

Existenzbeben: Was ist der Mensch und wo geht er hin?

ESSAY VON HENDRIK KÜHN

Das Haus brennt

Der Klimawandel oder die Corona-Pandemie sind nicht nur zum Gegenstand apokalyptischer Phantasien oder vollkommener Ignoranz geworden, sondern erzeugen als Existenzbeben bei einigen Menschen ein Bewusstsein für sich selbst und die Situation, in der sie sind. Denn was sich in der Zäsur der menschlichen Geschichte eröffnet, könnte auch das Ende eines falschen Kontinuums und die Möglichkeit einer positiven Wendung sein. Es gibt eine Philosophie des rechten Zeitpunktes, des sogenannten Kairos, und ihr vielleicht bekanntester Vertreter ist Giorgio Agamben. Aber sein Ausblick im Artikel »Die Zivilisation wird nicht mehr dieselbe gewesen sein«¹ ist düster: Der Glaube an den Kairos ist erschöpft, der Mensch hat seine Chance vertan. Er verschwindet und übrig bleibt ein nacktes Leben ohne Welt. »Vielleicht kann nur aus diesem Verderben heraus eines Tages«, schreibt er, »etwas anderes auftauchen – nicht ein Gott, gewiss, doch auch kein anderer Mensch –, ein neues Lebewesen vielleicht, eine auf andere Weise lebendige Seele.«

Der Aufhänger des Artikels ist Greta Thunbergs Forderung zu handeln, da »unser Haus brennt«, und Agamben gibt Antwort darauf: »Doch gerade, wenn das Haus brennt, muss man weitermachen wie immer, alles sorgsam und genau tun, vielleicht noch gewissenhafter – selbst wenn niemand es bemerken sollte. Mag sein, das Leben verschwindet von der Erde, keine Erinnerung bleibt an das, was getan worden ist, im Guten wie im Bösen. Du aber mach weiter wie zuvor. Zu spät, etwas zu ändern, es bleibt keine Zeit.« In der Apokalyptik wird nicht mehr gehofft und nichts mehr gerettet, was in Hinblick auf Greta Thunbergs Hoffnung auf Rettung des Planeten unversöhnlich ist. ‚Was tun, wenn das Haus brennt?‘, das sehen wir an Agambens Antwort, ist weniger Frage als eine Metapher für die Grundfragen nach den Existenzbedingungen und -möglichkeiten, die die Menschheit immer begleitet: Was ist der Mensch und wo geht er hin? Grundsätzlich müsste sich der Optimismus

1 Giorgio Agamben, »Die Zivilisation wird nicht mehr dieselbe gewesen sein: Was es bedeutet, Zeugnis von unserer maskierten Gegenwart abzulegen« (28.10.2020), <https://www.nzz.ch/feuilleton/giorgio-agamben-und-corona-zeugnis-ablegen-von-unserer-gegenwart-ld.1583059>.

in Grenzen halten, denn unser Haus ist 4,6 Milliarden Jahre alt, aber erst vor knapp 300.000 Jahren setzte die Hominisation ein, die evolutive Hervorbringung des modernen Menschen. Stellt man die Zahlen ins Verhältnis – insbesondere mit Blick auf die kurze Phase der Sprache und Kultur des späten *Homo sapiens*, den zeichnerischen Hauptlinien unseres Menschenbildes –, existiert wir nicht länger als ein Wimpernschlag. Hätte die Erde Augen und schlösse sie für einen Moment, gäbe es für sie keinen Grund zu erwarten, dass unsere Zivilisation nach dem Wiederöffnen noch da wäre. Wir wären schließlich nicht die erste Menschenart, die untergegangen ist.

In diesem Essay will ich Agambens Replik zum Anlass nehmen, um die Frage ‚Was tun, wenn das Haus brennt?‘ noch einmal zu beantworten. Dafür setze ich dort an, was er als anthropologische Maschine des Humanismus kritisiert und mit dem Verstehen dieser unendlichen Hervorbringung des Menschen und ihrer einhergehenden Beschneidung zu stoppen erhofft. Allerdings mit einem anderen Ziel, nämlich den Menschen vollkommen in seine Offenheit zu stellen und ihn auch nicht mehr der Apokalyptik überantworten zu müssen, die aus der Stilllegung erfolgt. Das mache ich weitestgehend, ohne mich in bewusstseinsphilosophischen oder ontologischen Debatten positionieren und mit ihnen entsprechenden Begriffssystemen verhandeln zu wollen, da genau diese die anthropologische Maschine befeuern. Die Aufgabe des Essays ist es vielmehr, von dem Axiom des menschlichen Selbstbewusstseins mit einer reduzierten Begrifflichkeit ein Argument zu entfalten, das ein prototypische Prinzip illustrieren soll, das hinter diesem Begriff von mythologischer Größe am Werk ist, zu dem der Mensch geworden ist.² In

- 2 Die Darstellung soll aus genannten Gründen mit möglichst wenigen Voraussetzungen funktionieren und insbesondere die Probleme der Wahrnehmung und der Sprache reflektieren. Darum werde ich an dieser Stelle nicht weiter auf Ansätze der philosophischen Anthropologie wie von Scheler, Plessner oder Gehlen eingehen, aber einen umfassenden Überblick und eine gute Einführung bietet: Gerald Hartung, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Reclam, 2012. Ich werde auch nicht aktuellere Debatten z.B. um den freien Willen (Benjamin Libet, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2007) oder der Konstruktion des Selbst (z.B. Thomas Metzinger, *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, München, Piper, 2014) adressieren. Eine ausführliche Diskussion der philosophischen Probleme, die mit den Neurowissenschaften in einem neuen Licht erscheinen, findet sich hier: Maxwell R. Bennett und Peter M. S. Hacker, *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. Im Zentrum dieser Forschung, die 2500 Jahre zurückreicht, steht das Leib-Seele- bzw. Körper-Geist-Problem. Unsere Wahrnehmung wird zum Problem, wenn der Übergang zwischen Geist und

den ersten fünf Kapiteln werde ich einen größeren Bogen um die Frage spannen, was der Mensch ist, um im letzten Kapitel Antwort darauf zu geben, wo er hingehet. Man könnte auch sagen, ich streife alle philosophischen Grundfragen nach Kant – Was ist der Mensch? Was kann er wissen? Was soll er tun? Und was darf er hoffen? –, um einen Ausblick auf die Konsequenzen eines welt- und selbstoffenen Prinzips zu versuchen, das ich Mensch nenne.

