

Schmieder · Hrsg.
Überleben

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Überleben

Historische und aktuelle
Konstellationen

Herausgegeben von
Falko Schmieder

Wilhelm Fink

Das diesem Bericht zugrunde liegende Vorhaben wurde vom
Bundesministerium für Bildung und Forschung unter
dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert.
Die Verantwortung für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Umschlagabbildung:
Hieronymus Bosch, Ecce Homo, um 1480/90
(Ausschnitt)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung
und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren
wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-4997-9

KATHERINA ZAKRAVSKY

Über Leben

Einige Szenarien zu einer Ethik des Überlebens nach Foucault, Agamben und Ridley Scotts *Alien*

»The future is a slow retreat
The future is a muscle you don't have«¹

1. Das Überleben der Menschheit im Zeitalter der Biopolitik

»In dem von ihnen gewonnenen und forthin organisierten und ausweiteten Spielraum nehmen Macht- und Wissensverfahren die Prozesse des Lebens in ihre Hand, um sie zu kontrollieren und zu modifizieren. Der abendländische Mensch lernt allmählich, was es ist, eine lebende Spezies in einer lebenden Welt zu sein, einen Körper zu haben sowie Existenzbedingungen, Lebenserwartungen, eine individuelle und kollektive Gesundheit, die man modifizieren, und einen Raum, in dem man sie optimal verteidigen kann. Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen.«²

Das Aufkommen der Biopolitik als Dispositiv der Moderne beschreibt Michel Foucault als Effekt einer Reihe von Transformationen, verbindet es allerdings an dieser Stelle nicht explizit mit den wissenschaftlichen Entdeckungen Darwins.³ Die Eingliederung des Menschen in das Kontinuum der lebenden Organismen ist aber eine der bedeutsamsten Konsequenzen von Darwins Theorie von der Abstammung des Menschen.⁴ Wenn parallel zu oder auch in Abhängigkeit von dieser Transformation des biologischen Wissens der Mensch als lebendiges Wesen sich auch politisch zu verstehen beginnt, stellt sich dann freilich die Frage, als was er dies tut. Wird dann der Organismus, das Individuum als biologische Entität zugleich zum politischen Subjekt? Und bedeutet dies dann eine Erweiterung des personellen, intellektuellen und vor allem ethischen Subjektbegriffs auf lebende Wesen, die zumindest potenziell die Grenzen des Menschengeschlechts überschrei-

1 The Walkabouts, »Devil in the Details«, *Acetylene* 2005. In dem Song finden sich auch die Zeilen »Survival is all parody/ Contorted and extorted/ For amusement«.

2 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen* (1976), Frankfurt am Main 1987, S. 169.

3 Zu der teils nur indirekt durch Analogie zu erschließenden Affinität von Darwin und Foucault vgl. Philipp Sarasin, *Darwin und Foucault: Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt am Main 2009.

4 Charles Darwin, *The Descent of Man: Selection in Relation to Sex*, London 2004.

ten? Oder bedeutet diese fundamentale Umwälzung der Biopolitik ganz im Gegenteil eine objektivierende, Politik, Recht und Ethik auf Wissenstechnik einschränkende Verwaltung von lebenden Einheiten, deren Subjektstatus sich auf die Teilbedeutung des Unterworfenenseins einengt? Foucaults eigene Rede von der Sorge eines administrativen Apparats um die Lebensvollzüge von Bevölkerungen legt Letzteres nahe.⁵ Jedoch bleibt seine grundsätzliche Formel vom Eintritt des Lebendigen in die Sphäre des Politischen und Historischen gegenüber beiden Auslegungen offen.

Wir sind freilich für die Gefahren eines technizistischen und naturalistischen Biologismus überaus hellhörig, übersehen aber häufig, dass die philosophisch-anthropologische Fundierung einer radikalen Zurückweisung bloß biologischer Definitionen des Menschen auf binären Merkmalstabellen beruht, deren Verwurzelung in obsoleten metaphysischen Systemen sich nicht von der Hand weisen lässt. Entlang der Achsen Natur-Geist beziehungsweise Natur-Kultur wird der biologischen Spezies ›Mensch‹ eine Reihe von außer- und über-biologischen ›Merkmalen‹ und ›Besitztümern‹ zugesprochen, die ihn grundsätzlich von allen anderen biologischen Spezies unterscheiden soll. Dieses Merkmalsbündel nimmt in der Regel die Form einer metonymischen Kette an: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Historizität, Zukunftsfähigkeit, Sprache, Technik, schließlich alle kulturellen Errungenschaften wie Kunst, Wissenschaft, Religion, Politik und Moral, die auf jenen Merkmalen aufruhen.

In den Ansätzen einer modernen Anthropologie ohne theologischen oder idealistischen Rückhalt sind all diese Merkmale dem Menschen und nur dem Menschen eigen. Sie entstehen ohne weitere ontologische oder ontische Begründung im Zuge der naturgeschichtlichen Genese der menschlichen Spezies. Diesen ausschließlichen Besitz des kulturellen Privilegs bezahlt aber der säkulare Humanismus mit beträchtlicher Inkonsistenz und entsprechender struktureller Instabilität des modernen menschlichen Selbstverständnisses. So steht ein ontologisches Privileg, das außerhalb der Selbstzuschreibung dieses Privilegs durch seinen Besitzer keinen anderen Gehalt aufweist, im Verdacht einer gattungsweiten Anmaßung. Wenn niemand außer eben der Mensch als Vertreter seiner Gattung anerkennen kann, dass ihm und nur ihm Geist, Sprache und Kultur zukommt, verharrt die gesamte Sphäre der kulturellen Wirklichkeit in einem prekären Perspektivismus. Dem entspricht auch die andere problematische Konsequenz einer radikalen Objektivierung und Entpersonalisierung der gesamten außermenschlichen Natur. Der säkularen Aufklärung folgt die protoindustrielle Auffassung aller lebenden und nicht lebenden Naturerscheinungen als ›Sachen‹. Weiterhin zwingt die Selbstzuschreibung des kulturellen Privilegs den Menschen, sich selbst in einen natürlichen

5 Zur Einführung der Biopolitik als administrative Sorge um das ›Leben‹ von Bevölkerungen vgl. das letzte Kapitel von Foucault, *Sexualität und Wahrheit* (Anm. 2); und die etwa gleichzeitige Vorlesung, ders., *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt am Main 1999. Hierzu auch Katherina Zakravsky, »Enthüllungen. Zur Kritik des ›nackten Lebens‹«, in: Ludger Schwarte (Hg.), *Auszug aus dem Lager. Zur Überwindung des modernen Raumparadigmas in der politischen Philosophie*, Bielefeld 2007, S. 59-78.

und einen kulturellen Teil aufzuspalten, wobei der natürliche Teil zwar in jeder Ontogenese immer wieder erneut den Nährboden für den Erwerb des kulturellen Privilegs darstellt, im Zuge dieser Erbschaft aber auch gezwungen wird, möglichst in den Hintergrund zu treten. Aus dieser inneren Spaltung sowohl des Subjekts wie des Sozius folgt die unglückliche Allianz des modernen säkularen Humanismus mit allen Formen der Disziplinar- und Normierungsmacht. Schließlich bringt der Mensch zur ständigen Bewahrung und Steigerung seines kulturellen Privilegs, und unter Ausnutzung aller natürlichen Ressourcen, eine stets künstlicher werdende zweite Welt hervor, deren Produkte einen solchen Grad von Komplexität und Autonomie entwickeln, dass die Entscheidung, diese Formen künstlichen Lebens und künstlicher Intelligenz in aller Zukunft als bloße Werkzeuge und ›Sachen‹ der menschlichen Produzenten anzusehen, wiederum als bloße Anmaßung erscheint.

