

Mirko Wischke

Binzstr. 1a, D-13189 Berlin
mwischke@t-online.de

Demokratie und die Politik nackten Lebens

Über geschichtsphilosophische Sprachbetrachtungen bei Giorgio Agamben

Zusammenfassung

Haben sich die Lebensformen in den westlichen Demokratien zu reinen Überlebensformen transformiert – Formen bloßen Lebens, wie Giorgio Agamben es nennt? Gibt es keine Trennung mehr zwischen der Sphäre nackten Lebens und der Sphäre der Politik als einem von Lebensnotwendigkeiten nicht strukturierten Raum? Wenn ja, was ist dann der Sprache widerfahren, der wir laut Aristoteles ein Leben jenseits der nackten Existenz verdanken, während sie Agamben mit einem Gefängnis vergleicht?

Um Antworten auf diese Fragen zu erhalten, ist zunächst (I.) in Erfahrung zu bringen, was kennzeichnend für die Sphäre nackten Lebens ist. Sodann ist (II.) Agambens Auffassung von Sprache zu klären, um zu verstehen, warum er ihr die Kraft zuschreibt, politische und nackte Existenz trennen zu können. Abschließend ist (III.) zu erörtern, in welcher Relation Agambens Zeitdiagnose von der Reduktion menschlicher Lebensformen auf Überlebensformen mit seinen geschichtsphilosophischen Sprachbetrachtungen steht.

Schlüsselwörter

Demokratie, Politik, Lebensformen, Geschichtsphilosophie, Sprachbetrachtungen, G. Agamben

I.

Charakteristisch für nacktes, bloßes Leben ist, so Agamben, dass es dem Diktat der Lebensnotwendigkeiten unterworfen ist. Dem „Drang und Trieb des Lebens untertan“,¹ kommt dem bloßen Leben des Menschen noch keine Form, keine spezifisch menschliche Lebensform zu. Erst in dem Maße, wie es gelingt, so ist bei Hannah Arendt zu erfahren, „der Lebensnotwendigkeit Herr zu werden [...] und den allen lebendigen Geschöpfen eingeborenen Lebenstrieb in gewissem Sinne zu überwinden, so dass (der Mensch) der Knechtschaft durch den biologischen Lebensprozess bis zu einem gewissen Grad entronnen“ ist,² vermag er seinem Leben eine Form zu geben, d.h. es zu gestalten. Das ist möglich, weil der menschlichen *Lebensform* laut Agamben „die Verhaltensweisen [...] niemals von einer spezifischen biologischen An-

1

Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Piper Verlag GmbH, München⁸1994, S. 38.

2

H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 37.

lage vorgeschrieben oder durch irgendeine Notwendigkeit“ vorgegeben sind, sondern sie „immer den Charakter einer Möglichkeit“ bewahrt;³ menschliche Lebensläufe sind keine *Tatsachen*, sondern „Lebensmöglichkeiten“.⁴ Eine Tatsache ist menschliches Leben innerhalb der Sphäre nackter Existenz, eine Lebensmöglichkeit in der Sphäre der Politik. Die Frage ist, wodurch allein in der Sphäre der Politik menschlichem Leben diese Möglichkeit zukommt.

Da Politik nicht der von Lebensnotwendigkeiten strukturierte Raum ist und die Formgebung bzw. Gestaltung menschlichen Lebens beginnt, wo es den Verpflichtungen der Lebensnotwendigkeiten nicht hilflos unterworfen ist, kann Agamben – von Aristoteles inspiriert – behaupten, dass die „Lebensform als politisches Leben“ begründet ist.⁵ Die politische Ordnung entsteht, nicht jedoch besteht sie um des bloßen Lebens willen.⁶ Indem die menschlichen Bedürfnisse und Lebensnotwendigkeiten sich auf das Zusammenleben in der – wie Hannah Arendt es nennt – Sphäre des privaten Haushalts beschränken,⁷ bildet das nackte Leben in seiner Abgetrenntheit das verborgene Fundament der politisch-öffentlichen Sphäre. Bloßes Leben in ein politisches umzuformen, scheint von Möglichkeiten abzuhängen, die dem „Möglichkeitswesen“⁸ Mensch denkbar und wählbar erscheinen.

