

Macht und die indifferente (Im)Potenzialität in Agambens Philosophie

*„... aber die logische Macht hat einen nichtsubstantiellen
Charakter...“*

Antonio Negri

Der Hauptzweck dieser Arbeit ist, Agambens Auffassung der Macht zu analysieren und Überlegungen zu alternativen Interpretationen seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Frage der indifferenten (Im)Potenzialität anzustellen. Neuere Verständniszugänge ermöglichen, auch tiefere, jenseits der oberflächlichen Einwände (etwa dass sein Ansatz einen allzu „juristischen Charakter“ hat (und damit die „Foucaultsche Mikrophysik der Macht verlässt“), sich zu sehr auf den „Staat“ konzentriert oder keine „produktiven“ Aspekte der Macht berücksichtigt), gelegene Schichten von Agambens Machtbegriff zu erfassen. Als Leitfaden werden dabei der Begriff der produktiven Indifferenz, das Konzept der (Im)Potenzialität und die Frage des Widerstands dienen.

1.

In der Philosophie Agambens kommt den transdiskursiv-differentialen Paaren eine zentrale Rolle zu: zoe-bios, Tatsache-Recht, Recht-Gewalt, Norm-Anwendung, Natur-Kultur, Vergangenheit-Gegenwart, *homo sacer*-Souverenität, Biomacht-Souverän, heilig-profane, privat-öffentlich, *oikos-polis*, *physis-*

nomos, Tier-Mensch, Demokratie-Totalitarismus, Ausnahmezustand-Regel usw. Die Hauptabsicht von Agamben besteht darin, zu zeigen, dass diese Paare in verschiedenen abendländischen diskursiven Praxen funktionell sind. Es ist wichtig zu betonen, dass es nicht einfach um „fiktive Gegensätze“, Widersprüche, Begriffssymmetrien, aporetische Unentscheidbarkeiten oder Strukturen von binären Paaren geht, und auch nicht um die schlichte „dialektische Kopräsentation“ (Watkin: 2014: 185). Insofern wir im Einklang mit Agambens Terminologie über die Dialektik des Gemeinsamen (*comune*) als des Bedingenden und des Eigentümlichen (*proprio*) als des bedingten Unterschieds sprechen wollen, sollten wir klären, dass diese Dialektik keine durch Synthesis vermittelte Versöhnung bzw. die Aufhebung der Spannung anstrebt, sondern aus einer konstitutiven Ununterscheidbarkeit resultiert. Die erwähnten Paare sind nicht deshalb konsistent, weil ihre Mitglieder eine inhärente Tendenz zur gegenseitigen Indifferenz beinhalten. Obwohl es ein Moment der dialektischen Kopräsenz gibt, so dass Agamben der Meinung ist, dass „das Gemeinsame das Eigene als die Voraussetzung seiner Autorität oder Macht begründet“ (Watkin: 2014: 36) und das Eigene erlaubt, dass sich das Gemeinsame aktualisiert, stellt die Logik der Indifferenz doch etwas Neues im Verhältnis zu dieser Dialektik dar: es werden Zonen der Ununterscheidbarkeit (*zona d'indistionzione* – ein Begriff, den Agamben von Gilles Deleuze entlehnt) geschaffen, in denen die Binaritäten suspendiert sind. Gerade die Indifferenz ist produktiv und das heisst, dass sie auf eine paradoxe Weise die Bedingung der Möglichkeit der Operativität und „Legitimität“ der Mitglieder der transdiskursiven Paare ist.

Beispielsweise ist diese Logik am Werk, wenn im Lager die Binaritäten aufgehoben und die bloßen reziproken Verhältnisse überholt werden. „Der Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand anfängt, sich in die Regel umzuwandeln.“ (Agamben 2013: 246-247) „Der Lager ist ein Hybrid des Rechts und der Tatsachen und diese Begriffe sind innerhalb

von ihm ununterscheidbar.“ (Agamben 2013: 249) „Jene, die den Lager betreten haben, haben sich durch den Raum der Ununterscheidbarkeit des Äußeren und des Inneren, der Ausnahme und der Regel, des Erlaubten und des Nichterlaubten bewegt [...]“ (Agamben 2013: 249) Obwohl die Logik der Indifferenz am offensichtlichsten ist, wenn es um historische Beispiele geht, und sich durch diese Logik demonstrieren lässt, dass die transdiskursiven Paare historisch kontingent sind, ist es von grosser Bedeutung, dass sie für Agamben ein ontologisches Prinzip darstellt, das auch auf der Ebene der Singularität gilt. („In-Differenz im Hinblick auf die Eigenschaften ist das, was die Singularitäten individuell macht und was sie diseminiert [...]“ (Agamben 1993: 18) Transdiskursive Paare sind nicht gleich gewichtet, doch die Logik der Indifferenz, der Ununterscheidbarkeit und der Suspendierung verkörpert sich in ihnen auf eine ähnliche Weise.

Die Präsenzlogik ist jedoch wesentlich ambivalent, weil die Indifferenz die positiven und offenbarenden Aspekte hat, die affirmiert werden sollen. Man kann sagen, dass der Hauptzweck der Philosophie Agambens darin liegt, die transdiskursive Paare des abendländischen Denkens aufzuheben, indem man auf ihren historisch-kontingenten Charakter hinweist bzw. indem klar wird, dass gerade das Nichtunterscheiden zwischen den Mitgliedern dieser Paare dasjenige ist, das sie operativ macht. Demzufolge besteht die wichtigste Herausforderung darin, die transdiskursiven Paare zu suspendieren bzw. ihre Mitglieder indifferent werden zu lassen, indem sie nicht mehr effektiv sein werden können, so dass anstelle der produktiven die nichtproduktive Indifferenz tritt oder anders ausgedrückt, dass die paradoxe Logik der „indifferenten Reziprozität“ als Voraussetzung für die Effektivität der Macht durch die „indifferente Indifferenz“ ausgetauscht wird („Auch die Indifferenz selbst soll indifferent gemacht werden.“) (Watkin 2014: 192). In diesem Sinne kann man auch Walter Benjamins Ausdruck des „schwachen Messianismus“ verwenden, weil das emanzipatorische Moment nicht von der Erschaffung des Neuen, der demonisie-

renden Negation oder dem aktiven Widerstand erwartet wird, sondern von der Strategie der Suspendierung, die den Raum für die Singularitäten, die über die Logik des Gemeinsamen und des Eigenen hinausgehen, eröffnen sollte. Auf diese Weise widersetzt sich Agamben der Versuchung der Philosophie der Differenz, die sich mit der bloßen Zersetzung der binären Paare zufrieden geben würde, weil ihm zufolge gerade der selbstzerstörerische Charakter der betreffenden Paare dasjenige ist, was sie effektiv macht.

