

IM BAUZUSTAND

Anja Voigt / Stefan Färber

erschienen in: *Der Bau. Hommage an Kafka* (Ausstellungskatalog), hg. v. Hoenes Stiftung und Thomas Schmäschke, Museum Villa Rot, Burgrieden-Rot 2022, S. 93–121.

„Ich habe den Bau eingerichtet und er scheint wohl gelungen“ (576)¹. Mit fast bibelgleichem Gestus setzt Kafkas merkwürdiges Bauwesen unvermittelt ein, nimmt auch Kafkas Text seine Leserinnen und Leser mit in den fast pausenlosen Fluss eines Erzählens, in dem es scheinbar so vieles zu erzählen, zu berichten gibt – und dann doch eigentlich wieder nichts. Schon im ersten Satz dieses zwischen 1923 und 1924 entstandenen Erzählfragments, von Kafkas Freund Max Brod später *Der Bau* betitelt, klingen aber unvermittelt schon die ersten Zweifel über den baulichen Erfolg an. Alles ist zwar zur Zufriedenheit arrangiert, der Bau kann ab jetzt als Behausung in Anspruch genommen werden. Und dennoch: es bleibt ja doch nur vorläufig so. Denn, steigt man lesend mit dem Wesen in den Bau ein und folgt dieser nimmermüden, alles am Laufen haltenden, überaus motivierten Tätigkeit, ist man schnell mit den vielen Unsicherheiten, den Rat- und Rastlosigkeiten eines akribisch Bauenden konfrontiert. Wie der mögliche Feind, wie das Bauwesen selbst, irritiert und dennoch bei der Stange gehalten, weiß man weder ein noch aus. Einerseits gibt es die fast an sich schon rettende Gewissheit, dass es schier endlose „Baumöglichkeiten“ (599) gibt, man immer weiter bauen kann, was den Bauenden zu Ausbesserungen und Pflegeleistungen an seinem Bau anspornt. Andererseits steckt in dieser tückischen Vorläufigkeit aber auch die nüchterne Erkenntnis, dass der Erbauer offenbar außerstande ist, sich dauerhaft für die eigenen Bedürfnisse befriedigend einzurichten. Einmal wirkt es so, als ob der Bau fertig gestellt ist, man sich darin heimisch fühlen kann, und dass er nunmehr als schützendes, sicheres „Haus“ (578/583/587, etc.) in Anspruch genommen werden kann. Andererseits ist der Bauende immerfort vom Gedanken getrieben, dass „überhaupt dort immer ein Fehler ist wo man von irgendetwas nur ein Exemplar besitzt“ (584), was zu einem erneuten Nachdenken über diverse „Baumöglichkeiten“ (599) führt. Und dann doch auch wieder, wie aus dem Nichts, ein unmotivierter Abbruch des Ganzen: „Soll ich diesen Teil deshalb umbauen? Ich zögere die Entscheidung hinaus und es wird wohl schon so bleiben wie es ist“ (587).

Die unvermittelte Geste, mit der der Baudrang ohne Weiteres, jedenfalls vorübergehend, ruhiggestellt werden kann, ist auf eine offenbar beruhigende Wirkung des Baues an sich zurückzuführen. Denn manches Mal erscheint der Bau als Ort eines beruhigten Schlafs: „Dort schlafe ich den süßen Schlaf des Friedens, des beruhigten Verlangens, des erreichten Zieles, des Hausbesitzes“ (580). In den Gängen und auf den

¹ Wir zitieren im Folgenden Kafkas Text aus: Franz Kafka, *Kritische Ausgabe: Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, hg. v. Jost Schillemeit, Frankfurt am Main 2002, S. 576–632, ohne weiteren Hinweis und unter ausschließlicher Angabe der Seitennummer.

Plätzen kann man sich „mit gelösten Gliedern“ (ebd.) in den Schlafzustand sinken lassen. Der Bau ist weit und wahrscheinlich groß, unübersichtlich zumindest. Gerade in seiner unabsehbar gewordenen Komplexität, seiner „Mannigfaltigkeit“ (582) ist der Bau für das Bauwesen Ort vorübergehenden Müßiggangs, des Wegdämmerns, denn eben diese Unübersichtlichkeit des Baus hält Bedrohungen für den Bauenden auf einer wenigstens rechnerischen Distanz. Es scheint, als ob der „Herr [...] über eine Vielzahl von Gängen und Plätzen“ (589) sich allein aufgrund der schier großen Größe seines Werks in Sicherheit wiegen kann, denn dieses erscheint zwangsläufig immer nur ansatzweise einsichtig, niemals aber in Gänze überschaubar. Unübersichtlich im Ganzen, bringt der Bau aber immer auch schon die Furcht und den plagenden Gedanken mit sich, dass sich Feinde (so es sie denn gibt) weitgehend unbemerkt annähern können. Und so wird der Bau selbst und seine Beschaffenheit Beweggrund dafür, dass der Bauende niemals wirklich in den Schlaf versinken kann. Das führt mitunter zu einer merkwürdigen Dopplung der Perspektive von Beobachter und Beobachtetem, von Innen- und Außensicht beim Schlafen oder Wachsein, so dass die Stimme des Erzählenden sich auf beiden Seiten dieses Zustands hält: „Nein, ich beobachte doch nicht wie ich glaubte meinen Schlaf, vielmehr bin ich es der schläft, während der Verderber wacht“ (593). Bis zum Abbruch des Erzählfragments bleibt unklar, aus welchem Zustand heraus hier eigentlich gesprochen wird. Das Bauen sowie die Möglichkeit, davon zu berichten, bestehen offenbar genau darin, sich diesseits der Unterscheidung von Wachen und Schlafen aufzuhalten, zwischen „träumerische[m] Daliegen“ und „selige[m] Entschlafen“ (601). So erzählt es sich vom Bauen am besten „halb friedlich schlafend, halb fröhlich wachend“ (ebd.).

Die Gewissheit, den Bau eingerichtet zu haben, und diejenige, „alle Wege und Richtungen genau zu kennen“ (578), bewahrt den vermeintlichen Baubewohner nicht vor der Ungewissheit, ob er sich nicht in Wirklichkeit bereits in der feindlichen Fallgrube selbst schon befindet. Aber auch hier gibt es zugleich eine merkwürdige Unsicherheit bezüglich des Unsicherseins gegenüber Feinden. Das Bauwesen wittert die Ankunft von Feinden, ohne dass sich tatsächlich etwas Derartiges ausgemachterweise ereignet, so dass die Beschreibung des hypothetischen Tatbestandes als Ereignis zunächst den Platz eines tatsächlichen Ereignisses ausfüllt. Feinde treten vielerorts und vielfältig, aber immer nur erwogenermaßen auf den Plan. „[Es] ereignet sich jetzt doch nur etwas, was ich eigentlich immer zu befürchten gehabt hätte, etwas wogegen ich immer Vorbereitungen hätte treffen sollen: es kommt jemand heran“ (625), so bangt an einer Stelle das Bauwesen. Doch schon kurz darauf sind alle darauf bezogenen Reaktionserwägungen nur noch hypothetisch gefasst und geben sich als bestenfalls vorsorgliche aus, so dass auch der mögliche reale Feind zu einem bloß hypothetisch möglichen wird. Die Unentscheidbarkeiten werden hier so weit getrieben, dass nicht nur die Art und Wahrscheinlichkeit der Bedrohung, sondern die Gegebenheit jeglicher Bedrohung überhaupt eine unsichere Sache wird; der Feind erscheint dann nicht mehr

nur als möglicher, ohne definite Gestalt und ohne zeitliche Einordnung, sondern als möglicherweise nur möglicher Feind: „Vielleicht aber hatte ich mich überhaupt getäuscht“, spekuliert das Bauwesen an einer Stelle, „und [der Feind] hatte sich niemals geradezu gegen mich gerichtet“ (627). Aber selbst – oder gerade – in den „besonders friedliche[n] Zeiten“ (585), die der Erbauer in fast verschwenderischer Maßlosigkeit mit seinen erbeuteten Nahrungsschätzen verbringt, scheinen sich sich umso mehr latente Gefahren anzukündigen. Es sind „glückliche, aber gefährliche Zeiten“, denn „wer sie auszunützen verstünde, könnte mich leicht ohne sich zu gefährden, vernichten“ (ebd.).

Das alles sind Störungen im Bau, mit denen man genauso gut zu rechnen hat, wie man sie sich wegdenken kann. Und so überschlagen sich die Unsicherheiten und Eventualitäten beim Bauen und Lesen des Baus im Laufe des Erzählfragments zu unlösbaren Aufgaben für alle ins Bauprojekt Eingetretenen, und es drängen sich erneut Zweifel auf wie etwa die: Wer oder was erzählt hier eigentlich? Handelt es sich, wie im Märchen, um eine Art tierische Gestalt, in der sich der Mensch wiedererkennen soll, um seine Lehren für das Leben aus der Geschichte zu ziehen? Oder wird hier umgekehrt eine Art Tierwerdung selbst als Lehre vorgeführt, sozusagen als Konsequenz einer konkreten Form menschlicher Lebensgestaltung? In seinem Essay anlässlich des zehnten Todestages Kafkas hat Walter Benjamin das Wesen von Kafkas Figuren in ihrer ‚Kreatürlichkeit‘ erkannt: „Keine“ dieser Kreaturen, so Benjamin, „hat ihre feste Stelle, ihren festen, nicht eintauschbaren Umriß: keine die nicht im Steigen oder Fallen begriffen ist; keine die nicht mit ihrem Feinde oder Nachbarn tauscht; keine welche nicht ihre Zeit vollbracht und dennoch unreif, keine welche nicht tief erschöpft und dennoch erst am Anfang einer langen Dauer wäre“². Benjamins Hinweis auf ‚Kreatürlichkeit‘ als elementarer Zustand von Kafkas Figuren hat nicht umsonst theologische Anklänge. Denn in all ihrer Existenz scheinen diese Figuren auf etwas zu verweisen, was nicht von dieser Welt, von ihrer Welt, ist. Es scheint auf ihnen ein Schicksal zu lasten, das sie weder verstandesmäßig durchdringen noch recht in ihrer Existenz anzunehmen vermögen. Und was und wieviel auch immer aus ihrem Leben sich erzählen ließe – dieses Leben erscheint doch wie von einem Dauerzustand erfasst, der, wie Kafka einmal schreibt, darin besteht, „nach Gesetzen beherrscht zu werden, die man nicht kennt“³.

Im Fall des Bauwesens scheint dieses Schicksal, dieses unbekanntes und doch niemals abwesende Gesetz, der Bau selbst zu sein. Das Bauwesen weiß zwar um das „Leben im Freien“ (593), dieses „alte trostlose Leben“ (594) außerhalb und vor der Zeit des Baues. Doch jetzt, da der Bau nun mal eingerichtet ist, ist ein Leben ohne ihn offenbar unvorstellbar geworden. Nichts scheint selbstverständlicher, nichts natürlicher, als dass der Bau da ist und unablässig nach Weiterbau verlangt, auch wenn das

² Walter Benjamin, „Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages“, in: *Gesammelte Schriften* (Bd. II.1), hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, S. 409-438: 415.

