Die Aufgaben des Staates.* Heidelberg 2006, S. 117-160, Rn. 55; sie ist „die Rechtsmacht, sich selbst die rechtlichen Handlungsgrundlagen (Kompetenzen) zu schaffen und sich mit den Befugnissen auszustatten, um seine Aufgaben wahrnehmen zu können." Ebd., Rn. 56.

[1728] Nicht die Aufgaben selbst, sondern ihre Erfüllung und Erfüllbarkeit, mithin die Kommunikation ihrer Wahrnehmung ist zentral für die Legitimation des politischen Systems (in Staatsform); aus dieser Sicht scheint sich ein Spannungsfeld zu öffnen, in dem das Staatsrecht staatsstützend agiert, das von der *allgemeinen Begründungsschwelle*, das offene *Gemeinwohl*, bis zur *konkreten Tätigkeitsschwelle*, eine *Staatsaufgabe* mit Erfüllungspflicht, reicht. Jeweils zeigt sich, *wie* das Recht sich die Berührung mit seinem Außen *vorstellt*, und dass es die Balance zwischen *autopoietischer Selbstbegründbarkeit* und *rational-ökonomischer Rationalität* ist, die für die *Reproduktion* des fraglichen Systems relevant sind. Vgl. zur Entwicklung letzterer, die den Wandel ‚der Macht' in der Moderne entscheidend prägt FOUCAULT: *Die Geburt der Biopolitik*.

[1729] ISENSEE: *Staatsaufgaben*; einer davon ist die „virtuelle Allzuständigkeit des sektoralen Verfassungsstaates": „Sie gibt ihm die Fähigkeit, seinen eigenen Wirkungskreis zu definieren und seine Aufgaben erst zu wählen. Er verfügt über die Kompetenz-Kompetenz", jeweils ebd., Rn. 55; dies sei eine der „Grundeigenschaften", die dem Staat *als* Staat zukommen und auszeichnen. Zwei Folgerungen sind daraus zu ziehen, zum einen wird die *Biopolitizität* dieses Denken sichtbar: „Kein denkbarer Lebensbereich ist seiner Natur nach schlechthin dagegen gefeit, möglicher Gegenstand staatlicher Tätigkeit zu werden. Auch die grundrechtlich abgeschirmten Räume der Privatheit sind nicht impermeabel. Sie liegen innerhalb der staatlichen Rechtsordnung." Ebd., Rn. 55; zum anderen wird klar, dass die juridische Beschränkung des „Dogmas der Allzuständigkeit", seine „Modifikation" eine *staatsrechtliche Selbst-Begrenzung* ist (je mehr Verantwortung, je mehr Möglichkeiten zu ‚versagen', desto höher das Risiko für die Legitimität insgesamt; daher sind Subsidiarität und Privatisierung opportune Mittel der Selbsterhaltung des Systems, solange die „Allzuständigkeit" „virtuell" aufrechterhalten wird, d. h. jederzeit und überall zur Anwendung kommen kann, indem die *boundaries* suspendiert werden; Agambens Analysen zum *Ausnahmezustand* lassen sich hier fruchtbar machen). „Die Allzuständigkeit besteht nur virtuell, nur säkular, nur in der Reichweite staatlicher Organisierbarkeit und nur subsidiär." Ebd., Rn. 56; doch die entscheidende Feststellung Isensees, die seinen Diskurs in Bezug auf die ihn ermöglichende *Schwelle zeigt*, folgt erst: „Die staatliche Allzuständigkeit besteht nur virtuell, in der *Möglichkeit* [*kursiv; M.M.*], in allen Bereichen des Gemeinwesens auf Herausforderungen zu antworten. Sie bedeutet nicht die aktuelle Omnipräsenz und

Definitionsversuche enden (aufgrund der biopolitisch produktiven, rechtlich offen zu haltenden *Schwelle zwischen Recht und Leben*) auch bei Monika John-Koch und anderen Autoren in Konstrukten einer „beschreibend-schematische[n] Aufgaben-Typologisierung."[1730] Doch obwohl es vom Gegenstand bedingt nicht möglich ist, sich an *definitorische Grenzen von Staatsaufgaben* mehr als nur anzunähern, versucht etwa auch sie solche *top-down*-Differenzierungen, um die Berührung zwischen Staat und Bürger (in beide Richtungen) „realistischer" zu machen. Die Realitätsannäherung bewegt sich im zentralen Begriffsunterscheidungsdreieck des Staatsrechts: Recht//Gewalt, Staat//Individuum, Bestand//Untergang.

Die Typologie der Staatsaufgaben beginnt mit „Kernaufgaben", die *unverzichtbare* und *ausschließliche Staatsaufgaben* sind, die von der *Außengrenze* des Staatsrechts, *dem Gemeinwohl*, ins *Innere* des Staates eingelassen sind. Sie bestimmen sich aus den einzigen, relativ eindeutig abgrenzbaren Aufgabenbereichen des „modernen Staates", da – hier wird die Redundanz deutlich – sie *unumstritten* zum Staatsverständnis gehören. Entsprechend gibt es in der Fachliteratur in Bezug auf die „Existenz genuiner Staatsaufgaben" keinen Zweifel und wird ihr „zwingend staatliche[r] Charakter"[1731] nicht ernsthaft in Frage gestellt.[1732] Aus systeminterner Sicht ist das auch unmöglich, wie ich versuche, zu zeigen. Eine externe *und* exemplarische Reflektion dieses Diskurses kann darauf zumindest hinweisen. Der staatsrechtliche Konsens etabliert und verfestigt das vorherbestehende staatliche Monopol immer wieder neu und bestätigt den „blinden Fleck" seiner Systemunterscheidung, der der Selbsterhaltung dient. Kern dieser Perspektive ist die Unverzichtbarkeitsdoktrin staatlichen Seins menschlicher Gemeinwesen, insofern das staatliche Gewaltmonopol (*und nicht das Gemeinwohl*!) als erste und letztlich einzige Grundlage allen staatspolitischen Handelns

---

Omnikompetenz, vollends nicht tatsächliche Wahrnehmung aller Aufgaben und tatsächliche Ausschöpfung aller dazu erforderlichen Mittel." Ebd., Rn. 57. Das *Nicht-in-den-Akt-Übergehen* (müssen bzw. dürfen, vgl. ebd., Rn. 58) wird hier als *tatsächliche* Grenze verstanden, während ihr diese Eigenschaft zugleich abgesprochen, eine selbstvorausgesetzte und bewegliche *Schwelle* produziert wird: „Der Verfassungsstaat [...] darf nicht das ganze Potential staatlicher Kompetenzen und Befugnisse aktualisieren, weil er den Bürgern und gesellschaftlichen Gruppen Räume zu grundrechtsautonomer Gemeinwohlverwirklichung offen halten muss. Die virtuelle Allzuständigkeit wird jedoch von den verfassungsrechtlichen Vorkehrungen der Bindung, Steuerung, Gliederung und Begrenzung staatlichen Handelns nicht angetastet." Der *Staat ist Souverän*. „Das Grundgesetz [...] kann nicht umhin, sich zusätzlich der Generalklauseln sowie (im stillschweigenden Rückgriff) der ungeschriebenen Zuständigkeiten, zumal derer aus der Natur der Sache [*die Bürger ‚dürfen' sich „grundrechtsautonom" verhalten, d. h. innerhalb klarer (rechtsterminologischer) Grenzen; der Staat ‚muss' auf „ungeschriebene" aus „der Natur der Sache" resultierend zurückgreifen; was sagt diese Differenz? M.M.*], zu bedienen, und somit der virtuellen Allzuständigkeit, die nicht durch Aufzählung einzelner Materien und nicht durch Definition auszuschöpfen ist, als Vorgabe Rechnung zu tragen." Jeweils ebd., Rn. 58; diese *Zone der Ununterscheidbarkeit* ist der Grenzwall, der den Verfassungsstaat vom „totalen Staat" unterscheiden soll.

[1730] Vgl. JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S.145; vgl. auch ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 36, der hier eine „Skala der Aufgabenwahrnehmung" aufstellt und in ebd., Rn. 54 den „Haushaltsplan als Konzept der Staatsaufgaben" diskutiert; vgl. grundlegend GRIMM (Hg.): *Staatsaufgaben.*

[1731] Jeweils JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 146.

[1732] Vgl. BULL: *Die Staatsaufgaben nach dem Grundgesetz*; GRAMM: *Privatisierung und notwendige Staatsaufgaben*.

angesehen werden *kann*, da der Staat selbst (u. a. über die Bestimmung des *Gemeinwohls*) über die rechtliche Legitimation seines Handelns entscheiden kann. Es gilt die Überzeugung, „dass *nur* der Staat aufgrund seines ihm vorbehaltenen und für diese Aufgaben konstitutiven Mittels des *physischen Zwangs* diese Agenden auch tatsächlich erfüllen bzw. ihre Erfüllung durchsetzen *kann*." Hier bringt John-Koch die Gegenwart des (offensichtlich nicht obsoleten) staatszentrierten Souveränitätsdenkens affirmativ auf den Punkt. Sie betont, dass dies für *alle Staaten* unabhängig vom Regierungssystem, der Ideologie etc. gelte; *Politik immer Biopolitik* ist, insofern sie auf Basis ihres Gewaltmonopols (im Dienst von *Gemeinwohl* und *gutem Leben*) „ein[en] für alle Staaten unabhängig von der jeweiligen Staatsform und den Verfassungsbestimmungen tendenziell konvergente[n] Bestand an Aufgaben begründet."[1733] Der letztlich „essentielle[...] Auftrag," der durch die „Kernaufgaben" in seiner Erfüllung gesichert werden soll, ist der *Selbsterhalt des Staates*, denn seine Existenz ist die exklusiv-selbstbegründende Vorbedingung *guten Lebens*. ‚Lebenswichtig' sind also „'Erhalt, Gewährleistung bzw. Funktionssicherung des Staates als Organisation,' so dass eine Vergesellschaftung dieser Agenden unter Verzicht auf jeglichen staatlichen Einfluss zwangsläufig zur Aufhebung des Staates als Institution führen würde."[1734] Das Privatisierungsdilemma ergibt das Problem, dass der Staat sich selbst überflüssig zu machen droht. Es stellt sich in dieser Perspektive die Frage, wie weit er in Richtung der *Aktivierung*[1735] seiner Bürger und ihrer Einbeziehung in die *politische* (Selbst-)Verantwortung geht bzw. aufgrund bspw. *ökonomischer* oder *supranationaler* Faktoren gezwungen wird. Die Wahrscheinlichkeit der Selbsta*ufgabe* aus staatsrechtlicher Sicht ist jedoch nicht sehr hoch; ihre Vertreter schreiben gegen diese Tendenzen der *Realpolitik* an, setzen dem *Grenzen*.

Meine Hypothese für die Beobachtung des Staatsrechtsdiskurses lautet: Minimalbestand staatlicher Kernaufgaben ist die Existenz des Staates selbst, die gefährdet ist, wenn der Staat diese *Kernaufgabe* nicht genügend wahrnimmt; an den entscheidenden Schnittstellen wird es immer wieder zu einer *politischen* Entscheidung darüber kommen *müssen*, um deren Informierung sich das Staatsrecht aktiv (und nicht selbstlos) bemüht. Der Staat – als Garant und Produzent des Gemeinwohls – ist unabdingbares Mittel zur Erfüllung seiner *faktischen* Kernaufgabe: „Der Staat wird sich selbst zur Staatsaufgabe." In dieser Perspektive ist zwingend, dass dem sich *immer in Verteidigung* (des menschlichen Lebens oder ihm gegenüber?) befindlichen Staat „ein Mindestmaß an Verfügungsgewalt [...] selbst als Kernaufgabe vorbehalten bleiben muss."[1736] In John-Kochs Terminologie findet das Außen

[1733] Jeweils JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 146.
[1734] Ebd., S.146; zitiert wird GRAMM: *Privatisierung und notwendige Staatsaufgaben*, S. 41.
[1735] Vgl. zur Diskussion um den „aktivierenden Staat" u. a. BEHRENS, Fritz: *Der aktivierende Staat. Von der Allzuständigkeit zur Selbstregierung.* In: VON ALEMANN, Ulrich u. a. (Hg.): *Bürgergesellschaft und Gemeinwohl. Analyse, Diskussion, Praxis.* Opladen 1999, S. 47-59.
[1736] Jeweils JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 148.

des Rechts wie des Staats, d. h. *das Leben der Menschen als Bürger*, erst unter dem Rubrum „obligatorischer Staatsaufgaben“ Eingang in dessen Für-*Sorge*. Nicht der Kern ist der Kern, sondern das was zu dessen Aufrechterhaltung unumgänglich notwendig scheint, eben zur Erfüllung dieser Bedingung *obligatorisch* ist. Das sind „aufgrund ihrer fundamentalen, das Staatswesen begründenden Bedeutung auch als originäre Staatsaufgaben“ zu bezeichnende Bereiche: *Verteidigung*, *öffentliche Sicherheit und Ordnung*, *Steuerverwaltung*. Klassisch im konservierenden Sinn bilden sie den Grundkanon der Staatsaufgaben. Allgemeiner Konsens und zugleich das Problem der Staatsfunktionsdenker ist allerdings, dass im „modernen liberalen Rechtsstaat“ die Staatsaufgaben über den Grundkanon hinausgehen, weil staatliche und gesellschaftliche Aufgaben nicht mehr voneinander unterscheidbar sind. Aber, wie schon zuvor angedeutet, liegt die Unterscheidung dieser Sphären in den Händen des Staats(rechts). Damit läuft die definitorische Minimalbegrenzung der Staatsaufgaben auf die originären und deshalb obligatorischen „ins Leere.“[1737] Dieser Sachverhalt erregt mein kritisches Interesse. Zunächst ist jedoch nochmals darauf zu verweisen, dass der einzig plausible Anstoß, *innerhalb* des Staatsrechtsdiskurses über die *Grenzen* der Staatsaufgaben *theoretisch* nachzudenken, ‚negativ’ ist.[1738] Was dessen Vertreter unter Wirklichkeit verstehen, wird als grenzverletzende bzw. Differenzierungen *irritierende* „Herausforderung“ wahrgenommen, die die „moderne Gesellschaft“ an das Staatsrecht stellt, und auf die „organisationsrechtliche [...] Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat“ Anpassungsdruck ausübt. Problemhorizont sind die Fragen, was kann der Staat, an wen, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen aus den Händen geben; Fragen, ob, wo und wie er überhaupt tätig werden darf oder muss, werden in dieser Grundsätzlichkeit nicht thematisiert; darüber besteht ja Einigkeit. Im Rückzug – wegen des als potentiell legitimationsmindernd erkannten Mangels an Steuerungsfähigkeit des *überforderten* Staats[1739] – beginnt dieser Diskurs, die historisch gewachsene Ausdehnung staatlicher Zuständigkeiten und Tätigkeitsbereiche mit dem Fluchtpunkt seiner (bei *underachievement*) grundlegend gefährdeten Legitimität zu hinterfragen. Dies ist der analytische Brennpunkt, der diese Diskussion bündelt: Einerseits, was *muss* und was *kann* er, andererseits was *braucht* er *nicht* zu *tun*. Die Demarkationslinie ist hier nicht das *Gemeinwohl*, sondern das (dafür instrumentelle) *Gewaltmonopol*; einer biopolitisch agierenden und konzipierten „Regierungsmaschine“[1740] reicht das. Von diesem

[1737] Jeweils JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S.149.

[1738] In den einschlägigen Lehrbüchern geht es um Vorbereitung auf Prüfungen, d. h. Repetition, vgl. etwa OBERRATH: *Staatsrecht*; STEIN/GÖTZ: *Staatsrecht*; ZIPPELIUS/WÜRTENBERGER: *Deutsches Staatsrecht*.

[1739] Vgl. ELLWEIN/HESSE: *Der überforderte Staat*; GRIMM, Dieter (Hg.): *Wachsende Staatsaufgaben - sinkende Steuerungsfähigkeit des Rechts.* Baden-Baden 1990; vgl. die politikwissenschaftliche Perspektivierung des Staats RÜB, Friedbert W.: *Staatlichkeit, Staatsbildung und Staatszerfall. Dimensionen und Perspektvien der politikwissenschaftlichen Debatte.* In: BENDEL, Petra/ANTER, Andreas (Hg.): *Demokratie und Staatlichkeit. Systemwechsel zwischen Staatsreform und Staatskollaps.* Opladen 2003, S. 57-80.

[1740] Vgl. AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 11; Agamben formuliert hier das Forschungsprogramm

Standpunkt aus, das „Ende des Staates“[1741] zu diskutieren, ist in der Tat sinnlos, das es hier lediglich um die effizientere Gestaltung seiner Selbsterhaltungsmechanismen geht.

Der jeweilige Umfang „staatlicher Erfüllungsverantwortung“[1742] wird, vom Staatsrecht aus gesehen, über die diesem Funktionssystem von Außen vorgesetzten Kategorien, wie Sozialität, technologischer Fortschritt oder Humanität mitbestimmt, die es wiederum selbst als sich äußerlich setzt und erhält. Diese innerhalb des juridischen Diskurses unverständlichen, das Recht aber ans Leben *im rechtlichen Verständnis* koppelnden Begriffe werden zu Kategorien, die aufgrund ihres vom Recht vorgestellten *genuinen Mangels*[1743] den Vorwand bilden, aktiv zu werden. Hier vollzieht sich und zwar explizit in einer „Grauzone“[1744] die ‚Berührung’ zwischen der Sphäre der Menschen und des Rechtsstaats, zwischen Leben und Politik. Auch von dieser Seite ist sie *biopolitisch*. Im Wohlfahrts- oder Sozialstaat, den John-Koch behandelt, ist der erwähnte Grundbestand an klassischen Aufgaben mindestens um die Politikfelder Arbeit, Soziales und Umwelt[1745] erweitert worden.[1746] Entscheidend sei die *Beweglichkeit* von Staatsaufgaben, die nicht direkt die staatliche Selbsterhaltung betreffen. Für sie gilt, dass „die Ausrichtung der Staatsaufgaben an der *jeweils geltenden* Verfassungsordnung verdeutlicht, dass dieser Aufgabenbereich – im Unterschied zu den [...] Kernaufgaben – nicht statisch ist.“[1747] Wird diese Feststellung kritisch formuliert, dann

---

dieser Studie im Rahmen des *homo sacer*-Projekts zur „Genealogie der Macht“ im Okzident, wie folgt: „Die Regierung auf ihren theologischen *locus* in der trinitarischen *oikonomia* zurückzuführen, heißt jedoch nicht, sie durch eine Rangfolge der Ursachen erklären zu wollen, als käme der Theologie [...] ein ursprünglicherer genetischer Rang zu; vielmehr geht es darum, zu zeigen, dass das Dispositiv der trinitarischen *oikonomia* ein vorzügliches Laboratorium darstellt, in dem die Funktionsweise und die – sowohl interne als auch externe – Gliederung der Regierungsmaschine studiert werden kann. Denn in ihm treten die Elemente [, ...] die Polaritäten [...], aus denen sich die Maschine zusammensetzt, gleichsam in ihrer paradigmatischen Gestalt in Erscheinung. [...] Die doppelte Struktur der Regierungsmaschine, die in *Ausnahmezustand* in der Wechselbeziehung von *auctoritas* und *potestas* zum Ausdruck kam, nimmt hier die Form der Artikulation von Herrschaft und Regierung an, um schließlich jene anfangs gar nicht in Rechnung gestellte Beziehung zu befragen, die zwischen *oikonomia* und Herrlichkeit, zwischen der Macht als Regierung und effizienter Verwaltung und der Macht als zeremoniellem und liturgischem Königtum besteht“. Ebd., S. 11.

[1741] Vgl. diese Position vertretend ANTER: *Im Schatten des Leviathan*, S. 45-47; vgl. dagegen Agambens Position AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 105-109.

[1742] JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 149.

[1743] Das ‚Außen’ des Rechts wird von dort aus *immer* für *defizitär* gehalten, damit das Recht seinen *Ordnung*- und der Staat seinen *Handlungsauftrag notwendig* ausfüllen müssen; sein *natürlicher* Regelungsbedarf verweist es an diese Instanzen, die sich dessen annehmen; *Leben braucht Recht*.

[1744] JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 143.

[1745] Vgl. MURSWIECK, Dietrich: *Umweltschutz als Staatszweck. Die ökologischen Legitimitätsgrundlagen des Staates.* Bonn 1995; vgl. ein Beispiel der Abwägung in Relation zur Gemeinwohlrelevanz eines bestimmten Politikfelds, in dem die Ausweitung bzw. „Heraufzonung“ zur Staatsaufgabe diskutiert wird: GRIMM, Dieter: "Gold-Medaillen genügen. Wenn der Sport bedroht ist, dann durch sich selbst. Er gehört nicht als Staatsziel ins Grundgesetz." In: *FAZ,* 29.01.2007.

[1746] Vgl. zu dieser Aufgabenausweitungsentwicklung aus staatsrechtlich problematisierender Sicht, in dem Sinn etwa als sei ‚er’ in guter Absicht (Gemeinwohl) übers Ziel hinausgeschossen, hätte Bedürfnisse bzw. Erwartungen seiner Bürger geschürt, die nun, da sie *wirklich* nicht mehr zu erbringen sind, auf ‚ihn’ – seine Legitimation – zurückschlagen; die Staatsrechtler versuchen also nicht Aufgaben- sondern Schadensbegrenzung an ihrem Schutzbefohlenen zu betreiben, und das ist der Staat selbst und nicht die Menschen, Die Fiktion der Umsetzbarkeit kann und muss aufrechterhalten werden, ansonsten würde das ‚verwöhnte’ Volk rebellieren, wenn ihre von Unmündigkeit zeugenden Rufe nach Staatsinterventionen in Krisenzeiten im Nichts verhallten.

[1747] JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 150.

differenziert sich der Komplex der Staatsaufgaben aus staatsrechtlicher Sicht in einen fixen Kern, der lediglich den Selbsterhalt des Staates ausmacht, und eine (vor diesem Hintergrund als *Grenze*) flexibel ausdehnbare respektive einzuschränkende Sphäre, die mit der jeweils vom Recht *erfahrenen* und politisch-ökonomisch bestimmten ‚gesellschaftlichen Realität' des Lebens innerhalb eines Staatsgebiets ineinander fallen. Diese ‚Realität' entwickelt sich allerdings nicht unabhängig vom Staat und seinen Bestimmungen. Hier liegt das Paradox: Der Staat scheint bloß auf ökonomisch bzw. gesellschaftlich evozierte Situationen zu reagieren, den Mangel zu verwalten oder Letztbegründungen zu geben. Ansonsten beschäftigen die Politiker ihre *Machtspiele*. Diese legitimatorisch abträglichen Aspekte von Politik sollten „verschwinden",[1748] damit sie sich (im demokratischen Rechtsstaat etwa bei den nächsten Wahlen) nicht negativ auswirken. Entscheidender für meine Belange hier ist der eindeutig biopolitische Charakter des Primats des *Überlebens* des Staats als Grundbedingung *guten Lebens* seiner Bürger, demgegenüber andere Probleme sekundär, relativ und variabel sind. Das heißt, Staatsaufgaben sind nie „vollständig normiert,"[1749] mit diesem diskursstrategischen Mittel werden die biopolitisch typischen *Grauzonen* von Ausdehnen- und Zurückziehen-*Können* konstituiert. Demgegenüber (hier der Fixpunkt) muss die auf Dauer angelegte Verfassung „entwicklungsoffen" sein.[1750] In der Argumentationsfigur einer *schwellen*artigen, getrennt-verbundenen Relation von Notwendigkeit (der Staat selbst) und Kontingenz (das Leben der Menschen) verstrickt John-Koch sich immer tiefer. Vermittels der Unterscheidung zwischen *Staatsaufgaben* und *Staatszielen* behauptet sie, dass sich das „Wesen des Staates"[1751] in den jeweiligen Staatszielen manifestiert, die mit den dafür zu bewältigenden Aufgaben korrespondieren. Somit sind die Staatsaufgaben vom jeweiligen *Wesen des Staates* abhängig. Was diese eher *metaphysische*, denn juridische Formel intendiert, wird postwendend klar: Staatsziele sind verfassungsrechtlich normiert (fix). Darüber hinaus hat es (unter anderem) einfachgesetzliche Regelungen zu geben, welche die Verfassungsnormen konkretisieren (variabel). Die Konkretisierung realisiert sich über definitionsgemäß unkonkrete Formeln, d. h. *Schwellen*. In diesem Sinn wiederholt John-Koch die Definition der Kernaufgaben im Rückgriff auf Isensee als „Aufgabenbestand, den notwendigerweise ‚*nur* der Staat [...] erfüllen *kann*.'"[1752] Ihr Ausschließlichkeitsanspruch bedeutet, dass von ihrer Erfüllung nichtstaatliche Akteure ausgeschlossen werden *müssen*. Der *sekundäre* Staatsaufgabenbegriff hingegen umfasst Bereiche, die der Staat aufgrund seines *Wesens* (Verfassungsordnung, Staatsziele und -erwartungen) zwar erfüllen *muss*, die aber grundsätzlich auch von privater Hand geleistet werden *könnten*, ohne das staatliche

[1748] Vgl. FACH: *Das Verschwinden der Politik*, S. 13-22.
[1749] JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 150.
[1750] Ebd., S. 150; dass Staatsrecht im Grunde Verfassungsrecht ist, darüber sind sich alle Autoren einig.
[1751] Ebd., S.150.
[1752] Ebd., S.150, wiederum in engem Bezug zu: ISENSEE: *Staatsaufgaben*.

Selbstverständnis zu beeinträchtigen.[1753]

John-Koch differenziert ausgehend von den „Kernaufgaben" Interessenssphären, wie sie sich aus staatsrechtlicher Sicht darstellen. So bildet ein unspezifisches, „*herausragendes* öffentliches Interesse" die Voraussetzung für das nächstgeordnete ‚Tätig-werden-Müssen' des Staats, das *ähnlich* vage bleibt, wie das *Gemeinwohl*.[1754] Die daraus abgeleiteten Staatsaufgaben, die als „öffentliche" bezeichnet werden, besetzen eine Art Zwischenstufe zwischen den *staatlichen* und den *öffentlichen* (Selbsterhaltungs-)Interessen, über deren Verortung der Staat (juridisch) *selbst* entscheiden kann: Nimmt er eine solche Aufgabe selbst wahr oder erlaubt er deren „Privatisierung",[1755] um den Schwebezustand zwischen Untätigkeit und Überaktivität aufzuheben, so das kein Legitimationsproblem aufkommt? Diese Situation gilt etwa dann, wenn gemeinwohlrelevante Aufgaben vom Staat „temporär" nicht zu bewältigen sind, um bspw. eine zeitlich begrenzte Entlastung zu erreichen, die die Erfüllungswahrscheinlichkeit anderer Aufgaben erhöht. Diese *Ausnahme* scheint tautologisch[1756] und daher umso signifikanter: John-Koch hat hier Aufgaben im Blick, „die sich aufgrund einer nur *temporären Verhandlungsunfähigkeit*, nicht aber *grundsätzlich* einer Verlagerung auf andere Akteure verschließen."[1757] Die Begrifflichkeit der *öffentlichen Aufgaben* ist also in ihrer Verbindung wie ihrer Differenz zum *Gemeinwohl* zu untersuchen. Sie sind definiert als „für das Gemeinwohl relevante Angelegenheiten", für die der *Staat nicht zwangsläufig* aufkommen muss, was bloß impliziert, dass es sich nicht um „Kernaufgaben" handelt. Zugleich ist in Erinnerung zu rufen, dass die Rechtsstaatsvertreter im Verbund (oder im parteilich motivierten Konflikt) mit den Staatsrechtlern bestimmen können und sollen, welche „Angelegenheiten" „für das Gemeinwohl" „relevant" sind.[1758] Sie produzieren diese *Schwelle* zwischen „Staat und Gesellschaft" weil sie imstande sind, sie (dezisionistisch) aufzuheben, Ordnung stiftend einzugreifen, indem sie über Zuständigkeiten und Ressourcen

---

[1753] Vgl. JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 150f.
[1754] Vgl. ebd., S. 151.
[1755] Vgl. u. a. EHLERS: *Aushöhlung der Staatlichkeit durch die Privatisierung von Staatsaufgaben?*; GRAMM: *Privatisierung und notwendige Staatsaufgaben*; GUSY, Christoph (Hg.): *Privatisierung von Staatsaufgaben. Kriterien, Grenzen, Folgen.* Baden-Baden 1998; SONTHEIMER, Kurt/SCHUPPERT, Gunnar Folke: *Rückzug des Staates? Zur Rolle des Staates zwischen Legitimationskrise und politischer Neubestimmung.* Köln 1996; VON TROTHA, Trutz: *Staatliches Gewaltmonopol und Privatisierung.* In: SACK, Fritz (Hg.): *Privatisierung staatlicher Kontrolle. Befunde, Konzepte, Tendenzen.* Baden-Baden 1995, S. 14-37; WEINER, Bernhard: *Privatisierung von staatlichen Sicherheitsaufgaben.* Frankfurt/M. 2001; WEIß, Wolfgang: *Privatisierung und Staatsaufgaben. Privatisierungsentscheidungen im Lichte einer grundrechtlichen Staatsaufgabenlehre unter dem Grundgesetz.* Tübingen 2002; ZEUNER, Bodo: *Entpolitisierung ist Entdemokratisierung. Demokratieverlust durch Einengung und Diffusion des politischen Raumes. Ein Essay.* In: SCHNEIDER-WILKES, Rainer (Hg.): *Demokratie in Gefahr? Zum Zustand der deutschen Republik.* Münster 1997, S. 20-34.
[1756] Vgl. JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 152; ihrer Ansicht nach „enthält die Entscheidung, ob Aufgaben bereits als verhandelbar gelten können oder ob sie weiterhin staatlicherseits erfüllt werden sollen, durchaus einen politischen Bewertungsmaßstab; die daraus resultierende Unbestimmtheit lässt sich nicht leugnen." Ebd., S. 152; hier sagt sie es: *Politik ist*, wo sich Menschen und Nicht-Menschen, *zoé* und *bios* treffen, diese Sphäre der Unentscheidbarkeit geschaffen wird, die durch (rechtlich fundierte) *politische Entscheidung* aufgehoben und *virtualisiert* werden *kann*.
[1757] Ebd., S. 151.
[1758] Ebd., S. 152.

der Problemlösung bestimmen: „Staat und Gesellschaft treffen [...] in der Wahrnehmung öffentlicher Aufgaben aufeinander."[1759] Agambens Figur der *Zone der Ununterscheidbarkeit* lässt sich auf diesen Sachverhalt *paradigmatisch* anwenden, um ihn *in diesem Licht* – d. h. vom rechtswissenschaftlichen oder empirisch-politischen Kontext absehend – zu zeigen. Das Attribut *öffentlich* verweist im staatsrechtlichen Denken auf eine *Schwelle*, die es selbst als solche definiert und ortet schließlich *potentielle* Staatsaufgaben, die per „Herabzonung" von den Staatsaufgaben oder „Erhebung" aus dem rein privaten Bereich in diese Mittelposition gelangen.[1760] Das Staatsrecht schaltet eine,*Schwellenzone* zwischen private und staatliche Sphäre ein, die es *öffentlich* nennt, und die aufzuheben bzw. über die zu entscheiden nur die rechtsstaatlichen Institutionen bzw. die staatsrechtlichen Differenzierungstheorien in der Lage sind. Diese (dehnbare) *Schwelle* ermöglicht auch die *eindeutige* Unterscheidung „obligatorischer" Staatsaufgaben von lebensweltlichen Problemen, die nicht mit staatlichen Instrumenten zu bewältigen sind. Letztere *können* immer *auch* zur Staatsaufgabe werden, erstere sind von privaten Händen ausgeschlossen. Es fällt auf, dass die erste, allgemeine Stufe der Aufgabentypologie mit der letzten, den *privaten* Aufgaben, die gleich näher behandelt werden, über die Aufhebung ihrer Verbundenheit verbunden ist.[1761] In staatsrechtlicher Perspektive verweisen diese Abstufungen jedoch auf „die Verzahnungen von staatlicher und privater Sphäre."[1762]

Die eben angedeutete Schwellenzone der *öffentlichen Aufgaben* bzw. *Interessen*, die an den Staat herangetragen oder vom Staat an die Gesellschaft rückverwiesen werden, generiert weitere Differenzen *und* Ununterscheidbarkeiten. So hebt John-Koch *gemeinwohlbezogene Privataufgaben* aus ihrem Verständnis der Interaktion von Staat und Menschen hervor. Dies seien „private Aufgaben", die durch „intensives öffentliche Interesse gekennzeichnet sind."[1763] Wie aber definiert sich „intensiv" auf rechtlicher Basis? Gerade diese *Unbestimmtheit* liefert meiner Argumentation Ansatzpunkte. In diesem (ungewissen) Fall sind staatliche Steuerung, Regulierung oder Aufgabenübernahme *erforderlich*, da die Verwirklichung des Gemeinwohls als wichtigstes Argument gilt, einem privaten Akteur etwas, das *davon* tangiert ist, aus seinen *unbefugten* Händen zu nehmen. Wann eine potentielle Staatsaufgabe einen Gemeinwohlbezug *hat*, d. h. „intensives öffentliche[s] Interesse" besteht, entscheidet *der Staat*: damit dupliziert John-Koch die *Offenheit* des *Gemeinwohl* mit der Unbestimmtheit des *Intensitätsgrads* eines *öffentlichen Interesses*. Worauf es hier ankommt, ist zu zeigen, dass das Staatsrecht dann *unbestimmt* wird, wenn sein Gegenstand mit dem ihm *Äußerlichen* in

[1759] Ebd., S. 153.
[1760] Jeweils ebd., S.154.
[1761] Vgl. Agambens analoge Darstellung der „Logik der Souveränität" in AGAMBEN: *Homo sacer*.
[1762] JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 154; auf welche Schwierigskeiten die von diesem Denken vorausgesetzte wie zu setzende Unterscheidung zwischen ‚Privatem' und ‚Öffentlichem' treffen kann, zeigt bereits eine oberflächliche Betrachtung der Problematisierung bei Hannah Arendt ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 73-89, S. 367-389.
[1763] JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 155.

