

FILM
AVANTGARDE
BIOPOLITIK

SABETH
BUCHMANN
HELMUT
DRAXLER
STEPHAN
GEENE

[H.G.]

BILDNACHWEISE Keio University Masahiko Sato Laboratory, EUPHRATES Ltd., NHK Educational [89–94; 104–109]; Columbia TriStar [137, 145, 153]; Pyramide [181–82]; Wellspring Media [187]; Artificial Eye [188, 191–192]; MK2 Productions [198]; Miramax [205, 207, 209–210, 213]; Universal Pictures/DreamWorks [214]; Columbia Pictures [219, 221–222]; HBO Films/Fine Line Features [225, 231]; HBO Films [227]; Andy Warhol/Ronald Tavel [228]; Criterion [240, 267]; Cocinor [245]; Alfa-Panorama Film & Video [251]; CMV Laservision [262]; EpiX Media [271, 275–276]; Zentropa Entertainments/Trust Film Sales [286, 287–289]; MOP Distribution [302–303, 306–307]; Marina Gržinić, Aina Smid [311]; 20th Century Fox [319, 325]; Francis Picabia/Artists Rights Society (ARS), New York/ADAGP, Paris/Estate of Francis Picabia [350–351, 361]; Marriage, Math Bass/Wu Ingrid Tsang [384–389; 391–392].

IMPRESSUM Schriften der Akademie der bildenden Künste Wien
Band 9

Herausgeber/innen Sabeth Buchmann, Helmut Draxler, Stephan Geene
Titel FILM AVANTGARDE BIOPOLITIK

Autor/innen Rainer Bellenbaum, Wolfgang Bock, Gregg Bordowitz, Sabeth Buchmann, Peter Bürger, Eric de Bruyn, Astrid Deuber-Mankowsky, Katja Diefenbach, Helmut Draxler, Thomas Elsaesser, Stephan Geene, Eva Geulen, Stephan Gregory, Marina Gržinić, Tom Holert, Nitzan Lebovic, Bert Rebhandl, Drehli Robnik, André Rottmann, Hito Steyerl, Tanja Widmann

Redaktion, Lektorat Clemens Krümmel

Übersetzungen Stephan Geene, Clemens Krümmel

Korrektorat Robert Schlicht, Clemens Krümmel
Covergestaltung Novamondo Design, Berlin

Gestaltung Novamondo Design, Berlin
Druck REMAprint, Wien

Vertrieb
außerhalb Österreichs Vice Versa, Berlin

© 2009 bei den Autor/innen
Akademie der Bildenden Künste Wien, Jan van Eyck Academie Maastricht, Kunstverein Graz

Alle Rechte vorbehalten

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titelsatz für diese Publikation ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich <http://dnb.ddb.de>

ISBN 978-3-85160-134-3

SCHLEBRÜGGE.EDITOR
quartier21/MQ
Museumsplatz 1
A-1070 Wien
www.schlebruegge.com

AGAMBENS
POLITIK
DER
NICHT-
BEZIEHUNG¹
EVA
GEULEN

Der fatalen Verstrickung politischer und ethischer Begriffe mit Gesetzes- und Rechtsbegriffen und einer entsprechenden Verarmung der politischen Phantasie setzt Agamben in seinem ersten Buch über den *homo sacer* ein neues politisches Denken entgegen. Der Emphase seiner Forderung nach einer neuen Politik ungeachtet, blieben nicht nur deren praktische, sondern auch deren theoretische Konturen bisher weitgehend, vielleicht auch notgedrungen, diffus. Umso bestimmter behauptet Agamben jedoch regelmäßig dort, wo von einer neuen Politik die Rede ist, dass sie sich der Begrifflichkeit der Beziehung und der Kategorie des Verhältnisses radikal entschlagen müsse. Das betrifft nicht nur die Formalisierung von Beziehungen im Rahmen vertragslogisch argumentierender Staats- und Gesellschaftstheorien, die »rückhaltlos zu verabschieden« seien,² sondern schließt schlechterdings jede Form bisher imaginerter Politik ein, da noch kein Politikverständnis den Bann zu brechen in der Lage gewesen sei, der Souveränität und nacktes Leben aufeinander bezieht. Aufgrund dessen müsse man sich fragen, formuliert Agamben programmatisch am Ende des ersten Kapitels von *Homo sacer*, »ob das Politische nicht vielleicht jenseits der Beziehung, das heißt nicht mehr in der Form eines Verhältnisses gedacht werden« müsse [HS, S. 40]. Die Prämissen dieser Zumutung eines Politikverständnisses jenseits von Verhältnissen und Beziehungen sollen im Folgenden anhand von Agambens Texten und im vergleichenden Kontrast zu den Quellen, auf die er sich beruft, rekonstruiert werden. Das Vergleichen dient folglich nicht den archäologischen Zwecken der Einflussuche, sondern systematischen der Kritik. Es geht um den Nachweis, dass Agambens Überführung erkenntnistheoretischer bzw. fundamentalontologischer Motive in politische und umgekehrt argumentative Verwerfungen zeitigt, deren kumulativer Effekt in der Ausbildung von Aporien besteht. Ob ein beziehungskritisches Denken, wie Agamben es verfolgt, automatisch in der Aporie enden muss, soll abschließend im Bezug auf Hannah Arendts Politikverständnis geklärt werden. Auch sie stellt Beziehungen zurück, vermeidet aber die Aporien, in die sich das Projekt Agambens einer Reinigung der Politik von der Kategorie der Beziehung zusehends verstrickt. Agambens Aporetik, aus der letztlich eine messianische Unterbrechung, aber kaum ein neuer Politikbegriff wird herausführen können, ist, mit Johann Georg Hamanns Kantkritik zu reden, nicht zuletzt dem »Purismus« – nicht »der Vernunft«, sondern der Beziehung – geschuldet.³