Unter diesen Voraussetzungen ist nun der Mensch als ›Überlebender‹ ein besonders zweideutiges Wesen. Während nämlich seine Eigenschaften als Lebewesen tendenziell im Sinne einer Aufstufung des Organischen hin zu komplexeren geistigen oder kulturellen Formationen (im Sinne von Edmund Husserls Regionalontologie⁶ oder Plessners Stufen des Organischen⁷) nur die (als stabil gesetzte) Basis für seine spezifisch menschlichen Eigenschaften bilden sollen, kommt dem ›Überleben‹ der menschlichen Gattung umgekehrt aber ein weit über alle anderen organischen Lebensformen hinausgehendes Privileg zu; ist doch das Überleben der Gattung Mensch die Grundvoraussetzung für jegliche über die Natur hinausgehende Kultur. Wie aber schon die beträchtlichen Opfer eines kontinuierlichen Aussterbens anderer Arten beweisen, sichert der Mensch über sein bloßes Überleben hinaus sein ›gutes‹ Leben durch einen rücksichtslosen Kampf um die Ressourcen, den er wiederum als generelle Überlebensstrategie sonst nur der ›geistlosen‹, nach darwinistischen Evolutionsgesetzen agierenden Natur zuschreibt. Die Spezies Mensch wendet also dieselben Überlebensstrategien an wie jede ›ums Überleben kämpfende‹ Spezies, verhält sich also ganz naturkonform, tut dies aber im Namen ihrer einzigartigen Eigenschaft als kulturproduzierende Spezies. Und da das ›Haben der Kultur‹ das ›Haben von Technik und Wissenschaft‹ einschließt, ist diese Überlebensstrategie weitaus erfolgreicher als die jeder anderen kulturlosen Spezies.

Seitdem der ›Kampf ums Überleben‹ zu einem sozialdarwinistischen Motto⁸ wurde, das mit Darwins Entdeckung so gut wie nichts zu tun hat, gerinnt der alt-europäische, mehrdeutige Begriff des ›Überlebens‹, der eher einer Kette von Hom-

6 Vgl. u. a. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Tübingen 1993, S. 129, I. § 9.

7 So modern Plessners These von der Exzentrizität des Menschen auch anmuten mag, sie bleibt im Rahmen des klassischen Humanprivilegs und findet sich zudem in die zutiefst traditionelle Philosophie einer ontologischen Stufenpyramide eingepasst. Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin – New York 1975.

8 Auf die umfangreiche Frage des Sozialdarwinismus als Dispositiv zwischen (bio-)politischer Ideologie und (pseudo-)wissenschaftlicher Begründung kann hier nicht näher eingegangen werden. U. a. spricht Hannelore Bublitz vom Sozialdarwinismus als »Schnittstelle der Rationalisierung von Arbeit, Bevölkerungspolitik und Sexualität«. Hannelore Bublitz, »Die Gesellschaftsordnung unterliegt dem Walten der Naturgesetze: Sozialdarwinismus als Schnittstelle der Rationalisierung von Arbeit, Bevölkerungspolitik und Sexualität«, in: dies./Christine Hanke/Andrea Seier

onymien glich, zu einer gefährlich schillernden Figur einer neuen, gattungsweiten Selbstreflexion, von der Foucault in seltsam Heidegger-affinen Formulierungen schreibt.⁹

»Aber die ›biologische Modernitätsschwelle‹ einer Gesellschaft liegt dort, wo es in einer politischen Strategie um die Existenz der Gattung selber geht. Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.«¹⁰

Nun ist aber in Heideggers *Sein und Zeit* das Dasein dadurch gekennzeichnet, dass es ihm in seinem Sein um dieses selbst geht.¹¹ Die reflexive Beziehung zu seinem Sein unterscheidet das Dasein von allem anderen Seienden. Und dieses Sein des Daseins nennt Heidegger nicht Leben. Mehr noch, im Zuge der in dem gewaltigen, mythomanischen Entwurf *Vom Ereignis* gipfelnden Kehre erhält das Dasein erneut den ihm in *Sein und Zeit* konsequent verweigerten Beinamen ›Mensch‹, da hier dieses Maskulinum Singular eine neue, mythische Valenz annimmt. Und dieser ›Mensch‹, als Dasein explizit Erwählter des Seins, wird von allem Lebendigen radikal geschieden gedacht.

»Nichtiger als das Flüchtigste jenes Augenblicks [und Heidegger nennt hier die Weltgeschichte den Augenblick] ist die vermeintliche Dauer des seinlosen ›Seienden‹, das man nachträglich aus der Lichtung jenes Augenblicks als das schon Vorhandene feststellen und ›Natur‹ nennen möchte, um daran die Flüchtigkeit und Scheinbarkeit jenes Augenblicks vorzurechnen. Aber noch die Scheinbarkeit und das Scheinen ist Lichtung, ist Seyn, das allein den Menschen in sein Wesen verschenkt, das ihm aus allem Vergleich mit dem Tier und dem nur Lebendigen herausnimmt.«¹²

Wenn nun also Foucault das moderne biopolitische Subjekt als jenes Wesen beschreibt, dem es um sein Leben geht, erzeugt er eine hybride Formel, deren gewaltige Konsequenzen hier nicht ausgelotet werden können.

(Hg.), *Der Gesellschaftskörper. Zur Neuordnung von Kultur und Geschlecht um 1900*, Frankfurt am Main 2000, S. 236-324.

9 Überleben als ein semantisches Bündel hat vor allem drei Bedeutungen: Überleben als gradueller Begriff eines verringerten bzw. auf das Wesentliche reduzierten Lebens (»Ich habe nur das für das Überleben Notwendigste.«), Überleben als binäre Disjunktion (›Überleben oder Aussterben der Art‹), und Überleben als temporärer Begriff (›die Katastrophe überleben‹). Das ›Über‹ des ›Lebens‹ bedeutet mit dem verführerischen Schillern aller Trans- und Meta-Bildungen ein zeitliches ›Danach‹, das eine Aufwärtsbewegung und Intensivierung zu implizieren scheint.

10 Foucault, *Sexualität und Wahrheit* (Anm. 2), S. 170f.

11 »Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht.« Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, S. 191, § 41.

12 Martin Heidegger, »Besinnung« (1938/39), in: ders., *Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*, Bd. 66, hg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt 1997, S. 113. Bei »Besinnung« handelt es sich um die nicht zur Veröffentlichung gedachte, nochmalige Durcharbeitung des Gedankenmaterials des Hauptwerks *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), Bd. 65.

Vor allem aber impliziert diese Formel, dass

- Die Heideggersche These eines Abgrunds zwischen Sein/Dasein und Leben einer weiteren Überprüfung zu unterziehen ist.
- Die klassische Auszeichnung des (menschlichen) Subjekts mit der Fähigkeit des Selbstbewusstseins eine radikale Erweiterung auf der Ebene der Gattung erfährt: Laut Foucault reflektiert das moderne biopolitische Subjekt sich selbst erstmals auf der Ebene der Spezies.
- Die Einführung der Reflexion in den Begriff des Lebens diesen selbst modifiziert. Das Leben ist nicht länger fraglose natürliche Basis für ein kulturelles Wesen, das sich selbst erst auf der Ebene des Intellekts reflektiert. Sowohl die schon dem animalischen Wesen zugeschriebene, »schwache« Variante der Selbstaffektion wie das individuelle menschliche Selbstbewusstsein könnten dann als in die erweiterte biopolitische Reflexion der Gattung integriert gedacht werden.¹³

Eine weitere Konsequenz, die Foucault hier nicht anspricht, die sich aber schon aufgrund der traditionellen Affinität von Politik und Ethik nahelegt, betrifft die mich hier besonders beschäftigende Frage einer ›Ethik des Überlebens‹ beziehungsweise der grundsätzlichen Unmöglichkeit einer solchen. Insbesondere bei Kant ist das Selbstbewusstsein Grundlage des moralischen Urteils, und die Fähigkeit zur Moral weit mehr als der gesamte restliche Katalog der Kulturgüter das Privileg der Gattung Mensch.

Dass das Überleben des einzigen Wesens, das zu moralischem Verhalten fähig ist, selbst ein moralischer Imperativ sei, ist für Kant allerdings ein Fehlschluss. Jahrhunderte vor der realhistorischen Möglichkeit eines totalen selbstverschuldeten Aussterbens der Gattung blitzt diese Möglichkeit am Anfang von Kants *Entwurf zum ewigen Frieden* in einem holländischen Wirtshauschild als allegorisches Bild eines Menschheitsfriedhofs auf.