Berührung tritt; sind es *die Medien*, die die Intensitätsskala bespielen, kochen sich Themen auf Wahlkampfveranstaltungen hoch, gelten die Primate von Lobbyisten usf.? Dass John-Kochs diesbezügliche Argumentation unentschieden, geradezu bewusst oberflächlich bleibt, ist nicht ihr persönlich, sondern dem Diskurs, der ihr diese Position zuweist, anzulasten. Im Versuch, genaue Differenzierungen zu liefern, offenbaren sich die systemisch bedingten Ausfransungen. Exemplarisch deutlich macht das John-Kochs Fazit, dass „diese Kategorie den facettenreichen Übergang von reinen Privatangelegenheiten zu öffentlichen Aufgaben" bildet, womit nichts weiter ausgesagt ist, als dass darüber nichts Konkreteres auszusagen ist. Der Diskurs produziert, die ihn relevant und notwendig machende Schwelle. Die (kommunikative) *Heraufstufung* eines Sachverhalts aus privater Sphäre erfolge „im Zuge der Entwicklung eines Aufgabenzusammenhangs"[1764], wodurch *performativ klar* wird, dass zu diesem Feld ein Gemeinwohlbezug besteht; geschieht dies nicht, dann nicht.

Ein in diesem Zusammenhang zentraler und *immer* aktueller Bereich ist der Themenkomplex von „Innerer Sicherheit", der mich aus diesem Grund im abschließenden Teil dieses Kapitels beschäftigen wird. Anhand des *Beispiels*, dass private Sicherheitsdienste Polizeiaufgaben übernehmen,[1765] illustriert John-Koch, wie ihre Differenzierungen sich konkretisieren und sich die *Regel* der Unterscheidung zwischen privaten, öffentlichen und staatlichen Aufgaben aufstellt. In der vom Kernbestand des Staates ausgehenden Perspektive betrifft die Möglichkeit dieser Substitution etwa Verkehrssicherheitaufgaben (Straßenlotsen) oder Streifendienste (Bürgerwehren), aber nicht *sensible* Punkte der „Inneren Sicherheit"[1766]. Das rein rechtstheoretische Problem besteht für John-Koch in der Frage, ob es in diesen oder anderen *Zwischenbereichen* eher zu einer kooperativen Aufgabenteilung kommen sollte oder ob die notwendigen Leistungen auch gänzlich durch Private erbracht werden dürfen.[1767] Die Konfliktlinie ist hier, dass die *öffentliche Sicherheit* definitionsgemäß zu den *Kernaufgaben* jedes Staates gehört, daher von Substitution ausgeschlossen sein *muss*, dass es aber beispielsweise aus Finanzierungsgründen angemessen sein kann, keine Steuergelder für die

---

[1764] Jeweils ebd., S. 155.

[1765] Vgl. hierzu BÜLOW, Wolfgang: *Zusammenwirken zwischen Polizei und privaten Sicherheitsdiensten.* In: PITSCHAS, Rainer/STOBER, Rolf (Hg.): *Kriminalprävention durch Sicherheitspartnerschaften.* Köln u. a. 2000, S. 103-118; GOLLAN, Lutz: *Private Sicherheitsdienste in der Risikogesellschaft.* Freiburg 1999; HUECK, Ingo J.: "Staatliche Polizei und private Sicherheitsdienste in den Vereinigten Staaten und Deutschland." In: *Der Staat 36*/1997, S. 211-236; NITZ, Gerhard: *Private und Öffentliche Sicherheit.* Berlin 2000; HOFFMANN-RIEM, Wolfgang: "Übergang der Polizeigewalt auf Private?" In: *Zeitschrift für Rechtspolitik 10*/1977, S. 277-284.

[1766] Vgl. Kapitel III.2.3.4, sowie grundlegend GÖTZ, Volkmar: *Innere Sicherheit.* In: ISENSEE, Josef (Hg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Die Aufgaben des Staates.* Heidelberg 2006, S. 671-699; LANGE, Hans-Jürgen (Hg.): *Staat, Demokratie und innere Sicherheit in Deutschland.* Opladen 2000; BLASCHKE, Ulrich (Hg.): *Sicherheit statt Freiheit? Staatliche Handlungsspielräume in extremen Gefährdungslagen.* Berlin 2005; STOLL, Peter-Tobias: *Sicherheit als Aufgabe von Staat und Gesellschaft. Verfassungsordnung, Umwelt- und Technikrecht im Umgang mit Unsicherheit und Risiko.* Tübingen 2003; Dass der Trend bei solchen „extremen Gefährdungslagen", die selbst staatlich *inszeniert* sein können, auch in die andere Richtung geht, dass die Armee Polizeiaufgaben übernimmt, sei hier am Rande erwähnt, da diese Option als Untersuchungsgegenstand den Umfang dieser Arbeit überstiege.

[1767] Vgl. JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 156ff.

Sicherheit im Umfeld von Fußballmatches etwa auszugeben. Jeweils ergibt sich – abgesehen von potentiell gefährdeten Menschenleben oder möglichen Sachschäden – ein Legitimationsproblem, da der Staat auch die Verantwortung trägt, wenn er Verantwortung delegiert; die Abwägung von Sicherheitsinteressen gegen Kostenkalkulationen wirkt in beiden Fällen auf die Reputation der Staatsorgane zurück. Auch kommt es darauf an, zu bestimmen, wer von ‚Beiden'[1768] kompetent (genug), respektive nicht mit einer Aufgabe überfordert wäre. John-Koch sieht die Tendenz, dass der deutsche Staat vermehrt „diese staatsentlastenden, gleichzeitig bürgeraktivierenden Kooperationsformen als Ausdruck des Wandels vom *Schlanken Staat* zum *Aktivierenden Staat* nutzt."[1769] Entscheidend ist für sie, dass durch die kritisch beäugten (Teil-)Privatisierungen, durch die Abnahme der Aufgabenwahrnehmung die Legitimation des Staates nicht gefährdet wird.[1770] Hierfür das Maß zu finden, ohne es endgültig festzulegen – das ist das Grundproblem (zumindest) der staatsrechtlichen Literatur in diesem Zusammenhang.

Schließlich geht John-Koch noch auf die privat verbleibenden Aufgaben ein. Es handelt sich um eine Sphäre, der ein „besonderer Gemeinwohlbezug" bzw. ein „besonderes öffentliches Interesse" mangelt.[1771] Sie als „staatsfreie Sphäre" zu kennzeichnen, bedeutet, das Private allein in dieser negativen Bezugnahme zu denken: es gibt dort keinen aus dem *Gemeinwohl* deduzierbaren staatlichen Handlungsbedarf oder -anspruch. Die Sphäre *privater Aufgaben* stellt sich also als weitgehend abgeschlossen und ohne „Diffundierungstendenzen in den Bereich der Aufgaben im öffentlichen Interesse"[1772] dar. Welche Faktoren für die „Erhebung" bestimmter, *noch nicht* öffentlicher Problemkomplexe zu einer staatsrechtlich relevanten Aufgabenkonstellation sorgen, wird hier nicht besprochen. Damit macht John-Koch deutlich, dass *diese* Schwelle – vom Privaten ins Öffentliche – für das Staatsrecht nur von sekundärem Interesse ist. Es ist jedoch leicht einzusehen, und in Bezug auf den „politischen Willensbildungsprozess", der sich rund im die Definitionsmacht des *Gemeinwohls* bildet,

---

[1768] Eine erfrischende Perspektive auf die realen staatlich-privat-ökonomischen Verquickungen des spezifischen Falls der „Deutschland-AG" bringt KITTSTEINER, Heinz D.: *Weltgeist, Weltmarkt, Weltgericht.* Paderborn 2008, S. 111-145.

[1769] JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, S. 158; vgl. auch ANTER, ANDREAS: "Schlanker Staat. Neue Politische Schönheitslehre." In: *Politische Vierteljahresschrift (PVS) 38*/1997, S. 854-858; FACH, Wolfgang: *Staatskörperkultur. Ein Traktat über den 'schlanken Staat'.* In: BRÖCKLING, Ulrich (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen.* Frankfurt/M. 2000, S. 110-130; KÖNIG, Klaus/FÜCHTNER, Natascha *'Schlanker Staat'. Eine Agenda der Verwaltungsmodernisierung im Bund.* Baden-Baden 2000; ZIVIER, Ernst R.: "Der Mythos vom schlanken Staat." In: *Recht und Politik. 31*/1995, S. 64-71.

[1770] JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*. „Während Kernaufgaben als Ausdruck des unverzichtbaren Staates das staatliche Gewaltmonopol repräsentieren und einer umfassenden staatlichen Aufgaben- und Kontrollverantwortung unterliegen, ihre Wahrnehmung daher öffentlich-rechtlichen Organisationsformen vorbehalten ist, verschließen sich Staatsaufgaben einer Vergesellschaftung zwar nicht grundsätzlich, eine globale staatliche Verpflichtung besteht jedoch, solange und soweit dies Aufgaben in Ermangelung einer qualitativ und quantitativ hinreichenden Erfüllung durch Private als nicht verhandelbar gelten." Ebd., S. 161.

[1771] Ebd., S. 159.

[1772] Jeweils ebd., S. 160.

bleibt es zumindest nicht ungedacht, dass es unter anderem auf die *politischen* Ressourcen der Interessenkommunikation oder die Generalisierbarkeit *eines* Themas ankommt, ob es zu einem *öffentlichen Interesse* wird. Wenn das ‚Private' als abgeschlossene Sphäre betrachtet wird,[1773] so ist zu folgern, dass es sich nur unter der Bedingung dieses *Ausgeschlossenseins* zum Status einer Staatsaufgabe *erheben*, d. h. *eingeschlossen* werden kann. Es kommt darauf an, die Beschränktheit dieser Sicht auf die *Politik* zu kritisieren, insofern sie immer *vom Staat ausgehend* und *darauf hinführend* bzw. *aufbauend* gedacht wird. Ein Seitenblick auf die kritischen Studien zur *Gouvernementalität der Gegenwart* kann die Eindimensionalität dieses Denkens zumindest aufbrechen.[1774] Dort wird, zurückgehend auf Foucault,[1775] ein Regierungsbegriff präsentiert, in dessen Licht dieser staatsrechtliche Fokus anachronistisch wirkt. Beide Schwerpunkte, den „juridischen Machtbegriff" und die Techniken und Dispositive der „Biomacht" in ihrer wechselseitig komplementären Abhängigkeit zusammenzudenken, ist der Versuch, den Agamben unternimmt, und den ich hier – auf andere Weise – fortsetze. Ihre Verschränkung mit Blick auf das staatsrechtliche Fundament des *Gemeinwohls* zeigt,[1776] dass in den Sphären, in denen der Staat nicht direkt (und auch nicht legitim) aktiv werden kann, dennoch kein Chaos herrscht, d. h. dass auch die „staatsfreie Sphäre" analog zur rechtsstaatlichen Rationalität funktioniert. Genauer: Auch der Staat ist, wie andere soziale Funktionssysteme,[1777] etwa das Versicherungsregime oder „der Markt",[1778] ein (zweifellos relativ wirkmächtiger) Aspekt *eines Ensembles der (Selbst-)Regierung der Menschen*. Diese dezentrierte Perspektive, die vor allem intersubjektive, nicht-juridische „Machtbeziehungen" in den Vordergrund rückt, ist diesem Diskurs jedoch unmöglich einzunehmen, ohne sich selbst *unwirksam zu machen*. Umso wichtiger ist die kritisch-beobachtende Ausbalancierung seiner Perspektive, da er sie selbst nicht leisten *kann* und sein Bild von der Welt *als Recht* fortgesetzt *in die Welt* hineinschreibt.

[1773] Vgl. Fußnote 973 zu Arendts Analyse; vgl. auch AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 115f., S. 127, wo Agamben klärt, dass er diese Unterscheidung in der Gegenwart für gegenstandslos hält: „Von diesem unsicheren Terrain aber, von dieser opaken Zone der Unterschiedslosigkeit müssen wir heute ausgehen, um den Weg einer anderen Politik, eines anderen Körpers eines anderen Sprechens zu finden."

[1774] Vgl. BRÖCKLING u. a.: *Gouvernementalität der Gegenwart*; ENGEL, Antke: *Wie regiert die Sexualität? Michel Foucaults Konzept der Gouvernementalität im Kontext queer/feministischer Theoriebildung.* In: PIEPER, Marianne/GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación (Hg.): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept im Anschluss an Foucault.* Frankfurt/M./New York 2003, S. 224-239; GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación: *Gouvernementalität und die Ethnisierung des Sozialen. Migration, Arbeit und Biopolitik.* In: PIEPER, Marianne/GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación (Hg.): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept im Anschluss an Foucault.* Frankfurt/M./New York 2003, S. 161-178.

[1775] Die Gouvernementalitätsstudien prägen auch die aktuelle Foucault-Rezeption im deutschsprachigen Raum; vgl. exemplarisch LEMKE: *Gouvernementalität und Biopolitik*, PIEPER u. a.: *Biopolitik - in der Debatte*.

[1776] Vgl. etwa seine Problematisierung als „der meistbeschworenen und gleichzeitig meistkritisierten Leitideen des Staates", das „macht eine Beschäftigung mit diesem Leitbegriff zu einer ambivalenten Angelegenheit" BRUGGER: *Gemeinwohl als Integrationskonzept von Rechtssicherheit, Legitimität und Zweckmäßigkeit*, S. 17.

[1777] Abweichend (und kritisiert) von Luhmann sucht Helmut Willke dem politischen Teilsystem eine *primus inter pares* Rolle als „Supervisionsstaat" zu erhalten; vgl. WILLKE: *Ironie des Staates*, insbesondere das Kapitel *Distanziertes Engagement: Schritte zum Supervisionsstaat*, S. 335-350.

[1778] Vgl. (wiederum die Perspektive *dieses Teilsystems* ausblendend) KITTSTEINER: *Weltgeist, Weltmarkt, Weltgericht*, sowie Agambens *theologisch-ökonomische* Archäologie der „unsichtbaren Hand" in AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 332-342.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Josef Isensees Gedanken zu den „Aufgaben des Staates“ sowie zu dessen ideengeschichtlichen Rahmenbedingungen auch für diesen Themenbereich grundlegend sind.[1779] Was mich an seinem Aufsatz zu den *Staatsaufgaben* aus dem *Handbuch des deutschen Staatsrechts* vor allem interessiert, ist die darin pointierte, *außerrechtliche Natur* der das Staatsrecht wie den Rechtsstaat begründenden Kategorien und Begriffe. Komplementär zum Gemeinwohlproblem und zugleich daraus abgeleitet[1780] werden diese vom multidimensionalen (*bio*-)politischen Diskurs,[1781] der jeweils aktuellen „Normalität“[1782] des Begriffs des ‚menschlichen Lebens’ ans Recht *zur Verrechtlichung* herangetragen. Dadurch entsteht diese Schwellenkonstellation erst, denn beide Prozesse sind sich gegenseitig reproduzierende Voraussetzung. Das Schema dieses *Paradigmas der Schwelle* ist: Das Recht *weiß* vom *menschlichen* Leben nichts und umgekehrt. Dieses Recht ist (aber) für dieses Leben *gut*, ermöglicht es als menschliches. Die Relation dazwischen versuche ich (anders als Agamben nicht über den *Ausnahmezustand*, sondern über andere „Grenzbegriffe“ des Staatsrechts) zu bestimmen, denn keiner der beiden Pole dieses „Spannungsfelds“ ist dem anderen vorgängig. Als *politisch-gemeinschaftliche Lebensform* wird die *bloße Lebendigkeit* (sprachbegabter Lebewesen) *gleichzeitig*, jedoch nicht gleichberechtigt, zum es „umzäunenden“[1783] und sichernden Recht als dessen *negativer Grund* hervorgebracht. Isensees Ausführungen erscheinen vor dem Hintergrund dieser Hypothese nicht bloß als Staatstheorie, sondern reformulieren einen (*ursprünglichen*) Versuch sich ‚des Lebens’ und seiner *Heterogenität*[1784] als *dieser* außerrechtlichen Kategorie als vom Recht selbst definierte Außengrenze zu bemächtigen.

[1779] Vgl. JOHN-KOCH: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat*, MACKEBEN: *Grenzen der Privatisierung der Staatsaufgabe Sicherheit*; GRAMM: *Privatisierung und notwendige Staatsaufgaben*.

[1780] Das *Gemeinwohl* als *Paradigma der Schwelle setzt*, ermöglicht, erzwingt die Setzung von Staatszweck bzw. -ziel; daraus sind dann jeweils die resultierenden Staatsaufgaben zu folgern, die auf ‚konkreter’ Ebene wirken unter dem alles bestimmenden Vorbehalt der Kernaufgabe der Gemeinwohldefinition bzw. des Staatserhalts.

[1781] Zu sehen ist, dass die Betrachtungen der Sphäre zwischen *Gemeinwohl* und *Privatsphäre* auf diffuse Verteilungen und diverse Akteure abzielen, d. h. es gibt hier kein Über- und Unter-, sondern ein Nebeneinander und Ineinandergreifen diverser Pole, die Handlungen der Menschen zu beeinflussen; vgl. FOUCAULT: *Das Subjekt und die Macht*, S. 282-288; „In Wirklichkeit sind Machtbeziehungen definiert durch eine Form von Handeln, die nicht direkt und unmittelbar auf andere, sondern auf deren Handeln einwirkt.“ Ebd., S. 285, dann ist *Bartleby* ‚allmächtig’ ohne Willen, wenn man bedenkt, welche Handlungen und Handlungsmöglichkeiten er *bewirkt*, den *Anderen* eröffnet hat: „Eine handelnde Einwirkung auf Handeln, auf mögliches oder tatsächliches [...] Handeln. Gewaltbeziehungen wirken auf Körper und Dinge ein. [...] Sie schneiden alle Möglichkeiten ab. Sie kennen als Gegenpol nur die Passivität, und wenn sie auf Widerstand stoßen,“ werden sie ihn „brechen. Machtbeziehungen beruhen dagegen auf zwei Elementen [...]: Der ‚Andere’ (auf den Macht ausgeübt wird) muss [...] als handelndes Subjekt anerkannt werden.“ Bartleby antwortet (fast bis zum Schluss) auf den „Mann des Gesetzes“, tritt in die Sprache und lässt sie leerlaufen, da sie sich auf *nichts* (in der Wirklichkeit) bezieht. Zweite Bedingung für Machtbeziehungen ist, dass „sich ein ganzes Feld möglicher Antworten, Reaktionen, Wirkungen und Erfindungen öffnen“ *müssen*, jeweils ebd., S. 285.

[1782] Vgl. das Dispositiv von *Norm, Normalisierung* und *Normalität paradigmatisch* entfaltend FOUCAULT, MICHEL: *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974- 1975.* Frankfurt/M. 2003.

[1783] Vgl. nochmals Arendt Genealogie des *Gesetzes* als *Zaun* um das Gemeinwesen in ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, vgl. Fußnote 1008.

[1784] Das hier vor-gestellte Leben ist jeder rechtlichen Ordnung *immer* heterogen, kann nur als *Nicht-solches* eingeschlossen, *homo*genisiert werden; vgl. die Bataille-Bezüge in Fußnote 1422.

Im Zusammenhang mit der Gemeinwohlidee Isensees ist deutlich geworden, dass dem fokussierten Staatsverständnis die Unbestimmbarkeit der Quelle, von der jede weitere Bestimmung ausgeht, wesentlich ist. Diese Figur liegt auch seiner Diskussion um legitime Staatsaufgaben zugrunde. Isensee erwartet, dass ihm und dem Objekt seiner Sorge eine „sachliche Legitimation" zuwächst, wenn staatliches Handeln mit den Kategorien der *öffentlichen* bzw. Gemeinwohlinteressen gekoppelt werden können. „Das Vorliegen eines öffentlichen Interesses ist die notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung der rechtlichen Zulässigkeit staatlichen Handelns."[1785] Wie aber bereits dem *Gemeinwohl*-Aufsatz vorgehalten, ist genau die Frage, *wann* dies vorliegt, *unbestimmbar*; mehr noch: ob diese Frage überhaupt zu stellen ist, ist selbst eine Frage souveräner Entscheidung. Ist diese Hürde, die in diesem Denken inexistent, da ihm vorgelagert ist, genommen, ergibt sich eine grundgesetzlich abgesicherte Basis *rechtsstaatlichen* Handelns quasi von selbst, da hier dem Staat die generelle Befugnis zum Handeln im Gemeinwohlinteresse gewährt wird.[1786] Die Staatsgewalt ist durch dieses rechtsstaatliche Gebot eingeschränkt und zielgerichet auf öffentliche Belange. Die Wohlwollenden sehen hiermit vor allem den Nutzen, dass dem Staat damit die Förderung von Partikularinteressen untersagt ist und definieren diese Errungenschaft als Abwehrmechanismus den diktatorialen Möglichkeiten dieser Politik- und Staatskonzeption gegenüber.[1787] Ich denke, das reicht nicht aus oder zumindest, dass es möglich und insofern nötig ist, diese Problematik weiter zu denken.

Staatsziele sind die Kategorie, die das abstrakt-universelle Gemeinwohlprinzip zur Ebene der in Nah-Relation zu den Staatsbürgern stehenden Staatsaufgaben und -institutionen vermittelt. Sie schlagen sich sowohl in den konkreten Aufgabenbereichen als auch im Staatszweck nieder. Die „Öffentliche [*respektive Innere; M.M.*] Sicherheit" ist ein Beispiel, wo ein Begriff in beides fällt und nicht zuletzt deshalb widmet sich der letzte Abschnitt des Kapitels diesem Komplex. Nach Isensee ist der Staatszweckbegriff aus abendländischer, staatsphilosophischer Tradition[1788] über den „gerechten Grund" des Staats hervorgegangen. Somit reiht sich sein Ansatz in die Diskursformation ein, die Agamben als genuin biopolitisch kritisiert, und die die Wahrnehmung der *selbst definierten* öffentlichen Interessen bzw. des Gemeinwohls zum „Zweck" staatlicher Existenz erklärt.[1789] Er formuliert es kompakt: „Ziel [ist etwas], das der Staat [...] sich wählt, [...] Zweck, dem er von vornherein gewidmet ist."[1790] Die Zweckbestimmung ist auf einen allgemeinen, ‚überhistorischen' Staat gerichtet, während die Zielbestimmung auf einen konkreten, individuellen Staat in bestimmter „historischer

[1785] ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 5.
[1786] Ist es ein Staatsermächtigungsgesetz zum Wohle der Allgemeinheit? Wäre das nicht *jede* Verfassung?
[1787] Vgl. ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 57-74.
[1788] Vgl. ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 22ff.
[1789] Insofern repetiert Isensee und wird so *beispielhaft* für diejenige *biopolitische* Perspektive auf Politik und Leben der Menschen, die Agamben archäologisch-kritisch rekapituliert.
[1790] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 47.

Phase“[1791] zugeschnitten ist. Entscheidend für die Zweckbestimmung ist das ‚klassische' *biopolitische Leitbild* der Rechtfertigung staatlicher Existenz nach Aristoteles: „Zweck des Staates ist also, dass man gut lebe.“[1792] Dem wird – ohne Rezeption zumindest von Arendts Analyse der Verschiebung der Prioritäten des gesellschaftlichen Lebens[1793] – das moderne Verständnis, das aus der Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte gewonnen wurde, an die Seite gestellt: „Der Zweck jeder politischen Vereinigung [...] ist die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte.“[1794] Was ist dazu zu sagen, das Arendt und Agamben nicht schon formuliert haben?

Isensees Blick verschmilzt in überzeugter Selbstverständlichkeit mit dem biopolitischen Konzentrat der Aristotelischen Politik- bzw. Menschenlebensbestimmung: „[Staats-]Zwecke aber sind jene Belange, um derentwillen er überhaupt existiert.“[1795] Hier vollzieht sich nicht einfach die Indienstnahme der Politik durch das Leben *für das gute Leben*, wie Isensee zu glauben scheint. Die *vorausgesetzte Tatsache des Überlebens*, das zu erhalten, und zum *guten* Leben zu transformieren *Zweck* „jeder politischen Vereinigung“ ist, wird selbst Mittel zum Zweck der (Begründung von) Politik. Das entgeht Isensee, aber das ist für seine Perspektive fundamental. An diesem vorgegebenen Zweck ist der Staat, insofern er den Grund und die Notwendigkeit für *dessen* Existenz liefert, ausgerichtet. Was hier an so entscheidender Stelle die legitimatorische Bedeutung des Staates über seinen Zweck liefert, ist außerrechtlichen und noch dazu ‚philosophisch-historischen' Ursprungs, also *per se* außerhalb der Kategorien staatlicher Ordnung bzw. staatlichen Rechts *im Leben* und *für das Leben* angesiedelt.[1796] Die gegenseitige Verschränkung gelingt, da die jeweilige Verfassung sich diese, als ihr *vorausliegende* Staatszwecke zu eigen macht und sie dank der ihr immanenten „~~Gesetzes~~kraft“[1797] in Staatszielvorgaben umwandelt, die angestrebt werden *müssen*, aber subjektiv nur partiell einklagbar sind.[1798] Isensee sieht und sieht zugleich nicht. Dies bestätigt sich am Beispiel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland:[1799] „So sind die Zwecke des Gemeinwohls und der Gerechtigkeit Bestandteile der Meta-Verfassung des Grundgesetzes, als solche auch (ungeschriebene) Staatsziele.“[1800] Die *Performativität* nicht nur der Rechtssprechung, sondern auch des konstitutionell verankerten *Gemeinwohls*,

[1791] ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 7.
[1792] Ebd., Rn. 7; dass er eben kein Selbstzweck ist, wie Isensee unter der Rubrik Kernaufgaben selbst behauptet.
[1793] Vgl. Fußnote 973.
[1794] ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 7.
[1795] Ebd., Rn. 7; vgl. Agambens Einleitung zur *Homo sacer-Reihe* in AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 11-22.
[1796] Vgl. zur Verortung des Begriffs des Leben in der fraglichen Diskursformation GEHRING: *Was ist Biomacht?*
[1797] Vgl. AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 42-51.
[1798] Die zentrale Stellung, die die Diskussion um die Grundrechte innerhalb des Staatsrechtsdiskurses und -lehre einnimmt, ist nochmals hervorzuheben; vgl. u. a. FREIBERG: *Grundrechte und Bürgerverantwortung*; GRIMM: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats*; ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 70-78; WEIß: *Privatisierung und Staatsaufgaben*.
[1799] Vgl. die nicht betrachtete Ebene der Europäischen Union CALLIES: *Gemeinwohl in der Europäischen Union*.
[1800] ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 8.

die Agamben als spezifisch *performative* „Spracherfahrung“ (des Rechts) herausarbeitet,[1801] werden hier *paradigmatisch*. Dieses Staatsziel und der konsekutive Verfassungsauftrag sind Rechtsfiguren „rein objektivrechtlicher Natur.“[1802] Das heißt, aus ihnen gehen keine subjektiven Rechte hervor. Adressat, so ist zu verdeutlichen, ist allein die Staatsgewalt.[1803] Darüber hinaus gilt, dass es sich um im politischen System verhandelbare Größen handelt und sich die daraus ableitende rechtliche Verpflichtung für den Staat („nach Kräften anzustreben“; „Handeln danach ausrichten“)[1804] immer wieder im realpolitischen Kräfteverhältnisraum aktualisieren muss. Darauf bezogen schiebt Isensee einen potentiellen Machbarkeitsvorbehalt als „erhebliche Einschränkung“ – vor allem der staatsbürgerlichen Erwartungshaltung – ein. Er sieht sich dazu veranlasst, einer Sorge Ausdruck zu verleihen, zu der ihm die *Praxis*[1805] Anlass gibt. Die von ihm kritisierte Tendenz bei der Grundgesetz-Interpretation „aus jeder objektivrechtlichen Verfassungsnorm subjektive Rechte der begünstigten Individuen abzuleiten,“[1806] ist in seiner Perspektive eine „Gefahr“ für den legitimen Staatsbestand, da sich so die (partielle) Nichtumsetzbarkeit eigener Zielvorgaben, mithin des Gemeinwohls selbst, da es eben nicht einklagbar sein kann, offenbarte. Er illustriert seine Kritik am Beispiel der Einführung des Staatsziels „Umweltschutz“ (Art. 20a GG) mittels umständlicher Formulierungen, um etwaigen Ansprüchen dieser Art vorzubeugen.[1807] Doch nicht das ist mein Thema, sondern der Umstand, dass Isensee offensichtlich die Nichterfüllung und die seiner Logik nach daraus resultierenden Legitimitätsschwierigkeiten für den Staat antizipiert. So nimmt er Stellung *für den Staat in Verteidigung* vor den Ansprüchen seiner Bürger ein, um dieses – zugleich rational-legitimierende – Anspruchsdenken einzudämmen bzw. nicht überborden zu lassen.

Diese Ambivalenz ist seinem Diskurs immanent: Einerseits ist der Staat angewiesen auf die Nachfrage seiner Bürger, andererseits muss er legitimationslogischen Gründen[1808] darauf bedacht sein – und diese Rolle füllt das Staatsrecht aus –, dieser Möglichkeit nicht freien Lauf zu lassen. Auf dieser Ebene setzt Isensee sein Bemühen fort, die für ihn entscheidende Vermittlungsinstanz zwischen Staat und Bürgern zu positionieren: *das Recht* (des Staates

[1801] Vgl. AGAMBEN: *Das Sakrament der Sprache*, S. 67; vgl. Fußnote 1567.
[1802] ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 9.
[1803] Insofern identisch mit dem Adressaten der Grundrechte (vgl. GG Art. 1., Abs. 3: „Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.“ BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG: *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, S. 13.
[1804] ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 9.
[1805] Wiederum ein Konzept, ähnlich der „Erfahrung“, von der Grimm spricht, von der Isensee abseits von seiner *subjektiven* Existenz keinen juridischen Begriff *haben*.
[1806] ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 10.
[1807] Vgl. zu einem weniger harschen Urteil als Isensee kommend MURSWIEK, Dietrich: *Umweltschutz als Staatszweck. Die ökologischen Legitimitätsgrundlagen des Staates.* Bonn 1995.
[1808] Neben der rechtsstaatlichen Absicherung seiner Handlungen, spielt heute der Finanzierungsvorbehalt eine entscheidende Rolle; zu sehen ist ein *ökonomisch-rationales* Legitimitätsdilemma; vgl. auch verschiedene Beiträge, die diesen Prozess beschreiben in GERLACH, Irene/NITSCHKE, Peter (Hg.): *Metamorphosen des Leviathan? Staatsaufgaben im Umbruch.* Opladen 2000; vgl. auch BOHLENDER, Matthias: *Metamorphosen des Gemeinwohls. Von der Herrschaft guter Polizey zur Regierung durch Freiheit und Sicherheit.* In: MÜNKLER, Herfried/BLUHM, Harald (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe.* Berlin 2001, S. 247-274.

wie der Bürger). Zwei Momente bedingen den legitimen *Übergang* von abstrakten, aber verbindlichen Zwecken zu konkreten, aber variablen Handlungen des Staates: „die im öffentlichen Interesse liegende Aufgabe und der verfassungskonforme Akt des staatlichen Zugriffs.“[1809] Die Bestimmung dessen, was im Rahmen des Grundgesetzes und in Ansehung des Gemeinwohlprinzips, aus dem sich die (zu aktualisierenden) öffentlichen Interessen ableiten, Staatsaufgabe ist, definiert zugleich die disparaten Handlungsräume zwischen Staat und Gesellschaft. Insofern kann die These aufgestellt werden, das dies die zeitgenössische Variante der *souveränen Handlung* ist, wenn es kein Außen mehr gibt und die Schwellenproduktion *systemimmanent* vor sich geht. Der Souverän entscheidet also nicht nur *über den Ausnahmezustand*, sondern auch *über das Gemeinwohl*; die das Politische grundlegende Unterscheidung ist nicht mehr *per se* die zwischen Freund und Feind, sondern die zwischen „Staat und Nicht-Staat“.[1810]

Staatsaufgaben sind nach Isensee „positive Kompetenznormen“ für die staatlichen Instanzen im Gegensatz zu den *Grundrechten*, die „negative Kompetenznormen“ sind. „Der abwehrrechtlichen ‚Freiheit vom Staat’ korrespondiert die aufgabenrechtliche ‚Freiheit durch den Staat’.“[1811] Es kommt ihm darauf an, dass Staatsaufgaben zwar die legale *Möglichkeit* zum staatlichen Handeln verfassungsmäßig begründen, sich daraus jedoch keine „rechtliche Verpflichtung“ ableiten lässt.[1812] Der Staat *kann*, vielleicht *sollte* er sogar handeln, er *muss* aber nicht.[1813] Eine etwaige Handlungsverpflichtung wohnt einer Staatsaufgabe nur inne bzw. kommt einer staatlichen *Kompetenz* allein durch ein übergeordnetes *Staatsziel* zu. Denn es ist grundsätzlich die staatliche Existenz als *Ermöglichungsbedingung menschlichen Lebens überhaupt*, die einen Realisierungsvorrang einräumt. Staatsziele sind dagegen auf einer ‚höheren’ Ebene angesiedelt und nicht derartig begrenzt wie die Staatsaufgaben. Sie strahlen mehr oder weniger auf die gesamte Staatstätigkeit aus und übersteigen die einzelnen Baustellen des *öffentlichen Interesses*. Letztlich zeigt diese Definitionsfrage, dass sowohl Staatsaufgaben als auch Staatsziele enger oder weiter formuliert sein können. Die Deduktion vom Allgemeinen (Gemeinwohl-Staatszweck/-ziel) zum Konkreten (Staatszweck/-ziel-Staatsaufgabe) illustriert das *Beispiel*, das im nächsten Abschnitt thematisiert wird: „Das Staatsziel der Inneren Sicherheit wird umgesetzt über die Staatsaufgabe der polizeilichen Gefahrenabwehr, aber es erschöpft sich nicht darin. Es erfasst das Gewerbe- und das

---

[1809] ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 14.

[1810] Vgl. wie Agamben zu *dieser These* mit anderen Argumentationsverlauf kommt in AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 79; *„Denn die kommende Politik ist nicht mehr der Kampf um die Eroberung oder Kontrolle des Staates, sondern der Kampf zwischen dem Staat und dem Nicht-Staat (der Menschheit);* [...] *ist die unüberwindbare Teilung in beliebige Singularität und staatliche Organisation.*“

[1811] Jeweils ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 14.