Unabhängig davon, auf welche Weise dem Menschen seine jeweiligen Möglichkeiten überhaupt bewusst werden, ist zunächst festzuhalten, dass Politik als Bedingung der Verwirklichung von Lebensmöglichkeiten dies keineswegs ausschließlich in einem positiven Sinne sein muss, zumal, wie Agamben mit Blick auf unsere Gegenwart behauptet, Politik „heute keinen anderen Wert [...] als das Leben“, d.h. das bloße, nackte Leben kennt.⁹ Warum aber sollte Politik sich nicht dem schutzbedürftigen Leben widmen? Ist menschliches Leben nicht wert, geschützt zu werden?

Ist ursprünglich die politische Ordnung aufgrund des Ausschlusses vom nackten Leben ermöglicht worden, so sei moderne Politik davon geprägt, Lebensformen als „Überlebensformen“ zu konstituieren;¹⁰ das ursprünglich am Rand der politischen Ordnung angesiedelte nackte Leben falle immer mehr mit dem politischen Raum zusammen. Hannah Arendts These, dass das, was wir heute Gesellschaft nennen, verglichen mit der ursprünglichen Trennung von Privat und Öffentlichkeit, als eine Art „kollektiven Haushaltens“ anmutet,¹¹ trifft sich mit Agambens Darstellung von der Aufhebung der Abgetrenntheit nackten Lebens in dem Aspekt, dass die präpolitische Sphäre bloßen Lebens den Bereich des Politischen erobert.¹² Hannah Arendts These von der „Privatisierung aller menschlichen Tätigkeiten und die daraus folgende Privatisierung aller menschlichen Beziehungen“¹³ vermag in Agambens Perspektive jedoch nicht den Verwerfungen gerecht werden, den dieser Prozess im Raum des Politischen auslöst. Denn dass die moderne Politik der Raum sei, in dem es ausschließlich um die Verwirklichung des nackten Lebens gehe, bedeute nicht die Okkupation einer Sphäre durch eine andere, sondern dass die Lebensformen gleichsam auf dem bloßen Leben aufruhen.¹⁴

Eine Antwort auf die aus diesen Ausführungen folgende Frage, welche Folgerung Agamben für die Sprache aus dem Befund zieht, dass das nackte Leben in den Lebensformen stets aktualisierbar präsent ist,¹⁵ ist dadurch erschwert, dass Agambens zeitdiagnostische Einschätzung zunächst nur schwer vereinbar mit dem zu sein scheint, was die Sprache bewirken soll. Hat die Sprache die Kraft zur Abtrennung nackten Lebens eingebüßt? Ist die Denkbarkeit möglicher Lebensformen verwehrt, weil Sprache diese Kraft verloren hat? Es scheint, als ob Agamben von einem grundlegenden Wandel der Sprache ausginge scheint. Wie sonst wäre es erklärbar, dass nacktes Leben jene Trennungslinie durchbricht, die ursprünglich die Sprache errichtet haben soll?

II.

Was jedoch versteht Agamben unter Sprache, wenn er ihr zuschreibt, die Sphäre nackter Existenz von der Sphäre der Politik abzutrennen?

Inspiziert durch Aristoteles misst Agamben der Sprache im Kontext der Polis eine zentrale Bedeutung für die Organisation des politischen Lebens zu, weil sie der Austragungsort der sich auf Zukünftiges beziehenden politischen Beratung ist. Diese Bedeutung hat Sprache in Form politischer Reden, in denen nach Überzeugungsgründen für herbeizuführende Entscheidungen gesucht wird, im Unterschied zu Reden moderner Politik, die erläuternd und kommentierend rechtfertigen, was in Ausschüssen oder Kommissionen an Entscheidungen bereits vorbereitet wurde. Diesem Verständnis von Sprache als politischer Rede trägt Agamben Rechnung, wenn er die Abtrennung nackten Lebens auf den Übergang der Stimme zur Sprache bezieht.

