

Herr Rossi sucht das Glück. Zum Zusammenhang von Scham und Subjektivität bei Giorgio Agamben

I.

Mit seiner Abhandlung zum *Homo sacer* hat Giorgio Agamben eine Theorie des Rechts vorgelegt, die sich im Anschluss an Walter Benjamins Überlegungen zur *Kritik der Gewalt* und Jacques Derridas Benjamin-Kommentar *Gesetzeskraft* als Dekonstruktion der abendländischen Rechtsgeschichte versteht. Um eine Dekonstruktion des Rechts handelt es sich, da Agamben den *homo sacer* mit der Frage verbindet, „warum die abendländische Politik sich vor allem über eine Ausschließung (die im selben Zug eine Einbeziehung ist) des nackten Lebens begründet.“¹ Die dekonstruktive Figur einer „einschließenden Ausschließung“², die Agamben in seiner Untersuchung immer wieder zur Erklärung bemüht, lässt die Ausnahmefigur des *homo sacer* zugleich zum Paradigma der Aporien des Rechts werden. Die Zentrierung der Rechtsphilosophie auf die Figur des *homo sacer* hat vor allem Dieter Thomä kritisch kommentiert. Thomä wirft Agambens Theorie nicht nur vor, „dass sie unter krasser Einseitigkeit leidet.“³ Er moniert vor allem die Tendenz Agambens, sich an „eine rare Figur aus dem römischen Recht (*homo sacer*) zu klammern“⁴, wobei „die Erklärungslast, die Agamben ihm aufhals, in einem krassen Missverhältnis zu seinem historischen Stellenwert steht“⁵.

In seinen weiteren Überlegungen zur Tragweite der Figur des *homo sacer* ist Agamben allerdings nicht bei der Rechtsphilosophie stehen geblieben. In seiner Schrift *Was von Auschwitz bleibt* verschiebt er die Fragestellung seiner Untersuchung auf das Gebiet der Ethik. Auch hier sucht Agamben den Anschluss an die Dekonstruktion des Rechts, wenn er die Frage nach Subjektivität und Ethik an das Problem der Macht bindet.⁶ Der Zusammenhang von Macht und Subjektivität, den Michel Foucault in seinen späten Schriften herausgearbeitet hat, dient Agamben als Leitfaden einer Theorie der Subjektivität, die dessen Unterwerfung unter die Macht in den Mittelpunkt des ethischen Denkens stellt. Zum Zeichen einer Unterwerfung des Subjekts unter die Macht gerinnt Agamben in *Was von Auschwitz*

¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002, S. 17.

² Ebd., S. 18.

³ Dieter Thomä, *Der Herrenlose. Gegenfigur zu Agambens ‚homo sacer‘ – Leitfigur einer anderen Theorie der Moderne*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), S. 965-984, hier S. 968.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., S. 974.

⁶ Zur Kritik von Agambens Rekurs auf Foucault vgl. Philipp Sarasin, *Agamben – oder doch Foucault?*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003), S. 348-353.

bleibt der Begriff der Scham, der in den letzten Jahrzehnten in Psychoanalyse, Soziologie und Philosophie eine bemerkenswerte Konjunktur erfahren hat.⁷ In dem Maße, in dem der Begriff der Scham für Agambens Auseinandersetzung mit dem, was er in der ihm eigenen räumlichen Metaphorik das „Lager“ nennt, eine zentrale Rolle spielt, kann die Theorie der Scham, die *Was von Auschwitz bleibt* entfaltet, zugleich zum Ansatzpunkt einer Kritik Agambens dienen, die ihrem Gegenstand gegenüber nicht bloß äußerlich bleibt. Der vorliegende Beitrag versucht, am Leitfaden der Scham einen Zugang zu Agambens Theorie der Subjektivität zu gewinnen, um die theoretischen und historischen Voraussetzungen seiner Ethik einer Prüfung zu unterziehen, die zugleich an die Kritik Thomäs anschließen kann. Den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bietet Agambens Untersuchung zum *homo sacer*. In einem zweiten Schritt geht es um die Theorie der Scham, die *Was von Auschwitz bleibt* vorlegt. Die kritische Diskussion von Agambens Ethik leitet die Auseinandersetzung mit dem Gewährsmann ein, den *Was von Auschwitz bleibt* präsentiert, mit Primo Levi. Sie wird weitergeführt und zugespitzt durch die Überbietung, die Levis' Frage *Ist das ein Mensch?* in Imre Kertész' *Roman eines Schicksallosen* gefunden hat. Vor dem Hintergrund der zentralen Bedeutung der Scham bei Primo Levi und Imre Kertécs kehrt der letzte Teil zu Agambens Ethik zurück, um deren Grundlagen im Rückgriff auf Aristoteles einer Revision zu unterziehen.

II.

In Agambens Theorie des *homo sacer* hat Anselm Haverkamp „die juristische Urgestalt des politischen Subjekts“⁸ erkannt, die als Urszene durch die Geschichte der Demokratie gespenstert, ohne bisher als solche wahrgenommen worden zu sein. Aus der Figur des *homo sacer*, die als Grundlage alles Politischen vor dem Staatlichen eine ähnlich bestimmende Rolle einnimmt wie Carl Schmitts kategoriale Unterscheidung von Freund und Feind, soll der gesamte Prozess der Demokratisierung Europas in den Blick rücken, um jene Destabilisierung zu erfahren, die Benjamin, Derrida und Foucault, als deren legitimer Nachfolger Agamben sich präsentiert, schon vorbereitet haben. In seiner doppelten Position außerhalb und innerhalb der Geschichte übernimmt der *homo sacer* die Rolle eines transzendentalen Aprioris, ohne das Geschichte nicht zu denken sei. Als verborgenes Paradigma der Rechtsgeschichte manifestiert

⁷ Vgl. Léon Wurmser, *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, Berlin/Heidelberg 1990, Sighard Neckel, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt am Main 1991, sowie Hilge Landweer, *Scham und Macht: phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Tübingen 1999.