[1812] Ebd., Rn. 15.

[1813] Aus pragmatischen und perspektivischen Gründen beziehe ich bspw. Urteile des Bundesverfassungsgerichts, Realisierungsaufforderungen oder -verweigerungen in diese Untersuchung nicht mit ein; vgl. aber GRIMM: *Gemeinwohl in der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts*.

Bauordnungsrecht, das Lebensmittelrecht, sogar das öffentliche Erziehungswesen.“[1814] Diese hierarchische Verzweigung liefert eine passende topologische Skizze dieses Diskurses. Zwei

weitere Konzepte fügt Isensee noch hinzu. Im Unterschied zu den Staatszielen sind es zum einen die „Verfassungsaufträge“, die „gegenständlich begrenzt“[1815] sind. Sie korrespondieren funktional mit dem Wirkungsbereich von Staatsaufgaben. Während Staatsaufgaben es mit einem „virtuellem Tätigkeitsfeld“ zu tun haben, d. h. in vielen Politikfeldern und von allen möglichen Ministerien wahrzunehmen sind, hängen *Verfassungsaufträge* direkter vom politischen Tagesgeschäft ab, also von aktuell-akuter Relevanz und Spezifik, die ein Partikularinteresse oder eine supranationalstaatliche Thematik zu einer *öffentlichen* Angelegenheit *machen*. Aus diesem Grund können sie per Erlass eines konkreten Gesetzes zur Genüge erfüllt sein. Demgegenüber bzw. diese ergänzend gibt es staatliche „Gewährpflichten“, die auf Dauer angelegt sind. Der Staat muss einer solchen „im Laufe der Zeit und im Wechsel der Situationen und Verhältnisse stetig genügen, wenn auch nicht mit permanenten Einsatz, so doch durch *ununterbrochene Fähigkeit und Bereitschaft zum Einsatz für den Fall, dass ihn die Lage erfordert* [*kursiv; M.M.*].“[1816] Die erste Assoziation, hier schwinge eine inhaltliche Analogie zur *Schwellenfunktion des Ausnahmezustands* mit,[1817] trügt nicht. Denn eine „solche Gewährpflicht des Staates besteht [*beispielsweise; M.M.*] für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit als Gesamtzustand.“[1818] Ihre Stabilität ist durch ‚geeignete’ Grundlagen vom Gesetzgeber und „die Verwaltung, welche die Gesetze realisiert und ihr Ermessen der staatlichen Garantie gemäß umsetzt,“ zu *gewährleisten*. Aus diesem zugleich übergeordneten wie singulären Grund – Notlagen sind (meist) situativ, die jeweilige Krise (als solche) existentiell, sie überwinden zu können muss ein permanentes Grund-Vermögen des Staates sein – ist insbesondere das Problem der „Sicherheit“ allen Ebenen des staatsrechtlichen Denkens und folglich des staatlichen Handelns immanent. „Die Garantie der öffentlichen Sicherheit umschließt ein Staatsziel sowie diverse Staatsaufgaben und Befugnisse.“[1819] Diese, den Komplex des schwellenfundierten und biopolitisch performativen Staatsrechts synthetisierende Aussage begründet die thematische Ausrichtung des Schlussabschnitts dieses Kapitels. Herauszustreichen ist, dass in dieser Perspektive zum entscheidenden Problem wird, dass oft zwar rechtsstaatliche Kompetenzen bzw. Aufgaben klar sind, nicht jedoch die *notwendigen* „Befugnisse“ bzw. Mittel zu ihrem Vollzug zur Verfügung stehen. „Der Gesetzgeber ist im gewaltenteiligen Verfassungsstaat zuständig und pflichtig, die zur Wahrnehmung von Kompetenzen, zur Erreichung von Zielen und zur Erfüllung von Aufträgen und Aufgaben erforderlichen Befugnisse bereitzustellen,

[1814] ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 16.
[1815] Ebd., Rn. 17.
[1816] Ebd., Rn. 18.
[1817] Vgl. wiederum v. a. AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 62f.
[1818] ISENSEE: *Staatsaufgaben*, Rn. 18.
[1819] Jeweils ebd., Rn. 18.

soweit diese mit der Verfassung vereinbar sind."[1820] Was immer die Phänomene als Problem oder Anspruch[1821] vorgeben, *sine lege darf* der Staat nicht agieren; was immer außerhalb des Gesetzes liegt, *kann* aber innerhalb dieses Rahmens *als externes* und *zu inkludierendes* angesprochen, *legalisiert* werden. Doch darf Isensees wichtiger Einwand des Verfassungsvorbehalts als rechtsstaatliche Errungenschaft nicht unterschlagen werden, da sonst die staatseinschränkende Funktion der Grundrechte Makulatur wäre. Der *Staatszweck der Optimierung des Lebens* scheint, mit der Begründung hinter das *Ziel des Staats-Rechts-Systems seiner eigenen Selbsterhaltung* (zu diesem Zweck) zurückzutreten, nur unter dieser Prämisse seinem universellen Zweck, verpackt in den Schwellenbegriffen des *Gemeinwohls* bzw. der *öffentlichen Interessen*, dienen zu können.

III.2.3.4 Sicherheit: Ein Schwellenparadigma als Prämisse und Produkt

Die finale Analyse dieses Kapitels und dieser Arbeit setzt sich mit dem Begriff der *Sicherheit* auseinander, der nicht nur den Staatsrechtsdiskurs in diversen Dimensionen – als Staatszweck, -ziel und -aufgabe – durchzieht, sondern gegenwärtig auch in der politischen bzw. soziologischen Theorie einen Schwerpunkt bildet.[1822] Auch hier gehe ich explizit *paradigmatisch* vor und diskutiere dieses Konzept *als Schwelle*, indem ich ausgewählte Passagen der Monographie von Gert-Joachim Glaeßner „Sicherheit in Freiheit"[1823] kritisch kommentiere. Dies Werk *wird* in meiner Betrachtung zum *Paradigma* eines (auf diesem Weg zu etablierenden) Diskursensembles, das ich in Bezug auf seine Schwellenmomente befrage und (allein) auf *dieser* Ebene als *Beispiel* nutze. Glaeßners Erörterungen kommen nicht nur aufgrund seiner thematischen Relevanz dafür in Frage. Anlass, sich diese vorzunehmen, ist die (schon im Titel indizierte) ambivalente Verortung der *Sicherheit in Relation zur Freiheit*, die eine gemeinsame Fluchtlinie der Diskursformationen des Staatsrechts *und* der soziologisch informierten Politikwissenschaft bildet. „Sicherheit und Freiheit"[1824] werden als Paradox oder *Spannungsfeld*[1825] inszeniert, da sie innerhalb beider Denkrahmen nicht anders als in (sich gegenseitig ausschließender) Verschränkung zueinander aufzufassen sind.[1826] Darin erkenne ich ein *Paradigma der Schwelle*, das aus meiner Sicht kritisierbar

---

[1820] Ebd., Rn. 22.
[1821] Vgl. die *phänomenologische* Analyse dieses *Anspruchs* in LOIDOLT, Sophie: *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls.* Berlin 2009.
[1822] Vgl. u. a. AGAMBEN: "Heimliche Komplizen."; BLASCHKE: *Sicherheit statt Freiheit?*; BOHLENDER, Matthias u. a. (Hg.): *Sicherheit und Risiko. Über den Umgang mit Gefahr im 21. Jahrhundert.* Bielefeld 2010; ISENSEE: *Das Grundrecht auf Sicherheit*; KAUFMANN: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*; PREUß, Ulrich K.: *Risikovorsorge als Staatsaufgabe. Die epistemologischen Voraussetzungen von Sicherheit.* In: GRIMM, Dieter (Hg.): *Staatsaufgaben.* Frankfurt/M. 1996, S. 523-551.
[1823] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit.*
[1824] Vgl. auch den Aufsatz, der ein Konzentrat der Monographie darstellt GLAEßNER: "Sicherheit und Freiheit." Der erste Satz, mit dem der Politikwissenschaftler Glaeßner sein analog zu Isensee und Kollegen staatsfokussiertes Menschenbild preisgibt, lautet: „Sicherheit ist ein Grundbedürfnis des Menschen und ein klassisches Kollektivgut." Ebd., S. 3.
[1825] Bipolar – im Sinn Agambens; vgl. etwa AGAMBEN: *Nymphae*, S. 109f.
[1826] Vgl. auch BARUZZI: *Freiheit, Recht und Gemeinwohl*; BÖCKENFÖRDE: "Recht setzt Grenzen"; FACH: *Die Regierung der Freiheit*; HONNETH, Axel (Hg.): *Dialektik der Freiheit.* Frankfurt/M. 2005.

wird. Darüber hinaus ist von Interesse, dass Glaeßner eine ähnliche Problemsicht auf seine *Gegenwart* und die des Staates besitzt und ihn motiviert, wie seine rechtswissenschaftlichen Kollegen: „Das umfassende Sicherheitsversprechen des Staates ist nicht mehr aufrecht zu erhalten, es wird zur Fiktion."[1827] Diesem realen Problem widmet Glaeßner sein Buch. Dass diese „Fiktion"[1828] auch *als solche* weiterhin eine für das *biopolitische System produktive Schwelle* darstellt, ist die Hypothese, die folgendes Kapitel zu bestätigen sucht. Denn aus meiner Sicht ist es die Funktionalität und Produktivität der (bedrohlichen, nie endgültig auszuschließenden) Verletzlichkeit des *demokratischen* Staatsbegriffs, die es *zwischen den Zeilen* von Glaeßners Problemaufriss zu erkennen gilt: „Nicht das Abgleiten in einen Obrigkeitsstaat unseligen Angedenkens oder eine Diktatur scheint in Zeiten wachsender Gefährdung die größte Gefahr für demokratische Staaten und Gesellschaften, sondern eine einvernehmlich schleichende Aushöhlung und Überlagerung der Freiheitsrechte durch Sicherheitserwägungen."[1829] Dieses realpolitische Problem, das in den Alltag längst diffundiert ist, bildet zugleich das Feld einer konfliktuellen Konstellation, in dem Staatsrecht, (partei-)politische und andere Akteure des politischen Willensbildungsprozesses, politisch-philosophische und politik-soziologische Perspektiven und wissenschaftliche Weltbilder aufeinander treffen, einander widerstreiten, und auf diese Weise die Arena des Politischen als *Schwellenzone* (mit ‚Leben') füllen, von der aus dann die Ent- und Unterscheidungen zu treffen sind. Hier zeigt sich, dass Politik- und Staatszentriertheit fortgesetzt die Debatte um *das gute Leben*, das *Gemeinwohl* ausrichten. Wie betont, fokussiere ich nicht auf die Debatte selbst, sondern auf die Art und Weise, wie Glaeßner seinen Gegenstand perspektiviert. Denn mit dessen Problemaufriss gehe ich konform, allerdings nicht damit, *wie* er argumentativ dorthin kommt und dort heraus will.

Mit seiner Eingangsdefinition von Sicherheit tastet Glaeßner sich an sein Thema heran. Gerade dieses Tasten und Stochern nach dem, *was Sicherheit ist*, ist das Typische für die Erkenntnisrelation dieser Perspektive zu ihrem Gegenstand als auch für den Begriff selbst. „Sicherheit" sei ein „empfindliches und gefährdetes Gut," ein „komplexes gesellschaftliches und politisches Phänomen" und vor allem eine *menschliche* Grundkonstante: „Menschen sehnen sich danach, in verlässlichen Lebenspartnerschaften, einer Vertrauen erweckenden Umgebung und in sicheren wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen zu leben." Diese *anthropologische* Hypothese, wonach die Lebewesen, die Menschen sein können, zueinander in prekärer Beziehung stehen, produziert und reflektiert ein bestimmtes, von

[1827] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 277.
[1828] Wenn auch in anderem Zusammenhang SARASIN: *Die Wirklichkeit der Fiktion*; vgl. für Agambens strategische Nutzung des Begriffs „Fiktion" mit Blick auf das Schwellenparadigma des *Ausnahmezustands* AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 102-104.
[1829] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 277.

Hobbes für die politische Theorie fundiertes Menschenbild, dass die Sozialwissenschaften (sich) machen. Das Sicherheitsbedürfnis der Menschen sei der Anlass für die Gründung politischer Gemeinschaften, die auch für Glaeßner immer staatlich organisiert sind. Sie sind das historische Ergebnis nicht nur der Überwindung des (vorausgesetzten) *Naturzustands*, sondern auch die Agenten der fortschrittsgerichteten Optimierung des menschlichen Lebens auf dieser Basis. Dies ist das nach Agamben klassisch biopolitische Muster der Legitimation staatlicher Politik, dessen Grundlagen und Erfolge in der Gegenwart in Frage stehen, was zum Problem des Staatsrechts wird, aber vor allem problematisch für Chancen *guten Lebens* sein dürfte. Ausgangspunkt von Glaeßners entsprechenden Überlegungen ist seine, soziologisch fundierte Annahme: „Moderne Gesellschaften sind [...] unsichere Gesellschaften."[1830] Ist es jemals anders gewesen? Aber ich nehme hier keine historische Kritik vor, sondern versuche in erster Linie zu zeigen, dass dem Diskurs, aus dem Glaeßner (und in anderer Hinsicht auch Isensee) kommt und den er hier paradigmatisch vertritt, die Zuspitzung der Problematik wesentlich ist. Bauman paraphrasierend: Ohne Chaos, keine Ordnung(saktivität).[1831] Als erster Ansatzpunkt ist – weniger in Bezug auf ‚die Wirklichkeit' als für Glaeßners Wirklichkeits*bild* –, seine Aufzählung von „Faktoren der Unsicherheit"[1832] aufschlussreich. Die Plattitüden, die Glaeßner aufzählt, sind *Paradigmen* heutiger sozialwissenschafter Diskurse und haben die Eigenschaft, sowohl abstrakt als auch in Einzelfällen konkretisierbar, aber eben auch nicht generalisierbar zu sein. Glaeßner zählt zunächst die „Globalisierung der Wirtschaft" und die virulente „Informationsrevolution" auf, die mit seinen Augen und mit seinen diskursiven Mitteln betrachtet, „tiefgreifende mentale und kulturelle Veränderungen" hervorbringen. In diesem Kontext werden die „beschleunigte Ablösung industriegesellschaftlich geprägter Sozialstrukturen und sozialer Milieus" und gewisse „demographische Entwicklungen und Wanderungsbewegungen" genannt, welche „die Grundfesten der tradierten sozialen Sicherungssysteme erodieren lassen".[1833] Es ist schwer zu entscheiden, ob es sich hier um wissenschaftliche Modelle handelt, die in die Realität wirken, insofern sie sie zu erfassen versuchen; oder ob es in der Tat ‚die Realität' ist, die diese Konzepte zu ihrer Beschreibung hervorruft. Doch auch diese Frage steht hier nicht im Zentrum, sondern die paternalistisch objektivierende Sichtweise auf den in Folge dieser Perspektive (*politisch*) zu ordnenden Erdball. Mit anderen Worten kommt es hier nicht auf die Falsifizierung dieser Aussagen an, sondern eher darauf, dass die kritische Reflexion ihrer Entstehungsweise und strategischen Funktion etwas über *diesen Diskurs über die Welt* aussagt, das es erlauben würde, seine Wirkungen zu neutralisieren, Selbstkritik einzuleiten.

[1830] Jeweils ebd., S. 9.
[1831] Vgl. BAUMAN: *Moderne und Ambivalenz*, S. 20; Bauman hält fest: „die Negativität des Chaos ist ein Produkt der Selbstkonstitution der Ordnung: ihre Nebenwirkung, ihr Abfall, und gleichwohl die condition sine qua non ihrer (reflexiven) Möglichkeit. Ohne die Negativität des Chaos gibt es keine Positivität der Ordnung; ohne Chaos keine Ordnung."
[1832] Vgl. hierzu GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 9f.
[1833] Jeweils ebd., S. 9.

In diesem *Jargon* ist, kaum überraschend, die Bedrohung durch „international agierende organisierte Kriminalität“ ein weiterer Aspekt, der für das Anwachsen der Unsicherheit bzw. des Unsicherheitsempfindens in der gegenwärtigen Welt sorgt. Dazu trage auch die „wachsende Zahl von staatlichen Gebilden, in denen private Gewalt statt Recht und Ordnung das Leben der Menschen bestimmt“, mit bei. Die „dramatischen Veränderungen im internationalen System, die zur Auflösung bipolarer Sicherheitsstrukturen geführt haben“, werden als Ursache und Folge der jüngsten weltpolitischen Entwicklungen geschildert.[1834] Im Ergebnis ist *diese Krise permanent*. Entstanden ist eine „multipolare kaum steuerbare internationale Ordnung.“ Der „internationale Terrorismus“[1835] verkompliziert dieses komplexe Bild der Unsicherheit in der Gegenwart. Mit dieser Begriffsparade ist zum einen viel über die realpolitische Gegenwart ausgesagt. Zum anderen lässt sich daran auch beobachten, dass sich Glaeßners theoretische Perspektive auf diese Gegenwart mittels der Struktur der Ausnahme (nach Schmitt) und des negativen Menschenbildes (nach Hobbes u. a.) bildet. Die „unsichere“ Gesellschaft ist ein Negativum, das mit (staats-)politischen Mitteln zu überwinden, zumindest aber auszubalancieren sei. Auch Glaeßners Gegenwartsverständnis sorgt sich im *bio*politischen Sinn um das Leben der Menschen. Er denkt die Freiheit *aus Sicht* der Ordnung als gefährdetes und ‚mit Sicherheit' *gefährdendes* Gut.

Die *Menschen*, um die sich Glaeßner ausschließlich *als Bürger* sorgt, *müssen* in dieser Perspektive notwendig, (*können nicht anders als*) bestimmte, auf die Sicherung ihres Überlebens zielende Erwartungen an den jeweiligen Staat (*zu*) haben. Glaeßner zählt dazu an erster Stelle den Schutz ihres Eigentums,[1836] dann ihrer Lebensweise und damit ihrer persönlichen Freiheit. Die Staatsbürger der Gegenwart lebten in einer Welt der latenten Bedrohung von „Leib und Leben.“[1837] Die *potentiell* universelle Bedrohung *kann* aus der eigenen Gesellschaft[1838] selbst oder „von äußeren Feinden“ kommen; aber sie ist sicher da, eine Katastrophe, die einen *Ausnahmezustand* auslöst, kommt bestimmt. Es ließe sich, als Randbemerkung, fragen, warum Carl Schmitts Positionen dann heute so verpönt sind?[1839] Sie liefern doch offensichtlich die Vorlage. Schmitt und seine nationalsozialistischen Zeitgenossen *verwirklichten* diese Theorie in menschenvernichtender Weise, offenbarten

---

[1834] Es scheint, als stellte Glaeßner den Kalten Krieg als verblichenes Ideal der Klarheit von Trenn- und Feindlinien dar; von Interesse ist jedoch, dass Agamben mit Blick auf diesen Umstand von einer „Chance“ spricht, während Glaeßner die „Risiken“ betont; vielleicht sind die „Gefahren“ für Agamben so *total*, dass eine Einzelanalyse mit zurückwollendem Impetus keinen Effekt hat; vgl. Kapitel II.2.7.

[1835] Jeweils GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 9.

[1836] Dies ist seit den Anfängen die Grundvorstellung der Aufgaben der Politik, vgl. ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 73-81.

[1837] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 9

[1838] Die dann nicht *homogen*, sondern *heterogen* durchsetzt, von *Zäsuren* durchzogen erscheint, was Foucault selbst für die Anfänge der Biopolitik im Problem des „Staatsrassismus“ zu fassen suchte; vgl. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 301-306.

[1839] Vgl. ausschnitthaft BALKE, Friedrich: *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts.* München 1996; RITTER, Henning: "Mein Besuch bei Carl Schmitt." In: *FAZ*, S. Z1-Z2; TAUBES, Jacob: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung.* Berlin 1987; OBERPRANTACHER: *Neutralisierte Entscheidung*.

diese darin inhärente Dimension. Die Doktrin staatlich zu garantierender Sicherheit, der eine medial kommunizierte und statistisch produzierte, *permanente Unsicherheit* zugrunde liegt und notwendig komplementär ist, führt diesem Denken nach zur Akzeptanz von und damit zur freiwilligen „Unterwerfung" unter „bestimmte Normen und Regeln."[1840] Diese *zielführend* aufzustellen, ist die wesentliche Bestimmung des modernen Staatsrechts. Seine Grundlage ist wiederum das durch die von ihm definierten rechtsstaatlichen Verfahren exklusiv bestimmbare *Gemeinwohl*. Dieses Primat dient als der vom Staatszweck bis zu seinen Aufgaben deduzierbare Maßstab der jeweiligen Überlebenschance (des Rechtsstaats). Die (juridisch-biologisch definierten) Grenzen des Staats öffnen einen *Raum der Ausnahme* im ansonsten herrschenden *Naturzustand*, in dem *das Leben selbst* regulär reguliert, seines *gewaltigen* (Selbst-)Gefährdungspotentials enthoben, d. h. entmächtigt wird, und *Nicht-Menschen*[1841] über diese Unterscheidung zu *Menschen* werden *können*. Dank der selbst legitimierten Gewalt-Instrumente, die diesem als Mittel zum Zweck *guten Lebens* gedachten Gebildes exklusiv zustehen, werden *noch-nicht-menschliche* Lebensformen zur ‚Kompetenzabgabe' an den Staat gebracht und unter dieser Bedingung zu *Menschen*, d. h. *Nicht-mehr-bloß-Nichtmenschen*. Dieser wird so „ihn in die Lage versetz[t], diesen Schutz[1842] zu gewährleisten. Diese Aufgabe rechtfertigt die Ausstattung des Staates mit besonderen Machtmitteln und sein Monopol auf legitime Gewaltausübung."[1843] Glaeßner entgeht oder er verschweigt das hier zugrunde liegende, autoreferentielle Prinzip der Aufrechterhaltung der staatlichen Existenznotwendigkeit. Beiden Elemente zeichnen den rechtsstaatlichen Diskurs jedoch als genuin und kontinuierlich *biopolitisch* aus: Einerseits die *Setzung* der relevanten *Unterscheidung*,[1844] ihre öffentliche Bestimmung, die zur Bekämpfung desjenigen führt, das sich auf der „Barrikade"[1845] selbst wiederfindet, und andererseits die das System reproduzierende, systemlogisch jedoch zu verschleiernde *Erhaltung* dieser *Schwelle*.

Glaeßner führt die in diesem Diskurs geradezu obligatorische und ihn in dieser Hinsicht entblößende Hobbes-Referenz als überhistorische Selbstverständlichkeit an: „Sicherheit zu gewährleisten ist von Alters her Aufgabe der staatlichen Ordnung. Mit Sicherheit, so hat es schon 1651 Thomas Hobbes formuliert, sei nicht allein die bloße Erhaltung des Lebens gemeint, ‚sondern auch alle anderen Annehmlichkeiten des Lebens, die sich jedermann

[1840] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 9
[1841] Nochmals sei betont, dass es sich hier um den Namen für die *Schwelle* handelt, die die *menschlich-politische* Sphäre *ist*; Nichtmenschen sind zugleich (fiktive) Voraussetzung und (reales) Produkt ihrer Herausbildung.
[1842] Er schützt die Menschen vor ihrem eigenen Nichtmensch-sein-Können.
[1843] Jeweils GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 9.
[1844] Mensch//Nichtmensch, Freund//Feind, Innen//Außen, Privat//Öffentlich etc.
[1845] Vgl. Bauman mit Bezug auf die *auf der Schwelle* Befindlichen BAUMAN: *Moderne und Ambivalenz*, S. 30. „Sie haben ihr Todesurteil verdient, weil sie der Trennung widerstanden haben. Die Tatsache, dass sie nicht quer über der Barrikade sitzen würden, wäre nicht zuerst die Barrikade gebaut worden, würde vor dem modernen Gerichtshof nicht als gültige Verteidigung in betracht gezogen werden. Das Gericht ist dazu da, die Sauberkeit der errichteten Barrikaden zu bewahren." Ebd.

durch rechtmäßige Arbeit ohne Gefahr oder Schaden für den Staat erwirbt.'"[1846] Offensichtlich *kann* diese Perspektive das Problem der Ordnung bzw. *Regierung des Lebens* und *der Menschen nicht* ohne die vorausgesetzte Anerkennung (des Guts) der von Hobbes als ‚Urvater' dieses Denkens selbst zugrunde gelegten Ordnungsstruktur beschreiben.[1847] Daraus ergeben sich Pflichten, denen nachzukommen der Staat als „Destinatar"[1848] gegenwärtig Schwierigkeiten hat, die Glaeßner, den legitimationsfixierten Staatsrechtsdiskurs ergänzend, vor allem als *Sicherheitsproblem* und Quelle der *Freiheitsgefährdung* thematisiert. Er versucht sich an einer präventiven Entschuldung des Staates, der sich mit den Menschen und Phänomenen im gegenwärtigen Kontext „moderner Gesellschaften" auseinandersetzen *muss*, so dass es nicht immer gelinge, „Sicherheit zu gewährleisten."[1849] Obwohl Glaeßner versucht diese Notlage des Staates als *Symptom der Krise* und alle Menschen betreffendes Problem zu unterstreichen, hinterlässt er zugleich den Eindruck, es handele sich hier um einen ohnehin *normalen* Existenzmodus staatlicher „Herrschaftsorganisationen".[1850] Glaeßner zählt die „vielfältigen" Bedrohungsszenarien auf: *militärisch*, *politisch*, *ökonomisch*, *gesellschaftlich* und *umweltbedingt* seien die Menschen *permanent* gefährdet. An dieser, für die biopolitische Legitimität staatlicher Ordnung des menschlichen Lebens zentralen Stelle zieht er sich jedoch auf Phrasen zurück, die in ihrer Signifikanz für diese *Geste der Unbestimmtheit*, zu bedenken sind: „Gefährdungen der Sicherheit gehen von Individuen, von mächtigen wirtschaftlichen und sozialen Gruppen aus, aber auch Kräften, die versuchen, der Gesellschaft ihre eigenen ‚Gesetze' aufzuzwingen, seien es das organisierte Verbrechen, bewaffnete Banden oder Terroristen."[1851] Potenziert diese ‚Wagenburgmentalität' nicht diejenigen Probleme, über deren Ausschluss sich das Gemeinwesen definiert?

Angst wird zum zentralen Argument.[1852] Es geht hier nicht darum, die (berechtigte) Existenz von Ängsten *diesem* gefährdeten Leben gegenüber zu verneinen. Mir kommt es – neben der Betonung der Produktivität dieser menschlichen Überlebenssängste für den Bestand des

---

[1846] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 9.
[1847] Die zwar sowohl nach Agambens als auch Clastres' Kritik unhaltbar, deswegen jedoch nicht weniger real ist.
[1848] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 22.
[1849] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 9.
[1850] ISENSEE: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, Rn. 20-21.
[1851] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 9f.
[1852] Vgl. BRÖCKLING, Ulrich: *Um Leib und Leben. Zeitgenössische Positionen Philosophischer Kulturanthropologie.* In: ASSMANN, Aleida u. a. (Hg.): *Positionen der Kulturanthropologie*. Frankfurt/M. 2004, S. 172-195; BAUMAN, Zygmunt: *Politischer Körper und Staatskörper in der flüssig-modernen Konsumentengesellschaft.* In: SCHROER, Markus (Hg.): *Soziologie des Körpers.* Frankfurt/M. 2005, S. 189-214; KITTSTEINER, Heinz D.: *Die Angst in der Geschichte und die Re-Personalisierung des Feindes.* In: KITTSTEINER, Heinz D. (Hg.): *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne.* Hamburg 2006, S. 103-128; SCHROER, Markus: *Von Fremden und Überflüssigen. Baumans Theorie der Ausgrenzung.* In: JUNGE, Matthias/KRON, Thomas (Hg.): *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose.* Wiesbaden 2007, S. 427-446; EßBACH, Wolfgang: *Vernunft, Entwicklung, Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne.* In: BRÖCKLING, Ulrich u. a. (Hg.): *Vernunft - Entwicklung - Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne.* München 2004, S. 13-22; TODOROV: *Die Angst vor den Barbaren*.

biopolitischen Systems[1853] –, darauf an, die mögliche Instrumentalisierung des zuvor von Seiten sozialwissenschaftlicher Disziplinen statistisch evident gemachten Klimas der Unsicherheit zu pointieren. Auf Basis soziologischer Deskriptionsmodelle, erkennt Glaeßner einen „Veränderungsdruck“[1854], den er zur primären Realitätserfahrung der Menschen erklärt. Vor diesem Hintergrund entwickelt Glaeßner, der in einer ‚glücklicheren Epoche' groß werden durfte, eine pessimistische, fast psychologisierende Diagnose: „Die Geschwindigkeit dieser Veränderungen überfordert die Anpassungsfähigkeit vieler Menschen, setzt sie einem erheblichen Stress aus und produziert ein permanentes Gefühl der Überforderung. Die Folge solcher individuellen und kollektiven Erfahrung ist Unsicherheit, weil sich zwischen den Imperativen einer modernen, internationalisierten Welt und dem eigenen Normen- und Wertesystem, den eigenen Wahrnehmungsmustern und Verhaltensweisen eine zu große Lücke auftut.“ Aus dieser ‚Faktenlage' entsteht ein „Steuerungsproblem“ und folglich ein „massives Legitimationsproblem“ für nationalstaatlich begrenzte Regierungssysteme, die entstandene „große Lücke“ den davon betroffenen Menschen weiterhin als durch ihre Tätigkeit schließbar erscheinen zu lassen.[1855] Das ist die Herausforderung, der sich *dieser* Staat, von Glaeßner als Sicherheits- und Ordnungsstaat definiert, zu stellen hat. An dieser Stelle kommt eine neue Komponente zu seiner Argumentation hinzu. Es handelt sich um eine Art „Akklamation“[1856] der „Gefahr“, „dass die Furcht vor wachsender Unsicherheit und ein Verlust an Gewissheit die Forderung nach einem ‚starken Staat' provoziert, nach ‚Recht und Ordnung' wenn nötig auch auf Kosten von Freiheit- und Bürgerrechten.“ Weiter stellt er fest: „Auch demokratische politische Ordnungen sind vor der Gefahr nicht gefeit, Sicherheit gegen Freiheit aufzurechnen.“ Das Dilemma sei, dass die Sicherheitserwartung der Bürger an den Staat gekoppelt ist mit einem „historisch begründete[n]“ Misstrauen dem Staat als dem *potentiell* „gefährlichsten Feind für individuelle Selbstentfaltung, persönliche Freiheit und bürgerliche Rechte.“ Erst vor dem Hintergrund des notorischen und wachsenden *underachievements* der staatlichen Gemeinwohlleistung kommt es zu der Gegenüberstellung von „Sicherheit *oder* Freiheit.“ Dies ist der Punkt, den Glaeßner anpackt, denn er ist überzeugt, „dass diese Gegenüberstellung falsch ist.“[1857] Dem ist aus meiner Perspektive zuzustimmen, doch gilt es die Differenz in den Vektoren beider Kritiken herauszuarbeiten.

Glaeßners Kritik am *Primat der Sicherheit* – die den biopolitischen Kern des Problems nicht angreift, sondern bloß freilegt – hängt sich an dieser *Gegenüberstellung von Sicherheit und Freiheit* auf. Die Dichotomisierung dieser beiden „unvereinbare[n] kollektive[n] Güter“ führt

[1853] Vgl. in anderem historischen Kontext MANDEVILLE, Bernard: *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile.* Frankfurt/M. 1980.
[1854] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 10.
[1855] Jeweils ebd., S. 9; diese Kausalität scheint, insofern sie auf soziologisch-empirischen Studien basiert, etwas einfach gestrickt. Meine Kritik zielt nicht auf die Person Glaeßners sondern seinen Umgang mit vermeintlich sozio-historischen Fakten und philosophischen Begriffen wie Zeit und Erfahrung *von seiner Diskursposition aus*.
[1856] AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit*, u. a. S. 12.
[1857] Jeweils GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 10.

seiner Ansicht nach zu nichts, da die „Prioritätensetzung zu Gunsten des einen und zu Lasten des anderen“ unausweichlich würde. Insofern von ihm aus gesehen Freiheit stets (grundlegend) von Sicherheit abhängig ist, wird leicht einsichtig, welchem der Güter die Priorität eingeräumt wird. Und obwohl Glaeßner sich in seiner Untersuchung darum bemüht, „dem widersprüchlichen Verhältnis beider ‚Staatsaufgaben’ nachzugehen,“[1858] setzt er doch zunächst diese (staatsrechtliche Präferenz-)Unterscheidung: „Sicherheit stellt ein klassisches Kollektivgut dar, die Sicherung des inneren und äußeren Friedens, der Freiheit und der sozialen Wohlfahrt der Bürger ist die vornehmste Aufgabe des demokratischen Staates und seiner politischen Institutionen.“ Um *Biopolitik*, in ihrer theoretisch-normativen Idealform zu definieren, braucht es also nicht die umständlich gebaute Denklinie Agambens, denn ihre Protagonisten machen das viel klarer: „Sicherheit und Sicherheitsgewährleistung kann in modernen Gesellschaften nicht auf den Schutz von Leib und Leben vor physischer Gewalt und die Garantie des Eigentums reduziert werden, wie dies im klassischen liberalen Staats- und Gesellschaftsverständnis der Fall war, sondern [*Sicherheit; M.M.*] erstreckt sich auch auf die wirtschaftliche und soziale Existenz der Menschen und die politische Gemeinschaft, in der sie leben.“[1859] Glaeßner fasst den gesamten biopolitisch-rechtsstaatlichen Komplex, für den Freiheit ein vom „Überlebenmachen“[1860] des Staates bedingter Zweck und mögliches Ergebnis ist, in dem Satz zusammen, „dass im Zentrum allen staatlichen Handelns nach wie vor der Schutz der Bürger vor Gewalt, die Bewahrung des inneren und äußeren Friedens und die Sicherung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung vor inneren und äußeren Feinden [*deren Nichtexistenz offenbar nicht gedacht werden kann; M.M.*] stehen.“[1861] In den vorangehenden Abschnitten wurde aufgezeigt, dass sich Staatsrecht und Rechtsstaat auf eine bestimmte, pseudo-historisch begründete „anthropologische Dimension,“[1862] d. h. ein negativ-*apotentielles* Menschenbild stützen. Das ist auch Glaeßners Ausgangspunkt. Die Auseinandersetzung mit Agambens *nichtsubtantiellem* Begriff des Menschlich-Nichtmenschlichen und seiner Ethik,[1863] führt zu einer kritischen Distanz diesen Annahmen gegenüber: „Menschliches Handeln erscheint nur möglich, wenn die Welt nicht als kontingent, unberechenbar, sondern als zwar komplex, aber in erträglichem Maße stabil erscheint.“[1864] Sich auf Luhmann berufend, fährt Glaeßner fort, bilde eine gewisse „Erwartungssicherheit“ die Grundlage sozialen Handelns. Mir kommt es nicht darauf an, das für die Praxis in Abrede zu stellen, sondern darauf, dass die verheerenden, praktischen

[1858] Ebd., S. 11.
[1859] Jeweils ebd., S. 10.
[1860] Vgl. Fußnote 372.
[1861] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 10f.
[1862] Ebd., S. 15.
[1863] Vgl. insbesondere AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 116-118; bspw. „Der Mensch kann den Menschen überleben, er ist das, was nach der Zerstörung des Menschen als Rest übrig bleibt – nicht deswegen, weil es irgendwo eine Substanz des Menschen gäbe, die zerstört oder bewahrt werden könnte, sondern weil der Ort des Menschlichen gespalten ist, weil der Mensch seinen Ort hat im Bruch zwischen dem Lebenden und dem Sprechenden, zwischen dem Nicht-Menschlichen und dem Menschlichen.“ Ebd., S. 117f.
[1864] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 15.