Auf die Frage, in welcher Weise sich dieser Übergang vollzieht, erhalten wir mit dem Hinweis aus der Aristotelischen *Politik*, dass die Gemeinschaft mit den Vorstellungen von Recht und Unrecht das Haus (oikos) und den Staat (polis) ins Leben rufen (1252a, 10–18), eine erste Auskunft. Dem Menschen ist eigentümlich, so betont Aristoteles in seinen Ausführungen über den Ursprung der Polis, dass er nicht allein das Gute und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte wahrnimmt, sondern auch zur Sprache bringt. Denn es sind nicht allein diese Wahrnehmungen ist, die zu klären Menschen zusammenkommen. Sofern das Wesen der Sprache Verständigung ist, es unwahrscheinlich zu glauben, dass die Polis auf einem Versprechen bzw. dem Wunsch beruht, Nutzen aus ihr zu ziehen und ihren Schutz zu genießen, oder auf einer anderen Überlegung basieren soll: dass sie im Rekurs auf solche Überlegungen zu rechtfertigen ist, so dass wir sie, wenn die Rechtfertigung sich als unhaltbar erweist, auflösen könnten und sollten, um auf andere Weise zu leben. Die Polis gründet sich auf Sprache, und die zur Sprache kommenden gemeinsamen Vorstellungen sind die Bedingungen, unter denen sich eine sprachliche Gemeinschaft in Form politisch agierender Individuen bildet.

3
Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Diaphanes-Verlag, Zürich-Berlin 2006, S. 13f.

4
G. Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, S. 13.

5
Ibid., S. 14.

6
Aristoteles, *Politik* 1252a, 30.

7
H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 32.

8
G. Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, S. 14.

9
Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002, S. 20.

10
G. Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, S. 17.

11
H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 32.

12
Ibid., S. 42.

13
Ibid., S. 36.

14
Agamben verweist auf juristisch-soziale Identitäten wie den Wähler, Arbeitnehmer, HIV-Positiven, einen alten Menschen, den Elternteil oder die Frau. – G. Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, S. 16.

15
Ibid., S. 17.

Offen bleibt, inwiefern die Rekonstruktion des Übergangs von der Stimme zur Sprache diese Bedingungen auch erfassen kann. Indem Agamben darauf verweist, dass die Stimme die Verlautbarung des Wortes ist, das durch den Logos deutlich und verständlich wird,¹⁶ geht er davon aus, dass es Menschen möglich ist, die jeweiligen, d.h. klärungsbedürftigen Wahrnehmungen des Guten, Gerechten usw. einander durch ihre Stimme darzulegen.¹⁷ Am Wort der Stimme, wie es im Ton sich formt, partizipieren andere. In welcher Weise sie dies tun, zustimmend oder ablehnend, ist abhängig von der rhetorischen Kompetenz; die Wirksamkeit oder Unwirksamkeit der Redekunst ist abhängig von der Macht der Beredsamkeit. Wer in der Rede seine Stimme im öffentlichen Wettstreit um die Deutung politischer Situationen als die allgemein anerkannte durchzusetzen vermag, dem gelingt dies kraft rhetorischer Kompetenz und der verbundenen Wahrheitsunterstellung, mit der er Sachverhalte glaubwürdig zur Sprache bringt.¹⁸

Agambens Verweis auf die Abtrennung nackten Lebens im Übergang der Stimme zur Sprache trägt der Auffassung von Sprache als politischer Rede Rechnung, ohne jedoch der mit der rhetorischen Kompetenz verbundenen Macht der Beredsamkeit Aufmerksamkeit zu widmen. Der Einsicht, dass aus der Sprache die Möglichkeiten entwachsen, Sachverhalte in unterschiedlicher Weise erscheinen zu lassen, die die politische Rede sich zunutze macht, verschließt sich Agamben jedoch insofern nicht, als er vom Wort sagt, es sei ursprünglich „reine Mitteilbarkeit“.¹⁹

