

Der Herrenlose

Gegenfigur zu Agambens „homo sacer“ – Leitfigur einer anderen Theorie der Moderne

Von DIETER THOMÄ (St. Gallen)

I. Ein animalisches Ende der Geschichte?

In seiner Schrift *Das Offene* verbindet Giorgio Agamben seinen Befund, dass „die Politik der westlichen Staaten [...] gleichursprünglich mit Biopolitik“ sei, mit der These vom „Ende der Geschichte“. Dieses „Ende“ tritt, so meint er, deshalb ein, weil die „Teilung“ und „Gliederung des Animalischen und Humanen“, die in widerstreitenden und umstrittenen anthropologischen Definitionen vielfach Verwendung fand, in sich zusammengebrochen ist. Dass die Menschheit „wieder Tier geworden“ sei, erweist sich nach Agamben nicht nur an den „Totalitarismen des 20. Jahrhunderts“, in denen das „nackte Leben“ der Vernichtung oder Züchtung preisgegeben wird, sondern aktuell an der „globale[n] Ökonomie“, die auf die „Animalität des Menschen selbst“ fixiert sei. Agamben spricht von einer „Entpolitisierung der menschlichen Gesellschaften durch eine unbedingte Entfaltung der *oikonomia*“. Künftig gehe es um den „Wohlstand eines Lebens“, bei dem nicht klar ist, ob es „als befriedigend empfunden werden kann“.¹

Zu der langen Reihe von Autoren, die Agamben mit der These von der Tierwerdung des Menschen zuvorkommen, gehören Tocqueville, Dostojewskij, Nietzsche, Kojève und Francis Fukuyama.² Auch in emanzipatorischer Absicht ist dieser Topos immer wieder warnend beschworen worden. Freilich würde Agamben dieser Absicht, wie sie etwa in Aldous Huxleys populärer Kritik somatischen Wohlfühls oder in Robert Nozicks Gedankenexperiment der „Erlebnismaschine“ zum Ausdruck kommt³, entgegenhalten, dass ein Festhalten am herkömmlichen Bild ‚freier Geister‘ eben den Dualismus befestige, der jene Animalität erst hervorgebracht habe. Der Verselbständigung des „nackten Lebens“ geht nach Agamben die Verselbständigung der Sphären der Politik und des Rechts voraus: Wenn die rationale, intentionale Praxis,

1 G. Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier* [2002], Frankfurt/M. 2003, 88, 100, 85 f., 19 (die zitierten Passagen finden sich teilweise im gleichen Wortlaut auch in: G. Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik* [1996], Freiburg/Berlin 2001, 130).

2 A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* [1835/1840], Œuvres, Bd. II, Paris 1992, 836 f.; ders., *Über die Demokratie in Amerika*, Zürich 1987, Bd. 2, 463 f.; F.M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, Frankfurt/M. 1971, 297; F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, München 1988², Bd. 4, 19 f.; A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* [1947], Paris 1968, 434–437; F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York 1992, 311 f.

3 Vgl. A. Huxley, *Brave New World* [1932] & *Brave New World Revisited* [1958], New York 1965, 181 f.; R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974, 42 ff.

mit der beide Sphären operieren, nicht von der Natur abfiele, wäre umgekehrt die Verselbständigung der entzauberten Natur in Form des „nackten Lebens“ nicht denkbar. Dem Recht und der Politik erst ist demnach die Isolierung des Biologischen geschuldet. Agamben beschreibt die selbstzerstörerische Geschichte eines Dualismus, die mit der Spaltung von Geist und Körper beginnt, sodann im Zuge der Verselbständigung des Geistes eine metaphysische Bestimmung des Menschen vornimmt und schließlich von der auf diese Metaphysik gegründeten normativen Ordnung in die totale Entpolitisierung *qua* Biologisierung umschlägt. Die Moderne bleibt demnach „irreduzibel gespannt und geteilt [...] zwischen Animalität und Humanität“.⁴

Mich interessiert nun die Frage, welche Erklärung *gesellschaftlicher Ausgrenzung* sich aus dieser Lesart einer in sich gespannten Moderne ergibt; diese Frage will ich insbesondere anhand deren jüngster Entwicklung behandeln. Nach Agamben tritt die Ausgrenzung in der „globalen Ökonomie“ in zwei verschiedenen Formen auf, in denen er die neuralgischen Punkte der biopolitischen Moderne sieht⁵: zum einen *extern*, wenn Menschen der Zugang und die Zugehörigkeit zur rechtlich-politischen Ordnung verweigert wird und ihnen nichts als ihr quasi-täterisches, „nacktes Leben“ bleibt (als Beispiel hierfür gilt das Internierungslager in Guantánamo); zum anderen *intern*, wenn die rechtlich-politische Ordnung implodiert und sich die moderne Gesellschaft darauf beschränkt, die Befriedigung von Bedürfnissen, die eben auf der Ebene des „nackten Lebens“ auftreten, zu organisieren.⁶ Im ersten Fall handelt es sich um eine destruktive Tendenz in dem Sinne, dass ein Rechtsraum sich aufrechterhält, indem er die Ausgrenzung oder gar Zerstörung eines Fremden oder Anderen betreibt; im zweiten Fall handelt es sich um eine destruktive Tendenz in dem Sinne, dass sich ein Rechtsraum selbst zerstört und das von ihm Ausgrenzte in Gestalt reiner „Animalität“ heraustritt.

Kontrovers ist aus meiner Sicht nicht die Frage, *ob* die Moderne ausgrenzende Wirkungen sowohl in externer als auch in interner Hinsicht, am Rand wie im Kern, auslöst. Dies ist unbestreitbar, und andere Theorien der Moderne haben dazu seit jeher wichtige Beiträge geliefert. Kontrovers ist vielmehr Agambens Interpretation dieser Ausgrenzung. Mein Beitrag erkundet die Grenzen, die seiner Theorie gesetzt sind, und lässt sich bei der Abkehr von Agamben insbesondere von der Figur des „Herrenlosen“ leiten, die aus meiner Sicht als Gegenfigur zum *homo sacer* und als Leitfigur einer alternativen Theorie der Moderne taugt. Nach einer systematischen Vorüberlegung zur Theorie der Moderne (II) werde ich gemäß der erwähnten Unterscheidung Analysen der externen (III) und internen (IV) Formen der Ausgrenzung vornehmen und diese jeweils mit einer Kritik an Agamben verbinden; in einer kurzen Schlussbemerkung weise ich auf theoretische Konsequenzen hin (V).

II. Zentripetale und zentrifugale Moderne

Es ist hier nicht der Ort, die Position, von der aus ich Agambens Theorie kritisiere, umfänglich darzustellen. Ich begnüge mich in diesem Abschnitt mit einer formalen Angabe dessen, was eine Theorie der Moderne aus meiner Sicht zu leisten hätte; dies soll genügen, um Kriterien zur Auseinandersetzung mit Agambens Ansatz zu gewinnen.

4 G. Agamben, *Das Offene*, a. a. O., 2.

5 Zu diesen zwei Problemfeldern, die ich auf eine „Nachlässigkeit der Demokratie“ zurückführe, vgl. auch D. Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt/M. 2003, 220 ff.

6 G. Agamben, *Das Offene*, a. a. O., 86.

Meines Erachtens muss jede menschliche Gesellschaft zwei einfache Funktionen erfüllen, die sich nach einer *zentripetalen* und einer *zentrifugalen* Richtung unterscheiden lassen. *Einerseits* gibt es in einer Gesellschaft Tendenzen, wonach sich ihre Mitglieder aufeinander zu bewegen und integriert werden, *andererseits* gibt es Tendenzen, wonach sie sich voneinander entfernen und eigene Wege gehen. Diesen Tendenzen gilt es Formen zu geben, und diese fallen in verschiedenen Gesellschaften äußerst unterschiedlich aus. Eine *Theorie der Moderne* muss nun zeigen, welche besonderen Formen zentripetaler und zentrifugaler Tendenzen in ihr wirksam sind. Meine These ist, dass diese Tendenzen in der Moderne in einen verschärften *Gegensatz* geraten, aber zugleich die *Verbindung* zwischen ihnen verstärkt wird. Heftig wird darum gerungen, eine *Balance* zwischen diesen Tendenzen herbeizuführen. Am leichtesten lässt sich dies am Beispiel der modernen Demokratie erläutern.

Auf der einen Seite entwickelt sie Formen der Repräsentation, die zur Etablierung zentraler Instanzen, mit denen sich die Mitglieder einer politischen Gemeinschaft identifizieren, führen. Vorgesehen ist eine Prozedur, nach der sich die Willensbildung bis zu dem Punkt zuspitzt, an dem ‚mit einer Stimme gesprochen wird‘. Diese Entwicklung führt vom Individuellen zum Allgemeinen und wirkt *zentripetal*. *Auf der anderen Seite* wird in der Demokratie die Eigenständigkeit der Bürger und ihre private Entfaltung anerkannt und befördert. Integration ist in der Demokratie unverbrüchlich mit der Entfaltung von Besonderheiten, mit Individualisierung gekoppelt und gekontert. Sie wirkt *zentrifugal*.

Beide Seiten sind verzahnt: Nur indem die Bürger *von sich aus* am Gemeinsamen partizipieren, erhält es Legitimität. Die Gewichte mögen bei den Hauptvertretern der politischen Philosophie der Moderne, etwa bei Jean-Jacques Rousseau einerseits, John Stuart Mill andererseits, unterschiedlich verteilt sein, doch ist unbestreitbar, dass beide Seiten hier wie dort prinzipiell erhalten bleiben. Die Spannung wird nicht einseitig aufgelöst. Krisen der Demokratie lassen sich gemäß dieser formalen Beschreibung dann als Verlust der Balance zwischen zentripetalen und zentrifugalen Tendenzen beschreiben. Am offensichtlichsten und anstößigsten tritt eine einseitig zentripetale Politik in den verschiedenen Formen des Nationalismus, Kollektivismus und Totalitarismus in Erscheinung; am entgegengesetzten, zentrifugalen Rand des Spektrums stehen Tendenzen der Depolitisierung und Privatisierung, wie sie zum Beispiel von Alexis de Tocqueville⁷ aufgespürt und angeprangert worden sind. Es ließe sich genauer zeigen, wie diese „shifting involvements“⁸ zwischen Integration und Besonderung auch jenseits der politischen Sphäre in modernen Gesellschaften wirksam sind. Jedenfalls aber kann das moderne „Abenteuer des Zusammenlebens“⁹ nur gelingen, wenn das Zusammenspiel von Vielheit und Einheit funktioniert.