Implikationen dieser theoretischen Sicht, die von Entmündigung bis zur Vernichtung von Menschen als imperfekten Wesen reichen, mit in diese Gleichung einbezogen werden.

Hinzu kommt, dass die *fürs gute Leben notwendige Sicherheit*, dank der überhaupt etwas *zu tun* möglich ist, von einem Grad des materiellen Wohlstands ausgeht, der diejenigen, die unter den plakativ geschilderten globalen Bedingungen nicht dieses Privileg haben, von Potenz und Freiheit *a priori* ausschließt; Freiheit zu einer materiell exklusiven Idee wird. In dieser Logik ist es sowohl ein *Recht* als auch eine *Norm*, dass das ‚Prekariat' (die Innenschwelle *unserer* Gesellschaft) bzw. die Flüchtlinge Nordafrikas zum Beispiel (eine der zahlreichen Außenschwellen) zu Menschen wie *wir* werden wollen.[1865] Das Politische erhält sich *biopolitisch*, das ist das – (re-)produktive, Notlagen produzierende – Problem der diskurstragenden Ausnahmezustandsargumentation. Glaeßner offenbart, dass „das Sicherheitsbedürfnis der Menschen hochgradig affektiv besetzt ist. Normalerweise sind diese Affekte durch Normen, Regeln und erlernte soziale Verhaltensweisen gebunden und kommen nicht unmittelbar zur Geltung."[1866] Diese „Normalität" ist aber gerade *nicht normal* im Sinn von *naturgegeben*, sondern *herzustellen*. Für meine Kritik an diesem Diskurs ist, wie angedeutet, mitzudenken, dass dessen Grundannahme über ‚den modernen Menschen' lautet: „In der modernen Welt nehmen die Situationen zu, in denen eine individuelle oder kollektive affektive Reaktion [...] nicht auszuschließen ist." Die Gegenwart ist im (zweifelhaften) historischen Vergleich relativ gesehen ‚unsicherer': „Sicherheiten, die in traditionellen Gesellschaften noch gegeben waren, oder doch zumindest als Norm eingefordert und erwartet werden konnten, sind in der Zeit der Industrialisierung zerbrochen und die letzten Reste scheinen gegenwärtig in den Schredder der Globalisierung zu geraten."[1867] Die Perspektive dieses Narrativs selbst ist Ursache für die Problemsicht in Glaeßners Gegenwartsdiagnose. Denn im Gegensatz zu dessen Perspektive hat Foucault andeuten können, dass bspw. die Auflösung der feudalen Sicherheitsstrukturen im Interesse der Zentralmacht lag, um den innerelitären Druck auf diese zu absorbieren.[1868] Dieser Bruch im Gleichgewicht führte zur *Implementierung* moderner Politik als Biopolitik. Die zu Bürgern zu ‚erziehenden', protofranzösischen Bauern und Tagelöhner gerieten ins „Scheinwerferlicht

[1865] Vgl. BAUMAN: *Verworfenes Leben*; Die *realen* Nichtmenschen (auch das ist ein Paradox: wie es *den* Menschen nicht geben kann, kann es auch nicht *den* Nichtmenschen nicht geben) auf dem ökonomischen Abstellgleis werden aufgrund der Selbstbeschränktheit des paradigmatischen Freiheits-Menschheitsbegriffs zu potentiellen Gefährdern erklärt; vgl. auch kritisch IMBUSCH, Peter: "'Überflüssige'. Historische Deutungsmsuter und potentielle Universalität eines Begriffs." In: *Mittelweg 36 5,* 2001, S. 49-62.

[1866] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 15.

[1867] Jeweils ebd., S 16; vgl. die (misslungene) Agambenkritik von Thomä, der gerade die soziologische Erfassbarkeit des *homo sacer* anmahnt und so zeigt, dass er dessen Konsistenz als Denkfigur bzw. *Paradigma* nicht erfasst hat THOMÄ: "Der Herrenlose."; mit ähnlicher Intention scheiternd BOGDAL: *Die Deterritorialisierten*; vgl. die soziologische Studie, in der klar wird, dass Agambens *Paradigma* nicht ohne Reflexion zur Grundlage einer empirischen Untersuchung (bspw. der Flüchtlingslager) werden kann, vgl. INHETVEEN: *Die politische Ordnung des Flüchtlingslagers*.

[1868] Die eben biopolitisch-produktiv betrachtet erschreckend schwach war, Sterblichkeits- Geburtenraten etc., vgl. u.a. FOUCAULT: *Die Geburt der Biopolitik*.

der Macht“[1869] nicht aus humanistischen Erwägungen, sondern um den exklusiven Kreis der *guten Menschen*, d. h. der französischen Staatsbürger innerhalb der hiermit *eigentlich* werdenden Staatsgrenzen auszudehnen, alle potentielle Bürger unter den Lebewesen dieses bestimmten Territoriums ohne Umwege über die Feudalherren ‚heranziehen' zu können und nicht mehr bloß „sterben zu lassen“, sondern Menschen-„Leben zu machen.“[1870] Der „Staat als politische Organisation moderner Gesellschaften,“[1871] wie er sich in diesem Streben entwickelt hat, ist der auf diesen Mechanismus angewiesene Urheber allgegenwärtiger Unsicherheit. Unter diesem Gesichtspunkt steht Agambens Adaption der Foucaultschen Termini zu diesen nicht im Widerspruch:[1872] „Überleben machen“[1873] – permanente, da nunmehr statistisch erfassbare und staatlich ‚bekämpfbare' Unsicherheit – ist die diesem Handeln konstitutiv unterliegende *Schwelle*, die der Staat *aus sich selbst* und (zur Not) *als sich selbst* produziert. Im hier fokussierten Zusammenhang ist also auf die zutage tretende Sicht dieses für Soziologie und Politikwissenschaft typischen Diskurses auf ‚den Menschen' in ‚der Moderne' aufmerksam zu machen: „Der Einzelne tritt aus fest gefügten Lebenskreisen heraus, er gewinnt Freiheiten, verliert aber die frühere Sicherheit, die sich aus eindeutiger Zugehörigkeit speiste.“[1874] Ambivalenz, die dem entsprechenden Ordnungsdenken immer notwendig komplementär ist, da ihre Faktizität permanenten Grund zum Homogenisieren gibt, die des Staates Grundaufgabe ist, wird hier kontinuierlich – und das ist die Kritik – negativ bewertet.[1875] Glaeßners Sicht auf moderne Gesellschaften zeigt ihm, dass „der Einzelne in vielfältiger Weise in teils frei gewählte, teils zugewiesene soziale Gruppen und Gemeinschaften eingebunden ist.“ Diese Form der Gemeinschaftsbildung sei „zwar nicht konstitutiv für die materielle Reproduktion der je konkreten Gesellschaft, wohl aber für die Lebensbewältigung von Gruppen von Menschen und für die Herstellung von Sicherheit als Geborgenheit.“[1876] Ihm kommt nicht in den Sinn, dass man sich *auch* nicht zugehörig fühlen *kann* und die konkrete, *über*lebensbedrohliche Unsicherheit daraus entsteht, dass *dies* nicht erlaubt bzw. vorstellbar ist. Dann wäre *dieser Jemand* als „beliebige Singularität“[1877] ein Sicherheitsrisiko für *diese* Gesellschaft, die auf identifikatorischen

[1869] Vgl. FOUCAULT: *Das Leben der infamen Menschen*, S. 35f.; vgl. Fußnote 483.
[1870] Vgl. FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*.
[1871] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 16.
[1872] Vgl. die Richtung der Agambenrezeption in Relation zu Foucault setzend SARASIN: "Agamben - oder doch Foucault?"
[1873] AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 136; sowie Fußnote 372.
[1874] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 16; als Phänomene der äußeren Einflussnahme in die „private Lebenssphäre“ gelten: „staatliche Intervention, Marktkräfte und der Einfluss von intermediären Institutionen im Bereich der Öffentlichkeit (Verbände, Vereinigungen, soziale Bewegungen, Medien).“ Ebd., S. 16.
[1875] Vgl. ebd., S. 20-26; Glaeßner widmet dem Problem unter dem Motto *Wandel erzeugt Ungewissheit* ein ganzes Kapitel voller Plattitüden zur Unsicherheit als Begleiterscheinung der Moderne, etwa derart: „Die Sicherheit, dass die Zukunft sich positiv gestalten werde ist verflogen, Zukunftserwartung verbindet sich mit Unsicherheit.“; plakative Sätze ohne Inhalt prägen sich ein: „Dabei spielen individuelle und kollektive psychische Dispositionen und Identitäten, Normen und Werthaltungen, subjektive Erfahrungen und die intellektuelle Verarbeitung äußerer Eindrücke eine entscheidende Rolle.“ Ebd., S. 22.
[1876] Jeweils ebd., S., S. 18.
[1877] Vgl. AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 78-80; „Ein Sein, das jeder repräsentierbaren Identität

Unterscheidungen aufbaut und die dauerhafte Ununterscheidbarkeit nur als Souveränität ausgeschlossen einschließen kann. In dieser Perspektive ist es diskurslogisch, dass bei Auflösen tradierter Bindungen nichts ‚Gutes' entstehen kann. Das ist eine doppelt verkürzte Sicht, da ihr analytisch die Produktivität der Ambivalenz oder der „Laster"[1878] entgeht, und da sie nicht in der Lage ist, eine menschliche „Lebens-Form"[1879], die eine andere, *nicht-negative* und auch *nicht positivierende* Beziehung zu ihrer Potentialität hat, zu *imaginieren*.

Um dem Eindruck zu entgehen, meine Kritik würde sich der von Glaeßner geschilderten Realität der biopolitisch formierten Gegenwart hier theoretisch und somit unnütz entziehen wollen, ist noch auf dessen Zusammenfassung seines Sicherheitsbegriffs einzugehen. Er stellt einen Acht-Punktekatalog auf.[1880] Sicherheit ist, *erstens*, Gewissheit und Verlässlichkeit, dass Erwartungen eintreten. Dies firmiert als Erwartungssicherheit. Luhmann hat das als systembedingte Existenzvoraussetzung jeden Systems gewertet, da – aus Beobachtersicht – ohne Reproduktionsaussicht, kein Existenzdrang zu erwarten ist. Bloß hat Luhmann diese Ansicht nicht in Bezug auf Menschen, sondern soziale Systeme entwickelt.[1881] *Zweitens*, entdeckt Glaeßner eine konservativ-progressiv vermischte Zeitebene der Sicherheit, die ihrerseits zusätzliche Ambivalenz im Streben nach ihr hervorbringt: So wird – und er handelt in seinem Text genau seiner eigenen Prämisse, seinem eigenen *blinden Fleck* entsprechend – „Zukunft" tendenziell als unsicher wahrgenommen, weil vergangene Zustände als paradiesisch in Erinnerung bleiben und die Gegenwarts- bzw. Zukunftsbemühungen sich am Vergangenen orientieren. *Drittens* spielt die präventive Reduktion von Risiken in der konkreten Gefahrenabwehr eine zentrale, Sicherheit vermittelnde Rolle. Dieses generell verankerte Versicherungsprinzip basiert auf der Logik: Tritt die antizipierte Katastrophe ein, ist es *gut*, gewappnet zu sein, wenn nicht, ist es *auch gut* (wenn vorgesorgt ist).[1882] Der Begriff der Statussicherheit zielt, *viertens*, auf den Erhalt des erreichten materiellen Lebensniveaus, des Status Quo, so dieser denn (zumindest) zu überleben erlaubt. In diesem Fall würden die Bürger höchstens Verbesserungen akzeptieren, während jede Veränderung, der die Verbesserung nicht direkt anzumerken ist, zunächst das Anwachsen von Unsicherheit bedeutete und Widerstand hervorrufen kann. *Fünftens*, sieht Glaeßner Sicherheitspotential in der Bewahrung der gewohnten, profitablen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse. Erst eine *Krise* mache abrupte Wechsel notwendig und plausibel,

---

entbehrte, wäre für den Staat absolut bedeutungslos *[= tötbar; M.M.*]. Das ist es, was in unserer Kultur das heuchlerische Dogma von der Heiligkeit des nackten Lebens und die leeren Erklärungen zu den Menschenrechten verdecken soll. [...] Die beliebige Singularität, die sich die Zugehörigkeit als solche, das In-der-Sprache-Sein selber aneignen will und im Gegenzug auf jede Identität verzichtet, ist der gefährlichste Feind des Staates." Ebd., S. 80.

[1878] Vgl. die (affirmative) Beschreibung der Produktivität des Lasters oder des Mangels bei MANDEVILLE: *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile.*

[1879] Vgl. AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 13-20.

[1880] Vgl. für das folgende GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 19ff.

[1881] Vgl. die methodologische Grundlegung und Selbstabgrenzung Luhmanns und seines Gegenstands: LUHMANN: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 24-35.

[1882] Vgl. PREUß: *Risikovorsorge als Staatsaufgabe*.

obwohl es diese *normalerweise* zu vermeiden gilt. *Sechstens*, bietet den Bürgern funktionierender, auch nichtdemokratischer, Staatswesen die „Assoziation mit bestimmten, [„vertrauten, traditionellen,"] institutionellen Arrangements" Sicherheit und Orientierung im Alltag des Überlebenskampfes. Glaeßner zählt zu solchen „Vermittler[n] von Sicherheitsgefühl" zum Beispiel „Parlamente, Regierungen, Präsidenten, Monarchen, Polizei, Gerichte, Sozialbehörden, öffentliche Kultureinrichtungen."[1883] Das kann man zwar so hinstellen, wird dank meiner Perspektive aber nicht unkommentiert bleiben, da (exakt in dieser Reihenfolge, mit Ausnahme vom Monarchen) sich hier der inszenierte und offenbar wirksame bundesrepublikanische Konsens ausdrückt, dass „das Gefühl, dass in Zeiten schnellen [... *und universellen; M.M.*] Wandels, Institutionen am Werk sind, die Kraft der Dauer ihrer Existenz und der daraus erwachsenden Kompetenz"[1884] für Kontinuität und ein Mindestmaß an Problemlösung sorgen. Zentral für das rechtsstaatliche Sicherheitskonzept und dessen positives Asset *im Vergleich* zu anderen Regierungsformen ist, *siebtens*, die Rechtssicherheit. Die „Unversehrtheit von Rechtsgütern," die Rechtsordnung und Staat zu garantieren bzw. herzustellen haben, „bedeutet Schutz vor willkürlicher Gewaltausübung und Beachtung von anerkannten Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der individuellen Lebensführung."[1885] Schließlich kommt Glaeßner, *achtens*, zu dem paradoxalen Schluss, dass Sicherheit ein „normativ hoch aufgeladener Begriff"[1886] wäre. Unklar ist diese Feststellung nicht, weil sie falsch wäre, sondern insofern ausgerechnet Glaeßner sie tätigt, während er den Sicherheitsbegriff in eben dieser normativen, mit *seinen* Idealen und *seiner* ‚Realität' „aufgeladenen" Weise verwendet. Meine Kritik an seinem Diskurs antizipierend, zitiert er Luhmanns Diktum, Sicherheit wäre eine „soziale Fiktion,"[1887] also ein „Zustand, der nie erreichbar ist, an den man sich nur mehr oder weniger annähern kann und wenn überhaupt nur auf Zeit." Dies zieht für Glaeßner keine Einschränkung des Begriffsfelds und seiner Relevanz nach sich, sondern situiert Sicherheit explizit als „eine zentrale gesellschaftspolitische Kategorie," die auf einer Stufe mit *Freiheit*, *Ordnung*, *Gerechtigkeit* oder *Gesundheit* steht: Das sind *die* Grundelemente der Biopolitik. Nichts davon wird diesem Denken nach ultimativ erreicht werden, keines der auf dieser prästabilisierten *Offenheit* (des Lebens) basierenden *sozialen Systeme* wird auf die Möglichkeit der Ausnahme verzichten, ihr eigenes Außen selbst vorauszusetzen. Diese Konsequenz ist auch Glaeßner bekannt. Die ‚Toleranzgrenze' für das *bio*politische System, ab wann sich aus der Produktivität dieser Offenheit ein Problem zu erkennen gibt, hängt von dem in seiner ‚Intensität' ebenso variablen, wie notwendigen wirtschaftlichen bzw. sozialen Wandel ab. Ist ein bestimmtes, *per se* unbestimmbares ‚Maß' voll, sieht Glaeßner die realistische „Gefahr" der Erzeugung von

[1883] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 19.
[1884] Ebd., S. 19.
[1885] Ebd., S. 19.
[1886] Ebd., S. 20.
[1887] LUHMANN: *Soziologie des Risikos*, S. 28.

„politischer Instabilität“[1888] gegeben. Dann *muss* der Souverän sich zeigen, wie Schmitt schon lehrte. Dieser *Begriff des Politischen*, der Grundlage des demokratischen, bundesdeutschen Rechtsstaats zu sein scheint, ist eben nicht darüber hinweg oder davon abgekommen, sich *biopolitisch* zu definieren. Das ist die Grenze des gegenwärtigen Denkens von *Politik als Staat* und von *Menschen als Bürgern*. Sie ist systemimmanent, was es nicht besser macht, aber *beobachtbar*. Auf diesen Umstand versucht mein Kommentar kritische Aufmerksamkeit zu lenken, d. h. ich schlage mit Blick auf diesen *paradigmatischen* Diskurs die Erweiterung der Frage- und Reflexionsebenen der gegenwärtigen politischen Theorie vor.

Auf diese Weise können Glaeßners Thesen und Diagnosen auf der Ebene ihres *Stattfindens*, um mit Agamben zu sprechen,[1889] betrachtet werden. Wie zum Beispiel dieser Satz: „In der öffentlichen Debatte über Sicherheit findet in aller Regel eine problematische Verkürzung der Probleme statt.“[1890] Glaeßner ist zugute halten, dass er das von seiner Diskursdisposition aus feststellt. Seine Kritik an der öffentlich betriebenen Diskussion um *mehr* Sicherheit ist von seinem Standpunkt das Maximum, das er leisten kann. Er kritisiert, dass die bei konkreten Katastrophen gesuchte „Lösungsvorschläge meistens simplen stimulus-response Modellen“ entspringen, sie „kurzfristig“ und „nicht ursachenorientiert“ ausgelegt sind. Er sieht, dass stattdessen „symbolischer Politik“ eine eminente Bedeutung in diesem medialen Geschehen zukommt: „Das politische Handeln selbst, weniger die konkreten Effekte dieses Handelns, verbreiten in der Öffentlichkeit ein Gefühl von Sicherheit,“ denn schließlich seien „plakativer Aktionismus“ und entsprechende Polemik wohl „wählerwirksamer“ als andere, problemorientierte Strategien. Als lang gedienter Politikwissenschaftler mit Schwerpunkt auf die Bundesrepublik macht er hierfür einen spezifischen „politischen Handlungsdruck“ verantwortlich, der „durch Medien, Interessenverbände etc.“ situationsgebunden aufgebaut wird. Mit Entrüstung stellt Glaeßner fest, dass selbst „erwiesenermaßen ineffiziente, wenn nicht sinnlose Aktionen“ immer noch als solche „verkauft“ werden können und nennt hierfür das Beispiel der „Rasterfahndung“ oder die vorhersehbaren Re-Aktionen auf rechtsextreme Gewalttaten.[1891] Während ich hierin das biopolitisch produktive Muster des Grundkreislaufes der Existenzberechtigung *staats*politischer Institutionen sehe, stört sich Glaeßner an den konkreten Formen „politischen Handelns“, weil er *echte* Problemlösungen verlangt; und nicht etwa weil er das grundsätzliche Vermögen dieser Systemkonstellation *dazu* in Frage stellt. Was aber stellt sich Glaeßner vor, wenn sich seine Weltsicht, wie rekapituliert, darstellt? „Die Sicherung der Bedingungen des sozialen Zusammenlebens in einer sich in atemberaubenden Tempo verändernden Welt ist eine der wichtigsten Aufgaben der

[1888] Jeweils GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 20.
[1889] Vgl. AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 119-127.
[1890] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 27.
[1891] Vgl. jeweils ebd., S. 27f.

politischen Gemeinschaft und der staatlichen Institutionen."[1892] Mit diesem Denkmodell ergibt sich für demokratische Ordnungen ein besonderes Dilemma: Es müssen „Sicherheit und Freiheit seiner Bürger"[1893] geschützt werden, selbst wenn „Sicherheit" primäre Voraussetzung für die dann erst denkbare „Freiheit" bildet. Umso schwieriger wird es die „Staatsaufgabe Sicherheit" wahrzunehmen, wenn unter den fast ‚mythologisierten' Bedingungen einer „globalisierten Welt" die „klassische Trennung zwischen äußerer Sicherheit [...] und innerer Sicherheit [...] nicht mehr aufrecht zu erhalten [ist]."[1894] Es scheint, als würde das konstitutive Problem des modernen Rechtsstaats darin bestehen, dass die zur Verfügung stehenden Mittel zur Gefahrenabwehr etc. beschränkt sind und dass sie aus diesem Grund unendlich anpassbar, *beweglich* bleiben müssten. Glaeßner warnt in diesem Zusammenhang jedoch explizit vor den Konsequenzen ausgedehnter „Grauzonen", in denen „rechtsstaatliche Verfahren ‚locker' gehandhabt und geltende Rechtsvorschriften extrem weit ausgelegt werden."[1895] Er appelliert (an wen?), dass der Zweck nicht alle möglichen oder unmöglichen Mittel heiligt.[1896] Die Rekapitulation seines Staats- bzw. Politikverständnisses hat jedoch gezeigt, dass Glaeßner selbst die *biopolitischen Prämissen aller Staatlichkeit und aller Politik*, die auf diesen *Schwellen* – nach innen, wie außen – aufbauen, *normalisiert*. Insofern ist es möglich und notwendig, die Prämissen seiner Analysen zu hinterfragen, um sie mit einer „geringfügigen Verrückung"[1897] erneut vorzutragen.

Bevor Glaeßner mit der empirischen Verwebung seiner Diagnose anhebt, erhebt er endlich seine Forderung nach „Sicherheit in Freiheit", die „immer erneut Fragen an das Verhältnis von Leistungsstaat und Leistungsempfänger, dem Bürger [stellt] – und das bedeutet an die gesellschaftliche Funktion des Staates im Kontext eines erweiterten Sicherheitsbegriffs." Diese Diskussion ist vernünftig und kann geführt werden, bloß bleiben Zweifel an ihrer Fruchtbarkeit ob der theoretischen Grundlagen und Grenzen innerhalb eines entsprechenden, an Staatsrecht und Rechtsstaat orientierten Diskursrahmens. So fordert Glaeßner schließlich, dass „der Staat [...] nicht nur seine gestaltende und protektive Rolle neu definieren, sondern auch eine [... Antwort] auf die erwähnte Indifferenz [... finden muss], um eine Dissoziation der politischen Gemeinschaft zu verhindern." Gerade das ist für

---

[1892] Ebd., S. 37; dass Agamben einen ganz anderen Problemhorizont *kommender* Politik sieht, ist mehrfach dargelegt; vgl. u. a. AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 79; „Nicht die Arbeit, sondern die Untätigkeit und die Entschöpfung sind insofern das Paradigma der kommenden Politik (wobei kommend nicht mit zukünftig verwechselt werden darf)." Ebd., S. 105; „auf welche Weise [...] die Politik nichts anderes sein könnte als die Darstellung des Nichtvorhandenseins eines dem Menschen eigenen Werks [...], und wie sie nur in diesem Sinne ganz und gar der Glückseligkeit zugehören würde – eben dies macht den Leitgedanken der kommenden Politik aus, durch die weltweite Vorherrschaft der *oikonomia* des bloßen Lebens hindurch und darüber hinaus." AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 131.

[1893] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 37.

[1894] Ebd., S. 37; vgl. in diesem Tenor u. a. MÜNKLER, Herfried: "Die Privatisierung des Krieges. Warlords, Terrornetzwerke und die Reaktion des Westens." In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft 13/1,* 2003, S. 7-22.

[1895] GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 40.

[1896] Vgl. ebd., S. 41.

[1897] Vgl. Fußnote 409.

Agamben bereits der *Ist-Zustand*; mehr noch: meine Interpretation betont die Produktivität der Auflösungserscheinungen für die (Re-)Stabilisierung des *biopolitischen Systems*. Hierin liegt die wesentliche Differenz, die ich im Verlauf des Kapitels zu explizieren und als ergänzende, kritisch-reflexive Perspektive zu etablieren versucht habe, zwischen meiner Perspektive und derjenigen, der im Zurückliegenden kritisch beobachteten Diskurse, die sich eine Staatsauflösung als positiv und praktikabel nicht vorstellen *können*. Politik bleibt „Politik der Reduktion von Unsicherheit“[1898] – das heißt: *Biopolitik*.

III.2.4 Reflexionen über die paradigmatische Schwellenperspektive

Anstelle einer Synthese schließt dieses Kapitel mit einer Reflexion über seine Möglichkeiten und Grenzen. Denn auch wenn das Themenfeld durch *Grenzbegriffe des Staatsrechts* abgesteckt ist, bleibt folgendes zu bemerken: Die Rede war von *dem* Staatsrecht bzw. *dem* Staatsrechtsdiskurs; doch weder untersuche ich diese Disziplin zur Gänze, noch läge das im Interesse des Anwendungsversuchs von Agambens Schwellendenken. Eine Einschränkung und eine Erweiterung sind rückblickend herauszustreichen, die mit der Art meiner Betrachtung, mit den Effekten der Agambenmethode zusammenhängen. Ihre Besonderheit und ihr Potential zu entfalten, sind die Hauptanliegen dieser Analyse. Der wichtigste Impuls, den Agambens Werk in meinen Augen aussendet, ist, dass es möglich wird, Einzelbegriffe als *Paradigmen der Schwelle* zu interpretieren und auf diese Weise eine Perspektive einzunehmen, die sich *von vornherein* über Disziplingrenzen hinwegsetzt und Universalisierungsansprüchen entsagt. In der jeweiligen „Konstellierung“ entsteht ein Diskursensemble, das in den herkömmlichen wissenschaftlichen Begriffssystemen zugleich enthalten ist und ein davon unabhängiges Feld der Erkenntnis öffnet. Daraus folgt, dass der in Relation zu seinen Schwellenaspekten behandelte Gegenstand einerseits *nur* in dieser (subjektiven) Perspektive ans Licht kommt und den angestammten Disziplinen gegenüber grundsätzlich inkommensurabel ist, das zum anderen aber genau diese Überschreitung eine Chance darstellt, neue Denkzusammenhänge herzustellen.

Umgelegt auf meine Kommentare zum *Deutschen Staatsrecht* ist zuzugestehen, dass ich auf dieses Feld nicht nur ausschnitthaft, sondern auch (perspektivisch) voreingenommen zugegangen bin. Doch erst dieser Zugriff modifiziert diesen Diskurs, hebt seine immanente Intention auf und wendet den Blick auf diese selbst. Dadurch wird *das* Staatsrecht in meiner beispielfokussierten Betrachtung zu einem *Ensemble*, das es (aus seiner Selbstsicht) nicht *ist*. Diese Art der Transformation ist das, was Agambens Denken ermöglicht und konsequent anstrebt. Die Begrenztheit der Erkenntnisse aus seinen *Schwellenparadigmen*, die in erster Linie *untereinander* als Erklärungen wirken, ist als die genuine Leistung seiner Perspektive anzuerkennen. Denn sie erlaubt es, ein *eigenes* Forschungsfeld einzugrenzen, das die ihm zugrunde liegenden Diskurse und Begriffe neu zusammenstellt, an einer anderen Frage

[1898] Jeweils GLAEßNER: *Sicherheit in Freiheit*, S. 42.

ausrichtet, als sie von innen denkbar wäre. In dieser Hinsicht entwickeln die zurückliegenden Analysen ein zugleich abgeleitetes und selbstständiges Ensemble unter dem Homonym *Deutscher Staatsrechtsdiskurs*. In *dieser Perspektivierung* auf *Gemeinwohl*, *Staatsaufgaben* und das soziologisch-biopolitisch konnotierte *Sicherheitsdispositiv als Schwellenparadigmen* wird das *Staatsrecht* als *Wissenschaft regulärer Schwellen zwischen Politik und Leben der Menschen* erkennbar, die diese Verbindung über die Identifikation des *politischen Wesens* der Menschen und *staatlichen Wesens* der Politik herstellt. Nicht nur der *Ausnahmezustand* spielt also seine Rolle als „Grenzbegriff zwischen Recht und Leben", sondern das *Spannungsfeld* zwischen *Gemeinwohl* und *Privatheit* ist die *Zone* politischer Herrschaft in *unserer* Tradition, in dem es zu Überschreitungen dieser Grenze, rechtsstaatlicher Abwehr von Ansprüchen und Zumutungen entsprechender Übergriffe und zu Aufhebungen dieses Bandes kommt, ohne das die Reziprozität der Beziehungen zwischen Politik und Menschen, solange sie kein Problem *für den Staat* ist, mitgedacht wird. Zu kritisieren ist vor allem der Umstand, dass *dieses* Staatsrecht auf Basis korrelierender, vorentscheidender Diskurse bspw. der empirischen Soziologie und politischen Theorie (der Moderne) über diese *Schwelle* verfügen, über ihren Ort, ihre Ausdehnung und ihre Reziprozität *entscheiden* kann. Ausschnitte aus *dem* Staatsrechtsdiskurs als *Paradigma* seiner *Schwellen*aspekte zu behandeln, bedeutet also auch, dessen Repräsentanten *nicht bloß* als Vertreter dieser Disziplin aufzubereiten, sondern im Zuge ihre *Paradigmatisierung* zu fragen, *wofür* ihr Denken *beispielhaft* ist; sie zugleich als *weniger und mehr als sie selbst* sind darzustellen, und Bezüge zu anderen Denkzweigen, ihre Verwobenheit auf Ebene analog vorausliegender und zu setzender *Schwellenparadigmen* zu erkennen zu geben. Es heißt, sich darüber im Klaren zu sein, dass meine Analyse (noch) nicht in der Lage ist, den Anspruch Agambens umzusetzen, Diskurse oder *Dispositive* zu *deaktivieren* oder *unwirksam zu machen*. Die Rekapitulation der Thesen von Pierre Clastres im vorigen Kapitel und die Hypothesen dieses Abschnitts zeigen aber zwei *Möglichkeiten*, die Ansatzpunkte kritischer Reflexion über *den Staat* und seine *Aufgaben* umzujustieren, neue Probleme und Fragen vorzulegen.

Zwei Hypothesen, die in dieser Hinsicht fruchtbar sind, sind kurz zu rekapitulieren. Erstens, konnte gezeigt werden, dass die Protagonisten des bundesdeutschen Staatsrechtsdiskurses sich offen *biopolitisch* positionieren, ohne jedoch einen kritischen Begriff davon zu haben, indem sie die *Offenheit* und *Unabschließbarkeit* der sie begründenden Innen- und Außenschwellen, die es allein dem Staat und dem Recht ermöglichen, sie zu konkretisieren, zur Grundlage ihrer Diskussion machen. Auf diesen paradoxen wie funktionalen Sachverhalt macht meine Perspektive aufmerksam. In diesem Prisma scheint es, als beziehe sich das Staatsrecht auf Entitäten, die in juridischen Begriffen nicht zu fassen sind – wie auf das (aufs Recht angewiesene) Leben der Menschen –, in einem Modus, der eine *Schwelle als Ausnahme* (vom juridischen Diskurs) und *als Brücke* (zur nicht-juridischen Umwelt) nutzt: Es

werden Grenzbegriffe wie die ursprünglich der *politischen Ethik* zugehörende *Idee des Gemeinwohls* oder des soziologischen Faktors *Sicherheit* gebildet, die das paradoxe Bezogensein zwischen rechtlicher und nichtrechtlicher Sphäre sichern. Das Gemeinwohl fungiert als der Grenzbegriff, mittels dessen das Leben der vom Rechtsraum ergriffenen Menschen diesem eingeschrieben werden kann. Sein Schwellencharakter ist sichtbar in der ihm definitionsgemäßen Unabschließbarkeit. Es dient als der vom Staatszweck bis zu seinen Aufgaben deduzierbare Maßstab staatlicher Aufgabenfülle. Zweitens, wird gezeigt, dass das staatsrechtlich-biopolitische System auf Selbsterhaltung angelegt ist und es die dazu *notwendigen* Grundvoraussetzungen selbst schafft: Ausgestattet mit dem exklusiven Vorrecht, über *den Gemeinwohlbezug je konkret zu entscheiden*, seine Gefährdung oder Realisierung zu antizipieren, insofern unangreifbar zu sein und dennoch eine Bedrohung seiner selbst beständig inszenieren zu können, ist dieser *Staat sich selbst Zweck*. Zu beanstanden und in jeder Hinsicht abzulehnen ist hieran, dass entgegen allen Versicherungen nicht die Menschen (als Bürger) (möglichst) *gut* zu erhalten sind, sondern dass deren Existenzmöglichkeit nur unter der Voraussetzung der Existenz eines entsprechenden Staates gesehen wird. Hierfür oder hiergegen können keine ‚empirischen' Beweise gebracht werden – man weiß nicht, wie es *an sich* wäre. Insofern hat meine These keine praktischen Auswirkungen, sie baut darauf, *Konstruktivität und Kontingenz dieser Verbindung* denkbar zu machen und auf diesem Weg aufzuheben, *eine andere Haltung* zu ermöglichen. Was aber wäre die Form politischer Gemeinschaften *ohne* Staat, *nachdem* es Staaten gegeben hat? Ist ein Staatsrecht denkbar, dass den Staat weder als notwendig für *gutes Leben* noch das *quasi-biologische* Streben der Menschen als politischen Lebewesen voraussetzt? Kann jemand Staatsrechtler sein *als ob* er *nicht* Staatsrechtler wäre?