Die Rede über die Suspension der transdiskursiven Paare setzt die Theorie der Signatur voraus. Die Signaturen als konzeptuell-disziplinäre Mechanismen bestimmen die historischen Grenzen des Verhaltens, sie machen sie legitim und sanktionieren sie. Man kann sagen, dass die Signatur für Agamben die Instanz der Organisation der Weise unseres Denkens, Sprechens und Handelns ist. Sie überdeterminiert Kulturen (Agamben spricht sogar von dem konstitutiven Primat der Signatur im Verhältnis zum Zeichen (Agamben 2009: 78)) und so unter anderem auch unsere Kultur, die selbst aber leer ist: „Signaturen haben kein Inhalt, sondern sind einfach die Aufteilungsökonomien“ (Watkin 2014: 40), weswegen die Signatur der Nullpunkt der Bedeutung ist, der die Bedeutungen aufteilt. Aus diesem Grund kann der Begriff der Signatur mit dem strukturalistischen Begriff der Struktur als eines leeren Mechanismus (darüber ausführlicher bei Deleuze 2004: 184-189) verglichen werden. Die im Sinne von Agamben verstandene Signatur unterscheidet sich jedoch von der Struktur darin, dass ihre Operativität in der Aktivierung des Verhältnisses vom Gemeinsamen und Eigenen bzw. ihrer dynamischen Suspendierung besteht. Die Signaturen gehen über die einzelnen Epochen und Diskurse hinaus, weshalb sich Agamben im Unterschied zu Foucault mehr für Kontinuität als für Diskontinuität interessiert.

Ausgehend von einer reichen Tradition der philosophischen Archäologie bedient sich Agamben des Begriffs „Archäologie“, um zu betonen, dass der „untergründige“ Charakter der

Kontinuität der Signaturen eine Methode erfordert, die die Bedeutung der Signaturen erkennen kann – ungeachtet dessen, dass diese selbst leer sind und dass wir nur die Mechanismen der Aufteilung aufweisen können werden. Agambens Archäologie strebt nicht danach, die versteckten Quellen zu entdecken, sondern bezweckt, auf den kontingenten Charakter der Aufteilungslogiken hinzuweisen bzw. zu zeigen, wie bestimmte Signaturen auch heute noch die Überdetermination unserer soziokulturellen Rahmen realisieren. Seine philosophische Archäologie ist daher vor allem eine Archäologie der Gegenwart. Die Vergangenheit ist darin nicht etwas, das der Gegenwart chronologisch vorausgeht, sondern einer der Horizonten der Aktualisierung der Signaturen, die auch uns bestimmen. Im Einklang damit bezeichnet *archē* für Agamben nicht etwas ursprüngliches, sondern verweist auf eine „operative Kraft“, die sich zwischen „*archi*-Vergangenheit und Gegenwart“ befindet (Agamben 2009: 110). Der im Sinne von Bergson und Deleuze verstandene Begriff der Zeit / des Virtuellen / der Vergangenheit kann uns dabei behilflich sein: Man kann nicht sagen: es war. Es existiert nicht mehr, es existiert nicht, sondern dauert, *ist*. [...] Paradox der Präexistenz ergänzt also zwei andere Paradoxie: jede Vergangenheit koexistiert mit der Gegenwart, im Verhältnis zu der sie eine Vergangenheit ist, doch das reine Element der Vergangenheit überhaupt existiert vor der vergehenden Gegenwart.“ (Deleuze 2009: 142-143) In dem Sinne können auch die Signaturen mit der Gegenwart koexistieren bzw. ihr zugleich vorausgehen: „die nichterlebte Vergangenheit ist [...] kopräsent mit der Gegenwart“. (Agamben 2009: 103) Wenn wir auch das im Blick behalten, was wir über die Natur der transdiskursiven Paare und der Signaturen gesagt haben, werden diese Schlußfolgerungen mehrfache Konsequenzen nach sich ziehen. *Erstens* erscheint die Gegenwart vor allem als nichttransparent und ihr Funktionieren kann nur durch die Vergangenheit verstanden werden („Archäologie [...] stellt den einzigen Zugang zur Gegenwart dar“ (Agamben 2009: 103)) *Zweitens* stellen die

Signaturen, die *per definitionem* leer sind, etwas nicht unmittelbar Erfahrbares dar, obwohl sie unsere Denk-, Sprech- und Handlungsweise überdeterminieren. *Drittens* erlaubt „das paradoxe Verhältnis zwischen der Vergangenheit, die durch die Gegenwart begründet und sogar geschaffen wird, bzw. der Gegenwart, die durch Vergangenheit begründet wird, [...] die klare Trennung zwischen der Quelle und dem Beispiel zu suspendieren oder sie indifferent zu machen, wodurch die diskursiven Kontrollen der Signatur freigemacht werden“ (Watkin, Internet). Demzufolge wird die Indifferenz als Methode auch auf der Ebene des Verhältnisses zwischen Vergangenheit und Gegenwart angewendet, wobei der Zweck auch in diesem Falle darin besteht, die produktive Indifferenz in die indifferente Indifferenz zu transformieren sowie die Differenz zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf eine emanzipatorische Art und Weise zu suspendieren. Agambens archäologisches Projekt hat nicht rein deskriptiven Charakter, sondern einen „messianischen Zweck“. Das bedeutet, dass die Archäologie nicht einer Rückkehr zu den Quellen oder der Regression auf das, was den Signaturen vorausgegangen war, dient, sondern der Neutralisierung jener noch geltenden Signaturen.

2.

Obwohl Agamben bis zu einem gewissen Punkt verantwortlich ist für die naturalistischen Interpretationen des nackten Lebens, soll dieser Begriff konstruktivistisch, im Rahmen der Biopolitik und der Biomacht verstanden werden: „Man kann sagen, dass die Erschaffung des biopolitischen Körpers der ursprüngliche Akt der souveränen Macht ist“. (Agamben 2013: 19) Oder aus einer anderen Perspektive formuliert: das nackte Leben „ist keine präliminare Substanz, sondern das, was nach dem Entzug aller Formen übrig bleibt“ (Geulen 2005: 82), wenn sich die Essenz in der bloßen Existenz erschöpft. Es handelt sich eigentlich um dieselbe Bestimmung: das biopolitische Körper als das nackte Leben ist *Produkt* der souveränen Macht (damit

wird auch die Foucaultsche Ablehnung der sog. repressiven Hypothese wiederholt), der betreffende Körper existiert nicht vor den Lebensformen, sondern stellt „das“ *nach* dem Entzug der Formen Übriggebliebene dar. Durch das Prisma von Agambens Philosophie betrachtet erscheint das Naturale vor allem als die retrospektive Rekonstruktion und zwar zusammen mit jenem Politischen, das die Suspendierung der Politik d. h. die Indifferenz anstrebt: die souveräne Macht hat einen biopolitischen Charakter dadurch, dass sie stets an der Zersetzung des Unterschieds zwischen dem nackten und dem politischen Leben arbeitet (streng betrachtet ist der Ausdruck „Politisierung des nackten Lebens“ eine Tautologie). Die Bestimmung, wonach das nackte Leben dem einschließenden Ausschließen (*exceptio*) unterworfen ist, verweist auch auf die paradoxe Eigenschaften der Biopolitik des Körpers: das nackte Leben ist in die Rechts- und Politiksphäre einbezogen gerade durch die Möglichkeit seiner Elimination jenseits der Todesstrafe. Im Einklang damit bezieht sich der Begriff des „Naturzustandes“ bzw. der der „Animalisierung“ dessen, das der Politik in dem modernen politischen Denken vorausgeht, auf das innere Prinzip der souveränen Macht. „Der Naturzustand und der Ausnahmezustand sind nur zwei Gesichter des topologischen Prozesses, in dem wie beim Möbiusband oder bei der Leidener Flasche das, was man als das Äußere (Naturzustand) angenommen hat, nun im Inneren (Ausnahmezustand) erscheint, und die souveräne Macht ist gerade diese Unmöglichkeit des Unterscheidens des Äußeren und des Inneren, des Beispiels und der Ausnahme, *physis* und *nomos*.“ (Agamben 2013: 63-64)