»Zum Ewigen Frieden.

Ob diese satirische Überschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirts, worauf ein Kirchhof gemalt war, die Menschen überhaupt [...] oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süßen Traum träumen, mag dahin gestellt sein.«¹⁴

13 Die kybernetische Auffassung des Organismus als autopoietisches System ist eine radikale Herausforderung an die Privilegierung des menschlichen Bewusstseins als einzige Instanz der Selbstreflexion. Humberto Maturana/Francisco Varela, »Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living«, in: *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 42 (Dordrecht 1980). Zu den konservativen Aspekten einer einseitigen Privilegierung der geschlossenen Autonomie in der klassischen Kybernetik mit Blick auf Deleuze' Denken des Rhizoms als symbiotisches Geflecht vgl. Keith Ansell-Pearson, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London 1997, S. 140ff.

14 Immanuel Kant, »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf« (1795), in: *Akademieausgabe Online*, S. 343 URL: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/343.html>, Zugriff im September 2009.

Die erstaunliche Gelassenheit, mit der Kant dem bedrohlichen Bild eines Menschheitsfriedhofs begegnet, folgt aus dem Umstand, dass das empirische Überleben der Menschheit zwar empirische Voraussetzung für die Erreichung der politisch-moralischen Ziele der Menschheit sein mag, – wie etwa dem Erreichen eines weltbürgerlichen Zustands, der das Zeitalter der nationalen Kriege beendet, – als solches aber kein unmittelbarer Gegenstand der moralischen Sorge ist. Lässt sich also bei Foucault unter Zusammenziehung zweier Heidegger-naher Formeln von einer Sorge der Spezies um sich sprechen, so liegt diese Kant völlig fern. Empirische Umstände, die nicht Gegenstand eines Willens zum Guten oder Bösen sein können, sind für die moralische Sorge nicht relevant. Man kann sogar aus der satirischen Grimmigkeit dieses Bilds schließen, dass die Vision eines moralischen Scheiterns an einer globalen Friedensordnung, die als weiteren empirischen Effekt ein empirisches Aussterben der Gattung nach sich zöge, eher der Ästhetik des Erhabenen als der moralischen Verzweiflung anheim fiel. Bei Kant ist das empirische Glück die Konsequenz der moralischen Würdigkeit. Wem also aufgrund des Scheiterns an der Würde das Glück des Lebens entzogen wird, dessen Geschick erregt eher grimmige Genugtuung als Jammer und Mitleid.

Nun ist dies allerdings ein vormodernes Paradigma, das die Frage nach einer möglichen ›Ethik des Überlebens‹ im Zeitalter der Biopolitik nicht beantworten kann.

Daher ist es erhellend, sich an jemanden zu wenden, der sich als Nachlassverwalter und Fortsetzer der Foucaultschen Konzeption der biopolitischen Wende versteht und die Frage des Überlebens anhand ihrer extremsten Bedingungen stellt.

2. Die Scham des Überlebens nach Giorgio Agamben

Giorgio Agambens Analyse des Überlebens in *Was von Auschwitz bleibt*,¹⁵ die seine Theorie des ›nackten Lebens‹ in *Homo sacer I*¹⁶ erweitert und vertieft, stellt zunächst radikal die Frage nach dem Exemplarischen des Extremen. Wenn die nationalsozialistischen Lager zu überleben heißt, den extremsten biopolitischen Ausnahmezustand zu überleben, welche ›allgemeinen Lehren‹ lassen sich dann aus diesen Zeugnissen ziehen? Agamben weist zunächst unter Berufung auf Primo Levi und zahlreiche andere Zeugen jegliches ›Lernen aus Auschwitz‹ zurück: das Leiden im Lager hatte keinen tieferen Sinn und lehrte keine moralische Lektion, gar über das Herausdestillieren von Moralität und Menschlichkeit unter Extrembedingungen. Letztere These, die mit Terence Des Pres' Studie *The Survivor. An Anatomy of Life in*

15 Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III*, Frankfurt am Main 2003.

16 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 1995.

the Death Camps (1976) eine prekäre Brücke zum amerikanischen ›survivalism‹¹⁷ schlägt, läuft grundsätzlich Gefahr, die nationalsozialistische Bestimmung des Lagers als Ort des radikalen Menschenversuchs, in dem unter anderem die Gefangenen grausamen ›Materialtests‹ unterzogen wurden, unter moralischen Vorzeichen zu übernehmen. Kurz, ein Todeslager ist kein Ort, an dem sich herausstellt, »was für ein Mensch einer ist«. Wenn, mit Agamben gesprochen, menschliches Leben in seiner ethischen Bestimmung eben nicht ›nacktes‹ Leben ist, sondern stets vielfach bedingtes, eingebettetes, verbundenes Leben in vielfachen »Lebens-Formen«,¹⁸ dann ist menschliches Leben sozusagen umgeben von einer Sphäre des Potenziellen. Insofern das Lager ein Ort ist, an dem selbst die extremsten Möglichkeiten wirklich werden, an dem also zugleich alles Potenzielle am menschlichen Leben vernichtet wird, ist alles, was man an den Lagern bezeugen kann, gleichsam schon außerhalb des menschlichen Lebens angesiedelt und das heißt als extreme Ausnahme nicht aussagekräftig.

Nun wäre es aber umgekehrt – und Agamben ist weit davon entfernt, diesen einfachen Schluss zu ziehen – allzu bequem, Auschwitz in den historischen Bernstein seiner eigenen Singularität einzuschließen, das Amen des ›Niemals wieder‹ darüber zu sprechen und zum Betrieb der Zivilisation zurückzukehren. Wie ernst es Agamben mit der fortgesetzten ›Relevanz‹ der Lager ist, beweist ein erschütterndes Zitat Primo Levis, das die Erfahrung von Auschwitz mit Friedrich Nietzsches Gedanken von der »ewigen Wiederkehr des Gleichen« konfrontiert. Nein, man kann nicht wollen, dass Auschwitz unzählige Male wiederkehrt. Sich an einen wiederkehrenden Alptraum erinnernd, der jedes Mal wieder mit dem polnischen Ausruf zum Aufstehen – »Wstawać!«¹⁹ – endet, sieht Levi sein gesamtes Leben nach dem Lager als behagliche Illusion eingeklammert, als sollte er jeden Augenblick erneut durch jenen Ausruf im Lager erwachen. Levis Antwort auf die ultimative Herausforderung eines wiederkehrenden Auschwitz ist also nicht Amérys Kampf gegen die Vergangenheit, sondern, – so Agamben – die erschütternde Diagnose »Man kann nicht wollen, dass Auschwitz auf ewig wiederkehrt, weil es sich schon immer wiederholt.«²⁰

Ein Geschehen, das derartig nachwirkt, hat die Macht, den Begriff des Überlebens grundsätzlich zu modifizieren. Die Überlebenden der Lager haben nicht ihr

17 ›Survivalism‹ ist eine vor allem in den USA beheimatete politisch-kulturelle Bewegung, die zu größtmöglicher finanzieller und alltagsethischer Autarkie als Vorbereitungsmaßnahme für eine bevorstehende Katastrophe anhält. Dazu gehört das Anlegen von Lebensmittelvorräten und Gemüsegärten, das Bauen von Bunkern und die Leidenschaft für (teils paramilitärische) Trainings-Camps. ›Survivalism‹ findet sich häufig mit rechten, ›libertären‹, regierungsfeindlichen Agenden verknüpft. Ein Klassiker der ökonomischen Autarkie ist: John Pugsley, *The Alpha Strategy*, Stratford Press 1981. URL: http://www.biorationalinstitute.com/zcontent/alpha_strategy.pdf; Zugriff im September 2009; eine rezente soziologische Studie des ›survivalism‹ als ›radikale Skepsis‹ gegenüber der (post-)modernen Lebensform: Richard G. Mitchell Jr., *Dancing at Armageddon: Survivalism and Chaos in Modern Times*, Chicago 2002.