Schlussbetrachtung

Diese Arbeit kann ihrer Anlage gemäß nicht mit einem einfachen Fazit enden, denn dieser Text stellt nicht das Ende, sondern den Ausgangspunkt weiterer Auseinandersetzungen mit dem Werk Giorgio Agambens dar. Die abschließenden Betrachtungen ziehen unter mein Forschungsprojekt also keinen Schlussstrich. Sie rekapitulieren die Ausgangsbedingungen, die zentralen Fragestellungen und den Verlauf meiner Argumentation sowie ihre Ergebnisse. Zugleich liegt der Fokus im Folgenden auf der kritischen Reflexion offen gebliebener Fragen. Die Diskussion der Grenzen der Arbeit, ihrer ungelösten, aber in Kauf genommenen Probleme, wird hier nicht verfolgte Möglichkeiten andeuten und auf Aspekte verweisen, die andernorts genauer zu betrachten wären. Zwei Dinge hat diese Arbeit aber mindestens erreicht: Zum einen konnte mit der Konzentration auf das *Paradigma der Schwelle* das Problem gelöst werden, *wie* auf das Denken Giorgio Agambens zuzugehen bzw. wie es aufzubereiten ist, damit die Rezeption seines Werks neue Impulse erhält. Mit dieser Formel ist Agambens Denkmodell zu erfassen und nachvollziehbar zu machen. Diese Erkenntnis benennt die grundsätzliche Leerstelle der Agambenrezeption, wie im ersten Teil der Arbeit dargelegt. Wesentlich ist jedoch, dass diese Forschungslücke auf dem Weg konkreter Analysen ausgewählter Studien und Denkfiguren im zweiten Teil erschlossen wird. Zum anderen konnte in dieser Arbeit mein Grundanliegen verwirklicht werden, eigenständige Forschungsvorhaben umzusetzen, die auf Ebene des Denkmodells an Agambens Perspektive anschließen und von dieser Ausgangsbasis aus ihren Analysefokus ausrichten. Auch im dritten Teil, in dem diese Anwendung vollzogen wird, ist das subjektive Interesse mit übergeordneten wissenschaftlichen Fragestellungen verbunden. Denn die in seinem ersten Abschnitt ausschnitthaft analysierte *politische Anthropologie* von Pierre Clastres liefert im Blickwinkel meiner Betrachtung Ansatzpunkte zu einer Theorie und *Kritik abendländischer Politik* bzw. ihrer Begriffe, die aus dem spezifischen Potential der Kombination der Thesen Clastres' und Agambens hervorgehen. In einem anderen Gebiet, aber auch die Umjustierung herkömmlicher Begriffsmuster ermöglichend, profiliert sich meine Perspektive, wenn sie im zweiten Abschnitt des dritten Teils als Instrument einer *Beobachtung zweiter Ordnung* des Deutschen Staatsrechtsdiskurses dient. Beide Beispielanalysen zeigen Möglichkeiten, die in Paradigmen aufgefächerte Schwellenperspektive Agambens jenseits des von ihm gesetzten (inhaltlich-methodischen) Rahmens produktiv anzuwenden. Damit beantwortet diese Dissertation die ihr zugrunde liegende Frage nach dem Potential meiner Adaption des Analysemodells Giorgio Agambens.

Diese Ausrichtung impliziert jedoch auch, dass meine Untersuchung bestimmte, mitnichten unwesentliche Fragen und Probleme, die Agambens Werk aufwirft, nicht berührt. In diesem Zusammenhang ist vor allem der Verzicht auf eine umfassende, philosophiehistorische bzw.

begriffsgeschichtliche Quellenkritik zu nennen. Eine Untersuchung mit diesem Fokus ginge einerseits über die Kapazitäten meiner politikwissenschaftlichen Ausbildung hinaus und entspräche andererseits nicht meinem Interesse, die Relevanz von Agambens Denkfiguren mittels der Befragung ihrer Binnenrelationen und auf dem Weg ihrer Anwendung zu klären. Für grundlegende Analysen dieser Art ist auf die englischsprachigen Einführungen von de la Durantaye und Mills zu verweisen.[1899] Auch auf umfassende Theorievergleiche zu anderen Autoren wird verzichtet, da die Mängel dieser Zugangsweise eklatant sind, wie in Teil I argumentiert. Es ist aus meiner Sicht wichtiger, zu verstehen, *wie* Agamben Ideen, Konzepte oder Analysemodelle beispielsweise von Foucault oder Benjamin nutzt, als ausschließlich darüber zu reflektieren, ob seine Adaptionen und Transformation in dieser Hinsicht schlüssig sind. Diese Zugangsweise auf die Texte und Begriffe Agambens hat ihre Berechtigung nur, sofern die evidente Asymmetrie zwischen sporadischer Agambenlektüre und ‚Expertentum' in Bezug auf die mit ihm verglichenen Autoren oder Theoriegebäude zumindest bewusst bleibt. Das heißt, der vergleichende Ansatz ist dann sinnvoll, wenn die als „Missverständnis"[1900] oder „provokant gefährlich"[1901] empfundenen Interpretationen Agambens als Folie genutzt werden, das eigene Begriffsverständnis zu hinterfragen und zu modifizieren. In diesem Sinn rekurrieren meine Analysen etwa auf Foucault und Arendt, d. h. ich konzentriere mich auf die Hervorhebung komplementärer Potentiale und nicht auf Differenzen zu oder Defizite in Agambens Deutung. Es ist zu Beginn dieser Arbeit darauf hingewiesen worden, dass die Relationen zwischen Foucault und Agamben den lebendigsten und kritischsten Zweig der Agambenrezeption bilden. Aber was ist mit der diesen Diskurs prägenden Feststellung, Agamben verstehe Foucaults *Biopolitik*-Begriff falsch, gewonnen, wenn auch zu fragen ist: *Wie kann* Agamben Foucault *so* verstehen und welchen produktiven Effekt hat Agambens Adaption seiner Begriffe für *unsere* Perspektivierung der Gegenwart? Wie neben Agambens Referenzen zu Foucaults *Dispositiv*-Konzept vor allem auch die extensive Verwendung des *Paradigma*-Begriffs, oder genauer: die Anlage seiner Studien nach diesen von Foucault geprägten Analysemodellen zeigt, ist für das Verständnis von Agambens Thesen nichts erreicht, wenn diese Relation einfach (im Namen des Begriffsverständnisses der Kritiker) negiert wird. Agambens Denken *ist so*. Von dieser immanenten Ebene ausgehend sein Werk zu erörtern und produktiv zu öffnen, war eine der Prämissen dieser Arbeit. Diese Richtungsentscheidung rechtfertigt sich nicht zuletzt ausgehend von den in Teil I herausgearbeiteten Lücken und Defiziten, die auf Vergleiche fokussierte Rezeptionsversuche an den Tag legen. Damit bestätigt sich meine Hypothese, dass inhaltlich-terminologische Kritik an Agambens Thesen und Analysen, zwar notwendig ist, jedoch zuallererst deren spezifische *Entstehungs*- und *Verwendungsweise* zu beachten hat, um relevante Ergebnisse zu erzielen. Denn ohne die in meiner Dissertation

[1899] Vgl. DE LA DURANTAYE: *Giorgio Agamben*; MILLS: *The Philosophy of Agamben*.
[1900] SARASIN: "Agamben - oder doch Foucault?", S. 350.
[1901] HERRMANN: "Provokant gefährlich."

geleistete Vorarbeit in Bezug auf Agambens Vorgehen, die ansonsten lediglich der Beitrag von Franziska Schößler thematisiert,[1902] verfehlen derartige Ansätze ihre Erkenntnisziele und selbst die Intention bzw. die *paradigmatische Natur* von Agambens Argumentationen. In dieser Hinsicht leistet diese Arbeit also einen Grundlagenbeitrag für künftige, kritische Auseinandersetzungen mit Agamben und seiner Referenzebenen zu anderen Autoren.

Der Ansatz dieser Arbeit differiert von anderen Rezeptionsversuchen der Philosophie Agambens also, insofern sie weder einen inhaltlichen noch ein begrifflichen Schwerpunkt setzt, der entweder ideengeschichtlich oder in Korrespondenz bzw. Abgrenzung zu anderen Theorien zu diskutieren wäre. Das sind die Einschränkungen, die meinen Ansatz vor der Mehrheit der Rezeption auszeichnen, aber auch begrenzen. Den Versuch des Verstehens und Verständlichmachens von Agambens Methode bzw. seines Denkmodells der inhaltlich-theoretischen Kritik vorzuziehen, impliziert denn auch, dass aktuell virulente Fragen, die Agamben an *unsere Gegenwart* stellt und die insofern von größerem Interesse sein mögen, da ihnen „auf dem Feld des Politischen mit seinen [...] Realitätseffekten größere Sprengkraft zukommt“[1903], in dieser Arbeit nicht gestellt oder wie in Kapitel II.2.7 bloß angedeutet wurden. Eine der schwierigsten Aufgaben beim Verfassen des Textes bestand darin, diesen Fokus konsequent einzuhalten und weiterführende Diskussion entweder in den Fußnoten zu führen oder ganz auf andere Projekte zu verlegen. Meine Arbeit kann hingegen als Ausgangsbasis für die Reevaluation der Relevanz von Agambens Denken *als Perspektive* für die politische Theorie der Gegenwart dienen; und zwar nicht nur in rein theoretischer Hinsicht, sondern explizit mittels der Applikation der Schwellenperspektive auf *beliebige* Problemkomplexe, die (nicht nur) in der Politikwissenschaft zum Beispiel unter den Schlagwörtern der *Globalisierung*, *Entdemokratisierung* oder *Ökonomisierung* der Politik diskutiert werden.

Bevor der Verlauf meiner Arbeit rekapituliert wird, sind ihre Ausgangsbedingungen nochmals kurz erläutern, um meine Ausrichtung auf Agambens Vorgehensweise und die Abkehr von der anfänglich vorgesehenen, thematisch isolierten Analyse seines *Biopolitik*-Konzepts bzw. vom Versuch seiner gegenwartskritischen Aktualisierung nachvollziehbar zu machen. Bereits im Verlauf meines ‚Erstkontakts’ mit Agambens Werk, der Lektüre des *Homo sacer I* in 2002, kristallisierte sich heraus, dass meine Reaktion darauf und Umgangsweise damit sich von anderen Rezeptionsansätzen unterscheidet. Während ich von Anfang an Agambens Denken seinem Werk immanent zu verstehen und zu klären suchte, war die Agambenrezeption im Gegensatz dazu geprägt durch disziplinäre oder autorengebundene Voreinstellungen. Die zum Teil polemische Ablehnung seiner Thesen schien mir aus mangelndem Bemühen um das Verständnis seiner (nicht disziplingebundenen) Denkweise hervorzugehen. Die Diskrepanz zwischen der nachhaltigen Wirkung seiner Ideen auf meine intellektuelle

[1902] SCHÖßLER: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben*.
[1903] Ebd., S. 304.

Entwicklung und deren Unwirksamkeit in dieser Hinsicht auf Andere zu klären, führte dazu, dass die Frage in den Vordergrund rückte: *Wie denkt Agamben*? Aus dem Versuch, diesen Abstand zwischen meiner Position und der Mehrheit der Agambenrezeption zu deuten, ist meine Hauptthese hervorgegangen, die schließlich zum Ausgangspunkt dieser Arbeit wurde: In Agambens Vorgehensweise liegt der Schlüssel zu den Inhalten seines Werks. Denn Ansätze, seine Thesen davon unabhängig darzustellen oder zu beurteilen, bleiben aus meiner Sicht hinter der gestellten Aufgabe zurück bzw. zeigen lediglich die Grenzen der eigenen Beobachtungen auf. Die Vorüberlegungen zur Konzeption dieser Arbeit, führten zu folgender Erkenntnis, die ihren Rahmen setzt: Die beiden zentralen, immer wiederkehrenden Aspekte im Denken Agambens sind *das Paradigma* als Form, die Agamben seinen Thesen und Denkfeldern gibt, und *die Schwelle* (in diversen terminologischen Variationen), die sowohl den relativen Ort seiner Denkexperimente (*zwischen den Disziplinen*) bezeichnet, als auch inhaltlich der zentrale Operator ist. So entstand die Formel vom *Paradigma der Schwelle* als Schlüssel zum Werk Agambens, die es auf Ebene seiner Vorgehensweise anderen Forschungsvorhaben zu öffnen verspricht.

Der in dieser Arbeit etablierte Zugang auf Agambens Werk verdankt sich also einem Selbstbefragungsprozess, in dem ich die Ursachen, die Möglichkeiten und die Ziele des eigenen Perspektivwechsels, den die Lektüre Agambens eingeleitet hat, zurückverfolge. Diese Rekonstruktion entfaltet meine Agambeninterpretation und hinterfragt zugleich diese Art des Zugangs auf dessen Werk. Mein Projekt ist entsprechend auf zwei Ebenen angesiedelt, die sich in der Konzeption der Arbeit widerspiegeln: Zum einen handelt es sich um die Herausarbeitung des angewandten Verständnisses von *Paradigma* und *Schwelle* in den Denkfiguren, von denen in Teil II eine Auswahl als *Paradigma der Schwelle* rekapituliert und analysiert wurde. Zum anderen stand neben der Untersuchung des inhaltlich wie methodisch maßgeblichen Denkmodells und der werkimmanenten Interpretation seiner Erkenntnispotentiale zur Klärung an, *was* sich in Korrelation zu oder ausgehend von seinem Denken zeigen lässt *und wie* dieses Potential forschungspraktisch zu realisieren ist. Inwiefern kann aus dem analytischen Fokus auf *Schwellenparadigmen* in diversen Kontexten eine relevante, nicht fächergebundene Perspektive gewonnen werden? Diese Fragen sind nicht abstrakt zu beantworten. Daher spielen die beiden *paradigmatischen* Anwendungen der so fundierten Forschungsperspektive in Teil III eine zentrale Rolle. Ihr Scheitern*können* wurde vorher in Kauf genommen, um immerhin den Versuch zu unternehmen, Agambens Perspektive zu applizieren, meine subjektive Sicht anschlussfähig zu machen. Mein Ansatz vertritt keinen, andere Haltungen ausschließenden Wahrheitsanspruch und ist auch nicht als Versuch aufzufassen, eine neue Fachdisziplin des Schwellendenkens zu etablieren, sondern versteht sich als kritische Ergänzung und Revision aktueller Debatten um politische Begriffe und Positionen. Er bleibt also grundsätzlich *in der Schwebe* zwischen Aktualisierbarkeit und

Potentialität, die sich in individuellen Forschungsinteressen und -konstellationen verwirklichen, d. h. *nicht nicht in den Akt übergehen kann*, um es mit einer zentralen Wendung Agambens zu formulieren.[1904]

Welche Ergebnisse ergeben sich aus dem eben begründeten Ablauf meiner Argumentation? Zunächst konnte der kritische Überblick über den Forschungsstand die *Tendenzen und Probleme* der Agambenrezeption herausarbeiten. Die Kritikpunkte, auf die ich die überwiegend negative Aufnahme von Agambens Schriften zurückführe, sind einerseits eine begrifflich-thematische Fixierung, bspw. in Form der Kritik seines Biopolitikbegriffs oder seiner Relationen zu anderen Autoren wie etwa Hannah Arendt oder Walter Benjamin,[1905] sowie auf der anderen Seite eine Selektivität in Bezug auf die zur kritischen Lektüre herangezogenen Werke Agambens. Zwar habe auch ich eine Auswahl aus den Denkfiguren Agambens getroffen, um den Rahmen der Darstellung nicht zu überschreiten, doch lag mein Interpretationsakzent auf den internen, wie externen Relation und Anschlussmöglichkeiten, die Agambens „densely interconnected conceptual web“[1906] herstellt und öffnet. Diese Intention unterscheidet meine Perspektive auf Agambens Denken von der in der aktuellen Rezeption vorherrschenden Herangehensweise. Im zweiten Teil dieser Arbeit wurden anschließend die Plausibilität und die Produktivität meines Alternativvorschlags anhand exemplarischer Analysen einzelner Denkfiguren aus dem Werk Agambens untersucht, die dabei jeweils als *Paradigmen der Schwelle* rekapituliert wurden. In dieser Konstellation und mit Blickrichtung auf nachfolgende Applikationen ist Agambens Denken noch nicht untersucht oder dargestellt worden.[1907] Diese Grundlagenarbeit stellt jedoch die Voraussetzung für die produktive Auseinandersetzung mit Agambens Thesen dar. Auf diese Weise konnten jeweils drei Ebenen der betrachteten Untersuchungsfelder geklärt werden: Erstens, Agambens Verständnis seiner jeweiligen Gegenstände *als Schwellenfigur*; zweitens, die Binnenrelation zwischen den Themenfeldern, insofern sie als *Paradigmen der Schwelle* konzipiert sind und auf dieser Ebene – sich gegenseitig erhellend – zusammenhängen; und drittens, Anknüpfungspunkte, die sich aus diesen werkinternen, studienübergreifenden Vektoren seiner Analogisierungen für Folgeuntersuchungen ergeben.

In Bezug auf die *Zeitgenossenschaft* (Kapitel II.2.2) heißt das zum Beispiel: Ihr Wesenskern ist *eine Schwelle*, insofern sie einen *subjektiven Bruch* in die *allgemeine* chronologisch-

[1904] Vgl. AGAMBEN: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 58.
[1905] Vgl. u. a. die Beiträge in GEULEN: *Hannah Arendt und Giorgio Agamben*; oder in BORSÒ u. a.: *Benjamin - Agamben*.
[1906] MILLS: *The Philosophy of Agamben*, S. 2.
[1907] Auch die empfohlenen Einführungen in englischer Sprache konzentrieren sich auf die werkimmanente Klärung bzw. auf die Relation zu anderen theoretischen Begriffen, stellen jedoch die Frage der Anwendbarkeit nicht in den Mittelpunkt, d. h. transformieren Agambens Denken nicht zu einer eigenen Perspektive, sondern kritisieren, dass er keine fertigen Lösungen für die realpolitischen Probleme der Gegenwart liefert; vgl. die Konklusion von Mills: „rather than contributing to genuinely radical political theory, his apparent radicalism passes into a kind of anti-political quietism.” Ebd., S. 137.

historische Zeit einführt, nutzt und anzeigt. Diese Eigenschaft *macht* sie zu einer beispielhaften Figur, an der bestimmte Aspekte oder Funktionen der Schwelle sichtbar werden. Sie wird zu einem *Paradigma der Schwelle*, das etwa mit dem der *messianischen Zeit* oder der *Mode* korrespondiert.[1908] Diese Analogisierbarkeit setzt (unter anderem) diese drei Denkfiguren Agambens *als Schwellenparadigmen* zueinander in Beziehung, zeigt sie als solche und macht sie erkennbar und hält zugleich die Möglichkeit offen, weitere Analogien für diese „Verwandlung der Zeiterfahrung“[1909] aufzufinden. Damit sensibilisiert Agambens Denken von vornherein für Anknüpfungsmöglichkeiten, fordert die Leser zum mit- und weiterdenken auf. Das ist in meinen Augen eine der positiven Eigenarten seiner Denkweise. Schließlich verweist Agamben im Rahmen seiner Selbstpositionierung *als Zeitgenosse* auch auf eine konkrete Möglichkeit, die Position dieses *Schwellenwesens* einzunehmen. Er präsentiert dort das Beispiel einer „Lebens-Form“[1910], die mit ihrer Zeit (oder Politik oder Biographie etc.) *weder* zu identifizieren, *noch* davon abzutrennen ist, die *sowohl Opfer als auch Souverän* sein zu können scheint. Auch die *Signatur* (Kapitel II.2.3) präsentiert sich *als Schwelle*, die ihrerseits *sowohl den Übergang als auch den Abstand* zwischen „Zeichen und Bezeichnetem“[1911] markiert und eine Verschiebung anzeigt, die Agamben als *Politisierung der Zeichen* fasst,[1912] die analog zur *Politisierung des Lebens*, die nur andere Bezugspunkte hat,[1913] zur *performativen* Etablierung und Regelung der zwischenmenschlichen Handlungssphäre führt. Diese Art der Verwebung macht beide Prozesse in ihrer Eigenheit durchsichtig. Insofern Agamben die *Signatur* als Modell seiner Erkenntnistheorie vorstellt, geht das Spektrum der Anwendbarkeit über die ansonsten im Vordergrund stehenden Analogisierungen auf Ebene ihres *für die Schwelle paradigmatischen Seins* hinaus.

Mit der kunsthistorisch und mythologisch *signierten* Figur der *Nymphe* (II.2.4), habe ich daraufhin ein idealtypisches *Paradigma der Schwelle* zur Analyse herangezogen. Denn die *Nymphe* ist nicht nur in formeller Hinsicht ein *Zwischenwesen*, das *weder menschlich noch göttlich oder tierisch* ist, und in diesem Status die Grenzen und Übergänge dieser Sphären (aus Sicht der Menschen) aufzubauen und zu bestimmen hilft. Vor allem die Art und Weise, *wie* Agamben die Nymphe *als Paradigma der Schwelle* in Rückbezug auf Aby Warburgs und

---

[1908] Vgl. jeweils AGAMBEN: *Was ist Zeitgenossenschaft?*
[1909] AGAMBEN: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, S. 86.
[1910] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, S. 13.
[1911] AGAMBEN: *Theorie der Signaturen*, S. 74.
[1912] Vgl. ebd., S. 50f. Laut Agamben „drückt die Signatur nicht einfach eine semiotische Beziehung zwischen einem *signatum* und einem *signans* aus. Zwar bestätigt sie diese Beziehung, nicht aber indem sie mit ihr koinzidiert, sondern umgekehrt, indem sie sie in einen anderen Bereich verschiebt, sie einschreibt in ein neues Netzwerk pragmatischer und hermeneutischer Beziehungen. [...] Indem sie dieses Verhältnis in die pragmatisch-politische Sphäre verlagern, drücken sie eher das Verhalten aus, das man [... *beispielsweise; M.M.*] einem Boten gegenüber an den Tag zu legen hat (wie das Verhalten, welches man von ihnen erwarten kann).“ Diese Determination des menschlichen Verhaltens durch ein Zeichen verweist jedoch zugleich zurück auf die determintation des Zeichens durch die Menschen. Dies ist ein typisches *bipolares Spannungsfeld*, das Agamben mittels seiner Fokussierung zu erkennen gibt. Der Moment der *Ununterscheidbarkeit* der beiden Pole ist die *Potenz als Kontingenz*: Die diese Beziehung setzende Unterscheidung ist hier möglich, aber nicht notwendig.
[1913] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, S. 127-137.

Walter Benjamins Erkenntnismethoden denkt, lässt analoge Aspekte in anderen seiner Denkfiguren erkennen, so dass vor dieser Folie deren spezifischer Status ersichtlich wird. Dieser Abschnitt konnte vor allem werkinterne Relationen aufdecken und erläutern. Mit der *Potenz* wurde im Anschluss das zentrale *Paradigma der Schwelle* im Denken Agambens auf seine, es zentrierende, wie rahmende Funktion hin analysiert. Unterschieden in einen passiven *und* einen aktiven Pol[1914] bindet es diese *Vermögensmodalitäten* zusammen. In diesem Kapitel (II.2.5) konnte anhand einer genauen Rekapitulation von Agambens Interpretation der literarischen Figur *Bartlebys* die fundamentale Bedeutung dieses *Schwellenparadigmas* für die Denkweise und in den Denkfeldern Agambens nachgewiesen werden. Die als Charakteristikum seines Denkens angenommene *Ununterscheidbarkeit von Methode und Gegenstand* manifestiert sich hier in idealtypischer Weise. Denn über Agambens Potenzbegriff verlaufen nicht nur zahlreiche Verzweigungen, sondern immer ist es explizit die *Möglichkeit der Analogisierung*, die seine Studien zueinander in Beziehung setzt und voneinander abstößt, d. h. Impulse für weitere Fragestellungen liefert. Auf Ebene dieses Potentials sind meine Anwendungen dieser Perspektive angesiedelt und erkunden so zwei Varianten an Agambens Netzwerk von Schwellenparadigmen anzuschließen.

Im folgenden Kapitel (II.2.6) wendet die Analyse sich der Schwellenfigur zu, die für die politische Theorie augenscheinlich die größte Relevanz hat und der Kritik an Agamben den zentralen Diskussionsstoff liefert. Der *homo sacer* oder das „nackte Leben“[1915] ist, wie Agamben wiederholt betont, in erster Linie als *Paradigma* zu verstehen, um die (gewaltsame) Eigenheit der juridisch-politischen Sphäre *als Schwelle zwischen* „Natur und Kultur“[1916] zur Kenntnis zu bringen. Agamben formuliert damit einen *Begriff des Politischen*, aus dem zu folgern ist, dass *Politik* nicht die *Überwindung des (fiktiven) Naturzustands* be*sorgt*, sondern *als Biopolitik* für die Produktion und Reproduktion dieser *äußeren wie inneren Grenze menschlichen Lebens* verantwortlich ist, indem sie über, die zum *homo sacer* asymmetrisch-reziproken Schwellenfiguren von *Souveränität* und *Ausnahmezustand*, das *natürliche Leben* einer Gewalt aussetzt, der nur (souverän) gesetztes Recht Abhilfe schaffen kann. Agamben kann auf diese Weise die exklusive Identität der Sphäre *des Menschlichen* mit den Grenzen und Gesetzen der aus dem *Sprachvermögen* (einst) „infantiler“[1917] Lebewesen ‚resultierenden’ *politischen Gemeinschaft* problematisieren. In diesem Kapitel kam es weniger darauf an, die gegenwartskritischen Implikationen, die Agamben diesem Argumentationsstrang unterlegt, weiterzuverfolgen, als vielmehr darauf, eine dem *homo sacer* als *Paradigma der Schwelle* angemessene Aufarbeitung zu widmen. Damit stellt meine Interpretation die Basis für eine erneute, differenziertere Kritik der hiervon

[1914] Vgl. hierzu in Zusammenhang zu Agambens Definition von „Subjektivität“ als „Passivität“, deren *Paradigma* die „Scham“ ist AGAMBEN: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 96.
[1915] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, u. a. S. 14-17.
[1916] Vgl. u. a. AGAMBEN: *Die Sprache und der Tod*, S. 138.
[1917] Vgl. AGAMBEN: *Kindheit und Geschichte*, vor allem S. 69-71.

ausgehenden *politischen Theorie Agambens* zur Verfügung. Mithin sind dieses wie das daran anschließende Kapitel die aus politikwissenschaftlicher Sicht relevantesten Abschnitte meiner Arbeit, die jedoch – und das ist es, worauf meine Interpretation Wert legt – auf die vorangehenden bzw. parallelen Untersuchungen der *analogen Paradigmen der Schwelle* nicht verzichten können, um plausibel zu werden. Denn auch der letzte Zugriff auf Agambens Werk (II.2.7), mit dem die kritische Perspektive des italienischen Philosophen auf *seine Gegenwart* angesprochen und kontextualisiert wird, bildet nur einen Knotenpunkt darin ab. Um Agambens Spekulationen über eine *kommende Gemeinschaft* oder seine Forderung „das Ende des Staates und das Ende der Geschichte *zusammen* zu denken und das eine gegen das andere zu mobilisieren“[1918], erfassen und ernsthaft kritisieren zu können, ist es notwendig, sich über den Standpunkt seiner Perspektivierungen als *Zeitgenosse* im Klaren zu sein. In diesem Zusammenhang scheint es, als verließe *die Schwelle* ihren diskursiven Ort und würde *als gegenwärtig ubiquitäre Wirklichkeit* wahrgenommen. Oder andersherum: Die Gegenwart stellt sich für Agamben als Epoche dar, „in welcher die Möglichkeit abhanden gekommen ist, zwischen absolutem Ernst und ebenso absoluter Ironie zu unterscheiden“, er geht davon aus, „dass das ‚hegelianisch-marxistische Ende der Geschichte’ kein zukünftiges Ereignis ist, sondern bereits stattgefunden hat“[1919], gerade insofern die *spektakuläre, biopolitische Regierungsmaschine* „im Leerlauf“[1920] (jedoch nicht weniger wirksam, d. h. Leben verbessernd und Menschen vernichtend) zu funktionieren scheint. Hier schließlich wird „Agambens Messianismus“[1921] virulent, jedoch nicht in der pejorativ-theologischen Konnotation, die in der Rezeption ausschließlich fokussiert wird, sondern als Modell, d. h. *Paradigma*, die *Permanenz und Ubiquität der Schwelle der Ununterscheidbarkeit* zu erkennen, anzunehmen und auf diesem Weg „geringfügig“, aber entscheidend zu „verrücken“.[1922] Das bedeutet in Agambens Terminologie, die Unmöglichkeit von Authentizität und Aneignung als faktisch allen Lebenden gemeinsame *Gewohnheit* anzuerkennen und die *Dispositive*, die von dieser Möglichkeit, sein Leben zu *gebrauchen*, ablenken zu *deaktivieren*, in dem Sinn *unwirksam zu machen*, dass und da sie *nicht mehr notwendig*, sondern *bloß möglich* sind. Abgesehen von dieser Synthese der *immanent* handlungsanleitenden, da *kritisch perspektivierenden* politischen Theorie, die aus Agambens Schriften extrahiert wird, ist die Bestätigung meiner Ausgangshypothese von der intendierten *Ununterscheidbarkeit von Inhalt und Methode* im Denken Agambens das wesentliche Ergebnis des zweiten Teils vorliegender Arbeit. Agambens Denken selbst ist ein *Paradigma der Schwelle*.

Schließlich sind noch die wesentlichen Ergebnisse der im dritten Teil angestellten Extrapolationen dieses Denkmodells zusammenzufassen. Denn auf der Grundlage der

[1918] AGAMBEN: *Mittel ohne Zweck*, S. 106.
[1919] AGAMBEN: *Das Offene*, S. 19.
[1920] Ebd., S. 88.
[1921] Vgl. LISKA: *Giorgio Agambens leerer Messianismus*.
[1922] AGAMBEN: *Die kommende Gemeinschaft*, S. 52.

konsequenten Fokussierung auf die Agambens Werk immanenten wie es nach Außen öffnenden Relationen, die auf Ebene ihrer *Beispielhaftigkeit für die Schwelle* den Kern seiner Perspektive bilden, ließen sich meine Adaptionen sowohl *paradigmatisch* konzipieren als auch ausführen. Dieses Prisma für eigene Forschungsfragen zu nutzen, ist deshalb der zentrale Effekt, aber auch die zugrunde liegende Bedingung der Möglichkeit meiner Arbeit. Die Auseinandersetzung mit den ethnographisch in Südamerika verwurzelten Thesen von Pierre Clastres, deren Fluchtlinien ähnlich wie bei Agamben die *zeitgenössische* Kritik an Staat und Politik des Okzidents bilden, zeigt *eine* Möglichkeit, die Schwellenperspektive Agambens für die Revision *unserer* politischen Theorie zu nutzen. Konkret geht es in den Subkapiteln von III.1.3, darum die Intention Clastres' so zu modifizieren, dass seine Schriften der Vergessenheit entrissen und in ihrem gegenwartskritischen Potential zur Geltung gebracht werden. Clastres' Analyse des *Ethnozids* als auf die Existenz und Funktion des (kapitalistischen) Staats zurückzuführendes Merkmal abendländischer Gesellschaften, kann so, wie ich sie aufbereite, sowohl Foucaults als auch Agambens Verständnis der *biopolitischen Moderne* ergänzen; liefert ein *Paradigma*, um die produktive Funktionalität der beweglichen Inklusions-Exklusions-*Schwelle* der zu Bevölkerungsstaaten werden politischen Einheiten Europas von einer anderen Seite her betrachten und kritisieren zu können. Ebenso wird die von Clastres aufgestellte These zur *Macht in primitiven Gesellschaften* als alternatives Modell politischer (Nicht-)Herrschaft fruchtbar, wenn sie mit Agambens Kritik an der *Logik der Souveränität* gekoppelt wird. Der *Häuptling*, der nicht zu sagen hat, als dass, was die Gemeinschaft, die er *vertritt* – zu deren *Beispiel* er wird –, anderen zu sagen hat, *handelt* in einer analogen Dimension wie die von Agambens als *Schwellenparadigmen* interpretierten *Boten* oder *Zeugen*. Damit öffnet sich eine *öffentliche* Handlungssphäre, die nicht auf der Unterscheidung zum *Privaten* oder zur bloß natürlichen Existenz des *animal laborans*,[1923] sondern auf deren *Ununterscheidbarkeit* beruht. Das impliziert zwar *ad hoc* keine Revolution gegenwärtiger Institutionen politischer Repräsentation, wirft aber zumindest ein Licht auf Bahnen, in denen Alternativen, oder eher: Modifikationen dieser Tradition *zu denken* wären. Schließlich fördert die Reflexion von Clastres' *Archäologie der Gewalt* das Potential zutage, das Agambens Reinterpretation des Hobbesschen *Naturzustands* und der Schmittschen *Freund-Feind*-Unterscheidung als Ausgangspunkt zur Kritik sowohl dieser Theoreme selbst als auch ihrer Überlieferung besitzt. Die Synergieeffekte aus der Kombination von Clastres' These vom *permanenten Kriegszustand*, in dem sich „primitive Gesellschaften"[1924] befänden, liefert eine *paradigmatische* Gegenfolie zu Agambens These vom *permanenten Ausnahmezustand*, der in *unserer* Gegenwart, komplementär zum von Guy Debord diagnostizierten *integrierten Spektakel*, zum *normalen* „Paradigma des

[1923] Vgl. ARENDT: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 407-417.
[1924] Vgl. CLASTRES: *Archäologie der Gewalt*, S. 75.