Agambens Denunziation der Beziehung als problematischer Konstante aller bisherigen Politik könnte durchaus mit dem Umstand zusammenhängen, dass er

1— Der vorliegende Text wurde ursprünglich im Rahmen einer von Bernd Witte und Vittoria Borsò im November 2005 in Düsseldorf organisierten Tagung als Vortrag gehalten. Erschienen ist er in: *Politics and Messianism. Kabbalah, Benjamin, Agamben*, hg. von Vittoria Borsò, Vivian Liska, Claas Morgenroth, Karl Solibakke und Bernd Witte, Würzburg 2009. ²— Giorgio Agamben,

Homo sacer. Das nackte Leben und die souveräne Macht, Frankfurt/Main 2002. Alle Zitate beziehen sich auf diese Ausgabe und werden im folgenden mit der Sigle HS und Seitenzahl im fortlaufenden Text zitiert, hier: HS, S. 119.

³— Johann Georg Hamann, *Metakritik. Über den Purismus der Vernunft*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Josef Nadler, Bd. III, Wien 1951, S. 281–289.

überall Beziehungen aufspürt und solche noch dort zu entdecken weiß, wo gerade das Gegenteil von Beziehung zu herrschen scheint, etwa, um nur das sinnfälligste Beispiel zu nennen, die geheimen Beziehungen zwischen der rechtlosen Figur des homo sacer und dem Souverän. Ein inzwischen notorischer Einwand gegen Agambens Homo-sacer-Studien gilt bekanntlich den nivellierenden Effekten,⁴ die ein solches Beziehungsuniversum zeitigt, in dem Entlegenstes und Widersprüchliches aufeinander bezogen sind und als Bezug noch vorgestellt wird, was die schiere Beziehungslosigkeit zu sein scheint. Diesen Vorwurf kann man durch eine heuristische Umformulierung von Agambens Projekt vorläufig entkräften: An der Proliferation von Bezüglichkeiten sind die Homo-sacer-Studien gerade nicht interessiert; ihr Anliegen ist umgekehrt eine Art phänomenologischer Reduktion der Beziehung an sich.

Das Wesen der Beziehung, kantisch gesprochen, die reine Form der Beziehung, zeigt sich für Agamben nun exakt dort, wo Beziehung ausgeschlossen und Beziehungslosigkeit garantiert werden soll. Dies ist in der Ausnahme der Fall. Ausdrücklich nennt Agamben die Ausnahme eine »Beziehungsform«^[HS, S. 40] und deutet damit bereits an, dass sein Verständnis der Ausnahme auf den Ausnahmefall im engeren souveränitätstheoretischen Sinne Carl Schmitts nicht reduzierbar ist. Deshalb kann Agamben die ihn primär interessierende Beziehungslogik der Ausnahme auch am Fall solcher Beziehungen exemplifizieren, die ein beliebiges Beispiel zu der Reihe unterhält, der es entnommen wurde und auf die es als Beispiel zeigt. Von beiden Ausnahmetypen gilt gleichermaßen: »Was die Ausnahme [...] kennzeichnet, ist der Umstand, daß das, was ausgeschlossen wird, deswegen nicht völlig ohne Beziehung zur Norm ist; sie bleibt im Gegenteil mit ihr in der Form der Aufhebung verbunden«^[HS, S. 27]. Diese Einsicht in ein dialektisches Verhältnis von Einschluss und Ausschluss hat keinen Anspruch auf Originalität. Hegels Dialektik schlägt aus ihr enormes philosophisches Kapital; auf andere Weise operiert auch Freuds psychoanalytische Theorie der Verdrängung mit diesem Modell, und vielleicht gibt es keine moderne Theorie, die das nicht täte. Die Feststellung, dass auch die Exklusion von Beziehung letztlich eine Beziehungsform darstellt, ist so korrekt wie banal.