⁸ Anselm Haverkamp, *Das Betriebsgeheimnis der europäischen Demokratie. Giorgio Agambens ‚Homo Sacer‘ – Anmerkungen zu einem lebenswichtigen Buch*, in: *literaturen 1* (2001), S. 23-26, hier S. 24.

sich der *homo sacer* in Agambens eigenen geschichts- und religionsphilosophischen Überlegungen vor allem an drei privilegierten Orten: Athen als dem Ursprung der abendländischen Philosophie, Rom als dem Ursprung des europäischen Rechts und Auschwitz als Negation des messianischen Erlösungsdenkens. Schon mit dieser Wahl wird deutlich, wie viel Agambens transzendente Geschichtsphilosophie Heideggers Seinsgeschichte verdankt. So kann es auch nicht verwundern, dass Agamben zur Einführung der Figur des *homo sacer* zunächst auf einige wenige griechische Urworte, insbesondere auf die aristotelische Unterscheidung von *zoé* und *bios* zurückgeht. Mit dem Begriff der *zoé* will Agamben die einfache Tatsache des Lebens zu fassen, während ihm der *bíos* als Ausdruck des politischen Lebens gilt. Seiner Grundfigur der einschließenden Ausschließung folgend definiert Agamben die griechische *polis* einleitend als Ausschluss der *zoé*: „In der antiken Welt ist das einfache natürliche Leben jedoch aus der *polis* im eigentlichen Sinne ausgeschlossen“⁹, so lautet die entscheidende These. Den Haupteinwand gegen seine These nimmt Agamben selbst vorweg, wenn er feststellt, dass Aristoteles in einer berühmten Formel vom Menschen als *politikòn zôon* spricht. Wie auch immer Agambens strikte Unterscheidung von *zoé* und *bios* im Zusammenhang der griechischen Philosophie zu beurteilen ist, mit ihr formuliert er die für seine folgenden Überlegungen zentrale Aussage, „dass die Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich den ursprünglichen – wenn auch verborgenen – Kern der souveränen Macht bildet.“¹⁰ Der Ausschluss des nackten Lebens aus der Politik verleiht dem *homo sacer* einen Glanz, der ihn zugleich zur verborgenen Grundfigur der abendländischen Geschichte macht.

Im Rahmen der Fetischisierung, die Agamben mit seiner Figur des *homo sacer* vornimmt, wird dieser zugleich zum narrativen Zentrum von Agambens philosophischem Roman: „Der Protagonist dieses Buches ist das nackte Leben, das heißt das Leben des *homo sacer*, der getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf“¹¹. Die Bestimmung des *homo sacer* als Leben, das getötet, aber nicht geopfert werden darf, entnimmt Agamben nicht mehr der griechischen Philosophie, sondern dem römischen Recht. Die Strafflosigkeit der Tötung, die Agamben aus dem römischen Recht herleitet, überträgt er in einem zweiten Schritt auf den Nationalsozialismus: „Unter dem Nazismus ist der Jude die privilegierte Negativreferenz der neuen biopolitischen Souveränität und als solcher ein flagranter Fall von *homo sacer*, im Sinne eines tötbaren und nicht opferbaren Lebens.“¹² In der antiken Unterscheidung von *zoé*

⁹ Agamben, *Homo sacer*, S. 12.

¹⁰ Ebd., S. 16.

¹¹ Ebd., S. 18.

¹² Ebd., S. 124.

und *bios*, der römischen Figur des *homo sacer* und dem Lager als Paradigma der Moderne erkennt Agamben drei historische Konstellationen, die auf privilegierte Weise von der Urszene der einschließenden Ausschließung Zeugnis ablegen.

Agambens geschichtsphilosophischer Ansatz weist einige Probleme auf, die gerade im Vergleich zu dem von ihm zu Beginn des *Homo sacer* immer wieder heraufbeschworenen biopolitischen Ansatz Foucaults an den Tag treten. Im Unterschied zu Foucaults geschichtlichen Analysen zur Biomacht in der Moderne denkt Agamben die Geschichte aus der einen Figur der Ausschließung heraus, die zugleich ein Einschluss sein soll. Agambens *homo sacer* thront eher über der Geschichte als das er in der Geschichte ruht. Die transzendente Inthronisierung des *homo sacer* als Grundfigur des abendländischen Rechts führt im Blick auf die Biopolitik der Moderne zu einer Mystifizierung des Lagers, die Agamben Foucaults privilegiertem Ort der Ausschließung, dem Gefängnis, gegenüberstellt: „Das Lager, und nicht das Gefängnis, ist der Raum, der dieser originären Struktur des Nomos entspricht.“¹³ Die Zentrierung der Moderne auf den Begriff des Lagers geht mit einer Überbietung der Foucaultschen Genealogie der Macht einher. Hatte Foucault in *Überwachen und Strafen* das Gefängnis als den Ort dargestellt, an dem sich das moderne Subjekt als diszipliniertes „Korrelat einer Machttechnik“¹⁴ konstituiert, so ist das Lager Agamben zufolge „nicht als eine historische Tatsache und als eine Anomalie anzusehen, die (wenngleich unter Umständen immer noch anzutreffen) der Vergangenheit angehört, sondern in gewisser Weise als verborgene Matrix, als *nómos* des politischen Raums, in dem wir auch heute noch leben.“¹⁵ Als verborgene Matrix des politischen Raums der Moderne repräsentiert das Lager einen dauerhaften Ausnahmezustand, von dem aus die Souveränität des Rechts kritisch befragt wird. Schon Philipp Sarasin hat in diesem Zusammenhang bemerkt, dass Agamben sich von Foucault, dem es vor allem um die Frage nach der Produktion von Leben ging, unterscheidet, wenn er die Massenvernichtungslager des Nationalsozialismus in das Zentrum seiner Überlegungen stellt. „Agamben aber geht es nicht um eine historische Analyse moderner Formen der Vergesellschaftung, sondern um die Darstellung der Moderne als eines seit Anbeginn der abendländischen Staatlichkeit angelegten welthistorischen Verhängnisses, das im nationalsozialistischen Konzentrationslager (und nur in diesem...) offenbar und allgemein geworden sei“¹⁶. Vor diesem Hintergrund stellt sich zugleich die Frage, wie

¹³ Ebd., S. 30.

¹⁴ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1976. S. 129.

¹⁵ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, S. 175.

¹⁶ Philipp Sarasin, *Zweierlei Rassismus? Die Selektion des Fremden als Problem in Michel Foucaults Verbindung von Biopolitik und Rassismus*, in: Martin Stingelin: *Biopolitik und Rassismus*, Frankfurt am Main 2003, S. 55-79, hier S. 58f.

Agamben seine These begründet, das Lager sei der *nómos* des politischen Raums, in dem wir noch heute leben.

III.

Drei Jahre nach der Veröffentlichung des *Homo sacer* hat Agamben seine Überlegungen zum Lager als *nómos* der Moderne weiter ausgeführt. *Was von Auschwitz bleibt* verfolgt allerdings eine andere Zielrichtung als *Homo sacer*. Standen im *Homo sacer* Fragen des Rechts im Mittelpunkt, so geht es in *Was von Auschwitz bleibt* um Fragen der Ethik. In einem Interview aus dem Jahre 2001 nennt Agamben *Was von Auschwitz bleibt* „ein ethisches Korrelat, eine Theorie der Subjektivität“¹⁷, in deren Mittelpunkt die Figur des Zeugen stehe.

Um seinen Begriff der Ethik einzuführen, beruft sich Agamben zunächst auf Spinoza.