Regierens“[1925] geworden sei. Auf dieser Ebene konnte meine Analyse nicht nur die katalysatorische Wirkung nachweisen und ausnutzen, die Agambens Terminologie, wenn sie über Clastres’ Hypothesen gelegt wird, auszeichnet. Reziprok konnten auch Konsistenz und Plausibilität der Schwellenbegriffe Agambens im Feld der politischen Theorie auf die Probe gestellt werden.

Auf der anderen Seite wurde in Kapitel III.2 mit dem Staatsrechtsdiskurs ein Denken zum Gegenstand meiner Beobachtung, dass *unsere* (national- bzw. rechts-)staatszentrierte Politik grundlegend affirmiert. Dieser Kontrast zeigt nicht zuletzt die potentielle Ausdehnung des analytischen Spektrums, das eine Perspektivierung von *Schwellen in Paradigmen* erlaubt. In diesem Kontext kam es darauf an, zentrale, diskursbegründende Begriffe des Staatsrechts, wie das *offene Gemeinwohl* oder die ambivalenten Definitionskriterien *staatlicher Aufgaben als Schwellenfiguren* zu demonstrieren. Die exemplarische Rekapitulation *in dieser Hinsicht* hat dazu geführt, die Elemente und Mechanismen, die es dem (zum Beispiel *dafür* werdenden) diskursiven System des bundesdeutschen Staatsrechts erlauben, sich selbst zu begründen, *extern beobachtend*, als dessen *blinden Fleck* aufzudecken. Das ermöglicht es, diesem Diskurs sowie den darauf aufbauenden politischen Institutionen und Verfahren gegenüber einen kritischen Standpunkt einzunehmen, der ansonsten nicht formuliert werden kann. Während Agamben die *Struktur der Souveränität* als die systemerhaltende Unterscheidung bzw. *Schwelle* thematisiert und zum Ausgangspunkt seiner Kritik an der Tradition und Gegenwart abendländischer Politik macht, zeigt meine Untersuchung eine Möglichkeit auf, die *souveräne Selbstbegründung* von einer anderen Seite her, d. h. in ihrem modernen, systemischen Charakter zu erkennen. In diesem Sinn vereint die „Staatsaufgabe Sicherheit“[1926] die diversen Fäden der auf die Wahrung und Ermöglichung *guten Lebens* (zumindest der *Staatsbürger*) ausgerichteten *Biopolitik der Gegenwart* in seiner *Schwellenfunktion*, sowohl die Erst- als auch die Letztbegründung der *so* konstituierten politischen Gemeinschaften zu liefern. Zum Problem, das diese These anspricht, wird zum einen, dass die Bedingungen der, unter anderem von Glaeßner anthropologisch, d. h. mit biopolitischer *ratio* begründeten Notwendigkeit, dem Sicherheitsbedürfnis der Menschen[1927] mit dem staatlichen Gewaltmonopol zu begegnen, Ordnung zu schaffen und zu erhalten, der so theoretisierten *und* organisierten Politik *selbst* in den Händen liegen. Nicht erst die Notstandsverordnungen im Grundgesetz wirken auf dieser Ebene.[1928] Schon in seiner Grundkonzeption ermöglicht bzw. ermächtigt das Staatsrecht *sich selbst* über den *Schwellen*-Bezug zur davon ausgeschlossenen *und* erfassten Sphäre der Leben der Menschen (als potentielle Bürger). Zum anderen scheint die Fixierung, ja geradezu

[1925] AGAMBEN: *Ausnahmezustand*, S. 9.
[1926] BULL: *Staatsaufgabe Sicherheit*.
[1927] Vgl. GLAEßNER: "Sicherheit und Freiheit."
[1928] Vgl. Artikel 91, Abs. 1 und 2 des Grundgesetzes; BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG: *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, S. 57f.

väterliche Bevormundung problematisch, die die Staatsrechtler in Bezug auf *mögliche Lebensweisen der Menschen* implementieren, insofern sie die ihrem diskursiven System zugrunde liegenden Annahmen über das *gute Leben* als *Telos aller (vernünftigen) Menschen* verallgemeinern. Im Rahmen dieser Arbeit konnten diese Vektoren lediglich angedeutet werden und wären an anderer Stelle als Standpunkt kritischer Beobachtung (nicht nur) dieses Diskurses, d. h. seiner theoretischen Voraussetzungen und praktischen Wirkungen genauer zu verfolgen. Hier ist zunächst die Möglichkeit, diese Perspektive bereitzustellen, diskutiert worden. Wenn die Rekapitulationen, Interpretationen und Anwendungen des Denkmodells Giorgio Agambens, die meine Arbeit präsentiert, dazu anregen, Agamben (nochmals neu) zu lesen, dann hat sie das Mindeste erreicht. Lassen sich davon ausgehend weitere Forschungsprojekte formulieren und umsetzen, dann hat sie ihrer rekapitulativen, wie prospektiven Anlage entsprechend ihr Ziel erfüllt.

Bibliographie

ABBINK, Jon: *Doing Justice to Clastres.* In: BENTHALL, Jonathan (Hg.): *The Best of Anthropology Today.* London/New York 2002, S. 72-73.

ABENSOUR, Miguel: *Democracy against the State. Marx and the Machiavellian Moment.* Cambridge 2011.

ABENSOUR, Miguel (Hg.): *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique.* Paris 1987.

ABENSOUR, Miguel: *Le Contre Hobbes de Pierre Clastres.* In: ABENSOUR, Miguel (Hg.): *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique.* Paris 1987, S. 115-144.

ADLER, Alfred: *La guerre et l'État primitif.* In: ABENSOUR, Miguel (Hg.): *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique.* Paris 1987, S. 95-114.

ADLER, Anthony C.: "The Intermedial Gesture. Agamben and Kommerell." In: *Angelaki Journal of Theoretical Humanities 12/3,* 2007, S. 57-64.

ADORNO, Theodor W.: *Charakteristik Walter Benjamins.* In: BENJAMIN, Walter: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays.* Stuttgart 1992, S. 155-171.

ADORNO, Theodor W. (Hg.): *Gesammelte Werke, Bd. 10.1. Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen, Ohne Leitbild.* Frankfurt/M. 1997.

ADORNO, Theodor W.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit.* Frankfurt/M. 2003.

AGAMBEN, Giorgio: *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo Sacer IV.1.* Vicenza 2011.

AGAMBEN, Giorgio: *Ausnahmezustand. Homo sacer II.1.* Frankfurt/M. 2004.

AGAMBEN, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz.* Berlin 1998.

AGAMBEN, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz.* Berlin 1998, S. 7-75.

AGAMBEN, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier.* Frankfurt/M. 2003.

AGAMBEN, Giorgio: *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides. Homo sacer II.3*. Frankfurt/M. 2010.

AGAMBEN, Giorgio: "Das unheilige Leben. Gespräch mit Hanna Leitgeb und Cornelia Vismann." In: *Literaturen 2/1,* 2001, S. 16-21.

AGAMBEN, Giorgio: "Das verlorene paradiesische Kleid. Theologie der Nacktheit. Vanessa Beecrofts Berliner Performance." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12.04.2005.

AGAMBEN, Giorgio: *Der Autor als Geste.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Profanierungen.* Frankfurt/M. 2005, S. 57-69.

AGAMBEN, Giorgio: "Der Gewahrsam. Ausnahmezustand als Weltordnung." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19.04.2003, S. 33.

AGAMBEN, Giorgio: *Die absolute Immanenz.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz.* Berlin 1998, S. 77-127.

AGAMBEN, Giorgio: *Die kommende Gemeinschaft.* Berlin 2003.

AGAMBEN, Giorgio: *Die Passion der Faktizität.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Nymphae*. Berlin 2005, S. 49-89.

AGAMBEN, Giorgio: *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität.* Frankfurt/M. 2007.

AGAMBEN, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief.* Frankfurt/M. 2006.

AGAMBEN, Giorgio: *Entäußerte Manier.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Nymphae.* Berlin 2005, S. 91-115.

AGAMBEN, Giorgio: "Heimliche Komplizen. Über Sicherheit und Terror." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.09.2001, S. 45.

AGAMBEN, Giorgio: *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer II.2*. Frankfurt/M. 2010.

AGAMBEN, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* Frankfurt/M. 2002.

AGAMBEN, Giorgio: *Idee der Prosa.* Frankfurt/M. 2003.

AGAMBEN, Giorgio: *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte.* Frankfurt/M. 2004.
AGAMBEN, Giorgio: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik.* Freiburg/Berlin 2001.
AGAMBEN, Giorgio: *Nacktheiten.* Frankfurt/M. 2010.
AGAMBEN, Giorgio: *Nymphae.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Nymphae.* Berlin 2005, S. 7-47.
AGAMBEN, Giorgio: *On Contemporaneity. Lecture* http://www.egs.edu/, 2007; online unter: http://www.youtube.com/watch?v=GsS9VPS_gms; letzter Zugriff: 19.06.2008.
AGAMBEN, Giorgio: *Philosophische Archäologie.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Signatura rerum. Zur Methode.* Frankfurt/M. 2009, S. 101-138.
AGAMBEN, Giorgio: *Profanierungen.* Frankfurt/M. 2005.
AGAMBEN, Giorgio: *Signatura rerum. Zur Methode.* Frankfurt/M. 2009.
AGAMBEN, Giorgio: *Stanzen. Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur.* Zürich/Berlin 2005.
AGAMBEN, Giorgio: *Theorie der Signaturen.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Signatura rerum. Zur Methode.* Frankfurt/M. 2009, S. 41-99.
AGAMBEN, Giorgio: *Wahrheit als Irrsal.* In: KIESOW, Rainer Maria/SCHMIDGEN, Hennning (Hg.): *Das Irrsal hilft.* Berlin 2004, S. 7-14.
AGAMBEN, Giorgio: *Walter Benjamin und das Dämonische. Glück und geschichtliche Erlösung im Denken Walter Benjamins.* In: STEINER, Uwe (Hg.): *Walter Benjamin 1892-1940.* Bern/Berlin 1992, S. 189-217.
AGAMBEN, Giorgio: *Was ist ein Dispositiv?* Berlin 2008.
AGAMBEN, Giorgio: *Was ist ein Paradigma?* In: AGAMBEN, Giorgio: *Signatura rerum. Zur Methode.* Frankfurt/M. 2009, S. 9-39.
AGAMBEN, Giorgio: *Was ist Zeitgenossenschaft?* In: AGAMBEN, Giorgio: *Nacktheiten.* Frankfurt/M. 2010, S. 21-35.
AGAMBEN, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III.* Frankfurt/M. 2003.
AGAMBEN, Giorgio/HELLER-ROAZEN, Daniel (Hg.): *Potentialities. Collected Essays in Philosophy.* Stanford 1999.
AGUIGAH, René: "Der Schritt vom Propheten zum Apostel." In: *die tageszeitung*, 23.06.2001, S. 16.
AGUIGAH, René: "Elektrifiziert euch. Eine Frankfurter Tagung leuchtet den Kommunismus aus." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12.11.2003, S. 32.
AIJMER, Göran/ABBINK, Jon (Hg.): *The Meanings of Violence. A cross-cultural Perspective.* Oxford/New York 2000.
AMBORN, Hermann: *Strukturalismus. Theorie und Methode.* In: FISCHER, Hans (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick.* Berlin 1992, S. 337-365.
ANDERSON, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts.* Frankfurt/M. 2005.
ANDREOPOULOS, George: *Introduction. The Calculus of Genocide.* In: ANDREOPOULOS, George (Hg.): *Genocide. Conceptual and Historical Dimensions.* Philadelphia/PA 1997, S. 1-28.
ANTER, Andreas: *Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen.* Tübingen 2004.
ANTER, Andreas: *Im Schatten des Leviathan. Staatlichkeit als Ordnungsidee und Ordnungsinstrument.* In: BENDEL, Petra u. a. (Hg.): *Demokratie und Staatlichkeit. Systemwechsel zwischen Staatsreform und Staatskollaps.* Opladen 2003, S. 35-55.
ANTER, Andreas: "Schlanker Staat. Neue Politische Schönheitslehre." In: *Politische Vierteljahresschrift (PVS) 38*/1997, S. 854-858.
ARENDT, Hannah: *Die verborgene Tradition. Acht Essays.* Frankfurt/M. 1976.
ARENDT, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen.* Reinbek b. Hamburg 1978.
ARENDT, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus.* München 2005.
ARENDT, Hannah: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk.* München 2005.
ARENDT, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben.* München 2005.
ARENDT, Hannah: *Was ist Politik?* München 2007.

ARISTOTELES: *De anima. Über die Seele.* Berlin 1986.
ARISTOTELES: *Metaphysik.* Reinbek b. Hamburg 1994.
ARISTOTELES: *Politik.* Reinbek b. Hamburg 1994.
ASSHEUER, Thomas: "Das nackte Leben. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben hält den Niedergang des Rechts für eine unabwendbare Schicksalsfügung." In: *Die Zeit 48*, 2004, S. 43.

BABEROWSKI, Jörg: "Auf der Suche nach Eindeutigkeit. Kolonialismus und zivilisatorische Mission im Zarenreich und in der Sowjetunion." In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas (JGO) 47*/1999, S. 482-504.
BABEROWSKI, Jörg: *Der rote Terror. Die Geschichte des Stalinismus.* München 2003.
BABEROWSKI, Jörg: *Die Entdeckung des Unbekannten. Rußland und das Ende Osteuropas.* In: BABEROWSKI, Jörg u. a. (Hg.): *Geschichte ist immer Gegenwart. Vier Thesen zur Zeitgeschichte.* München 2001, S. 9-42.
BADIOU, Alain: *Das Jahrhundert.* Zürich 2005.
BADIOU, Alain: *Das Sein und das Ereignis.* Zürich 2005.
BAHR, Hans-Dieter: *Zeit der Muße - Zeit der Musen.* Tübingen 2008.
BAILEY, Richard u. a.: "Agamben Special Issue. Form of Life. Agamben, Ontology, Politics." In: *Theory & Event 13/1*, 2010.
BAIRD, Marie L.: *'The Gray Zone' as a Complex of Tensions. Primo Levi on Holocaust Survival.* In: PUGLIESE, Stanislao G. (Hg.): *The Legacy of Primo Levi.* New York 2005, S. 193-206.
BALKE, Friedrich: *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts.* München 1996.
BALKE, Friedrich: *Figuren der Souveränität.* München 2009.
BALKE, Friedrich: *Gründung und Geburt. Über eine Figur des nackten Lebens bei Hannah Arendt.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 101-118.
BARGATZKY, Thomas: *Politik, die 'Arbeit der Götter'.* In: SCHWEIZER, Thomas u. a. (Hg.): *Handbuch der Ethnologie.* Berlin 1993, S. 263-283.
BARNARD, Alan/SPENCER, Jonathan (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* London/New York 2001.
BARTH, Boris: *Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert. Geschichte, Theorien, Kontroversen.* München 2006.
BARTOLONI, Paolo: "The Stanza of the Self. On Agamben's Potentiality." In: *Contretemps 5*/2004, S. 8-15.
BARUZZI, Arno: *Freiheit, Recht und Gemeinwohl. Grundfragen einer Rechtsphilosophie.* Darmstadt 1990.
BATAILLE, Georges: *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität.* München 1978.
BAUMAN, Zygmunt: "Das Jahrhundert der Lager." In: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 41/1,* 1994, S. 28-37.
BAUMAN, Zygmunt: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust.* Hamburg 1992.
BAUMAN, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit.* Frankfurt/M. 1995.
BAUMAN, Zygmunt: *Politischer Körper und Staatskörper in der flüssig-modernen Konsumentengesellschaft.* In: SCHROER, Markus (Hg.): *Soziologie des Körpers.* Frankfurt/M. 2005, S. 189-214.
BAUMAN, Zygmunt: *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*. Bonn 2005.
BAUMANN, Jochen: *Des Staatsbürgers neue Kleider. Giorgio Agamben zieht die Menschenrechte ab und lässt den Homo sacer einsam zurück.* In: *Jungle World 30-31*, 2002; online unter: http://jungle-world.com/artikel/2002/29/23595.html; letzter Zugriff: 13.10.2011.
BEATPUNK: *Rezension zu: Böckelmann, Janine/Meier, Frank: Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* In: Blog, 2009; online unter: http://www.beatpunk.org/papier/giorgio-agamben-die-gouvernementale-maschine/; letzter Zugriff: 08.05.2009.

BECK, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne.* Frankfurt/M. 2003.
BECKER-HO, Alice: *Le princes du jargon.* Paris 1990.
BEDORF, Thomas: *Der Dritte als Scharnierfigur. Die Funktion des Dritten in sozialphilosophischer und ethischer Perspektive.* In: EßLINGER, Eva u. a. (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma.* Berlin 2010, S. 125-136.
BEDORF, Thomas/RÖTTGERS, Kurt (Hg.): *Das Politische und die Politik.* Berlin 2010.
BEFORETHELAW-BLOG: *Giorgio Agamben. Politics and First Philosophy.* In: *Blog*, 2006; online unter: http://beforethelaw.typepad.com/before_the_law/2006/01/agamben_on_the_.html; letzter Zugriff: 25.08.2011.
BEHRENS, Fritz: *Der aktivierende Staat. Von der Allzuständigkeit zur Selbstregierung.* In: VON ALEMANN, Ulrich u. a. (Hg.): *Bürgergesellschaft und Gemeinwohl. Analyse, Diskussion, Praxis.* Opladen 1999, S. 47-59.
BENDER, Cora: *„Primitive" gegen den Staat? Eine Begegnung mit Geronimo und Pierre Clastres.* In: BENDER, Cora u. a. (Hg.): *Ding - Bild - Wissen. Ergebnisse und Perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt a. M.* Köln 2005, S. 171-189.
BENJAMIN, Walter: *Das Passagenwerk.* In: BENJAMIN, Walter: *Gesammelte Schriften. Bd. V,1*. Frankfurt/M. 1974.
BENJAMIN, Walter: *Denkbilder.* Frankfurt/M. 1994.
BENJAMIN, Walter: *Über das mimetische Vermögen.* In: BENJAMIN, Walter: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays.* Stuttgart 1992, S. 91-94.
BENJAMIN, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels.* Frankfurt/M. 1978.
BENJAMIN, Walter: *Zur Kritik der Gewalt.* In: TIEDEMANN, Rolf (Hg.): *Walter Benjamin. Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze.* Frankfurt/M. 1965, S. 29-65.
BENL, Andreas: *Eine Situation schaffen, die jede Umkehr unmöglich macht. Guy Debord und die situationistische Internationale.* In: BAUMANN, Jochen u. a. (Hg.): *Kritische Theorie und Poststrukturalismus. Theoretische Lockerungsübungen.* Berlin 1999, S. 63-77.
BENTHALL, Jonathan (Hg.): *The Best of Anthropology Today.* London/New York 2002.
BENVENISTE, Emile: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft.* München 1974.
BENVENISTE, Emile: *Problèmes de linguistique générale II.* Paris 1974.
BENZENHÖFER, Udo: *Paracelsus.* Reinbek b. Hamburg 2003.
BERGSON, Henri: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist.* Hamburg 1991.
BERNARD, Andreas: "Unverbogen in der Unverborgenheit." In: *Süddeutsche Zeitung*, 17.03.2003.
BERNHARD, Thomas: *Auslöschung. Ein Zerfall.* Frankfurt/M. 1988.
BERTOZZI, Alberto: "Thoughts in Potentiality. Provisional Reflections on Agamben's Understanding of Potentiality and Its Relevance for Theology and Politics." In: *Philosophy Today 51/3,* 2007, S. 290-302.
BEYER, Steve: *Pierre Clastres.* In: *Blog Singing to the Plants*, 2009; online unter: http://www.singingtotheplants.com/2009/01/pierre-clastres/; letzter Zugriff: 22.06.2011.
BINSWANGER, Daniel: *Prediger des Profanen. Warum der Philosoph Giorgio Agamben den intellektuellen Nachwuchs Europas fasziniert.* In: *Welt-Online*, 2005; online unter: http://www.welt.de/print-welt/article686465/Prediger_des_Profanen.html; letzter Zugriff: 24.10.2011.
BINSWANGER, Daniel: *Radikal, pauschal, scheissegal.* In: *weltwoche.ch 41*, 2005; online unter: http://www.weltwoche.ch/ausgaben/2005-41/artikel-2005-41-radikal-pauschal.html; letzter Zugriff: 03.05.2011.
BLASCHKE, Ulrich (Hg.): *Sicherheit statt Freiheit? Staatliche Handlungsspielräume in extremen Gefährdungslagen.* Berlin 2005.
BLEEDEN, David: "One Paradigm, Two Potentialities: Freedom, Sovereignty and Foucault in Agamben's Reading of Aristotle's *'dynamis'*." In: *Foucault Studies 10/November,* 2010, S. 66-84.
BOBBIO, Norberto (Hg.): *Die Zukunft der Demokratie.* Berlin 1988.
BÖCKELMANN, Janine: *Der Begriff des Lebens und die Perspektive des Ethischen.* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 131-148.

BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007.

BÖCKELMANN, Janine u. a. (Hg.): *Politik der Gemeinschaft.* Bielefeld 2008.

BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang: *Gemeinwohlvorstellungen bei Klassikern der Rechts- und Staatsphilosophie.* In: MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen.* Berlin 2002, S. 43-65.

BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang: "Recht setzt Grenzen. Warum Entgrenzungen freiheitswidrig sein können." In: *Neue Zürcher Zeitung (NZZ)*, 8./9.02.1997, S. 54.

BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte.* Frankfurt/M. 1992.

BOGDAL, Klaus-Michael: *Die Deterritorialisierten. Agambens Infamien.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 11-25.

BOHLENDER, Matthias: *Metamorphosen des Gemeinwohls. Von der Herrschaft guter Polizey zur Regierung durch Freiheit und Sicherheit.* In: MÜNKLER, Herfried/BLUHM, Harald (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe.* Berlin 2001, S. 247-274.

BOHLENDER, Matthias u. a. (Hg.): *Sicherheit und Risiko. Über den Umgang mit Gefahr im 21. Jahrhundert.* Bielefeld 2010.

BOHLKEN, Eike/THIES, Christian (Hg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik.* Stuttgart 2009.

BONTE, Pierre / IZARD, Michel (Hg.): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris 2004.

BORGARDS, Roland: *Methodenfragen. Giorgio Agamben erklärt sich selbst.* In: *JLTonline*, 2011; online unter: http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/291/885; letzter Zugriff: 08.02.2011.

BORSÒ, Vittoria u. a. (Hg.): *Benjamin - Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala.* Würzburg 2010.

BOWMAN, Glenn: *The Violence in Indentity.* In: SCHRÖDER, Ingo W./SCHMIDT, Bettina (Hg.): *Anthropology of Violence and Conflict.* London/New York 2001, S. 25-46.

BRANDOM, Robert B.: *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus.* Frankfurt/M. 2001.

BREUER, Stefan: *Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien.* Reinbek b. Hamburg 1998.

Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden. 21., völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 20. Gütersloh 2006.

BRÖCKLING, Ulrich: "Menschenökonomie, Humankapital. Zur politischen Ökonomie des 'nackten Lebens'." In: *Mittelweg 36 12/1,* 2003, S. 3-22.

BRÖCKLING, Ulrich (Hg.): *Michel Foucault. Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Mit einem Nachwort von Ulrich Bröckling.* Berlin 2010.

BRÖCKLING, Ulrich: *Um Leib und Leben. Zeitgenössische Positionen Philosophischer Kulturanthropologie.* In: ASSMANN, Aleida u. a. (Hg.): *Positionen der Kulturanthropologie*. Frankfurt/M. 2004, S. 172-195.

BRÖCKLING, Ulrich/FEUSTEL, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen.* Bielefeld 2010.

BRÖCKLING, Ulrich u. a. (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen.* Frankfurt/M. 2000.

BROKOFF, Jürgen: *Gesellschaftlicher Antisemitismus und romantische Geselligkeit. Hannah Arendts Kritik des Gesellschaftsbegriffs und der klassische Begriff des Politischen.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 241-263.

BRUGGER, Winfried: *Gemeinwohl als Integrationskonzept von Rechtssicherheit, Legitimität und Zweckmäßigkeit.* In: BRUGGER, Winfried u. a. (Hg.): *Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt.* Baden-Baden 2002, S. 17-40.

BRUSIS, Ilse: *Politik und Gemeinwohl. Zwischen Globalisierung und Individualisierung.* In: VON ALEMANN, Ulrich u. a. (Hg.): *Bürgergesellschaft und Gemeinwohl. Analyse, Diskussion, Praxis.* Opladen 1999, S. 139-149.

BUCHSTEIN, Hubertus/BEIER, Katharina: *Biopolitik.* In: GÖHLER, Gerhard u. a. (Hg.): *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung.* Wiesbaden 2004, S. 29-46.

BUCHSTEIN, Hubertus/JÖRKE, Dirk: "Das Unbehagen an der Demokratietheorie." In: *Leviathan 31/4,* 2003, S. 470-495.

BULL, Hans Peter: *Die Staatsaufgaben nach dem Grundgesetz.* Frankfurt/M. 1977.

BULL, Hans Peter: *Staatsaufgabe Sicherheit. Erfüllungsmöglichkeiten und Defizite.* Leipzig 1994.

BÜLOW, Wolfgang: *Zusammenwirken zwischen Polizei und privaten Sicherheitsdiensten.* In: PITSCHAS, Rainer/STOBER, Rolf (Hg.): *Kriminalprävention durch Sicherheitspartnerschaften.* Köln u. a. 2000, S. 103-118.

BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hg.): *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Stand Juli 1998.* Bochum 1999.

BUSSOLINI, Jeffrey: "Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault. Review of Recent Works of Agamben." In: *Foucault Studies 10/November,* 2010, S. 108-143.

BUSSOLINI, Jeffrey: "Introduction Special Issue: Michel Foucault and Giorgio Agamben." In: *Foucault Studies 10/November,* 2010, S. 3-6.

CALARCO, Matthew/DECAROLI, Steve (Hg.): *On Agamben. Sovereignty and Life.* Stanford/CA 2007.

CALLIES, Christian: *Gemeinwohl in der Europäischen Union. Über den Staaten- und Verfassungsverbund zum Gemeinwohlverbund.* In: BRUGGER, Winfried u. a. (Hg.): *Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt.* Baden-Baden 2002, S. 173-213.

CASTORIADIS, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie.* Frankfurt/M. 1997.

CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt.* Zürich/Berlin 2008.

CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften.* In: CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt.* Zürich/Berlin 2008, S. 33-81.

CLASTRES, Pierre: *Chronik der Guayaki, die sich selbst Aché nennen, nomadische Jäger in Paraguay.* München 1984.

CLASTRES, Pierre: *Die Frage der Macht in primitiven Gesellschaften.* In: CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt.* Zürich/Berlin 2008, S. 23-31.

CLASTRES, Pierre: *Entretien avec Pierre Clastres.* In: *L'anti-mythes 9*, 1975; online unter: http://plusloin.org/textes/clastres.html; letzter Zugriff: 22.06.2011.

CLASTRES, Pierre: "Le devoir de parole." In: *Nouvelle Revue de psychanalyse 8*/1973, S. 83-85.

CLASTRES, Pierre: "Les Marxistes et leur anthropologie." In: *Libre 3*/1978, S. 135-149.

CLASTRES, Pierre: *Recherches d`anthropologie politique.* Paris 1980.

CLASTRES, Pierre: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie.* Frankfurt/M. 1976.

CLASTRES, Pierre: *Über den Ethnozid.* In: CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt.* Zürich/Berlin 2008, S. 7-21.

CLASTRES, Pierre: *Unglück des wilden Kriegers.* In: CLASTRES, Pierre: *Archäologie der Gewalt.* Zürich/Berlin 2008, S. 83-123.

CLEMENS, Justin u. a. (Hg.): *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life.* Edinburgh 2008.

COLEBROOK, Claire: "Agamben. Aesthetics, Potentiality and Life." In: *South Atlantic Quarterly 107/1,* 2008, S. 107-120.

CORRY, Stephen: *Ethnocide. A Report from Colombia.* In: BENTHALL, Jonathan (Hg.): *The Best of Anthropology Today.* London/New York 2002, S. 54-56.

CORRY, Stephen/MAIR, Lucy: *Ethnocide and Ethnocentricity. Correspondence.* In: BENTHALL, Jonathan (Hg.): *The Best of Anthropology Today.* London/New York 2002, S. 61-65.

CRANE, Tim: *Intentionalität. Sechs Essays zur Philosophie des Geistes.* Frankfurt/M. 2007.

CROUCH, Colin: *Postdemokratie.* Frankfurt/M. 2008.

DABAG, Mihran: "Genozidforschung. Leitfragen, Kontroversen, Überlieferung." In: *Zeitschrift für Genozidforschung. Strukturen, Folgen, Gegenwart kollektiver Gewalt. 1*/1999, S. 6-35.
DANIEL, E. V.: *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence.* Princeton/NJ 1996.
DAS, Veena: *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary.* Berkeley/CA 2007.
DATH, Dietmar: "Individualkommunisten gegen die Erbsünde. Was halten wir vom westlichen Subjekt? Von Toni Negri bis Giorgio Agamben ist seine Ablehnung heute linker philosophischer Konsens, Marx sah das anders." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 06.11.2004, S. 41.
DEAN, Bartholomew: *Critical Re-Vision. Clastres` 'Chronicle' and the Optic of Primitivism.* In: BENTHALL, Jonathan (Hg.): *The Best of Anthropology Today.* London/New York 2002, S. 66-71.
DEBORD, Guy: *Die Gesellschaft des Spektakels. Kommentare zur Gesellschaft des Spektakels. Vorwort zur vierten italienischen Ausgabe von ‚Die Gesellschaft des Spektakels'.* Berlin 1996.
DEFERT, Daniel u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden. Bd. III.* Frankfurt/M. 2003.
DEFERT, Daniel u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden. Band IV.* Frankfurt/M. 2005.
DE LA BOÉTIE, Étienne: *Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen. Hrsg. u. eingel. von Heinz-Joachim Heydorn.* Frankfurt/M. 1968.
DE LA DURANTAYE, Leland: *Giorgio Agamben: A Critical Introduction.* Stanford/CA 2009.
DELEUZE, Gilles: *Bartleby oder die Formel.* Berlin 1994.
DELEUZE, Gilles: *Das Bewegungs-Bild.* Frankfurt/M. 1990.
DELEUZE, Gilles: *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften.* In: DELEUZE, Gilles: *Unterhandlungen: 1972 - 1990.* Frankfurt/M. 1993, S. 254-262.
DESMARAIS, Jane: "Preferring not to: The Paradox of Passive Resistance in Herman Melville's 'Bartleby'." In: *Journal of the Short Story in English 36/Spring,* 2001, S. 25-40.
DEUBER-MANKOWSKY, Astrid: *Homo sacer. Das bloße Leben und das Lager. Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt.* In: *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie. 25*, 2006; online unter: http://www.xcult.org/texte/dm/homosacer.html; letzter Zugriff: 10.10.2011.
DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE: "Zwischenstand: Giorgio Agambens Projekt des „Homo sacer"." In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52/6,* 2004, S. 929-984.
DICKINSON, Colby: *Agamben and Theology*. London 2011.
DUDEN. Das große Fremdwörterbuch. Herkunft und Bedeutung der Fremdwörter. Mannheim u.a. 1994.
DURKHEIM, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.* Frankfurt/M. 1981.
DUTLI, Ralph: *Mandelstam. Meine Zeit, mein Tier. Eine Biographie.* Zürich 2003.
EDCALAMIA: *Pierre Clastres' Challenge to Political Philosophy*. In: *Blog Thinking-Writing*, 2007; online unter: http://edcalamia.livejournal.com/9000.html; letzter Zugriff: 20.06.2011.
UNIVERSITY OF EDINBURGH: "Giorgio Agamben." In: *Paragraph. A Journal of Modern Critical Theory. 25*/2002.

EHLERS, Jan Philip: *Aushöhlung der Staatlichkeit durch die Privatisierung von Staatsaufgaben? Genuine Staatsaufgaben und das Prinzip der demokratischen Legitimation staatlichen Handelns als Grenzen der Privatisierung von Aufgaben der vollziehenden Gewalt.* Frankfurt/M. u. a. 2003.
EHLERS, Thomas: "Biopolitik als Ermöglichungsbedingung von Thanatopolitik. Anmerkungen zu Giorgio Agambens 'Lagerdenken'." In: *Journal Phänomenologie 18*/2002, S. 25-31.
EKARDT, Felix: *Braucht die liberale Demokratie den Begriff Gemeinwohl? Gemeinwohl versus Freiheit als Freiheitsschranke.* In: MEMMLER, Michael/RUPPERT, Chantal (Hg.): *Dem Gemeinwohl verpflichtet? Perspektiven zu einem unbestimmten Leitbegriff für die Waldwirtschaft.* München 2006, S. 85-103.
ELLWEIN, Thomas/HESSE, Joachim Jens: *Der überforderte Staat.* Baden-Baden 1994.

ENGEL, Antke: *Wie regiert die Sexualität? Michel Foucaults Konzept der Gouvernementalität im Kontext queer/feministischer Theoriebildung.* In: PIEPER, Marianne/GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación (Hg.): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept im Anschluss an Foucault.* Frankfurt/M./New York 2003, S. 224-239.

ENGEL, Christoph: "Offene Gemeinwohldefinitionen." In: *Rechtstheorie 32*/2001, S. 23-52.

ESPOSITO, Roberto: *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens.* Berlin 2004.

EßBACH, Wolfgang: *Vernunft, Entwicklung, Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne.* In: BRÖCKLING, Ulrich u. a. (Hg.): *Vernunft - Entwicklung - Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne.* München 2004, S. 13-22.

FACH, Wolfgang: *Das Verschwinden der Politik.* Frankfurt/M. 2008.

FACH, Wolfgang: *Die Regierung der Freiheit.* Frankfurt/M. 2003.