18 Vgl. Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg – Berlin 1996.

19 Primo Levi, *Zu ungewisser Stunde. Gedichte*, München – Wien 1998, S. 16.

20 Agamben, *Was von Auschwitz bleibt* (Anm. 15), S. 88.

Menschsein durch die Hölle gerettet, sondern sie haben in einen derartigen Abgrund des Inhumanen geblickt, dass sie als andere und anderes überlebt haben, als sie zuvor gewesen sind.

Die Frage nach den Überlebenden der Lager und ihrem (unmöglichen) Zeugnis umfasst alle Bedeutungen des Überlebens und verdichtet diese in einer womöglich tatsächlich neuen historischen Form. Wie Agamben gezeigt hat, wird ein auf seine bloßen Überlebensfunktionen reduziertes Leben als ›nacktes Leben‹ im Lager inhumane Lebensform. Ganz gegen jede alteuropäische Logik wird das neutrale, allgemeine Leben der ›zoé‹ zum ›bíos‹, zur konkreten Lebensform. Den binären Schalter des Überlebens oder Sterbens betätigen ständig die Selektion, der Hunger, die Zwangsarbeit und die Brutalität von SS und Lagerinsassen. Und im Falle des Überlebens nicht im Lager, sondern des Lagers, stellt sich in einer ungekannten Intensität die Frage eines nicht nur quantitativen, sondern qualitativen ›Danach‹. Diese quälende Intensität nennt Agamben mit Referenz auf Levi, Antelme und Levinas zunächst Schuld, dann Scham.²¹ Falls sie überhaupt je bestanden hat, hat dieser historische Einschnitt der Lager dem Überleben jede Unschuld genommen. Das Gefühl der Schuld erscheint völlig oder annähernd losgelöst von jeder konkreten Handlung des Überlebenden, denn alles, was er um des Überlebens willen getan oder unterlassen haben mag, ist völlig irrelevant angesichts der Lebensbedingungen im Lager. Diese waren so extrem, dass jedes Überleben nur als Ergebnis reiner Kontingenz anzusehen ist. Der historische Zeitpunkt der Befreiung, eine günstige Versetzung, ein Durch-die-Maschen-Rutschen, ein wenig mehr Körperkraft. Das Überleben ist ohne jeden Bezug zu heroischen Handlungen oder moralischen Verdiensten. Dies ist es aber außerhalb einer christlichen Aufrechnungsideologie von Glück und Würde sonst auch. Doch die ganz gewöhnliche säkulare Kontingenz des Überlebens wird angesichts des Lagers quälend. Wieso?

Levi quält sich mit dem Gedanken, dass er möglicherweise anstelle eines anderen, Besseren überlebt haben könnte.²² Dies destilliert Agamben aber zu Recht zu dem elementarerem Umstand, dass jeder, der die Lager überlebt hat, grundsätzlich an Stelle eines anderen überlebt hat, denn er hat sozusagen nicht als er selbst überlebt. Der Lagerinsasse, individuiert nur durch eine Nummer, lebte ein anonymes Leben und starb je nach der Willkür der Selektion einen anonymen Tod. Wird er nach der Lagerexistenz durch einen Zufall wieder in seine bürgerliche Existenz entlassen, weiß er nicht, als was, als wer, er überlebt hat. Das Lager überlebt ›man‹ strukturell immer an Stelle eines anderen; und im Wissen, dass die Stelle des vollkommenen Zeugen leer bleiben muss. Es erscheint fast als grausame Ironie, diese radikale und untröstliche Depersonalisierung noch durch jenes klassische Schuldparadigma beschreiben zu wollen, das durch seine massive Verankerung des Sub-

21 Meine hiesigen Ausführungen beziehen sich ausschließlich auf das 3. Kapitel von *Was von Auschwitz bleibt*, »Die Scham oder Über das Subjekt«, S. 76-119; zu weiteren zentralen Themen des Buches, vor allem zur Gestalt des ›Muselmann‹ vgl. Zakravsky, »Enthüllungen« (Anm. 5).

22 Primo Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, S. 82f., zit. nach Agamben, *Was von Auschwitz bleibt* (Anm. 15), S. 78.

jekts in einer durch den Namen des Vaters garantierten symbolischen Ordnung ihm gerade einen unumstößlichen Ort zuweisen will.

Daher ist es überaus bedeutsam, wenn auch nicht klar genug ausgeführt, dass Agamben die von Zeugen wie Levi, Bettelheim und Wiesel angeführte Schuld des Überlebenden durch die zunächst synonym erscheinende Scham ersetzt. Wenn wir Agambens Referenz auf Levinas' Auffassung der Scham als ein »An-sich-selbst-Gefesseltsein«²³ ernst nehmen und mit dem zuvor festgestellten Überleben an Stelle eines anderen verbinden, betrifft die Scham des Überlebenden das Leiden, an sich zu kleben und dennoch nicht an seinem Platz zu sein; sozusagen den leeren Platz eines anderen mit sich selbst auszufüllen, ohne ihn wirklich besetzen zu können. Während die Schuld der Effekt einer starken symbolischen Ordnung ist, ist die Scham das Indiz ihres Scheiterns. In der Scham manifestiert sich eine Existenz, die an sich selbst klebt und jede symbolische Ordnung überbietet. Dies ist wohl der bedeutsame Grund, warum die Scham zumeist als körperliches Symptom verstanden wird. Das Individuum schämt sich seines Körpers, sofern er auf unpassende Weise auffällig wird, sofern er sich nicht in die symbolische Ordnung einfügt. Die Scham des Überlebenden verweist auf eine Existenz, die aus ihrer Welt herausgefallen ist, die sich in keine Ordnung mehr einfügen kann; eine Existenz, die, wie Agamben mit Levinas schreibt, ihre eigene Passivität nicht übernehmen kann.

Wenn also einerseits das Überleben durch den historischen Bruch der nationalsozialistischen Lager eine Verdichtung und Modifikation erfahren hat, die trotz der Singularität ihres Ursprungs exemplarisch ist, andererseits aber dieser neue Begriff des Überlebens für die Kulturwissenschaften eine neue paradigmatische Bedeutung erhalten soll, so muss dies vor allem auf die in diesem Begriff verdichtete Beziehung von Intensität und Temporalität bezogen werden.

3. Das Monströse Überleben

Seit Darwin das Überleben der ›Passendsten‹ als Grundmechanismus einer natürlichen Selektion angenommen hat, besetzt der ›Kampf ums Überleben‹ als Pseudo-Ereignis die soziale Imagination. Wie sehr eine bestimmte biopolitische Auslegung Darwins zu jenem ›Bruch im biologischen Kontinuum‹ geführt hat, der die Grundlage für den nationalsozialistischen Rassenkrieg bildet, hat Michel Foucault schon vor Giorgio Agamben ausführlich gezeigt.

Es ist aber gerade in einem allgemeineren medialen Sinne die Undarstellbarkeit dieses Prozesses des selektiven Überlebens, die gleichsam den Abgrund zwischen Darwins Biologie und der Ideologie des Sozialdarwinismus besetzt. Der Sieger im Kampf um das Darwinsche Überleben erlebt keinen Triumph, der Verlierer keine Niederlage. Die Subjekte dieser Selektion sind Spezies, nicht Individuen, die Waf-

23 Emmanuel Levinas bezeichnet die Scham als »Unfähigkeit unseres Seins, die Gemeinschaft mit sich aufzugeben«; ders., *De l'évasion* (1935/6), Montpellier 1982, S. 86f.

fen ihres Kampfes sind Mutationen, von denen sie nichts wissen, die Zeichen des Sieges statistische Daten, die erst nachträglich feststellbar sind. Im Grunde ist diese ›Entscheidung‹ der Natur eher das Verfahren einer schleichenden, schmerzlosen Vernichtung durch Abnahme der Fortpflanzungsrate, ein Nicht-Ereignis mit weitreichenden langfristigen Folgen, doch gleichsam ohne Zeugen.