Modus Operandi

Im Lichte der Theologie galten wir höhergestellt als das Tier, aber Carl von Linné, der 1758 in der zehnten Auflage seines Werks *Systema Naturæ* von 1758 dem modernen Menschen seine Bezeichnung gab, ordnete uns wie schon Aristoteles in *Historia animalium*, wieder dem Tierreich zu. Es war für Linné allerdings die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis, die den Menschen von den anderen Primaten unterschied. Mit *Nosce te ipsum* (Erkenne dich selbst) beschrieb er uns knapp, einem Satz ebenfalls dem Denken der antiken Griechen entlehnt, zierte dieser doch eine der Säulen des Apollontempels in Delphi. Vermutlich hielt Heraklit als Erster schriftlich fest, dass es uns gegeben ist, uns selbst zu erkennen.³ Was im Imperativ *Erkenne dich selbst!* noch als Mahnung unserer Grenzen anklang, verlor spätestens in den Begriffen Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis seine Wirkung – das Verhältnis jedoch bleibt: Die Fragen, was der Mensch ist und wie er sich selbst über sein Bewusstsein zugänglich machen kann, hängen aus der Perspektive des Menschen unweigerlich zusammen.

Ausgangspunkt einer Untersuchung des Menschen ist darum sein Selbstbewusstsein und eine Unterscheidung: Während das Bewusstsein das unreflektierte, unmittelbare Wahrnehmen einer gegenwärtigen Welt ist, setzt das Selbstbewusstsein die Reflexion eben jenes Bewusstsein voraus, nämlich als Beugung dieser Wahrnehmung auf sich selbst, mit dem Ergebnis der Selbstidentifikation. Das bedeutet nichts weniger, als Mit-sich-Identifiziertes und das davon Unidentifizierte, welches wir als eine davon getrennte Welt wahrnehmen, in ein kontingentes Verhältnis zu setzen. Kontingenz, auch ein aristotelischer Begriff, soll hier alle

Körper bei Anderen mit unseren Instrumenten nicht beobachtbar ist und bei uns selbst immer in einem blinden Fleck liegt. Das Problem verschärft sich, wenn unsere Sprache – in einigen Begriffssystemen mit größter Überzeugung – vermeintlich etwas bezeichnen kann, das für uns unerschlossen ist. Dann wird der Verweis ins Dunkle mit einer Fiktion überzeichnet.

- 3 Circa 478 v. Chr., zu finden in dem Fragment 115 seiner wenigen Überlieferungen.

Möglichkeiten im Gegensatz zu den Notwendigkeiten bezeichnen, was Niklas Luhmann unter der griffigen Formel *es könnte auch anders sein* führte.⁴ Die Selbstidentifizierung erzeugt dabei den Eindruck einer merkwürdigen Ganzheit des Selbst, des Subjektgefühls eines Objektes, weil sich die innere Anschauung permanent auch auf ein Äußeres bezieht. Dabei wird mit dem Blick in den Spiegel nicht aus Bewusstsein ein Selbstbewusstsein, wenn die Denkleistung des Gehirns nicht in der Lage ist, möglichst viel vom Bewusstsein zu reflektieren und die innere und äußere Perspektive zu komplementären Bildern eines Gesamtbilds zu machen. Zu dieser merkwürdigen Ganzheit des Selbst – wie ein Guss aus zwei unterschiedlichen Metallen in eine Form. Hier lässt sich keine feste Grenze zwischen selbstbewussten und nicht-selbstbewussten Lebewesen ausmachen, sondern graduelle Abstufungen von Tieren, die sich im Spiegel erkennen – wie Schimpansen oder Delfine – zu anderen, die ihre ganze Innenwelt in Bezug auf die Außenwelt reflektieren, zu einem Ich-Gefühl, das einen Platz in variablen Gedanken darüber einnimmt. Selbstbewusstsein ist nicht zwangsläufig für den Menschen exklusiv und es macht ihn auch nicht zu einem höheren, sondern durch sein Bedürfnis nach Selbsterkenntnis zu einem offenen Lebewesen. Exklusiv ist ihm allein die Selbstdefinition *als* Mensch.

Denn wenn wir eine seltene Froschart aus dem Amazonasbecken oder das Mondgestein nach einer Apollo-Mission untersuchen, dann versuchen wir unter größter wissenschaftsethischer Anstrengung Forscher und Forschungsgegenstand auseinanderzuidividieren. Wir können aber nicht erfahren, was der Mensch ist, wenn wir ihn aus der Formel streichen. Mehr noch: Wir müssen, wie es Linné tat, Selbstbewusstsein voraussetzen, das heißt glauben, in der Position zu sein, eine gewisse Selbstdefinition leisten zu können. Damit ist der Mensch der, der sich selbst als Mensch definiert, mit der fundamentalen Einschränkung, die jede Selbstbeschreibung hat: Ihre Unvollständigkeit liegt in der Sache der Logik. Daran hat sich nicht nur die Mathematik des 20. Jahrhunderts seit der Russellschen Antinomie und den Gödelschen Unvollständigkeitssätzen abgearbeitet, sondern schon die Bewusstseinsphilosophie seit Anbeginn. Es ist eine der generellen Limitierungen, die der Mensch aus seiner Vernunft heraus nicht lösen kann. Das Bewusstsein kann sich nicht selbst restlos aufklären, wenn es bereits voraussetzt, was es erklären will. Es müsste aus sich heraustreten, was es nicht kann, um eine Fremdbeschreibung zu leisten, die es folglich nicht gibt. Entweder bleibt so ein Definitionsversuch widersprüchlich oder unvollständig — ob in einer starren oder einer unendlich rekursiven Definition, wie durch eine Beobachtung zweiter Ordnung, die ihren blinden Fleck nur verschiebt. Wir betrachten die Summe ungeklärter Summanden.

4 Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1984.