Etwas anderes ist es aber, wenn Agamben in der als »äußerste Form der Beziehung«^[HS, S. 28] bezeichneten Ausnahmebeziehung das Urbild von Beziehung schlechthin entdeckt. Gerade diese Grenz- oder Schwundform von Beziehung bildet das geheime Paradigma insbesondere allen politischen Beziehungsdenkens, aller bisherigen politischen »Verhältnisse«. Diese Behauptung glaubt Agamben damit rechtfertigen zu können, dass Ausnahmen die Regeln, auf welche sie sich be-

⁴— Vgl. Niels Werber, »Die Normalisierung des Ausnahmefalls. Giorgio Agamben«, in: *Merkur*, 7/2002, S. 618–622.

ziehen, nicht bloß suspendieren, sondern allererst aufstellen. Das sprichwörtliche Paradox, wonach die Ausnahme die Regel bestätigt, wird von Agamben radikalisiert: »Denn bei der souveränen Ausnahme geht es [...] zuallererst um die Schaffung und Bestimmung des Raumes selbst, in dem die juristisch-politische Ordnung überhaupt gelten kann.«^[HS, S. 28f.] Die Ausnahme räumt den Beziehungen ihren Spielraum erst ein; sie steckt das Feld der Beziehungsmöglichkeiten ab. Aber auch mit diesem Hinweis auf die Priorität der Ausnahme für die Konstitution einer Regel oder Norm ist Agambens Phänomenologie der Beziehung noch nicht komplett, zumal er hier noch ungebrochen an Carl Schmitt anschließt, dessen Ausnahmebegriff er zwar erweitert, aber strukturell nicht modifiziert. Erst mit der anschließenden Überführung der Ausnahmebeziehung in die Bannbeziehung (dessen Analyse nicht mehr an Schmitt, sondern an Jean-Luc Nancy anknüpft) ist Agambens Argumentationsgang vollständig beschrieben. Einzig der Bann sagt etwas über die Art und Weise aus, wie die Ausnahme die Regel konstituiert, während Schmitts Deizisionismus darüber keine Auskunft erteilt. Er bleibt stehen beim nackten »Dass« der Ausnahme, von der die Regel lebt. Für Schmitt ist die Ausnahme lediglich der Gegenstand der Entscheidung, die der Souverän macht und die den Souverän macht. Agamben konzentriert sich dagegen ganz auf das Wie. Erst mit seinen Erläuterungen zum Bann rückt deshalb der für seine im Paradigma der Souveränität gedachte Konzeption des Verhältnisses zwischen Recht (Staat, Gesetz) und (nacktem) Leben entscheidende Aspekt in den Blick. Der Bann erhellt nämlich, dass das qua Ausnahme Herausgenommene in der Weise exkludiert wird, dass es verlassen wird: »Tatsächlich ist der Verbannte ja nicht einfach außerhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern von ihm *verlassen*.«^[HS, S. 39] Ein Leben, das aus der politischen Ordnung so herausgenommen wurde, dass das Gesetz es verließ, ist diesem Gesetz dadurch überlassen, ausgesetzt und ausgeliefert. Das ist der Punkt, an dem die minimalistische Schwund- oder Grenzform der Ausnahmebeziehung, die nur ex negativo und qua Aufhebung überhaupt Beziehung zu sein schien, sich als Voraussetzung und damit als Paradigma positiver, vollgültiger politischer Beziehungen erweist. Agamben zufolge ist in dieser Struktur des Banns bereits die sich später entfaltende Möglichkeit einer fatalen Ununterscheidbarkeit der in der Ausnahmebeziehung gestifteten Bezugsgrößen angelegt.

In der Macht dieser, ihre eigene Ohnmacht gleichsam vermögenden, Potenz des Gesetzes besteht dessen wahre Souveränität, nicht in den Gesetzen, die sie errichtet oder den Übertretungen, die sie ahndet: »Die unüberbietbare Potenz des *nómos*, seine *originäre »Gesetzeskraft«*, besteht darin, daß er das Leben in seinem Bann hält, indem er es verläßt.«^[HS, S. 39] In dieser Perspektive ist der Bann in der Tat nicht irgendeine »Beziehungsform«^[HS, S. 40], sondern er »ist die reine Form des Sich-auf-etwas-Beziehens im allgemeinen, das heißt die einfache Setzung einer Beziehung mit dem Beziehungslosen. In diesem Sinn ist sie mit der Grenzform der Beziehung identisch.«^[HS, S. 40] Aus dieser quasi phänomenologischen Reduktion der Beziehung auf die Bannbeziehung zieht Agamben daraufhin seine oben bereits

zitierten Konsequenzen: »Eine Kritik des Banns muß also notwendigerweise die Beziehungsform selbst zum Problem erheben und fragen, ob das Politische nicht vielleicht jenseits der Beziehung, das heißt nicht mehr in der Form eines Verhältnisses gedacht werden kann.« [HS, S. 40]