Folglich hat die kollektive Imagination im Wissen um diesen Mechanismus der Evolution seit dem 19. Jahrhundert darum gekämpft, dem ›Kampf ums Überleben‹ ein Bild zu verleihen. Das Unheimliche dieser Bemühung liegt freilich darin, dass dieser ›Kampf‹ in keinsten Weise den kriegerischen Handlungen der menschlichen Geschichte gleicht. Genau wegen dieser Unähnlichkeit ist jede darwinistische Imagination, die den Bereich menschlichen Kämpfens übersteigt, mit der Ästhetik des Unheimlichen geschlagen. Und ironischerweise ist die Vision einer uns gänzlich entzogenen Evolution ebenso unheimlich wie die einer durch uns gesteuerten.

Einen Ausweg bietet die modellhafte Abhandlung von darwinistischen Modellorganismen in eigens dafür entworfenen Filmgenres wie Science-Fiction und Horrorfilm.

Hier ist das möglich, was die Natur niemals zulässt, das abstrakte Prinzip des ›Kampfs um Überleben‹ in einem allegorischen Charakter zu verkörpern. Dies ist zwar ein lebendes Paradox, denn gäbe es einen einzigen Organismus beziehungsweise eine Spezies, die in diesem Kampf sozusagen als Sieger hervorginge, wäre damit dieser Kampf auch schon gegenstandslos. Jedoch ist diese Allegorie auch vielsagend, gelingt ihr doch das Unmögliche, den an sich schleichenden statistischen ›Kampf‹ zahlloser Spezies um Lebensraum und Fortpflanzungsraten in ein apokalyptisches Bio-Armageddon eines mythischen Endkampfes umzumünzen. Man muss schon über die reichen kulturellen Ressourcen einer alle Traditionen und Diskurse neu mischenden Traumfabrik verfügen, um der Theorie Darwins ein biblisches Gewand überzustreifen.

Das besondere Verdienst der wohl besten Darwinschen Sage vom Überlebenssieger, Ridley Scotts *Alien*,²⁴ besteht nicht nur in der Kreation eines perfekten Hybridmonsters, sondern auch in der Einführung eines weiteren Elements, einer sinnstrennen »Firma«, die mit dem außerirdischen Evolutionssieger eine intime Beziehung unterhält. Die Affinität von kapitalistischer und darwinistischer Theorie ist ja bekanntlich so groß, dass sich beide Diskurse in einem endlosen Feedbackloop gegenseitig stützen und steigern. Nicht nur wird der expansive Kampf um Marktanteile als Überlebenskampf inszeniert, der eben ohne unbegrenztes Wachstum und rücksichtslosen Wettbewerb nicht zu gewinnen sei, man spricht auch in der Biologie von den Kosten und Investitionen verschiedener Fortpflanzungsstrategien.²⁵ In

²⁴ *Alien*, GB – USA 1979, Regie: Ridley Scott; URL: <http://www.imdb.com/title/tt0078748/>.

²⁵ »Vor allem seit Robert L. Trivers' Reformulierung von Darwins Modell der Geschlechterrollen (1971) geht die Evolutionsbiologie von der Annahme aus, dass es bei allen männlichen Kämpfen um die Weibchen und den Kapricen der weiblichen Wahl immer darum gehe, für die mit weniger Energieaufwand zu produzierenden, ›billigeren‹ und reichlich vorhandenen Spermien einerseits und die weniger zahlreichen und energetisch ›teureren‹ Eizellen andererseits eine jeweils optimale Reproduktionsstrategie zu finden.« Sarasin, *Darwin und Foucault* (Anm. 3), S. 284; vgl. Robert

Alien sind das Monster und die Firma zwei abstrakte Größen, die einander perfekt widerspiegeln. Beide sind reine Überlebensspezialisten. Die Firma erscheint im ersten, klassischen Film nur durch ihre nicht-menschlichen Repräsentanten, den Bordcomputer Mother, der die nichts ahnende Mann- (und Frau-)schaft des Handelsschiffs *Nostromo* auf eine getürkte Rettungsmission schickt, und den Androiden Ash, der später die Einzigartigkeit des Alien als vollkommene Überlebensmaschine preist: »You still don't realize what you're dealing with. The Alien is a perfect organism. Superbly structured, cunning, quintessentially violent. With your limited capabilities you have no chance against it.«²⁶

Es ist nicht ohne Ironie und nicht ohne Signifikanz, dass gerade ein nicht lebendes Wesen die Ebenen der Vollkommenheit im Reich der Organismen so gut beurteilen kann. Sein Wohlgefallen am Alien ist im allerwörtlichsten Sinne interesselos. Da der Androide das Programm der Firma ausführt, sei es, um im Normalfall die Menschen zu beschützen, oder um im Ausnahmefall die Priorität zugunsten eines höherwertigen Ziels zu ändern, legt er selbst auf das Überleben keinen Wert, bewundert aber die Fähigkeit hierzu an einem anderen Wesen umso mehr. Die Gier der Firma, des Alien habhaft zu werden, eines so perfekten Überlebensspezialisten, dass es alles Leben um sich vernichtet, folgt einem technisch-ökonomischen Kalkül. In der Isolation einer reinen ›Überlebensfunktion‹ wird der Organismus umgewertet zur potenziellen Biowaffe. Die unheimliche Möglichkeit eines Überlebens ohne Leben kündigt sich an.

Erst bei genauerer Betrachtung enthüllt sich aber das Geheimnis des so feinsinnig aus phallischen und vaginalen, technischen und organischen Elementen kombinierten Monstrums. Es entspricht der Konvention des Horrorfilms, das Monstrum möglichst nicht als Ganzes erscheinen zu lassen, da es sonst seinen schrecklichen Charme verliert.²⁷ So zeigt sich erst am Ende des Films, wenn das Monstrum aus der Luftschleuse fliegt, dass es verdächtig einem menschlichen Zweibeiner gleicht. Dieser Illusionsbruch, so überaus erwartbar angesichts der horrenden Schwierigkeit, ganz neue Wesen zu entwerfen, hat hier aber seinen guten Grund. Wir werden nie erfahren, wie der Alien ›wirklich‹ aussieht. Schon die Tatsache, dass seine technisch-organische Hybridität sehr dem versteinerten, mit seinem Stuhl verwachsenen ›Elephant-Alien‹ gleicht, auf dessen Schiff die menschliche Crew die Alien-Eier entdeckt, entspringt nicht H.R. Gigers mangelndem Einfallsreichtum, sondern dem Umstand, dass der Alien sich jeweils dem Organismus angleicht, von dem er sich ernährt. Alien, dies namenlose Wesen, das nach einer Andersheit heißt, die nur für den anderen besteht, ist ein parasitärer Wanderer zwischen den Spezies, zwi-

L. Trivers, »Parental Investment and Sexual Selection«, in: Bernard Campell (Hg.), *Sexual Selection and the Descent of Man 1871-1971*, London 1971, S. 136-179.

26 URL: http://www.dailyscript.com/scripts/alien_shooting.html.

27 Vivian Sobchack behandelt die Differenz des Monsters im Horror- und Science-Fiction-Film. Während das Monstrum im Horrorfilm gerne psychoanalytisch mit der phallischen Mutter identifiziert wird, ist das Monster im Science-Fiction-Film diffiziler. Alien liegt wie auch der Film zwischen beiden Genres. Vivian Sobchack, *Screening Space: The American Science Fiction Film*, New Brunswick 1997.

schen den Planeten, und ein Meister der Metamorphose. Damit erfüllt er Darwins These perfekt: Er passt sich an jede Lebenslage an, indem er sich verwandelt. Und indem er das Überleben als solches verkörpert, stellt er eine verblüffende Gleichung auf: je weniger Identität desto mehr Überleben. Je weniger Eigenleben desto mehr Überleben. Der Alien trägt Züge eines virenähnlichen Parasiten, er gleicht sich anderem Leben an, indem er es vernichtet. Wäre der Alien aber kein so plastischer Gestaltwandler, stellte sich schließlich die Frage, ob noch von einer bestimmten Entität die Rede sein kann, die überlebt. Überlebt nur noch das Überleben selbst, überlebt im Grunde nichts.²⁸

Zu Recht hat Kelly Hurley darauf hingewiesen,²⁹ dass jene knochige Hand, die das Gesicht eines menschlichen Opfers umfasst, während sich der weiche Teil des Organismus in seiner Brust breit macht, ein besonders eindrucksvolles Stadium dieser Überlebensallegorie darstellt. Mit dieser krabbengeleichen, knöchernen Hand scheint sich ein leerer und grauenhafter Überlebensimperativ über das je individuelle Antlitz des Menschen zu legen und ihm jedes Leben abzuschneiden. Der Knochenmann schlägt unerwartet, verfrüht und grausam zu, im Namen des Überlebens.