Agamben beschreibt keine Zonen der dynamischen Ununterscheidbarkeit des nackten Lebens und des Phänomens des Politischen, um auf die im Voraus gegebene, der souveränen Macht unzugängliche Figuren der Alterität hinzuweisen, sondern um die urtümliche Verbundenheit der Souveränität und des biopolitischen Körpers zu zeigen. Souveränität und das nackte Leben stehen in einem korrelativen Verhältnis und

sind einander ähnlich. *Erstens* sind beide Momente leer. Deshalb betont Agamben einerseits auf den Spuren jener seit Kant und Gershom Sholem andauernden Tradition, dass das Gesetz eine Kraft ohne Bedeutung ist, d. h. auf eine nicht-referentielle Weise gilt. Andererseits hebt er hervor, dass das Leben – neben dem, dass es das nach dem Entzug der Formen Übrigbliebene ist, die an sich leere Funktion innerhalb der Signatur ist, die dazu dient, die Lebensweisen, die ihren Sinn in dieser diskursiven Aufteilung erlangen, zu ordnen: das reine Leben (als das „Biologische“) – das gute Leben (als das Leben in der politischen Gemeinschaft) – das nackte Leben (als das Ergebnis des einschließenden Ausschließens). *Zweitens* ist derjenige Souverän, im Verhältnis zu dem alle Leben potenziell die nackten Leben sind (gemäß der Bestimmung von *homo sacer*: die Person, die eliminiert werden kann, ohne dass diese Tat als Mord gewertet wird), und das nackte Leben ist dasjenige, zu dem sich potentiell alle anderen verhalten, als wären sie souverän. *Drittens* ist in beiden Fällen eine Logik am Werk, derzufolge das bedingte Eigene das bedingende Gemeinsame begründet: das Verhalten des Souveräns im Ausnahmezustand und der außerordentliche Status des nackten Lebens stellen zwar die „Ausnahme“ im Verhältnis zu der Regel und zum politischen Leben dar, doch gerade sie stellen das geheime Wesen des Funktionierens der Macht heraus. Der Ausnahmezustand wird zur Regel und in der Biopolitik, die den Unterschied zwischen Leben und Politik suspendiert, zeigt sich, dass wir alle potentiell die nackten Leben sind. Gemäß der Logik der produktiven Ununterscheidbarkeit macht gerade diese Transformation in Richtung Indifferenz die Macht operativ.

Das nackte Leben ist das Produkt des Souveräns und dieser ist effektiv dank der Produktion des nackten Lebens. Gleichzeitig handelt es sich um die „konstitutive Asymmetrie“ (Rasch 2004: 96) des Souveräns und des nackten Lebens, ihre gegenseitige Bedingtheit und die Suspendierung ihres gegenseitigen Unterschieds: „der Körper des Souveräns und

homo sacer betreten den Raum der Ununterscheidbarkeit, in dem es unmöglich ist, sie voneinander zu trennen“. (Agamben 2013: 143) Im Hinblick darauf, dass sich der Souverän durch die Selbstsuspension erhält, gehört das letztere zu den radikalsten Schlussfolgerungen, die aus Agambens Analysen gezogen werden können. Damit lassen sich auch die für ihn zuvor geltenden Regel besetigen und der Souverän selbst kann auch zum nackten Leben werden. Die Bestimmung, derzufolge das Leben in der modernen Biopolitik auf eine unmittelbare Weise politischen Charakter hat, verweist auch auf die Möglichkeit, dass das nackte Leben zu einer ernsthaften Bedrohung wird, die den Souverän gerade dadurch suspendieren kann, indem auch er letztendlich in das nackte Leben umgewandelt wird. Die Souveränität wurde durch den Akt des Ausschließens des nackten Lebens erzeugt, das aber kehrt zurück, um der Souveränität keine Ruhe zu geben und mit ihrer Aufhebung zu drohen. Indem es über die gewöhnlichen Mechanismen der Repräsentation und der Disziplin hinausgeht¹ und durch seine Existenz den Souverän zu einem exzessiven Verhalten zwingt, kann das nackte Leben die Macht in Frage stellen. Insofern soll Agambens Theorie der Souveränität und des nackten Lebens nicht als eine Beschreibung unserer völligen Ausgesetztheit an die Biopolitik verstanden werden, sondern als eine Reihe der ambivalenten Schlussfolgerungen, die gleichzeitig über die Fragilität unserer Position innerhalb der modernen Gesellschaft sprechen und auf die Möglichkeit der emanzipatorischen Suspendierung der Signaturen verweisen.

Im Gegensatz zu dieser verbreiteten Interpretation läßt sich die Theorie des nackten Lebens nicht durch die These er-

1 Siehe z. B. die Stelle, wo Agamben H. Arendt zitiert, die meint, dass die Flüchtlinge die „Volksavantgarde“ sind, weil sie die Beziehung zwischen dem Staat, der Nation und der Territorialität abschaffen bzw. den klaren Unterschied zwischen Innen und Außen suspendieren. (Agamben 2000: 24) Auf diese Weise lässt sich auch über eine „konstitutive Nichtrepräsentierbarkeit“ des nackten Lebens sprechen. (Tomić 2011: 162)