Mit dieser Wendung gegen Beziehung als gültige Kategorie ist die mit der Analytik des Banns einsetzende Ablösung von Schmitt vollzogen. Während Schmitt die Souveränität durch die Ausnahme definiert, definiert Agamben umgekehrt die Ausnahmebeziehung durch die Bannstruktur. An der im ersten Satz seiner Souveränitätslehre aufgestellten Definition der Souveränität hängt unmittelbar Schmitts Auffassung, »daß aber in der Bezugnahme auf konkrete Gegensätzlichkeiten das Wesen politischer Beziehungen enthalten ist.«⁵ Mit der Freund-Feind-Unterscheidung beginnt und endet das Politische für Schmitt. Die Ausnahmebeziehung kann deshalb für ihn das Wesen der Politik nicht ausmachen, sondern nur das Wesen der Souveränität. Ein der Freund-Feind-Unterscheidung vorgängiges Politikon gibt es für Schmitt nicht.⁶ In jedem Fall stellt sich Politik Schmitt im Wesentlichen als ein »Beziehungsfeld« dar.⁷ Für Agamben jedoch stiftet das Politische nicht der Bezug auf diesen oder jenen Feind oder Freund, sondern die Ausnahmebeziehung räumt das Beziehungsfeld der Politik ein und räumt die Politik als Beziehungsfeld ein. Seine Forderung, Politik jenseits von Verhältnissen zu denken, hat mit Schmitt nichts mehr zu tun, weil sie sich nur aus der von Agamben vorgenommenen beziehungstheoretischen Uminterpretation ergibt. Sie besteht in der Überführung einer ursprünglich souveränitätstheoretischen Definition in eine logisch-ontologische.

Ist diese Umschrift einmal vollzogen und erkannt, wird Agambens Wunsch nach Überwindung von Beziehung in vielerlei Hinsichten anschlussfähig. Einen Zusammenhang, in dem man ihn verorten muss, bietet natürlich Martin Heideggers Subjektivitätskritik. Von Descartes über Kant bis zu Nietzsche steht und fällt neuzeitliche Erkenntnistheorie bekanntlich mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt. Heidegger erkennt das in gleichem Maße an, wie er es infrage stellt: »Denn was ist selbstverständlicher, als daß sich ein ›Subjekt‹ auf ein ›Objekt‹ bezieht und umgekehrt? Diese ›Subjekt-Objekt-Beziehung‹ muß vorausgesetzt werden. Das bleibt aber eine – obzwar in ihrer Faktizität unantastbare – doch gerade deshalb recht verhängnisvolle Voraussetzung, wenn ihre ontologische Notwendigkeit und vor allem ihr ontologischer Sinn im Dunkel gelassen werden.«⁸

⁵— Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963, S. 30. ⁶— Es sei denn, man nimmt an, dass die Anerkennungslogik noch vor der Unterscheidung von Freund und Feind liegt, wie es gelegentlich den Anschein hat. Klassische Politik ist für Schmitt per definitionem Außenpolitik, die »ein souveräner Staat gegen-

über anderen souveränen Staaten auf der Ebene dieser Anerkennung vollzog, indem er über gegenseitige Freundschaft, Feindschaft oder Neutralität entschied.« (Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, a.a.O., S. 11)

⁷— Ebd., S. 9. ⁸— Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960, S. 59.