Während die Politik, die im Mittelpunkt des *Homo sacer* stand, die Frage nach Schuld und Verantwortung stellt, geht es Spinozas Ethik um die Lehre vom glücklichen Leben. Wenn Agamben die Ethik mit Spinoza als Frage nach dem guten Leben definiert, dann knüpft er zugleich an das Modell der Tugendethik an, das Aristoteles entworfen hatte, als er, wie Ernst Tugendhat hervorgehoben hat, die Frage nach der psychischen *areté* „als eine *hexis*, als ein ‚Sichverhalten‘ zu den Affekten verstanden“¹⁸ hatte. Das positive Korrelat der Ethik wäre dementsprechend die Idee des glückenden Lebens, die Aristoteles mit dem Begriff der praktischen Urteilsfähigkeit, der *phronesis* abdeckt, indem er sie als die Fähigkeit definiert, die Mitte (*meson*) zwischen einem Zuviel und Zuwenig in bezug auf Affekte und Handlungen zu halten. Ein mögliches negatives Korrelat der Ethik als Lehre des glückenden Lebens ist bereits für Aristoteles die Scham als Gefühl eines fundamentalen Selbstverlustes in den Augen der anderen.¹⁹ In dem Maße, in dem der Affekt der Scham für eine Form des nicht glückenden Lebens einsteht, rückt der Begriff auch in das Zentrum von Agambens Überlegungen zum Lager.

Agambens Theorie der Ethik als Lehre des glückenden Lebens wie sein Begriff der Scham führen daher zunächst zu Aristoteles zurück. Aristoteles hatte die Scham in der *Rhetorik* definiert als „eine gewisse Empfindung von Unlust und eine Beunruhigung des Gemüts, die sich auf die Übel, die nach unserer Vorstellung zu Misskredit führen, bezieht“²⁰ und als Beispiele Feigheit im Krieg, Betrug von anvertrautem Gut, Unzucht sowie Profitmacherei

¹⁷ Giorgio Agamben, *Das unheilige Leben*, in: *literaturen* 1 (2001), S. 17-22, hier S. 21

¹⁸ Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, S. 246.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 57 und S. 237.

²⁰ Aristoteles, *Rhetorik*. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke, München 1993, S. 102.

genannt. Scham gilt ihm damit in einem umfassenden Sinn als Verlust der persönlichen und gesellschaftlichen Ehre: „Scham aber empfindet man dann, wenn man solches, was zu Verlust der Ehre und zu Verhöhnung führt, erlitten hat bzw. erleidet oder erleiden wird“²¹, woraus zugleich folgt, „dass die Personen, denen gegenüber man Scham empfindet, solche sind, die man achtet.“²²

Das Moment der Achtung der anderen, das Aristoteles zufolge für den Affekt der Scham von zentraler Bedeutung ist, hat Jean-Paul Sartre in *Das Sein und das Nichts* im Rückgriff auf Hegels Begriff der Anerkennung zu präzisieren versucht. Scham, so legt Sartre dar, „ist ihrer Natur nach Anerkennung. Ich erkenne an, dass ich *bin*, wie Andere mich sehen.“²³ Die Scham bezieht sich demzufolge zum einen auf das Selbst, zum anderen aber auf den äußerlichen Blick, der auf das Subjekt fällt und dieses im moralischen Sinne als schlecht beurteilt, und zwar so, dass das Selbst in die Herabsetzung mit einstimmt. „Die Scham aber ist [...] Scham über sich, sie ist Anerkennung dessen, dass ich wirklich dieses Objekt bin, das der Andere anblickt und beurteilt.“²⁴ Wie bereits Aristoteles angenommen hatte, liegt der Scham wie allen Affekten ein Urteil zugrunde, in diesem Fall das Einverständnis zwischen demjenigen, der Scham empfindet, und demjenigen, der Scham auslöst, das Einverständnis über den Wert des beschämten Subjekts, dessen Leben im ethischen Sinne als nicht glückend beurteilt wird. Die Scham markiert den Verlust der Ehre als Verlust personaler Identität und damit letztlich die Schwelle, die den Menschen vom Tier unterscheidet – ein Zustand, der in den Massenvernichtungslagern eine beängstigende Realität gewonnen hat. Wie Agamben im Rückgriff auf Primo Levi feststellt, kann der Begriff der Scham daher zur Richtschnur der Entscheidung werden, ob jemand noch Mensch heißen kann oder nicht. In der Figur des Muselmanns hatte Levi eine Form menschlichen Daseins dargestellt, in der die Schwelle, die die Scham markiert, überschritten ist: „Der Muselmann [...] ist der Wächter an der Schwelle einer Ethik, einer Lebensform, die dort beginnt, wo die Würde endet.“²⁵ Mit dem Schillerschen Begriff der Würde greift Agamben auf ein Moment zurück, das auf eigentümliche Weise die Bereiche der Ethik und der Ästhetik miteinander vermischt. Das Ende der Würde markiert der Muselmann auf doppelte Art und Weise, zum einen, da er selbst über keinerlei Gefühl der Scham mehr verfügt, zum anderen, da ihm selbst von den anderen keinerlei Schamgefühle mehr entgegengebracht werden. Für Agamben, der sich in seiner

²¹ Ebd., S. 104.

²² Ebd.

²³ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbeck bei Hamburg 1991, S. 406.

²⁴ Ebd., S. 471.

²⁵ Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt am Main 2003, S. 60.

Analyse der Scham vor allem an Lévinas orientiert, geraten Scham und Subjektivität geradezu in Deckungsgleichheit:

Sie ist nicht weniger das fundamentale Gefühl, Subjekt zu sein, und zwar in den beiden – zumindest scheinbar – entgegengesetzten Bedeutungen dieses Wortes: Souverän und *sub-jectum*: Unter-worfenes. Sie ist das, was entsteht in der vollkommenen Gleichsetzung einer Subjektivierung und einer Entsubjektivierung, einem Sich-Verlieren und einem Sich-Besitzen, einer Knechtschaft und einer Herrschaft.²⁶