Ebenso wenig widerspricht er der Auffassung, dass menschliche Sprachbegabung sich nicht auf die Artikulationsfähigkeit von Befindlichkeiten, Gedanken und Vorstellungen, sondern auf die Fähigkeit gründet, einander sprachlich klarzumachen, was unklar und strittig (etwa am Guten und Gerechten) ist. Im Unterschied zu Hegel, für den die Stimme des Einzelnen sprachlich innere Empfindungen und Innerpsychisches offenbart, und im Gegensatz etwa zu Charles Taylor, für den ein Subjekt etwas an der Welt erschließt, indem es sich sprachlich artikuliert, ist für Agamben die menschliche Sprachbegabung nicht „bloß die andere Seite jenes Prozesses, in dem ein Subjekt seine inneren, ihm nur unklar verfügbaren Zustände oder Erlebnisse mit Hilfe der Sprache öffentlich zum Ausdruck bringt“.²⁰ Die Darlegung des Nützlichen und Schädlichen, des Gerechten und Ungerechten, auf deren Bedeutung bei der Entstehung der Polis Aristoteles hinweist, ist auch für Agamben kein Austausch im Sinne einer Information oder Mitteilung, aber auch keine rein politisch verbindliche Klärung, wie für Hannah Arendt. Vermittels überzeugender Worte strittige Angelegenheiten zu regeln, ist laut Hannah Arendt möglich gewesen, weil andere durch Gewalt zu zwingen statt zu überzeugen gleichsam als präpolitisch galt, und ein solcher Umgang war für das Leben außerhalb, nicht aber innerhalb der Polis charakteristisch.²¹ Ohne Frage kennt Agamben den Unterschied von Überredung und Überwältigung, auch wenn er diesen Unterschied nicht eigens thematisiert: Ersteres als im Umgang von Griechen mit Griechen gebräuchlich, Letzteres als den Gebrauch der Macht im Umgang mit Barbaren. Diese Differenz ist zu verstehen als eine der Sprache und der Bildung, weil „Überredung Gemeinsamkeit eines Horizonts voraussetzt, der Anspielung auf Prototypisches, der Orientierung an der Metapher, am Gleichnis“.²² Auch wenn Agamben betont, dass die politische Existenz des Menschen eine sprachliche Existenz ist, so charakterisiert sich für ihn diese sprachliche Existenz durch andere Merkmale als für Hannah Arendt. Wenn Agamben Aristoteles' Hinweis aufnimmt, dass Sprache der Darlegung des Nützlichen wie des Gerechten diene, so nicht, um auf deren Klärung mittels

politischer Rede zu sprechen zu kommen, sondern weil er in der Sprache eine Gedanken erzeugende Instanz wahrnimmt.

Indem Agamben die Rede als einen Bereich des Verstehens und Sprache als einen des Erkennens charakterisiert,²³ macht er deutlich, dass seine Annahme von der Sprache als einer Gedanken erzeugenden Instanz erkenntnistheoretische Aspekte beinhaltet, letztlich jedoch sich auf das In-der-Sprache-Sein des Menschen gründet. Dass der Mensch sich in der Sprache konstituiert,²⁴ präzisiert Agamben im Anschluss an Saussure damit, dass das zentrale Phänomen der menschlichen Sprache die Differenz zwischen Sprache (*langue*) und Rede (*parole*) ist,²⁵ d.h. die Möglichkeit, von der einen zur anderen überzugehen. Dass jeder Mensch der Ort dieser Differenz und des Übergangs ist, verbindet Agamben mit dem Zweifel daran, ob „wir überhaupt aus dem Bannkreis unserer [...] sprachlich vermittelten Denkweise herauszutreten vermögen“.²⁶ Wir verstehen, was in der Rede – dem konkreten menschlichen Diskurs²⁷ – mittels der Stimme verlautbart wird, nachdem wir als Kinder die Elemente der Sprache (die Phoneme) im Erlernen der Sprache erkannt haben.²⁸ – Ist das das Gefängnis, mit dem Agamben die Sprache vergleicht?²⁹

Anders gefragt: Geht die prägende Kraft der Sprache allen Entscheidungen, die wir im Hinblick auf sie treffen, voraus?³⁰ Trifft dies zu, ist zu fragen, ob man überhaupt jemals an die Grenzen der Sprache stoßen kann, um auf diese Weise zu erfahren, dass wir uns in einem Gefängnis aufhalten. Sind wir gefangen in einer Bindung, die uns konstituiert, wie sollen wir dann in der Lage sein, jene Grenzen zu erfahren, da wir doch immer innerhalb jener Grenzen, nicht aber jenseits von ihnen denken und handeln? Können wir uns der Begegnung mit einer Wirklichkeit aussetzen, die unserem sprachlich vermittelten Verständnis nicht entspricht?

Die Vermutung, dass eine Erfahrung der Grenzen der Sprache kaum möglich ist, findet Bestätigung in der Prämisse des In-der-Sprache-Seins des Men-

16
Giorgio Agamben, *Die Idee der Prosa*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003, S. 25.

17
Aristoteles nennt die Stimme einen Ton, der etwas bedeutet: Aristoteles, *Über die Seele*, Walter de Gruyter, Berlin 1983, 421a.

18
Rüdiger Bubner, *Polis und Staat. Grundlinien der Politischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002, S. 48.

19
G. Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, S. 55.

20
Axel Honneth, „Nachwort“, in: Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992, S. 308.

21
H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 30.

22
Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart 1999, S. 111.