³ Franz Kafka, „Zur Frage der Gesetze“, in: *Kritische Ausgabe: Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, hg. v. Jost Schillemeit, Frankfurt am Main 2002, S. 270–273: 270.

Bauwesen sich manchmal einredet, doch “nicht ganz fern von dem Entschluß” zu sein, “in die Ferne zu gehn” (594). Gleiches gilt auch für die Frage, warum überhaupt gebaut wird. Im Grunde scheint nichts klarer zu sein als der ursprüngliche und immerfort sich aufdrängende Grund, überhaupt zu bauen: Der Bau bietet ‚Frieden‘ (577/580/583/589/599/615), ‚Sicherheit‘ (580/594/600) und ‚Schutz‘ (579/588). Der Bauende charakterisiert sich selbst, oder vielmehr den Typus des „Kenner[s] und Schätzer[s] von Bauten“ überhaupt, als „Liebhaber des Friedens“ (596). Und doch: Vom Leben im Bau aus betrachtet, so bemerkt das Wesen einmal, könne das frühere „freie Leben“ mitunter als durchaus nahezu unschuldig und unbeschwert erscheinen, und das obwohl oder gerade weil es eigentlich „gar keine Sicherheit hatte, eine einzige ununterscheidbare Fülle von Gefahren war und infolgedessen die einzelne Gefahr nicht so genau sehen und fürchten ließ“ (594f.).

Versicherheitlichung

In seiner filmischen Hommage mit dem Titel *Kafkas Der Bau* (2015) hat Jochen Alexander Freydank insbesondere diesen Aspekt der Sicherheit und der baulichen Abschottung gegen eine vermeintlich feindliche Außenwelt ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Den Platz des Bauwesens aus Kafkas Text nimmt in Freydanks Film ein Mann mittleren Alters ein; der Bau selbst – im Text ein unterirdisches Gewerk von in die Erde ‘gescharren’, ‘gekratzen’ und ‘festgehauenden’ “Gängen und Plätzen” (624/581/589) – erhält die filmische Gestalt einer Eigentumswohnung und des dazugehörigen hochmodernen Wohnkomplexes, in den der Protagonist zu Anfang zusammen mit Frau und Kindern einzieht. Kafkas Text selbst kommt dabei nur ausschnitthaft, in Form eines nachträglichen Protokolls vor, welches der Protagonist in eine Videokamera spricht.

Oberflächlich betrachtet, beschreibt der Film zunächst nichts weiter als eine zweifache Verfallsgeschichte: die des Verfalls des Wohnkomplexes und seiner Umgebung und die des persönlichen Verfalls des Protagonisten. Der persönliche Verfall scheint dabei zunächst vor allem eine Reaktion der Umwelt auf ein zunehmend soziopathisches Verhalten des Protagonisten zu sein, welcher sich in einer Art Doppelleben zwischen automatenhaftem Alltagsmensch und baulicher, in die Videokamera diktiertes Paranoia bewegt. Offenbar abgeschreckt und entfremdet vom absonderlichen Verhalten des Vaters, ziehen Frau und Kinder alsbald wieder aus der Wohnung aus; oder es erweist sich vielmehr, dass sie vielleicht nie mit eingezogen sind. Auch der berufliche Abstieg lässt nicht lange auf sich warten; oder die Möglichkeit des Abstiegs gab es wiederum vielleicht auch nie: immer schon vielleicht bestand das Leben des Protagonisten aus nichts als ‘Bauen’. Die berufliche und soziale Abwärtsspirale verstärkt den Drang nach baulicher Verschanzung in der eigenen Wohnung noch, das Gefühl von Bedrohung nimmt überhand und entlädt sich so zunehmend in Gewaltakten gegen andere.

Begleitet wird diese persönliche Verfallsgeschichte des Protagonisten durch die Inszenierung eines Verfallsprozesses des Wohnkomplexes und seiner Umgebung. Zunächst wirkt es so, als ob der Verfall hier ein beinahe natürlicher, zufälliger Vorgang ist, wie ihn jede*r aus dem alltäglichen Leben wahrscheinlich kennt. Anonym bleibende Elendsgestalten zieht es zunächst in einen halb offenen Bereich bei der dem Wohnkomplex benachbarten Anlage, ein industriell anmutendes Wirrwarr aus Rohren, an dessen Rand Erdreich aus dem sonst ausschließlich aus Beton bestehenden Boden ragt. Dann, schon bald, erscheinen die Gestalten in Langerstellung im Treppenhaus des Wohnkomplexes selbst, während dieses sich zugleich langsam aber sicher, Szene um Szene, in eine Müll- und Schrotthalde verwandelt. Der Protagonist versucht zunächst noch, die Gestalten, an denen das Störendste wohl für ihn ihr lethargisches Herumliegen ist, zu verjagen und die Ordnung zu bewahren. Aber die Dinge nehmen, gleichwohl ohne erkennbare Ursache, ihren Lauf, was zugleich zu immer schärferen und aberwitzigeren Bau- und Sicherheitsmaßnahmen beim Protagonisten führt. Je weiter der Verfall voranschreitet, desto größer offenbar das Bedürfnis des Protagonisten nach baulicher Abschottung, je anfälliger und empfindlicher dieser selbst für die kleinste Störung. Am Ende – eine Szene, die bereits mehrfach seit dem Vorspann des Films angekündigt wird – sind die Gestalten überall und durchsuchen nervös und doch offenbar planlos, beinahe spielerisch, im Licht von Taschenlampen, die mittlerweile einem Trümmerfeld gleichenden Überreste der Baueinrichtung, in welche sich die Opfer des Protagonisten bereits unterschiedslos eingefügt haben und unter den sonstigen Ablagerungen keiner herausragenden Aufmerksamkeit mehr wert scheinen. Was das Bauwesen aus Kafkas Text mitunter als die eigentlich entscheidende Drohkulisse entwirft, ist im Film also eingetreten: Nicht der im Rücken und im Unsichtbaren agierende Fressfeind ist es, sondern es sind die im offenen Tageslicht dahinlebenden Gestalten, „irgendeine beliebige kleine Unschuld, irgendein widerliches kleines Wesen“ (595), die den „Frieden des Baues“ (615) zerstört haben werden. Bauliche Absicherung und Verfall erscheinen somit als komplementäre, parallel laufende Aspekte ein und desselben Vorgangs, nicht mehr als gegenstrebige Pole. Und doch endet der Film mit einem wie ein Freigang wirkenden Herumirren des Protagonisten – nun selbst zur Elendsgestalt unter anderen geworden – durch die mittlerweile wie ein ehemaliger Kriegsschauplatz wirkenden Stadt. Zumindest für den Moment scheint der Protagonist mit dem Bau seinen Frieden gemacht zu haben, und der Film schließt mit den ambivalenten Worten, mit denen auch das Fragment abbricht: „aber alles blieb unverändert“ (632).

Zunächst wirkt es so, als ob Freydanks filmische Hommage an Kafkas Text einen sozialkritischen Punkt machen will: die bauliche Isolation als Bild für eine kapitalistisch-bürgerliche Gesellschaft, die sich vor dem Elend bewusst abschottet, das sie anderswo auf Welt, sozusagen als ihr eigenes funktionales Hintergrundrauschen,

produziert.⁴ Das Elend, so die Deutung, lässt sich aber auf lange Sicht nicht abschirmen und kehrt irgendwann in diese Gesellschaft, diesmal in ihre Mitte, zurück. Und so erweist sich diese Gesellschaft selbst letztlich als eine von Grund auf elendige. Diese Deutung ist jedoch insofern verkürzt, als sie eine kollektivpsychologische Ursache für das Bauen annehmen muss: Das Bauen, die Abschottung gegen die Elendsgestalten, erscheint hier nur als Affekt zur Vermeidung eines ansonsten menschlich nicht zu ertragenden Anblicks. So richtig das *a/s* sozialkritische Beobachtung auch sein mag, verkannt wird hier, dass das Bauen, der Baudrang, sowohl in Freydanks Film als auch in Kafkas Vorlage eine gewisse 'Eigenständigkeit' aufweist, die sich nur schwer mit der 'glatten' Ausdeutung, es handele sich um eine Metapher für einen gesamtgesellschaftlichen Verdrängungsmechanismus, vereinbaren lässt. Unberücksichtigt bleibt so, dass in Freydanks Film das literarische Motiv des Baus nicht nur als faktisches Bauwerk, in Form der Wohnung und verschiedener Maßnahmen ihrer Absicherung, vorkommt. Der Bau und das Bauen als Vorgang der Absicherung selbst wirkt hier zugleich auch wie eine dunkle Kraft, die mal als Gegenpol des sichtlichen Verfalls und mal als sein eigentlicher Grund erscheint. Weder erscheint der Bau allein als bloßer Exzess eines paranoiden Charakters, der sich die Außenwelt mit allen Kräften vom Leib halten will; noch ist der Bau allein Symbol für kollektive wohlstandsgesellschaftliche Abschottung. Es scheint so, als ob der Bau, die Isolation und das Streben nach Sicherheit selbst langsam aber sicher ein Eigenleben angenommen haben, in dem es sich am Ende nicht leben lässt. Ist *Der Bau* also ein Abgesang auf einen verengten und somit ‚falschen‘ Begriff vom Leben: ein Leben das da, wo es ihm nur noch um seine vollständige Absicherung geht, sich am Ende selbst unlebbar wird?⁵

Pandemie und die Genealogie biopolitischer Macht (Agamben)

Es ist mehr als ein Zufall, wenn Freydanks filmische Hommage an Kafkas Text an dieser Stelle eine Problemlage berührt, mit der wir seit etwas mehr als zwei Jahren permanent konfrontiert sind und auch weiterhin kaum zu Rande kommen: die Rede ist natürlich von der Corona-Pandemie und ihren bis heute noch nicht absehbaren Folgen. Wir möchten uns diesem Problemkomplex über den italienischen Philosoph Giorgio Agamben – in dieser Sache mehr denn je eine mindestens kontroverse Figur – annähern. Agamben ist nicht nur ein passionierter Leser und Ausleger von Kafkas Texten. Er ist mittlerweile auch zu einer Art intellektuellem Schirmherr der sogenannten ‚Corona-Kritiker‘

⁴ So in etwa die Deutung von Gunnar Decker, "Unser aller Paranoia", 2015, [<https://www.nd-aktuell.de/artikel/977211.unser-aller-paranoia.html>].