In seiner Analyse der Scham kann Agamben auf die postmoderne Definition des Subjekts als unterworfenen Souverän zurückgreifen. Die Besonderheit seiner Ausführungen liegt darin begründet, dass er die Scham im Anschluss an Heidegger als eine Stimmung begreift, in der das Subjekt sich selbst erschließt. In *Sein und Zeit* hatte Heidegger die ontische Analyse der Stimmung an den ontologischen Begriff der Befindlichkeit gebunden und damit als ursprüngliche Seinsart des Daseins angesprochen, „in der es ihm selbst vor allem Erkennen und Wollen und *über* deren Erschließungsweise *hinaus* erschlossen ist.“²⁷ Die Stimmung verkörpert damit eine Existenzform des Daseins, die allen Ausformungen des Wissens vorangeht und somit genau das abdeckt, was bei Aristoteles die Affekte leisten. Demzufolge sind Affekte bzw. Stimmungen Weisen des Sichzusichverhaltens, in denen das Subjekt sich selbst begegnet, indem es sich – in Heideggers Terminologie – seinem Zu-Sein überantwortet.²⁸ Den Leitfaden von Heideggers Analyse der Affektivität des menschlichen Daseins im Zeichen der Zukunft bildet bekanntlich die Angst als Konfrontation mit dem Ende der Existenz des Daseins. Wenn Agamben sich in *Was von Auschwitz bleibt* nicht an der Angst, sondern an der Scham orientiert, dann nimmt er Heideggers Analyse der Stimmung aus *Sein und Zeit* auf, um damit eine Form des Sichzusichverhaltens in den Blick zu nehmen, in der das Dasein sich selbst auf andere Weise als in der Angst erschließt: Die Selbsterfahrung des Subjekts in der Scham ist nicht die Erschlossenheit, die Heidegger im Anschluss an Kierkegaard im Begriff Angst zu fassen sucht, sondern die des eigenen Verschwindens. Scham erschließt das Dasein als verschlossenes, als eine Weise, sich vor sich selbst und den anderen zu verbergen. Die Scham, das hatte schon Nietzsche unterstrichen, liebt die Maske: „Alles, was tief ist, liebt die Maske; die allertiefsten Dinge haben sogar einen Hass auf Bild und Gleichniss.“²⁹ Wie Agamben im Anschluss an Nietzsche und Heidegger feststellt, leistet

²⁶ Ebd., S. 93.

²⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, S. 136.

²⁸ Vgl. das Heidegger-Referat von Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S. 204.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *KSA 5*, S. 57.

die Scham eine Entsubjektivierung des Subjekts, ein Verbergen der eigenen Affektivität, die den Affekt Scham geradezu zum Anti-Affekt par excellence werden lässt. In der Scham verfehlt das Subjekt sein eigenes Zu-Sein, indem es sich nicht auf die Zukunft hin entwirft, sondern die reine Gegenwärtigkeit der eigenen Nichtigkeit erfährt. Wiederum im Rückgriff auf Heidegger³⁰ spricht Agamben die Scham als Selbstaffektion des Menschen an, als „die eigentlichste ‚Stimmung‘ der Subjektivität“³¹, um neben dem kursorischen Verweis auf Robert Antelme und Franz Kafka zugleich seine Ausführungen zu Auschwitz zu präzisieren, das zum *nómos* der Moderne wird, insofern es mit der Scham diejenige Form der Affektivität zutage fördert, die das moderne Subjekt auf grundsätzliche Weise bestimmt.

Der Schritt von der Scham zum Subjekt, den Agamben in einer Universalisierung von Heideggers Analyse der Stimmungen vollzieht, sieht sich jedoch zugleich Einwänden ausgesetzt. Das Hauptproblem bildet die Frage, inwiefern die Scham, wie Agamben es nahe legt, wirklich für den gesamten Affektgrund des modernen Subjekts eintreten kann. Um dieser Frage nachzugehen, lohnt sich zunächst der Blick auf den Text, der Agambens These vom Zusammenhang von Scham und Subjektivität literarisch in Szene setzt, auf Primo Levis *Ist das ein Mensch?*

IV.

Mit Primo Levi führt Agamben in Anknüpfung an Lévinas und Derrida die Figur des Zeugen in seine Untersuchung ein. „Primo Levi ist ein perfektes Beispiel des Zeugen.“³² Der Zeuge leistet das, was dem Muselmann versagt bleibt: Er legt Rechenschaft von der demütigenden Erfahrung der Scham in den Konzentrationslagern ab, indem er daran erinnert, was der jüdische Mensch für die Deutschen im Lager war: Nach Primo Levis eigener Aussage nur noch ein „Stück“³³. Mit der Scham stellt sich für Agamben die Frage nach der Würde des Menschen, die durch Auschwitz radikal in Frage gestellt worden ist. Levi äußert schon früh die Vermutung, „dass alles eine Machination im großen Stil ist, um uns zu verspotten und zu schmähen“³⁴, um die internierten Juden einem Gefühl der Scham zu überantworten, das in den vollständigen Verlust von Selbstgefühl und Sprachlosigkeit mündet: „Da merken wir zum erstenmal, dass unsere Sprache keine Worte hat, diese Schmach zu äußern, dies Vernichten

³⁰ Zu Heidegger, dessen Seminare 1966 und 1968 Agamben besuchte, vgl. Giorgio Agamben, *Das unheilige Leben*, in: *Literaturen* 1 (2001), 17-22, hier S. 17.

³¹ Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 96.

³² Ebd., S. 13.

³³ Primo Levi, *Ist das ein Mensch?*, München/Wien 1991, S. 15.

³⁴ Ebd., S. 24.

eines Menschen. In einem einzigen Augenblick und mit fast prophetischer Schau erfüllt sich uns die Wahrheit: Wir sind in der Tiefe angekommen.“³⁵ Die Metapher der Tiefe, die im Kontext von Levis Erinnerungsarbeit zugleich auf Dante zurückverweist, zeigt die Erfahrung einer vollständigen Privation an, die zunächst im Verlust von Namen und Kleidung ihren Ausdruck findet und schließlich zu dem umfassenden Verlust der Würde führt, der den Affekt der Scham begleitet. Nicht mehr als Mensch, als Tiere erscheinen die Inhaftierten, die sich jeder Prüfung ihrer Existenz widerstandslos hinzugeben scheinen:

Der Pfleger zeigt dem andern meine Rippen, als sei ich eine Leiche im Sezierraum; er deutet auf meine angeschwollenen Lider und Wangen und meinen dünnen Hals, dann bückt er sich, drückt den Zeigefinger auf mein Schienbein und weist den andern auf den tiefen Eindruck hin, den der Finger im blassen Fleisch wie in Wachs hinterlassen hat.

Hätte ich den Polen doch nie angesprochen! Ich glaube, mir ist in meinem Leben noch keine größere Schmach widerfahren.³⁶

Die Erfahrung der Beschämung, die Primo Levi im Raub von Name und Kleidung sowie dem erzwungenen Verzicht auf beinahe jede Formen hygienischer Selbstsorge festhält, gründet in der Reduktion des Menschen auf ein Tier oder einen Toten. Als lebender Leichnam sieht sich Levi einer Macht überantwortet, die ihm jede Existenzberechtigung abspricht. Um eine Erfahrung der Scham handelt es sich, da die Inhaftierten im Lager gar nicht anders können als die Macht, die sie durchwirkt, anzuerkennen. Hatte Sartre in dem Affekt der Scham die Anerkennung des Anderen in seiner Macht über das Subjekt erkannt, so scheint das Lager bei Levi zu einer universalen Pathosformel der Scham zu werden.