23
Giorgio Agamben, *Kindheit und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001, S. 90.

24
Ibid., S. 72.

25
Ibid., S. 76.

26
Hans-Georg Gadamer, *Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?*, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Mohr, Tübingen 1999, S. 199.

27
G. Agamben, *Kindheit und Geschichte*, S. 86.

28
Ibid., S. 91.

29
G. Agamben, *Die Idee der Prosa*, S. 17.

30
Judith Butler, *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2006, S. 9.

schen, die Agamben in der Annahme einer „Entfremdung der Sprache selbst, der sprachlichen und kommunikativen Natur des Menschen“ zeitdiagnostisch nuanciert.³¹ Eine solche Entfremdung sei das Resultat zum einen der Politik, jener Extremform der Entfremdung der sprachlich-kommunikativen Natur des Menschen zum „Spektakel“,³² und zum anderen der Abtrennung des Wortes von dem, was es offenbart.

Die Feststellung, dass das Wort durch diese Abtrennung einen „autonomen Bestand“ erlangt,³³ erinnert an Platons Einsicht in die innere Verkehrungstendenz, mit der das Wort sich selbst zur Geltung zu bringen versucht, anstatt hinter dem, was es gegenwärtig machen soll, zu verschwinden. Platon bezeichnet dies als die Schwäche der Sprache (*logoi*): sich gleichsam vor das zu drängen, was sich in ihr zeigt. Das Wort neigt dazu, sich als das geltend zu machen, was es für sich ist, weil es auch ein Sein für sich selber hat, durch das es sich von dem unterscheidet, was es als die Sache darstellt. Aus dieser Differenz ließe sich erklären, wie an die Grenze der Sprache zu stoßen möglich sein könnte, wenn es doch zugleich unmöglich sein soll, diese Grenze zu überschreiten. Möglich wäre dies, wenn wir erfahren, wie das, was wir eigentlich sagen wollen, nicht wirklich sagbar ist, weil wir immer schon in einer Tradition der Sprache, d.h. eines autonom gewordenen Bestandes an Wörtern stehen – einer Tradition, der wir kaum inne werden.

Haben wir mit dieser Feststellung eine Antwort auf die eingangs gestellten Fragen gewonnen? Diese Frage lässt sich guten Gewissens nicht positiv beantworten. Unklar bleibt nämlich, wie Agambens zeitdiagnostischer Befund von der Allgegenwart nackten Lebens mit seiner Auffassung von Sprache vereinbar ist. Auf die anfangs gestellten Fragen ist allenfalls eine vorläufige Antwort gefunden, weil im erörterten Kontext die These vom Gefängnis der Sprache eine unhintergehbare Abhängigkeit sowohl des Denkens von Sprache bedeutet als auch der Sprache von der Rede, sichtbar werdend in der Funktionalisierung von Sprache auf Mitteilung, die Agamben nicht mit Mitteilbarkeit verwechselt wissen will.³⁴ Die Klärungsbedürftigkeit dessen, was Mitteilbarkeit von Mitteilung unterscheidet, macht die Vorläufigkeit dieser Antwort noch durch einen weiteren Aspekt deutlich.

III.

Was bedeutet es zu sprechen? Mit Agamben ist darauf zu antworten: Nicht „Mitteilung eines Gemeinsamen, sondern einer Mitteilbarkeit“,³⁵ und zwar von dem, was der Name genannt hat, bevor er in den Satz eintritt.³⁶ Diese Annahme zielt auf die Natur unserer Sprachkompetenz.

Agambens These von der Mitteilbarkeit besagt im Unterschied zur Gleichsetzung der Sprache mit den in der Mitteilung ausgesagten Sachen und Sachverhalten, dass der Name einen Überschuss an Sinngehalten hat, der im Zusammenhang der jeweiligen Rede und der Einbindung in Sätzen verloren geht. Die Sprache selbst ist unmittelbar das *Mittelbare*, d.h., „jede Sprache teilt sich *in* sich selbst mit“, sie ist im reinsten Sinne das „Medium“ der Mitteilung.³⁷