Heideggers Erhellung des ontologischen Dunkels in doppelter Stoßrichtung nimmt radikal beziehungskritische Formen an. Zum einen werden die Beziehungsmöglichkeiten zwischen Subjekten und Objekten systematisch auf den ihnen unveränderlich zugrunde liegenden und sich bis zu Nietzsche verschärfenden Herrschaftscharakter hin geprüft und sämtlich für schuldig befunden. Im Gegenzug wertet Heidegger passivisch gestimmte Beziehungen auf wie das Hören-Lassen, das Angesprochen-Werden, das Warten, die Gelassenheit etc. Andererseits erkennt Heidegger das In-der-Welt-Sein als jeder Subjekt-Objekt-Beziehung vorausliegend. Subjekte finden sich stets schon in einer Welt vor, auf die sie sich gar nicht beziehen können, weil sich vor jedes Verhältnis der Vollzug, die Praxis des Weltumgangs schiebt. Dieses sich je schon in einer Welt Vorfinden zeichnet sich durch seine Faktizität aus, die den Begriff der Objektivität ablöst und ersetzt. Ohne auf Agambens ausführliche Reflexionen zur Faktizität einzugehen,⁹ scheint zunächst unmittelbar einleuchtend, geradezu banal, dass Agambens Beziehungskritik Heideggers Korrekturen neuzeitlicher Subjektivität offensichtlich entscheidende Impulse verdankt. Das ist allerdings nur so lange evident, wie man davon absieht, dass von Heideggers Daseins-Analyse nicht unmittelbar ein Weg zur spezifischen Kritik an der Beziehung im politischen Denken führt. Dass Heidegger weder eine ethische noch eine politische Theorie formuliert hat, bezeugt nicht zuletzt sein politisches Engagement im Nationalsozialismus, den er zeitweilig als affin eben auch deshalb betrachten konnte, weil er in ihm ein Substitut der fehlenden Handlungstheorie vermutete.¹⁰ Dass Heideggers Subjektkritik nicht umstandslos in eine neue politische Theorie überführbar ist, hat seine Spuren bei Agamben hinterlassen. Um die politischen Implikate der primär Erkenntnistheoretisches bzw. Ontologisches betreffenden Subjektivitätskritik Heideggers zu entfalten, bedarf es eines Fluchtpunktes, den Agamben in Analogie zu Heideggers Vorstellung einer Erfüllung des metaphysischen Zeitalters in einem bestimmten Blick auf die Gegenwart findet. Das Wesen der Ausnahmebeziehung, die Agamben mit Benjamin auch »Geltung ohne Bedeutung« nennt [HS, S. 62], trete nämlich, behauptet er, erst hier und heute hervor. Dass alle Gesetze nur noch gälten, ohne mehr substanzuell oder signifikant zu sein, sei »gerade die ursprüngliche Struktur der souveränen Beziehung, und in dieser Perspektive ist der Nihilismus, in dem wir leben, nichts anderes als das Auftauchen dieser Beziehung als solcher.« [HS, S. 62] Es bedarf also apokalyptischer Insinuationen, um erkenntnistheoretische bzw. ontologische und politiktheoretische Überlegungen unmittelbar verschränken zu können.

⁹—Vgl. Giorgio Agamben, »The Passion of Facticity«, in: ders., *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, hg. und übersetzt von Daniel Heller-Roazen, Stanford 1999, S. 185–204. ¹⁰—Vgl. Dieter Thomä, »Heidegger

und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte«, in: Heidegger-Handbuch. *Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Dieter Thomä, Stuttgart/Weimar 2003, S. 134–140.

Neben Heidegger erweist sich auch Agambens anderer philosophischer Vater Walter Benjamin auf den ersten Blick als nur zu offensichtliche Bezugsinstanz einer Fundamentalkritik der Beziehung. Allerdings orientiert sich auch Benjamins Kritik der Beziehung vorwiegend erkenntnistheoretisch und nimmt ihren Ausgang ebenfalls bei der kantischen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt. In seinem frühesten systematischen Entwurf, dem »Programm der kommenden Philosophie«, moniert Benjamin »die bei Kant trotz aller Ansätze dazu nicht endgültig überwundene Auffassung der Erkenntnis als Beziehung zwischen irgendwelchen Subjekten und Objekten.«¹¹ Die zu Beginn des 20. Jahrhunderts sich durchsetzende Annahme einer idealen und nicht realen Natur dieser Beziehung teilt Benjamin. So hätten die Neukantianer die »Objektnatur des Dinges an sich als der Ursache der Empfindungen überwunden«, aber zu eliminieren bleibe immer noch »die Subjektnatur des erkennenden Bewußtseins«.¹² Benjamin verlangt deshalb die Erschließung einer in ihrer absoluten Neutralität aller Beziehungsstiftung und allen Bezugnahmen unerreichbaren Sphäre. »Es ist die Aufgabe der kommenden Erkenntnistheorie [...] die autonome ureigene Sphäre der Erkenntnis auszumitteln in der dieser Begriff auf keine Weise mehr die Beziehung zwischen zwei metaphysischen Entitäten [wie Subjekt und Objekt] bezeichnet«.¹³ In seiner Analyse von Benjamins Beziehungskritik konnte Rodolphe Gasché überzeugend nachweisen, dass Beziehung in all ihren Spielarten bei Benjamin dem Verdikt des Mythischen bzw. des Dämonischen verfällt, über das sich eine Sphäre von beziehungsloser, gereinigter Erkenntnis erheben soll.¹⁴ Dieses Reinigungsbedürfnis und die Suche nach einer beziehungslosen Sphäre, wie sie z.B. die Ideen in der Vorrede zum Trauerspiel-Buch darstellen, darf man eine Konstante in Benjamins Werk nennen. Es beherrscht seine frühesten Überlegungen zur Möglichkeit einer damals noch im Begriff der Jugend gedachten Gemeinschaft (vor allem in »Das Leben der Studenten«) und charakterisiert auch die Sphäre der göttlichen Gewalt in der »Kritik der Gewalt« von 1921. Der Einwand, dass Benjamins anti-relationaler Rigorismus relativiert werde durch das ebenfalls im »Programm der kommenden Philosophie« bereits formulierte Projekt, die seit Kant zur Empirie verarmte Erfahrung zu rehabilitieren, muss zurückgewiesen werden. Denn die Nobilitierung dessen, was Benjamin selbst Kants niederen, weil auf empirisches Bewusstsein und nicht auf reine Erkenntnis gerichteten Erfahrungsbegriff nennt, geschieht nicht um ihrer selbst willen, sondern steht im Dienst der Heimholung der vergänglichen Erfahrung ins Reich der Erkenntnis. »Die erkenntnistheoretische Fundierung eines höhern Erfahrungsbegriffs«¹⁵ zielt auf dieselbe beziehungslose Sphäre, in der die Empirie so verlöscht wie die Phänomene in der Idee.¹⁶ Spätere Konzeptionen wie das dialektische Bild,