⁵ Vgl. parallel dazu Daniel Loick, „Immunität und Ansteckung. Roberto Esposito's Kritik des Sicherheitsdenkens“, in: Rüdiger Voigt (Hg.), *Sicherheit versus Freiheit. Verteidigung der staatlichen Ordnung um jeden Preis?*, Wiesbaden 2012, S. 25–43.

geworden – eine Rolle, die er durchaus bereitwillig annimmt.⁶ In seinen auf der Website seines heimischen Verlegers erscheinenden Texten, die zum Teil zu Buchform⁷ gebracht wurden, bedient Agamben nicht nur uns allen mittlerweile bekannte verschwörungstheoretische Gemeinplätze wie etwa den, die Pandemie sei eine “Erfindung” zum Zwecke einer grundlegenden Umstellung der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse⁸, oder bisweilen esoterisch anmutende Lamenti über Masken⁹, *social distancing*¹⁰ und universitäre Online-Seminare¹¹ als Symbole einer schleichenden Entmenschlichung unseres alltäglichen Lebens. Als bisher eher von einer sich als links verstehenden akademischen Elite wahrgenommene Figur, die sich besonders als Kritiker eines selbstgerechten Selbstverständnisses der ‘freien westlichen Welt’ und seiner internationalen Politik hervorgetan hat, versteht Agamben sich auch darauf, solchen diskursiven Versatzstücken eine theoretische Tieferlegung zu geben. Wer sich die Mühe macht und genauer hinschaut, wird also schnell merken, dass es sich bei Agambens Wortmeldungen zur Pandemie keineswegs um erratische Entgleisungen handelt. Vielmehr ist es so, dass die Pandemie bei Agamben nur der wie der Faust aufs Auge passende Anwendungsfall für ein dahinterliegendes theoretisches Großprojekt geworden ist. Fern davon, eine Abweichung von Normalität zu sein, die sie für die meisten war und ist, erscheint die Pandemie bei Agamben nur als der neueste, wenig überraschende Auswuchs und vielleicht als der bisherige Höhepunkt eines Zusammenhangs, den er über Jahrzehnte, in einer Art Tiefenanalyse der Bedingungen politischer Existenz in der Moderne, herauszuarbeiten versucht hat.¹² So umfangreich und ausladend dieses Projekt Agambens ist, es lässt sich im Grunde auf zwei zentrale analytische Thesen zusammenziehen.

Die erste These von Agambens Analyse lautet: In einer politischen Gemeinschaft zu leben bedeutet, zumindest seit der Moderne, in erster Linie als ein mit einem natürlichen Leben ausgestattetes Wesen zu existieren, sich selbst als ein solches Wesen zu begreifen und zum Gegenstand von Techniken des Regierens zu werden. Das war im Grunde die Pointe von Michel Foucaults Begriffsprägung der ‚Biopolitik‘: Dass ‚Leben‘ zum paradigmatischen Objekt von ‚Politik‘ wird, und dass es umgekehrt ‚Politik‘ im eigentlichen, modernen Sinne erst dann geben kann, wenn Politik Biopolitik geworden ist, das setzt eine Änderung im Begriff des Leben voraus: Politisch primär ist von nun an nicht mehr die Idee des ‘guten Lebens’, welches es in einem Gemeinwesen zu realisieren gilt; sondern politisch primär ist das Leben als existenziell zu erhaltendes,

⁶ Kürzlich steuerte Agamben etwa ein Nachwort zu einem vom rechtslibertären Intellektuellen und Videoproduzenten Gunnar Kaiser – einer der zentralen *influencer* im deutschsprachigen Raum – herausgegebenen Sammelband bei: Vgl. Gunnar Kaiser (Hg.), *Wie konnte es nur so weit kommen?*, Berlin 2021.

⁷ Giorgio Agamben, *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik*, Wien/Berlin 2021.

⁸ Vgl. Giorgio Agamben, „Die Erfindung einer Epidemie“, in: ders., *An welchem Punkt stehen wir?*, a.a.O., S. 15–19.

⁹ Vgl. Giorgio Agamben, „Ein gesichtsloses Land“, in: ders., *An welchem Punkt stehen wir?*, a.a.O., S. 136–38.

¹⁰ Vgl. Giorgio Agamben, „Soziale Distanzierung“, in: ders., *An welchem Punkt stehen wir?*, a.a.O., S. 46–50.

¹¹ Vgl. Giorgio Agamben, „Requiem für die Studierenden“, in: ders., *An welchem Punkt stehen wir?*, a.a.O., S. 114–17.

¹² Neuerdings, zumindest auf Italienisch und Englisch, zusammengefasst in einem großen Band: Giorgio Agamben, *The Omnibus Homo Sacer*, Stanford (CA) 2017.

so wie es jede*r so oder so hat. Agamben kontrastiert dies gern mit Aristoteles' berühmter Formulierung, nach der der Mensch ein ‚politisches Tier‘ (*zoôn politikon*) ist.¹³ Der Mensch ist nach Aristoteles – zunächst aber nicht vor allem – ein Tier oder Lebewesen (*zoôn*), und als solches lebt er, wie jedes andere Tier oder Lebewesen auch, ein natürliches Leben (*zoé*) mit allen seinen entsprechenden Bedürfnissen, Widerfahrnissen und Empfindlichkeiten. Aber anders als alle anderen Tiere ist der Mensch eines, das außerdem zum Leben in einem politischen Gemeinwesen, zu einem politischen Leben (*bíos politikós*), fähig ist. Was Agamben an dieser geläufigen und nur scheinbar unscheinbaren Definition interessiert ist, dass es Aristoteles offenbar nicht in den Sinn kommt, das natürliche Leben der Menschen (*zoé*), in dem sie sich in nichts von sonstigen Lebewesen unterscheiden, mit dem Bereich des politischen Lebens (*bíos politikós*) in Beziehung zu setzen. Beide Lebensbegriffe stehen bei Aristoteles offenbar nur beziehungslos nebeneinander – was sich laut Agamben auch in den unterschiedlichen, nicht auseinander herleitbaren griechischen Wörtern *zoé* und *bíos* ausdrückt. Das Wort *bíos* zeigt immer ein bestimmtes „qualifiziertes Leben“, eine „besondere Lebensweise“ an, während das Wort *zoé* das ‚bloße‘ Leben in einem unqualifizierten, weil allen Lebewesen zukommenden Sinn meint: ‚das Leben einfach an sich‘ (*to zên autò mónon*).¹⁴ Aristoteles, so jedenfalls Agamben, hält dieses natürliche Leben sogar ausdrücklich aus dem Bereich des politischen Lebens heraus. Weder berührt die Dimension des natürlichen Lebens auf irgendeine bedeutsame Weise die des auf das Gute ausgerichteten politischen Lebens. Und schon gar nicht gibt es das Zusammenleben der Menschen in einem politischen Gemeinwesen nur um ihres natürlichen Lebens willen.¹⁵ Für Agamben zeigt sich damit im historischen Vergleich, dass offenbar ein fundamentaler Bruch im Denken stattgefunden haben muss. Denn das genuin moderne politische Denken beginnt laut Agamben mit dem Gedanken, dass gerade diese natürliche Dimension am Leben es ist, die als Grund jeder Idee politisch-rechtlichen Ordnung, welcher konkreten Form auch immer, angesetzt werden muss.

Die zweite zentrale These Agambens lautet: Der Ausnahmezustand, also der Zustand, in dem ein vermeintlicher rechtlicher Normalzustand mit Blick auf eine gewisse objektiv gegebene Sachlage politisch ausgesetzt wird – dies ist, spätestens seit den Ereignissen des 11. September 2001 und ihren Folgen, die eigentliche reguläre Form unserer gesellschaftlich-politischen Existenz geworden. Die Figur des Ausnahmezustands markiert nicht nur den Punkt, an dem dieser für die Moderne entscheidende Zug der Politisierung des Lebens als eines natürlichen zu Tage tritt. Der Ausnahmezustand ist auch diejenige Art politisch-rechtlicher Konstellation, die diesen

¹³ Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2003, S. 11f.

¹⁴ Agamben, *Homo sacer*, a.a.O., S. 11, Aristoteles-Zitat übernommen.

¹⁵ Für eine Kritik von Agambens Lesart von Aristoteles, die wesentlich auf der von Arendt und Foucault beruht, siehe: James Gordon Finlayson, „‘Bare Life’ and Politics in Agamben's Reading of Aristotle“, in: *The Review of Politics* (72/1), 2010, S. 97–126.

Begriff vom Leben *als* Begriff von höchster politischer Bedeutung und Wirksamkeit gewissermaßen erst hervorbringt. Das ‚nackte Leben‘, in seiner untergründigen Bedeutung für alle modernen Vorstellungen politischer Ordnung, zeigt sich und beweist sich eben am besten am Ausnahmezustand – ganz nach dem Motto Carl Schmitts: „Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles.“¹⁶

Wo, wenn nicht in der Corona-Pandemie, so könnte man meinen, tritt dieser Zusammenhang von Ausnahmezustand und biopolitischer Macht zutage: Verfassungsmäßig zugesprochene Freiheitsrechte werden politisch außer Kraft gesetzt, und zwar unter Berufung auf den Sonderfall einer ‚epidemischen Lage nationaler Tragweite‘ und der mit ihm einhergehenden Sachzwänge, welche die Sicherung von Leib und Leben der Bevölkerung auf die oberste politische Agenda bringen. Das *Volk*, verstanden als die eigentlich vorgesehene normative Basis der demokratisch-rechtsstaatlichen Grundordnung, scheint hier politisch gänzlich darauf reduziert, *Bevölkerung* zu sein: eine bloße Ansammlung von faktischen Individuen mit einem in allererster Linie körperlichen Leben, welches potenziell bedroht ist oder aber das Leben der jeweils Anderen bedrohen kann.¹⁷ Nichts, so scheint es, eignet sich besser als Inbegriff von Biopolitik, mit der, wie Foucault sagt, der Mensch zu einem Tier geworden ist, „in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht“¹⁸. Was im Fall der Pandemie für Agamben die Wirksamkeit des Biopolitischen am besten beweist, ist die Tatsache, dass ein Großteil dieser auf den Status der Bevölkerung reduzierten Menschen die politisch verordneten Einschränkungen gar nicht als solche mehr wahrnimmt, sondern vielmehr im Sinne einer vermeintlich höheren gesamtgesellschaftlichen Aufgabe (etwa die Vermeidung eines Kollaps des Gesundheitssystems) begreift. Statt noch äußerlich besonders aufgezwungen werden zu müssen, haben die Menschen also, geht es nach Agamben, die Furcht und damit die biopolitischen Machtverhältnisse derart internalisiert, dass der vorausseilende Gehorsam gegenüber politisch verordneten Maßnahmen noch als Ausdruck einer höheren Form von Freiheit begriffen werden kann. Agamben spricht hier spöttisch von einem „überspitzten Bürgersinn“ (*civismo superlativo*).¹⁹

Naturzustand als Kriegszustand (Hobbes)

Wir möchten Agambens streitbare Zeitdiagnose für den Moment links liegen lassen und zurückstellen in einen größeren geschichtlichen Bogen, in den Agamben seine Genealogie der Moderne als Zeitalter der biopolitischen Macht einspannt. Eine zentrale

¹⁶ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1996 [1922], S. 20.

¹⁷ Vgl. Jonas Heller, „Democracy and state of exception in light of the dialectic between demos and population“, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* (28), 2018, S. 593–606.

¹⁸ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt am Main 1977, S. 171.

¹⁹ Giorgio Agamben, „Biosicherheit und Politik“, in: *An welchem Punkt stehen wir?*, a.a.O., S. 87–91: 88; *Biosicurezza*, 2020 [https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza].

