

## Der Mensch als Nicht-Mensch. Agambens negative Anthropologie

Steffen K. Herrmann (Hagen)

Als Agamben Mitte der 1990er Jahre den ersten Band seines *Homo sacer*-Projektes vorlegte, wurde schnell klar, dass seine Überlegungen etwas Entscheidendes an der politischen Verfasstheit unserer Gegenwart zum Vorschein bringen. Mit der These, dass der souveräne Staat grundlegend mit einer rechtsvorenhaltenden Gewalt verbunden ist, scheint es nämlich möglich, einige eben jener Orte besser zu verstehen, welche mit der Wende zum 21. Jahrhundert zum regulären Bestandteil des Regierens geworden sind und für die exemplarisch die Namen Guantánamo, Bagram oder Bari stehen können. Die genannten Orte zeichnen sich dadurch aus, dass sich in ihnen das Recht soweit zurückgezogen hat, dass ihre Insassen straffrei gefoltert, misshandelt und getötet werden dürfen. Die Hervorbringung eines solchen verletzbaren und tötbaren Lebens, so lautet Agambens zentraler Gedanke, ist kein der politischen Ordnung der Gegenwart äußerliches Merkmal, sondern ein Effekt der dem souveränen Staat systematisch innewohnenden Logik der Biopolitik.

Ich möchte mich im Folgenden nun eben jenem Theoriestück zuwenden, welches im Zentrum von Agambens Überlegungen steht: der Idee des tötbaren Lebens. Dabei werde ich im ersten Schritt dafür argumentieren, dass Agambens Erklärung für die Entstehung eines solchen Lebens als Effekt einer rechtsvorenhaltenden Gewalt, wie er sie in seinem Hauptwerk *Homo sacer* gibt, unzureichend ist. Die Möglichkeit der Tötung des anderen Menschen setzt mehr noch als das Aussetzen des Juridischen das Aussetzen des Ethischen voraus. Erst diese doppelte Suspension, so meine These, bringt das Leben als tötbares Leben hervor. Um das besser zu verstehen, müssen wir die Analyse über den Bereich des Politischen hinaustreiben. Die Werkzeuge dafür, so werde ich in einem zweiten Schritt zeigen, finden sich schon bei Agamben selbst: In seinem der Anthropologie gewidmeten Band *Das Offene* zeigt er nämlich, dass die rechtsvorenhaltende Gewalt von der anthropologischen Differenz zwischen Mensch und Tier getragen ist, insofern diese Unterscheidung die Begründung dafür abgibt, welches Leben als lebbar und welches als tötbar gilt. Der zentralen Rolle der Mensch/Tier-Unterscheidung bei der Herstellung von tötbarem Leben will ich mich dann in einem abschließenden Schritt am Beispiel des nationalsozialistischen Konzentrationslagers zuwenden: In Agambens Überlegungen aus *Was von Auschwitz bleibt* wird nämlich deutlich, dass sich das Lager nicht allein durch eine rechtsvorenhaltende Gewalt auszeichnet, durch welche die Häftlinge aus dem Bereich des Ju-

ridischen ausgeschlossen werden, sondern auch durch eine entmenslichende Gewalt, durch welche sie aus dem Bereich des Ethischen ausgeschlossen werden. Erst infolge dieses doppelten Ausschlusses konnten die Menschen im Lager zum tötbaren Leben werden.

### 1. Vom Juridischen zum Ethischen

Der Grundgedanke, den Agamben im titelgebenden Band seiner *Homo sacer*-Reihe zum Wesen der staatlichen Souveränität entwickelt, umfasst drei Argumentationsschritte: Im ersten geht es ihm zunächst darum zu zeigen, dass der Schlüssel zum Verständnis unserer gegenwärtigen politischen Ordnung in der Analyse des Ausnahmezustandes liegt. Im Anschluss an Carl Schmitts Diktum, nach welchem derjenige Souverän ist, der über den Ausnahmezustand entscheidet, arbeitet er als entscheidendes Moment der Etablierung von Souveränität die »Beziehung des Banns« (Agamben 2002: 57) heraus. Gemeint ist damit, dass eine politische Ordnung nicht in erster Linie dadurch konstituiert wird, dass festgelegt wird, wer ihrem Recht unterliegt, sondern umgekehrt gerade dadurch, dass verfügt wird, wer nicht unter ihr Recht fällt. Im Bezug auf das Leben der Individuen, so macht Agamben im zweiten Schritt seiner Argumentation deutlich, bedeutet das, dass die Etablierung von Souveränität stets damit verbunden ist, das vom Recht ausgeschlossene Leben der Gewalt preiszugeben, insofern seine Tötung für die Überlebenden ohne Konsequenzen bleibt. Agamben bezeichnet das in Bann genommene Leben daher auch als »nacktes, tötbares Leben« (Agamben 2002: 151). Als exemplarische Verkörperung dieses Lebens gilt ihm dabei die Figur des *homo sacer* – jene Gestalt, in welcher der Ausnahmezustand Fleisch und Blut angenommen hat. Agambens dritter Argumentationsschritt besteht schließlich in der Diagnose, dass das tötbare Leben des Ausnahmezustands, das in der Vormoderne noch an den Grenzen und Rändern der politischen Gemeinschaft angesiedelt war, in der Moderne mehr und mehr in deren Mitte zu finden ist. Charakteristisch für diese Verlagerung ist für Agamben die zunehmende Etablierung von entrechteten Orten als politischem Ordnungsinstrument. An ihnen wird deutlich, dass die Produktion von tötbarem Leben in unserer Gegenwart nicht mehr den Ausnahme-, sondern vielmehr den Regelfall darstellt.