Mit Blick auf Agambens Analyse des Überlebens der Lager ist es von sinistrierender Ironie, dass dieser ultimative Überlebensspezialist im dritten Teil der *Alien*-Serie auf einem seltsamen Planeten landet, der eine Mischung aus Gefängnis, Industrieanlage und Kloster ist, also eine sehr zeitgemäße, hybride Form des Lagers.

In David Finchers³⁰ düsterer Legende muss die kryogenische Kapsel der Heldin auf einem ehemaligen Gefängnisplaneten landen, auf dem die Häftlinge einst Bergbau betreiben mussten. Die Anstalt wurde zwar geschlossen, allerdings haben einige wenige Häftlinge beschlossen, zu bleiben, die langsam verfallenden Anlagen ansatzweise in Schuss zu halten und ihr Gefängnis im Zuge einer religiösen Erweckung in ein Kloster zu verwandeln. Die Häftlinge tun dort gleichsam Buße und halten sich ihre Bewacher zum Selbstschutz. Denn die Brüder sollen über ein y-Gen zu viel verfügen und führen ihre kriminellen Untaten auf diese biologische

28 Über diesen Aufsatz weit hinaus führt Keith Ansell-Pearsons brillante Lektüre von Nietzsches »Biologismus« mit Deleuze/Guattari. Der Virus, dessen »Leben« in nichts anderem besteht als in der parasitären Recodierung anderer Lebewesen, ist der perfekte Repräsentant des »Überlebens«, allerdings völlig ohne Eigenleben. Zugleich ist aber der Virus der Beweis für die genetischen Effekte von Symbiosen, die die Biologie mit ihrem hierarchisch-monokausalen Denken in Stammbäumen lange ignoriert hat. Keith Ansell-Pearson, »Viroid Life. On Machines, Technics, and Evolution«, in: ders., *Viroid Life* (Anm. 13), S. 123-151.

29 Kelly Hurley, »Reading Like an Alien: Posthuman Identity in Ridley Scott's *Alien* and David Cronenberg's *Rabid*«, in: Judith M. Halberstam/Ira Livingston (Hg.), *Posthuman Bodies*, Bloomington 1995. Allein die Rezeption des Films seit den 1980ern zu verfolgen, wäre ein Stück Geschichte der »cultural studies«; so dominieren anfangs Thesen zum Alien als entweder phallisches oder monströs mütterliches Wesen und althussersche Lektüren der »Firma« als antihumanistische Instanz. Vgl. Annette Kuhn (Hg.), *Alien Zone: Cultural Theory and Contemporary Science Fiction Cinema*, New York 1990. Dagegen ist Hurleys Lektüre im Zeichen des Posthumanen weit subtiler und differenzierter und verweist auf die komplexe Identität des Alien jenseits der Geschlechterdifferenz, die eher die Analyse der Metamorphose als die Psychoanalyse zu fassen vermag.

30 *Alien 3*, USA 1992, Regie: David Fincher; URL: <http://www.imdb.com/title/tt0103644/>.



Abb. 1: Still aus Ridley Scott: *Alien* (USA 1979), John Hurt als Kane, Alien-Design: H.R. Giger.

Anomalie zurück. Mit der Frau kommt dann auch das Monster in ihr Büsserleben. Hier geraten zwei anormale Lebensformen aneinander. Das Leben der Häftlingsmönche ist schon ein Nachleben, dieses Leben ist eine Strafe, eine Buße für ein früheres Leben. Nietzsche würde es das »Leben des reinen Ressentiments« nennen, in dem ein beschädigtes Leben über seine Vergangenheit zu Gericht sitzt. Dagegen ist das gewissenlos fressende und sich einnistende Überleben des Alien der reinste Einspruch. Allerdings verpufft die Opferbereitschaft der Mönche, die sich selbst als Köder durch die Gänge der alten Industrieanlagen hetzen, um den Alien zu fangen, auch ästhetisch ins Leere. Zwar mag sich hier eine alte Würde, die zwischen bloßem und gutem Leben scharf unterscheidet und die Differenz mit Bußübungen zu schließen trachtet, noch einmal zu Wort melden, und ein menschlicher, auch männlicher Wille über ein biologisch verfluchtes Leben triumphieren, doch ist dieses Selbstopfer angesichts des stärkeren Überlebens allzu wirkungslos. Dafür wird im dritten Teil umso deutlicher, dass das Überleben des Monstrums in der Heldin der Serie Konkurrenz erhält. Immer ist sie die Einzige, die davonkommt. Ebenfalls mönchisch kahl geschoren beginnt sie in diesem Film an ihrem Überleben schwer zu tragen. Ihr Leben, das immer mehr einem bloßen Überleben gleicht, findet sich schon begrifflich, dann auch tatsächlich durch den ›Alien‹ infiziert. So begreift sie, dass sie schon seit langem nur eine Spielfigur war, der einzige lebendige Riegel, der sich zwischen die Firma und das begehrte Monster schieben kann. Indem sie diese ihre von Anfang an feststehende Funktion ergreift, kreierte sie die schönsten und

allegorischsten Bilder des Films. Und zeigt, wie doch das Leben über das Überleben triumphieren kann, indem es sich selbst zum Einsatz macht. Empedokles gleich springt sie in den brodelnden Vulkan des Stahlofens, um sich selbst als unfreiwillige Mutter einer ›Alien‹-Mutter zu vernichten. Und während dieses kleine bezahnte Monstrum in voller Lebensgier aus ihrer Brust bricht, umarmt sie es in scheinbar mütterlicher Fürsorge, um es am Überleben zu hindern und an ihr eigenes, zum Tod entschlossenes Leben zu binden.

So hätte die Mühsal eines allzu oft wiederholten Überlebens heroisch zu Ende gehen können, wenn nicht ein folgerichtig aus europäischer Hand stammender vierter Teil die ultimative zynische Überhöhung der Saga gefordert hätte, in der die Heldin Ripley bereits ein Mutant, ein aus menschlicher und ›Alien‹-DNA gemischter Klon ist. Die ewige Wiederkehr des Überlebens liegt in der Hand der Firma, die auch die Filmindustrie und ihre Liebe zu mythischen Filmzyklen vertritt. Ripley könnte noch unzählige Male neue Freunde finden und sie am Ende des Films, erschöpft und vom eigenen Leben zutiefst angeekelt, wieder verlieren. Der dritte Film findet ausgerechnet in der notgedrungenen Inbetriebnahme eines weitgehend zerstörten Androiden, der bittet, wieder abgeschaltet zu werden, ein Bild von der Widerwärtigkeit des unerwünschten Lebens, das wohl von antiker Größe ist.

4. Das Glück, die Schuld des Lebens zu überleben

Walter Benjamin hat in der zweiten seiner Thesen »Über den Begriff der Geschichte« darauf hingewiesen, wie sehr ein historisches Leben nur die Luft seiner Welt atmen kann.³¹ Hier verbindet sich eine historische Analytik der Endlichkeit poetisch mit einer Ethik des Glücks, – jenem antikisierenden Begriff der Ethik als Lehre vom Glück, dem auch Agamben sich verpflichtet fühlt.³² Die antizipatorische Akkumulation von möglichst viel Lebenszeit in einem Kult des Überlebens wäre eine schuldhaft Verletzung dieser elementaren Neidlosigkeit des historisch beschränkten Glücks. Es ließe sich angesichts dieser alteuropäischen Neidlosigkeit der Generationen gegeneinander nichts Obszöneres und Dekadenteres, nichts Armseliges denken als ein überlebensgieriger alter Mensch, der seinen kranken

31 »Zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths, sagt Lotze, ›gehört – neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft.‹ Diese Reflexion führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können.« URL: <http://www.mxks.de/files/phil/Benjamin.GeschichtsThesen.html>; Zugriff im September 2009.