Rolle spielt für Agamben hier die Tradition der sogenannten Naturzustandstheorien²⁰, also jener maßgeblich mit Hobbes beginnenden Reihe von Versuchen, den ‘Ursprung’ sowohl als die Notwendigkeit der Organisation des menschlichen Zusammenlebens in der Form eines Staates zu (re)konstruieren.²¹ Naturzustandstheorien, allen voran die von Hobbes selbst, führen naturgemäß für Agamben genau das vor, was seine erste zentrale These besagt: dass die Moderne das Zeitalter biopolitischer Macht ist, insofern sie ihr Verständnis von Politik grundlegend auf einer ‘Objektivierung’ und zugleich einer Reduktion des menschlichen Lebens auf natürliches Leben aufbaut. Dies sieht man offenbar schon bei Hobbes selbst: Hobbes will die Notwendigkeit staatlich souveräner Ordnung begründen, und sein erster Schritt besteht darin, davon auszugehen, dass den Menschen von Natur aus ein Recht (*right*) auf Erhaltung des eigenen Lebens (*preservation*) zukomme.²² Nun ist laut Hobbes die Konstruktion einer übergeordneten staatlichen Instanz deswegen unumgänglich, weil ein rein natürliches Zusammenleben der Menschen – früher oder später, oder immer wieder – in einen für sie auf Dauer unlebhaften Zustand permanenter Furcht führen muss, welchen Hobbes in dem Begriff eines ‚Krieges aller gegen alle‘ einfasst. Wären die Menschen untereinander bloß auf ihr natürliches Recht allein verwiesen, so würde dies laut Hobbes zwangsläufig zu einem ‚Krieg aller gegen alle‘ führen. ‚Krieg‘ im hier gemeinten Sinn herrscht dabei nicht erst dann, wenn es tatsächliche physische Gewalt gibt, sondern er beginnt bereits dort, wo ihre umfassende Möglichkeit zu keinem Zeitpunkt mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann:

„For as the nature of foul weather, lieth not in a shower or two of rain; but in an inclination thereto of many days together: so the nature of war, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE.“²³

Der von Hobbes beschriebene Zustand, in dem das Recht auf Selbsterhaltung allein in Form eines natürlichen Rechts gegeben ist, erweist sich damit als ein paradoxer Zustand des Rechtsbesitzes und der Entrechtung zugleich: Zwar ‚haben‘ die Einzelnen von Natur aus – und von daher unwiderruflich – ein Recht auf Selbsterhaltung. Und um dieses Recht wahrzunehmen, steht ihnen naturgemäß frei alles zu tun, was jeweils in ihrer Macht steht. Das macht ihre sogenannte ‘natürliche Freiheit’ (*libertas*

²⁰ Agambens ausführlichste Auseinandersetzung mit Hobbes findet sich im zweiten Band seines *Homo sacer*-Projekts: *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*, Frankfurt am Main 2015.

²¹ Philip Manow, *Politische Ursprungsphantasien. Der Leviathan und sein Erbe*, Konstanz 2011 spricht hier treffend von ‘politischen Ursprungsphantasien’, wobei diese Wortwahl allerdings keineswegs schon die klare These enthält, diese Theorien seien in Wirklichkeit bloße Fiktionen und *insofern* nicht ernst zu nehmen.

²² Vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, hg. v. J. C. A. Gaskin. Oxford/New York: 1998, S. 86 [14.1]; ders., *De Cive: The Latin Version*, hg. v. Howard Warrender, Oxford 1983, S. 94 [1.7].

²³ Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 84 [13.8].

naturalis/natural liberty) aus. Dieses Recht und die aus ihm abgeleitete Freiheit lässt sich aber, wo eine übergeordnete Instanz wie der Staat fehlt, für die Einzelnen laut Hobbes gar nicht als ein Recht im eigentlichen Sinn begreifen und verwirklichen. Ja, ich habe, wie jede*r andere, ein Recht auf Selbsterhaltung, und niemand kann es mir, als ein solches von Natur aus gegebenes Recht, nehmen. Nun hat aber jede*r andere von Natur aus *genau das gleiche* Recht wie ich, und so gehört nicht viel dazu und muss gar keine böse Absicht im Spiel sein, sich vorzustellen, dass das Recht von irgendjemandem, wer auch immer, einmal mit meinem eigenen in Konflikt geraten könnte. Und was – außer vielleicht gewisse strategische Abwägungen – könnte den- oder diejenige wohl dazu bringen, in einem Gesamtzustand der rein natürlichen Gegebenheitsweise von Rechten *nicht* von allem Gebrauch zu machen, was in seiner oder ihrer Macht steht, um in diesem Fall mein Recht zu begrenzen? Meine Freiheit, die ich von Natur aus unwiderruflich habe, steht also, unter rein natürlichen Umständen, unter der permanenten Gefahr, sich im Ernstfall vollständig auflösen zu können. Deshalb kann ich laut Hobbes sagen: Ich habe hier ein Recht auf alles *genau so wie* ich ein Recht auf nichts habe. Deshalb ist, dieses Recht zu haben, gleich wie als ob ich gar kein Recht hätte. Und so muss auch die eigene natürliche Freiheit, zu tun und zu lassen, was jeweils in ihrer Macht steht, den Einzelnen zwangsläufig immer schon als Unfreiheit erscheinen. Natürliche Freiheit in Reinform ist laut Hobbes – nicht kontingenterweise sondern konstitutiv – Unfreiheit.

Von einem ‚Recht‘, genauso wie von ‚rechtmäßigen‘ Handlungen kann im Bereich des reinen Naturrechts, so gesehen, nur in einem abgeleiteten und eingeschränkten Sinn die Rede sein. Das gleiche ‚Recht‘ eines Anderen zum eigenen Vorteil zu verletzen, steht mir aufgrund meines eigenen ‚Recht auf alles‘ jederzeit zu. ‚Rechters‘ sind solche Handlungen aber nur in dem Sinn, dass sie, unter dem Gesichtspunkt der naturrechtlichen Gleichheit aller betrachtet, rational nachvollziehbar erscheinen können. Jemand anders mag es nicht *mögen* – und das wiederum mit gutem Recht –, wenn ich es mir herausnehme, sein eigenes Recht und seine eigene Freiheit zu beschränken; *verübeln* kann er es mir nicht, da ich doch nichts weiter tue, als mein natürliches Recht auszuüben, *so wie er auch eines hat*. Das ‚Recht auf alles‘, welches die Menschen im Zustand des reinen Naturrechts haben, wäre daher für sie im Ergebnis ‚nutzlos‘; es wäre, wie Hobbes sagt, ‚fast so, als ob es überhaupt gar kein Recht gäbe‘.²⁴ Nichtkooperation und die notfalls gewaltsame Durchsetzung dessen, was mir für die eigene Selbsterhaltung nötig erscheint, ist also im außerzivilen Zustand ‚rechters‘ genau in dem Sinne, dass ich als Einzelner keinen guten Grund habe nicht anzunehmen, dass die Anderen – aufgrund ihrer existenziell gleichen Situation – zu allem bereit sein würden, wenn es nur darauf ankommt. Nichts, und schon gar nicht rationale Überlegungen und Berechnungen, erlauben es mir, zu einem Argument für

²⁴ „Nam effectus eius iuris idem pene est, ac si nullum omnino ius extiterit“ (Hobbes, *De Cive*, a.a.O., S. 93f. [1.11], unsere Übersetzung, VF).

vorzivilen, sozusagen 'wilde' oder 'anarchische' Kooperation zu gelangen. Wäre man im Naturzustand, so will Hobbes uns sagen, so müsste einem jede Art solcher 'wilder' Kooperation 'töricht', da rational nicht nachvollziehbar erscheinen, insofern sie eben jederzeit auch genauso gut ausgenutzt werden könnte. Zumindest "[f]ür [vollkommen] rational handelnde Akteure gibt es aus dieser Situation", so Hobbes nach Hüttemann, "keine Befreiung."²⁵ Argumente für Kooperation kann es erst geben, wenn man sich bereits im zivilen Zustand befindet oder dies vorausgesetzt werden kann. Dieser zivile Zustand ist für Hobbes gegeben, wenn eine (explizite oder implizite) Übereinkunft der Einzelnen darüber angenommen werden kann, dass sie eine souveräne Instanz akzeptieren, die die Einhaltung von Kooperationsversprechen überwacht und deren Nichteinhaltung sanktionieren kann. Erst wenn es eine solche souveräne Instanz gibt, ist dies laut Hobbes möglich. Erst dann kann es, seiner eigentümlichen Definition dieses Wortes gemäß, 'Frieden' geben, also den Zustand einer hinreichenden Sicherheit dahingehend, dass das Recht der anderen nicht jederzeit und unvermittelt mein eigenes Recht annullieren könnte.

Für Agamben liegt nun das entscheidende Problem der gesamten Konstruktion einer vom Prinzip der Souveränität gehaltenen zivilen Ordnung darin, dass sich ihr initiales Versprechen, den Einzelnen überhaupt erst 'Frieden' in Form von Rechtssicherheit und somit ein Leben mit signifikant weniger Furcht zu garantieren, historisch langsam aber sicher nicht einzulösen scheint. Oder anders, es scheint sich nicht nur nicht einzulösen, so als ginge es nur um einen vorübergehenden Mangel in der Einrichtung; vielmehr zeichnet es sich für Agamben zunehmend ab, dass das Prinzip der Souveränität an sich selbst die Wurzel allen Übels ist. Hobbes selbst hatte zumindest gesehen und eingeräumt, dass der sich als Kriegszustand präsentierende Naturzustand nicht in einem absoluten, sozusagen logischen Widerspruchsverhältnis zum zivilen Zustand als Friedenszustand steht. Anders gesagt, es ist nicht so, dass eine bestimmte Gemeinschaft von Menschen entweder nur in dem einen oder in dem anderen absoluten Zustand – entweder eine im Krieg oder eine im Frieden lebende Gemeinschaft – sein kann. Der Naturzustand und der aus ihm zwangsläufig folgende 'Krieg' ist das extrapolierte Extrem einer in der zivilen Einrichtung selbst stets latent präsenten und niemals gänzlich ausgeschlossenen Möglichkeit.²⁶ Hobbes belegt sie emblematisch mit dem Namen der biblischen Kreatur des Behemoth, der Gegenpart

²⁵ Andreas Hüttemann, "Naturzustand und Staatsvertrag bei Thomas Hobbes", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (58/1), 2004, S. 29–53: 52.