Agamben entwickelt seine zeitdiagnostischen Überlegungen also in drei Schritten: den ersten bildet eine *theoretische Grundlegung* des Ausnahmezustandes in der Logik des Banns, den zweiten eine *phänomenale Fundierung* des tötbaren Lebens in der Figur des *homo sacer* und den dritten eine *historische Verortung* des Ausnahmezustands in Form einer topologischen Diagnose. Während Agambens erster Argumentationsschritt im Zuge der Debatte um das Wesen des Politi-

schen in den letzten Jahren auf großes Echo gestoßen ist, da sich mit ihm einschlägige Phänomene unserer Gegenwart auf besonders gute Weise erklären lassen, ist sein dritter Argumentationsschritt vielfach zum Gegenstand der Kritik geworden (Böckelmann u. Meier 2007, Marchart 2010, Loick 2011). Unwohlsein hat dabei vor allem die Rede vom »Lager als *nomos* der Moderne« erzeugt – gewinnt Agamben den Terminus des Lagers doch einerseits am historisch singulären Phänomen des nationalsozialistischen Konzentrationslagers, verwendet ihn andererseits jedoch auch generell als *terminus technicus* zur Beschreibung von entrechteten Orten. Diese unguete Doppeldeutigkeit zeigt ihre Effekte spätestens in jenen fragwürdigen Aussagen, mit denen Agamben nach 9/11 auf die verschärften Einreisebedingungen in die USA reagiert hat (vgl. Agamben 2004). Nun soll mein Gegenstand im Folgenden jedoch weder Agambens Zeitdiagnose, noch seine theoretische Fassung der Logik der Souveränität sein, als vielmehr der zweite Schritt seiner Argumentation, welcher darin besteht, dass die rechtsvorenthalten- de Gewalt ein tötbares Leben hervorbringt.

Als Inbegriff des tötbaren Lebens gilt Agamben der *homo sacer* (Agamben 2002: 117) – jene Figur des römischen Strafrechts, die infolge eines Eidesbruchs straffrei getötet werden durfte. Das besondere dieser Rechtsfigur besteht nun zunächst einmal darin, dass die Bestrafung, die mit dem Status des *homo sacer* verbunden ist, nicht darin besteht, den Täter durch den Vollzug der Strafe wieder in das Recht einzugliedern, sondern vielmehr darin, ihn dauerhaft vom Recht auszunehmen. Agamben spricht diesbezüglich von der Praktik einer »einschließenden Ausschließung« (Agamben 2002: 31), womit zum Ausdruck gebracht sein soll, dass der *homo sacer* ja gerade in Form der rechtlich verfügten Ausschließung immer noch Teil des Rechts ist – am *homo sacer* verbildlicht sich so eine rechtlich geregelte Selbstaufhebung des Rechts. Und genau aufgrund dieser Eigentümlichkeit stellt der *homo sacer* für Agamben nun eine besondere Figur dar, zeigt sich an ihm doch die biopolitische Logik der Souveränität *in nuce*: Wenn sich nämlich, wie Carl Schmitt behauptet, der Souverän dadurch bestimmt, dass er darüber zu entscheiden vermag, ab welchem Zeitpunkt der Ausnahmezustand herrscht, in welchem das Leben seiner Untertanen nicht mehr durch das Recht geschützt ist, dann stellt das straffrei tötbare Leben des *homo sacer* eben jenes Leben dar, in welches das Leben der Untertanen im Ausnahmezustand transformiert wird. In Abwandlung der Formel von Schmitt lässt sich daher mit Agamben festhalten, dass derjenige Souverän ist, der darüber entscheiden kann, wer zum *homo sacer* wird. Wenn letzterer nun derart den primären Gegenstand der Souveränität bildet, dann können wir auch verstehen, warum das tötbare Leben als »heiliges Leben« bezeichnet wird, stellt es doch den konstitutiven Gegenstand der Souveränität dar – oder wie Agamben formuliert: »Heiliges Leben [können] wir dasjenige Le-

ben nennen, das den ersten Inhalt der souveränen Macht bildet.« (Agamben 2002: 93)