Dieses Zusammenspiel ist übrigens nicht so zu verstehen, dass moderne Gesellschaften die Zentrifugalität nur dulden. Sie *nehmen nicht nur hin*, dass die Individuen ihre Spielräume nach Gutdünken nutzen. Zentrifugalität meint gerade nicht wahllose Beweglichkeit, sondern steht für spezifische *Formen* der Bewegung, die ihrerseits nach bestimmten Mustern organisiert und identifiziert sind. Eben deshalb ist Michel Foucault nicht dabei stehen geblieben,

7 Vgl. A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, a. a. O., 836; ders., *Über die Demokratie in Amerika*, a. a. O., Bd. 2, 463.

8 Vgl. A. O. Hirschman, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton 1982.

9 Vgl. T. Todorov, *Das Abenteuer des Zusammenlebens* [1995], Berlin 1996. Todorov gehört im Übrigen zu denjenigen, die mit Rousseau die Unverzichtbarkeit zentripetaler Elemente betonen.

die Veränderung des Verhältnisses zwischen Allgemeinem und Individuellem anhand des Übergangs von „Disziplinierung“ zu „Regulierung“ zu beschreiben; er hat diese Entwicklung vielmehr in einer kritischen Analyse des Liberalismus weiter nachgezogen. Dieser Liberalismus setzt auf eine Eigenbewegung von Individuen, die nicht einfach sich selbst überlassen werden, sondern einem komplexen Anforderungsprofil genügen.¹⁰

Wenn man nun mit dieser *formalen Angabe dessen, was eine Theorie der Moderne zu leisten hätte*, an Agambens Konzeption herantritt, so zeigt sich, dass sie unter krasser Einseitigkeit leidet. Während zum Beispiel Foucault anhand des Liberalismus den zentrifugalen Aspekten der Moderne nachgeht, nimmt Agamben nur *eine Hälfte der Moderne*, ihre zentripetale Dynamik, wahr. Er operiert mit einer halbierten Sozialphilosophie. Agamben befasst sich mit der modernen Gesellschaft als zentralisierter Ordnung, zum Beispiel als nationalstaatlichem Rechtsraum. Durchweg geht es um Gesetz und Ausnahme, Macht und Rest. Wenn Agamben etwa Thomas Hobbes als denjenigen vorführt, der das „qualifizierte Leben des Bürgers“ durch „das nackte Leben in seiner Namenlosigkeit“ ersetzt habe¹¹, so ordnet er ihn als Theoretiker zentripetaler Souveränität ein und unterschlägt dessen Theorie der Selbsterhaltung, die sich nicht auf ein „nacktes“ und „namenloses“ Leben bezieht, sondern durchaus auf ein „qualifiziertes Leben des Bürgers“, das von einer nominalistisch operierenden individualistischen Welt- und Selbstdeutung geleitet wird.

Auf diese zentripetalen Vorgaben stützt sich auch Agambens Deutung der *Ausgrenzung*. Dagegen meine ich, dass das Phänomen der Ausgrenzung in der Moderne *überhaupt nur zu reichend zu erfassen* ist, wenn man der Organisation zentrifugaler Effekte nachgeht – also die Seite berücksichtigt, die Agamben geradewegs ignoriert. Der Schein, dass diese Effekte ausschließlich dem Zweck dienen, den Menschen Freiheitsspielräume zu gewähren, trügt. Indem ich meine Auseinandersetzung mit Agamben auf eine Theorie zentrifugaler Ausgrenzung stütze, verfolge ich wohlgerne nicht das Ziel, dessen Kritik an der Moderne im Rundumschlag zu überbieten und nun überall Ausgrenzung zu wittern. Ich will nicht den Eindruck erwecken, dass wir vor der Moderne, also vor uns selbst, die Flucht zu ergreifen hätten, sondern dazu beitragen, die Probleme, die wir uns mit ihr einhandeln, möglichst genau zu beschreiben. Bei der Erläuterung der ausgrenzenden Wirkung moderner Gesellschaften werde ich mich, wie eingangs angekündigt, an deren externe wie interne Formen halten – also an die Ausgrenzung von Personen aus einer Gesellschaft und an die Ausgrenzung, die sich gegen bestimmte Eigenschaften an Personen innerhalb einer Gesellschaft richtet. Dabei verweise ich etwas häufiger als sonst in philosophischen Texten üblich auf historische Befunde. Statt mich aber an eine rare Figur aus dem römischen Recht (den *homo sacer*) zu klammern, um von der Krise der Moderne im Großen und Ganzen zu sprechen, ziehe ich es vor, gelegentlich auf den zentralen Schauplatz ihrer Entstehung zu verweisen, also auf das England der frühen Neuzeit.

10 Vgl. M. Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I/II*, Frankfurt/M. 2004; vgl. G. Burchell u. a. (Hg.), *The Foucault Effect*, Chicago 1991; A. Barry u. a. (Hg.), *Foucault and political reason*, Chicago/London 1996; Th. Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft*, Berlin 1997; U. Bröckling u. a. (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart*, Frankfurt/M. 2000.

11 Vgl. G. Agamben, *Homo sacer* [1995], Frankfurt/M. 2002, 132.

III. Externe Ausgrenzung: die „Herrenlosen“ und ihre Nachfolger im Zeitalter der Globalisierung

Zunächst mal scheint es durchaus nahe liegend, im Sinne Agambens zu verfahren und Prozesse der Ausgrenzung zentripetalen Organisationsformen anzulasten. Immerhin kommt es hier zur Eingrenzung einer Gruppe von Mitgliedern anhand der ihnen zugeschriebenen gemeinsamen Identität. Der kritische Punkt solcher Identität liegt bei den Aufnahme- und Ausschlussklauseln solcher Gruppen. Agambens Interpretation externer Ausgrenzung hält sich an die Ränder staatlicher Ordnungen. Wenn nationalstaatliche Demokratien für ihre Mitglieder bestimmte Rechte festschreiben, so berufen sie sich dabei auf deren Eigenschaft als Menschen – und doch werden diese Rechte nur den Bürgern dieses Staates garantiert, nicht den Menschen *per se*. Darin liegt ein veritables (nicht erst von Agamben entdecktes) Problem, das mit der Differenz zwischen der universalen Geltung von Menschenrechten und dem lokalen Zuständigkeitsbereich politisch-rechtlicher Institutionen zu tun hat. Diese Differenz wirft ein gravierendes Problem auf, das doch *nicht als ruinös* zu gelten hat. Agamben streicht die Effekte der Ausgrenzung heraus, die mit der Definition eines solchen Geltungsbereichs systematisch einhergehen; dagegen reagieren andere Autoren auf die geschilderte Ambivalenz mit der Forderung, die Universalisierung von Institutionen, die die Durchsetzung und Einhaltung von Menschenrechten sichern, voranzutreiben. Sie sind insbesondere mit der Frage konfrontiert, wie sich diese institutionelle Ausweitung mit demokratischer Partizipation kombinieren lässt – eine Frage, die sich am Konflikt um Staatsbürgerschaftsrechte und die Rechte von Einwanderern zuspitzt. Dieser Konflikt taugt freilich aus meiner Sicht nicht als Beleg für eine Aporie im politisch-rechtlichen Raum. Er ist in dem Maße überwindbar, wie politische Institutionen für Individuen jenseits des Nationalstaates ansprechbar und zuständig werden. Die Flüchtlinge und Internierten von heute zeugen nicht von einem prinzipiellen oder gar tragischen Konflikt im Innern der modernen Gesellschaft, sondern von deren Unzulänglichkeit. Diese Unzulänglichkeit kann nur diejenigen überraschen, die je ernsthaft an deren Vollkommenheit geglaubt haben.

Wenn man sich an die aktuellen Fälle externer Ausgrenzung hält, dann trifft man in der Regel nicht mehr auf Konstellationen, in denen ein Nationalstaat oder ein rassistisches Regime Personen aus ihrer Mitte ausschließt; vielmehr geht es im Zeichen der Globalisierung um Fälle, die mit der Auflösung nationalstaatlicher Strukturen und mit Migration zu tun haben.¹² Dieser Hintergrund bleibt unkenntlich, wenn man verweigerte Einbeziehung nur aus der Innenperspektive einer politischen Ordnung beschreibt. An Agambens Deutung globaler Migration und der damit hadernden politischen Ausgrenzung tritt eine gewisse Engstirnigkeit, eine *zentripetale Obsession* zu Tage. Er sieht alles auf einen Punkt – eben den souveränen Kern – zulaufen, ohne über die Genese der Migration nachzudenken. Er redet über Szenarien der ‚Ankunft‘ (genauer: der Verweigerung dieser Ankunft), obwohl über sie doch nur sinnvoll zu reden ist, wenn Szenarien der ‚Abfahrt‘ mitbedacht werden. Während Agamben sich mit der Analyse der Zentripetalität gesetzlicher Geltung begnügt, gehe ich davon aus, dass die zentrifugalen Effekte, die die Moderne forciert, entscheidend zu externer Ausgrenzung beitragen. Zu fragen ist, *woher die Menschen kommen*, die sich an den Grenzen der Bollwerke staatlicher Souveränität sammeln. Nun wäre zwar denkbar, an dem zentripetalen Erklärungsmuster fest-

12 Vgl. M. Kaldor, *Neue und alte Kriege* [1999], Frankfurt/M. 2000.

zuhalten und zu behaupten, dass diese Menschen andernorts durch eben solche Effekte nationalstaatlicher Ausgrenzung vertrieben worden sind. Doch so geartete Effekte sind für die im Zeichen der Globalisierung beschleunigte massenhafte Migration von untergeordneter Bedeutung. Selbst dort, wo – wie etwa in Ruanda oder im Sudan – der erste Anschein nahe legt, Gewalt und Vertreibung auf nationale „Säuberung“ oder Ausgrenzung zurückzuführen, weichen die historischen Umstände vom zentripetalen Schema staatlicher Souveränität ab und weisen auf transnationale Verwicklungen resp. auf langwierige Effekte der Kolonialisierung zurück.