²⁶ Dem entspricht, dass der Naturzustand von Hobbes geradezu ausdrücklich als ein Konstrukt, als eine heuristische Fiktion oder ein "kontrafaktisches Szenario" (Hüttemann, "Naturzustand", a.a.O., S. 43) präsentiert wird, in der die soziale und dann die zivile Ordnung des Staates selber unter dem Aspekt der Frage nach ihren eigenen Voraussetzungen betrachtet wird. Deshalb beschreibt Hobbes den Naturzustand als ein Theorem, das spekulativ aus der zivilen Ordnung abstrahiert wird, dadurch aber zugleich immer auch auf diese Ordnung rückbezogen bleibt. Der Naturzustand ist der 'Zustand des Menschen außerhalb des, oder abgesehen vom, zivilen Gemeinwesen', also dem Staat („statu[s] Hominem extra Societatem civilem" (*De cive*, a.a.O., S. 89, unsere Hervorhebung und Übersetzung, VF). Er ist dasjenige, was gerade da denkbar wird, wo man 'den Staat als aufgelöst betrachtet' (*civitas [...] ut tanquam dissoluta consideratur*) (*De cive*, a.a.O., S. 79f., unsere Übersetzung, VF).

des bei ihm mit dem Namen ‚Leviathan‘ bezeichneten Staates. „Der Behemoth des Hobbes“, schreibt Horst Bredekamp, „ist [...] mehr als nur eine Beschreibung des Bürgerkrieges; er ist vielmehr die Charakterisierung einer zurückgenommenen Welt, deren erneute Realisierung aber eine permanente Bedrohung bleibt: als tagtägliche Möglichkeit einer Entfesselung von Chaos und Bürgerkrieg.“²⁷ Hobbes glaubt also keineswegs, dass der Naturzustand und der ‚Krieg aller gegen alle‘ in der zivilen Ordnung, ist sie einmal eingerichtet, absolut und ein für allemal überwunden und beendet ist. Dass es nicht so ist, ist vielmehr der eigentliche Grund dafür, dass das Naturzustandsszenario überhaupt erst entwickelt werden muss. Der Behemoth und sein Bild markiert die permanente Möglichkeit des Wiedereinbruchs jenes ‚Krieges‘, die wie ein Stachel in der zivilen Ordnung steckt.

Agambens Projekt besteht in gewisser Weise darin, diese Einsicht bis an den Punkt zu treiben, an dem der permanent mögliche und der historisch reelle Rückfall ins Barbarische als substantielle Folge der Idee von Souveränität oder der biopolitischen Macht selbst erscheint – nicht nur als eine Art unerwünschter äußerer Störfall, der dem an sich noblen Projekt der Moderne hier und da zufällig in die Quere kommt. Von dieser allgemeinen Einsicht aus lässt sich für Agamben ebenso schnell, vielleicht zu schnell, zu den Konzentrationslagern im Zweiten Weltkrieg, zum US-amerikanischen *war on terror* und Guantanamo Bay, wie zur Flüchtlingskrise Mitte der Zweitausendzehnerjahre springen. Alles das erscheint nun unter demselben biopolitischen Licht, enträtselt sich und findet darin – in einer fast schon simplen Verschränkung einiger weniger Begriffe – seine vermeintliche analytische ‚Auflösung‘. Nun auch die Pandemie.

Naturzustand und Bauzustand

Es liegt durchaus nahe, Kafkas *Bau* als eine literarische Bearbeitung dieses Problems, dieser Ambivalenz der rechtstheoretischen Figur des Naturzustands zu lesen. Ein erstes Anzeichen dafür wäre schon die tierhafte Gestalt des Bauwesens, welche in einigen wenigen Hinweisen, z. B. auf sein „Fell“ (588) und seine „Scharrpfoten“ (621), vor allem aber durch die an einen realen tierischen Bau erinnernden Beschreibungen des Baus selbst angedeutet wird. Auch der Überlebensdrang und die mit ihm verbundene Furcht selbst, die traditionell gern als Ausdruck eines im Menschen wie eine unnüberwindbare Restnatur waltenden Triebes begriffen wurden, könnten dafür sprechen.²⁸ Dass das Bauwesen dabei gerade aus dieser Furcht heraus größte strategische Überlegungen und Berechnungen zu generieren vermag, ja gar nicht anders kann, als jeden Gedanken noch einmal umzuwenden und ständig über weitere bauliche Verbesserungsmöglichkeiten nachzudenken, widerspricht dem nicht. Vielmehr würde es

²⁷ Horst Bredekamp, *Der Behemoth. Metamorphosen des Anti-Leviathan*, Berlin 2016, S. 39.

²⁸ Anders als Hobbes' eigener Rückgriff auf kolonialistische Ressentiments, etwa in Anbetracht der amerikanischen Naturvölker (siehe erneut Manow, *Politische Ursprungspantasiën*, a.a.O.), nahelegt, wäre es allerdings verkürzt, die theoretische Figur des Naturzustands bloß als das Ergebnis eines Blicks in einen vermeintlich ‚roheren‘, ‚primitiveren‘ Zustand menschlicher Koexistenz zu verstehen. Siehe dazu weiter unten.

sich anbieten, Kafka hier als jemanden zu verstehen, der, ähnlich wie sein Zeitgenosse Max Weber, in der 'Rationalisierung aller Lebensbereiche' etwas erkennt, das die Lebensverhältnisse der Menschen im Wesentlichen nicht verbessert, sondern unmenschlicher werden lässt.²⁹

Auch der ans Paranoide grenzende Spürsinn des Bauwesens für noch so unmerkliche Gefahren erinnert an einen Bewohner des Hobbes'schen Naturzustands. Der Bauende scheint getrieben von einer endlosen Vielzahl latenter und doch niemals definitive Gestalt annehmender Bedrohungen. Worin der Bauende sich befindet oder sich zu befinden meint, das ist weniger eine handgreifliche Bedrohung für Leib und Leben; vielmehr wähnt er sich in der fast unterhalb der Schwelle des Wahrnehmbaren liegenden „*Atmosphäre* einer großen Gefahr“ (588, unsere Hervorhebung). Und, ähnlich wie bei Hobbes der erweiterte Begriff vom ‚Krieg‘ als Zustand permanenter Furcht, der aus der Unentscheidbarkeit bezüglich der Möglichkeit von Gewalt hervorgeht, genügt dem Bauenden die bloße Tatsache, dass Kampf zu keiner Zeit definitiv ausgeschlossen werden kann, um sich insgesamt und unter dem Strich in einem „Vernichtungskampf“ (592) zu wähnen. So spricht der Bauende zwar mit scheinbarer Sicherheit vom „*bisherigen* Vernichtungskampf“, äußert aber mehrfach auch sein Unsichersein darüber, ob dieser Kampf überhaupt noch im Gange ist oder je im Gange war, oder ob zumindest „die Gegnerschaft der Welt gegen [ihn]“ bereits, ohne dass er es gemerkt haben könnte, „aufgehört“ habe – wenn auch nur, weil „die Macht des Baues“ ihn aus diesem Kampf womöglich „heraushebe“ (592).

Auch die den Hobbes'schen Naturzustand bestimmende Unfähigkeit zu 'wilder' oder 'anarchischer' Kooperation, die daher rührt, dass Kooperation in diesem Zustand rational unbegründbar erscheint, scheint das Bauwesen an einigen Stellen im Text umzutreiben: „Hätte ich doch irgendjemanden, dem ich vertrauen könnte, den ich auf [einen] Beobachtungsposten stellen könnte“ (596f.), sinniert der Bauende an einer Stelle, nur um sofort, über eineinhalb Textseiten hinweg, alles Mögliche gedanklich sich vor Augen zu führen, was gegen ein solches – letztlich immer notwendig ‚blindes‘ – Vertrauen spricht. „Vertrauen aber kann ich nur mir und dem Bau“ (598), so schließlich das vorläufige Fazit.

Und noch etwas kommt hinzu: Nicht handfeste Gefahren von außen oder innen, sondern der Bau selbst und sein bloßes Bestehen an sich scheinen es bisweilen zu sein, die das rastlose Risikokalkül des Bauenden überhaupt erst auf den Plan rufen und dieses am Laufen halten. Es ist, als ob der Bau selbst den Bauenden unablässig zu „technischen Überlegungen“ über diverseste „Baumöglichkeiten“ einlädt, wenn er ihn nicht sogar zwingt (599). Und um so mehr baulicher Aufwand, offenbar nur um der Sicherheit willen, betrieben wird, umso größer auch die Hypothek und die Fallhöhe, die der Bau für den Bauenden bedeutet, umso fernliegender die Möglichkeit, den Bau

²⁹ So etwa Andreas Fischer-Lescano, „Franz Kafka (1883–1924). Kritiker der ‚Gesellschaft in den Sümpfen‘, in: Kritische Justiz (Hg.), *Streitbare Juristinnen. Eine andere Tradition* (Bd. 2), Baden-Baden 2016, S. 275–318.

zugunsten des „alte[n] trostlose[n] Leben [...], das gar keine Sicherheit hatte“ (594), zu verlassen.

Auch hier wird ein Punkt in Agambens Analyse des Komplexes von Biopolitik und souveräner Ordnung berührt. Schon bei Hobbes weist das grundlegende Anliegen des Staates, Sicherheit zu gewährleisten und von Furcht zu befreien, eine Selbstbezüglichkeit auf, die mitunter ans Tautologische grenzt: Einerseits wird Sicherheit und die Normalisierung, die die zivile Ordnung bringen soll, präsentiert als etwas, was verspricht Furcht zu vermindern. Darin steckt natürlich die Behauptung, dass es ohne zivile Ordnung *mehr* Furcht geben würde; und nichts anderes besagt ja auch Hobbes' Beschreibung des Naturzustands als Zustand permanenter Furcht vor 'Krieg'. Gleichzeitig ist hier aber Furcht etwas, was erst *durch* die kontrafaktische Projektion von Unsicherheit und Unerwartbarkeit, die in der Abwesenheit der zivilen Ordnung herrschen *würde*, hervorgerufen oder zumindest ausdrücklich wird. Wohlwollend gelesen, macht das Hobbes' Begründung der zivilen Ordnung *formal*. Ihr Vorteil wäre, dass die Idee der zivilen Ordnung und das mit ihr einhergehende Versprechen historisch wandelbar und inhaltlich anpassungsfähig bleibt. Provokativ gelesen, handelt es sich hingegen um eine Begründung, die eigentlich keine ist, da sie eine versteckte Tautologie enthält: Die zivile Ordnung verspricht vor etwas zu schützen, was sich eigentlich erst *durch* sie und ihr Versprechen hindurch richtig begreifen und *innerhalb* ihres Rahmens flächendeckend artikulieren lässt, nämlich eine „Unsicherheitsangst“, also die Angst vor der Unsicherheit selber – die „Grundangst moderner Gesellschaften“³⁰, welche in gewisser Weise überhaupt nur unter den Voraussetzungen dieser Gesellschaften denkbar erscheint.

Agamben ist sich sicher, dass es letzterer Verdacht ist, der auf die einzig richtige Spur führt. Denn wenn man es einmal nur konsequent analysiert, so wird sich zeigen: Es ist die moderne Idee einer auf dem Prinzip der Souveränität aufruhenden zivilen Ordnung selbst, die uns dazu gebracht haben muss, so wie der Bauende scheinbar auch, Furcht und Unsicherheit als selbstverständliche, unhintergehbare Ausgangslage unserer Existenz zu erfahren und somit als Grundmotiv aller Anstrengungen zu politischer Organisation unseres Lebens hinzunehmen. Was Agamben sich als Gegenmodell dazu vorstellt, skizziert er in einem kleinen Text mit dem Titel *Was ist Furcht? (Che cos'è la paura?)*.³¹ Dem frühen Heidegger folgend, möchte Agamben uns in diesem Text erneut – diesmal in Bezug auf die Pandemie – darauf einschwören, den ruhigen, man möchte fast sagen: den philosophischen Blick auf das 'reine Daß der Existenz' walten zu lassen. Was wir ihm zufolge wieder gewinnen sollten, ist jene Haltung, durch welche die Angst – und nicht die auf das Schreckensszenario von Krankheit und Tod fixierte Furcht – uns auf die Welt als offenen Horizont hin öffnet. Wen

³⁰ Benno Zabel, „Das Paradox der Prävention. Über ein Versprechen des Rechts und seine Folgen“, in: Jens Puschke, Tobias Singelstein (Hgg.), *Der Staat und die Sicherheitsgesellschaft*, Wiesbaden 2018, S. 55–75: 65.