schöpfen, derzufolge aus der Existenz des Souveräns notwendig die Möglichkeit der Biopolitik *als* Thanatopolitik hervorgeht. Die Frage nach dem Tod sollte eigentlich auch vom Gesichtspunkt der Logik der Suspendierung und der Indifferenz begriffen werden, nicht also nur die Gefahr des Tötens der Menschen betonend, sondern auch die Zonen der Ununterscheidbarkeit des Lebens und des Todes. Dieses Moment ist am offensichtlichsten im Werk *Homo sacer III: Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Agamben 1999), in dem Agamben unter Verwendung der Beschreibungen von Primo Levi, Paul Amerly und anderen den Fall des *Muselmanns* analysiert. Obwohl auch die Tatsache erwähnt wird, dass sich auch die anderen Gefangenen des betreffenden Gefangenen entledigen wollten, stellt für Agamben die Figur des „Muselmanns“ als des Lagerinsassen, dessen Instinkte, Persönlichkeit, Selbstachtung, Würde und Selbstbewusstsein ausgelöscht sind, nicht einfach ein Wesen dar, das in irgendeinem Moment getötet werden kann. Der „Muselmann“ ist vielmehr ein *living dead* oder *walking corpse*, der „den Tod überlebt hat“, er stellt das liminale Schwanken zwischen Mensch und Nicht-Mensch dar, im dessen Falle die vegetative Existenz und das Verhältnis, die Tatsache und das Recht, die Physiologie und die Ethik, das Volk und die Population, die Gesundheit und die Krankheit, der Einzelne und die Spezies, die Medizin und die Politik, die Natur und die Politik, das Leben und die Norm völlig ununterscheidbar sind. Der menschliche Körper, „der in den Ausnahmezustand eintritt, wird den extremsten Geschehnissen überlassen“ (Agamben 2013: 232). Von grosser Wichtigkeit ist auch die Bemerkung, dass die Menschen nicht gestorben, „sondern die Leichen produziert waren“ bzw. „ihr Tod nicht Tod genannt werden kann“, und „die schreckliche Nachricht [...] besteht darin, dass es auch weiterhin Leben in dem auf äusserste degradierten Zustand gibt“. (Agamben 1999: 41-86; vgl. Agamben 2013: 268-269) Es stellt sich heraus, dass nicht nur, dass Agambens Theorie der Biopolitik auf die Weise hinweist, auf die sich das Leben als transdiskursive Kate-

gorie zu der Ökonomie der Signaturen anordnet (reines Leben – gutes Leben – nacktes Leben), sondern es wurde gleichzeitig erkannt, wie der Unterschied zwischen der Signatur des Lebens und der Signatur des Todes aufgehoben wird. Daraus folgt die Tatsache, dass es nicht darum geht, die Biopolitik als das inhärent thanatopolitische Projekt zu enttarnen, in dem jeder von uns ein Wesen ist, das potentiell eliminiert werden kann, oder zu zeigen, dass die Todesandrohung das Geheimnis der souveränen Macht ausmacht, sondern die Mechanismen des *Überlebens* zu beleuchten, in denen der Unterschied zwischen Leben und Tod zu einer operativen Indifferenz wird. Das nackte Leben wird also produziert in den Zonen der Ununterscheidbarkeit². Das nackte Leben bezeichnet auch im Falle des „Muselmans“ nichts Natürliches. Aus diesem Grund wird betont, dass auch seine Instinkte ausgelöscht sind und für ihn das Prinzip der Selbsterhaltung nicht gilt³. Biopolitik versetzt die Lebensformen in keinen natürlichen Zustand, sondern gerade im Gegenteil sie trennt sie davon. Andererseits wird hervorgehoben, wie der nazistische *Volkskörper* durch den Ausschluß der Fremdkörper konstituiert wurde, und gezeigt, wie der Ausschluß die allmähliche Transformation des gesellschaftlichen Status nach sich zog: „Die Person wird zunächst für einen ‚Nichtarier‘ gehalten, dann für einen ‚Juden‘, dann für eine ‚deportierte Person‘ und am Ende für einen ‚Lagerinsassen‘“ (Protevi, Internet). Obwohl Agamben dazu neigt, diese Status als die Stufen der *Depolitisierung* zu deuten, d. h. der Enthebung des Bürgerstatus (und der „Muselmann“ ist die Unmöglichkeit weiterer Depolitisierung; in dem Sinne kann gesagt werden, dass er nicht *als*

2 Siehe z. B. wie Comaroff über das nackte Leben anlässlich des AIDS spricht: „übermäßige Produktivität“, „Verurteiltheit auf das Leben“. (Vgl. Comaroff 2007: 203)

3 „In ihm gibt es nicht mehr etwas natürliches oder gewöhnliches, nichts instinktives oder animalisches“. Im Falle der *néomorts*, der transkomatösen Personen und *faux vivants* „geht es [...] nicht um einen natürlichen Körper“. (Agamben: 2013: 269, 242)

Jude sterben kann), liegt die Betonung auf dem produktiven Aspekt der Suspendierung des Unterschieds zwischen Leben und Politik: die Gestalten des *biopolitischen* Körpers sind *Ergebnisse* des Handelns der souveränen Macht. Die „Naturalisierung“ oder die „Animalisierung“ des politischen Lebens ist eigentlich unmöglich, denn nur das nackte Leben kann erzeugt werden. Unter Ausschlußstrategien wird bereits die gesellschaftliche Sphäre verstanden, aus der ausgeschlossen wird.

Einige Interpreten haben den Eindruck gehabt, dass sich Agamben einseitig auf das Problem der Souveränität konzentriert und die Mechanismen vernachlässigt, anlässlich derer Foucault von der Mykrophysik der Macht gesprochen hat. Mittlerweile aber sind Agambens Untersuchungen zu Ökonomie und Regierung bekannt. Doch auch im Hinblick auf frühere Konzeptionen ist es notwendig hinzuzufügen, dass für Agamben die Souveränität keine monolithische Macht oder nur formale Regierung darstellt. Obwohl die Signaturkontinuität der Souveränität durch 25 Jahrhunderte (seit dem griechischen Polis und dem Römischen Reich, durch die mittelalterlichen Doktrinen über den Körper des Königs und die Erschaffung des *Habeas Corpus* bis zu der modernen repräsentativen Demokratie und dem nazistischen Staat) eine wichtige Rolle spielt, hat er dabei durchaus auch den potentiell dispersiven Charakter der Souveränität im Blick. „Wenn einst in jedem modernen Staat die Grenze existierte, die die Stelle bezeichnete, an der die Entscheidung über das Leben zu der Entscheidung über den Tod wird, wodurch sich die Biopolitik in die Thanatopolitik umkehrt, so gibt es heute dieser Grenze nicht mehr, zumindest nicht in der Form einer Linie, die die zwei klar unterschiedliche Bereiche trennt. Heute stellt sie eine bewegliche Linie dar, die sich allmählich verschiebt, indem sie immer breitere und breitere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens umgreift, in denen der Souverän in eine immer enger werdende Symbiose nicht nur mit dem Gesetzgeber, sondern auch mit dem Arzt, dem Wissenschaftler und dem Priester eingeht.“ (Agamben 2013:

178) Hier ist auch die Weise von Nutzen, auf die Zartaloudis Agambens Konzept der Souveränität summiert: „Der Souverän ist derjenige, der anlässlich jedes Falls über das (nicht)politische Abfall entscheidet“ (Zartaloudis 2010: 146), und einige Souveräne, die die Entscheidungen fällen, befinden sich oft sogar auch in einem Konflikt mit der abstrakteren, rechtlich-staatlichen Ebene der Souveränität. Wenn wir diese Sätze mit der Anmerkung vergleichen, derzufolge in der souveränen Ausnahme „irgendwas passieren kann“ bzw. dass „in unserer Zeit [...] praktisch alle Bürger *homines sacri* sind“ (Agamben 2013: 64, 164), dann kommen wir zu dem Schluss, dass man sich die im Sinne von Agamben begriffene Souveränität als eine dispersive Macht vorstellen muss, die den singulären, dieser Souveränität ausgesetzten Wesen im Wesentlichen ähnlich ist. Wir sollen uns an den Fall von Jean Charles de Menezes erinnern, einem Elektriker, den die Londoner Polizei falsch als Terroristen einschätzte und tötete – „die außerordentlichen Sicherheitsmassnahmen haben eigentlich die dominante Form des nackten Lebens ermöglicht“ (Allen – Groot, Internet). Dieser Fall spiegelt vielleicht am besten wieder, im welchem Sinne Agamben meint, dass wir alle potenziell nacktes Leben sind. Denn indem sie auch den Unterschied zwischen Regel und Ausnahmezustand aufhebt, wird die souveräne Macht radikal kontingent. Somit bekommt auch der Souverän einen dispersiven Charakter, weil der Täter ja Polizist sein könnte. Agamben führt eine Reihe von abstrakten Körper an, von dem königlichen *corpus mysticum* bis zum nazistischen *Volkskörper*, suggeriert aber gleichzeitig, dass die Souveränität „von unten“, auf der Ebene der sicheren Körper konkretisiert wird. Das gilt insbesondere für die heutige Biopolitik. In diesem Sinne haben wir früher über die strukturelle Ähnlichkeit des Souveräns und des nackten Lebens gesprochen. Als singuläre Wesen gehen beide über die bloße Logik der Subsumtion unter das Allgemeine hinaus. Auch die Weise, auf die Agamben *homo sacer* definiert hat, bestätigt eine solche Deutung, denn *homo sacer* ist „derjenige, im Verhältnis zu dem alle

anderen als Souveräne handeln“. (Agamben 2013: 127) Sogar der „Muselmann“ wird auf der Ebene der singularen Begegnung beschrieben: wenn der Wächter „vor ihm steht, fühlt er sich für einen Moment ohnmächtig, als wäre er für einen Moment nicht mehr sicher, ob das muselmannische Nichtunterscheiden der Kälte von dem Befehl eine Art Widerstand ist.“ (Agamben 2013: 269) Über den Souverän sollte man im Plural sprechen. Die souveräne Macht hat heute immer mehr einen pluralen Charakter. Wahrscheinlich übertreiben wir nicht, wenn wir daraus folgern, dass der Agambensche Ausdruck *singularità qualunque* („was auch immer für Singularität“), durch den vor allem auf eine künftige Gemeinschaft jenseits des Allgemeinen und Identischen verwiesen wird, auch die Weise beleuchten kann, auf die das Verhältnis des Souveräns und des nackten Lebens funktioniert. Dabei hilft uns auch das Beispiel von Franco: gleich den alten Souveränen hat der Diktator massiv über den Tod Entscheidungen gefällt, die Ärzte haben ihn selbst aber künstlich „am Leben“ gehalten, als er in Koma lag. Die Souveränität hat auch einen dispersiven Charakter, wenn einige Souveräne einander begegnen, so dass man anstelle einer monolithischen Souveränität von Souveränen im Plural sprechen sollte, die *komplementär, parallel funktionell* oder sogar *konkurrierend* sein können: die Biopolitik des Körpers ist ein Konfliktfeld auch im Hinblick auf die *Anordnung* der souveränen Macht.

Der Souverän würde leer und nichtoperativ bleiben, wenn er sich nicht in den singulären Taten verkörpern würde. Er wendet sich an die singulären Wesen, denn an und „es kann irgendetwas passieren“ – die Prozesse des „Irgendetwas“ und „Irgendwer“ sind am Werk, was paradoxerweise bedeutet, dass der Souverän sich selbst suspendieren muss, um wirklich aktiv zu werden. Es ist eine offene Frage, ob in dem Feld auch etwas Emanzipatorisches möglich ist. Fuhr diese Einsicht letztendlich dazu, dass auch das Verhältnis des Souveräns und des nackten Lebens eine Indifferenz anstrebt? Ist sogar eine Tendenz zur Zersetzung der Asymmetrie im Hinblick auf die Macht möglich,

so dass am Ende „Irgendjemand“ „Irgendjemandem“ begegnet? Es scheint so zu sein, dass viele von Agambens Schlüsselbeispielen (so etwa das Verhalten zu den armen Menschen und anderen marginalisierten Gruppen in den Metropolen) auch eine solche Schlussfolgerung erlauben. In jedem Fall stellt die Theorie der radikal kontingenten Macht einen begrifflichen Hintergrund von Agambens Analysen des nackten Lebens dar.

3.

Auch bis hierher ging es eigentlich um die Frage der (Im)Potenz. Souverän ist derjenige, im Verhältnis zu dem alle Menschen *potenziell* die nackten Leben darstellen, und das nackte Leben ist dasjenige, im Verhältnis zu dem sich alle anderen *potenziell* als Souveräne verhalten. Bei Agamben findet sich die Formulierung, derzufolge wir alle *potenziell* nacktes Leben sind. In allen diesen Fällen ist die Potenzialität kein bloß ephemeres, vorbereitendes Moment, sondern gerade sie konstituiert die Macht. Die souveräne Macht ist an sich leer und diese Nicht-Referenzialität macht sie ineffizient. Denn die ursprüngliche Potenzialität der Souveränität erlaubt die Androhung durch völlig unterschiedliche Strategien der Konkretisierung aber auch das willkürliche Verlassen der bereits eingefahrenen, aber doch kontingenten Inhalte. Insofern ist auch der echte *transitus de potentia ad actum* kein die Macht erschöpfender Prozess, sondern in ihm wird die Macht im Gegenteil weiter radikalisiert. Die souveräne Ausnahme stellt bereits den Zustand der reinen Potenzialität dar, in dem „irgendetwas passieren kann“. Die Mechanismen der operativen Suspendierung bzw. der produktiven Indifferenz bedeuten die Vertiefung der Potenzialität und das ist zugleich auch die Definition der Proskription: es geht um die „Möglichkeit (in der tieferen Bedeutung des Aristotelischen *dynamis*, das immer auch *dynamis me energein* ist, also die Möglichkeit, nicht zur Tat zu übergehen) des Gesetzes, sich im eigenen Entzug zu erhalten, durch die Nichtanwendung angewendet zu sein.“ (Agamben 2013: 51) Ein anders Beispiel: „Kafkas Legende stellt

die reine Form des Gesetzes dar, in der es sich am stärksten gerade dann bestätigt, wenn es nichts mehr vorschreibt, d. h. wenn es die reine Proskription ist. Der Bauer wurde der Möglichkeit des Gesetzes anvertraut, weil es von ihm nichts verlangt, es beauftragt ihn mit nichts außer seiner Offenheit.“ (Agamben 2013: 82) Eigentlich beinhaltet die Selbstbescheidung, die Selbstentleerung der Souveränität durchaus auch das Moment der Aktualität in Gestalt *des reinen Aktes*, durch den die Aussetzung des nackten Lebens vollzogen wird. Es stellt sich heraus, dass die souveräne Macht paradoxerweise dazu verurteilt ist, ihre Potenzialität in den *Akten* der souveränen Ausnahme zu affirmieren. Aufgrund dieses Aktualisierungszwangs entzieht sich der souveränen Macht notwendig die nichtoperative, nichtproduktive Potenzialität, der Agamben einen höheren Rang als jener dem Akt untergeordneten Potenzialität zuschreibt.