FACH, Wolfgang: *Staatskörperkultur. Ein Traktat über den 'schlanken Staat'.* In: Bröckling, Ulrich (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen.* Frankfurt/M. 2000, S. 110-130.

FEIN, Helen: *Definition and Discontent. Labelling, Detecting and Explaining Genocide in the Twentieth Century.* In: FÖRSTER, Stig/HIRSCHFELD, Gerhard (Hg.): *Genozid in der modernen Geschichte.* Münster 1999, S. 11-21.

FINKELDE, Dominik: "Streit um Paulus. Annäherungen an Alain Badiou, Giorgio Agamben und Slavoj Žižek." In: *Philosophische Rundschau 53*/2006, S. 303-331.

FISCHER, Hans: *Was ist Ethnologie?* In: FISCHER, Hans (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick.* Berlin 1992, S. 3-22.

FITZPATRICK, Peter: *Modernism and the Grounds of Law.* Cambridge 2001.

FOHRMANN, Jürgen: *Die Intervention der Stimme und die Kritik der 'Gedankenlosigkeit'. Hannah Arendt in Gesellschaft.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 207-221.

FOUCAULT, Michel: *Archäologie des Wissens.* Frankfurt/M. 1981.

FOUCAULT, Michel: *Das Leben der infamen Menschen.* Berlin 2001.

FOUCAULT, Michel: *Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft.* In: MARQUES, Marcelo (Hg.): *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens. Georges Canguilhem über Michel Foucault. Michel Foucault über Georges Canguilhem.* Tübingen 1988, S. 51-72.

FOUCAULT, Michel: *Das Subjekt und die Macht. Nachwort von Michel Foucault.* In: DREYFUS, Hubert/RABINOW, Paul (Hg.): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.* Weinheim 1994, S. 241-261.

FOUCAULT, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I.* Frankfurt/M. 1983.

FOUCAULT, Michel: *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974- 1975.* Frankfurt/M. 2003.

FOUCAULT, Michel: *Die Geburt der Biopolitik.* In: DEFERT, Daniel u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Dits et Ecrits 1976-1979. Schriften in vier Bänden. Bd. III.* Frankfurt/M. 2003, S. 1020-1028.

FOUCAULT, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks.* Frankfurt/M. 1988.

FOUCAULT, Michel: *Die Gouvernementalität.* In: BRÖCKLING, Ulrich u. a. (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen.* Frankfurt/M. 2000, S. 41-67.

FOUCAULT, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften.* Frankfurt/M. 2003.

FOUCAULT, Michel: *Die politische Technologie der Individuen.* In: DEFERT, Daniel u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden. Band IV.* Frankfurt/M. 2005, S. 1001-1015.

FOUCAULT, Michel: *Dispositive der Macht.* Berlin 1978.

FOUCAULT, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France, 1977-1978.* Frankfurt/M. 2004.

FOUCAULT, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France, 1975-1976.* Frankfurt/M. 2001.

FOUCAULT, Michel: *Omnes et Singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft.* In: DEFERT, Daniel/EWALD, François (Hg.): *Analytik der Macht.* Frankfurt/M. 2005, S. 188-219.

FOUCAULT, Michel: *Psychologie und Geisteskrankheit.* Frankfurt/M. 1968.
FOUCAULT, Michel: *Sicherheit, Territorium und Bevölkerung*. In: DEFERT, Daniel u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Dits et Ecrits 1976-1979. Schriften in vier Bänden. Band III.* Frankfurt/M. 2003, S. 900-905.
FOUCAULT, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses.* Frankfurt/M. 1976.
FOUCAULT, Michel: *Vorwort von Michel Foucault (Vorwort zu: Canguilhem, Georges: On the Normal and the Pathological. Boston 1978, S. IX-XX).* In: DEFERT, Daniel u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden. Band III. 1976-1979.* Frankfurt/M. 2003, S. 551-567.
FOUCAULT, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft.* Frankfurt/M. 1973.
FOUCAULT, Michel: *Was ist Kritik?* Berlin 1992.
FRANK, Manfred: *Die Unhintergehbarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Toterklärung.* Frankfurt/M. 1986.
FREIBERG, Stephan: *Grundrechte und Bürgerverantwortung. Zum Abbau der Staatsverschuldung und zur Privatisierung öffentlicher Aufgaben der Daseinsvorsorge.* Aachen 2004.
FRIEDMAN, Milton: *Kapitalismus und Freiheit.* Frankfurt/M. 2002.
FUCHS, Florian: *Giorgio Agamben über Kindheit und Erfahrung.* In: *literaturkritik.de*, 2005; online unter: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=9904e; letzter Zugriff: 19.10.2011.
FUCHS, Florian: *Heroischer Realist. Giorgio Agamben und die apathische Disponibilität.* In: *literaturkritik.de 10*, 2004; online unter: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7519; letzter Zugriff: 19.10.2011.
FUCHS, Florian: *Politische Theologie. Giorgio Agamben über Kindheit und Erfahrung.* In: *literaturkritik.de 9*, 2006; online unter: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=9904; letzter Zugriff: 09.10.2011.

GARCÍA DÜTTMANN, Alexander: *Die Sichtbarmachung der Armut. Drei Thesen.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 119-129.
GARCÍA DÜTTMANN, Alexander: "Jenseits von Tod und Leben." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19.04.1999, S. 55.
GARCÍA DÜTTMANN, Alexander: *Philosophie der Übertreibung.* Frankfurt/M. 2004.
GEHRING, Petra: *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens.* Frankfurt/M. 2006.
GEHRING, Petra: "Wie erforscht man ein Paradigma?" In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10.03.2010, S. 30.
GEHRING, Petra u. a.: "Meisterdenker Agamben?" In: *Information Philosophie 5*/2008, S. 25-33.
GEHRING, Petra/KADI, Ulrike: "Editorial zum Schwerpunkt: Biopolitik - Giorgio Agambens lange, dunkle Linien." In: *Journal Phänomenologie 18*/2002, S. 4-6.
GEISENHANSLÜKE, Achim: *Herr Rossi sucht das Glück. Zum Zusammenhang von Scham und Subjektivität bei Giorgio Agamben.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 265-280.
GERHARDT, Volker: "Was Biopolitik ist und was gegen sie spricht." In: *Zeitschrift für Biopolitik 1/1,* 2002, S. 43-47.
GERLACH, Christian: *Extrem gewalttätige Gesellschaften. Massengewalt im 20. Jahrhundert.* München 2011.
GERLACH, Irene/NITSCHKE, Peter (Hg.): *Metamorphosen des Leviathan? Staatsaufgaben im Umbruch.* Opladen 2000.
GEULEN, Eva: *Giorgio Agamben zur Einführung.* Hamburg 2005.
GEULEN, Eva: *Gründung und Gesetzgebung bei Badiou, Agamben und Arendt.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 59-74.

GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008.
GEYER, Christian (Hg.): *Biopolitik. Die Positionen.* Frankfurt/M. 2001.
GEYER, Christian: "Die Zecke liegt in Wehen. Giorgio Agamben über die Benommenheit von Mensch und Tier. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Das Offene. Der Mensch und das Tier. Die kommende Gemeinschaft." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.08.2003, S. 35.
GEYER, Christian: "Giorgio Agamben. Der Geküßte." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 08.10.2004.
GINZBURG, Carlo: *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis.* München 1988.
GLAEßNER, Gert-Joachim: *Sicherheit in Freiheit. Die Schutzfunktion des demokratischen Staates und die Freiheit der Bürger.* Opladen 2003.
GLAEßNER, Gert-Joachim: "Sicherheit und Freiheit." In: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 10-11*/2002, S. 3-13.
GOLLAN, Lutz: *Private Sicherheitsdienste in der Risikogesellschaft.* Freiburg 1999.
GÖTZ, Volkmar: *Innere Sicherheit.* In: ISENSEE, Josef (Hg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Die Aufgaben des Staates.* Heidelberg 2006, S. 671-699.
GRAMM, Christof: *Privatisierung und notwendige Staatsaufgaben.* Berlin 2001.
GRASER, Alexander: *'Demoikratie?' Konsistenzängste im deutschen Staatsrecht.* In: STOLLEIS, Michael/STREECK, Wolfgang (Hg.): *Aktuelle Fragen zu politischer und rechtlicher Steuerung im Kontext der Globalisierung.* Baden-Baden 2007, S. 77-96.
GREVE, Jens/SCHNABEL, Annette (Hg.): *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen.* Berlin 2011.
GRIGAT, Stephan: *Fetischismus und Widerstand. Guy Debords Rezeption der Kritik der politischen Ökonomie und die Schwierigkeiten der Gesellschaftskritik nach Auschwitz.* In: GRIGAT, Stephan (Hg.): *Spektakel - Kunst - Gesellschaft. Guy Debord und die Situationistische Internationale.* Berlin 2006, S. 37-78.
GRIMM, Dieter: *Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats.* In: GRIMM, Dieter (Hg.): *Wachsende Staatsaufgaben - sinkende Steuerungsfähigkeit des Rechts.* Baden-Baden 1990, S. 291-306.
GRIMM, Dieter: *Gemeinwohl in der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts.* In: MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen.* Berlin 2002, S. 125-139.
GRIMM, Dieter: "Gold-Medaillen genügen. Wenn der Sport bedroht ist, dann durch sich selbst. Er gehört nicht als Staatsziel ins Grundgesetz." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.01.2007.
GRIMM, Dieter (Hg.): *Staatsaufgaben.* Baden-Baden 1994.
GRIMM, Dieter (Hg.): *Wachsende Staatsaufgaben - sinkende Steuerungsfähigkeit des Rechts.* Baden-Baden 1990.
GROßMANN, A.: "Macht, Gewalt, Terror. Unzeit(geist)gemäße Betrachtungen im Ausgang von Agamben, Arendt und Schmitt." In: *Journal Phänomenologie 18*/2002, S. 14-18.
GUAYAKI: *Guayaki Organic Yerba Mate*. 2011; online unter: http://guayaki.com/; letzter Zugriff: 12.11.2011.
GUSY, Christoph (Hg.): *Privatisierung von Staatsaufgaben. Kriterien, Grenzen, Folgen.* Baden-Baden 1998.
GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación: *Gouvernementalität und die Ethnisierung des Sozialen. Migration, Arbeit und Biopolitik.* In: PIEPER, Marianne/GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación (Hg.): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept im Anschluss an Foucault.* Frankfurt/M./New York 2003, S. 161-178.
GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación: *'Sexuelle Multitude' und prekäre Subjektivitäten. Queers, Prekarisierung und transnationaler Feminismus.* In: PIEPER, Marianne u. a. (Hg.): *Empire und die biopolitische Wende: die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri.* Frankfurt/M./New York 2007, S. 125-139.

HÄBERLE, Peter: *'Gemeinwohl' und 'Gemeinsinn' im national-verfassungsstaatlichen und europarechtlichen Kontext.* In: MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Kokretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen.* Berlin 2002, S. 99-124.

HABERMAS, Jürgen: *Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie.* In: HABERMAS, Jürgen: *Die postnationale Konstellation.* Frankfurt/M. 1998, S. 91-169.

HAFNER, Marcus: *System und Soziom. Versuch zur Verortung und Abbildung temporärer, fluider Gemeinschaften als "Soziosom" am Beispiel des globalisiert-symbolischen Systems 'Coca-Cola'.* Universität für Angewandte Kunst, Wien 2011.

HAN, Byung-Chul: "Politik ist ein anderes Wort für Gewalt." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19.08.2010, S. 32.

HANIMANN, Joseph: "Groß schreiben reicht nicht. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 05.05.2008, S. 41.

HANSER, Peter/VON TROTHA, Trutz: *Ordnungsformen der Gewalt. Reflexionen über die Grenzen von Recht und Staat an einem einsamen Ort in Papua-Neuguinea.* Köln 2002.

HARDT, Michael/NEGRI, ANTONIO: *Empire. Die neue Weltordnung.* Frankfurt/M./New York 2002.

HARRIS, Marvin: *Kannibalen und Könige. Die Wachstumsgrenzen der Hochkulturen.* Stuttgart 1990.

HARTLE, Johan Frederik: *Der Philosoph an den Grenzen der Rechtsgemeinschaft. Giorgio Agamben bildet eine Ausnahme.* In: *literaturkritik.de 2004*, 2003; online unter: http://www.literaturkritik.de/public/inhalt.php?ausgabe=200311#toc_nr707; letzter Zugriff: 20.09.2011.

HARTLE, Johan Frederik: *Speakers Corner oder: Das unbestimmte Dritte. Giorgio Agambens Messianismus des Rechts.* In: *literaturkritik.de 10*, 2004; online unter: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7435; letzter Zugriff: 20.09.2011.

HAUPT, Heinz-Gerhard: *History of Violence.* In: SMELSER, Neil J. (Hg.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences.* Amsterdam 2001, S. 16196–16202.

HAUSKELLER, Christine: *Das paradoxe Subjekt. Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michel Foucault.* Tübingen 2000.

HAVERKAMP, Anselm: "Das Betriebsgeheimnis der europäischen Demokratie. Giorgio Agambens 'Homo Sacer'. Anmerkungen zu einem lebenswichtigen Buch." In: *Literaturen 2/1,* 2001, S. 23-25.

HEBEISEN, Michael W.: *Staatszweck, Staatsziele, Staatsaufgaben. Leistungen und Grenzen einer juristischen Behandlung von Leitideen der Staatstätigkeit.* Chur u. a. 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik. Werke, Bd. 6.* Frankfurt/M. 1979.

HEIDEMANN, Frank: *Ethnologie. Eine Einführung.* Göttingen 2011.

HEIL, Reinhard/HETZEL, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie.* Bielefeld 2006.

HEINS, Volker: "Der Ernstfall der Menschenrechte. Eine Kritik an Agamben." In: *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung. 2/1,* 2005, S. 142-152.

HEINS, Volker: "Giorgio Agamben and the Current State of Affairs in Humanitarian Law and Human Rights Policy." In: *German Law Journal 6/5,* 2005, S. 845-860.

HEINSOHN, Gunnar: *Lexikon der Völkermorde.* Reinbek b. Hamburg 1998.

HEISTER, Michael/SCHWARZ, Richard: *Kritik der Biopolitik. Kritik der Souveränität. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens und Antonio Negris.* In: *episteme.de 3*, o.J.; online unter: http://www.episteme.de/htmls/Heister-Schwarz-Agamben-Negri.html; letzter Zugriff: 12.10.2011.

HERRMANN, Ulrike: "Provokant gefährlich." In: *die tageszeitung*, 30.04.2002, S. 14.

HESSE, Konrad: *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland.* Heidelberg 1999.

HETZEL, Mechthild: *Revision des politischen Vokabulars. Giorgio Agamben.* In: HEIL, Reinhard/HETZEL, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie.* Bielefeld 2006, S. 111-116.

HEYDENREICH, Titus/BREMER, Thomas (Hg.): *Italienische Philosophie heute. Mit Beiträgen zu Croce, Gramsci, Agamben, Umberto Eco, Emanuele Severino, Toni Negri, Gianni Vattimo und Roberto Esposito.* Tübingen 2011.
HIBST, Peter: *Utilitas publica - gemeiner Nutz - Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter.* Frankfurt/M. 1991.
HIRSCHBERG, Walter (Hg.): *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin 1988.
HOBBES, Thomas: *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates.* Reinbek b. Hamburg 1965.
HOBBES, Thomas: *Vom Menschen. Vom Bürger.* Hamburg 1959.
HÖFFE, Ottfried: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung.* München 2002.
HÖFFE, Ottfried (Hg.): *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie.* Stuttgart 1992.
HÖFFE, Ottfried: *Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte.* In: HÖFFE, Ottfried (Hg.): *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie.* Stuttgart 1992, S. 188-211.
HOFFMANN-RIEM, Wolfgang: "Übergang der Polizeigewalt auf Private?" In: *Zeitschrift für Rechtspolitik 10*/1977, S. 277-284.
HOFMANN, Hasso: *Verfassungsrechtliche Annäherungen an den Begriff des Gemeinwohls.* In: MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen.* Berlin 2002, S. 25-41.
HÖHNE, Thomas: *StaatsVolksBürgerschaft. Anmerkungen zu Staatsbürgerschaft, Nationalstaat und 'Fremde'.* In: *diskus Mai/99*, 1999; online unter: http://www.copyriot.com/diskus/1_99/6.htm; letzter Zugriff: 19.09.2011.
HOLL, Adolf: "Die Macht des leeren Throns. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer II.2." In: *Die Presse*, 02.10.2010.
HONNETH, Axel (Hg.): *Dialektik der Freiheit.* Frankfurt/M. 2005.
HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt/M. 2003.
HORSTER, Detlef: *Gemeinwohl als Kontingenzformel. Die systemtheoretische Sicht.* In: BRUGGER, Winfried u. a. (Hg.): *Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt.* Baden-Baden 2002, S. 245-255.
HUECK, Ingo J.: "Staatliche Polizei und private Sicherheitsdienste in den Vereinigten Staaten und Deutschland." In: *Der Staat 36*/1997, S. 211-236.
HUSSERL, Edmund: *Husserliana, Bd. III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* 1976.

IMBUSCH, Peter: "'Überflüssige'. Historische Deutungsmsuter und potentielle Universalität eines Begriffs." In: *Mittelweg 36/5,* 2001, S. 49-62.
INHETVEEN, Katharina: *Die politische Ordnung des Flüchtlingslagers. Akteure, Macht, Organisation. Eine Ethnographie im Südlichen Afrika.* Bielefeld 2010.
ISENSCHMID, Andreas: "Das zerpulverte Leben." In: *Die ZEIT*, 25.09.2003.
ISENSEE, Josef: *Das Grundrecht auf Sicherheit. Zu den Schutzpflichten des freiheitlichen Verfassungsstaates.* Berlin 1983.
ISENSEE, Josef: *Gemeinwohl im Verfassungsstaat.* In: ISENSEE, Josef (Hg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. IV. Die Aufgaben des Staates.* Heidelberg 2006, S. 4-83.
ISENSEE, Josef (Hg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. 10 Bde.* Heidelberg 1987-2011.
ISENSEE, Josef: *Staatsaufgaben.* In: ISENSEE, Josef (Hg.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Die Aufgaben des Staates.* Heidelberg 2006, S. 117-160.

JÄGER, Lorenz: "Giorgio Agamben spricht im Städel." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30.05.2005.
JÄGER, Lorenz: "Wie kann man für den Nicht-Menschen sprechen?" In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 07.10.2003, S. L37.

JAJAJANEENEENEE-BLOG: *Lasst uns agamben.* In: *Blog*, 2010; online unter: http://jajajaneeneenee.blogspot.com/2010/10/lat-uns-agamben.html; letzter Zugriff: 26.08.2011.
JAKOBSON, Roman: *Verschieber [Shifters], Verbkategorien und das russische Verb.* In: JAKOBSON, Roman (Hg.): *Form und Sinn. Sprachwissenschaftliche Betrachtungen.* München 1974, S. 35-54.
JAMES, Martin (Hg.): *The Poulantzas Reader. Marxism, Law and the State.* London 2008.
JAPPE, Anselm: "Politik des Spektakels - Spektakel der Politik. Zur Aktualität der Theorie von Guy Debord." In: *Krisis 20*/1998, o. S.
JAULIN, Robert: *L'ethnocide à travers des Amériques.* Paris 1972.
JAULIN, Robert U. A. (Hg.): *De l'ethnocide, recueil de textes.* 1972.
JAWORSKI, Philippe: *Melville, le désert et l'empire.* Paris 1986.
JOHN-KOCH, Monika: *Organisationsrechtliche Aspekte der Aufgabenwahrnehmung im modernen Staat.* Berlin 2005.
JÖRKE, Dirk: *Politische Anthropologie. Eine Einführung.* Wiesbaden 2005.
JÖRKE, Dirk: *Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien?* In: HEIL, Reinhard/HETZEL, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie.* Bielefeld 2006, S. 253-266.
JÖRKE, Dirk/LADWIG, Bernd: *Einleitung.* In: JÖRKE, Dirk/LADWIG, Bernd (Hg.): *Politische Anthropologie. Geschichte, Gegenwart, Möglichkeiten.* Baden-Baden 2009, S. 9-24.
JOURNAL PHÄNOMENOLOGIE: "Schwerpunkt: Biopolitik - Giorgio Agambens lange, dunkle Linien." In: *Journal Phänomenologie 18*/2002.

KAMMLER, Clemens u. a. (Hg.): *Foucault Handbuch. Leben, Werk, Wirkung.* Stuttgart/Weimar 2008.
KANTOROWICZ, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters.* München 1990.
KAPPELER, Andreas: *Rußlands Frontier in der Frühen Neuzeit.* In: ASCH, Ronald G. u. a. (Hg.): *Frieden und Krieg in der Frühen Neuzeit.* München 2001, S. 599-613.
KAUBE, Jürgen: "Der mit den Duftstoffen tanzt. Auf ihn fallen Studenten herein. Giorgio Agamben profaniert." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.06.2005, S. 41.
KAUFMANN, Franz Xaver: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften.* Stuttgart 1970.
KAUFMANN, Vincent: *Guy Debord. Die Revolution im Dienste der Poesie.* Berlin 2004.
KHODARKOVSKY, Michael: "From Frontier to Empire. The Concept of the Frontier in Russia, Sixteenth-Eighteenth Centuries." In: *Russian History/Histoire Russe 19*/1992, S. 115-128.
KHURANA, Thomas: *Desaster und Versprechen. Eine irritierende Nähe im Werk Giorgio Agambens.* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 29-44.
KHURANA, Thomas: "Leben und Sterben lassen: Giorgio Agambens Buch 'Homo sacer' und seine Rezeption." In: *Texte zur Kunst 45*/*12,* 2002, S. 122-128.
KIESOW, Rainer Maria: "Ius sacrum. Giorgio Agamben und das nackte Recht." In: *Rechtsgeschichte 1*/2002, S. 56-70.
KIESOW, Rainer Maria: *Law and Life.* In: NORRIS, Andrew (Hg.): *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer.* London 2005, S. 248-261.
KIRCHHOF, Paul: *Der Staat - eine Erneuerungsaufgabe.* Freiburg 2005.
KITTSTEINER, Heinz D.: *Die Angst in der Geschichte und die Re-Personalisierung des Feindes.* In: KITTSTEINER, Heinz D. (Hg.): *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne.* Hamburg 2006, S. 103-128.
KITTSTEINER, Heinz D.: *Weltgeist, Weltmarkt, Weltgericht.* Paderborn 2008.
KLEIN, Reimar: *Experimentum linguae. Zum Denken Giorgio Agambens.* In: AGAMBEN, Giorgio: *Idee der Prosa*. Frankfurt/M. 2003, S. 153-172.
KNEER, Georg/NASSEHI, Armin: *Niklas Luhmanns Theorie Sozialer Systeme. Eine Einführung.* München 2000.

KNORR-CETINA, Karin: *Anthropologie und Ethnomethodologie: Eine theoretische und methodische Herausforderung.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 167-182.

KOHL, Karl-Heinz (Hg.): *Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung.* München 2000.

KOHL, Karl-Heinz: *Geordnete Erfahrung: Wissenschaftliche Darstellungsformen und literarischer Diskurs in der Ethnologie.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 407-420.

KÖHLER, J./HEYER, S. (Hg.): *Anthropologie der Gewalt. Chancen und Grenzen der sozialwissenschaftlichen Forschung.* Berlin 1998.

KOLLER, Peter: *Das Konzept des Gemeinwohls. Versuch einer Begriffsexplikation.* In: BRUGGER, Winfried u. a. (Hg.): *Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt.* Baden-Baden 2002, S. 41-70.

KÖNIG, Klaus/FÜCHTNER, Natascha: *'Schlanker Staat'. Eine Agenda der Verwaltungsmodernisierung im Bund.* Baden-Baden 2000.

KÖNIG, René: *Präsentation.* In: MÜLLER, Ernst-Wilhelm (Hg.): *Ethnologie als Sozialwissenschaft.* Opladen 1984, S. 9-16.

KOSCHORKE, Albrecht: *Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften.* In: EßLINGER, Eva u. a. (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma.* Berlin 2010, S. 9-31.

KOTEK, Joël/RIGOULOT, Pierre: *Das Jahrhundert der Lager. Gefangenschaft, Zwangsarbeit, Vernichtung.* Berlin u.a. 2001.

KREISKY, Eva: *In Konvergenz der Interessen: Neoliberale Praktiken und rechtspopulistische Regulierung sozialen Protests.* In: DEMIROVIC, Alex/BOJADZIJEV, Manuela (Hg.): *Konjunkturen des Rassismus.* München 2002, S. 50-89.

KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago/Ill. 1991.

KUPER, Adam: *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion.* London u.a. 1996.

KUROTSCHKA, Vanna Gessa: "Lebensform, nacktes Leben, Untätigkeit ohne Werk." In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 52/6,* 2004, S. 929-941.

LACAPRA, Dominick: *Approaching Limit Events. Siting Agamben.* In: CALARCO, Matthew/DECAROLI, Steve (Hg.): *On Agamben. Sovereignty and Life.* Stanford 2007, S. 126-162.

LACHERT, Elke: *Wege dorthin. Zum Problem der Unentscheidbarkeit bei Agamben und Derrida.* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 207-215.

LACLAU, Ernesto: *Bare Life or Social Indeterminacy?* In: CALARCO, Matthew/DECAROLI, Steve (Hg.): *On Agamben. Sovereignty and Life.* Stanford 2007, S. 11-22.

LANGE, Hans-Jürgen (Hg.): *Staat, Demokratie und innere Sicherheit in Deutschland.* Opladen 2000.

LATOUR, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie.* Frankfurt/M. 2001.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (Hg.): *Philosophische Schriften, Bd. 2. Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. Vorwort, Abhandlung, erster und zweiter Teil.* Frankfurt/M. 1996.

LEISNER, Walter: *Demokratie. Betrachtungen zur Entwicklung einer gefährdeten Staatsform.* Berlin 1998.

LEMKE, Thomas: *Biopolitik zur Einführung.* Hamburg 2007.

LEMKE, Thomas: *Die Macht und das Leben. Foucaults Begriff der 'Biopolitik' in den Sozialwissenschaften.* In: KAMMLER, Clemens/PARR, Rolf (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme.* Heidelberg 2007, S. 135-156.

LEMKE, Thomas: *Die politische Ökonomie des Lebens. Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben.* In: BRÖCKLING, Ulrich u. a. (Hg.): *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik.* Tübingen 2004, S. 257-274.

LEMKE, Thomas: "Die Regel der Ausnahme. Giorgio Agamben über Biopolitik und Souveränität." In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52/6,* 2004, S. 943-963.
LEMKE, Thomas: *Gouvernementalität und Biopolitik*. Wiesbaden 2008.
LEMKE, Thomas: *Gouvernementalität.* In, 2005; online unter: www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Gouvernementalit%E4t%20 Kleiner-Sammelband .pdf; letzter Zugriff: 10.10.2011.
LEMKE, Thomas u. a. (Hg.): *Michel Foucault. Analytik der Macht. Auswahl und Nachwort von Thomas Lemke.* Frankfurt/M. 2005.
LEPELTIER, Thomas: *Le rôle de la violence dans les sociétés primitives.* In: *Revue de Livres.*, 1999; online unter: revue.de.livres.free.fr/cr/clastres.pdf; letzter Zugriff: 22.06.2011.
LEROI-GOURHAN, André: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst.* Frankfurt/M. 1988.
LETTOW, Susanne: *Zone der Unbestimmtheit. Biopolitik und Geschlechterverhältnisse bei Foucault, Agamben und Hardt/Negri.* In: LETTOW, Susanne (Hg.): *Öffentlichkeiten und Geschlechterverhältnisse. Erfahrungen - Politiken - Subjekte*. Königstein im Taunus 2005, S. 225-242.
LÉVI-STRAUSS, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft.* Frankfurt/M. 1981.
LÉVI-STRAUSS, Claude: *Rasse und Geschichte.* Frankfurt/M. 1972.
LÉVI-STRAUSS, Claude: *Strukturale Anthropologie.* Frankfurt/M. 1981.
LEYS, Ruth: *From Guilt to Shame. Auschwitz and After.* Princeton/NJ 2007.
LICHTENBERGER, Lutz: "Im Schatten der Gewaltdebatten." In: *Süddeutsche Zeitung*, 30.07.2008.
LISKA, Vivian: *Als ob nicht. Messianismus in Giorgio Agambens Kafka-Lektüren.* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 75-89.
LISKA, Vivian: *Der Messias in der Schriftmaschine. Gesetz und Schrift in Giorgio Agambens Kafka-Lektüren.* In: *TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 2005; online unter: http://www.inst.at/trans/16Nr/06_7/liska16.htm; letzter Zugriff: 13.10.2009.
LISKA, Vivian: *Die Tradierbarkeit der Lücke in der Zeit. Arendt, Agamben und Kafka.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 191-206.
LISKA, Vivian: *Giorgio Agambens leerer Messianismus. Hannah Arendt - Walter Benjamin - Franz Kafka.* Wien 2008.
LOICK, Daniel (Hg.): *Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens.* Baden-Baden 2011.
LOIDOLT, Sophie: *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls.* Berlin 2009.
LOIDOLT, Sophie: *Einführung in die Rechtsphänomenologie. Eine historisch-systematische Darstellung.* Tübingen 2010.
LOREY, Isabell: *Als das Leben in die Politik eintrat. Die biopolitisch-gouvernementale Moderne, Foucault und Agamben.* In: PIEPER, Marianne u. a. (Hg.): *Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri.* Frankfurt/M./New York 2007, S. 269-291.
LOREY, Isabell: *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*. Zürich 2011.
LOREY, Isabell: *Gouvernementalität und Selbst-Prekarisierung. Zur Normalisierung von KulturproduzentInnen.* In: *transversal multilingual webjournal 1/2006*, 2006; online unter: http://transform.eipcp.net/transversal/1106/lorey/de/print; letzter Zugriff: 08.10.2009.
LUHMANN, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt/M. 1997.
LUHMANN, Niklas: *Die Wissenschaft der Gesellschaft.* Frankfurt/M. 1990.
LUHMANN, Niklas: *Legitimation durch Verfahren.* Frankfurt/M. 1997.
LUHMANN, Niklas: *Politik und Recht.* In: LUHMANN, Niklas: *Das Recht der Gesellschaft.* Frankfurt/M. 1995, S. 407-439.
LUHMANN, Niklas: *Soziologie des Risikos.* Berlin 1991.
LUHMANN, Niklas: "Staat und Politik. Zur Semantik der Selbstbeschreibung politischer Systeme." In: *Politische Vierteljahresschrift (PVS) Sonderheft 15*, 1984, S. 99-125.
LÜSSI, Walter: *Robert Walser. Experiment ohne Wahrheit.* Berlin 1977.

MACKEBEN, Andreas: *Grenzen der Privatisierung der Staatsaufgabe Sicherheit.* Baden-Baden 2004.
MAIR, Lucy: *'Ethnocide'.* In: BENTHALL, Jonathan (Hg.): *The Best of Anthropology Today.* London/New York 2002, S. 57-60.
MANDELSTAM, Ossip: *Tristia. Gedichte 1916-1925.* Zürich 1993.
MANDEVILLE, Bernard: *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile.* Frankfurt/M. 1980.
MARCHART, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben.* Frankfurt/M. 2010.
MARCHART, Oliver: *Zwischen Moses und Messias. Zur politischen Differenz bei Agamben.* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 10-28.
MASSCHELEIN, Jan/MAARTEN, Simons: *Globale Immunität oder Eine kleine Kartographie des europäischen Bildungsraums.* Zürich/Berlin 2005.
MAYER, Michael: "Ein Ausnahmezustand auf Dauer. Giorgio Agamben über die Idee einer 'Biopolitik'." In: *Berliner Zeitung*, 21.01.1997, S. 21.
MAYNTZ, Renate/SCHARPF, Fritz W.: *Steuerung und Selbstorganisation in staatsnahen Sektoren.* In: MAYNTZ, Renate/SCHARPF, Fritz W. (Hg.): *Gesellschaftliche Selbstregelung und politische Steuerung.* Frankfurt/M. 1995, S. 9-38.
MCLENNAN, Matt: *Pierre Clastres. Archeology of Violence.* In: *Blog The Notes Taken*, 2011; online unter: http://notes-taken.blogspot.com/2011/03/pierre-clastres-archeology-of-violence.html; letzter Zugriff: 22.06.2011.
MEIN, Georg: *Narrative der Zeugenschaft.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 223-239.
MELVILLE, Herman: *Bartleby.* In: MELVILLE, Herman: *Billy Budd and Other Stories.* S. 59-99.
MENKE, Bettine: *Das Nach-Leben im Zitat. Benjamins Gedächtnis der Texte.* In: HAVERKAMP, Anselm/LACHMANN, Renate (Hg.): *Raum, Bild, Schrift. Studien zur Mnemotechnik.* Frankfurt/M. 1991, S. 74-110.
MENKE, Bettine: *Giorgio Agambens Umschrift 'Politischer Theologie'.* In: FOHRMANN, Jürgen/BROKOFF, Jürgen (Hg.): *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert.* Paderborn 2003, S. 131-152.
MENKE, Christoph: *Die 'Aporien der Menschenrechte' und das 'einzige Menschenrecht'. Zur Einheit von Hannah Arendts Argumentation.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 131-147.
MENNINGHAUS, Winfried: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos.* Frankfurt/M. 1986.
MESNARD, Philippe: "The Political Philosophy of Giorgio Agamben. A Critical Evaluation." In: *Totalitarian Movements and Political Religions 5/1,* 2004, S. 139-157.
MEX, Susanne "Tod der Stimme (voce) - Stimme (Voce) des Todes. Zu Giorgio Agamben 'Il linguaggio e la morte'." In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte/Cahiers d'histoire des littératures Romanes 14/3,* 1990, S. 334-349.
MEYER, Thomas: *Was ist Politik? 3., aktualisierte und ergänzte Auflage.* Wiesbaden 2010.
MILLS, Catherine: *The Philosophy of Agamben.* Ithaca/NY 2008.
MOATI, Yoram: *Pierre Clastres. L'anthropologie anarchiste.* In: *Blog Libertaire*, 2000; online unter: http://libertaire.pagesperso-orange.fr/archive/2000/228-mai/clastres.htm; letzter Zugriff: 22.06.2011.
MOYN, Samuel: "Of Savagery and Civil Society. Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought." In: *Modern Intellectual History 1/01,* 2004, S. 55-80.
MÜLLER, Martin: *Biopolitik im Stalinismus? Giorgio Agambens Lagerthese und der GULag (unveröffentlichte Magisterarbeit).* Universität Leipzig, Leipzig 2006.
MÜLLER, Thomas/LYOTARD, Judith W.: *Biopolitik, Recht und Nationalsozialismus. Foucault meets Agamben meets Fraenkel meets Foucault.* In: *Phase 2/17*, 2005; online unter: phase2.nadir.org/index.php?artikel=319&print=); letzter Zugriff: 19.10.2011.
MÜLLER, Wolfgang: *Politizid, Ethnozid und Gynozid: Ein kurzer Überblick.* München 2008.
MÜNKLER, Herfried: "Die Privatisierung des Krieges. Warlords, Terrornetzwerke und die Reaktion des Westens." In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft 13/1,* 2003, S. 7-22.