³¹ Giorgio Agamben, „Was sind Furcht und Angst?“, in: ders., *An welchem Punkt stehen wir?*, a.a.O., S. 139–51; ders., *Che cos'è la paura?* [<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cos-u2019-a-paura>].

wir dagegen bedauern, wenn nicht gar verachten sollten, sind diejenigen, die ihr Leben von der Furcht haben besetzen und bestimmen lassen – diese “an die ‘Welt’ verfallene, uneigentliche” oder abkünftige Form der Angst, wie Agamben Heidegger zitiert.³² Geht es nach Agamben, so gilt es in der aktuellen Situation der Pandemie nur, sich jener unbestimmten ‚Offenheit zur Welt‘ zu erinnern – und “angemessene Vorkehrungen”³³ werden die sich quasi wie von selbst einstellende Folge sein. Wovon wir uns hingegen lossagen sollten, ist jene ‚Geschlossenheit‘, die diejenigen an den Tag legen, welche sich vor dem Virus, um ihre Gesundheit und um ihr Leben fürchten, und die deshalb nicht anders können als sich an die vermeintlichen Autoritäten (Virologen, Ärzte, Zivilschutzbeamte, etc.) zu halten und sich bei diesen rückzuversichern.³⁴

Wenn das nach nichts weiter klingt als nach einem “Philosophen-Ausweg”³⁵, der sich auf eine Position zurückgezogen hat, aus der man sich um die Probleme unserer Zeit nicht mehr mit Redlichkeit und Gründlichkeit zu scheren braucht, so ist es nur konsequent, wenn Agamben in seiner Textsammlung zur Pandemie die Gestalt einer ‚kommenden‘, anderen ‚Politik‘ kaum mehr als benennt³⁶, und dass er diese Politik, wie übrigens auch schon zuvor³⁷, nicht anders als durch einen höchst formalen Umkehrschluss – als ‚wirkliche‘ Ausnahme von der politischen Normalform des Ausnahmezustands – zu denken vermag. Am deutlichsten zeigt sich dies in einem neueren, kurzen Text mit dem Titel *La guerre e la pace*.³⁸ Anlässlich der mit der Pandemie Einzug haltenden Rhetorik vom ‚Krieg gegen das Virus‘, wie sie zuerst Emmanuel Macron im Frühling 2020 verwendet hatte, umreißt Agamben dort das Szenario eines neuen, anderen Naturzustands, in dem das Leben der Menschen gänzlich unberührt vom fatalen Einfluss der modernen Idee biopolitischer Macht wäre; ein Naturzustand, der sich, gleichsam wie ein symmetrisches Gegenbild zu Hobbes’ Figur des aus dem Naturzustand unvermeidlich folgenden ‚Krieges‘, als Zustand eines ‘unregierbaren Friedens’ präsentiert; ein ‚Frieden‘ jenseits des vom Prinzip der Souveränität durchwalteten raumzeitlichen Gefüges, welches wir ‚Geschichte‘ nennen:

„[[I]n seinem Fresko im Palazzo Pubblico in Siena stellt Lorenzetti eine friedliche Stadt dar, deren Bewohner sich frei nach ihren Geschäften und Vorlieben bewegen, während im Vordergrund Mädchen händchenhaltend tanzen. Obwohl das Fresko traditionell den Titel ‚Die gute Regierung‘ (*Il buon governo*) trägt, ist ein solcher Zustand (*condizione*), der sich aus den kleinen alltäglichen Ereignissen des gemeinschaftlichen Lebens und den Wünschen jedes Einzelnen zusammensetzt, für die Macht (*il potere*) in Wirklichkeit und auf Dauer unregierbar

³² Agamben, *An welchem Punkt stehen wir?*, a.a.O., S. 145.

³³ Agamben, *An welchem Punkt stehen wir?*, a.a.O., S. 151.

³⁴ Agamben, *An welchem Punkt stehen wir?*, a.a.O., S. 148. Siehe dazu weiterhin: “Die Medizin als Religion”, in: *An welchem Punkt stehen wir?*, a.a.O., S. 77–86.

³⁵ Eva Geulen, “Was heißt, sein ‚Unvermögen vermögen‘?”, 2022

[<https://www.matthes-seitz-berlin.de/august-verlag/artikel/was-heisst-sein-unvermoegen-vermoegen.html>].

³⁶ Vgl. Agamben, *An welchem Punkt stehen wir?*, a.a.O., S. 12.

³⁷ Vgl. Agamben, *Homo sacer*, a.a.O., S. 64ff.

³⁸ Giorgio Agamben, *La guerre e la pace*, 2021 [<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-guerra-e-la-pace>].

(*ingovernabile*). Wie sehr er auch Beschränkungen und Kontrollen aller Art unterworfen sein mag, so neigt [ein solcher Zustand] doch von Natur aus (*per sua natura*) dazu, sich der Berechnung, Planung und Regelung zu entziehen – oder zumindest ist dies insgeheim die Befürchtung der Macht (*il segreto timore del potere*). Dies lässt sich auch so ausdrücken, dass die Geschichte, ohne die die Macht letztlich nicht denkbar ist, eng mit dem Krieg verbunden ist, während das Leben im Frieden *per definitionem* geschichtslos ist“ (unsere Übersetzung, VF).

Was wir hier vor uns haben, ist die perfekte anarchistische ‘Ursprungsphantasie’ (Manow), das Szenario eines anderen, ‘ursprünglicheren’ Zustands, in dem das Leben der Menschen noch nicht oder nicht mehr an die geschichtliche Konstruktion von Biopolitik und Souveränität veräußerlicht wäre und sich als das zeigt, was es „von Natur aus“ eigentlich sei: ein Leben, das sich „der Berechnung, Planung und Regelung“, kurz: der Regierung, „zu entziehen“ tendiert.

Es gibt mindestens zwei Momente in Kafkas *Bau*, die diesem Szenario genau zu entsprechen scheinen: Innerlich getrieben von einem Geräusch, dessen Quelle er auch nach größten Anstrengungen nicht ausmachen kann, irrt der Bauende, sich nun fast schon mit dem Geräusch abgefunden habend, durch seinen Bau und gelangt schließlich noch einmal, mehr oder weniger zufällig, in das dem Aus- und Eingang vorgeschaltete „Zickzackwerk von Gängen“ (586). Bei dieser Gelegenheit, die fern jeglicher Absicht lag, wagt sich der Bauende nun noch einmal, und ohne besonderen Grund, für einen Moment nach draußen ins Freie. Was er aber nun überraschenderweise erfährt, ist „tiefe Stille“ und „ein Ort des Friedens“:

„Ich dringe bis hinauf vor und horche. Tiefe Stille; wie schön es hier ist, niemand kümmert sich dort um meinen Bau, jeder hat seine Geschäfte, die keine Beziehung zu mir haben, wie habe ich es angestellt, das zu erreichen. Hier an der Moosdecke ist vielleicht jetzt die einzige Stelle an meinem Bau, wo ich stundenlang vergebens horchen kann. – Eine völlige Umkehrung der Verhältnisse im Bau, der bisherige Ort der Gefahr ist ein Ort des Friedens geworden“ (621).

Ist es etwa diese kleine Nuance, die der Bauende und wir mit ihm nur einsehen müssten, um für immer in jenem von Agambens Bild vom ‚unregierbaren Frieden‘ jenseits der Furcht aufgehen zu können – ein Schritt, der wohlgernekt unendlich klein und beinahe unmerklich sein würde für den, der ihn tut; so wie wenn der Bauende sich einmal sagt: „Es gäbe vernünftige Gründe dafür? Nein, für etwas derartiges kann es keine vernünftigen Gründe geben. Aber dann hebe ich doch vorsichtig die Falltüre und bin draußen“ (589-90)?

Der zweite Moment ist folgender. Wie schon bemerkt, scheint dem Bauwesen nichts selbstverständlicher zu sein, als dass der Bau da ist, genauso wie außer Frage zu stehen scheint, was das ursprüngliche Anfangsmoment des Bauunternehmens war: die Suche nach Frieden, Sicherheit und Schutz. Diese Selbstverständlichkeiten werden jedoch scheinbar durchkreuzt von der Beschreibung, die das Bauwesen einmal von den

ersten, zaghaften Bauversuchen gibt. Anlässlich des Nachdenkens über mögliche Verbesserungen am Ein- und Ausgang und am anliegenden „Zickzackwerk von Gängen“ (586)“, schwelgt das Wesen noch einmal gedanklich in der Vorvergangenheit des Bauunternehmens. Wo man aber die Beschreibung eines Zustand erwartet, in dem man sich vor lauter Furcht in die Erde einzugraben beginnt, erhält man etwas ganz anderes. Furcht mag auch vorhanden gewesen sein, das will das Bauwesen gar nicht abstreiten. Aber dann, man weiß offenbar noch oder schon gar nicht mehr so recht, zu welchem Zweck, fing das Bauen an: „[D]ort fing mein Bau an [...], ich begann halb spielerisch an diesem Eckchen und so tobte sich dort die erste Arbeitsfreude in einem Labyrinthbau aus“ (586). Das ist also der ‚Urakt‘ des Bauens: eine mehr spielerische, planlose denn zweckvolle Geste, in der sich das Wesen, und mit ihm die Intention an sich, verliert. Es ist eine für Kafkas Literatur typische Ironie, dass genau an dieser Stelle das Bauwesen sich unmerklich jenen Geschöpfen angeglichen hat, die es an anderer Stelle im Text, in einem Moment größter rechnerischer Wachsamkeit, als die eigentlich größte Gefahr ausmacht: die im Freien vor sich dahinlebenden Geschöpfe, „irgendeine beliebige kleine Unschuld“ (595), die achtlos und ohne böse Absichten, vielleicht zufällig nur, auf das Moos am Eingang tritt und so “zur Führerin der Welt gegen mich wird” (595).

Für Agamben wäre diese Anfangsgeste des Bauens wohl erneut ein typisch Kafkascher Wink auf eine andere, zur geschichtlichen Welt „komplementäre Welt“ oder eine „verlorene Bürgerschaft“ – also eine Zugehörigkeit zu jenem ‚ursprünglicheren‘ Stand des menschlichen Zusammenlebens als Zustand eines für die biopolitische Macht letztlich unregierbaren Friedens.³⁹ Doch dieser ‚ursprünglicheren‘ Zustand, und darauf kommt es Agamben an, kann und darf auf keinen Fall mit jenem natürlichen Leben sich berühren, welches die biopolitische Macht zu ihrem Prinzip gemacht hatte. Es muss sich, wie Agamben einmal sagt, um eine Form von Leben handeln, “das sich [...] vollständig in Gesetz verwandelt”⁴⁰. Ein Leben also, in dem die die Moderne bestimmende Auftrennung von politischem Leben (*bíos politikos*) und natürlichem Leben (*zoé*) nicht mehr statthat oder, besser gesagt, gegenstandslos geworden ist.