Die Kritik an der Binarität „Potenzialität-Aktualität“ bzw. die Reinterpretation der Aristotelischen Möglichkeitsauffassung spielt eine wichtige Rolle in Agambens Philosophie. Eine Alternative zu der Megarischen Schule anbietend meinte Aristoteles, dass sich die Potenzialität nicht in Aktualität erschöpft, sondern eine eigenartige Autonomie besitzt, die davon ausgeht, dass die Möglichkeit gibt, etwas *nicht* zu aktualisieren. Das Moment der Impotenzialität (*adynamia / impotenza*) bewahrt die Differenz zwischen der Potenzialität und Aktualität bzw. bedingt den Übergang vom Potenziellen zum Aktuellen, denn ansonsten würde nur statische Aktualität existieren. Daraus folgt, dass die Aktualisierung eines jeden Potenziellen nicht möglich ist, sondern notwendig eine Sphäre der Impotenzialität existiert, eine Sphäre der Möglichkeit, die in der Lage ist, nicht in den Akt zu übergehen. Für Agamben ist der Begriff der Impotenzialität aus mehreren Gründen wichtig. *Erstens* ist die Impotenzialität keine Unfähigkeit, Passivität oder bloßer Mangel, sondern in ihr verkörpert sich die Macht von „Nicht zu sein“. *Zweitens* negiert die Aktualisierung die Potenzialität, womit sie nicht nur die Möglichkeit des Aktuellen, sondern auch die Macht von „Nicht zu

sein“ aufhebt, während die Impotenzialität gleichzeitig die Möglichkeit des Übergangs auf das Aktuelle und des Widerstands der Aktualisierung darstellt. *Drittens* wird dank dem Begriff der Impotenzialität die Potenzialität nicht mehr als bloße Vorbereitung für die Aktualität begriffen, sondern es wird gezeigt, dass sich das Potenzielle und das Aktuelle *gegenseitig begründen*. *Viertens* gibt es in der Impotenzialität nichts Transzendentes, sondern sie befindet sich auf der *Ebene der Immanenz*, weil sie in der Nichtaktualisierung des *Möglichen* besteht (oder anders ausgedrückt: die Impotenzialität ist nicht die Unmöglichkeit und stellt keine unvorstellbare Alterität im Verhältnis zu der Menge der existierenden Dinge dar). *Fünftens* kann die Impotenzialität als das wichtigste Mittel *zur Aufhebung einer Potenzialität* dienen, um damit die alternativen Aktualitäten zu ermöglichen. *Sechstens* leistet der Begriff der Impotenzialität, obwohl er „Dignität“ und Konsistenz der Potenzialität sichert, doch seinen Beitrag zur *Suspendierung des Unterschieds zwischen dem Aktuellen und dem Potenziellen*. Es stellt sich nämlich heraus, dass die Impotenzialität (jenes „nicht zu sein“) eigentlich durch die Aktualisierung eigentlich negiert wird, und gerade die Aufhebung des Impotenziellen erlaubt die Funktionalität der bloßen Potenzialität als des dialektischen Gegenstücks zur Aktualität.

Dem Agambenschen Begriff der Impotenzialität steht der Deleuzesche Begriff der Virtualität am nächsten. Der Vergleich mit Deleuz soll an dieser Stelle jedoch in erster Linie der Herausarbeitung der Unterschiede dienen. Der Deleuzesche Begriff der Virtualität weist die Spuren der Transzendenz auf, die durch Aktualisierung immer ärmer wird, wobei die Frage nach der Unmöglichkeit der Überführung aus einer Sphäre in die andere auftaucht (vgl. Losoncz 2012: 383f.). Agamben hält dagegen der *Immanenz* die Treue, so dass die Macht des Nichtaktuellen nicht zu der Sphäre, die dem Aktuellen „vorausgeht“ oder mit ihm koexistiert, wird sondern zur Sphäre der *Suspendierung* des Aktuellen. Die Deleuzesche *Dreiheit Virtuelles-Aktuelles-Kontraaktualisierung* unterscheidet sich von der Agambenschen

Dreiheit *Potenzielles-Aktuelles-Impotenzielles* auch dadurch, dass für Deleuze der *virtuelle Prozess der Differenzialisierung* das echte Kriterium der Kreativität ist, während für Agamben gerade die *nichtproduktive Indifferenz* die echte Alternative zur Aktualität darstellt. Agambens „Theorie der Veränderung besteht in der Negation des Unterschieds, die das Feld der statischen Suspendierung eröffnet und am Ende zu einer wirklichen, revolutionären, ereignishaften Veränderung führt. Deleuze verfolgt ein entgegengesetztes Ziel. Sein System suspendiert den Unterschied, das Moment also, wenn die Aktualisierungen die eigene Virtualität und den eigenen Ursprung aus dem Unterschied völlig vergessen. Dann wird der Unterschied wieder eingeführt, jener nämlich, der die Differenzialisierung ist und in der Kontraaktualisierung resultiert. Einfacher ausgedrückt geht für Agamben die radikale Veränderung aus der impotenzialen Suspendierung des Unterschieds und für Deleuze aus seinem kontraaktuellen Zerstörung hervor. Agambens Revolution ist die Revolution des Schwachen, während die Deleuzesche Revolution der Kontraaufstand des Starken ist.“ (Watkin 2014: 148)

Man kann die Bedeutung des Begriffs der Impotenzialität für Agamben nicht genug betonen, weil sich durch ihn die signaturale Bedeutung des Paares Potenzialität-Aktualität aufheben lässt: „Nur wenn es uns gelingt, auf eine andere Weise das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Akt zu denken, oder noch besser, wenn wir über dieses Verhältnis hinaus gehen, können wir eine konstitutive Macht finden, die völlig frei von der souveränen Verbannung ist. Solange die neue und kohärente Ontologie der Möglichkeit (die über die in diese Richtung gemachte Fortschritte von Spinoza, Schelling, Nietzsche und Heidegger hinaus gehen wird) anstelle der Ontologie tritt, die auf dem Primat des Aktes und seines Verhältnisses zu der Möglichkeit begründet ist, wird eine vom Apriori der Souveränität befreite politische Theorie nicht denkbar sein.“ (Agamben 2013: 74) Beziehungsweise: Die reine Möglichkeit und die reine Aktualität sind letztendlich ununterscheidbar und diese Zone