Den Vorwurf, den man Agamben an dieser Stelle machen kann, ist derjenige, dass seine kritische Theorie der Souveränität ganz im Paradigma des Staatsdenkens von Thomas Hobbes gefangen bleibt. Ebenso wie dieser scheint er nämlich überall dort, wo die Einzelnen nicht mehr mit Hilfe des Rechts vergesellschaftet werden, einen Naturzustand ausbrechen zu sehen, in welchem sich die Einzelnen früher oder später feindselig gegenüberreten. Anders gesagt: Wo das Recht aufgehoben wird, da herrscht bald der Krieg aller gegen alle. Bereits Rousseau hat gegen Hobbes eingewandt, dass dieser erst später in der Gesellschaft entstandene Eigenschaften auf den Naturzustand rückprojiziert. Jenseits des rechtlichen Zustandes, so Rousseau, herrscht nicht das *bellum omnium contra omnes*, sondern vielmehr eine Form des sozialen Miteinander, in welchem das Leben durch eine zwischen den Menschen wirkende ethische Kraft geschützt ist. Im Anschluss an diese Idee lässt sich gegen Agamben einwenden, dass nur deshalb, weil ein Leben seiner Rechte entkleidet und damit nacktes Leben ist, es nicht automatisch schon ein tötbares Leben ist. Ein solches wird es vielmehr erst in jenem Moment, in dem jene ethische Kraft geschwächt wird, welche die Einzelnen jenseits aller juristischen Ordnungspolitik zusammenhält.

Interessanterweise ist nun genau dieser Gedanke auch bereits in der Figur des *homo sacer* angelegt. Agamben weist nämlich mit Recht darauf hin, dass dieser von Anbeginn einem doppelten Ausschluss unterliegt: einerseits dem Ausschluss aus der Rechtsgemeinschaft, andererseits aber auch dem Ausschluss aus der Religionsgemeinschaft. Genauso wie der *homo sacer* nicht getötet werden darf, darf er nämlich auch nicht geopfert werden; wer ihn umbringt, begeht vielmehr ein Sakrileg. Vergewärtigen wir uns nun, dass derjenige, der geopfert wird, als Stellvertreter der religiösen Gemeinschaft fungiert, so bedeutet der Ausschluss des *homo sacer* vom Opfer nichts anderes, als dass er nicht mehr als Teil der sozialen Gemeinschaft verstanden wird. Deutet man die religiöse Gemeinschaft als die ursprünglichste Form einer sozialen Gemeinschaft, insofern in ihr eben jene ethischen Praktiken des zwischenmenschlichen Umgangs aufgehoben sind, die sich nicht juristisch kodifizieren lassen, so wird deutlich, dass das Leben des *homo sacer* nur darum zu einem tötbaren Leben wird, weil es sowohl von der rechtlichen als auch von der sozialen Gemeinschaft ausgeschlossen ist. Während der erste Ausschluss sein Leben zu einem nackten Leben macht – in dem Sinne, dass es aller Rechte entkleidet ist –, macht der zweite Ausschluss sein Leben zu einem verworfenen Leben – in dem Sinne, dass es seine ethischen Ansprüche verwirkt hat. Wir sehen also, dass sich die Idee des tötbaren Lebens, die im Zentrum von Agambens

Überlegungen steht, nicht allein vor dem Hintergrund einer kritischen Analyse der Souveränität verstehen lässt, sondern ebenso einer Analyse bedarf, welche uns verständlich machen kann, welches Leben als lebbares und welches als verworfenes Leben gilt. Die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier, so werden wir im nächsten Schritt sehen, bildet dafür die Grundlage.

## 2. Die anthropologische Maschine

»Die Festlegung der Grenze zwischen Humanem und Animalischem scheint so nicht eine Frage unter vielen zu sein [...], sondern eine grundlegende metaphysisch-politische Operation, durch die allein so etwas wie ein ›Mensch‹ bestimmt und hergestellt werden kann.« (Agamben 2003b: 31) Mit dieser Aussage macht Agamben deutlich, dass er die Diskurse der Anthropologie in erster Linie als eine politische Praktik versteht, die daran beteiligt sind, darüber zu entscheiden, welches Leben als lebbar angesehen wird und welches nicht. Den zentralen Ausgangspunkt seiner Rekonstruktion der politischen Rolle der Anthropologie bildet dabei die Arbeit von Carl von Linné, der bis heute als Gründervater der zoologischen Taxonomie gilt. Einschlägig ist dabei vor allem die zehnte Auflage seines erstmals 1735 erschienenen Werkes *Systema Naturae*, in welchem er Tiere, Pflanzen und Mineralien durch die aufeinander aufbauenden Rangstufen von Gattung und artspezifischer Differenz ordnet. Gemäß dieser binären Nomenklatur wird der Mensch hier zum ersten Mal als *homo sapiens* (»der einsichtige Mensch«) bestimmt. Die Besonderheit dieser Definition wird deutlich, wenn man sich den Sinnspruch vergegenwärtigt, den Linné dem Menschen in der ersten Auflage seines *Systema* beigelegt hatte: *nosce te ipsum!* (»Erkenne dich selbst!«). Hier zeigt sich nämlich, dass die artspezifische Differenz des Menschen von Linné durch einen Imperativ angegeben wird. Ein sonderbarer Umstand angesichts der Tatsache, dass Linné bei anderen Arten auf eine natürliche Eigenschaft oder eine besondere Gegebenheit ihrer jeweiligen Lebensumstände zurückgreift. Wenn sich der Mensch aber nicht durch eine bestimmte natürliche Konstitution auszeichnet, sondern dadurch, dass er sich selbst zunächst einmal als selbsterkennendes Wesen erkennen muss, dann ist die menschliche Art von anderen Arten dadurch unterschieden, dass ihre Entwicklung in einem grundlegenden Sinne fehlgehen kann. Mensch wäre demnach nämlich immer auch derjenige, der Nicht-Mensch werden kann. Vielleicht mag gerade dieser Umstand der Grund dafür gewesen sein, dass Linné den Menschen in der ersten Auflage seines *Systema* noch unter die *Anthropomorpha* (»die Menschenähnlichen«) eingereiht hat, insofern damit zum Ausdruck kommt, dass der Mensch zunächst

einmal nicht er selbst ist, sondern vielmehr erst zu dem werden muss, was er eigentlich ist.