¹¹ — Walter Benjamin, »Über das Programm der kommenden Philosophie«, in: Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1972ff. (im Folgenden: GS), Bd. II, S. 161. ¹² — Ebd. ¹³ — Ebd., S. 163. ¹⁴ — Vgl. Rodolphe Gasché, »On Critique,

Hypercriticism and Deconstruction. The Case of Benjamin«, in: *Cardozo Law Review*, Bd. 13, Nr. 4, 1991, S. 1115–1132. ¹⁵ — Walter Benjamin, »Über das Programm der kommenden Philosophie«, a.a.O., S. 160. ¹⁶ — Vgl. Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I, S. 213.

der Bild- und Leibraum sind verwandte Versuche, die absolute, materielle Unmittelbarkeit und die reine Sphäre der Erkenntnis so kurzzuschließen, dass sich jeglicher Rekurs auf Beziehung erübrigt. An der Problematik und, letztlich, an der Apoptik dieser Konstruktionen arbeitet sich die Benjaminforschung bis heute ab.

Benjamins tendenziell puristischen Rigorismus teilt der Benjamin-Philologe Agamben weitgehend. Von ihm kündigt auch seine kritische Einstellung gegenüber Autoren, die bei einer Entsubstanzialisierung der Beziehung stehen bleiben wie z. B. Jean-Luc Nancy. Im Ausgang von Heideggers In-der-Welt-Sein konzentrierten sich Nancys Überlegungen zur Gemeinschaft auf den Umstand, dass zum In-der-Welt-Sein auch das Mitsein gehört. Auf der Basis dieses Mitseins, das kein Miteinander ist, sondern nur den Umstand bezeichnet, dass ich mich in der Welt nicht alleine vorfinde, dass also andere ebenfalls immer mit da sind, hat Nancy im Anschluss an Blanchot ein Gemeinschaftskonzept entworfen, in dem die politische Beziehung nichts anderes wäre als die gemeinsam geteilte Erfahrung der Singularität der Existenz: »between singular existences that are not subjects and whose relation – the sharing itself – is not a communion nor the appropriation of a subject nor even a communication as this is understood to exist between subjects.«¹⁷

Für Agamben kann dieses aber keine Alternative zur Beziehungslogik des souveränen Banns sein, weil auch und gerade das nicht substanzielle Band, die bloße Beziehung qua Bezug zum Beziehungslosen, die Fundamentalstruktur des Bannes selbst ist. Folglich übt er an Nancy ebenso scharfe Kritik wie übrigens auch an Derridas Verzeitlichung der Gemeinschaft im Begriff der kommenden Demokratie.¹⁸ Nancy, schreibt Agamben, analysiere zwar den Bann, aber »die von ihm beschriebene Struktur bleibt dennoch innerhalb der Gesetzesform, und die Verlassenheit wird als Überlassensein an den souveränen Bann gedacht, ohne daß sich ein Weg darüber hinaus auftäte.« [HS, S. 69]

Dagegen fordert Agamben, dass »die Beziehung der Verlassenheit« neu gedacht werden müsse. [HS, S. 71] – Aber wie soll sie anders und neu gedacht werden? Mit einer Walter Benjamins würdigen Volte durchstößt und durchkreuzt Agamben seine eigene Analyse der Bannstruktur; man müsse sich nämlich der Idee öffnen, dass der Bann, dass die Urform der Beziehung gar keine Beziehung ist [vgl. HS, S. 71]. Einigermassen unvermittelt kommt an diesem dramatischen Wendepunkt der Argumentation noch einmal Heidegger zum Zuge, aber nicht Nancys Heidegger des In-der-Welt-Seins und des Mitseins. Es ist der Fundamentalontologe Heidegger, der einen Weg jenseits der Bannstruktur eröffnen soll und an dieser Stelle auch garantieren muss. Agamben erläutert die Überlegung, dass die Urform der Beziehung letztlich keine Beziehung ist (so wie das Wesen der Technik bekanntlich nichts Technisches ist) anhand der ontisch-ontologischen Differenz, der zufolge »das *Zusammensein*

¹⁷ — Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, Minneapolis/Oxford 1991, S. 25. ¹⁸ — Vgl. die Auseinandersetzung mit Derrida im Zusammenhang der Auslegung von Kafkas »Vor dem Gesetz«, in: HS, S. 60ff.