der Ununterscheidbarkeit ist gerade der Souverän“. (Agamben 2013: 78) Die ontologische Auffassung der Macht bei Agamben geht davon aus, dass die Souveränität als eine produktive Indifferenz von Potenzialität und Aktualität thematisiert wird, die allein die alternative, nichtproduktive Indifferenz aufheben kann. Der Souverän kann seine Potenzialität „irgendwann“ in die Aktualität umwandeln und seine Aktualität „irgendwann“ suspendieren. Er äußert sich doch auf die eigentliche Weise in der Situation der völligen Ununterscheidbarkeit der Aktualität und Potenzialität. In dem Maße ist der Souverän „derjenige, der oberhalb ist“, nicht nur im etymologischen Sinne, sondern das ist in der Tat seine Haupteigenschaft: er begründet sich selbst und nichts bestimmt ihn „außer seiner eigenen Möglichkeit, nicht zu sein“. (Agamben 2013: 77) Wie man sieht, ist für Agamben die Impotenzialität das konstitutive Moment des Souveräns, denn sie hat nicht *per se* emanzipatorischen Charakter, aber sie ist wichtig, weil sie die Tendenz zum Indifferentwerden von Potenzialität und Aktualität zeigt (vgl. Watkin 2014: 137f.) Doch obwohl die Macht von jenem „nicht zu sein“ auch für den Souverän bestimmend ist, ist er auf eine wesentliche Weise begrenzt, weil er nicht zur nichtoperativen Selbstsuspendierung fähig ist, denn das würde sein Ende bedeuten. Trotz der ambivalenten Momente ist Agamben zufolge die bloße Impotenzialität noch nicht befriedigend im Hinblick darauf, dass sie ihre Macht latent doch aus dem Primat des Aktes schöpft und ihre indifferente Funktion die Dialektik bzw. die Ununterscheidbarkeit der Potenzialität und Aktualität gewährleistet. Die wichtigste Herausforderung besteht darin, die Lebensform zu finden, die nichts mit dem „In-actu-sein“ zu tun hat.

4.

Wie wir gesehen haben, bedeutet Operativität für Agamben mindestens drei Schlüsselaspekte: im Verhältnis zum Souverän verkörpern alle Menschen zumindest *potenziell* das nackte Leben (Moment der Singularisation). Dann verhalten

sich alle anderen zum nackten Leben zumindest *potenziell* als Souveräne (Moment der Machtdispersivität) und in diesem Kontext „*kann* irgendetwas passieren“ (aleatorisch-potenzielles Moment). Die ursprüngliche Potenzialität und Nicht-Referenzialität der Potenzialität erlaubt die Androhung mit ganz unterschiedlichen Konkretisierungsstrategien sowie auch die willkürliche Aufgabe bereits eingefahrener, jedoch kontingenter Inhalte. Nun stellt sich die Frage: Was ist der Sinn des Sich-Berufens auf die Kontingenz? Zartaloudis erinnert uns mit Recht daran, dass „der Widerstand [...] im Namen der Kontingenz immer mehr ungenügend wird“ (Zartaloudis XIX). Die Kontingenz ist nämlich ein inhärentes, wesentliches Teil der Operativität der Macht, sie stellt also nicht notwendig die Möglichkeit des subversiven Handelns dar. Dieses Moment kann auch weiter mit Hilfe der Analyse der Agambenschen Rechtsauffassung präzisiert werden. Demzufolge wird das Recht mittels des inneren Zwiespalts zwischen dem reinen Recht als der quasi selbständigen und transzendenten Sphäre und der Rechtsanwendung als eines Duplums konstituiert. In dem Sinne spricht auch Zartaloudis über die bipolare Struktur des „transzendenten Gesetzes oder der Macht bzw. des immanenten Gesetzes und der Macht“ (Zartaloudis: 2010: 6). Hier ist auch das „Spiel“ mit der Kontingenz am Werk: die Verdoppelung ermöglicht die doppelte Selbstlegitimierung der Macht, d. h. ihre Berufung auf die transzendenten Gründe und die Kontingenz der diesseitigen Rechtsanwendung. Auf diese Weise sind Gesetz und Macht mystisch geworden: die Souveränität (Gesetz, Normen, *auctoritas*...) und die Biomacht (*oikonomia*, *gouvernementalité*...) sind Aspekte ein und desselben Mechanismus und gerade das Schwanken zwischen dem Ausbleiben ihrer völligen Deckung und der Zone der Ununterscheidbarkeit ist dasjenige, das sie funktionell macht. Der Ausnahmezustand ist natürlich auch ein Teil dieser Logik⁴.

4 Über die Begriffe *potentia absoluta Dei*, *potentia ordinata Dei*, *potestas* und *potentia* in diesem Kontext siehe Altini 2010.

Die von Andy Long Chu durchgeführte Analyse der Zone der Ununterscheidbarkeit ist hilfreich beim Erfassen der genauen Bedeutung dieses Begriffs. Er betont, dass die Zone der Ununterscheidbarkeit „(1) weder die Zone des dialektischen Schwankens zwischen dem Inneren und Äußeren noch (2) die Zone der Unmöglichkeit des Unterscheidens zwischen jenem, das entweder als Innere oder als Äußere bekannt sein kann, noch (3) die Zone der Potenzialität, in der das Innere und das Äußere aufgeteilt werden können, sei. (Long Chu, Internet) *Erstens* ist der Ausdruck „dialektische Kopräsenz“ nicht ausreichend präzise, weil er einige wichtige Aspekte der Zone der Ununterscheidbarkeit nicht deckt: die *statische* gegenseitige Bedingtheit und die *dynamisch-konjunktive* Aufhebung des Unterschieds⁵. *Zweitens* geht es nicht um die epistemologische Unfähigkeit eines Beobachters (des Subjekts), die Unterschiede in den Zonen der Ununterscheidbarkeit zu erfassen. Die funktionalen Paare können durchaus im begrifflichen Sinne erfasst werden. Es geht darum, dass in den Zonen der Ununterscheidbarkeit die Sachen selbst indifferent sind („ontologisch nichtdeterminiert“). *Drittens* kann die Zone der Ununterscheidbarkeit nicht beschrieben werden, wenn nur die Potenzialität in Betracht gezogen wird. Wir haben bereits gesehen, dass Agamben kein „Philosoph der Potenzialität“ ist und dass er auch die Indifferenz zwischen Aktualität und Potenzialität bzw. die Impotenzialität als Macht analysiert. Im Einklang damit hebt Long Chu die Differenz zwischen der Potenzialität (im Sinne des Leibnizschen *quicquid potest fieri*: „etwas, das geschehen kann“) und der Kontingenz (*quicquid non fieri*: „etwas, das kann, nicht zu geschehen“). Zum Beispiel ist die Aufhebung der Geltung („Potenzialität“) des Gesetzes und seiner Folgen genauso konstitutives Teil der Operativität der Macht. Deshalb spricht Long Chu darüber, dass die Zone der Ununterscheidbarkeit auch die Potenzialität be-

⁵ Long Chu deutet diese Doppelung mit Hilfe des Unterschieds zwischen dem Möbiusband und der Leidener Flasche.

dingt (d. h. „macht die Möglichkeit möglich“) und verwendet die Definition „rein disjunktive Potenzialität“ an, um die Zone der Ununterscheidbarkeit als Bedingung der Möglichkeit jenseits der bloßen Potenzialität zu beschreiben. Demnach hat die Kontingenz nicht *per se* notwendig subversiven Charakter. Die Macht hebt sich von Zeit zu Zeit selbst auf und vergrößert die Heterogenität auf diese Weise. Der Ausdruck „rein disjunktive Potenzialität“ ist angebracht, weil er gleichzeitig ein Hinweis darauf ist, dass die Potenzialität als das „Vor“ der Aktualität suspendiert wird sowie auf die Macht von dem „nicht zu sein“. Die Macht ist effektiv, unter anderem weil sie kontingent ist.