Schwachheit und Gleichheit

Was diese Agambeniansche Deutung jedoch übersieht, ist, dass sich das Bauwesen an der vorliegenden Stelle – jener flüchtigen, spielerischen Anfangsgeste des Bauens – vielleicht mehr als irgend sonst *verletzlich* zeigt. Genau dies führt aber, und dies vermag Agamben nicht zu sehen, zurück zu Hobbes’ Bild des natürlichen Lebens als Leben im ‚Kriegszustand‘. Denn der ‚Kriegszustand‘, der Zustand von Rechtsunsicherheit und Furcht, rührt nicht etwa aus irgendwelchen wie auch immer gearteten Differenzen der Menschen untereinander, sondern gerade aus ihrer “natürlichen Egalität” als verletzliche

³⁹ Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt am Main : Suhrkamp 2005, S. 23, hier mit Bezug auf die in Kafkas Literatur auftretenden Figuren der Gehilfen.

⁴⁰ Agamben, *Homo sacer*, a.a.O., S. 66.

Wesen.⁴¹ Eher die ins Alltägliche zurückgenommene Schwundstufe der realen Erfahrung des Englischen Bürgerkriegs, unter deren Eindruck Hobbes schreibt, wird hier ein Zustand umrissen, in dem weniger Krieg definitiv schon herrscht als vielmehr jederzeit wahrscheinlich und doch zugleich, genau weil man sich vor ihm fürchtet, unwahrscheinlich erscheint. Und genau *das*, diese Unentscheidbarkeit, ist in gewisser Weise, was den Naturzustand zu einem Zustand permanenter Furcht und somit zu *state of war* macht. Deshalb ist Hobbes' Figur des *state of war* das genaue theoretische Gegenteil jenes "Krieges", welcher laut Carl Schmitt immer, zumindest „als reale Möglichkeit“, anerkannt werden muss, wenn vom Politischen die Rede sein soll.⁴² Die Furcht, die das Leben bestimmt, wenn es sich nicht nur als ein verletzliches sondern als ein verletzliches unter ebenso verletzlichen weiß – diese Furcht ist letztlich eine Furcht vor diesem Leben selbst. Und wenn gesagt werden kann, die Furcht sei bei Hobbes der 'Grund' der zivilen Ordnung, dann rührt beides: Furcht und zivile Ordnung, aus einer irreduziblen Gleichheit – nicht aus einer Andersheit der Anderen, in deren Bild ich mich in Frage gestellt sehe so wie sie durch mich, so dass wir uns nur *insofern* als gleich anerkennen: als Konkurrenten oder Feinde in einem Kampf.⁴³ Im Zustand eines ‚Krieges aller gegen alle‘ begegnen die Menschen einander weder zuerst in der Gestalt von Konkurrenten noch von Feinden, die sich gegenseitig moralisch abqualifizieren und zu Verbrechen erklären könnten. Dass jede*r Andere mir auf eine irreduzible Weise gleich ist, nämlich als verletzliches Wesen, genau das ist der Grund für den Zustand permanenter Furcht, den Hobbes als *state of war* bezeichnet. Foucault hat in seinen Vorlesungen am Collège de France von 1975/76 eine dem entsprechende Lesart von Hobbes entwickelt. Den Hobbes'schen *state of nature* umschreibt er dort einmal mit den folgenden Worten:

“Ich fürchte mich derartig vor dem Krieg, daß ich nur beruhigt wäre, wenn du dich mindestens ebenso sehr vor dem Krieg fürchtest wie ich – und wenn möglich sogar ein wenig mehr. Das bedeutet insgesamt, daß der Zustand, den Hobbes beschreibt, keineswegs ein natürlicher und roher Zustand des direkten Kräftermessens ist: [...] In dem elementaren Kriegszustand von Hobbes stoßen nicht wilde und entfesselte Kräfte aufeinander, werden keine Waffen gekreuzt oder Fäuste geschwungen. In dem elementaren Krieg von Hobbes gibt es keine Schlachten, kein Blut, keine Leichen. Es gibt Vorstellungen, Bekundungen, Zeichen, empathische, listige, lügenhafte Ausdrucksformen; es gibt Lockungen und Willensäußerungen, die in ihr Gegenteil verkehrt werden, Ungewißheiten, die als Gewißheiten ausgegeben werden. [...] Wir befinden uns [...] in einem zeitlich unbestimmten Angstverhältnis; wir sind nicht wirklich im Krieg. [...] Der Kriegszustand ist durch eine Art unendlicher Diplomatie von Rivalitäten [...] charakterisiert. Wir befinden uns nicht 'im Krieg'; wir befinden uns in dem, was Hobbes genau 'Kriegszustand'

⁴¹ Vgl. Hobbes, *De cive*, a.a.O., S. 93 [I.3]; Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, hg. v. Ferdinand Tönnies, London 1969, S. 70 [I.3].

⁴² Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1932, S. 21.

⁴³ Frei nach dem Spruch, den Schmitt von Theodor Däubler übernimmt: "Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt" (Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 1963, S. 87f.).

nennt.”⁴⁴

In der zivilen Ordnung, die Hobbes als Staat (*State/civitas*) bezeichnet, wird die natürliche Furcht der Einzelnen voreinander nicht gebannt, nur um durch die Furcht vor der Autorität, vor der souveränen Instanz, vor institutioneller Bestrafung ersetzt zu werden. Die Furcht verschwindet im zivilen Zustand nicht sondern bleibt in ihm erhalten – aber nicht in erster Linie zugunsten oder um der Macht willen sondern vielmehr als die Grundlage einer gemeinschaftlichen Übereinkunft von verletzlichen Wesen.⁴⁵ Diese Übereinkunft, die sich im ‘künstlichen Leben’ des Staates, wie Hobbes es nennt, reproduziert, beläuft sich keineswegs darauf, dass die Einzelnen ihre natürlichen Rechte und Freiheiten an die Autorität um der Sicherheit willen veräußern. Sie besteht in der *Änderung ihres Sinns*. Weit davon entfernt, *de facto* weniger verletzlich geworden zu sein, bedeutet ein Leben im zivilen Zustand nur das: dass wir die Verletzlichkeit zum ausdrücklichen und umfassenden Prinzip unseres Zusammenlebens gemacht haben. Es ist diese minimale und doch alles ändernde Nuance, durch die sich der zivile Zustand vom Naturzustand abhebt. Der ‘Ursprung’ der Übereinkunft, aus dem laut Hobbes der moderne Staat hervorgeht, ist daher tatsächlich im Kern ein ‘Nihilismus’⁴⁶; aber nicht weil uns so etwas wie ein ‘Sinn des Lebens’ unkenntlich geworden ist und wir uns nun politisch von Grund auf nur noch ans reine Überleben halten, während uns jedes Verständnis für das politisch gute Leben abhanden gekommen ist. ‘Nihilistisch’ ist die staatliche Ordnung deshalb, weil sie darauf beruht, das ‘bloße’ Leben als Bedingung des Lebens insgesamt, verstanden als ein offener Prozess jeglicher Sinnstiftung, anzuerkennen und die Furcht als ständigen Unterpfand gegen diejenigen bereitzuhalten, die vorgeben, den Sinn des Lebens oder den Weg in das gute Leben zu kennen – und es sei im Namen des Staates selbst. So gesehen ist die Furcht selbst dasjenige Medium, durch welches allein sie hinreichend allgemein begrenzt werden kann. Furcht ist das Element jeder hinreichenden Freiheit von ihr selbst.

Schon bei Hobbes zeigt sich damit, dass die uns aus der Pandemie bekannte und von Agamben wiederholte Verlustrechnung, der *trade-off* von ‘Sicherheit versus Freiheit’ so nicht aufgeht. Es gibt nicht auf der einen Seite ein Sicherheitsversprechen, das am Ende und insgeheim immer nur der Macht selbst und seiner Erhaltung dienlich ist, und auf der anderen Seite eine Freiheit, die ihrem Wesen nach immer nur in Konflikt zu jener Sicherheit stehen und also um dieser Sicherheit willen nichts als *ingeschränkt* werden kann. Weder bestand je das Versprechen der zivilen Ordnung in vollkommener Sicherheit, noch lässt sich die Freiheit, die die Einzelnen in ihrer Rolle als Bürger gewinnen, für Hobbes als ein bloßer Abglanz, als die einfache positive Realisierung ihrer

⁴⁴ Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, Berlin 2020, S. 111f.

⁴⁵ Contra Roberto Esposito, *Communitas. The Origin and Destiny of Community*, Stanford (CA) 2010, S. 23, der das Fortbestehen der Furcht im zivilen Zustand zwar erkennt, aber allein als ihr Fortleben in Form einer Furcht vor institutioneller Bestrafung (*metus potentiae communis*) zu denken vermag.

⁴⁶ Vgl. Agamben, *Homo sacer*, a.a.O., S. 62/64.

natürlichen Freiheit verstehen.⁴⁷ Die Sicherheit, die die zivile Ordnung verspricht und auf die hin sie orientiert ist, ist eine Art sekundärer Erwartbarkeit, eine „sekundäre Normalisierung“⁴⁸, sie verspricht ‚Freiheit‘ in Form einer sekundären Reduktion von Unsicherheiten, die nicht in ihrer vollständigen Verhinderung sondern in ihrer erwartungsmäßigen Regulierung besteht.

So gesehen, ist die von Agamben nahegelegte radikale Entscheidungsfrage, ob die zivile Ordnung des modernen Staates an und für sich ihren Sinn erfüllt hat oder nicht, ob sie historisch weiterhin haltbar oder obsolet ist, irreführend. Wovon hier nämlich ausgegangen wird, ist ein absoluter Maßstab, nach dem es entweder rein gar nichts zu fürchten gibt und geben darf, oder eben doch – in welchem Fall dann aber die zivile Ordnung wohl ihr Ziel verfehlt hätte. Wenn sich hier jedoch irgendetwas messen lässt, so nicht durch eine solche philosophisch erzwungene Entscheidung sondern in Form eines ständigen gesellschaftlichen Aushandlungsprozesses, in dem es darum geht, unnötige Quellen von Furcht von situativ unvermeidlichen zu unterscheiden.⁴⁹ Wer das Versprechen der staatlichen Ordnung hingegen auf diese Weise, so wie Agamben, ‚kritisch‘ hinterfragt, der muss sich den Vorwurf gefallen lassen, dieses Versprechen selbst an einer unnötig anspruchsvollen Idee von Sicherheit zu messen, derzufolge es um eine vollständige Abwesenheit von Bedrohungen geht. Aber in dem Maße, wie das nicht der Fall ist, ist auch Furcht nicht, wie eine geläufige, allzu einseitige Variante von kritischer Machtanalyse es will, einzig und allein das Medium, in dem sich hegemoniale Macht zu Lasten eines von sich aus freien Lebens etabliert und erhält.