Für Agamben ist Linnés Bestimmung des Menschen exemplarisch für das, was er die »anthropologische Maschine des Humanismus« (Agamben 2003b: 39) nennt. Mit diesem Ausdruck betont er noch einmal, dass der Mensch gemäß der Formel des *homo sapiens* eben keine festgelegte Eigennatur hat, die jederzeit angegeben werden könnte, sondern dass das Rad der Selbsterkenntnis zu seiner Bestimmung vielmehr immer wieder aufs neue in Gang gebracht werden muss. Im Zuge der Durcharbeitung von Linnés Überlegungen nimmt Agamben jedoch auch eine entscheidende Umakzentuierung von dessen Formel, wenn er sie folgendermaßen reformuliert: »Der Mensch muss sich, um menschlich zu sein, als Nicht-Mensch erkennen.« (Agamben 2003b: 38) Diese Formel erscheint zunächst verblüffend, bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass Agamben der positiven Anthropologie von Linné damit eine negative Anthropologie gegenüberstellen will: Die Selbsterkenntnis, auf welche der Mensch verwiesen ist, so will er nämlich sagen, kommt nicht in erster Linie dadurch zustande, dass sich dieser geradewegs seiner Humanität versichert, sondern vielmehr gerade dadurch, dass er diese von allem Nicht-Humanen abgrenzt. Die Formel »Erkenne dich selbst!« bedeutet dann in erster Linie: »Erkenne, was du nicht bist!«. Und diese Operation, so Agamben, wird dadurch ausgeführt, dass der Mensch seine eigene Animalität von sich absondert.

Nachdem Agamben Linnés Formel derart einer Transformation unterzogen hat, besteht der nächste Schritt seiner Argumentation darin, deutlich zu machen, dass die Grenzziehung zwischen dem Humanen und dem Animalischen, mit deren Hilfe sich der Mensch als solcher bewusst wird, kein einfacher Akt ist. Es handelt sich hier nämlich nicht um eine stabile Grenze, sondern um eine ständig sich in Bewegung befindende Praxis der Abgrenzung. Deutlich macht das eine Reihe von Shifter-Figuren, welche sich nicht eindeutig einer Seite dieser Grenze zuordnen lassen: Tiere, die sich scheinbar der Vernunft bedienen und Menschen, die scheinbar ein ganz und gar kreatürliches Leben führen, ziehen die Grenze zwischen dem Humanen und dem Animalischen immer wieder in Zweifel.

Wenden wir uns nun zwei solchen Grenzfiguren zu: den Troglodyten und den Wolfskindern. Beide finden sich in Linnés Aufsatz »Vom Thiermenschen«. Der Aufsatz beginnt mit einem Lob des Affen, von dem Linné mit allem Nachdruck festhält, dass er sich aus der Perspektive der Naturwissenschaft in keiner Hinsicht vom Menschen unterscheidet: »Ich will als Naturforscher den Menschen nach alle Theilen seines Körpers betrachten: und wenn ich dies thue: so finde ich schwerlich ein einziges Merkmal, wodurch der Mensch vom Affen unterschieden werden kann« (Linné 1776, 59). In ganz besonderer Hinsicht gilt

diese Ununterscheidbarkeit für den Troglodyten, den Linné als den dem Menschen am allernächsten stehenden Affen versteht. Nicht nur geht dieser nämlich mit aufgerichtetem Körper, sondern ebenso ist er von weißer Hautfarbe und besitzt menschliche Augen. Zudem, so weiß Linné zu berichten, leben die Troglodyten in geräumigen Höhlen, haben eine eigene Sprache und eine Reihe von Sitten, welche davon zeugen, dass sie ihr Leben einer Kultivierung unterzogen haben. Insgesamt scheinen diese Lebewesen also so viele menschliche Züge in sich zu vereinigen, dass sich Linné gezwungen sah, die Grenze zwischen Mensch und Tier zugunsten der Troglodyten aufzuweichen: in der bereits erwähnten zehnten Auflage seines *Systema* sind die Troglodyten nicht unter dem Lemma *Simia* (Affe) zu finden, sondern unter dem Lemma *Homo* (Mensch) als *homo troglodytes* (Höhlenmenschen).