MÜNKLER, Herfried: *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken.* Frankfurt/M. 1992.
MÜNKLER, Herfried: *Thomas Hobbes.* Frankfurt/M./New York 2001.
MÜNKLER, Herfried/BLUHM, Harald (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe.* Berlin 2001.
MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten: *Einleitung: Gemeinwohl-Konkretisierungen und Gemeinsinn-Erwartungen im Recht.* In: MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl in der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts.* Berlin 2002, S. 9-23.
MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen.* Berlin 2002.
MURRAY, Alex: *Giorgio Agamben.* London/New York 2010.
MURRAY, Alex/WHYTE, Jessica (Hg.): *The Agamben Dictionary.* Edinburgh 2011.
MURSWIECK, Dietrich: *Umweltschutz als Staatszweck. Die ökologischen Legitimitätsgrundlagen des Staates.* Bonn 1995.

NEDUNG MADUNG, Otto G.: *Politik und Gewalt. Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich.* München 2008.
NIETZSCHE, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. KSA, Bd. 4.* In: COLLI, Giorgio/MONTINARI, Mazzino (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden.* München 1980.
NIETZSCHE, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.* In: COLLI, Giorgio/MONTINARI, Mazzino (Hg.): *Nietzsche - Werke.* Berlin 1967, S. 241-266.
NITZ, Gerhard: *Private und Öffentliche Sicherheit.* Berlin 2000.
NORRIS, Andrew (Hg.): *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer.* Durham/NC 2005.

OBERPRANTACHER, Andreas: *Neutralisierte Entscheidung. Carl Schmitts Kritik der politischen Urteilskraft im Zeichen ihrer Krise.* In: LEHMANN, Sandra/LOIDOLT, Sophie (Hg.): *Urteil und Fehlurteil.* Wien 2011, S. 187-204.
OBERRATH, Jörg-Dieter: *Staatsrecht.* Stuttgart 2010.
OFFE, Claus: "Die Staatstheorie auf der Suche nach ihrem Gegenstand. Beobachtungen zur aktuellen Diskussion." In: *Jahrbuch zur Staats- und Verwaltungswissenschaft 1*/1987, S. 309-320.
OJAKANGAS, Mika: "Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault." In: *Foucault Studies 2*/2005, S. 5-28.
OKSALA, Johanna: "Violence and the Biopolitics of Modernity." In: *Foucault Studies 10*/*November,* 2010, S. 23-43.
OSTERHAMMEL, Jürgen: "Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas." In: *Saeculum 46*/1995, S. 101-138.
OWENS, Patricia: "Reclaiming 'Bare Life'? Against Agamben on Refugees." In: *International Relations 23*/*4,* 2009, S. 567-582.

PALMIER, Jean-Michel: *Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein: Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin.* Frankfurt/M. 2009.
PANAGIA, Davide: *The Sacredness of Life and Death. Giorgio Agamben's Homo Sacer and the Tasks of Political Thinking,*. In: *Theory & Event 3*, 1999; online unter: http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/v003/3.1r_panagia.html; letzter Zugriff: 10.10.2011.
PEIRCE, Charles S.: *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus.* Frankfurt/M. 1976.
PERLER, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter.* Frankfurt/M. 2004.
PICHLER, Cathrin: *Die Schwelle.* In: SUNKOVSKY, Beatrix (Hg.): *Auf der Schwelle. Projekte von Studierenden und AbsolventInnen der Universität für angewandte Kunst Wien. Mit einem Text von Cathrin Pichler.* Wien 2011, S. o. S.
PIEPER, Marianne u. a. (Hg.): *Biopolitik - in der Debatte.* Wiesbaden 2011.
PIEPER, Marianne u. a. (Hg.): *Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri.* Frankfurt/M./New York 2007.

PIEPER, Marianne/GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación (Hg.): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept im Anschluss an Foucault.* Frankfurt/M./New York 2003.
PORNSCHLEGEL, Clemens: *Die Ausnahme und die Regel. Zur Kritik des Gesetzes bei Brecht und Agamben.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 177-190.
PREUß, Ulrich K.: *Risikovorsorge als Staatsaufgabe. Die epistemologischen Voraussetzungen von Sicherheit.* In: GRIMM, Dieter (Hg.): *Staatsaufgaben.* Frankfurt/M. 1996, S. 523-551.

QUINE, Willard Van Orman: *Ontologische Relativität und andere Schriften.* Frankfurt/M. 2003.

RAFFNSØE, Sverre u. a. (Hg.): *Foucault. Ein Studienhandbuch.* Stuttgart 2010.
RAJARAM, P. K./GRUNDY-WARR, C.: "The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia and Thailand." In: *International Migration 42/1,* 2004, S. 33-64.
RANCIÈRE, Jacques: *Zehn Thesen zur Politik.* Berlin 2008.
RAULFF, Ulrich: "Das Leben, ein Kunstwerk ohne Autor. Der Ausnahmezustand, die Verwaltung der Unordnung und das private Leben. Ein Gespräch mit Giorgio Agamben." In: *Süddeutsche Zeitung*, 13./14.03.2004, S. 16.
RAULFF, Ulrich: "Stunde der Innenminister. Der Ausnahmezustand und das Ende der symbolischen Politik." In: *Süddeutsche Zeitung*, 13./14.03.2004, S. 3.
REICHERTZ, Jo: *Abduktion*. In: *myKoWi.net*, 2011; online unter: http://kowiki.mykowi.net/index.php/Abduktion; letzter Zugriff: 19.10.2011.
REICHERTZ, Jo: *Die Abduktion in der qualitativen Sozialforschung.* Opladen 2003.
REITZ, Michael: *Frei oder vogelfrei? Das Bild des modernen Menschen im Denken von Giorgio Agamben.* In: *Radiosendung Deutschlandradio Kultur*, 2008; online unter: http://www.dradio.de/download/78052/; letzter Zugriff: 10.01.2008.
REUSCHLING, Felicitas: *Homo Sacer und die linke Biopolitik.* In: DIE RÖTELN (Hg.): *Das Leben lebt nicht. Postmoderne Subjektivität und der Drang zur Biopolitik.* Berlin 2006, S. 59-73.
REVEL, Judith: *Devenir-femme der Politik.* In: ATZERT, Thomas/MÜLLER, Jost (Hg.): *Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität. Analysen und Diskussionen zu Empire.* Münster 2004, S. 255-262.
RIECHELMANN, Cord: "Die verwaltete Nacktheit. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Nacktheiten." In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 28.11.2010, S. B2.
RIECHELMANN, Cord: "Paulus, unser wahrer Zeitgenosse." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28.05.2008, S. N3.
RIEGER-LADICH, Markus: *Zweierlei Kindheit. Pädagogische Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt und Giorgio Agamben.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 149-164.
RITTER, Henning: "Mein Besuch bei Carl Schmitt." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, S. Z1-Z2.
RITTER, Henning: "Zivilisationsbruch Guantánamo. Der Weg in den permanenten Ausnahmezustand. Giorgio Agamben ohne Illusionen." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24.03.2004, S. L16.
ROHR, Wolfgang: *Staatsrecht mit Grundzügen des Europarechts. Ein Basisbuch.* Köln u. a. 2001.
ROSENFELDER, Andreas: "Gastprofessor Agamben. Spätrömisch." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 02.11.2005, S. N3.
ROSS, A.: "The Agamben Effect. Special Issue." In: *South Atlantic Quarterly 107/1,* 2008.
RÜB, Friedbert W.: *Staatlichkeit, Staatsbildung und Staatszerfall. Dimensionen und Perspektvien der politikwissenschaftlichen Debatte.* In: BENDEL, Petra/ANTER, Andreas (Hg.): *Demokratie und Staatlichkeit. Systemwechsel zwischen Staatsreform und Staatskollaps.* Opladen 2003, S. 57-80.
RÜDDENKLAU, Eberhard: *Zur Theorie gesellschaftlicher Evolution.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 331-355.

RUOFF, Michael: *Foucault-Lexikon. Entwicklung, Kernbegriffe, Zusammenhänge.* Paderborn 2009.

SAHLINS, Marshall: *Stone Age Economics.* Chicago 1972.

SALGARO, Massimo: *Kann man das Offene öffnen? Benjamin und Scholem, Agamben und Derrida vor dem Gesetz.* In: LOCHER, Elmar (Hg.): *Franz Kafka - 'Ein Landarzt'. Interpretationen.* Bozen 2004, S. 76-90.

SARASIN, Philipp: "Agamben - oder doch Foucault?" In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 51*/2003, S. 348-353.

SARASIN, Philipp: *Die Wirklichkeit der Fiktion.* In: JUREIT, Ulrike (Hg.): *Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassischer und ethnischer Gemeinschaften.* Münster 2001, S. 22-45.

SCHABAS, William A.: *Genozid im Völkerrecht.* Hamburg 2003.

SCHEU, Johannes: *Heilige Gewalt, heiliges Leben. Giorgio Agambens 'Homo sacer' im Kontext von René Girards Opfertheorie.* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 187-206.

SCHEU, Johannes: *Überleben in der Leere. Giorgio Agamben.* In: MOEBIUS, Stephan/ QUADFLIEG, Dirk (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart.* Wiesbaden 2011, S. 439-451.

SCHINGS, Hans-Jürgen: "Es zählt nur die Papierform. Giorgio Agambens ‚Idee der Prosa'." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18.03.2003, S. L8.

SCHLOEMANN, Johan: "Die zwei Körper des Phoenix." In: *Süddeutsche Zeitung*, 22.10.2010.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich: *Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 51-90.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich: *Strukturale Ethnologie und geschichtsmaterialistische Kulturtheorie.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 275-307.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993.

SCHMITT, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien.* Berlin 1963.

SCHMITT, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europeanum.* Berlin 1974.

SCHMITT, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität.* Berlin 1996.

SCHNEIDER, Barbara: *André Leroi-Gourhan als Ethnologe.* München 2005.

SCHNEIDER, Manfred: "Biopolitik und Homo sacer. Zur Verzögerung einer Übersetzung von Giorgio Agamben." In: *Frankfurter Rundschau*, 16.02.2001, S. 19.

SCHNEIDER, Manfred: *Der Messias und die Reste. Giorgio Agambens Paulus-Lektüre.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 41-58.

SCHNEIDER, Ulrich Johannes: *Die Sachen komplizierter machen. Ein Gespräch mit Ulrich Johannes Schneider.* In: *Phase 2/17*, 2005; online unter: phase2.nadir.org/index.php?artikel=320&print=; letzter Zugriff: 16.09.2011.

SCHNEIDER, Ulrich Johannes: *Michel Foucault.* Darmstadt 2004.

SCHNEIDER-WILKES, Rainer (Hg.): *Demokratie in Gefahr? Zum Zustand der deutschen Republik.* Münster 1997.

SCHOLZ, Leander: *Jenseits des Liberalismus. Giorgio Agamben und die Kritik der modernen politischen Philosophie bei Leo Strauss und Carl Schmitt.* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 166-186.

SCHÖNKNECHT, Hans-Joachim: *Die Verweigerung der Vernunft. Untersuchungen zum Denken von Friedrich Nietzsche, Giorgio Agamben, Benedetto Croce.* Norderstedt 2006.

SCHÖßLER, Franziska: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben. Zur Poetologie seiner politischen Theorie.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 293-304.

SCHRÖDER, Ingo W./SCHMIDT, Bettina: *Introduction: Violent Imagineries and Violent Practices.* In: SCHRÖDER, Ingo W./SCHMIDT, Bettina (Hg.): *Anthropology of Violence and Conflict.* London/New York 2001, S. 1-24.

SCHROER, Markus: *Von Fremden und Überflüssigen. Baumans Theorie der Ausgrenzung.* In: JUNGE, Matthias/KRON, Thomas (Hg.): *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose.* Wiesbaden 2007, S. 427-446.

SCHÜLKE, Claudia: "Semantischer Abenteurer. Giorgio Agamben spricht über Ökonomie und Profanierung." In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

SCHULTZ, Susanne: "Biopolitik und affektive Arbeit bei Hardt/Negri." In: *Das Argument 248*/2002, S. 696-708.

SCHUPPERT, Gunnar Folke: *Gemeinwohl, das. Oder: Über die Schwierigkeit, dem Gemeinwohlbegriff Konturen zu verleihen.* In: MEMMLER, MICHAEL/RUPPERT, CHANTAL (Hg.): *Dem Gemeinwohl verpflichtet? Perspektiven zu einem unbestimmten Leitbegriff für die Waldwirtschaft.* München 2006, S. 25-53.

SCHUPPERT, Gunnar Folke (Hg.): *Gemeinwohl. Auf der Suche nach Substanz.* Berlin 2002.

SCHUPPERT, Gunnar Folke: *Gemeinwohldefinitionen im kooperativen Staat.* In: MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): *Gemeinwohl in der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts.* Berlin 2002, S. 67-98.

SCHÜTZ, Anton: "Thinking the Law With and Against Luhmann, Legendre, Agamben." In: *Law and Critique. 11/2,* 2000, S. 107-136.

SENNETT, Richard: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus.* Berlin 2000.

SIEGELBERG, Mira: *Arendt's Legacy Usurped. In Defense of the (Limited) Nation State.* In: *Columbia Current December*, 2005; online unter: http://www.columbia.edu/cu/current/articles/siegelberg.html; letzter Zugriff: 08.11.2011.

SKALNIK, Peter: *Outwitting the State.* New Brunswick 1989.

SNOEK, Anke: "Agamben's Foucault: An Overview." In: *Foucault Studies 10/November,* 2010, S. 44-67.

SOFSKY, Wolfgang: *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt/M. 1996.

SONTHEIMER, Kurt / SCHUPPERT, Gunnar Folke: *Rückzug des Staates? Zur Rolle des Staates zwischen Legitimationskrise und politischer Neubestimmung.* Köln 1996.

SPREEN, Dirk: *Krieg und Gesellschaft. Die Konstitutionsfunktion des Krieges für moderne Gesellschaften.* Berlin 2008.

ST. JAMES, Del Mingus: *Agamben an der Volksbühne.* In: *Goethezeitportal*, 2005; online unter: http://www.goethezeitportal.de/index.php?id=799; letzter Zugriff: 06.04.2008.

STAFF, Ilse: "Im Niemandsland." In: *Rechtsgeschichte 5*/2004, S. 207-215.

STAGL, Justin: *Politikethnologie.* In: FISCHER, Hans (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick.* Berlin 1992, S. 213-237.

STAGL, Justin: *Szientistische, Hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 15-49.

STALLKNECHT, Michael: "Wie es die Linke mit dem Antisemitismus hält." In: *Süddeutsche Zeitung*, 01.07.2011, S. 11.

STEIN, Ekkehart/GÖTZ, Frank: *Staatsrecht. 20., neubearbeitete Aufl.* Tübingen 2007.

STEINHAUER, Fabian: *Gestaltung des Rechts. Agamben.* In: BUCKEL, Sonja u. a. (Hg.): *Neue Theorien des Rechts.* Stuttgart 2006, S. 187-211.

STEWART, Pamela J.: *Violence: Theory and Ethnography.* London 2002.

STINGELIN, Martin (Hg.): *Biopolitik und Rassismus.* Frankfurt/M. 2003.

STOLL, Peter-Tobias: *Sicherheit als Aufgabe von Staat und Gesellschaft. Verfassungsordnung, Umwelt- und Technikrecht im Umgang mit Unsicherheit und Risiko.* Tübingen 2003.

STOLLEIS, Michael: *Staatsrechtslehre und Politik.* Heidelberg 1996.

STOLLEIS, Michael/STREECK, Wolfgang (Hg.): *Aktuelle Fragen zu politischer und rechtlicher Steuerung im Kontext der Globalisierung.* Baden-Baden 2007.

STRAWSON, Peter F.: *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals). Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik.* Stuttgart 2003.

SZALAY, Miklos: *Historismus und Kulturrelativismus.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 233-253.

TAUBES, Jacob: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung.* Berlin 1987.
TAYLOR, Steven: *Review of "Archeology of Violence"*. In: *Blog The Dreamflesh Library*, 2003; online unter: http://dreamflesh.com/library/pierre-clastres/archaeology-of-violence/; letzter Zugriff: 22.06.2011.
TERKESSIDIS, Mark: "Ein Höchstmaß an Souveränität. Das Recht auf Intervention. Was verbindet Giorgio Agamben und Robert Steinhäuser?" In: *Freitag. Die Ost-West Wochenzeitung.*, 10.05.2002.
TERNES, Bernd: *Die kommende Gemeinschaft und exzentrische Paradoxie. Kurze Notiz zum Bedenken des Sachverhalts, dass sich soziale Wirklichkeit an keine Grenzen hält.* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 114-130.
TERNON, Yves: *Der verbrecherische Staat. Völkermord im 20. Jahrhundert.* Hamburg 1996.
THIEL, Josef Franz: *Grundbegriffe der Ethnologie. Vorlesungen zur Einführung.* Berlin 1992.
THOMÄ, Dieter: "Der Herrenlose. Gegenfigur zu Agambens 'homo sacer' - Leitfigur einer anderen Theorie der Moderne." In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52/6,* 2004, S. 965-984.
THUMFART, Johannes: *Ist das Zoon Politikon ein Oxymoron? Zur Dekonstruktion des Begriffs von Biopolitik bei Giorgio Agamben auf der Grundlage einer Wiederlektüre des Aristoteles.* Saarbrücken 2008.
THUMFART, Johannes: "Wirtschaftsliberalismus als Religion. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer II.2." In: *die tageszeitung*, 21.08.2010.
THÜRING, Hubert: *Für eine Literatur des infamen Lebens. Überlegungen zu Foucault und Agamben.* In: RAUCHENSTEINER, Manfred (Hg.): *Zoopolitik.* Berlin/Wien 2003, S. 143-154.
TIQQUN: *Kybernetik und Revolte.* Berlin 2007.
TODOROV, Tzvetan: *Angesichts des Äußersten.* München 1993.
TODOROV, Tzvetan: *Die Angst vor den Barbaren. Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen.* Hamburg 2010.
TODOROV, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen.* Frankfurt/M. 1985.
TUCK, Richard: *Hobbes.* Freiburg u. a. 1999.
TUGENDHAT, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen.* Frankfurt/M. 1979.
TURNER, Frederick Jackson: *The Frontier in American History.* Tuscon 1986.
TURNER, Victor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur.* Frankfurt/M. 2005.

UNIVERSITY OF SYDNEY: "Giorgio Agamben. Special Issue." In: *Contretemps 5*/2004.

VASILACHE, Andreas: *Der Staat und seine Grenzen. Zur Logik politischer Ordnung.* Frankfurt/M./New York 2007.
VASILACHE, Andreas: *Gibt es überhaupt 'Homines sacri'?* In: BÖCKELMANN, Janine/MEIER, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens.* Münster 2007, S. 58-74.
VILLINGER, Ingeborg: *'Das Leben von einer besonderen Seite angesehen' oder: Der Souverän zwischen Ausnahme und Gesetz.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 165-176.
VILLINGER, Ingeborg *Biopolitische Tauschprozesse des Leviathan. Überlegungen im Anschluss an Giorgio Agamben, Carl Schmitt und Ernst Cassirer.* In: MEIN, Georg (Hg.): *Tauschprozesse. Kulturwissenschaftliche Verhandlungen des Ökonomischen.* Bielefeld 2005, S. 45-66.
VINCENT, Joan (Hg.): *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory and Critique.* Malden/MA 2002.
VOGL, Joseph (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen.* Frankfurt/M. 1994.

VOGT, Erik M.: *Slavoj Žižek und die Gegenwartsphilosophie. Agamben, Vattimo, Dennett, Badiou, Fanon, Rancière. Mit einem Vorwort von Slavoj Žižek.* Wien/Berlin 2011.
VON TROTHA, Trutz (Hg.): *Soziologie der Gewalt.* Opladen 1997.
VON TROTHA, Trutz: *Staatliches Gewaltmonopol und Privatisierung.* In: SACK, Fritz (Hg.): *Privatisierung staatlicher Kontrolle. Befunde, Konzepte, Tendenzen.* Baden-Baden 1995, S. 14-37.

WALDENFELS, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden.* Frankfurt/M. 2006.
WALDMANN, Peter: *Strategien politischer Gewalt.* Stuttgart 1977.
WALL, Thomas Carl: *Radical Passivity. Lévinas, Blanchot and Agamben.* New York 1999.
WARNKE, Martin (Hg.): *Aby Warburg. Gesammelte Schriften, Abt. 2, Bd. 1. Der Bilderatlas Mnemosyne.* Berlin 2000.
WATKIN, William: *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis.* London 2010.
WEBER, Eugen: *Peasants Into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870 - 1914.* London 1979.
WEBER, Max: *Politik als Beruf.* Berlin 1993.
WEBER, Samuel: "Going Along for the Ride. Violence and Gesture. Agamben Reading Benjamin Reading Kafka Reading Cervantes." In: *The Germanic Review 81/1,* 2006, S. 65-83.
WEDEL, Karl-Heinz: "Rechtsform und 'nacktes Leben'. Anmerkungen zu Giorgio Agambens "Homo sacer"." In: *Krisis 27*/2003, S. 64-84.
WEHR, Gerhard: *Jakob Böhme. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek b. Hamburg 2002.
WEINER, Bernhard: *Privatisierung von staatlichen Sicherheitsaufgaben.* Frankfurt/M. 2001.
WEIß, Martin G.: "Biopolitik, Souveränität und die Heiligkeit des nackten Lebens. Giorgio Agambens Grundgedanke." In: *Phänomenologische Forschungen* 2003, S. 269-293.
WEIß, Martin G. (Hg.): *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit.* Frankfurt/M. 2009.
WEIß, Martin G.: *Giorgio Agambens Homo Sacer.* In: BLAMAUER, Michael (Hg.): *Phänomenologische Aufbrüche.* Frankfurt/M. 2005, S. 129-141.
WEIß, Martin G.: *Warum wir im Bett nicht lesen dürfen. Bemerkungen zur Struktur des Rechts bei Derrida, Benjamin und Agamben.* In: ZEILINGER, Peter/PORTUNE, Dominik (Hg.): *Nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen.* Wien 2006, S. 86-105.
WEIß, Wolfgang: *Privatisierung und Staatsaufgaben. Privatisierungsentscheidungen im Lichte einer grundrechtlichen Staatsaufgabenlehre unter dem Grundgesetz.* Tübingen 2002.
WENK, Dieter: *Rückkehr der Identität. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* In: *textem.de*, 2002; online unter: http://www.textem.de/290.0.html; letzter Zugriff: 23.11.2011.
WENK, Dieter: *Runtergefahren. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand. Homo sacer II.1.* In: *textem.de*, 2004; online unter: http://www.textem.de/379.o.html; letzter Zugriff: 23.11.2011.
WENK, Dieter: *Umarmungen. Rezension zu: Agamben, Giorgio: Nymphae.* In: *textem.de*, 2005; online unter: http://www.textem.de/760.0.html#; letzter Zugriff: 23.11.2011.
WERBER, Niels: "Die Normalisierung des Ausnahmefalls. Giorgio Agamben sieht immer und überall Konzentrationslager." In: *Merkur 56*/2002, S. 618-622.
WERNHART, Karl/ZIPS, Werner: *Einführung in die theoretischen und methodologischen Grundlagen der Ethnohistorie.* In: WERNHART, Karl/ZIPS, Werner (Hg.): *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung.* Wien 2001, S. 13-40.
WERNHART, Karl/ZIPS, Werner: *Ethnohistorie und Kulturgeschichte: Diskussion der theoretischen und methodologischen Grundlagen.* In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich/ STAGL, Justin (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion.* Berlin 1993, S. 255-272.

WETZEL, Dietmar: *Macht und Subjektivierung im flexibilisierten Kapitalismus - nach Foucault*

und Butler. In: BRÖCKLING, Ulrich u. a. (Hg.): *Vernunft - Entwicklung - Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne.* München 2004, S. 245-259.
WILLKE, Helmut: *Ironie des Staates.* Frankfurt/M. 1996.
WILLKE, Helmut: *Systemtheorie I. Grundlagen. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme.* Stuttgart 2000.
WILLOWEIT, Dietmar: *Deutsche Verfassungsgeschichte vom Frankenreich bis zur Wiedervereinigung Deutschlands.* München 2009.
WIMMER, Hannes: *Theorien zur Entstehung des Staates und des Rechts.* In: LAMPE, Ernst-Joachim (Hg.): *Zur Entwicklung von Rechtsbewußtsein.* Frankfurt/M. 1997, S. 214-252.
WISCHKE, Mirko: *Die Stimme nackten Lebens. Über Sprache bei Giorgio Agamben.* In: GEULEN, Eva u. a. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen.* München 2008, S. 281-292.
WÖHRER, Franz: *Wilhelm von Alnwick.* In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XIII.*, 1998; online unter: http://www.kirchenlexikon.de/w/wilhelm_v_aln.shtml; letzter Zugriff: 17.03.2011.
WULF, Christoph: *Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie.* Reinbek b. Hamburg 2004.

ZAHAVI, Dan: *Husserls Phänomenologie.* Tübingen 2009.
ZAKRAVSKY, Katherina: *Enthüllungen. Zur Kritik des "nackten Lebens".* In: SCHWARTE, Ludger (Hg.): *Auszug aus dem Lager. Zur Überwindung des modernen Raumparadigmas in der politischen Philosophie.* Bielefeld 2007, S. 59-78.
ZARTALOUDIS, Thanos: *Giorgio Agamben. Power, Law and the Uses of Criticism.* London 2010.
ZEUNER, Bodo: *Entpolitisierung ist Entdemokratisierung. Demokratieverlust durch Einengung und Diffusion des politischen Raumes. Ein Essay.* In: SCHNEIDER-WILKES, Rainer (Hg.): *Demokratie in Gefahr? Zum Zustand der deutschen Republik.* Münster 1997, S. 20-34.
ZIAREK, Ewa P.: *'I can'. On Possibility and Praxis in Agamben's Work.* In: *Theory & Event 13*, 2010; online unter: http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v013/13.1.ziarek.html; letzter Zugriff: 10.10.2011.
ZIEGENFUSS, Werner (Hg.): *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. 2 Bde.* Berlin 1949.
ZIPPELIUS, Reinhold/WÜRTENBERGER, Thomas: *Deutsches Staatsrecht. Ein Studienbuch. 31. Aufl.* München 2005.
ZIPS, Werner: *Entprovinzialisierung der Moderne. Überlegungen zur globalen Entfaltung der Diskurstheorie in der Ethnohistorie.* In: WERNHART, Karl/ZIPS, Werner (Hg.): *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung.* Wien 2001, S. 207-220.
ZIVIER, Ernst R.: "Der Mythos vom schlanken Staat." In: *Recht und Politik. 31*/1995, S. 64-71.
ZÜRN, Michael: *Regieren jenseits des Nationalstaats. Globalisierung und Denationalisierung als Chance.* Frankfurt/M. 1998.

Abstract

Diese Dissertation setzt sich mit dem Denken Giorgio Agambens und seinen Implikationen für die politische Theorie auseinander. Nicht zuletzt in diesem Feld wird die Relevanz seiner Thesen mit Fokus auf ihre inhaltlichen Probleme und ihren provokanten Gestus in Frage gestellt. Ausgehend von der im Forschungsstand unterrepräsentierten Überzeugung, dass Agambens Werk fruchtbare Einsichten in Bezug auf den aktuellen Politikbegriff liefert, da seine Studien tradierte Theoreme – seien sie von Aristoteles oder Hobbes – einer kritischen Revision unterziehen, wird diese Arbeit Agambens Vorgehensweise rekapitulieren, um zu erfahren, wie er diese Perspektivverschiebungen erreicht. Für Darstellung und Analyse seines Denkmodells entwickelt diese Untersuchung die Formel vom Paradigma der Schwelle, die sowohl Agambens zentrale Denkfigur als auch seinen methodischen Leitfaden darstellt, und es erlaubt, Agambens weit gefächertes Ideennetz zugänglich zu machen, seine Binnenrelationen zu erhellen und für externe Beobachter zu adaptieren. Das Paradigma ist in Agambens Verständnis selbst eine Schwelle und jedes der von ihm betrachteten Felder wird zu einem Beispiel, d. h. Paradigma für die Funktions- und Seinsweise der Schwelle als Ort einer Unterscheidung. Die Schwelle wird als rekurrente Denkfigur zum Paradigma für Agambens Denken und in Agambens Werk. Seine Gegenstände sind von der Art, wie sie erfasst werden, ununterscheidbar. Im Verlauf dieser Arbeit wird nicht nur behauptet, dass darin der Schlüssel zu Agambens Thesen liegt, sondern auch erwartet, dass sich auf dieser Ebene eigene Forschungsvorhaben umsetzen lassen. Dieses Anliegen verwirklicht diese Dissertation in zwei Varianten. Sowohl die Auseinandersetzung mit der (bio-)politischen Anthropologie des französischen Ethnologen Pierre Clastres als auch die kritische Analyse der Funktionalität von Schwellenbegriffen im Rahmen des Deutschen Staatsrechtsdiskurses gehen aus dem Potential von Agambens Denken von Schwellen in Paradigmen hervor. Beide Beispielanalysen nutzen, die Schwellenperspektive als Beobachtungshaltung und Analyseraster, um mögliche Ergänzungen oder Erweiterungen der von Agamben vorgegebenen Themenfelder zu zeigen. Darüber hinaus werden dort zentrale Schwellenaspekte im Denken Agambens reflektiert, um ihre analytische Bedeutung für die Revision politischer Theorie zu erproben. Während der erste Teil die Einordnung und Abgrenzung meiner Agambeninterpretation im Kontext der Agambenrezeption besorgt, wird im zweiten Teil Agambens Denkmodell in verschiedene Aspekte und anhand mehrerer Beispiele aufgefaltet, um schließlich die Hauptfragen dieser Arbeit im dritten Teil praktisch zu beantworten: Wie kann Agambens Denken fruchtbar werden? Was kann diese Perspektive zeigen bzw. welche Anwendungsmöglichkeiten bietet sie? Ich rekapituliere und interpretiere Agambens Methode also weniger um ihrer selbst willen, denn als Mittel und Ausgangsbasis eigener Forschungsperspektiven.

Lebenslauf

Martin Müller, M. A.
Goldeggasse 29/IV/L6
A- 1040 Wien
E-Mail: muellermartin@chello.at

■ Geburtsdatum	04.02.1981
■ Geburtsort	Magdeburg
■ Staatsangehörigkeit	Deutsch
■ Familienstand	Ledig

AUSBILDUNG

■ seit 03/2009	Dr.-Studium der Philosophie, Bereich Politikwissenschaft an der Universität Wien
■ 03/2007	Abschluss des Studiums und Erwerb des akademischen Grades Magister Artium (M. A.), Gesamtnote sehr gut (1,3)
■ 09/2004 - 07/2005	Studium der Geschichte und Gegenwart Russlands an der Russischen Staatlichen Geisteswissenschaftlichen Universität (RGGU) in Moskau auf Basis eines Jahresstipendiums des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD)
■ 10/2000	Beginn des Magisterstudiums an der Universität Leipzig Hauptfach: Politikwissenschaft 1. Nebenfach: Mittlere und Neuere Geschichte 2. Nebenfach: Ost- und Südosteuropawissenschaften
■ 09/1991 - 06/1999	Norbertusgymnasium Magdeburg, Abiturnote sehr gut (1,3)

WISSENSCHAFTLICHER WERDEGANG

■ 11/2009	Organisation & Durchführung des außeruniversitären Symposiums zum Thema: „Welchen Unterschied macht der Tod? Philosophie und Patientenverfügung.“ Universität Leipzig, Außenstelle Zingst
■ 04/2009-09/2009	Lehrauftrag, Hauptseminar an der Universität Leipzig, Institut für Politikwissenschaft/Politische Theorie (Thema: „Politik als biopolitisches System? Verschränkungsversuch der Theorien Agambens und Luhmanns“)
■ 10/2007	Gastvortrag, Kolloquium der Osteuropäischen Geschichte an der Humboldt-Universität Berlin: „Stalinismus, Biopolitik und Moderne. Nützen Agambens Ideen der Historiographie?“
■ 05/2007	Vortrag, Kolloquium der Osteuropäischen Geschichte an der Universität Leipzig: „Biopolitik im Stalinismus? Giorgio Agambens Lagerthese und der GULag“
■ 04/2007 - 09/2007	Lehrauftrag, Hauptseminar an der Universität Leipzig, Institut für Politikwissenschaft/Politische Theorie („Ethik in der Grauzone. Einführung in die Grundlagenbegriffe Giorgio Agambens“)

■ 05/2007	Vortrag in Russisch an der RGGU Moskau auf Einladung von Dr. Natalia Rostislavleva; Vortragstitel: „Stalinism kak biopoliticheskii eksperiment?“ („Stalinismus als biopolitisches Experiment?“)
■ 07/2003 - 09/2003	Praktikum als Assistent und Übersetzer des Generalkonsuls, Griechisches Generalkonsulat zu Leipzig
■ *10/1999 - 08/2000*	*Zivildienst in der Rettungsstelle des Städtischen Krankenhauses Magdeburg*

PUBLIKATIONEN

MÜLLER, MARTIN: "Rezension zu: Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand. Homo sacer II.1." In: *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung. 5-6*/2005, S. 247-251.