Damit ist der Mensch nicht nur das Lebewesen, das sich selbst als Mensch, sondern als eine Unvollständigkeit definiert. Diese Unvollständigkeit ist seine Selbstoffenheit. Er befindet sich im steten Prozess der Selbstbestimmung und ist immer sein eigener Gegenstand der Formung. Seine Suche nach dem Sinn des Lebens ist im Kern die Suche nach sich selbst. Oder seine Flucht. Der moderne Mensch steht nicht vor dem Spiegel und erkennt sich dort. Das würde ihn bloß zu einem intelligenten Tier machen. Der Mensch aber ist ein Phantast und sein größtes Phantasma ist der Mensch selbst. Er schaut in den Spiegel und fragt sich, wohin die Reise geht. Wird er beim nächsten Wiedersehen nur älter sein, erfahrener und weiser oder gar nicht wiederzuerkennen? Er spürt wenige Notwendigkeiten, abgesehen im Glauben an extreme Formen des theologischen Determinismus, sondern ist von einer kontingenten Welt überzeugt. Wenn er akzeptiert, was er im Spiegel sieht, dann in einer melancholischen Lähmung oder einer vermessenen Selbstmotivati-on. Andernfalls akzeptiert er keine Erkenntnis über sich selbst ohne die Möglichkeit der Weiterentwicklung. Der Mensch ist keine Art unter Arten, sondern ein intelligentes Tier im Modus der Selbstoffenheit, für das Selbsterkenntnis keine Bedeutung hat, wenn das Leben nicht als Überleben gedacht wird. Eine Offenheit nicht nur zur Welt, sondern zu sich selbst. Tiere kämpfen um ihr Überleben in Situationen der Bedrohung durch einen Feind, aber der Mensch als selbstbewusstes Tier spürt mit dem Wissen seiner Endlichkeit eine permanente Bedrohung, mit der er sich nicht abfinden kann und nur widerwillig muss. Aus der Kontingenz des Lebens folgt für ihn jedoch nicht die Notwendigkeit des Todes. Am Horizont der Selbstoffenheit, wenn das Sterben zum Sammelbegriff für Heilbares wird, erscheint der Tod für den Menschen als Option. Dann ist er nicht mehr Schicksal, sondern tritt ein, wenn der Mensch nicht sorgfältig genug ist. Sorgfalt in den Entscheidungen wird der Höhepunkt des Modus der Selbstoffenheit werden und die Gefahr der Hingabe der größte Genuss. Führt man diesen Gedanken zu Ende und nimmt hypothetisch den fertigen Menschen an, der sein Rätsel mit fremder oder technischer Hilfe lösen kann und sich im Zuge einer Selbstoptimierung endlich geschlossen hat, dann ist er Tier oder Maschine mit einem idealen Weltzugang. Sorgfalt würde durch eine ideale Reizreaktion ersetzt und das Selbstbewusstsein wäre obsolet. Wie ein Geetzter am Ende seiner Hatz käme das Wesen zur Ruhe.

Probleme der Selbsterkenntnis

Der Mensch ist ein selbstbewusstes Tier, das nicht anders kann, als in Selbstoffenheit zu operieren. Was der Mensch ist, ist darum notwendi-

gerweise auch *wie* er ist.⁵ Die menschliche Existenz ist ein singulärer Pivot in der eigenen Lebensfähigkeit, ein blinder Angelpunkt, wo das Bewusstsein am Körper untrennbar fixiert ist, und um den sich die verschiedenen Perspektiven seiner Sinne ausrichten, die im Selbstbewusstsein wieder zu einem komplementären Bild werden. Was wir Sinne nennen, ist ein komplexer Prozess, der Reize über Sinneszellen und -organe des Körpers aufnimmt und als Information im Nervensystem über elektrische Signale überträgt und chemisch übersetzt. Dabei reagieren die verschiedenen Rezeptoren der Sinneszellen nicht nur auf unterschiedliche Reize wie chemische Moleküle oder physische Einwirkungen, sondern die Sinneszellen sitzen auch an den verschiedensten Orten im Inneren und auf der Oberfläche des Körpers. Über Einhundert- oder gar Hunderte Milliarden von Nervenzellen in unserem Gehirn stellen solche Informationen bereit, die einerseits zu einem Bewusstseinsbild zusammengeführt, andererseits durch Kommunikation untereinander und gegenseitige Bestätigung als ein komplementäres Selbst verifiziert werden.

Schon seit der Antike werden die fünf Sinne des Menschen Hören, Riechen, Schmecken, Sehen, und Tasten unterschieden, aber die Physiologie hat längst nicht die Funktion aller Sinneszellen bestimmt und geht von einer mehrfachen Anzahl aus, die je nach Begriffssystem variiert. Dazu zählen Schmerzempfindung, Gleichgewichtssinn, Temperatursinn, aber auch Körperempfindungen wie Organsinne, die zum Beispiel Hunger und Durst vermelden. Die Liste wird vielleicht immer unvollständig wie der Mensch bleiben und was wir als ein unbestimmtes Gefühl deuten, könnte in Wirklichkeit ein unerschlossener Sinn sein. Sinne dienen zwar immer der Wahrnehmung eines Reizes, erzeugen aber inkommensurable Erfahrungen mit unterschiedlicher Priorität, Intensität und Funktion. Manche lassen sich erst dann bewusst machen, wenn die Körperfunktion nicht mehr gegeben ist, die sie garantieren sollen. Anders ist es beim Herz, das uns seine Wichtigkeit mit der Regelmäßigkeit seiner Schläge unterstreicht. Ein entscheidendes Problem ist dabei, dass einige der Sinne je nach Rezeptor nur lokale Phänomene und bei Innenlage folglich nur einen Innenteil des Körpers wahrnehmen. Aber Sehen, Hören und Riechen ermöglichen die Wahrnehmung über die Entfernung und richten sich damit nicht nur auf die Äußerlichkeit der Welt, sondern auch die des eigenen Körpers. Sie können

5 Agamben hat die Reduzierung des Menschen auf sein Was in seinem Buch *Homo Sacer* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2002) als nacktes Leben bezeichnet. In *Die kommende Gemeinschaft* (Berlin, Merve, 2003) hat er mit seiner Theorie der beliebigen Singularitäten einen Lösungsvorschlag entwickelt: Durch die vollkommene Ausstellung des Seins, unsere eigentliche Seinsweise, wird das Was durch das Wie vollständig ersetzt. Der Kern des Problems liegt aber in der Reduzierung des Menschen, was in einem Denken der Selbstoffenheit grundsätzlich verhindert werden kann.

sogar reine Äußerlichkeiten des Körpers wie Oberflächen und Formen erfassen, die in den Körpersinnen keine Entsprechungen haben. Zusätzlich liegt diese Trias noch am drehbaren Kopf um das Gehirn herum, sodass sich das Selbstgefühl des Geistes auch dort lokalisiert, wo das Bewusstsein zusammengeführt wird. Diese Perspektivität der Sinne erleben wir zwar als ein komplementäres Bild, sie erzeugt aber die Illusion einer Trennung von Körper und Geist, wo doch gerade ihre Verbindung uns ausmacht.