Wenn politische Ordnungen (wie etwa die so genannte „Festung Europa“) vor das Problem gestellt sind, wie sich ihr Prinzip der Anerkennung von Rechten an ihren Rändern – an Menschen, die „nicht dazugehören“ – bewährt, dann kann es zu einer solchen Nagelprobe nur kommen, weil ihr eine Desintegration vorausgeht, die Menschen freisetzt oder aussetzt. Wie lässt sich diese Desintegration, um die sich Agamben nicht schert, erklären?

Die Freisetzung individuellen Handelns in modernen Gesellschaften steht im Zeichen der *Liberalisierung*: Sie sorgt für eine Zunahme von Spielräumen, in denen zu Handlungen nach Wunsch eingeladen wird. Mit dieser Liberalisierung ist wohlgemerkt kein ungeschmälerter Sieg der Freiheit verbunden, denn jene Spielräume können auch dadurch zu Stande kommen, dass Menschen unter Zwang in eine Situation geraten, in der sie sich neu zurechtfinden können und müssen. Immerhin ist jeder dazu autorisiert, unter den gegebenen Spielräumen seinen eigenen Weg zu gehen. *Im Prinzip* laufen die zentrifugalen Bewegungen, die hier stattfinden, nicht Gefahr, mit Ausgrenzung bestraft zu werden. Hierzu kommt es nur *unter bestimmten Umständen*.

Solche Umstände treten ein, wenn die Menschen bei ihrer Eigenbewegung sich selbst überlassen werden und die soziale Rückendeckung verlieren. Dann führt die Liberalisierung zur Desintegration, in der Menschen mit ihren Bemühungen ins Leere laufen. Eine Ausgrenzung eben dieses Typs findet in den Herkunftsländern derer statt, die heute die Mehrheit der Migrantenströme ausmachen. Diejenigen, die zentrifugal aus ihren bisherigen Lebensverhältnissen herausgeschleudert werden, suchen andernorts Zuflucht. Eine solche Desintegration ist freilich kein Phänomen, das nur in der Ferne der Entwicklungsländer zu studieren wäre; vielmehr ist sie von den Industrieländern dorthin exportiert worden. Insofern gehört die zentrifugale Ausgrenzung, auf die man hier stößt, eben zur Eigendynamik moderner Gesellschaften hinzu. Um diesem Zusammenhang auf die Spur zu kommen, möchte ich kurz in die Geschichte dieser Liberalisierung zurückblicken und Karl Polanyis Darstellung der „Great Transformation“ zurate ziehen.

Mit der „Great Transformation“ meint Polanyi den Umbau europäischer Gesellschaften im Zuge der Industrialisierung, bei dem sich „die Arbeit“ innerhalb der modernen Wirtschaftsorganisation „von anderen Aktivitäten des Lebens trenn[t]“; diese Trennung erfolgt auf Grund des Prinzips der „Vertragsfreiheit“, durch die es zu einer radikalen Eingrenzung und zugleich Präzisierung der wechselseitigen Rechte und Pflichten zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer kommt.¹³ Arbeiter sind demnach genau (nur) für die Erbringung einer Leistung verantwortlich, Arbeitgeber genau (nur) für die Lohnzahlung. Dies hat zur Folge, dass das

13 K. Polanyi, *The Great Transformation* [1944], Frankfurt/M. 1978, 224 f.; zur besonderen Bedeutung der „Organisation von (formell) freier Arbeit“ vgl. auch schon M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, 7 („Vorbemerkung“).

Arbeitsverhältnis eine isolierte Stellung bekommt, in der weitergehende Leistungen oder Forderungen unberücksichtigt bleiben. Nach Polanyi kommt es zu einer Ablösung industrieller Arbeitsverhältnisse, welche durch Formalisierung und Verrechtlichung gekennzeichnet sind, von vorindustriellen Sozialstrukturen.

Darüber hinaus weist Polanyi darauf hin, dass diese Entwicklung, die im Europa der frühen Neuzeit, insbesondere in England, eingeleitet worden ist, sich später auf die „Kolonialgebiete“ verlagert habe. Dort finde die Umstellung sozialer Interaktion dann in beschleunigter Form statt. Um Vertragsfreiheit durchzusetzen, müssen demzufolge die dort bestehenden „traditionelle[n] Institutionen zerstört und deren Wiedereinrichtung verhindert werden“. Damit wird eine entscheidende Funktion dieser Institutionen hinfällig, welche nach Polanyi dem „Prinzip der Freiheit von Not“ verpflichtet waren. Dieses Prinzip „wurde in der Dorfgemeinschaft Indiens ebenso beachtet“ wie in afrikanischen Dorfgemeinschaften und ebenso „auch in fast jeder und jeglicher Art von gesellschaftlicher Organisation Europas bis etwa zum Beginn des 16. Jahrhunderts“. ¹⁴ Im neuen Kontext wirkt dieses Prinzip regelrecht störend. So beschreibt Polanyi, wie die Kolonialherren die Selbstorganisation ihrer Untertanen zu brechen versuchten, indem sie zum Beispiel durch Fällen der Brotfruchtbäume „einen künstlichen Lebensmittelmangel“ herbeiführten, der die Afrikaner „zum Verkauf ihrer Arbeitskraft“ zwang. Der Kolonialismus besteht also zu einem Teil darin, die „Geißel des Hungers“ populär zu machen. Zu reden ist von der Geburt des Hungers aus dem Geist der Verrechtlichung der Arbeitsverhältnisse.

Zwar ist Polanyis Beschreibung auf die Spätphase des Kolonialismus gemünzt, doch lässt sich das Prinzip jener Transformationsprozesse noch in den Ländern wiederfinden, die heute um die Teilnahme an der globalisierten Wirtschaft ringen. Sie überschreiten eine biopolitische Schwelle: Die Aufgabe, das Leben zu erhalten, wird nicht einer sozialen Ordnung in institutioneller Zuständigkeit zugeordnet, sondern soll im Zuge der Freisetzung der Individuen von diesen selbst übernommen werden. Demnach kann man von einer Kontinuität sprechen, wonach sich die Entwicklung, die mit der westlichen Industrialisierung begonnen hat, in den Kolonien und schließlich in den unabhängigen Entwicklungsländern von heute fortsetzt. Schon Polanyi zieht deshalb für seine Beschreibung außereuropäischer Verhältnisse eine europäische Figur aus der Frühen Neuzeit heran – eine Figur, die in meinen Überlegungen zur Leitfigur avancieren wird. Er schreibt: „Ein Bericht des Völkerbundes sprach mit gebührendem Entsetzen von der neuerlich auftauchenden ominösen Gestalt aus der europäischen Szene des 16. Jahrhunderts, des ‚herrenlosen Menschen‘, im afrikanischen Busch. Im Spätmittelalter war er nur in den ‚Zwischenräumen der Gesellschaft‘ zu finden gewesen. Und doch war er der Vorläufer der Wanderarbeiter des 19. Jahrhunderts.“ Diesem Menschen drohte die „Strafe der Natur“, nämlich des Hungers. Im „herrenlosen Menschen“ sehe ich eine Figur, an der sich die Ausgrenzung *gemäß der zentrifugalen Logik* moderner Gesellschaften verdeutlichen lässt. Er wird damit zur strikten Gegenfigur zum *homo sacer*: Die Ausgrenzung erfolgt nicht dadurch, dass eine gesetzliche Ordnung eine Ausnahme definiert, sondern dadurch, dass eine Auflösung von Ordnungen eintritt, bei der ein neuer Typus von Außenseitern entsteht.

14 K. Polanyi, *The Great Transformation*, a. a. O., 225 f. – An dieser Stelle finden sich auch die im weiteren Text folgenden Passagen.

Karl Polanyi stützt sich bei der von ihm gezogenen Parallele zwischen dem „Spätmittelalter“ und der Kolonialzeit auf einige historische Studien, die Erwähnung verdienen, weil sie den Hintergrund von Polanyis Bild des „Herrenlosen“ anreichern. Näher verweist er auf Richard Thurnwald, Carl Brinkmann und Arnold Toynbee; allen drei Hinweisen will ich kurz nachgehen.

Den „Bericht des Völkerbundes“, von dem Polanyi spricht, zitiert er nach einem Buch des Ethnologen Richard Thurnwald. Es handelt sich, genauer gesagt, um den Jahresbericht zur Lage im „Tanganyika Territory“, also im heutigen Tansania, den die britische Regierung im Jahre 1933 dem Völkerbund erstattet, welcher ihr die Verwaltung des vormaligen Deutsch-Ostafrika übertragen hat. Zitiert wird der britische Statthalter im Bezirk Pare in der Provinz Tanga. Er berichtet, die Stammesältesten seien seit längerem mit dem Problem des so genannten „modern young man“ befasst: „The Chiefs and Elders are convinced that the reason for the existence of this undesirable type are twofold: firstly, the fact that [...] he [...] grows up without having grown accustomed to manual labour in the field and, what is worse, has grown to despise his elders as illiterate and ignorant peasants. The second factor consists in the facilities for easy travel that exist today. When the planting or reaping season begins the young Mpare is apt to take the next train to Moshi or Tanga, there to live on his wits until work is over. As a result we have a generation of men who have no stake in their country, no houses, no family, no cattle, nor *shamba* (field) – an unpleasant reminder of that medieval scourge, the masterless man.“¹⁵ Carl Brinkmann beschreibt die „Zersetzung der vorkapitalistischen Wirtschaftseinheiten“, die Entstehung eines „freigesetzten“, sei es am Lande beschäftigten, sei es landflüchtigen Arbeiterstand[es]“ und die „Massenbewegungen“, die zur „Füllung der mittelalterlichen Städte mit entlaufenen ländlichen Hörigen“ führten.¹⁶ Arnold Toynbee schließlich analysiert die politischen, polizeilichen und juristischen Maßnahmen, die gegen die „Herrenlosen“ ergriffen wurden und zieht dann auch eine Linie zur Gegenwart. Im Jahre 1884 bemerkt er: „There appears upon the scene for the first time the isolated individual, a figure unknown to mediæval society, but who constitutes so striking a phenomenon in the modern world. And hence springs up a new relation between the State and the individual. Since the latter is no longer a member of a compact group, the State itself has to enter into direct connection with him. Thus, by the growth at once of freedom and of poverty, the whole status of the working classes had been changed, and the problem of modern legislation came to be this: to discover how we can have a working class of free men, who shall yet find it easy to obtain sustenance; in other words, how to combine political and material freedom.“¹⁷

15 Zitiert nach R. C. Thurnwald, *Black and White in East Africa. The Fabric of a New Civilization: A Study in Social Contact and Adaptation of Life in East Africa*, London 1935, 393. Nebenbei bemerkt: Zwar spricht Polanyi vom „Spätmittelalter“ und der Völkerbund-Bericht vom „Mittelalter“, doch stammt die Figur des „herrenlosen Menschen“ nach heutigem Verständnis eher aus der Frühen Neuzeit; sie hat ihre Hoch-Zeit im 16. und 17. Jahrhundert. Die Frage der Epochenbezeichnung ist zweitrangig.