32 Wegen seiner Auffassung der Ethik als Lehre vom Glück verweist Agamben die Würde aus dem Reich des Ethischen und beschränkt ihre Bedeutung auf die Sphäre des Juridischen – ein durchaus kontroverser Schluss. Ders., *Was von Auschwitz bleibt* (Anm. 15), S. 55, 57-61; kritisch dazu Zakravsky, »Enthüllungen« (Anm. 5).

Körper einfrieren lässt, um seine wieder belebte Gegenwart, sobald »es ein Mittel dagegen gibt«, zukünftigen Generationen als Zeitgenosse aufzudrängen.

Es gibt eine massenwirksame Konvention des Erzählens von Lebensgeschichten, wo die Gleichung von Glück und Würde stets stimmt, wo nur die überleben, die es auch verdienen, wo aber eine scheinbar neutrale und gleichsam mechanische Naturkausalität, als würde sie direkt durch eine höchste moralische Autorität gesteuert, über die richtet, die des Überlebens würdig sind. Dieses Erzählen ist die Kunst des Hollywoodfilms. Die trickreiche moralische Bilderzählung zeigt Natur und Technik bei ihrem scheinbar neutralen Werk und lässt sie moralische Zwecke durch mechanische Mittel erreichen, wie eine veritable *Biblia pauperum* im Zeitalter von Wissenschaft und Technik. In der überaus populären Serie düsterer urbaner Legenden, die eben ihren vierten Teil erfuhr, *Final Destination*³³ reflektiert sich diese Gleichung einer moralisierten Natur in einem Ausmaß, dass der visuelle Overkill ans Absurde grenzt. Die Legende handelt vom ungeplanten Überleben im Angesicht des technisch induzierten Sterbens. Als hätten Flugzeug und Autoverkehr nichts an der mittelalterlichen Logik eines von jeher wohl bemessenen Lebens geändert, bedient sich ein postmodern ironischer Tod virtuos gerade dieser modernen Errungenschaften, um seine Todesliste penibel einzuhalten. Es ist ein Totentanz mit Haushaltsmaschinen, Leuchtreklamen und Stromleitungen. Das Rezept ist einfach und, wie man sieht, wiederholbar: Eine Gruppe junger Menschen gemischten Geschlechts überlebt einen größeren Unfall aufgrund der Vorausahnung eines von ihnen, um dann aber einzeln, und in der Regel in den eigenen vier Wänden durch wahnwitzige Dominoeffekte zur Strecke gebracht zu werden. Durchaus gewitzt trifft hier das bekannte statistische Risiko massenhafter Technologie, wie im Flug- und Autoverkehr, und das gänzlich banale Sterben, das ihm entspricht, auf eine geradezu teuflische Unheimlichkeit der kleinen Haushaltstechnologie. Die unauffälligen kleinen Helfer schwingen sich zu dämonischer Bosheit auf und entfesseln die Gewalt des Dinglichen gegen ein trotzig auf sich und sein Überleben beharrendes Individuum, das den höheren Sinn der Unfallstatistik nicht einsehen will. So wie sich hier die Erzähltechnik des Films, wahnwitzige neue Kausalketten durch die künstliche Kontinuität des Filmschnitts zu erfinden, selbst feiert, eine dämonische Natur-Technik ohne persönliche Instanz als Handlungsmacht vorführt, scheint sich Benjamins Verdikt von der Schuldhaftigkeit bloßen (Über)-Lebens in seinem epochalen Essay »Zur Kritik der Gewalt«³⁴ zu bestätigen. Das bloße Leben leidet unter seiner schuldhaften Verkettung und fordert die Dämonie der Natur heraus. Ob aber die Allegorie des Todes als Filmeditor in *Final Destination* die Instanz einer schlagenden, gar göttlichen Gewalt vertritt oder nicht vielmehr selbst die mythische Gewalt verwaltet, bleibt zweideutig. Denn die Figur der gerecht zugemessenen Lebenszeit hat gerade durch die technischen und medialen

33 *Final Destination*, CAN – USA 2000, Regie: James Wong; URL: <http://www.imdb.com/title/tt0195714/>.

34 Walter Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1999, S. 179-204.

Mittel, die hier zu ihrer Wiederherstellung dienen sollen, ihre Verbindlichkeit eingebüßt.³⁵

Allerdings ließe sich der Übergang vom endlichen, glücksfähigen Leben zum angebraunten oder schuldhaften Überleben nur beurteilen, wenn wir die Grenzen einer lebenswerten Lebenswelt noch kennen würden.

Möglicherweise ist das Überleben nicht nur jene schuldhaft Gier nach mehr Zeit auf Kosten anderer, nicht nur jener temporale Wille zur Macht, den Canetti anklagte, sondern auch ein bloßes Hinter-sich-Lassen, das ein neues und anderes Wesen hervorbringt, das sich selbst nicht vorhersagen kann, bevor es nicht in jenem offenen, leeren Horizont angekommen ist.

Mit Jacques Derridas Einführung einer ›Hauntologie‹³⁶ haben wir aber gelernt, das grundsätzliche Leben *out of joint*, das anachronistische Leben als Existenzmodus zu begreifen. Wir sind immer schon Überlebende unserer selbst. Das Leben als gespenstisches künstliches Nachleben fügt sich als Supplement einem Leben an, dessen Eigentlichkeit sich dem Zugriff entzieht, schreibt es doch in seinem Vollzug sich selbst schon als jene Autobiografie, die nur durch seine nachträgliche Spur Kontinuität erhält. Überleben ist demnach Leben nach der Diskontinuität, Leben ohne Ganzheit, auch ohne jenen Heideggerschen Tod, der ein Ganzsein-Können stifftet, vor allem aber in jedem Sinn ein Nachleben.

Es wäre daher mehr als lohnend, Derridas enigmatische Spuren eines Denkens des Überlebens als Spur, als Supplement, als Wiedergängerei³⁷ mit jener anderen temporalen Figur zu konfrontieren, die ihn erst zuletzt verfolgte: die Gestalt des Tieres, der er, der Mensch, in jedem Sinne folgt. Diese Struktur eines sowohl räumlichen (wie der Hirt der Herde) als auch naturgeschichtlichen Folgens überlagert die Figur des Überlebens. In der Wiederaufnahme der ontologischen Pyramide des Menschenwesens, der auf dem ›früheren‹ des Tiers aufruht, es überschreitet und zugleich inkorporiert, indem es zeitlich aus ihm und auf es folgt, erscheint der Mensch auf ontologischer Ebene als Überlebender der Tierheit. Und in dem Maße in dem jede klassische Philosophie des Menschen – selbst die scheinbar metaphysikkritischen Entwürfe eines Heidegger, Levinas, Lacan – das Leben des Tieres durch Reduktion aus dem ›reicheren‹ des Menschen ableiten, ist der Status dieses

35 Es lohnte sich, das Motiv des (unzeitigen) Überlebens von Unfällen im Film eigens zu untersuchen, so die Entdeckung des einzigen Überlebenden eines Zugunglücks, ›unzerstörbar‹ und noch nie krank gewesen zu sein, in M. Night Shyamalans *Unbreakable*, USA 2000; oder Peter Weirs großartiger Film *Fearless*, USA 1993, in dem der einzige Überlebende eines Flugzeugabsturzes jede Fähigkeit zur Angst verliert, dadurch aber zugleich aus dem sozialen Gefüge herauskippt.

36 Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt am Main 2005. Dazu Nchamah Miller, ›Hauntology and History in Jacques Derrida's Spectres of Marx‹, URL: http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/taller/miller_100304.pdf; Zugriff im September 2009.