Das soll nicht heißen, dass die Idee einer auf dem Prinzip der Souveränität beruhenden politischen Ordnung selber keiner kritischen Aufmerksamkeit mehr bedarf. In der Tat zeichnet eine solche Ordnung ja – durch das Wechselspiel von Sicherheit und Freiheit – immer auch die Möglichkeit einer ‚Angstwirtschaft‘ (Ulrich Beck) durch korrumpierte politische Eliten vor – ein Szenario, in dem Freiheit gegen Sicherheit tatsächlich zugunsten von Herrschaft ausgespielt wäre.⁵⁰ Diese kritische Beobachtung

⁴⁷ Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 192 [26.43]: “[B]ut *civil law* is an *obligation*; and takes from us the liberty which the law of nature gave us. Nature gave a right to every man to secure himself by his own strength, and to invade a suspected neighbour, by way of prevention: but the civil law takes away that liberty, in all cases where the protection of the law may be safely stayed for”. Vgl. Lars Vinx, „Hobbes on civic liberty and the rule of law“, in: David Dyzenhaus, Thomas Poole (Hgg.), *Hobbes and the Law*, Cambridge 2012, S. 145–164: hier 157/158: “Hobbes’s suggestion here must be that this natural form of non-obligation cannot be enjoyed within civil society.” Und nicht nur das: “[I]t simply makes no sense to think of natural non-obligation as a freedom that we should have an interest to keep.”

⁴⁸ Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin / New York 1991, S. 1.

⁴⁹ Dies zeigt sich beispielsweise in der praktischen Relevanz des Unterscheidens zwischen dem, was uns in einer bestimmten Situation als *Unglück* vorgegeben ist, und dem, was wir als *Ungerechtigkeit*, nicht zuletzt auch gegenüber dem Staat, reklamieren können. Siehe dazu Hannes Bajohr, “Ungerechtigkeit durch Unterlassung”, in: *Liberal* (1/2021), S. 20–22. Anhand der Kenngröße von zunehmenden Wissen, so zeigt Bajohr mit Judith N. Shklar, kann sich auch die Grenze zwischen Unglück und Ungerechtigkeit verschieben. Was zuvor noch als unglückliches Widerfahrnis nicht viel mehr als hingenommen und bedauert werden konnte, das kann jederzeit – im Widerschein neu dazugewonnenen, besseren Wissens um andere Möglichkeiten – zu einer Ungerechtigkeit, das heißt: zu einer unnötigen Quelle von Furcht – werden.

⁵⁰ Es gibt aus unserer Sicht hier jedoch noch ein schwerer wiegendes Problem als das einer solchen politischen ‚Angstwirtschaft‘, welche sich stets noch als eine *arbiträre* und *unnötige* Quelle von Furcht begreifen lässt – ein Problem,

führt uns jedoch keineswegs, wie Agamben will, zwangsläufig über das Paradigma einer auf Furcht gegründeten zivilen Ordnung an sich hinaus; sie verweist uns nicht einzig und allein auf die Utopie eines Lebens jenseits der Furcht und jenseits der Unterscheidung von bloßem und politischem Leben. Vielmehr stellt dieses Paradigma selbst die elementaren normativen Ressourcen bereit, mit denen eine solche politische ‚Angstwirtschaft‘ prinzipiell als unnötige Quelle von Furcht kritisiert werden kann.⁵¹

Leben im Bauzustand

Andreas Fischer-Lescano hat gegen Agamben eingewandt, dass Kafkas literarisch-kritische Abarbeitung an der modernen Rechtskultur und Bürokratie, die er sich über das Leben der Menschen verselbstständig sah, nicht darin mündet, von einer vollständigen Auflösung des Rechts in Leben zu träumen. Eine solche „humanistische Naivität“ sei Kafkas Sache nicht.⁵² Die „Hoffnung“, von der, wie sein Freund Max Brod berichtet, für Kafka „unendlich viel [...] vorhanden“ ist, „nur nicht für uns“⁵³ – diese Hoffnung besteht nicht darin, sich einen Zustand zu erschreiben, in dem das Recht an sich, oder gar jeglicher zivilisatorische Aufwand überhaupt, für das menschliche Leben überflüssig geworden wäre. Der von Brod überlieferte Satz Kafkas entrückt diese Hoffnung nicht, wie Agamben immer wieder nahelegt, in die Unmöglichkeit eines nur noch rigoros unerwartbaren Einbruchs, wo “[das Glück] uns nur da zusteht, wo es nicht für uns bestimmt war”⁵⁴. Eine solche Haltung muss sich vorwerfen lassen, was Hans Blumenberg einmal allgemeiner gegenüber einer allzu schematischen Kritik an der Idee technisch-zivilisatorischen Fortschritts angemerkt hat: „Sie verweist in allem auf die Radikalität einer bevorstehenden Wendung um den Preis des Zugeständnisses, daß *bis dahin* essentiell nichts getan werden kann“⁵⁵. Kafkas Hoffnung, so radikal sie auch sein mag, macht das nicht aus. Viel konkreter, viel kontinuierlicher wäre seine Erzählwelt mit der geschichtlichen Welt verbunden. Es ist hier erneut Benjamins Verdienst, Kafkas Erzählwelt nicht einem Umkehrschluss zu überlassen, der ‚Rettung‘ im Rückschluss auf das Immergleiche für ein anderes Mal zurückhält. Denn gleich Märchenwesen zeigten Kafkas Figuren – auf ‚Kreatürlichkeit‘ heruntergedimmte Wesen, die sie sind – sich bisweilen und bei genauerem Hinsehen als Bewohner einer eher „unfertigen und alltäglichen, zugleich tröstlichen und albern

welches in der Form der subjektiven Rechte selbst und der mit ihr verbundenen Rationalität der liberalen Staates begründet liegt. Siehe dazu Stefan Färber, „Dogmatische und rationale Analyse selbsterhaltender Vernunft“, in: Hannes Bajohr (Hg.), *Der Anthropos im Anthropozän*, Berlin / Boston 2020, S. 211–232.

⁵¹ Siehe dazu Hannes Bajohr, „Judith N. Shklar über die Quellen liberaler Normativität“, in: Karsten Fischer, Sebastian Huhnholz (Hgg.), *Liberalismus: Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen*, Baden-Baden 2019, S. 71–97.

⁵² Vgl. Fischer-Lescano, „Franz Kafka“, a.a.O., S. 309f.

⁵³ Walter Benjamin, [Brief an Gershom Scholem, 12. Juni 1938], in: ders., *Briefe* (Bd. II), hg. v. Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1966, S. 764.

⁵⁴ Agamben, *Profanierungen*, a.a.O., S. 49.

⁵⁵ Hans Blumenberg, „Dogmatische und rationale Analyse von Motivationen des technischen Fortschritts“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* (7/2), 2013, S. 407–22: 422 (Blumenbergs Hervorhebung).

Mittelwelt“, schreibt Benjamin.⁵⁶ Und so zeigt auch der Bauende, bei genauerer Betrachtung, sich als Bewohner einer solchen “Mittelwelt”, etwa wenn er sagt: „Vor ihnen [den Feinden im Innern der Erde] rettet mich auch jener Ausweg nicht, wie er mich ja wahrscheinlich überhaupt nicht rettet, sondern verdirbt, aber eine Hoffnung ist er und ich kann ohne ihn nicht leben“ (578).

Kafkas *Bau* ist keineswegs die Erzählung aus einem Leben, das, indem es in seine bauliche Absicherung restlos sich verliert, paradoxerweise in einen Zustand gerät, in dem es sich in Wirklichkeit nicht mehr leben lässt. Und wenn diese Lebensform des Bauens doch von “der kleinen widersinnigen Hoffnung”⁵⁷ durchwoben ist, so zeigt sich diese nicht Beständen einer flüchtig, pointiert angezeigten Potenz, die sich nur gegen die Normalität des biopolitischen Ausnahmezustands gewinnen lässt. Der Bauzustand ist ein Zustand, der zwischen den Extremen des Lebens im natürlichen und im zivilen Zustand, zwischen *state of war* und *state of peace*, changiert. Vom Bauzustand aus betrachtet gibt es nur übergängliche und niemals völlig sichere Beschränkung der Furcht durch die Furcht selbst – ein und dieselbe Furcht, die das Leben in seiner Verletzlichkeit eben mit sich bringt. Ein Leben im Bauzustand liegt deshalb immer schon *diesseits* des Versprechens von absoluter Sicherheit, welches Agamben als das falsche Versprechen der Biomacht ausgegeben hat. Und so kann auch die spielerische Anfangsgeste des Bauens nicht die literarisch verrätselte Form sein, in der von einem Zustand jenseits der Furcht, vom Zustand eines wahren und ewigen Friedens erzählt wird. Denn anders als in Agambens Deutung von Lorenzettis Fresko ist das Spielerische hier keineswegs der andere, diesmal positive Ausdruck dessen, was das Leben “von Natur aus” (*per sua natura*), jenseits seiner biopolitischen Reduktion auf ‘bloßes’ Leben, immer schon in Wahrheit wäre: ein auf Dauer ‘friedliches’ und als solches für diese Macht ‘unregierbares’ Leben. Frieden erscheint dem Bauenden keineswegs als etwas, das ihm seine Furcht in Wahrheit insgeheim nur vorenthält, indem sie ihm das falsche Versprechen von Frieden durch bauliche Absicherung vorgab. „Es gäbe vernünftige Gründe dafür?“, fragt sich, wie wir gesehen haben, das Bauwesen an einer Stelle. “Nein, für etwas derartiges kann es keine vernünftigen Gründe geben. Aber dann hebe ich doch vorsichtig die Falltüre und bin draußen“ (589-90). Das Spielerische eines “Aber”, das sich gegen das Fehlen von “vernünftigen Gründen” aufbringen lässt – dieses Spielerische ist nur die andere Seite jener Verletzlichkeit des eigenen Lebens, die dem Bauwesen immer auch als Grund seiner Furcht und seiner grüblerischen Suche nach Gründen und Sicherheit erscheint: “Die Empfindlichkeit des Baues hat mich empfindlich gemacht, seine Verletzungen schmerzen mich als wären es die meinen” (626). Diese Ambivalenz zeugt von einem Leben, das in der Spannung von natürlichem und politischem Leben, von *zoé* und *bíos politikós*, verortet ist, dort passiert, ohne dass sich

⁵⁶ Benjamin, „Franz Kafka“, a.a.O., S. 416.

⁵⁷ Walter Benjamin, „[Notizen zum Brief an Scholem vom 11.8.1934]“ [Ms 249], in: *Gesammelte Schriften* (Bd. II.3), hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, S. 1245–1247: 1246.

das eine durch das andere endgültig erübrigt oder ein für allemal im jeweils anderen auflöst. Diese gespannte Ambivalenz ist keine andere als die des geschichtlichen Lebens selbst. Sie bezeichnet, mit Benjamins Worten, "Kafkas geheime Gegenwart"⁵⁸.

⁵⁸ ebd.