Agambens Auffassung, dass der Name in Sätze eintritt, wobei das, was er sagt, nicht mit dem zusammenfällt, wonach der Name gerufen hat, teilt Heideggers Einsicht, wonach das Wort nicht nur „benennender Griff nach dem schon vorgestellten Anwesenden, nicht nur Mittel der Darstellung des Vorliegenden“ ist, sondern dass das Wort dem Ding „Anwesen“, d.h. Sein verleiht.³⁸ Gegenüber dem Wort abstrahiert die mitteilende Aussage von allem,

was nicht ausdrücklich in ihr ausgesagt wird und was sich nicht in dieser Aussage offenbar macht. Durch die Fixierung auf Aussagen über das uns jeweils Gewärtige und Gegenwärtige wird die Sprache in die Ebene des nur Vorhandenen zurückgedrängt. Der Mensch ankert gleichsam in der „Erschlossenheit“, wie Agamben es nennt, die die Sprache überliefert.³⁹ Doch was bedeutet Erschlossenheit im Hinblick auf die am Ende des ersten Teils meiner Ausführungen aufgeworfene Frage, auf welche Weise die Sprache ihre Kraft zur Abtrennung nackten Lebens verlieren kann?

Ist die menschliche Welterfahrung an die Sprache gebunden, insofern wir uns mit der Sprache eine Vorstellung von der Welt machen, so bedeutet die Reduktion der Sprache auf Mitteilung, dass wir unentrinnbar an die Vorstellung von der Welt gekettet sind, die wir mittels der Sprache zu denken imstande sind. Denn die Sprache, in deren Bahnen sich unser Denken bewegt, verwehrt uns, die Dinge anders als in der Form zu sehen, wie sie uns gegenwärtig unausweichlich als einzig möglich erscheinen. Das ist die Kehrseite des ‚In-der-Sprache-Seins‘ der Menschen: Einerseits widerfährt Menschen Sprache, leben sie doch „ihr Dasein als sprechende Wesen“;⁴⁰ andererseits gehen sie nicht vollends in ihr auf, weil ihre Grenze nicht mit der der Sprache zusammenfällt. In Agambens Worten: Sprache kann nicht „jenseits des Namens“ von der Welt „etwas sagen“, und das Versprechen eines Sinns der Sprache ist ihre Tradition.⁴¹

Humboldts Hinweis, dass die Sprache nicht vom Einzelnen, sondern „gesellschaftlich, nur indem an einen gewagten Versuch ein neuer sich anknüpft, zur Wirklichkeit gebracht werden“ kann,⁴² ergänzt Agamben mit Heidegger um den Zusatz, dass die überlieferten Sprachgewohnheiten die ursprüngliche ‚Sache‘, die der Name sagt, überlagern. Aus diesem Grund kann Agamben behaupten, dass die Menschen „ihr Dasein als sprechende Wesen“ leben, „ohne den Sinn zu begreifen“, der in der Überlieferung der „Sprache in Frage steht“.⁴³ Sprache hat ihr „Creditiv“, wie der von Agamben zitierte Hamann betont, in der Überlieferung; bevor die Menschen überhaupt etwas überliefern, müssen sie ihre Sprache überliefern.⁴⁴ Sprachliche Traditionen sind das Resultat von intersubjektiven Bemühungen nicht allein um die Artikulation

31

G. Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, S. 73.

32

Ibid., S. 73.

33

Ibid., S. 74.

34

Ibid.

35

Ibid., S. 18f.

36

G. Agamben, *Die Idee der Prosa*, S. 105.

37

Walter Benjamin, „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II-1, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991, S. 142.

38

Martin Heidegger, „Das Wort“, in: *Gesamtausgabe*, I. Abteilg., Bd. 12, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985, S. 214.

39

G. Agamben, *Die Idee der Prosa*, S. 92.

40

Ibid., S. 122.

41

Ibid., S. 35.

42

Wilhelm v. Humboldt, *Werke*, Band III, Bläschke Verlag, Darmstadt 1960, S. 139. Dazu Christian Stetter, *Schrift und Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1997, S. 413.