16 C. Brinkmann, *Die Umformung der kapitalistischen Gesellschaft in geschichtlicher Darstellung*, in: G. Albrecht u. a., *Grundriss der Sozialökonomik*, IX. Abteilung: *Das soziale System des Kapitalismus*, I. Teil: *Die gesellschaftliche Schichtung im Kapitalismus*, Tübingen 1926, 1–21, hier 8 f.

17 A. Toynbee, *Toynbee's Industrial Revolution. A Reprint of Lectures on the Industrial Revolution in England* [1884], Newton Abbot Devon 1969, 98 f. Unabhängig von Toynbee und Polanyi hat auch Michael Walzer auf den „Herrenlosen“, den „Fremdling in der feudalen Welt“ aufmerksam gemacht; er bezeichnet ihn als Vorboten einer Modernisierung der Lebensverhältnisse; M. Walzer, *The Revolution of the Saints*, New York 1968, 199.

Der „Herrenlose“ tritt dort auf, wo vorindustrielle Arbeits- und Lebensverhältnisse *sich gabeln*: Auf der einen Seite wird die Arbeitswelt durch die Einführung abstrakter Vertragsverhältnisse revolutioniert, auf der anderen Seite kommt es zu Konfusionen in der sozialen und rechtlichen Ordnung, welche Letztere nicht zeitgleich neu gestaltet wird. Diese Ungleichzeitigkeit oder Diskrepanz bleibt unauffällig, solange diese selektive Integration funktioniert, zum Beispiel also die Personen in einem Arbeitsverhältnis gebunden sind, das sie mit der neuen Identität des vertragsfreien Arbeiters versieht. Doch diese Identität ist *kündbar*, und in dem Maße, wie Personen aus Arbeitsverhältnissen herausfallen, geht jene eindimensionale Integration verloren. Dann erregen die Betroffenen *Anstoß*, sie geraten auf Grund der beschriebenen Gabelung, dem Verlust der Komplementarität von Systemen, ‚zwischen alle Stühle‘. Während etwa gemäß dem alten Modell der Handlungs- und Bewegungsspielraum des Leibeigenen durch die Vorgaben des Herrn beschränkt war, dem seinerseits gewisse Versorgungspflichten oblagen, ist der „Herrenlose“ frei, gegebenenfalls auch vogelfrei. Er erscheint als Symptom eines radikalen Systemwechsels, bei dem die Oberhoheit des ‚Herrn‘ durch eine neue Ordnung ersetzt wird, die den Individuen in verstärktem Maße Freizügigkeit zugesteht. Damit sind traditionelle Regelungssysteme hinfällig, wie sie insbesondere im sozialen Bereich zum Einsatz kamen. Die Fürsorge von Gemeinden, Zünften oder auch Gutsherren alter Ordnung geht ins Leere, wenn Personen, die ihnen zugeordnet sind, auf Grund wachsender Mobilität gar nicht mehr vor Ort sind. Arme halten sich nun typischerweise eben dort auf, wo niemand für sie zuständig ist. Auf diese zentrifugale Entwicklung, die zu einer neuen Art von krassen sozialen Missständen und Unruhen führt, reagiert der englische Staat des 16. Jahrhunderts mit einer hektischen Neuordnung der juristischen und sozialen Regelungen für „Herrenlose“, Nichtsesshafte, Vagabunden und Bedürftige aller Art.¹⁸ Dabei wird in verstärktem Maße der Tatsache Rechnung getragen, dass der „Herrenlose“ sein ‚eigener Herr‘ geworden ist. Diese Mobilität, die nicht prinzipiell unterbunden wird, ist Ausdruck eines Paradigmenwechsels beim Verständnis der Person, der letztlich zur Anerkennung persönlicher Autonomie führt. Wenn ein Mensch bislang als Angehöriger einer sozialen Gruppe und auch als bedürftiges Geschöpf Gottes aufgefasst wurde, so tritt er nun als individualisierter Träger von Rechten auf. Hier eben wird eine Lücke gerissen, denn von der rechtlich-politischen Emanzipation, welche auf Vertragsfreiheit und Geschäftsfähigkeit fixiert ist, wird die Seite der Bedürftigkeit des Menschen übergangen. So führt die zentrifugale Dynamik moderner Gesellschaften in eine biopolitische Krise.

Die historische Analyse lässt die Parallelen, die etwa Toynbee, Thurnwald und Polanyi zwischen der Figur des „Herrenlosen“ und seinen späten Nachfahren in den Kolonien ziehen, als berechtigt erscheinen. Zwanglos lassen sich die Parallelen in die jüngste Geschichte der westlichen Länder und vor allem auch in die heutigen Entwicklungsländer weiterziehen. Zu beobachten sind hier wie dort: die Landflucht und das starke Bevölkerungswachstum in den Städten; die Entstehung von *slums* am Stadtrand; eine dramatische Zuspitzung der Lage der jungen Generation; neue Bemühungen um Arbeitsbeschaffung für Obdachlose und Nicht-Sesshafte.¹⁹ Manche historischen Beschreibungen wirken verblüffend aktuell. So lässt an die

18 Vgl. die detaillierte Studie von A. Beier, *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England*, London 1985.

19 Für die Landflucht vgl. ebd., 40; für die Siedlungen am Stadtrand ebd., 43; für die Situation von Jugendlichen ebd., 19, 55; für die Arbeitsbeschaffung ebd., 164.

slums moderner Großstädte denken, was man über die so genannten „Liberties of London“ liest, also über das Gebiet außerhalb der Londoner Stadtmauern, dessen rechtlicher Status im 16. Jahrhundert ebenso unklar war wie der der „Herrenlosen“: „The Liberties of London were an [...] ambiguous realm, a boarderland whose legal parameters and privileges were open-ended and equivocally defined. [...] The Liberties were free or ‚at liberty‘ from manorial rule or obligation to the Crown [...]. They were the suburbs of the urban world, forming an underworld officially recognized as lawless.“²⁰ Bereits in der frühen Neuzeit wurden die „Herrenlosen“ von ihren Zeitgenossen als Zeugen der Desintegration wahrgenommen. Der große spanische Humanist Juan Luis Vives bemerkte im Jahre 1526 lakonisch über die Vagabunden und Nicht-Sesshaften: „Wir wissen nicht, nach welchem Gesetz oder nach welcher Konvention sie leben.“ Und der englische Puritaner William Perkins sprach am Ende desselben Jahrhunderts von „vagabonds“ und anderen „stragglng persons, which have no calling, nor are of any corporation, church, or commonwealth“.²¹ Wohlgemerkt: Wenn Vives und Perkins von Menschen sprechen, die außerhalb des „Gesetzes“ resp. der „Gemeinschaft“ stehen, so handelt es sich dabei *nicht* um *homines sacri* im Sinne Agambens, sondern um „Herrenlose“, die auf Grund des Zusammenbruchs der alten Ordnung und der Neuordnung sozialer Organisation entstehen.

Anders als der *homo sacer*, bei dem die Erklärungslast, die Agamben ihm aufhals, in einem krassen Missverhältnis zu seinem historischen Stellenwert steht, ist der „Herrenlose“ zweifelsohne ein Massenphänomen. Daraus ist freilich noch nicht viel zu folgern, denn entscheidend ist nicht die Frage der Quantität, sondern die Frage, ob ihm bei der Analyse der Ausgrenzung, die in modernen Gesellschaften statthat, prinzipielle Bedeutung zukommt. Wie fällt hier das Restimee aus? Der „Herrenlose“ tritt auf als Hauptfigur eines Lehrstücks, in dem Menschen zwischen die Stühle rechtlicher Ordnungen fallen. Ähnlich wie bei der Verelendung des Proletariats während des Durchbruchs der Industrialisierung im 19. Jahrhundert könnte man demnach meinen, dass der „Herrenlose“ als Übergangsphänomen an einen historisch begrenzten Epochenwechsel gebunden sei. Dieser Lesart folge ich jedoch nicht. Das Lehrstück vom „Herrenlosen“ ist nicht nur ein Gruß aus ferner Vergangenheit, es wird vielmehr bis heute ohne Unterbrechung aufgeführt. Er ist Produkt einer Liberalisierung von Lebensverhältnissen, die von modernen Gesellschaften *prinzipiell*, damals wie heute, betrieben wird. Beklagt werden dann die Folgen der Mobilisierung der Lebensverhältnisse sowohl in politischer als auch in privater Hinsicht.²²

In der Moderne kommt es zur Ausbildung eines Persönlichkeitsprofils, das mit besonderen Kompetenzen zur Selbstverantwortung ausgestattet ist. Sie kommt insbesondere auf biopolitischer Ebene zum Ausdruck, weil die Trägerschaft für die Lebenserhaltung radikal indi-

20 S. Mullaney, *The Place of the Stage. License, Play, and Power in Renaissance England*, Chicago/London 1988, 21 f.

21 J. L. Vives, *Concerning the Relief of the Poor* [1526], in: M. M. Sherwood, *Studies in Social Work*, Nr. 11, New York 1917, 8; zit. nach A. Beier, *Masterless Men*, a. a. O., 6; T. F. Merrill (Hg.), *William Perkins, 1558–1602, English Puritanist*, Nieuwkoop 1966, 226; zit. nach A. Beier, *Masterless Men*, a. a. O., 109.