Stellen die Troglodyten ein Beispiel für die Humanisierung des Tieres dar, so zeigt sich im Fall der Wolfskinder eine Animalisierung des Menschen. Linné berichtete diesbezüglich von einer Reihe von Fällen, in welchen Kinder unter Tieren groß geworden sind: ein Knabe in einer Familie vor Bären, einer in einer Herde von Schafen und ein weiterer in einer Schar von Ochsen. In all diesen Fällen, so Linné, haben sich drei Dinge gezeigt: erstens können diese Kinder nicht sprechen, zweitens sind sie roh und haben keine Sitten, und dritten laufen sie auf allen Vieren. Damit fallen die Wolfskinder in allen drei Hinsichten hinter die Fähigkeiten der Troglodyten zurück: Wo jene auf zwei Beinen gehen, laufen diese auf allen Vieren, wo jene sich mit Hilfe von Sprache verständigen, sind diese stumm, und wo jene eine Form der Kultivierung entwickelt haben, sind letztere roh und unzivilisiert. Die Wolfskinder sind damit nicht nur ein Zeugnis der zerbrechlichen Identität des Menschen (er kann zum Nicht-Mensch werden), sondern auch ein Beispiel dafür, dass die Grenze zwischen Mensch und Tier nicht nur von unten, sondern auch von oben her überschritten werden kann.

Agamben argumentiert nun dafür, dass sich sowohl im Fall der Troglodyten als auch in dem der Wolfskinder zeigt, dass die Grenze zwischen Mensch und Tier nicht in Form einer klaren Trennlinie gedacht werden kann, sondern vielmehr in verräumlichter Form als Schwellenraum verstanden werden muss. Das zeigt sich etwa daran, dass Linné den Troglodyten zwar bei den Menschen einordnet, ihn aber ganz klar als Affen versteht. Umgekehrt, sieht er das Wolfskind auf einem tierischen Niveau, ordnet dieses jedoch als *homo ferus* in die Gattung der Menschen ein. Aufgrund dieses Oszillierens spricht Agamben auch von einer »Zone der Ununterschiedenheit« (Agamben 2003b: 47), die sich zwischen dem Humanen und dem Animalischen befindet. In dem Maße, wie man diese Zone in der Praxis aber immer wieder durch eine Grenzziehung zu bändigen versucht, zeigt sich für Agamben, dass die Anthropologie immer schon eine politische Di-

mension besitzt. Gemeint ist damit, dass die Festlegung der Grenze zwischen dem Humanem und Animalischen niemals allein eine Sache der Naturwissenschaft ist, weil sich hier beständig Grauzonen, Übergänge und Schwellenräume auftun, sondern vielmehr eine politische Operation. Diese politische Dimension der Anthropologie lässt sich bis in die Gegenwart verfolgen, wo vor dem Hintergrund von Genvergleichen erst jüngst dafür argumentiert worden ist, den *pan troglodytes* in die Gattung *Homo* einzureihen. Umgekehrt finden sich in der Moderne aber auch immer noch die umgekehrten Versuche, eine bestimmte Gruppe von Menschen durch Animalisierung aus der Gattung auszuschließen und damit ihres moralischen Status zu berauben. Der exemplarische Ort einer solchen Dehumanisierung ist das nationalsozialistische Konzentrationslager, dem ich mich nun im nächsten Schritt zuwenden will.

### 3. Tier-werden

Agamben hat sich in seinen Arbeiten immer wieder ausführlich mit dem nationalsozialistischen Konzentrationslager beschäftigt. Das hat seinen Grund darin, dass für ihn hier zum ersten Mal in der Geschichte der Souveränität der Ausnahmefall zur Regel geworden ist. Die Produktion von tötbarem Leben ist hier keine Besonderheit mehr, sondern vielmehr eine Regelmäßigkeit des Regierens geworden. In Agambens Überlegungen in *Was von Auschwitz bleibt* wird dabei deutlich, dass im Konzentrationslager die zwei bisher von mir beschriebenen Formen der Gewalt zusammenlaufen: einerseits die rechtsvorenthaltende Gewalt der Souveränität und andererseits die entmenschlichende Gewalt der Anthropologie. Mit Agamben können wir diesbezüglich auch davon sprechen, dass die »politische Maschine« und die »anthropologische Maschine« im Lager zu einer einzigartigen Tötungsmaschine zusammengespant worden sind.

Kommen wir zunächst auf die politische Maschine zu sprechen: Aufgrund der Unfassbarkeit der Verbrechen, die in Auschwitz und anderen Lagern begangen worden sind ist die juristisch-politische Struktur der Lager, wie Agamben konstatiert, oftmals aus dem Blick geraten. Deren Verständnis, so Agamben weiter, ist jedoch zentral, um die Geschehnisse in den Lagern zu verstehen. Historisch gesehen, sind sie nämlich nicht aus dem gewöhnlichen Recht entsprungen, sondern aus dem Ausnahmezustand: ihre Grundlage ist nicht das gemeine Recht, sondern die Praxis der Schutzhaft, wie sie zunächst in Preußen eingeführt worden ist. Diese erlaubt es, Individuen unabhängig von jeder Form von strafrechtlich relevantem Verhalten »in Schutz zu nehmen«. Als die Nationalsozialisten im Zuge der Machtergreifung die »Verordnung zum Schutz von Volk und Staat« erlassen haben, haben sie nicht nur an jene Praxis angeknüpft, sondern in Form des Lagersy-