Man könnte der Mathematik dafür einen Begriff entleihen und sagen, dass beide kongruent zueinander sind: die körperlichen Sinnesinformationen sind mit dem geistigen Bewusstsein im Selbstbewusstsein deckungsgleich, aber unterscheiden sich durch Perspektivität, Latenz und Übersetzungsverlust der Wahrnehmung, wo sich Körper und Geist vermeintlich spalten. Zwischen beiden wird also eine Differenz erzeugt, die das Selbstbewusstsein als Ähnliches wieder zusammenfügt. Selbstbewusstsein ist darum eigentlich kein fehlendes Puzzlestück in uns, sondern ein Ersatzstück, das auf seine Weise passt, aber nicht zwingend hineingehört. Unter diesen Bedingungen heißt Denken auch nicht nur Sinnesinformationen, Emotionen, Begriffe oder Erinnerungen zu verstehen, einzuordnen oder zu reflektieren, sondern dabei die Position eines Selbst einzunehmen. Weil der Bruch der eigenen Wahrnehmung statt eines Selbstbildes eine Selbstähnlichkeit erzeugt, ist diese Position allerdings wacklig und evoziert womöglich genau darum ein Denken als kontingenten Gebrauch all seiner Gegenstände. Eine Maschine kann auch komplexe Probleme ohne Selbstbewusstsein lösen, aber ihre Intelligenz wird abgewertet, weil sie nicht in Form der menschlichen Selbstreflexion funktioniert. Der Mensch hingegen versteht sich in der Selbstanschauung immer selbst als Problem und scheitert mit der Lösung permanent an seiner Unvollständigkeit und Selbstdifferenz. Das menschliche Selbstbewusstsein ist ein Verlorensein auf der Suche. Ungeachtet der Probleme in der Selbsterkenntnis und der Tatsache, dass wir einen stark limitierten Weltzugang haben, ist Selbstbewusstsein die vollständigste Erfahrung, die wir machen können und vielleicht das Nächstmögliche an einer Idee von Wahrheit, die sich in dem Verhältnis von uns zur Welt finden lassen kann. Unser Ziel sollte es sein, die daraus resultierenden falschen Differenzen aufzulösen, ohne am Ende das Denken wieder an unser Unterbewusstsein zu verlieren – und uns selbst an rare und reduzierte Momente der Verarbeitung des eigenen Spiegelbildes. Im Folgenden werde ich die damit verflochtenen Probleme in der Sprache und der Wahrnehmung der Anderen nachzeichnen.

Festgesetzte Singularitäten

Um alle Existenz verstehen zu können, muss man sie in ihrem eigentlichen Zustand wenn auch nicht ohne, aber doch losgelöst von ihrer sprachlichen Bezeichnung erkennen. Agamben hat dafür eine Theorie der Singularitäten entwickelt⁶, die sich jenes falschen Dilemmas entledigt, das die Erkenntnis nötigt, zwischen der Unsagbarkeit des Individuums und der Intelligibilität des Allgemeinen zu wählen.⁷ Worte bezeichnen stets etwas Allgemeines, was gemeinsame Eigenschaften eines Individuums voraussetzt und bei Bezeichnung auf diese reduziert. Das Individuum ist darum unsagbar und das Allgemeine nicht mehr als sein erdachter Name. An Singularitäten sind unsere Vorstellungen des Individuellen und Allgemeinen ununterscheidbar und für unsere Konzepte von gemeinsamen Eigenschaften, Zugehörigkeiten oder Klassen nicht begreifbar. Deshalb bedarf der Mensch, um Mensch zu sein, keiner Ausgrenzung anderer Lebewesen, anderer Menschen oder des Biologischen im eigenen Körper. Diese Ausgrenzung entwertet das Andere. Darum sind geschlossene Definitionen ~~des Menschen so~~ problematisch: Der Mensch ist vieles, nur Tier will er nicht sein. Lässt er sich die Bezeichnung aufgrund einer großen genetischen Übereinstimmung gefallen, dann wähnt er sich als das Tier, das wie kein anderes ist. Glaubt sich der Mensch als einsame Spitze auf dem irdischen Berg des Lebens, dann kann er nicht anders, als sich vom Leben darunter abzugrenzen mit einer Bestimmung des Menschen, die alle Menschen verbinden soll. Und das tut er und delegitimiert zudem die Vermenschlichung dessen, was er als niederes Leben versteht. Damit kappt er nicht nur die Verbindung zum Tier und einen großen Teil seiner selbst, sondern so werden – und das hat uns die Geschichte immer wieder auf das Neue gelehrt – unliebsame Menschen als Tiere oder degenerierte Menschen aus der Definition ausgeschlossen und des Lebens beraubt, ohne auch nur das Gewissen konsultieren zu müssen. An dieser Stelle setzt Agambens Kritik an der Biopolitik an, denn das bloße biologische Leben, das wissen wir, hat für den Menschen keinen höheren Wert, selbst wenn es in einem menschlichen Körper steckt. Aber wenn wir in einem kontingenten Verhältnis zur Welt leben, dann ist der vermeidbare Tod die vielleicht die größte Sinnlosigkeit, die uns begeben wird.

Erschwerend kommt hinzu, dass uns die Grenzlinien wie reale Phänomene erscheinen, erzeugt von unserem Bewusstsein, das seine eigene

6 Ausführlicher in meinem Buch: Hendrik Kühn, *Theorie der Singularitäten. Eine Lektüre von Giorgio Agambens ›Die kommende Gemeinschaft‹*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2020.

7 Vgl. Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin, Merve 2003, S. 9.

Perspektivität nicht reflektieren kann. Sie dienen keinem tieferen Sinn und werden durch unsere Sprache, mit deren Hilfe wir die Erkenntnisse kartographieren, teilbar und wiederbegehbar machen, außerdem fort- und festgesetzt. Schon Wittgenstein sah die Aufgabe der Philosophie im Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Sprache.⁸ Die Schönheit der Sprache ist unbezweifelnd und das Sprechen ist nicht nur Ausdruck des Denkens, sondern sein höheres Motiv, seine Vitalität, seine Offenheit. Aber sie ist nicht unschuldig. Sie zeigt all die Begrenzungen unserer Selbsterkenntnis, die Differenzen erzeugen, wo keine sind, und an falsche Zugehörigkeiten binden, die das Außersprachliche überzeichnen. Sie ist aufgeladen mit vielfältigen Deutungen von Wahrheit, mit Vorurteilen, erwachsen aus Äußerlichkeiten, die uns wie gültige Eigenschaften erscheinen, und Unterdrückung des Unliebsamen, weil wir für das Falsche ein Wort haben und für das Richtige keins. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass die Signifikanten unserer Sprache ein Baukasten sind, der zwar zu wenige Bauelemente für die Komplexität der Welt hat, die sich aber auch nach den Regeln der Logik auf ungeheuerliche Weise kombinieren lassen. Solch einem Signifikanten schreiben wir dann ein vorgeblich intersubjektiv verständiges Signifikat zu, das falschen Differenzen eine Legitimität verleiht. Dass es so eine Übereinkunft auch immer gibt, beweist überprüfbares Verstehen eines sprachlichen Ausdrucks, aber wenn der Kartograph sich geirrt hat, kann ihn seine Karte überdauern und seine Lesenden weiter in die falsche Richtung führen. Oder anders gesagt: Ein Signifikant kann ein Signifikat in den Köpfen der Menschen mit all seinen Fehlern bedeuten.