des Seins und des Seienden nicht die Form einer Beziehung hat. Das heißt nicht, daß jetzt jedes für sich herumtreibt, vielmehr bestehen sie nun miteinander ohne Beziehung.« [HS, S. 71] Aus diesem ontologischen Argument gleichsam zurückschnellend in eine andere Dimension zieht Agamben daraus umstandslos eine politische Konsequenz: »Dies erfordert aber nicht weniger als den Versuch, das politisch-soziale factum nicht mehr in Form einer Beziehung zu denken.« [HS, S. 71] Das Wesen der Beziehung ist so wenig Beziehung wie das Wesen des Seins selbst ein Seiendes ist. Agamben denkt also nicht wie Nancy vom politisch-sozialen Faktum des Inder-Welt-Seins und des Mitseins her, sondern von der Ontologie, aus der er dann in die politische Sphäre überspringt, so wie er bei Schmitt aus der politiktheoretischen in die formallogische gesprungen war. Ähnlich verfährt Agamben auch mit den aristotelischen Kategorien Wirklichkeit und Möglichkeit, deren ontologisierende Umdeutung er gegen die kanonischen Deutungen aufbietet: »Die einzig kohärente Auffassung von *désœuvrement* wäre die einer unbestimmten Existenz der Potenz, die sich nicht (wie die individuelle Tätigkeit oder die kollektive Handlung, die als Summe der individuellen Tätigkeiten begriffen wird) in einem *transitus de potentia ad actum* erschöpft.« [HS, S. 73]

Es führt aber weder ein Weg direkt von der Ontologie in die Politik noch einer von der Politik in die Ontologie. Das Argument bleibt hier selbst die Beziehung seiner Elemente schuldig.

Wie sich Agambens jüngste Bemühungen um die *oikonomia* zum Motiv einer nicht mehr beziehungslogisch gedachten Politik verhalten, ist schwer einzuschätzen.¹⁹ In der erstaunlichen Rückführung moderner Erscheinungsformen der Ökonomie auf ein ursprünglich christliches Konzept erschöpft sie sich gewiss nicht. Man könnte aber spekulieren, ob Agamben mit dieser Materie neue Wege verfolgt, einen Politikbegriff zu entwickeln, der den dilemmatischen Verstrickungen der Souveränitätslogik entgeht und vielleicht auch die methodischen Engpässe umgeht, in die das Programm einer neuen Politik im Buch über den Homo sacer führt. In Agambens Überlegungen zur Ökonomie mag überdies das Bedürfnis eine Rolle spielen, den Vorwurf zu entkräften, eine Rehabilitierung politischer Theologie zu betreiben. Unmissverständlich heißt es in dem Essay über das ökonomische Paradigma: »Es gibt keine christliche Politik.«²⁰

Dieses Bekenntnis zur prinzipiellen Inkompatibilität von Christentum und Politik²¹ teilt Agamben mit Hannah Arendt. In ihren Augen ist die an die häusliche Sphäre des *oikos* gebundene und familial organisierte christliche Gemeinschaft prinzipiell zur Weltlosigkeit und damit zur Politiklosigkeit verurteilt. Wo sich die

¹⁹— Vgl. Giorgio Agamben, »Ökonomische Theologie. Genealogie eines Paradigmas«, in: Bernd Witte, Mauro Ponzio, Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne, Berlin 2005, S. 20–31. ²⁰— Ebd., S. 29. ²¹— Die Gegenposition vertritt emphatisch

Alain Badiou in seinem Buch: Paulus. Die Begründung des Universalismus, München 2002, auf das Agamben in seiner eigenen Paulus-Exegese eingeht in: Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt/Main 2006.

private Sphäre mit dem Christentum seit der Neuzeit ausbreitet, verschwindet nicht nur die Politik, wie Arendt sie von Athen und vor allem von Rom her denkt, sondern es verschwindet auch eine Welt. Denn Politik kann es für Arendt nur in einer Welt geben; sie ist aber nicht identisch mit der Welt, in der man sich nach Heidegger mit anderen je schon vorfindet und die Nancy politisch fruchtbar zu machen sucht.

Um abschließend den möglichen Beitrag dieser Arendt'schen Begriffe von Welt und öffentlichem Raum für einen beziehungskritischen Politikbegriff, wie er Agamben vorschwebt, herauszustellen, sind zunächst die Anteile seiner eigenen Arendt-Rezeption hervorzuheben. Dass der Erhalt des nackten Lebens zum einzigen Gegenstand der Politik geworden ist, dieses »unnatürliche[...] Wachstum des Natürlichen«²² charakterisiert für Arendt die moderne Gesellschaft seit ihren Anfängen: »Die Gesellschaft ist die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt, und wo infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen.«²³ Der stetigen Expansion dieses ehemals neuen sozialen Raumes, in dem nur mehr der Betrieb um Erhaltung, Steigerung und Optimierung von Leben vorstatten geht, sind sowohl der private als auch der öffentliche Raum zum Opfer gefallen.