43

G. Agamben, *Die Idee der Prosa*, S. 122.

44

Ibid., S. 93.

gemeinschaftlich geteilter Empfindungen und Gefühle, sondern einer jeweiligen Perspektive, in der bestimmte Sachverhalte jeweils zu Tage treten. Sobald dieser sprachliche Bedeutungszusammenhang nicht mehr die Ausdrucksmittel bereithält, um angemessene Gedanken, Empfindungen und Weltsicht mittels Sprache verständlich zu machen, erweitert die expressive Redepraxis des Einzelnen im Durchbrechen der Grenzen seines Sprachhorizonts schrittweise das Ausdruckspotential der gemeinschaftlichen Sprache.⁴⁵

Folgt daraus für die Ausgangsfragen, dass es unpräzise ist, von einer Gefangenschaft in der Sprache zu reden, da es in Wirklichkeit die Tradition der Sprache ist, die uns gefangen nimmt? So zu fragen, unterschätzt die Komplexität wie Ambivalenz des Ergebnisses der bisherigen Betrachtungen. Wer nie an die Grenze der Sprache gestoßen ist, der ist laut Agamben ein Gefangener der Sprache. Wenn nunmehr zu präzisieren ist, dass diese Gefangenschaft zweifach ist, nämlich eine – mit Blick auf den Sinn – der Tradition und eine – mit Blick auf die Prioritätsfrage – der Sprache, stellt sich die Frage, wie diese Charakterisierung mit der Auffassung von der Abtrennung nackten Lebens durch die Sprache vereinbar ist. Ist die Tradition der Sprache nicht der Garant für die Abtrennung nackten Lebens?

Offenbar nur dann, wenn Sprache den von Lebensnotwendigkeiten strukturierten Raum nackten Lebens transzendiert und den Charakter von Lebensmöglichkeiten wahrt. Genau das bestreitet Agambens Zeitdiagnose, laut der das Denken und Handeln in dem Maße sich verformt, wie die Sprachpotenz verkümmert. Die Folgerung wäre, dass eine Revitalisierung dieser Potenz das Denken und Handeln von seiner eindimensionalen Verformung lösen könnte. Mit Blick auf Agambens Zeitdiagnose scheint diese Möglichkeit versperrt. Im Bereich der politischen Lebensform qua nackten Lebens sucht man vergebens nach einer Sprache des Denkens, in der sich das Denken neu ausmessen kann. Teilt Agamben die Überzeugung Wittgensteins, dass gegen die Grenzen der Sprache anzurennen absolut aussichtslos ist, auch wenn es ein Trieb aller Menschen zu sein scheint?⁴⁶

Das Verlangen nach Überwindung dieser Grenzen setzt Wittgenstein dem vergeblichen Versuch gleich, über die sinnvolle Sprache hinausgelangen zu wollen; ein Unterfangen, das unweigerlich einen unkontrollierten Sprachgebrauch und Scheinfragen nach sich ziehe. Dieser Folgerung widerspricht Agamben. Im Rückgriff auf die von Antisthenes und Platon zurückgehende Unterscheidung der Ebene der Rede (logos) von der des Namens (onoma) gibt er zu bedenken, dass allein auf der Ebene des Namens vollständig benennbar ist, wovon man nicht sprechen kann. Unsagbar ist das, was mit Sprache lediglich benannt werden kann; sagbar dagegen das, wovon man in begrifflicher Rede sprechen kann, auch dann, wenn der Name fehlt.⁴⁷ Wie aber ist ein Zugang zu dem möglich, was der Name vollständig bzw. universell benennt, wenn es aus der in ihrer Tradition gefangenen Sprache laut Agambens eigener Zeitdiagnose keinen Ausweg gibt? Wo ist Sprache reinstes Medium der Mitteilbarkeit? Wie ist etwas *mittelbar*,⁴⁸ ohne bereits eine Mitteilung zu sein?

Unverkennbar ist das Bemühen Agambens, in der poetischen Erbschaft, der Kindheit wie der Geste⁴⁹ und dem Gag,⁵⁰ Formen des Sprechens und Denkens ausfindig zu machen, die möglicherweise über die in der Überlieferung erstarrte Sprache hinausweisen; Versuche eines aus den Gefängnismauern der Sprache der Mitteilung ausbrechen wollenden Denkens, die in die Bereiche des Unscheinbaren ausweichen, das seine Bedeutung verloren hat und dessen Sinn sich dem Verständnis entzieht. Wie sehr auch diese Vorgehensweise an Adornos Abkehr von der ‚kommunikativen‘ Sprache – vollzogen im Begriff