stems zugleich auch einen Ort für deren Exekution jenseits des geregelten Strafvollzugs eingerichtet. Wer ins Lager gebracht wurde, fand sich in einem Raum wieder, in dem subjektive Rechte und rechtlicher Schutz keine Bedeutung mehr hatten. Aus jurisdischer Perspektive ist das Lager daher jener Raum, der sich öffnet, wenn sich das Recht von einem Stück seines Territoriums zurückzieht. Der Souverän überträgt seine Gewalt dabei an andere Instanzen, die diese vorübergehend ausüben können, ohne dadurch in Widerspruch zur Rechtsordnung zu geraten. Im Lager, so lautet Agambens Credo, hängt es daher nicht vom Recht ab, ob mehr oder weniger Grausamkeiten begangen werden, sondern »von der Zivilität und dem ethischen Sinn der Polizei, die da vorübergehend als Souverän agiert«. (Agamben 2002: 184)

Damit kommen wir zum zweiten Punkt von Agambens Überlegungen: der anthropologischen Maschine. Ihre Aufgabe ist es nämlich, den »ethischen Sinn« eben jener Instanz, die im Lager als Souverän agiert, so weit zu betäuben, dass die Vernichtungsmaschinerie ins Laufen gebracht werden kann. Um das zu erreichen, ist das Lager von Anfang an ins Zeichen des Tieres gestellt worden. Denn diejenigen, die hierher gebracht wurden, waren aus der Gesellschaft eben darum ausgeschlossen worden, weil man sie in gewisser Weise bereits als Tiere betrachtete. Als »Ungeziefer«, »Ratten« oder »Parasiten« wurden die Jüdinnen und Juden, die Kommunistinnen und Kommunisten, die Lesben und Schwulen, die Sinti und Roma bezeichnet, die man – zusammengepfercht wie Vieh – in den Waggons der Deutschen Reichsbahn ins Lager brachte. Freilich sollte sich das Lager erst als eben jener Ort entpuppen, an dem jenes Vorurteil erst in Wirklichkeit umzusetzen versucht wurde: Die Menschen, die hierher gekarrt wurden, sollten unter den Bedingungen des Lagers auf ihre Animalität regredieren. Das Lager, so hält es der von Agamben vielfach zitierte Primo Levi als einer der wenigen Überlebenden von Auschwitz fest, »ist ein großer Mechanismus, der uns zu Tieren herabwürdigt«. (Levi 1992: 46) Das Einlieferungsritual ins Konzentrationslager bildete dabei den ersten Schritt. Dieses brachte, auch wenn es von Ort zu Ort verschieden war, im Kern immer eine Reihe von Maßnahmen mit sich: Nicht nur wurde hier alles Hab und Gut, das die Betroffenen bis hierher noch bei sich hatten, von ihnen genommen, sondern ebenso mussten sie ihre Kleidung abgeben, sich die Haare scheren lassen und schließlich auch noch ihren Namen hergeben, der dann durch die anonyme Nummer ersetzt wurde.

Derart ihres kulturellen Kleides beraubt, wurden die Häftlinge in den Lageralltag entlassen. Ein Alltag, der sich schnell als Verwirklichung jenes apokalyptischen Bildes zeigte, das Hobbes drei Jahrhunderte zuvor in seinem Bild vom menschlichen Naturzustand skizziert hatte. Im Ausgang vom Zustand des Gütermangels hatte Hobbes hier beschrieben, wie die Menschen unter dem Druck

der Selbsterhaltung in einen Gegensatz zueinander geraten, den er in der berühmten Formulierung, nach der »der Mensch dem Menschen ein Wolf ist«, verdichtet hat. Angetrieben vom alltäglichen Überlebenskampf, entsteht so rasch ein Zustand, der – so Hobbes weiter – »armselig, widerwärtig, vertiert und kurz« ist. (Hobbes 1996: 105) In den Schilderungen von Überlebenden wird nun immer wieder genau dieses Bild vom Naturzustand bemüht, um die Atmosphäre des Lageralltags einzufangen. So hält etwa Levi fest: »Der Lageralltag bestand aus tausend versiegelten Monaden, und zwischen diesen tobte ein verzweifelter, verborgener, fortwährender Kampf« (Levi 1993: 35). In diesem Zustand, so schreibt er weiter, war es nur dadurch möglich zu überleben, dass man selbst zum Raubtier wurde und den Kampf aufnahm. Ein Kampf, der ganz ähnlich wie in der von Hobbes geschilderten Szene vor allem einen Gegenstand kannte: das Essen – oder wie Levi festhält: »das Fressen« (Levi 1993: 99). Ein Ausdruck, der nicht nur der Qualität der Speisen, sondern auch der Praxis des hastigen Verschlingens, mit der die Häftlinge ihre spärlichen Portionen an Suppe und Brot konsumierten, geschuldet war. In dieser Sphäre des zum Fressen degenerierten Essens zeigte sich am deutlichsten, dass der alltägliche Kampf ums Überleben die einzelnen immer mehr in einen Gegensatz zueinander brachte. Der Grundsatz, dem das Überleben gehorchte, so Levi, lautete: »Iß dein Brot, und wenn Du kannst, auch das deines Nächsten.« (Levi 1992: 191)