Selbst wenn man darin nicht immer Machtstrukturen vermuten sollte, so ist doch die Sprache die exekutive Gewalt einer legislativen Erkenntnisfähigkeit. Wir sind in der judikativen Funktion, die die Gesetzmäßigkeiten unserer Erkenntnis ausmachen und über die Umsetzung in der Sprache richten. Man sollte versuchen, Signifikant und Signifikat in ihrem ursprünglichen Verhältnis zu denken – nicht an den Anfang der Spur, der uns laut Jacques Derrida nur zur Spur der Spur führt⁹, sondern nur soweit zurück, wo der Signifikant noch gläsern ist und starke Verweiskraft hat. Dort wo die Worte nicht unreflektiert, sondern in einem authentischen Gebrauch stehen – in ihrem eigentlichen oder ganz neuen Sinne – und auf einen glaubwürdigen Inhalt verweisen und echtes Weltverhältnis vermitteln. Es geht nicht nur darum, was dieser oder jener Begriff bezeichnet soll, sondern auch was er nicht bezeichnen kann. Es geht um seine Verfehlung, manchmal eine ganz knappe. Doch eine Sprache

8 Vgl. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, § 109.

9 Vgl. Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida. Ein Portrait*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001, S. 83.

ohne den Menschen ist ein Gespenst in der Grammatik. Ihre Signifikanten sind ohne die Signifikate Untote, die immer wieder von Neuem, nach den Regeln der Sprache, mit einer Erinnerung an Bedeutung wiederbelebt werden können, bis sie ganz vergessen und damit gänzlich tot sind. Roland Barthes' Rede vom *Tod des Autors*¹⁰, die richtigerweise die Kontrolle über den eigenen Text in Frage stellt, lenkt den Verstehensprozess auf einen Textkörper, der mit dem Autor gestorben ist, und damit auf eine potentiell unendliche Vielfalt an Bedeutung. An so einer festgesetzten Sprache kann sich Schönheit festmachen, aber sie kann auch als Produkt auf einem Markt gehandelt werden und Ideologien die Hand reichen. Dann lassen sich vielmehr Phänomene wie Macht ablesen, als ursprüngliche Wahrheiten, die den Menschen ihre Einzigartigkeit wie auch Exemplarität verleihen. Sprache bezeichnet und verdeckt das Bezeichnete. Das Wertvollste, was sie kann, ist unverstellt neben sich zu verweisen, direkt in die Welt und zurück auf den Menschen, aber nicht darüber wie ein Schatten.

Ausschluss und Schließung

Eine Theorie der Singularitäten entzieht sich nicht nur dem Dilemma der Erkenntnis, das sich in der Sprache fortsetzt, sondern auch den Vorurteilen, die aus den falschen Differenzen unsere Wahrnehmung resultieren. *Was* der andere Mensch ist, wird über unsere Sinne zugänglich, aber *wie* er ist, müssen wir über unser Denken erschließen und eine Handbewegung als Zurückweisung oder ein Lächeln als Ausdruck von Freude verstehen. Es liegt im Vermögen des Menschen, andere Menschen in ihrer ganzen Unvollständigkeit zu erkennen und mehr als nur einen bewegenden Körper zu sehen, selbst wenn das Geistige der Anderen unbestimmt und häufig eine Dublette des eigenen bleibt. Das Mindeste müsste dann sein, den anderen Menschen die gleichen Wünsche, Bedürfnisse, Sorgen und Werte zu unterstellen – diese Projektion funktionieren bei lasterhaften Eigenschaften wie Faulheit oder Vorurteilen wie Sexismus zweifellos. Wenn ein Mensch einen anderen Menschen nicht als solchen erkennt und wenn er als Lebewesen andere Lebewesen als solche nicht erkennt, dann liegt entweder ein Defizit vor oder eine falsche Grenze wie ein Vorurteil hat eine so tiefe Furche zwischen beiden Seiten gezogen, dass sie nicht überwunden werden kann. Die Dominanz des Sehens spielt dabei eine tragende Rolle. Denn wenn dieser über eine unbedrohliche Entfernung ungefragt die Beobachtung der Welt ermöglicht, dann führt das dazu, dass der Gegenstand unserer Erkenntnis zuerst als

¹⁰ Vgl. Roland Barthes, *Das Rauschen der Sprache*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005.

Objekt, dann als Subjekt wahrgenommen wird. Äußerliche Unterschiede wie Hautfarbe oder Geschlecht sind somit nicht nur Begleiterscheinung, sondern das, was durchweg Erkenntnisgegenstand bleibt, und damit das Einzige, wenn das Wie als Ausdruck des Geistes ruht – in einer Pause, im Schlaf, im reglosen Leib. Wenn auch die Haut des Gegenübers nicht berührt, geschmeckt oder gerochen werden darf, dem Blick Anderer kann sie sich in der Öffentlichkeit nicht entziehen. Während das unveränderliche Äußere oft zum Stigma wird, können Mode, Frisuren oder Tattoos darum auch als Ausdruck des Selbst funktionieren und gesteuern. Der Körper kann den Geist vollkommen verdecken, ähnlich wie die sprachliche Bezeichnung die Singularität verdecken kann.

Was der Mensch in seiner ganzen Unvollständigkeit ist, zeigt sich eben nur dort, wo sein Körper und Geist im Verhältnis stehen: im Selbstbewusstsein, dem Ort, an dem sich die subjektiven Erlebnisse und die objektive Anschauung treffen. Dabei stört die Unvollständigkeit dieses Verhältnis nicht, da sie sich in ihrer Kongruenz gemeinsam als Ähnlichkeit entsprechen und entwickeln. Verlieren wir Körperteile, verlieren wir Teile unseres Bewusstseins, und damit unseres Selbstbewusstseins, die ihnen entsprechen. Wir können das Zusammenwirken aber auch technisch erweitern. Beide Richtungen der Veränderbarkeit sind durch das begrenzt, was wir als Leben definieren – die wahrscheinlich umstrittenste aller Grenzen, nicht weil sie die Unvollständigkeit vollständig begrenzt, sondern weil sie dabei den Tod ausgrenzt. Körper und Geist stehen also durch das Bewusstsein in einem notwendigen Verhältnis, aber im Selbstbewusstsein gibt es eine zweifache Kontingenz: Einerseits ist der Geist zwar nicht vom Körper trennbar, aber auch nicht auf ihn reduzierbar, da seine reflexive Form, das Denken, einen Raum für die Negation des eigenen Körpers ermöglichen kann. Es kann von ihm losgelöste Gedanken erzeugen, Unwahrheiten und reine Fiktionen, aber auch ein kontingentes Verhältnis zu den Sinnen entwickeln, wenn die Fernsinne – insbesondere der Sehsinn –, etwas vom Körper repräsentieren, das durch die anderen Sinne keine oder eine gegensätzliche Entsprechung findet. Andererseits stößt das Selbstbewusstsein auf die Unvollständigkeit des eigenen Selbst, was für den unbekanntem Teil den Eindruck von Kontingenz erweckt. Beide Fälle unterliegen persönlicher und gesellschaftlicher Deutung, Konstruktion und Aushandlung. So ist der Mensch in der Gesellschaft oder Politik auch immer Gegenstand der Subjektivierung, die eine Vervollkommenung der Unvollkommenheit, eine Schließung der Selbstoffenheit versucht, indem sie Grenzen zieht und falsche Differenzen erzeugt. Wenn die Subjektivierung akzeptiert wird, verliert man daher auch das Bewusstsein für die eigentliche Offenheit und verhält sich den Machtprozessen dahinter unkritisch gegenüber. In diesem Zusammenhang geschieht die Konstruktion von Wissen und Wahrheit, oftmals von einem blinden Fortschrittsglauben geleitet. Aber was auch