der Darstellung mit seiner sprachlichen, hermetischen Introvertiertheit – erinnern mag, so wäre Agamben missverstanden, wenn man ihm unterstellen wollte, im Rekurs auf die poetische Erbschaft der Sprache und der Besinnung auf das nicht Epochale an der Tradition⁵¹ die Sprachkompetenz des Möglichkeitswesens Mensch neu ausloten zu wollen. Es wäre ein Missverständnis, von den genannten Bereichen des Unscheinbaren anzunehmen, die für die Sprache charakteristische Inadäquanz von Gedanke und Sache, d.h. die sprachlichen Entstellungen der Dinge tendenziell unterlaufen zu können, wie es etwa Adorno unternimmt, wenn er in den Grenzbereichen des Begrifflichen Nichtbegriffliches verortet. Es geht Agamben nicht um die Erschließung des verschütteten Erkenntnispotentials von Sprache, sondern um die Erfahrbarkeit der Differenz von Rede und Sprache, um die Vergewisserung der Unabgeschlossenheit der Benennung des Namens, die ihm in der Annahme recht geben, dass zum einen das Ich, die Subjektivität, zu der das Kind gelangt, wenn es sprechen lernt, eine rein diskursive Realität ist;⁵² und zum anderen, dass Sprache und Mensch ein „wechselseitiges Ausgeliefertsein an ein Unübernehmbares“ ist⁵³

Unter Berücksichtigung der Prämisse, dass Sprache Subjektivität konstituiert und dekonstituiert, dass der Akt des Sprechens sowohl Subjektivierung als auch Entsubjektivierung einschließt,⁵⁴ erscheint mir nicht nur Agambens Vergleich der Sprache mit einem Gefängnis durchaus sinnvoll zu sein; auch seine Hoffnung, Denken möge der kommenden Politik der Leitbegriff sein,⁵⁵ beruht auf dieser Einsicht, die gegen den eigenen zeitdiagnostischen Befund einer Unterordnung der Politik unter nacktes Leben aufbegehrt.

45
A. Honneth, „Nachwort“, S. 309.

46
Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989, S. 19.

47
G. Agamben, *Kindheit und Geschichte*, S. 106.

48
Walter Benjamin, „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, S. 42.

49
G. Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, S. 54.

50
Ibid., S. 56.

51
Ibid., S. 82.

52
Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003, S. 106.

53
Ibid., S. 114.

54
Dass performative Äußerungen wirkungsmächtige Praxisformen sind, belegt in eindrucksvoller Weise Judith Butler: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*.

55
G. Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, S. 20.

Mirko Wischke

Democracy and the Politics of Bare Life

**On the historical-philosophical reflections
on language in Giorgio Agamben**

Abstract

Have the forms of life in the western democracies transformed into mere forms of survival – forms of bare life, as formulated by Giorgio Agamben? Has the sphere of bare life already become truly inseparable from the sphere of politics as an arena not structured by the necessities of life? If this is so, what has then happened to language, which – according to Aristotle – we owe life to on the other side of bare existence, yet which Agamben compares with a dungeon?

In order to answer the above questions, the author first (1) looks into the features of the sphere of bare life. He then (2) expounds Agamben's understanding of language so as to be able to penetrate the reasons because of which he ascribes language the power which facilitates the separation of political and bare existence. Finally (3), the author examines the relation between Agamben's diagnosis of the reduction of the human forms of life to forms of survival and his historical-philosophical reflections on language.

Key words

Democracy, politics, forms of life, philosophy of history, reflections on language, Giorgio Agamben

Mirko Wischke

La démocratie et la politique de la vie nue

**Des réflexions philosophico-historiques sur le langage
dans l'œuvre de Giorgio Agamben**

Résumé

Les formes de vie dans les démocraties occidentales ont-elles été transformées en formes pures de survivance – formes de vie pures, selon Giorgio Agamben? La sphère de la vie nue est-elle vraiment déjà inséparable de la sphère de la politique, domaine qui n'est pas structuré par les nécessités vitales? Si c'est le cas, qu'est-ce qui est arrivé au langage auquel, d'après Aristote, nous devons la vie au-delà de l'existence nue, alors qu'Agamben le compare avec la prison?

Pour répondre à ces questions, il faut tout d'abord (I.) connaître les propriétés de la sphère de la vie nue. Ensuite (II.) il faut expliquer l'appréhension d'Agamben du langage afin de comprendre pourquoi il lui attribue le pouvoir grâce auquel il peut séparer l'existence politique de l'existence nue. A la fin, il faut examiner le rapport du diagnostic d'Agamben de la réduction des formes humaines de vie en formes de survivance avec ses réflexions philosophico-historiques.

Mots clés

Démocratie, politique, formes de vie, philosophie de l'histoire, réflexions sur le langage, Giorgio Agamben