Levis Beschreibungen zeigen, dass der im Lager herrschende Naturzustand keineswegs einfach ein Effekt des Entzugs des Rechts war, sondern vielmehr der Effekt einer Reihe von dehumanisierenden Praktiken. Erst mit ihrer Hilfe konnte mühsam so etwas wie der Naturzustand hergestellt werden. Freilich waren nur wenige Häftlinge dazu geeignet, in dieser Situation längerfristig zu bestehen – die meisten hatten bereits nach kurzer Zeit jegliche Überlebenshoffnung verloren. Von ihren Mithäftlingen wurden sie zumeist als »Muselmänner« bezeichnet. Eine Bezeichnung, deren Herkunft heute nicht mehr rekonstruiert werden kann, mit der jedoch gemeint war, dass das Menschsein dieser Häftlinge im Verschwinden begriffen war. So ging die Sprache des Muselmanns immer mehr in ein unverständliches Gemurmel über, was den Effekt hatte, dass er von seinen Kameraden nicht mehr angesprochen wurde; dazu waren auch seine Sitten einem Verfall ausgesetzt, etwa derart, dass elementare Praktiken wie der Gang auf die Toilette einfach an Ort und Stelle verrichtet wurden; und schließlich schien dem Muselmann auch jeglicher Rest an moralischem Verhalten abhanden gekommen zu sein, insofern er sich ohne Rücksicht auf seine Kameraden auf alles Essbare stürzte, dessen er habhaft werden konnte. Es ist dieser Verfall elementarer menschlicher Praktiken, die dazu führten, dass der Muselmann nur noch als ein tierisches

Leben gesehen wurde – seine Existenz schien voll und ganz auf seine Animalität reduziert zu sein (Agamben 2003a: 44ff.).

Das Zusammenbrechen der Unterscheidung zwischen Humanität und Animalität in der Figur des Muselmanns bildet für Agamben den Kern für das Verständnis der Konzentrationslager. Es muss nämlich als ethische Voraussetzung für die barbarische Aufgabe gesehen werden, welche sich die Täterinnen und Täter vorgenommen hatten: die Auslöschung der ›jüdischen Rasse‹ und aller ›sozialen Elemente‹. Ohne die Gewalt der Dehumanisierung wäre selbst für die Henker eine solche Aufgabe nicht zu bewältigen gewesen. Davon zeugen auch die fortwährenden Praktiken der Missachtung, mit denen die Häftlinge im Lager fortwährend malträtiert wurden. Statt als bloßen Ausdruck des Sadismus sollten wir sie nämlich als Ausdruck einer für die Massenvernichtung notwendigen Enthumanisierung verstehen. Am Beispiel des Konzentrationslager zeigt sich so, dass die Produktion von tötbarem Leben nicht nur eine rechtsvorenhaltende, sondern auch eine dehumanisierende Gewalt erfordert. Für die Analyse jener Orte, die Agamben im Zuge seiner Gegenwartsanalyse in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt hat, bedeutet das, dass wir deren Existenzbedingungen nur dann ausreichend begreifen, wenn wir verstehen, dass die Insassen der Lager nicht nur aus dem Bereich des Juridischen, sondern ebenso aus dem Bereich des Ethischen ausgeschlossen werden. Die Grenzziehung zwischen dem Humanen und dem Animalischen bildet hierfür, wie gesehen, ein einschlägiges Mittel.

steffen.berrmann@fernuni-hagen.de

#### Literatur

- Agamben, Giorgio (2002), *Homo sacer. Die Souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main.  
Agamben, Giorgio (2003a), *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt/Main.  
Agamben, Giorgio (2003b), *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt/Main.  
Agamben, Giorgio (2004), »Non au tatouage biopolitique«, in: *Le Monde* vom 11.-12.01.2004.  
Böckelmann, Janine und Frank Meier (Hg.) (2007), *Die governementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, Münster.  
Hobbes, Thomas (1996), *Leviathan (1651)*, Hamburg.  
Levi, Primo (1992), *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*, München.  
Levi, Primo (1993), *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München.  
Linné, Carl von (1776), »Vom Thiermenschen«, in: *Auserlesene Abhandlungen aus Naturgeschichte, Physik und Arzneiwissenschaft*, Leipzig, S. 57–70.  
Loick, Daniel (Hg.) (2011), *Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens*, Baden-Baden.  
Marchart, Oliver (2010), *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin.