immer Fortschritt ist, er muss sich an einem Ziel messen lassen und kann in Bezug auf die Selbstoffenheit nur eine Vervollkommnung durch Wissen bedeuten, das hilft, sich besser zu verstehen und an die Welt anzupassen. Eine Schließung durch eine falsch intendierte Subjektivierung ist hingegen die Trennung von Wissen und erzeugt eine Entfremdung. Man weiß also weniger über sich und die Welt. An den Grenzen des Lebens als auch die Richtung der eigenen Vervollkommnung wird es darum immer die größten Kämpfe um die Deutungshoheit geben.

Die Unterschiedlichkeit der Menschen bestätigt nur ihre Singularität. Trennungen durch äußerliche Merkmale dienen zumeist als Vehikel des Vorurteils und der Macht. Die Selbstoffenheit des Menschen, die den anderen Menschen immer als Offenheit mitdenken muss, wird korrumpiert, wenn sie die Anderen exkludiert. Während Gewalt sich genau an der Grenzlinie der Exklusion manifestiert, ist Macht ein Mechanismus der Exklusion durch Inklusion. So wirkt beispielsweise die Macht des Geldsystems nicht auf jene, die nicht teilhaben, sondern auf die, die wenig Geld haben. Auch Biopolitik verwaltet nicht nur Körper, sondern inkludiert alle Menschen über ein unbestimmtes Konzept und exkludiert den nicht mess- und regulierbaren Teil. Offenheit und Inklusion stehen daher in einem fundamentalen Widerspruch, als dass Inklusion eine vermeintliche Gesamtheit definiert, die nicht ohne Exklusion denkbar ist. Für Hautfarbe oder Geschlecht meint das: Werden im Sinne der Gleichberechtigung zu einer weißen oder männlichen weitere Farb- oder Geschlechterunterscheidungen ergänzt, wird die Potenz des Rassismus oder Sexismus in impotenter Form weitergedacht und kann später und woanders wieder potent werden. Die Inklusion aller, die nie vollständig ist, zeigt eine temporäre Wirksamkeit, aber löst das Problem nicht, dass Machtmechanismen die Exklusion über Merkmale betreiben, die den Menschen nicht ausmachen, sondern beliebig sind. Die schwelende Glut bleibt, bis die Zugehörigkeit aufgelöst wird: Nicht die Summe aller Hautfarben, sondern beliebig welche. Nicht die Summe aller Geschlechter, sondern beliebig welche. Das heißt aber nicht, dass Merkmale wie Hautfarbe oder Geschlecht ungedacht bleiben sollten – der Mangel an Gleichberechtigung kann sich vollkommen hinter fehlender Reflexion verstecken. Sie müssen jedoch nur dort angesprochen werden, wo sie relevant, statt überall mitgedacht, wo sie bedeutungslos sind.

Menschenrechte

Bevor ich zur letzten und damit zu der existenzphilosophischen Grundfrage übergehe (Was darf der Mensch hoffen?), noch ein kurzer Exkurs zur Ethik: Eng verbunden mit der Definition des Menschen sind

die Fragen nach den Menschenrechten und dem Naturrecht, auf dem sie aufbauen. Der Versuch, in der Natur des Menschen universell gültige Prinzipien zu begründen und Werte abzuleiten, ist riskant, wenn die Definition dieser Natur nicht vollständig bestimmt werden kann. Wir erleben tagtäglich, dass die Einforderung der Menschenrechte auf vielen Teilen der Welt abgewehrt wird, mal durch offensichtlich autokratische Machtbestrebungen, mal an verschwimmenden Grenzen zu anderen Wertesystemen. Aber wenn es so etwas wie ein universelles Naturrecht gibt, ein Menschenrecht, das allen Menschen aufgrund ihrer Natur zukommt, dann müssten sich daran auch ein gesunder Menschenverstand und uns alle verbindende moralische Werte festmachen lassen, die mehr als eine Forderung sind und nicht Halt an den Ländergrenzen des positiven Rechts machen können. Da die Verbindung zwischen dem Recht des Menschen und der Idee seines idealen Zusammenlebens untrennbar ist, sind die basalsten Grundrechte zugleich die beiden Grundwerte der Demokratie: Gleichheit und Freiheit waren Teil der Parole der Französischen Revolution, finden sich in Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und dennoch bestimmt ihr Verhältnis eine Unvereinbarkeit. Es ist nicht möglich, sie als dialektisches Verhältnis zu denken, das stets ausgehandelt werden muss, und sie trotzdem als Rechte zu bezeichnen, die dem Menschen, und zwar nur dem Menschen angeboren sind. Wenn sie nicht streng aus einer universellen Definition des Menschen hergeleitet werden, die sich scharf von nicht-menschlichem Leben trennen lässt, muss sich immer gefragt werden, warum die Vorstellungen von Würde und Rechte nicht die tierische oder pflanzliche Natur abdeckt. Wenn der Mensch ein selbstbewusstes Tier ist, das in Selbstoffenheit operiert, ist die Menschenwürde der Wert, mit dem er sich im kontingenten Weltverhältnis bestimmt. Gemessen an diesem Wert sind die Menschenrechte der Spiegel unserer eigenen Bedürfnisse. Zwar ist beides im Leben als Überleben stets mitgedacht – wir werden uns immer einen Wert geben und daran unsere Bedürfnisse festmachen –, aber beides unterliegt auch immer dem Wandel. Das entspricht unserer Selbstoffenheit vollkommen. Wenn wir Freiheit und Gleichheit als Recht erkennen, dann als Ausdruck unserer gemeinsamen Selbstoffenheit. Darum ist es auch kein Zufall, dass das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit nur vollständig als Ähnlichkeit der Singularitäten gedacht werden kann, an denen das Individuelle und Allgemeine ununterscheidbar werden. Ähnlichkeit, bei der einige, aber niemals alle Eigenschaften übereinstimmen, ist das einzige Verhältnis, das Singularitäten zueinander haben. Der Mensch hat aus seiner Natur heraus kein exklusives Recht, das nicht auch für anderes Leben gelten müsste, einzig mit der Ergänzung, die sich aus seinem Selbstbewusstsein ergibt: Weil der Mensch ein selbstbewusstes Lebewesen ist, hat er das Recht, ein selbststoffenes Lebewesen zu sein. Oder kürzer gesagt: Jeder Mensch hat das Recht,