37 Der Begriff des Überlebens zieht eine enigmatische Spur durch Derridas vielgestaltiges Werk, findet aber nicht zu einer eigenen theoretischen Verdichtung. Zumeist erscheint er in Auseinandersetzung mit literarischen und philosophischen Texten, etwa Shelleys »The Triumph of Life« und Blanchots *L'Arrêt de mort* in: »Überleben«, in: ders., *Gestade*, Wien 1994; und Senecas »De brevitate vitae«, in: ders., *Aporias*, Stanford 1993.

›Menschen‹ zwischen dem ›armen‹ tierischen Leben und dem diesem folgenden Überleben prekär und zweideutig.³⁸

Das Überleben stellt ein unlösbares ethisches Paradox: Durch das Auftauchen der Biopolitik wird das Leben und Überleben, das zuvor die bloß neutrale, gleichsam tierische Basis für die eigentlich menschliche Kultur bildete, eine dem Menschen eigene ontologische Kategorie. Er macht sich sein Leben zueigen. Doch damit distanziert er es auch von sich. Die Ironie liegt darin, dass genau in dem Moment, in dem der Mensch ein ihm eigenes (Über)-Leben entdeckt, es sich als eine Passivität erweist, die er unmöglich übernehmen kann.

Eine elegante Lösung wäre allerdings, das Überleben grundsätzlich aus der Ethik herauszuhalten. Ist das Glück des Überlebens eine Kontingenz, der keine Würdigkeit entspricht (eine Feststellung, die übrigens Kant auf empirischer Ebene freilich geteilt hätte) wäre die einzige relevante ethische Antwort auf die Herausforderung des Überlebens, es für ethisch völlig irrelevant zu erklären. Doch wie können wir mit Nietzsche zur ›Unschuld des Werdens‹, und also auch des Überlebens, zurückkehren wollen, nachdem uns die Scham der Überlebenden der Lager begegnet ist?

Mit der Ausweitung der biopolitischen Zone wird das Überleben Gegenstand eines versicherungstechnischen Kalküls. Überbevölkerung, globales Reichtumsgefälle, Fortpflanzungsmedizin, lebensverlängernde Maßnahmen und freilich der genannte Überlebenskampf gegen alle nicht-menschlichen Spezies spannen das Überleben in ein Kosten-Nutzen-Kalkül ein, auf das die Behauptung einer bloßen Unschuld des Überlebens eine blasse Antwort wäre. Allerdings wäre ein entscheidender Schritt möglich, und das ist die erweiterte Auffassung des Überlebens, die über die Besetzung einer linearen Zeitstrecke hinausginge. Sind wir immer Überlebende an Stelle eines anderen, überlappt unser Überleben mit zahlreichen anderen Überleben. Das Überleben ist dann keine Fortsetzung sondern eine Verzweigung. Es nimmt sich nicht mehr Zeit als ihm zusteht, denn es gibt kein Gesetz (mehr), das gerecht zuteilt; es gerät schuldlos sich schämend in fremde Zeit-Räume, es ist ein unfreiwilliger Besuch auf fremdem Territorium.

So wäre zwischen einer unübernehmbaren Verantwortung und einer unwiederbringlichen Unschuld der erste Schritt das ethische Gebot, die Last des Überlebens des anderen leichter zu machen, sie so weit es geht aktiv dem Versicherungskalkül zu entziehen. Das ist möglicherweise ein Glückspiel.

38 Daher ist es nur folgerichtig, dass Derrida im Zuge seiner Kritik an Lacans Anthropozentrismus der Privilegierung des ›Menschen‹ durch die Zuschreibung gewisser Besitzstände eine machtvolle und unhintergehbare Absage erteilt: »It is not just a matter of asking whether one has the right to refuse the animal such and such a power (speech, reason, experience of death, mourning, culture, institutions, technics, clothing, lying, pretense of pretense, covering of tracks, gift, laughter, crying, respect etc. – the list is necessarily without limit, and the most powerful philosophical tradition in which we live has refused the ›animal‹ all of that). It also means asking whether what calls itself human has the right rigorously to attribute to man, which means therefore to attribute to himself, what he refuses to the animal, and whether he can possess the pure, rigorous, indivisible concept, as such, of that attribution.« Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, New York 2008, S. 135.

Epilog: Foucault als Bewunderer der Genetik

Heidegger hat im Biologismus eine so gewaltige Gefahr erblickt, dass er es für nötig erachtete, einen Abgrund zwischen den seinshütenden Menschen und das Leben zu legen. Es ist also nicht ohne Belang und auch nicht ohne Risiko, wenn Philipp Sarasin in *Foucault und Darwin* in Michel Foucault nicht nur den Historiker der Biomacht, sondern, wenn auch an eher diskreter Stelle, den veritablen Bewunderer der zeitgenössischen Biowissenschaften zu entdecken glaubt. »Foucault war kein Kulturalist«, versichert er uns, jedoch ohne ganz zu klären, was er dann war. Ob daher die oftmals etwas angestrenzte Parallele mit Darwin, die allerdings den Analysen im Einzelnen keinen Abbruch tut, wirklich weiterführt, ließe sich nur beurteilen, wenn wir Foucaults epistemologischen Boden jenseits von Kulturalismus und Naturalismus genauer bestimmen würden. Falls es diesen Boden, und nur *einen* Boden bei einem Denker der wechselnden Masken überhaupt gibt. Beeindruckend ist jedenfalls Foucaults Stellungnahme zu bestimmten methodischen Voraussetzungen der Genetik, in denen er seine an Nietzsches Genealogie orientierte Kritik an jeglichem Kurzschluss von Herkunft und Funktion wiedererkennt.

Vermutlich wird eine gentechnologische Steuerung zukünftiger Mutationen des Menschen in einem fatalen Kurzschluss von Humanismus und Utilitarismus sich an vermeintlichen adaptiven Mechanismen orientieren und bestimmte Organismen für bestimmte Umwelten und bestimmte Aufgaben zu züchten trachten, während eine avancierte Genetik gerade in den funktional und teleologisch völlig unbestimmten »schlafenden« oder inaktiven Genen jenen gewaltigen Pool an Potenzialität erkennt, der die Dynamik der Mutation in Gang hält.³⁹ In diesem Sinne wäre eine Hochspezialisierung von allzu passenden Organismen der beste Weg, dem Überleben ein Ende zu setzen. Für Foucault, in seinem Vorwort zu Georges Canguilhem's *The Normal and the Pathologic*,⁴⁰ brechen in der Genetik der Zufall und die Diskontinuität in das Leben ein. Der Irrtum wird zum Motor der Spiele des Lebens, eines Lebens, in dem Wiederholung und Verdoppelung dem Individuum vorausgehen. Gleichviel ob Foucault nun, so Sarasin, in den Voraussetzungen der Genetik eine ihm vertraute Ordnung der Dinge wiedererkannte oder nicht, entscheidend ist seine einmal mehr Heidegger-affine Verbindung biologischer Kontingenz mit dem Existenzial des Irrtums. Der Irrtum ist jene lebendige Unruhe des Kopierens, die keine adaptive Leistung ihre jeweilige Welt überleben lässt, und damit nicht nur das Glück der jeweils Lebenden sondern auch die Bedin-

39 Marc W. Kirschner/John C. Gerhart, *Die Lösung von Darwins Dilemma: Wie die Evolution komplexes Leben schafft*, Hamburg 2007.

40 Michel Foucault, »Vorwort zu Georges Canguilhem's ›The Normal and the Pathologic« (Februar 1978), in: ders., *Schriften in vier Bänden, Dits et Écrits*, Bd. III, 1976-1979, hg. v. Daniel Defert/Francois Ewald, Frankfurt am Main 2001-2005, S. 551-567. Dazu Sarasin, *Darwin und Foucault* (Anm. 3), S. 397-401.

gung der Möglichkeit der Freiheit, jener Freiheit, zu der schließlich auch Foucaults ethische Überlegungen zurückgekehrt sind. Demnach wäre ein Gutteil einer möglichen Ethik des Überlebens der Schutz der genetischen Kontingenz vor dem Zugriff der normativen Zuchtwahl.