## Das Tier, mit dem wir

Martin W. Schnell (Gelsenkirchen)

»Es gibt Völker, die einen Hund als ihren König anerkennen, sie müssen seine Stimme und seine Bewegungen deuten können. Unsere Aufmerksamkeit sollten wir daher auf die Gleichheit zwischen Mensch und Tier richten.«  
(Michel de Montaigne, *Apologie des Raymond Sebond*)

Eine Ethik hat auf die Frage zu reagieren, in welcher Weise Menschen und darunter auch vulnerablen Personen, also Menschen mit Behinderungen, Pflegebedarf und/oder Krankheit Achtung und Schutz gewährt werden kann. Diese Anforderung ist eine Herausforderung, da Ethiken in der Regel den gesunden Menschen in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellen. Vulnerable Personen treten somit allenfalls als Objekte einer Fürsorge auf, aber nicht als Selbstzweckwesen. Zumeist werden sie gar nicht eigens berücksichtigt und sogar von ethischen Erwägungen ausgeschlossen. Eine Ethik sollte insofern eine nicht-exklusive Ethik sein, indem sie ihren Schutzbereich so konzipiert, dass jene vulnerablen Personen nicht aus dem Achtungs- und Schutzbereich des Ethischen ausgeschlossen werden, so wenig wie gesunde moralische Personen. Eine solche, auf den Weg gebrachte Ethik (vgl. dazu: Schnell 2008, Dederich/Schnell 2011) wirft zahlreiche Fragen auf.

Unter diesen Fragen könnte sich jene nach dem ethischen Status des Tieres befinden. Erstreckt sich eine nichtexklusive Ethik nur auf Menschen? Sind Tiere hingegen ausgeschlossen? Oder können Tiere auch als vulnerable Personen betrachtet werden? Oder als moralische Personen?

Von einigen mittlerweile nebenbei geäußerten Bemerkungen, etwa der, dass Haustiere auch Menschenwürde hätten (Schnell 2005, 15), ist die Frage nach dem Tier unbeantwortet. Eine systematische Untersuchung wäre dazu notwendig, die an dieser Stelle jedoch nicht geleistet werden kann. Gleichwohl sollen hiermit Vorbemerkungen unternommen werden, die an anderer Stelle systematisch entfaltet und dann auch Überlegungen der *Animal Studies* aufnehmen werden.

Unsere Vorbemerkungen beginnen mit einem Blick auf den klassischen Logos und dessen Einordnung des Tieres in die Welt.

### 1) Der klassische Logos

Aristoteles zeigt in seiner Metaphysik, dass im Zuge des menschlichen Strebens nach Wissen über einen Stufengang Eigenschaften und Kompetenzen erworben

# Inhalt

Editorial	3
Schwerpunkt: Tiere	
Zur Phänomenologie von Tieren und Menschen (Martin W. Schnell)	4
Tier und Mensch in der Philosophie Merleau-Pontys (Maren Müller-Michaelis)	12
Tierphilosophie bei Heidegger, Agamben, Derrida (Markus Wild)	23
Der Mensch als Nicht-Mensch. Agambens negative Anthropologie (Steffen K. Herrmann)	36
Das Tier, mit dem wir (Martin W. Schnell)	47
»Human-Animal-Studies« – Anmerkungen im Zeitalter des Sozialkonstruktivismus (Martin W. Schnell)	60
Adressen, Internet, Diverses	65
Cornelius Castoriadis: Ausgewählte Schriften	65
Rezensionen, Literaturhinweise	67
Sammelrezension	
Über Leiblichkeit und Beziehung bei Heidegger (Helmuth Vetter)	67
Neuere Literatur	74
Cornelius Castoriadis: Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften Bd. 4 (M. W. Schnell) 74 • Annie Chevallay/Pierre-André Boutang: Claude Lévi-Strauss. Selbstbildnis eines Ethnologen (M. W. Schnell) 76 • Martin Heidegger: Briefwechsel mit seinen Eltern (1907–1927) und Briefe an seine Schwester (1921–1967) (A. Großmann) 77 • Jacques Rancière: Politik der Literatur (Chr. Sternad) 79 • Martin Seel: Die Künste des Kinos (S. Lederle) 82	
Neuerscheinungen	88
Impressum	95

# Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Die Nummer 40 des *Journal Phänomenologie* hat den Schwerpunkt »Tiere«. Be-  
treut wurde der Schwerpunkt von Martin W. Schnell (Gelsenkirchen), der auch  
selbst mit Texten vertreten ist. Mitgeschrieben haben Steffen K. Herrmann (Ha-  
gen), Maren Müller-Michaelis (Düsseldorf) und Markus Wild (Basel). Tiere sind  
eine Herausforderung für den Logos, der von der Philosophie in der Regel  
menschlich und auch männlich definiert wird. Tiere sind das »Andere einer Ver-  
nunft« und dienen dazu, die Potenzen des Menschen umso stärker herauszustel-  
len. Gleichwohl gab es immer auch Gegenbewegungen. Zu erinnern ist unter an-  
derem an Denis Diderots Artikel über Tiere (»Animal«, »Bete«) in der *Enzyklopä-  
die* von 1747. Diderot legt dar, dass es keine Tiere in Singular gibt, dass Gat-  
tungsgrenzen zum Teil fließend verlaufen und dass es daher mit der Einmaligkeit  
des Menschen nicht ganz so weit her ist, wie oft angenommen werde. An diese  
zum Teil noch sehr modernen Ansichten Diderots knüpft der vorliegende  
Schwerpunkt an.

Ansonsten finden Sie in dieser Nummer neben Rezensionen zu Büchern von  
Castoriadis, Rancière u. a. eine große Sammelbesprechung zu neuerer Heideg-  
ger-Literatur von Helmuth Vetter.

Wie immer wünschen wir viel Vergnügen bei der Lektüre!

Die Redaktion