Dennoch – und das ist für Primo Levi entscheidend – gibt es Formen des Widerstandes gegen die Anerkennung der Macht des Anderen, die die Scham bedeutet.³⁷ Ihren symbolischen Ausdruck findet die Widerstandsmöglichkeit, die die Würde des Menschen garantieren soll, im 11. Kapitel des Buches, im Gesang des Ulyss, der wiederum auf Dante zurückführt. Eine besondere Bedeutung gewinnt die Auseinandersetzung mit Odysseus, da dieser in der *Göttlichen Komödie* nicht wie in der griechischen Tradition als Paradigma des Überlebens erscheint, sondern in der Übersetzung Dantes als Paradigma der Vergeblichkeit der menschlichen Neugier. Aus der Vergeblichkeit des Wissens, für die Dantes Odysseus

³⁵ Ebd., S. 28.

³⁶ Ebd., S. 56.

³⁷ In diesem Zusammenhang meint Dominick LaCapra kritisch, Agambens Überlegungen führen „to an excessively one-sided or analytically reduced understanding of the victim as mere or naked life.“ Dominick LaCapra, *History in Transit*, Ithaca/ New York 2004, S. 164. LaCapra stellt Agambens Auschwitz-Buch daher in die Tradition einer Resublimisierung des Grauens, die dieser mit Lyotard teile.

einsteht, sucht Levi dennoch den Grund eines Menschseins zu destillieren, der der Scham nicht länger überantwortet wäre. Er findet ihn in einem zentralen Zitat: „Considerate la vostra semenza: / Fatti non foste a viver come bruti, / Ma per seguir virtude e conoscenza.“³⁸ (Bedenkt, aus welchem Samen ihr gekommen. / Ihr seid nicht da, zu leben wie die Tiere, / Ihr sollt nach Tugend und Wissen streben.) Was Primo Levi in Dantes Überlieferung des Odysseus auffindet, ist ein Rest des Subjekts, der sich jenseits der Scham lokalisieren lässt und dessen Insignien Tugend und Wissen sind. „Sie ermöglichten es mir, eine Verbindung mit der Vergangenheit herzustellen, retteten sie vor dem Vergessen und stärkten meine Identität. Sie überzeugten mich davon, dass mein Verstand, obwohl er durch die täglichen Bedürfnisse eingengt war, nicht aufgehört hatte, zu funktionieren“³⁹, kommentiert Levi die Bedeutung des Odysseus-Kapitels für das Überleben im Lager. Den affektiven Grund der Existenz, den die Scham als äußerste Erniedrigung des Menschen bis zu seiner völligen Wertlosigkeit im Auge der anderen bedeutet, sucht Levi, darin ganz der Tradition der Aufklärung verpflichtet, im Verweis auf eine nicht mehr nur affektive (Tugend), sondern kognitive (Wissen) Macht aufzuheben, die die Garantie leisten soll, das es sich bei den KZ-Häftlingen ganz entgegen ihrer entwürdigenden Behandlung durch die Deutschen sehr wohl noch um Menschen handelt. Die „Atempause“⁴⁰, die der rhetorisch wohl kalkulierte Auftritt des Odysseus in Levis Erzählung markiert, setzt sich gerade durch die Hervorhebung der Begriffe Tugend und Wissen jedoch Fragen aus, und das nicht im selbstverschuldeten Untergang des Danteschen Odysseus, den Levi in seinen Erinnerungen verschweigt, sondern auch durch die damit verbundene Frage nach der Kontinuität zwischen dem rationalen Überlebenskünstler Odysseus und dem KZ-Häftling Primo Levi. Denn bei Dante scheint durch, dass die List des Griechen nur einen affektiven Grund – Wissensdurst und Todessehnsucht – verdeckt, der sein Handeln und Denken bestimmt. Die rationale Kraft der List, für die die Figur des Odysseus als Paradigma der Affektkontrolle seit Homer entsteht,⁴¹ führt Dante selbst auf eine Form der Affektgebundenheit zurück, die Odysseus geradewegs in den Untergang und damit ins Inferno führt, dessen metaphorischen Grund Levi in seinen Erinnerungen an Auschwitz neu ausleuchtet. Die Frage, wie der Beschämung im Lager nicht allein durch rationale, sondern durch affektive Strategien zu begegnen ist, hat Levi nicht beantwortet. Ihr ist Imre Kertécs in seinem *Roman eines Schicksallosen* nachgegangen.

³⁸ Vgl. den Kommentar von Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, S. 238.

³⁹ Primo Levi, *Die Unterergegangenen und die Geretteten*, München 1993, S. 144.

⁴⁰ Vgl. Martin von Koppenfels, *Dante in- und auswendig, Primo Levis Gedächtnisfuge*, in: *Poetica* 32 (2000), S. 203-225.

⁴¹ Vgl. Achim Geisenhanslüke, *Masken des Selbst. Aufrichtigkeit und Verstellung in der europäischen Literatur*, Darmstadt 2006.

V.

Im Vergleich zu Levis *Ist das ein Mensch?* legt Imre Kertész in seinem Roman *Schicksallosigkeit* ein verstörendes Zeugnis ab – verstörend, weil die Anerkennung der Macht der Anderen, die der Scham zugrunde liegt, allumfassend geworden zu sein scheint. Einen wie auch immer gearteten Widerstand gegen die Macht aufzubieten, der die Häftlinge im Lager überantwortet waren, erscheint bei Kertész im Unterschied zu Primo Levi nicht nur nutzlos, sondern gar nicht erst denkbar, grundsätzlich unangemessen, verfehlt, unangebracht. Die Verhaltenslehren, die das Lager ausgeprägt hat, können, ja sie müssen auf das Festhalten an Tugend und Wissen jedenfalls verzichten. Was in Kertéc's Erinnerungen keinerlei Rolle mehr zu spielen scheint, ist ein Jenseits der Scham, das einer Form der Subjektivität Raum geben könnte, die sich dadurch definiert, dass sie sich der Macht der Scham nicht ganz und gar überantwortet.