Mensch zu sein. Selbstoffenheit ist seine Freiheit. Ist der Mensch frei, dann ist er darin gleich. Und nur wenn der Mensch darin gleich ist, ist er frei. Unsere Unvollständigkeit und Selbstoffenheit verbinden uns nicht nur, weil sie sind wie sie sind, sondern weil unsere Verbindung hilft, uns gegenseitig zu vervollständigen. Wir lernen uns selbst über andere kennen, was unserer Selbsterkenntnis den Kern der Zusammengehörigkeit pflanzt. Die Menschen sind nicht gleichwertig, weil sie gleich oder obwohl sie ähnlich sind, sondern durch ihre Ähnlichkeit, die keine natürliche Zugehörigkeit, sondern nur Zusammengehörigkeit kennt. Das heißt nicht, dass Selbstbewusstsein eine Grenze zu jenem Leben vermeintlich ohne Selbstbewusstsein ziehen kann, da die Rechte auch notwendig aus dem Selbstbewusstsein heraus bestimmt werden, dass wir welt- und selbstoffene, zusammengehörige Lebewesen sind. Das zu erkennen, ist Basis einer Ethik, die dem ganzen Leben Wert gibt. Eine Parole wie »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« müsste für die menschlichen Singularitäten »Selbstoffenheit, Ähnlichkeit, Zusammengehörigkeit« heißen. Wir sind auf einer Reise, jeder individuell und alle gemeinsam. Wo geht sie hin?

Wo gehen wir hin?

Der Mensch kann sich neuerfinden und fortentwickeln, aber da er Modus der Selbstoffenheit ist, bleibt der Mensch immer Mensch. Er kann sich nicht selbst überwinden, ohne eine künstliche Trennung von sich selbst zu vollziehen und damit in Machtstrukturen auszugreifen, die ihm und anderen schaden. In den Reden vom Transhumanismus oder dem Übermenschen zeigt sich die Gefahr, dass der Mensch das Tier ersetzt, das der Post- oder Übermensch abermals nicht sein will und sich ihm entzieht, indem er den Menschen als Menschen degradiert. Agamben hat den Humanismus für die permanente Hervorbringung des Menschen als anthropologische Maschine kritisiert, die durch ihre Definitionsversuche nur zur Abwesenheit einer Eigennatur und der Entdeckung seines eigenen Ausbleibens führt, und darum zum Stillstand gebracht werden sollte.¹¹ Dabei ging es ihm jedoch um die politische Funktion, die die Verbindung von Humanen und Animalischen zu einer Zone der Ununterschiedenheit und einem leeren Ausnahmeraum macht, wo das Humane ein von sich selbst abgetrenntes und ausgeschlossenes Leben ist — was er auch als das nackte Leben bezeichnet. Aber der Mensch als selbstbewusster, selbstoffener, ja flüchtiger Modus des Tieres, dessen Was notwendigerweise mit seinem Wie verbunden ist, ist befreit aus dieser

11 Vgl. Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2002.

Maschine und dennoch offen für die Suche nach selbst. Es ist der Gegenstand unserer Selbsterkenntnis, der wir selbst sind und der alle Bedingungen an ein Singulär-Sein erfüllt, in dem wir nicht nur frei sind, sondern gemeinsam freier sein können. In dem wir nicht nur unvollkommen sind, sondern gemeinsam etwas vollkommener sein können. Diese Möglichkeiten muss eine Gemeinschaft eröffnen, dann ist jeder Einzelne eine gewisse Fortsetzung des Anderen und der Mensch wahrlich Menschheit.

Doch die Antwort auf die Frage, was der Mensch tut, wenn sein Haus brennt, ist noch offen. Während für Greta Thunberg das brennende Haus als Symbol für die Klimakrise steht, dreht Agamben das Argument, denn für ihn ist es unsere Kultur an ihrem Ende. Ohne diese grundlegenden architektonischen Probleme zu übersehen, soll man im brennenden Haus weitermachen wie zuvor, schreibt er, denn die »Wahrheit sagen kann nur derjenige, der keine Aussicht auf Gehör hat«. Wobei das Sprechen für ihn kein Instrument ist, sondern »das Offene unseres Seins«, und damit das menschliche Leben, »per definitionem unfassbar ist«. Agambens Kritik an unserer Kultur ist die an der Macht, die im »Wahnsinn unserer Zeit« durch die Biopolitik auf unsere rein biologische Existenz, auf unser nacktes Leben reduziert. Die Menschen »sind nicht mehr menschlich, die Regierung von Menschen und die Regierung von Sachen fallen zusammen«. Das soll das Zeugnis sein, das das Leben endlich von unserer unrettbaren Gegenwart im brennenden Haus ablegen kann, bevor es verschwindet. Ohnehin braucht der Einsame keine Rettung, Heil gibt es nur, »weil ich nicht allein bin, weil es Vielheit und Vielzahl gibt«, schreibt er, und man fürchtet sich nur vor dem Tod, »weil der Anteil der unerfüllten Wünsche über alle Massen angewachsen ist«. Die Klimakrise, so könnte man deuten, ist für ihn ein Symptom der Kulturerkrankung, und die Corona-Krise befeuert noch die Biopolitik und macht sie sichtbarer. Sie opferte, so Agamben, das Heil der Menschheit für ihre biologische Gesundheit. Hinter dem nackten Leben, das keine Welt und keine Geschichte mehr hat, verschwindet nun der Mensch. Heil im irreparablen Zustand zu finden, das war Agambens Optimismus, aber auch seine letzte Bastion. Wenn es kein Heil für den vereinsamten Menschen mehr gibt, heißt irreparabel jedoch auch, aus dem Urteil zu einem nackten Leben ein lebenslängliches zu machen. Uns bleibt nur noch, Zeugnis davon abzulegen.