5.

Die an Agamben adressierten Einwände hängen oft mit der Frage nach dem Verhältnis von Widerstand und Macht zusammen. Unter anderem wird auch die Meinung vertreten, dass der im Agambenschen Sinne verstandene Widerstand als ein global-messianischer Sprung von dem schlechtesten auf den besten Zustand abläuft (Prozorov: 2010). Des Weiteren wird auch befunden, dass es bei ihm immer um einen gegen die symbolische Ordnung gerichteten Widerstand geht, und zwar im Einklang mit dem „konzeptuellen Fundamentalismus“ (Patton: 2007: 18), dem „fundationalistischen Essentialismus“ (Deranty, Internet) oder dem „historischen Substantialismus“ (Toscano, Internet) seiner Philosophie, woraus folgt, dass es bei ihm keinen Raum für die gewöhnlichen Widerstandsstrategien wie etwa den Kampf um die Hegemonie oder irgendeine Gestalt der gesellschaftlichen Mobilisierung gibt. Es wird auch behauptet, dass die Agambensche Diagnose an der heutigen Gesellschaft vorbeigeht, weil sie nicht die zeitgenössische Macht erkennt, die in erster Linie im Rahmen der individualistischen Tendenzen des neoliberalen Marktes, also durch die Biobürgerschaft und Biogesellschaftlichkeit (die Didier Fassin, Nikolas Rose, Paul Rabinow, Dominique Memmi, Bruce Braun und andere thematisiert haben) abläuft.

Doch die schwierigste Frage bezieht sich auf die *ontologische* Möglichkeit des Widerstands in der Agambenschen Machttheorie. Alle Formen des Widerstands beziehen sich bei Agamben auf eine Form der (Im)Potenzialität: Arbeitslosigkeit (*désœuvrement* – ein von Bataille und Blanchot entlehnter Begriff) als die Aufhebung der gewöhnlichen Gegenstandsteologie, eine eigenartige korporale Kairologie, die den Körper von den alltäglichen Zwecken trennt (deswegen wird das Porno gelegentlich im positiven Sinne erwähnt), die Sprache „*I prefer not to*“ von Bartleby als rein nicht-referentielle Macht bzw. Gemeinschaft, die als eine kontingente Ansammlung der Singularität kommen wird. Diese Liste der verschiedenen Widerstandsformen erscheint weniger eklektisch, wenn man das die einzelne Formen Verbindende im Blick behält und das ist die (Im)Potenzialität, „die Macht von dem Nicht-zu-sein“ oder „die Macht von dem Anders-zu-sein“. Doch in welchem Sinne ist hier vom Widerstand die Rede? Folgt nicht daraus, dass die Macht und der Widerstand korelativ bzw. sehr ähnlich oder gelegentlich sogar indifferent zueinander sind? Auch wenn man die Souveränität und die anderen Machtformen in die Sphäre der produktiven Indifferenz einordnet, meldet sich unumgänglich die Frage: Wie ist der Widerstand als reine Passivität, als bloße Aufhebung der funktionalen Paare möglich? Aus diesem Grund kann man sagen, dass sich Agamben selbst in dem Dilemma befindet, dessen Diagnose er konzeptualisiert hat.

Literatur

Agamben, Giorgio (1993): *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio (2000): *Means without End. Notes on Politics*, Minneapolis / London: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio (2009): *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, New York: Zone Books.

Agamben, Giorgio (2009): *The Signature of All Things*, New York: Zone Books.

- Agamben, Đorđo (2013): *Homo Sacer. Suverena moć i goli život*, Beograd: Karpos.
- Allen, Jennifer – Groot, Paul, „What is Bare Life? Two Commentaries”, dostupno na: <http://metropolism.com/magazine/2006-no5/what-is-bare-life/english> (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Altini, Carlo (2010): „»Potentia« as »potestas«. An interpretation of modern politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt“, *Philosophy and Social Criticism* 36:231-252.
- Comaroff, Jean (2007): „Beyond Bare Life: AIDS, (Bio)Politics, and the Neoliberal Order”, *Public Culture Winter* 19: 197-219.
- Deleuze, Gilles (2004): *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*, Cambridge (Mass) / London: MIT Press.
- Delez, Žil (2009): *Razlika i ponavljanje*, Beograd: Fedon.
- Deranty, Jean-Philippe, „Agamben’s challenge to normative theories of modern rights“, dostupno na: http://www.borderlands.net.au/vol3no1_2004/deranty_agambnschall.htm (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Geulen, Eva (2005): *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Long Chu, Andy: „Zone or Threshold: Indistinction, Potentiality, and Disjunction in Agamben’s Homo Sacer“, dostupno na: https://www.academia.edu/5780816/Zone_or_Threshold_Indistinction_Potentiality_and_Disjunction_in_Agamben_s_Homo_Sacer_2013 (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Lošonc, Mark (2012): „Bergson i virtuelnost memorije“, *Filozofija i društvo* 23: 371-387.
- Patton, Paul (2007): „Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics“, in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Calarco, Matthew – D. DeCaroli, Steven (eds.), Stanford CA: Stanford University Press.
- Protevi, John: „The Terri Schiavo Case: Biopolitics and Biopower: Agamben and Foucault“, dostupno na: <http://www.protevi.com/john/AgambenFoucaultSchiavo.pdf> (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Prozorov, Sergei (2010): „Why Giorgio Agamben is an optimist“, *Philosophy and Social Criticism* 36: 1053-1073.
- Rasch, William (2004): *Sovereignty and its Discontents: On the Primacy of Conflict and the Structure of the Political*, London: Birkbeck Law Press.

- Tomić, Milena (2009): „Reframing the Invisible: On the Uses of »Bare Life« in Art“, *Topia* 22: 159-178.
- Toscano, Alberto: „Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben’s *The Kingdom and the Glory*“, dostupno na: http://research.gold.ac.uk/6952/6/Agamben_Angelaki.pdf (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Watkin, William (2014): *Agamben and Indifference*, London / New York: Rowman and Littlefield International.
- Watkin, William: „Agamben and Indifference“, dostupno na: <http://williamwatkin.blogspot.com/2014/02/agamben-and-indifference-article.html> (pristupljeno 25. avgusta 2015).
- Zartaloudis, Thanos (2010): *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism*, London: Routledge-Cavendish.
- Zartaloudis, Thanos (ed.) (2015): *Agamben and Law*, Ashgate: Dorset Press.