Die Bedeutung der Scham für Kertész' Erzählen wird nicht allein an seiner Schilderung des Lagers deutlich, sie betrifft schon seine Abfahrt und dann auch seine Heimkehr nach Budapest. Situationen der Peinlichkeit herzustellen, gelingt Kertéc's in seinem Roman auf beängstigende Weise. Der Grund der Peinlichkeit liegt jedoch nicht, wie es noch bei Primo Levi der Fall war, in der Schilderung der demütigenden Behandlung der KZ-Häftlinge. Peinlichkeit entsteht in Kertész Roman zunächst im Bewusstsein des Protagonisten, aufgrund seiner ganz und gar unwürdigen Existenz beständig gegen Regeln verstoßen zu müssen, deren Recht niemals in Frage gestellt wird. Das Einverständnis in die Macht des Anderen, das der Scham zugrunde liegt, unterlegt Kertész seinem Roman auf besondere Weise. Über den Abschied vom Vater, der für immer verschwinden wird, heißt es lakonisch: „Er sprach noch lange von ihr, und jetzt dämmerte mir schon, warum meine Stiefmutter nicht dabei war: es wäre ihr bestimmt peinlich gewesen, das zu hören. Mich hingegen begann es einigermaßen zu ermüden. Und ich weiß gar nicht mehr, was ich meinem Vater alles versprochen habe, als er es dann von mir verlangt hat. Im nächsten Augenblick jedoch habe ich mich plötzlich in seinen Armen gefunden, und es hat mich irgendwie unerwartet und unvorbereitet getroffen, von ihm so gedrückt zu werden nach diesen Worten. Ich weiß nicht, ob mir deshalb die Tränen gekommen sind oder einfach aus Erschöpfung“⁴². Unerwartet und unvorbereitet, daher peinlich berührt, ist der Erzähler von dem Gefühlsausbruch des Vaters, der sich für immer von seinem Sohn verabschiedet, und letztlich von den eigenen Tränen. Gefühle scheinen nicht

⁴² Imre Kertéc's, Roman eines Schicksallosen, Reinbek bei Hamburg 1998, S. 33.

am Platz zu sein, und wenn sie es sind, dann erweisen sie sich als Störfaktoren. Scham ist bei Kertész Scham vor der Macht der Gefühle, die das Subjekt zu überwältigen suchen und so Situationen der Hilflosigkeit produzieren, die das Überleben in Frage stellen könnten.

Unzählige peinliche Szenen finden in Kertész Roman Eingang. Das Besondere an ihnen liegt darin, dass der Grund der Peinlichkeit nicht in der plötzlich entstehenden Situation der Scham liegt, sondern in dem Ausbleiben einer vom Leser erwarteten affektiven Reaktion: Zwar hat der Erzähler ständig das Gefühl, etwas tun zu müssen. Aber dieses Gefühl erweist sich ebenso beständig als störend und wird damit nur zum Grund einer neuen Peinlichkeit. In Kertész Roman richtet sich die Scham nicht mehr auf Entwürdigung des Menschen, die Primo Levi beklagt, sie richtet sich auf das Gefühl, keine Gefühle mehr zu haben. Der affektive Grund der Scham wird zu einer Leerstelle des Erzählens, mit deren Hilfe sich der Roman gegen alle Gefühle – und damit gegen die Verstrickung des Selbst in die Geschichte, die erzählt wird – abdichtet. Durch diese Störung jeder Identifikation durch ein scheinbar teilnahmsloses Erzählen in der Tradition der Flaubertschen *impassibilité*⁴³ erreicht der Roman ein Maß an Verstörung, das seine Rezeption bis heute begleitet.

Ihren Höhepunkt erfährt die Verstörung des Lesers durch das beständige Enttäuschen affektiver Identifizierung bei der Rückkehr nach Budapest. Die Fahrt nach Hause in der Straßenbahn wird zu einem Schlüsselerlebnis des Romans:

Am Bahnhof habe ich die Straßenbahn genommen, weil ich mein Bein sehr zu spüren begann, nun, und weil unter vielen auch eine mit der einst bekannten Nummer kam. Eine dürre alte Frau mit einem merkwürdigen altmodischen Spitzenkragen rückte auf der offenen Plattform ein wenig von mir ab. Bald ist dann ein Mann mit Mütze und Uniform gekommen und hat meine Fahrkarte verlangt. Ich sagte ihm, dass ich keine habe. Er schlug vor, ich solle eine lösen. Ich sagte, ich käme aus der Fremde und hätte kein Geld. Da sah er meine Jacke an, dann mich, dann auch die alte Frau, und schließlich gab er mir zu verstehen, dass die Benutzung von Verkehrsmitteln Vorschriften unterworfen sei, und diese Vorschriften habe nicht er erfunden, sondern diejenigen, die über ihm säßen. ‚Wenn Sie keine Fahrkarte lösen, müssen sie aussteigen‘, war seine Ansicht. Ich sagte ihm, dass mir aber das Bein schmerze, worauf sich die alte Frau abwandte und in die Gegend hinausschaute, das aber irgendwie so beleidigt, als hätte ich es, weiß Gott warum, ihr zum Vorwurf gemacht.⁴⁴

Männer mit Mütze und Uniform sind für György Köves eigentlich ein vertrauter Anblick. Nur als Straßenbahnschaffner, die nach einer Fahrkarte verlangen, sind sie ihm lange nicht mehr begegnet. Die Szene lebt von dem Spiel mit der Scham, das der Text inszeniert, indem er den

⁴³ Zum Weg von Flaubert zu Kertész vgl. Martin von Koppenfels, *Immune Erzähler*, München 2007, dem die vorliegende Studie vielfältige Anregungen verdankt.

⁴⁴ Imre Kertész, *Roman eines Schicksallosen*, S. 269.

ehemaligen KZ-Häftling in eine Welt wirft, die ihm fremder ist als die vertraute Welt von Auschwitz. Dass er „aus der Fremde“ kommt, ist ein Euphemismus, der bereits die Perspektive der in Budapest Beheimaten annimmt, zu denen Köves nicht länger gehört. In keiner Weise setzt der Text auf den Affekt, der dem Leser eigentlich angebracht zu sein scheint, den des Mitleids, den der Journalist aufbringt, der die Fahrkarte bezahlt und Köves in ein Gespräch über die „Hölle“ der Lager verwickelt. Unpassend scheint nun aber gerade nicht die Verweigerung des Blicks zu sein, die die namenlose alte Frau in der Straßenbahn ihm schenkt, unpassend ist vielmehr die Teilnahme des Journalisten am Schicksal eines Schicksallosen. Scham isoliert, und diese Isolation erlebt der Erzähler in der Straßenbahn prägnant in den wechselnden Blicken von Schaffner und alter Frau, die ihn nicht sehen wollen. In der scheinbar vertrauten Welt Budapests findet der Erzähler keinen Platz mehr, weil ihn die Scham der anderen ein weiteres Mal ins Lager transportiert – da, wo er sich eigentlich zu Hause fühlt. Auf die Frage, was er denn bei der Heimkehr empfinde, kennt der Erzähler daher auch nur einen Affekt, den er dem neugierigen Journalisten nennen kann: „Haß“⁴⁵, Haß, wohlgemerkt, nicht auf die Deutschen, sondern auf Budapest. Das dem Journalisten deutlich zu machen, fällt Köves sichtlich schwer – „über bestimmte Dinge kann man mit Fremden, Ahnungslosen, in gewissem Sinne Kindern, nicht diskutieren, um es so zu sagen“⁴⁶, stellt er bedauernd fest, um damit jene Zeugenschaft zu verweigern, die Primo Levi in seinen Erinnerungen in Anspruch genommen hatte. Die Bereitschaft, ihn über Auschwitz sprechen zu lassen, die der Journalist nicht uneigennützig fördern will, führt nur zu der Überzeugung, dass ihm nun nach der Rückkehr auch noch das einzige genommen werden soll, was ihm geblieben ist: eben die Erinnerung an Auschwitz. Die Differenz, die sich zwischen dem heimgekehrten Erzähler und den Budapestern öffnet, liegt darin begründet, dass Köves aus dem Lager gar nicht herausgekommen ist. Auf beunruhigende Weise ist das Lager für ihn ständig präsent und Budapest eher ein Außenlager von Auschwitz als dessen Ende. Darin erfüllt sich der Begriff der traumatischen Erfahrung, der immer wieder mit dem Holocaust in Verbindung gebracht wird, auf radikalere Weise als in jedem mitfühlenden Zeugenbericht über die Grauen von Auschwitz. Die Erfahrung des Lagers an keinen Affekt zu verraten, insbesondere nicht den des Mitleids und der Trauer, der den Blick auf die anderen und damit die Möglichkeit zur Beschämung öffnen könnte, ist daher das Ziel des in diesem Sinne antitragischen, eben schicksallosen Erzählers.