Dieser neuzeitlich verfallende öffentliche Raum ist für Arendt zum einen der Ort, an dem etwas vor einer Allgemeinheit erscheint; zum anderen definiert sie den öffentlichen Raum durch das, was sie die uns gemeinsame Welt nennt. Die Gemeinsamkeit dieser Welt besteht nun nicht in irgendwelchen Beziehungen der sie bewohnenden Subjekte untereinander; ebensowenig ruht das Gemeinsame dieser Welt aber auf einem Substrat, sei es auch ein entsubstanziertes wie im Falle von Nancys Singularität. Beziehungen machen diese Arendt'sche Welt nicht aus; weder Ausnahmebeziehungen noch souveräne Entscheidungen räumen sie ein. Arendts Weltraum entsteht durch Dinge, die aber nicht verstanden werden als Objekte, auf die sich die Subjekte als Gegenstände beziehen, sondern: »In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen.«²⁴ Die Welt ist das, was versammelt, wie der Tisch die Menschen versammelt. Sie ist das Zwischen, das sowohl verbindet als auch trennt. Beziehung wird weder verzeitlicht noch aber auch gänzlich verworfen. Sie wird vielmehr vergegenständlicht, versachlicht in den Dingen, die sich im öffentlichen Raum befinden. Diese Dinge stiften Gemeinschaft nicht, weil sich alle auf sie als dieselben, sei es als singuläre, sei es als gemeinsame Dinge beziehen, sondern umgekehrt: Es ist die Vielzahl der gleichzeitig anwe-

[anwesenden]

²² — Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich 1981, S. 60. ²³ — Ebd., S. 59.

²⁴ — Ebd., S. 66.

senden Perspektiven auf die Dinge, »in denen ein Gemeinsames sich präsentiert und für die es keinen gemeinsamen Maßstab und keinen Generalnenner« gibt.²⁵ Das so zu verstehen, als garantiere die Heterogenität der Perspektiven den Zusammenhalt – dass wir alle anders sind, macht uns zur Gemeinschaft –, wäre ein zynisch-euphemistischer Nobilitierungsversuch des schieren Relativismus. Entscheidend für Arendt ist vielmehr, dass die Dinge in der Vielfalt der sie betrachtenden Augen doch als dieselben erkannt werden: »Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von Vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so daß die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten.«²⁶

Unter den Bedingungen eines öffentlichen Raums in einer gemeinsamen Welt ist das Gemeinsame weder durch Eigenschaften noch durch Beziehungen der sie bewohnenden Subjekte garantiert, sondern einzig dadurch, dass sie alle trotz und durch die Verschiedenheit ihrer Perspektiven hindurch mit ein und demselben Gegenstand befasst sind. Beziehung, ohne die Gemeinschaft mindestens nicht denkbar und wohl auch nicht möglich ist, objektiviert, vergegenständlicht, versachlicht sich bei Arendt in den Dingen. Damit denkt sie Beziehung weder logisch noch ontologisch, sondern von den Sachen, den Objekten, den Dingen her. Arendt glaubte, dass es solche Dinge nur dort geben könne, wo eine Welt ist, und eine Welt versammelt sich erst um diese Gegenstände. Wo die Selbigkeit der Gegenstände nicht mehr gegeben sei, oder wo umgekehrt die Vielheit der Perspektiven auf gemeinsame Nenner gebracht werden, sei es das Kapital, sei es die Menschheit, sei es der Konsum, sei es die Beziehung, die Beziehungslosigkeit oder auch die schiere Nichtbeziehung, da geht die Welt in Stücke: »Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven.«²⁷

Als Arendt diesen öffentlichen Raum in *Vita Activa* beschrieb, waren gemeinsame Welt und öffentlicher Raum längst in Stücke gegangen. Arendts wie auch Leo Strauss' restaurative Bemühungen sind folglich dem Anachronismusvorwurf ausgesetzt. Es wäre aber immerhin denkbar, dass aus den Nöten der Globalisierung ein solcher öffentlicher Raum neu entstehen könnte. Zu den Dingen, mit denen man ihn bestücken könnte und die jetzt bereits zwischen uns stehen, jenen Dingen, die alle anders sehen und die dennoch als dieselben Dinge durch diese Heterogenität allen erkennbar bleiben, könnte zum Beispiel in einem von ökologischem Protektionismus noch gar nicht bedachten Sinne der durch die Globalisierung zum Ding gewordene Planet Erde zählen.²⁸

²⁵ — Ebd., S. 71. ²⁶ — Ebd., S. 72. ²⁷ — Ebd., S. 73. ²⁸ — Vgl. dazu die provozierenden Überlegungen von Peter Sloterdijk in: Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung, Frankfurt/Main 2005.