22 Vgl. für die Klage über den Verlust eines politischen „Zuhause“ J. G. Fichte, *Der geschloßne Handelsstaat* [1800], Hamburg 1979, 126; zur Warnung vor einem unsteten privaten Leben Thomas Adams, zit. bei M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, a. a. O., 174: „The *inconstant* man is a stranger in his own house.“

vidualisiert wird. Dies eben hat bereits Polanyi (siehe oben) in seinen Bemerkungen zum Ende des „Prinzips der Freiheit von Not“ angedeutet. Die neue Individualisierung gelingt freilich nur, wenn der Selbstverantwortung ausreichende praktische Gestaltungsspielräume offen stehen und wenn dieses Profil von den Individuen einigermaßen gleichmäßig ausgebildet wird. Sind diese Voraussetzungen nicht erfüllt, dann eben treten besondere Umstände ein, die die zentrifugale Entwicklung moderner Gesellschaften zur Ausgrenzung fortreiben. In diesem Fall führt die massiv anwachsende Mobilität und „Entbettung“ der Betroffenen zum sozialen Zerfall und zur Ausbreitung von Außenseitern, Verlorenen, Herrenlosen.

In einer nächsten Stufe verlagert sich die Ausgrenzung, die sich aus der zentrifugalen Entwicklung moderner Gesellschaften ergibt, von der nationalen auf die internationale Ebene. Was als hausgemachtes Problem im Rahmen von „vagrancy“ und „migration“ innerhalb der Nationalstaaten begann und sich als Landflucht sowohl in Industrie- wie in Entwicklungsländern fortsetzte, ist inzwischen zum globalen Phänomen geworden. Andauernde Not und nachlassende Integration treibt die Menschen in die Flucht. Es kommt zum Auftritt einer neuen Art von „Herrenlosen“ an den Rändern von Industriegesellschaften, deren Integrationskraft damit auf die Probe gestellt wird.

Die Eskalation, die von den „Herrenlosen“ der frühen Neuzeit zur Massen-Migration im Weltmaßstab führt, ergibt sich aus dem Siegeszug moderner Liberalisierung. Wenn man jener Eskalation etwas entgegensetzen will, muss man bei der zentrifugalen Bewegung ansetzen, von der die Menschen erfasst werden. Um diese Genese der Ausgrenzung kümmert sich Giorgio Agamben nicht. Das hat Prem Kumar Rajaram und Carl Grundy-Warr nicht davon abgehalten, dessen Kategorie des *homo sacer* als Schlüssel für eine kritische Analyse der Migrationspolitik von Malaysia, Australien und Thailand einzusetzen. Natürlich soll Agamben nicht für die Schwächen seiner Adepten verantwortlich gemacht werden, aber die systematischen Grenzen seiner eigenen Deutung moderner Ausgrenzung lassen sich an diesem konkreten Anwendungsversuch präzise identifizieren. Die Befunde zum politischen Umgang mit der Migration, die Rajaram/Grundy-Warr vorlegen, kranken nämlich allesamt daran, dass dabei der Frage nach ihrer Entstehung und Eskalation keine Beachtung geschenkt wird. Der Grund hierfür liegt nicht nur in einer *Lücke* des von ihnen verwendeten theoretischen Modells, die sich einfach auffüllen ließe. Vielmehr *kann und soll* jene Frage im theoretischen Rahmen Agambens gar nicht gestellt werden. Als „ursprüngliche“ Unterscheidung, als „primäre Pathologie“ bezeichnen Rajaram/Grundy-Warr in treuer Nachfolge zu Agamben die Unterscheidung zwischen „Migrant“ und „Bürger“ – so, als käme der Migrant aus dem Nichts.²³ Dort kommt er aber nicht her.

IV. Interne Ausgrenzung: das moderne Individuum zwischen „bloßer Existenz“ und Rollenspiel

Eingangs habe ich dargestellt, dass die moderne politische Ordnung nach Agamben nicht nur auf die Ausgrenzung von Individuen zuläuft, sondern auch das Selbstverständnis der Indivi-

23 P. K. Rajaram/C. Grundy-Warr, The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia, and Thailand, in: *International Migration*, 42/1, 2004, 33–64, bes. 49: „This paper [...] argues that such strategies, which appear to discipline and confine the labour migrant, [...] are a secondary outcome from an ‚originary‘ distinction of the migrant worker from the citizen. It is this distinction that should be the primary pathology.“

duen, die ihr angehören, angreift. So möchte ich nun von der gesellschaftlichen auf die individuelle Ebene wechseln und mich dem „Innere[n] des Menschen“ zuwenden.²⁴

Das moderne Individuum beschreibt nach Agamben eine Berg-und-Tal-Bahn, bei der es von hochgemuter Spiritualität in dumpfe Animalität herabsinkt. Diese steht für die Fixierung des Menschen auf materielle Bedürfnisse, wie sie in der modernen Ökonomie um sich greift. Während in externer Hinsicht die recht- und machtlosen Zaungäste der sozialen Ordnung zu Ausgegrenzten werden, verläuft die Grenze in interner Hinsicht inmitten derer, die sich ihrer Zugehörigkeit zur politisch-rechtlichen Ordnung brüsten: Nach Agamben liegt unterhalb dieser Ordnung das „nackte Leben“, das auf Bedürfnisbefriedigung reduziert ist. Das *animal rationale* fällt zurück auf das *animal*, das sprichwörtliche ‚Tier in uns‘. Zwar zielt Agamben in letzter Instanz auf ein neues Verhältnis zwischen Mensch und Tier (über das man nicht viel erfährt), doch zunächst erscheint das Tier als physisches Gegenbild des metaphysischen Menschen und als Leitbild der Bedürfnisbefriedigung.

Inwieweit trägt das Modell einer Grenzziehung zwischen dem Geistigen und dem Tierischen zum Verständnis der Entwicklung bei, von der das Individuum in der modernen Gesellschaft ergriffen wird? Zunächst ist festzuhalten, dass Agambens Rede von der „Animalität“, zu der der Mensch herabsinkt, nur *metaphorisch* gemeint sein kann, denn wenn er sich in ein Kaufhaus verirrt und dort unsereins bei einem unserer verstohlenen Besuche ertappte, würde er uns doch nicht für Tiere halten. Was aber hilft es, Menschen metaphorisch zu Tieren zu erklären? Die Folge ist eine bloß rhetorische Verschärfung der Beschreibung der Moderne. Diese Verschärfung führt zu einer Unschärfe, nämlich zu einer Verkennung der Lebensformen, die durch eine radikale Ausdehnung des Handlungsspielraums und der Eigenverantwortung von Individuen gekennzeichnet sind. Da diese individuellen Entscheidungen sich auch auf den Konsum erstrecken, also die biologische Seite des Lebens prominent einbeziehen, geht die zentripetale Deutung von der „integralen Verwaltung der eigenen Animalität“ durch die „globale Ökonomie“ in die Irre.²⁵ Moderne Biopolitik funktioniert anders, als Agamben dies vorsieht.

Viele – so auch ich – halten die Konstruktion, wonach die Freiheit des Bürgers in der Freiheit des Konsumenten ein adäquates Pendant findet, für schief und sehen in der Rede vom „citizen-consumer“²⁶ ein Oxymoron. Kritisieren und Ignorieren ist aber zweierlei. Die zentrifugale Dynamik der Liberalisierung, die auf der Ebene des individuellen Lebens stattfindet, gilt es nachzuvollziehen, und bei diesem Nachvollzug wird man – so lautet meine Hypothese – auf eine Figur der Ausgrenzung stoßen, die sich Agambens Deutung entgegenstellt und überdies als Wiederkehr des „herrenlosen Menschen“ im Innenleben des Individuums anzusehen ist.

Ich sehe in der Ökonomie einen Begriff der Person am Werk, der gerade nicht auf der *Automatisierung* der Bedürfnisbefriedigung basiert, sondern auf deren *Autonomisierung*.²⁷ Die

24 G. Agamben, *Das Offene*, a. a. O., 87.

25 Ebd., 86.

26 Zum „citizen-consumer“ vgl. etwa L. Cohen, *Citizens and Consumers in the United States in the Century of Mass Consumption*, in: M. Dauntton/M. Hilton (Hg.), *The Politics of Consumption*, Oxford/New York 2001, 203–222; dies., *A Consumers' Republic*, New York 2003.

27 Zur Beziehung zwischen Autonomie und Automat vgl. D. Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, a. a. O., 35 ff.

Liberalisierung der Lebensverhältnisse, in denen permanent Entscheidungen zu fällen sind, manifestiert sich auf der Ebene des individuellen Selbstverständnisses dadurch, dass, kurz gesagt, eine *Leerformel* eingeführt wird. Jede Auskunft darüber, wodurch das Individuum näher bestimmt sei, verbietet sich, weil sie es in dem falschen Glauben wiegte, seine Eigenschaften seien vorab festgelegt. Diese Festlegung der Identität ist hinfällig. „Rien ne dissemble plus de lui que lui-même“ – „Nichts gleicht ihm weniger, als er selbst“, bemerkt Diderot über eine Symbolfigur dieser Identitätskrise, über Rameaus Neffen.²⁸ Das moderne Individuum ist nicht ein Mensch ohne Eigenschaften, wohl aber ein Mensch, der sich die Zuschreibung von Eigenschaften in radikaler Selbstzuständigkeit vorbehält. Er will sich von niemandem sagen lassen, wer er ist. So verbietet es sich auch, inhaltlich qualifizierende Aussagen über eine andere Person zu treffen, die eben jenen Vorbehalt der Selbstzuschreibung außer Kraft setzen würden. Ausgerufen wird nichts anderes als die Niederlage der Idee einer „Natur des Menschen“. Wer etwa wagte, gemäß dieser „Natur des Menschen“ vom Bedarf an täglicher Nahrung zu sprechen, würde von den Herolden der Liberalisierung in seine Grenzen gewiesen. Die Forderung, dass in alle menschlichen Regungen gemäß jener Selbstzuschreibung eine reflexive Brechung eingeführt wird, erstreckt sich auch auf die einfachsten Bedürfnisse.