Mit dem Begriff der Schicksallosigkeit knüpft Kertész zugleich an die philosophische Tradition an, die ihm im Unterschied zu Agamben lieb und teuer ist: an den deutschen

⁴⁵ Ebd., S. 270.

⁴⁶ Ebd., 271.

Idealismus, insbesondere an Kants Theorie der Zwecklosigkeit und der Interessellosigkeit des Schönen. In der *Kritik der Urteilskraft* hatte Kant den Begriff der Interessellosigkeit eingeführt, um damit eine Form der Erfahrung zu qualifizieren, die das Schöne als gegenstands- und zweckfreies Wohlgefallen definiert. Wenn nach Kant Schönheit übereinstimmt mit der „Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird“⁴⁷, dann kann Kertész den Begriff der Schicksallosigkeit in die Tradition der Interessellosigkeit des Schönen stellen, da sich in der Darstellung des Lagers im Roman mit Auschwitz kein Zweck verbindet, sondern allein „die subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck“⁴⁸. Das interesselose Wohlgefallen Kants als subjektive Zweckmäßigkeit ohne Zweck wird zum Grund der Schicksallosigkeit als einer Form der Subjektivität, die sich vom Lager freimacht, indem sie es dem freien Spiel des Gemüts anvertraut, das Kant zur Grundlage des Schönen erklärt hatte. In diesem Sinne ist Auschwitz für Köves weder nützlich noch vollkommen, sondern ganz einfach schön, kein Inferno, wie Levis Darstellung es nahegelegt hatte, sondern ein subjektiv zweckmäßiges Paradies. So ergreift Köves nach der Szene in der Straßenbahn auf dem Weg zur Mutter auch das letzte positive Gefühl, das ihm geblieben ist, Heimweh: „Es war die gewisse Stunde – selbst jetzt, selbst hier erkannte ich sie -, die mir liebste Stunde im Lager, und ein schneidendes, schmerzliches, vergebliches Gefühl ergriff mich: Heimweh.“⁴⁹ In einem geradezu Proustschen Moment steigt inmitten von Budapest die Erinnerung an das Lager wieder hoch, an das Leben dort, von dem er Erzähler in ergreifender Reinheit und Schlichtheit behauptet, es „dort reiner und schlichter gewesen.“⁵⁰ Was die Erinnerung an das Lager zutage fördert, ist eben nicht die Dantesche Hölle, sondern das Paradies als Verkörperung des Glücks, nach dem Agamben in der Tradition der aristotelischen Affektenlehre fragte: „Ja, davon, vom Glück der Konzentrationslager, müsste ich ihnen erzählen, das nächste Mal, wenn sie mich fragen.“ Der abschließende Zusatz stellt dieses Glück zugleich wieder in Frage: „Wenn sie überhaupt fragen. Und wenn ich es nicht selbst vergesse.“⁵¹ Dass es ein Glück der Konzentrationslager gibt, ist der Skandal, mit die Inversion der Levischen Erinnerungsgeschichte endet, die Kertész in seinem Roman präsentiert, der abschließend ein Vergessen in Aussicht stellt, durch das das Selbst sich selbst und das Erzählen abschafft. Die Verstörung, die von Köves Suche nach dem Glück ausgeht, führt zugleich zu der Frage zurück, die Agamben an die Lager

⁴⁷ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main 1974, S. 155.

⁴⁸ Ebd., S. 136.

⁴⁹ Imre Kertész, *Roman eines Schicksallosen*, S. 286.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., S. 287.

gestellt hat, zu dem Zusammenhang von Scham und Subjektivität und die Ethik des Glücks, wie sie sich von Aristoteles und Heidegger herleiten lässt.

VII.

In Agambens Auseinandersetzung mit Auschwitz spielt der Affekt der Scham eine zentrale Rolle, da „die Scham tatsächlich so etwas wie die verborgene Struktur jeder Subjektivität und jedes Bewusstseins“⁵² sei. In ähnlicher Weise wie ihm das Lager als paradigmatischer Ort der modernen Theorie des Rechts gilt, wird die Scham zum paradigmatischen Affekt einer Ethik nach Auschwitz, die ihr Zentrum in der Figur des Zeugen findet, die Agamben von Primo Levi und von Lévinas herleitet. Für Agamben folgt daraus, „dass Zeugnis ablegen bedeutet, in der eigenen Sprache die Position desjenigen einzunehmen, der sie verloren hat.“⁵³ Wiederum in der Tradition Heideggers verweist Agamben in diesem Kontext neben Paul Celan auf Hölderlin:

Hölderlins These ‚Was bleibt aber, stiften die Dichter‘ darf nicht in dem trivialen Sinn verstanden werden, dass das Werk des Dichters von Dauer sei, dass es zeitlich fortbestehe. Sie besagt vielmehr, dass das dichterische Wort dasjenige ist, was jedesmal die Position des Restes einnimmt und auf diese Weise Zeugnis ablegen kann. Die Dichter – die Zeugen – stiften die Sprache als das, was übrig-bleibt, was aktuell die Möglichkeit – oder Unmöglichkeit – zu sprechen überlebt.⁵⁴

Wie schon Heidegger, so bewegt sich Agamben dicht am Rande des Kitsches, wenn er die Sprache als dasjenige ausgibt, was nach aller Zerstörung übrig bleibe. Die These, das dichterische Wort nehme die Position des Restes ein, von dem her und zu dem hin Zeugnis abgelegt werden soll, ist aus der Heideggers Bekenntnis zu Hölderlin folgenden Aneignung der Dichtung Celans durch die Dekonstruktion wie durch die Hermeneutik Gadammers wohlbekannt. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang aber nicht die Frage, ob Hölderlins Stiften der abendländischen Metaphysik zugehört oder eher nicht. Im Rahmen der ethischen Frage nach dem Glück, die Agamben im Zusammenhang mit der Identifikation von Scham und Subjektivität stellt, geht es um die aristotelische Bestimmung der Tugend als Sichverhalten zu den Affekten. Wie Primo Levis Aufzeichnungen zeigen, kommt dem Affekt der Scham in der Erfahrung des Lagers in der Tat eine zentrale Rolle zu, eine derart zentrale Rolle, dass die Anstrengungen des Überlebenden Levi letztlich der Aufhebung der Scham

⁵² Giorgio Agamben, Was von Auschwitz bleibt, S. 112.