Die Genese dieses Handlungsmodells lässt sich wiederum, wie schon bei der externen Ausgrenzung, an der frühen Neuzeit studieren. Bernard de Mandeville ist einer der wichtigsten Zeugen in dieser Sache. Er meint, dass es im Grunde „überhaupt nichts anderes“ als Luxus „auf der Welt gebe“: „Die Annehmlichkeiten des Lebens [*Comforts of Life*] sind [...] so vielgestaltig und weitreichend, daß niemand sagen kann, was die Leute darunter verstehen, sofern man nicht weiß, was für eine Art von Leben sie führen. [...] Die Leute mögen gemeinsam in die Kirche gehen und noch so sehr eines Sinnes sein: ich bin geneigt zu glauben, wenn sie für ihr täglich Brot beten, dann schließt der Bischof in seine Bitte einige Dinge ein, die der Küster gar nicht denkt.“²⁹ Statt dass die Menschen „nackt auf dem Schoß der gemeinsamen Mutter“ Natur liegen, haben sie nach Mandeville die „ursprüngliche Einfachheit“ („primitive Simplicity“) hinter sich gelassen.³⁰ Der Historiker John E. Crowley kommentiert: „Mandeville not only defended luxury for its unintended social benefits, he deconstructed the distinction between necessity and luxury to show that *all* supposed ‘necessities’ were social constructions and therefore ‘luxuries.’ [...] If everything was luxury, then nothing was.“³¹ Crowley bezieht sich hier auf eine im 18. Jahrhundert breit geführte Diskussion um die dramatische Vergrößerung des Warenkorbs. Die Pointe der Liberalisierung besteht dann nicht etwa darin, dass die Akzeptanz von „luxuries“ erhöht worden wäre, sondern darin, dass sie die Unterscheidung zwischen „necessities“ und „luxuries“ zum Einsturz bringt. Aus den

28 D. Diderot, Rameaus Neffe, in: ders., Erzählungen und Gespräche, Frankfurt/M. 1981, 182–288, hier 183. Vgl. auch Rameaus Antwort auf die Frage „Was habt ihr gemacht?“: „Das, was Ihr, ich und alle die andern machen. Gutes, Böses und nichts.“ (Ebd., 187) – „Der Teufel hole mich, wenn ich im Grunde weiß, was ich bin.“ (Ebd., 235) Agamben stellt einen ähnlichen Aspekt in seiner Diderot-Deutung heraus, freilich auf der Basis anderer Belege; vgl. G. Agamben, *The Man Without Content*, Stanford 1999, 23, 27.

29 B. de Mandeville, *Die Bienenfabel oder Private Laster als gesellschaftliche Vorteile* [1714], München 1988, 94 f.

30 Ebd., 152.

31 J. E. Crowley, *The Sensibility of Comfort*, in: *American Historical Review*, 104, 1999, 749–782, hier 763, 766 (dort teilweise auch die oben zitierten Passagen von Mandeville).

Kontroversen, die um die Kategorisierung von Bedürfnissen im 18. und dann auch im 19. Jahrhundert geführt werden, geht ein radikal subjektivierter Bedürfnisbegriff als Sieger³² hervor, mögen auch diejenigen, die – wie Thomas Jefferson, Karl Marx oder Thorstein Veblen – an der Idee natürlicher Bedürfnisse festhielten, sich als hartnäckige Minderheit gehalten haben. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht die Position von Adam Smith. Er scheint einen minimalen Essenzialismus zu verfechten, indem er „die Gesundheit des Körpers“ und die „Ruhe der Seele“ als vorrangige Ziele heraushebt. Doch bleibt Smith Kriterien schuldig für die Gegenüberstellung zwischen der emphatisch herausgehobenen „wirklichen Befriedigung“ und den „Freuden“ des „Wohlstands“, deren „Täuschung [...] den Fleiß der Menschen erweckt und in beständiger Bewegung erhält“.³³ Zeugnis von der Wende zu Subjektivierung und Pluralisierung legen nicht nur Liberale wie Mandeville ab, sondern bekanntlich auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Er bleibt letztlich zwar nicht bei der Individualisierung stehen, verteidigt sie aber entschieden gegen Platon. So erklärt er die „Vervielfältigung der Bedürfnisse“, „die subjektive Besonderheit zum Prinzip aller Belebung der bürgerlichen Gesellschaft“ und verteidigt das „unendliche Recht der Idee [...], die Besonderheit frei zu lassen“.³⁴

Es kann keine Notwendigkeit mehr geben, wenn der Vorbehalt der individualisierten Meinungsfindung generalisiert wird. Gemäß dieser Deutung ist alles am Leben des modernen Individuums *Kultur* als Selbst-Kultivierung. Daraus ergibt sich eine vollständige *Verarmung* des menschlichen Lebens, sofern es nicht mit dem Siegel eigener Täterschaft versehen ist. Interessanterweise stößt man hier wiederum auf ein Motiv, das – wie der „Herrenlose“ – in eine irritierende Konkurrenz zu Agambens „nacktem Leben“ tritt. Die „bloße Existenz“ wird nämlich zur Kontrastfolie für das zivilisierte Leben – und eben diese Gegenüberstellung kommt in einer englischen Abbildung des 18. Jahrhunderts beispielhaft zum Ausdruck, in der ein gewisser „Master Parson with a good living“ einem „Journeyman Parson with a bare existence“ gegenübergestellt wird.³⁵ Diese „bloße Existenz“ lässt sich überhaupt erst dann isolieren, wenn die natürliche Bestimmung des Menschen zu Fall gebracht ist und *nichts* mehr direkt von diesem Leben ausgesagt werden kann. Die totale Qualitätslosigkeit, die totale Abwesenheit von Gütern ist das Kennzeichen eines Lebens, das nur dazu da ist, Qualifizierungen auf dem Wege reflexiver Bestimmung zu erhalten. Das ‚einfache Leben‘ als solches ist nicht mehr lebbar, weil schon die Lebensführung selbst mit der Einfachheit bricht. Darin liegt die zentrifugale Freisetzung oder Liberalisierung der individuellen Bedürfnisstruktur in der Moderne.

Man könnte nun meinen, diese „bloße Existenz“ könne nichts anderes meinen als Agambens „nacktes Leben“. Genau diese Gleichung geht aber nicht auf. Die „bare existence“ tritt in strikte systematische Konkurrenz zu Agambens „nacktem Leben“, weil sie nicht der Grenzbegriff politischer Souveränität ist, sondern der Grenzbegriff liberaler Individualität. Dieser Unterschied ist nicht einfach nur ein Streit um Worte, sondern hat gravierende Konsequenzen. Welche?

32 Zu den treibenden Kräften in dieser Entwicklung gehört etwa David Hume.

33 A. Smith, *Theorie der ethischen Gefühle* [1759], Hamburg 1994, Kap. IV.1, 312 f., 315; vgl. J.E. Crowley, *The Sensibility of Comfort*, a. a. O., 772 f.

34 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], Werkausgabe, Frankfurt/M. 1970, Bd. 7, 348 (§ 190), 359 (§ 206); 343 (§ 185 Zus.), 350 (§ 194).

35 J.E. Crowley, *The Sensibility of Comfort*, a. a. O., 764 f.

Agamben behauptet, im Zuge des Zusammenbruchs der metaphysisch begründeten Politik erfolge ein radikaler Umschlag ins Biologische, also in die Befriedigung von Bedürfnissen (s. o.). Zu diesem Umschlag von Humanität in Animalität kommt es aber schon deshalb nicht, weil die Befriedigung von Bedürfnissen, die Agamben der Animalität zuordnet, dieser längst entzogen ist. Agamben *hätte es vielleicht gerne*, wenn es zu einer solchen Entlarvung käme, aber die Geschichte tut ihren Kritikern nur selten den Gefallen, irgendeine wahre Fratze zu zeigen. Vielmehr wird die Sphäre der Bedürfnisbefriedigung – ob man dies nun schätzt oder nicht – zum Schauplatz, auf dem Individuen ihre Selbst-Kultivierung betreiben.

Anders als ihre Verteidiger sich dies wünschen, ist diese Autonomisierung mit erheblichen inneren Schwierigkeiten konfrontiert. Die wachsende Komplexität der Bedürfnisse, die ein Individuum verspürt, ist nicht nur Ausdruck seiner Freiheit; in Korrespondenz zur Ausweitung des Angebots und infolge der Entgrenzung des Vergleichsraums, in dem sich ein Individuum bewegt, kommen Prozesse des Nachahmens, Übertrumpfens und Mithaltens in Gang. Es hat dabei den Ansprüchen, die sich im sozialen Raum an es richten, zu genügen: Anforderungen hinsichtlich seiner Durchsetzungsfähigkeit, Entscheidungsfähigkeit, Selbstkontrolle. Das Individuum, dem die Aufgabe einer Bekleidung seiner „bloßen Existenz“ obliegt, wird in liberalistischer Perspektive als „eigener Herr“ zur Gegenfigur des „Herrenlosen“ – eine Gegenfigur freilich, die ihm aufs Engste verbunden bleibt. Denn die Gesetz- und Gemeinschaftslosigkeit, die dem „Herrenlosen“ zugeschrieben wurde (s. o. die Deutungen von Vives und Perkins), erhält nun ein seltsames Echo im wild entschlossenen und gleichwohl desolaten, desorientierten³⁶ Handeln des individualisierten „Herrn“. Eine gewagte, aber tragfähige Brücke zwischen diesen zwei Figuren errichtet der Schriftsteller D. H. Lawrence in seinen *Studies in Classic American Literature*, in denen nicht nur die Literatur, sondern auch das amerikanische Leben eindrucksvoll charakterisiert wird. Als Leitfaden dieser Studien wählt Lawrence keinen anderen Begriff als den des „Masterless“, der bei ihm für den Menschen steht, der sich von seinem „Herrn“ befreit hat. Vom „masterless“ zieht Lawrence dann eine Linie zur „self-mastery“, die ihm doch nicht als etwas ganz anderes dünkt. Lawrences Pointe ist unübertrefflich knapp: „Each man his own master' is but a puffing up of masterlessness.“³⁷ Die Redewendung, dass jeder „sein eigener Herr“ sei, gilt ihm also nur als aufgeblasene Version der Herrenlosigkeit. Was Lawrence an diesen vermeintlichen „Herren“ stört, ist die Beliebigkeit ihrer Ziele, also – wie man heute sagen würde – ein Mangel an „commitment“.³⁸

Meine Auseinandersetzung mit Agamben mündet in die These, dass moderne Gesellschaften in der Tat interne Ausgrenzungen vornehmen, die auf der individuellen Ebene vorgenommen werden. Sie bestehen aber nicht im gegenseitigen Ausschluss von Humanität (alias Spiritualität) und Animalität, sondern darin, dass die Bedürfnisbefriedigung zu einem

36 Vgl. D. Thomä, Selbstbestimmung und Desorientierung des Individuums in der Moderne, in: W. Stegmaier (Hg.), Orientierung, Frankfurt/M. (in Vorb.).

37 D. H. Lawrence, *Studies in Classic American Literature* [1923], Cambridge 2003, 23; vgl. 15; vgl. auch W. McClay, *The Masterless: Self and Society in America*, Chapel Hill 1994.

38 Zum Status des „commitment“ in der modernen Theorie der Person vgl. etwa A. Sen, Rational Fools, in: ders., Choice, Welfare, and Measurement, Cambridge/Mass. 1997, 84–106; H. G. Frankfurt, On Caring, in: ders., Necessity, Volition, and Love, Cambridge/Mass. 1998, 155–180; ders., Vom Sorgen oder Woran uns liegt, in: D. Thomä (Hg.), Analytische Philosophie der Liebe, Paderborn 2000, 195–224.

Schauplatz der Deregulierung wird, die sich den Rekurs auf Natur als Inbegriff des Ungetanen, also auch die Bezugnahme auf das Animalische verbietet. Dies eben ist die Ausgrenzung, die am Grenzbegriff der „bloßen Existenz“ schon in der frühen Neuzeit zum Ausdruck kommt und bis heute wirkt. Sie ist Ergebnis der Liberalisierung, der alles als fremd entgegengetreten muss, was nicht eigener Wahl und Entscheidung entspringt. Wie die externe Ausgrenzung, so geht auch die interne Ausgrenzung auf die zentrifugale Wirkung der Liberalisierung zurück. Dieser Konstellation dient sich nun eine starke Symbolfigur an, an der sich zeigen lässt, wie das Motiv der Ausgrenzung des Animalischen in einen fein und weit ausgearbeiteten Diskurs hineingewoben ist, der das Bild individueller Lebensführung in der Moderne bestimmt. Gemeint ist: der *Schauspieler*.

Das Berufsprinzip des Schauspielers besteht nach dieser Lesart darin, kein eigenes Wesen zu haben, sondern wechselnde Rollen zu verkörpern. Ein solcher Rollenwechsel ist, wenn man ihn vom Berufs- in ein Lebensprinzip ummünzt, nichts anderes als die Leistung, die vom liberalen Individuum erwartet wird. Wie der Herrenlose, so steht auch der Schauspieler im Zeichen der modernen Mobilität, und wenn der „Herrenlose“ aus dem sozialen Kontext herausfällt, so ist diese ‚Aussätzigkeit‘ exakt die Voraussetzung, die der Schauspieler mitbringen muss, um beliebige Rollen verkörpern zu können. Dieser Zusammenhang zwischen dem „Herrenlosen“ und dem Schauspieler ist im Übrigen *historisch beglaubigt*. Im frühneuzeitlichen England zählten zu den „displaced persons“ nicht nur „misfits and masterless men“, nicht nur so genannte „New Men“ ohne ständische oder feudale Zuordnung, sondern auch Schauspieler und Theaterleute.³⁹ Dem Verlust sozialer Zuordnung beim „Herrenlosen“ entspricht der Sache nach die Eigenschaftslosigkeit des Schauspielers, und dieses Junktim wurde schon damals gesehen: „The public playhouses were born [...] at a time when traditional hierarchies were breaking down [...]. Like a plague [...], theatricality subjected the city. [...] It infected the body politic. [...] Beyond mere entertainment or diversion, the re-presentation and disguise of theatricality suggested a potential social fluidity, a recreation of the self, that extended beyond the playing space of the scaffold. Playhouses were viewed as Houses of Proteus, and in the metamorphic fears of the city it was not merely players who shifted shapes, confounded categories, and counterfeited roles. In the theater, masterless men could take on a new appearance; vagabonds, like the players included in their motley company, could make themselves over again.“⁴⁰

Der Schauspieler interessiert hier nicht so sehr in seiner Funktion, Rollen auszufüllen, sondern wegen seiner Fähigkeit, in Rollen zu schlüpfen und auch wieder aus ihnen herauszutreten. So wie der „Herrenlose“ zwar als Außenseiter auftritt, letztlich aber Herold einer sozialen Mobilität ist, die später als Schlüssel zum Erfolg gewertet werden wird, so macht auch der „Schauspieler“ eine Karriere, die ihn vom Rand ins Zentrum der Gesellschaft hineinführt. Während der „Herrenlose“ für die Abwesenheit traditionaler Bestimmungen steht, wird der „Schauspieler“ zum Inbegriff der Fähigkeit, nicht traditional, sondern experimentell⁴¹ zu leben. In *Wilhelm Meisters Lehrjahre*n hat Goethe die Logik des Schau-

39 St. Mullaney, *The Place of the Stage*, a. a. O., 44, 49.

40 Ebd., 49–51.

41 Zum „experimentellen“ Selbstbegriff vgl. die Hinweise von Ch. Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, Frankfurt/M. 2004, 234 ff.; zur Bedeutung des „Schauspielers“ vgl. ders., *Tragödie im Sittlichen*, Frankfurt/M. 1996, 178 ff.

spielers sowohl im Hinblick auf die soziale Stellung als auch im Hinblick auf den Begriff der Person bereits durchgespielt.⁴²

Nietzsches Aphorismus „Inwiefern es in Europa immer ‚künstlerischer‘ zugehn wird“ aus der *Fröhlichen Wissenschaft* gibt dann eine zugespitzte Beschreibung dieses schauspielerischen Selbstverständnisses.⁴³ Er erinnert an ein Zeitalter, in dem das „Willkürliche“ ausgeschlossen war und die Welt über „Dauerfähigkeit“ verfügte, und bemerkt dann: „Aber es giebt umgekehrte Zeitalter, die eigentlich demokratischen, wo man diesen Glauben mehr und mehr verlernt [...]: wo der Einzelne überzeugt ist, ungefähr Alles zu können, ungefähr *jeder Rolle gewachsen* zu sein, wo Jeder mit sich versucht, improvisirt, neu versucht, mit Lust versucht, wo alle Natur aufhört und Kunst wird.“ Indem sich diese Entwicklung heute vollends durchsetzt, stirbt nach Nietzsche „jener Grundglaube aus, [...] dass nämlich der Mensch nur insofern Werth hat, Sinn hat, als er *ein Stein in einem grossen Baue* ist: wozu er zuallererst *fest* sein muss, ‚Stein‘ sein muss... Vor Allem nicht – Schauspieler! [...] *Wir alle sind kein Material mehr für eine Gesellschaft*: das ist eine Wahrheit, die an der Zeit ist! [...] Freie Gesellschaft? Ja! Ja! Aber ihr wisst doch, ihr Herren, woraus man die baut? Aus hölzernem Eisen! Aus dem berühmten hölzernen Eisen! Und noch nicht einmal aus hölzernem...“ Während Nietzsche noch meinte, die Fähigkeit zum Rollenwechsel sei gesellschaftsfeindlich, hat die neuere Soziologie den Rollenbegriff längst vereinnahmt und zum positiven Merkmal des Menschen erklärt, der den komplexen Anforderungen moderner Gesellschaften gewachsen ist. Die Figur des Schauspielers wird damit zum Statthalter der Freiheit, dem die Fähigkeit zugeschrieben wird, sich allem anzupassen und zugleich reflexive Distanz aufbauen zu können.⁴⁴ Es scheint, als habe sich damit eine Figur durchgesetzt, die über jeden Verdacht der Ausgrenzung erhaben ist. Doch statt ihn als Vorbild des modernen Individuums heranzuziehen, muss man auch den „Schauspieler“ als Zeugen für die konflikträchtige innere Ausgrenzung, die in der Moderne betrieben wird, ansehen. Seine Attraktivität für die Sozialtheorie und Literatur der Moderne leitet sich weniger aus seiner Plausibilität als aus seiner tiefen Ambivalenz ab. Auf der einen Seite repräsentiert seine Fähigkeit, sich auf Distanz zu Rollen zu begeben, den Freiheitsanspruch des Individuums gegenüber den ihm aufgedrängten Traditionen. Auf der anderen Seite steht das Rollenspiel selbst für die Vorgabe von Handlungsmustern, an die sich das Individuum streng zu halten hat. Je nach Deutung dieser Doppelstruktur taugt der Schauspieler demnach dazu, den gegeneinander laufenden Bewegungen autonomer Distanzierung oder flexibler Anpassung entgegenzukommen. Zur Klärung dieser Ambivalenz trägt er aber nicht bei. Denn weder hält sich das Leben streng an vorgegebene Drehbücher, noch findet sich ein Nullpunkt völliger Unbestimmtheit außerhalb jeder Rolle, außerhalb jeder sozialen Charakterisierung. Das vermeintlich „nackte Leben“, das gewissermaßen die Pausen des Schauspiels durchzieht und dabei eine Umwertung ins Positive erfährt,

42 Vgl. etwa J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962, 25 ff.; J. Hörisch, *Gott, Geld und Glück*, Frankfurt/M. 1983, 46 ff.

43 F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 3, 595 ff. („Fröhliche Wissenschaft“, § 356; Hervorh. i. Orig.).