⁵³ Ebd., S. 141.

⁵⁴ Ebd.

durch die Erinnerung und die damit verbundene Wiederaufwertung von Tugend und Wissen gelten. Kertész radikalisiert die Position Levis, indem er sie umdreht und Schicksallosigkeit als eine – allerdings traumatische – Freiheit von der Scham aufzeigt und zugleich sämtliches Verhalten zu den Affekten als peinlich auslegt, den Affekt der Scham also selbst mit Scham belegt. Will man diesen Begriff der Scham zur Grundlage allen menschlichen Daseins machen, wenn Scham in Agambens Worten also so etwas „die verborgene Struktur jeder Subjektivität und jedes Bewusstseins“ ausmacht, dann ergibt sich gerade aus der Perspektive der aristotelischen Vorgaben, an die noch Heidegger anknüpft, allerdings zugleich eine Frage, die Agamben nicht in ausreichendem Maße in den Blick nimmt. In der *Nikomachischen Ethik* hatte Aristoteles die Frage nach sittlicher Tüchtigkeit an drei unterschiedliche Phänomene gebunden, an „irrationale Regungen, Anlagen und feste Grundhaltungen.“⁵⁵ Mit irrationalen Regungen bezeichnet Aristoteles die Affekte im engeren Sinne, mit Anlagen das, wodurch der Mensch überhaupt fähig ist, Affekte zu verspüren, mit festen Grundhaltungen schließlich „etwas, kraft dessen wir uns den irrationalen Regungen gegenüber richtig oder unrichtig verhalten. Einer Zornesregung gegenüber ist z. B. unser Verhalten dann unrichtig, wenn wir sie zu heftig oder zu schwach empfinden, dagegen richtig, wenn es in einer gemäßigten Weise geschieht.“⁵⁶ Ethisches Verhalten gründet Aristoteles zufolge nicht in den Affekten, sondern in dem Verhalten, das der Mensch zu den irrationalen Regungen einnimmt. Vor diesem Hintergrund zielt Kertész in seinem Roman über die Schicksallosigkeit mit der Scham auf ein Gefühl des Nichtgefühls, das darin besteht, dass der Protagonist sich im aristotelischen Sinne unrichtig verhält, weil er Gefühle zu schwach, mit einer Tendenz bis zum völligen Verschwinden, empfindet, die Abwesenheit der Gefühle also zu dem Dauerzustand wird, den Aristoteles als feste Grundhaltung bezeichnet. Das ist natürlich kein Grund, den Held von Kertész' Romans moralisch zu disqualifizieren, wohl aber einer, die Analyse der Scham bei Agamben in Frage zu stellen. Über die Scham vermerkt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*: „Von der Scham-Empfindung darf man nicht in dem Sinne reden, als sei sie eine Trefflichkeit des Charakters, denn sie gleicht mehr einem Gefühl als einer festen Grundhaltung. Eine Definition jedenfalls bezeichnet sie als Angst vor einer Minderung des guten Rufs. Sie bewirkt Ähnliches wie die Angst vor Gefahr: wer dieses Gefühl hat, wird schamrot, während die Angst vor dem Tode erbleichen lässt. In beiden Fällen also handelt es sich irgendwie um Körperliches. Das aber deutet mehr auf Gefühlsmäßiges denn auf feste Grundhaltung.“⁵⁷ Im Unterschied zu Aristoteles redet Agamben von der Scham als einer

⁵⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Berlin 1983, S. 34.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., S. 94.

Trefflichkeit des Charakters, als vernichtende Getroffenheit durch den Anderen, die jede Struktur der Subjektivität begründen soll. Er gibt damit jene Differenz auf, die moralisches Verhalten Aristoteles zufolge von den Affekten unterscheidet: Nicht die Gefühle sind gut oder schlecht, sondern unser Verhalten zu den Gefühlen. Dass dieses Verhalten, wie Heideggers Analyse der Stimmung gezeigt hat, wiederum affektiv begründet sein kann, verkompliziert den Sachverhalt zwar, führt aber zugleich zu der Frage nach dem zwiespältigen Status der Scham bei Agamben zurück. Agamben setzt die Scham doppelt an, als Affekt, der im Lager als *nómos* der Moderne zum Ausdruck kommt, und als Grund der Subjektivität, also als feste Grundhaltung, die sich so oder so zur Scham verhält. Indem er die Scham damit aber uneingestanden zum Maßstab moralischen Verhaltens erklärt, verabsolutiert er den Affekt der Scham zum Metaaffekt der Moderne. So wie Freud, und auf unterschiedliche Weise Heidegger, alles, was Affekte berührt, zur Angst wird, so wird Agamben alles zur Scham. Er verbarrikadiert damit jedoch zugleich den Weg, den er eigentlich öffnen will. Für Agamben ist die Scham Garant der Unterworfenheit des Subjekts unter die anderen, da auch das Sichverhalten zu den Affekten im Lager durch Scham bestimmt ist. Selbst wenn diese These deskriptiv richtig wäre – Levis Erinnerungen weisen in eine andere Richtung –, so wäre die Nichtigkeit der menschlichen Existenz damit in einem normativen Sinne zur Richtigkeit geworden. Agamben macht die Scham zur verdeckten Norm jeder Subjektivität, anstelle sie als das zu qualifizieren, was sie eigentlich ist: In Agambens eigenem Begriff der Ethik als Lehre des Glücks Zeichen für ein im moralischen Sinne nicht glückendes menschliches Leben. Wie die literarischen Zeugnisse von Primo Levi und Kértesz gezeigt haben, hat die Scham als Grundlage einer Analyse nicht gelingenden Lebens ihren guten Grund. Sie zur verborgenen Struktur jeder Subjektivität und jeden Bewusstseins zu machen, heißt aber, die Differenzen aufzugeben, die die Verlagerung der Rechtsproblematik auf Fragen der Ethik in *Was von Auschwitz bleibt* erst ermöglichen soll.