44 Vgl. R. Dahrendorf, *Homo sociologicus*, Opladen 1971¹⁰, 22 f. Gegen Dahrendorf, der die soziologische Rollentheorie gemeinsam mit Goffman geprägt hat, vgl. aber die Einwände von H. R. Jauß, *Soziologischer und ästhetischer Rollenbegriff*, in: O. Marquard/K. Stierle (Hg.), *Identität. Poetik und Hermeneutik*, Bd. VIII, München 1979, 599–607.

wird so gar nicht gelebt. Deshalb eben taugt dieser Schauspieler zur Symbolfigur einer krisenhaften inneren Ausgrenzung, bei der die Menschen im Zuge zentrifugaler Individualisierung eine Entkleidung oder Entleerung ihrer Persönlichkeit vornehmen. Die Qualitätslosigkeit des Zustands außerhalb der Rolle wird zur Bedingung totaler Liberalisierung, in der sie sich vorbehaltlos in verschiedenste Kontexte begeben können. Wie Mandeville alles, womit der Mensch zu tun hat, zum „Luxus“ erklärt, indem er die Notwendigkeit abschafft, so wird diesem Verständnis nach auch dem Schauspieler alles zur Rolle, weil er kein Leben jenseits derselben mehr kennt. Eben darin liegt die ausgrenzende Wirkung dieser Lesart des Lebens. Ausgegrenzt oder unterschlagen wird all das, was sich der Formbarkeit entzieht – und die Ausgrenzung erfolgt schlicht dadurch, dass so getan wird, als gäbe es diese widersetzlichen Elemente gar nicht. Und doch ist diese Widersetzlichkeit aus modernen Gesellschaften nicht wegzudenken.

V. Schlussbemerkung

Meiner These zufolge gibt es Phänomene der Ausgrenzung in modernen Gesellschaften nicht nur dort, wo Zugehörigkeit und Außenseitertum dekretiert werden. Sie zeigen sich auch – extern – in der sozialen Desintegration, in der Menschen freigesetzt werden, und – intern – in der individuellen Dequalifizierung, in der das Innenleben dieser Personen zur *tabula rasa* erklärt wird. Die Formen, in denen diese zwei Effekte auftreten, sind verschieden, und doch haben sie dieselbe Wurzel, nämlich die zentrifugale Liberalisierung moderner Gesellschaften. Eine Theorie der Gesellschaft, die auf diese Effekte zu reagieren vermag, kann von Agamben, der die zentrifugale Seite dieser Entwicklung systematisch ignoriert, nichts lernen. Worauf aber kann sich eine solche Theorie stützen?

Anhaltspunkte findet sie zum Beispiel in der großen, viel zu wenig beachteten Studie über den *Vorsorgestaats*, die Michel Foucaults Schüler François Ewald vorgelegt hat. Er zeigt eindrucksvoll, wie das scheinbar großzügige liberale Dogma, wonach es den Einzelnen überlassen bleibe, ihr Leben zu bestimmen und zu gestalten, unterlaufen wird. Gestützt auf eine historische Analyse der Sozialgesetzgebung im Frankreich des 19. Jahrhunderts, spricht er vom „Scheitern der liberalen Definition von Freiheit“ und vom „Scheitern“ der Idee, dass alle Menschen in einer Gesellschaft den gleichen Gebrauch von der Freiheit machten.⁴⁵ Damit macht er deutlich, dass die zentrifugale Tendenz der Individualisierung eine Kehrseite der Ausgrenzung mit sich bringt. Ewald entwickelt im Anschluss an Foucaults Konzept einer „Analytik der Endlichkeit“ eine Sozialtheorie, die eben im Sinne solcher „Endlichkeit“ den materiellen Lebensverhältnissen Rechnung trägt. Er stellt fest, dass „wir mit der Idee des Rechts gebrochen haben, wie sie jener Epoche (des klassischen Liberalismus – D. Th.) noch angehören konnte, nämlich der Idee, dass es [...] um die Sicherstellung der Koexistenz von Freiheiten“ ginge.⁴⁶ Wenn Individuen nur als Träger solcher „Rechte“ wahrgenommen wer-

45 F. Ewald, *L'État Providence*, Paris 1986, 526. Es liegt zwar eine umfangreiche deutsche Ausgabe dieses Werkes vor (F. Ewald, *Der Vorsorgestaats*, Frankfurt/M. 1993), doch diese enthält nicht den über 200 Seiten umfassenden Schlussteil. Die Bedeutung dieses Werkes für die neuere sozialtheoretische Diskussion wird eklatant unterschätzt. Das Nachwort von Ulrich Beck zur deutschen Ausgabe trägt leider überhaupt nicht dazu bei, diese Lücke wettzumachen, und behandelt Ewald fast nur beiläufig.

46 Vgl. F. Ewald, *L'État Providence*, a. a. O., 580, 515.

den, dann führt dies nach Ewald dazu, dass sich der Blick auf ihre *Taten* verengt: „Die liberale Rationalität objektivierte das Rechtssubjekt als Freiheit [...]; das Recht schützt nur das, was man aus seinem Leben macht.“ Entsprechend wird die Sorge um die eigene Sicherheit den Individuen zugeschrieben und deren Verantwortlichkeit dramatisch betont: „Der Weg der Menschheit“ führt zu immer mehr Verantwortlichkeit. Mit anderen Worten, in der liberalen Welt gibt es keine *Opfer*.“ Diese Einengung des Individuums auf seine Taten zeitigt zwar in der Tat eine emanzipatorische Wirkung, doch sie hat den Preis, dass die Aspekte der Person, die der Tätigkeit unzugänglich sind, an den Rand gedrängt werden. Dies gilt – allgemein gesagt – für den Menschen als „Lebewesen“. ⁴⁷ Im Anschluss an die kritische Revision zentripetalen Tendenzen ergibt sich nach Ewald dann auch eine neue Deutung des zentripetalen Zusammenhalts moderner Gesellschaften. Als unzureichend erweist sich demnach die Vorstellung, dass das Gemeinsame, das die Menschen verbindet, sich auf nichts als auf eine einzige, ihnen allen innewohnende Eigenschaft, nämlich die Freiheit, stützen könne. Ewald: „Es gibt keine mögliche Allgemeinheit mehr, sondern nur Besonderheiten, die im Konflikt miteinander liegen. So gibt es auch keinen Gesellschaftsvertrag mehr: Der demokratische oder soziale, stets schwankende und vergängliche ‚Kompromiss‘ hat dessen Platz eingenommen: das Zeitalter des Konsenses. Da wir uns nicht mehr auf ein gemeinsames Maß verständigen konnten, sind wir zur ‚Krise‘ verurteilt [...]. Die Auseinandersetzung wird alltäglich, kleinteilig, fortdauernd. Das ist sicher nichts Großartiges, doch die Einsätze sind unverändert hoch.“ ⁴⁸ Anders als Agamben hält Ewald es nicht für verächtlich, von der im Handstreich vollzogenen Großanalyse abzulassen und sich den kleinen Kämpfen und Schlichtungen des Lebens zuzuwenden.

Agamben stützt sich auf eine Theorie der Souveränität, an deren Grenze er die Reduzierung des Menschen auf das rein Animalische vollzogen sieht – ob sie nun den rechtlosen Flüchtling betrifft oder den politikfernen Konsumenten. Er meint, eine veritable Gegenfigur zu den zentripetalen Tendenzen eines Zeitalters müsse sich durch reine „Verlassenheit“ ⁴⁹ oder Nicht-Zugehörigkeit auszeichnen, in der „auf jede Identität, jede Bedingung von Zugehörigkeit“ in reiner „Singularität“ Verzicht geleistet wird. ⁵⁰ Dieser Verzicht führt das Individuum ins Leere, in einen Zustand, der dem des Schauspielers jenseits seiner Rollen gleichkommt. Ähnlich verhält es sich mit der Ankündigung Agambens, dass „aus dem nackten Leben selbst“ der „Ort“ einer neu umgesetzten „Lebensform“ werden könne. ⁵¹ Sie muss deshalb ein leeres Versprechen bleiben, weil Agamben jede Identifikation mit Qualitäten, die eine solche „Form“ des Lebens ausmachen könnten, unterbindet. Die Gegenfiguren, die er dem Verhängnis meint entgegenhalten zu können, werden davon in Mitleidenschaft gezogen, dass sein Blick auf Zentripetalität fixiert bleibt.

47 Ders., *Der Vorsorgestaat*, a. a. O., 29, 84, vgl. 63 ff., 81–83, 91. Ewald zitiert eine Bemerkung von Thiers aus dem Jahr 1850: „Das grundlegende Prinzip jeder Gesellschaft besteht darin, daß jeder Mann mit seinen erworbenen oder ererbten Ressourcen für seine eigenen Bedürfnisse und für die seiner Familie zu sorgen hat. Ohne dieses Prinzip würde jede Aktivität in einer Gesellschaft zum Erliegen kommen.“ (Ebd., 79)

48 F. Ewald, *L'État Providence*, a. a. O., 603.

49 G. Agamben, *Das Offene*, a. a. O., 88.

50 Ders., *Die kommende Gemeinschaft* [2001], Berlin 2003, 80.

51 Ders., *Homo sacer*, a. a. O., 17; vgl. zur Kritik D. Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, a. a. O., 242 f.

Das „neue Zeitalter der politischen Philosophie“⁵², das François Ewald anbrechen sieht, basiert, wie mir scheint, auf einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen zentrifugalen und zentripetalen Tendenzen der Gesellschaft. Die positive Funktion zentrifugaler Tendenzen besteht darin, individuelle Potenziale zu entfalten. – Die positive Funktion zentripetaler Institutionen wird in dem Maße greifbar, wie sie sich gegen eine Desintegration stellen, in der die Übernahme von Eigenverantwortung zur Verlässlichkeit führt.

Prof. Dr. Dieter Thomä, Universität St. Gallen, Kulturwissenschaftliche Abteilung, Fachbereich Philosophie, Gatterstraße 1, CH-9010 St. Gallen, Schweiz

52 F. Ewald, *L'État Providence*, a. a. O., 596.