Es gibt allerdings ein Problem mit der Metapher: Wie stark das Haus in Flammen steht und ob wir Überlebende sind, die Zeugnis ablegen können, das vermögen wir gar nicht aus ihr heraus zu beantworten — Antwort kann allein das geben, was die Metapher bezeichnet. Überlebende sind wir immer bis zu dem Tag, an dem wir dem Feuer nicht mehr entfliehen können. Der irreparable Zustand, der uns vielleicht befreien oder ein neues Lebewesen hervorbringen kann, ist laut den Denkern des Posthistoire wie Agamben nicht in einem bestimmten

Geschichtsverständnis oder der Zeit festzumachen. Er war nicht einst und ist vergangen und es lohnt auch nicht, auf ihn hoffnungsvoll zu warten. Er liegt nicht in der Zukunft und wird sich nicht offenbaren, bevor es zu spät ist. Die Vorstellung von einem Leben nach dem Ende der Zeit, wenn die großen Erzählungen auserzählt sind, klingt nicht zufällig wie eine unbestimmte Verlängerung des Moments. Ob ein Gegenstand irreparabel ist, das ist unserer Erkenntnis vielleicht zugänglich, aber es fällt uns unendlich viel schwerer zu erkennen, ob ein einzelnes Leben noch zu retten ist oder nicht. Die Irreparabilität der Menschheit ist das größere Rätsel, denn wir können das Schicksal der Menschheit nicht deuten, wenn wir nicht wissen, was der Mensch ist. Wissen wir mehr über uns, wissen wir mehr über unser Schicksal. Aber eins ist gewiss: So lange wir im Modus der Selbstoffenheit sind, ist unser Schicksal der Blick in unsere eigene Zukunft. Denn was wir als Gegenwart empfinden, ist das mehr oder weniger ungeteilte Bewusstsein von der Welt. Geben wir uns ganz diesem Moment hin, scheint die Zeit stehen zu bleiben, nur noch fortgestoßen von physikalischen Bewegungen am Horizont. Endet aber so ein Wahrnehmungsmoment durch einen Moment der Reflexion, der das Bewusstsein schwächt oder die Wahrnehmung gar ins Unbewusste verschiebt, empfinden wir diesen als vergangen, sofern er Teil einer Erinnerung wird. Das Gehirn kann nicht im selben Moment die bewusste Beobachtung einer Sache und das Denken über dieselbe Sache mit gleicher Kraft leisten. Unsere eigene Geschichte ist die unserer Selbstentwicklung, aber die Selbstoffenheit ist auf die Zukunft gerichtet und macht eine gewisse Selbstverlagerung in das Ungeschehene notwendig. Das erzeugt den Eindruck, als empfänden wir die Zukunft, ehe sie geschieht, und zwar als Wahrnehmung einer Wiederholung, die in ihrem Momentum die Momente überbrückt. Darum können wir sie nicht ohne die Vergangenheit deuten. Die Zukunft ist eine Melange im Fahrwasser der physikalischen Zeit, aus dem Vertrauen auf Muster, die wir in der Kontinenz gefunden haben, den Naturgesetzen, denen wir nicht entgehen können und einem inneren Sinn für Zeit. Wir erwarten nicht nur ihre Ankunft oder antizipieren ihr Geschehen, sondern leben in der Zukunft unser selbst. Wir nehmen weniger den Fluss der Zeit wahr, als unsere Perspektivschablone von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wir betreten die Momente und verlassen sie wie Zeitreisende, aber mit dem Ziel der Selbstreise, wo wir uns im Eindruck einer Gegenwart fixieren und bestimmen können und weiterziehen in die Zukunft mit dem Ziel einer Selbsterneuerung. Unsere eigene Unvollständigkeit scheint in der Vergangenheit zu liegen und ihre Lösung in der zeitlichen Ferne, wo eine permanente Rekursion auf uns selbst zum Heilsversprechen wird. Was wir Selbsterkenntnis nennen ist keine Fortschrittsgeschichte, sondern zuerst einmal eine Bewegung von uns weg.

Die Erfahrung der eigenen Irreparabilität liegt aber allein im Moment. Er lässt sich verlängern als Fortführung am Ende der Zeit oder in Zwischenzeiten, wenn man von der Zukunft absehen kann. Dabei geht es nicht darum, *was* man erlebt, sondern *wie*. Darum sprach Marcel Proust auch davon, dass es keine Tage in unserer Kindheit gab, die wir so voll erlebt haben wie jene, die wir glaubten verstreichen zu lassen, ohne sie zu erleben – nämlich mit einem Lieblingsbuch unter der Sonne und dem blauen Himmel.¹² Verstreichen geglaubt natürlich unter dem Druck des direkten Erlebnisses einer Sache, was wir als Erwachsene nur noch als Druck der Produktivität kennen, die uns glauben machen will, dass es verschenkte Zeit sei, wir selbst zu sein. Das Leben im Irreparablen ist die Konzentration auf unser Bewusstsein und es gibt uns das Gefühl der Teilnahme an der Welt und einer Verbundenheit zu unserer eigenen Natur. Diese Offenheit unseres Seins ist nicht nur für Agamben von Wert, sondern auch für Präsenzphilosophien oder religiösen Praktiken wie die Meditation. Gerade im Letzteren wird eine Öffnung zur Welt durch das Aufgeben des Selbst bemüht und nicht durch seine Öffnung. Niemand könnte den Wert der Öffnung zur Welt bestreiten, ist er doch die Essenz des Lebens. Aber zwei Ergänzungen dazu: Einerseits gibt die Weltoffenheit des Bewusstseins eben keinen Hinweis darauf, was der Mensch ist, denn es ist die vollständige Akzeptanz seiner Unvollständigkeit. Andererseits wäre der Wert für uns kein Wert, wenn die Selbstoffenheit des Selbstbewusstseins nicht die Sehnsucht nach dem Rätsel Mensch und seine Schließung wecken würde. Die unschuldige Erfahrung des Moments ist die Imitation eines Seins, das am Ende seiner Vollendung seine Suche beendet und ganz im Leben steht. Es ist die einzige Möglichkeit, nicht an der Suche zu verzweifeln. Aber wollte man wirklich in der Irreparabilität kurz vor dem eigenen Verschwinden leben, mit der einzigen Aufgabe, Zeugnis abzulegen? Das kann nur der Mensch, der keine Wünsche mehr hat. Aber so lange wir als intelligente Tiere im Modus Mensch sind, sind wir auch im Modus des Überlebens. Überleben ist jedoch nicht in der Verlängerung des Moments möglich — das ist schlicht das Leben. Wir erleben die Welt- und Selbstoffenheit dabei stets im Wechsel, wie beim Atmen, da ihre Züge ineinandergreifen und sich als einzelne Akte erschöpfen. Wir bräuchten sie ohne Schuld beladen, denn das ist auch das Problem ihrer Beschneidung: Was fälschlicherweise an der Weltoffenheit verstrichen oder verloren genannt wird, ist in der Selbstoffenheit der Vorwurf der Hybris, die auch sie reduziert.

Wir dürfen nicht vergessen, dass es kein nacktes Leben gibt. Es ist ein Produkt der Biopolitik. Man kann kein nacktes Leben opfern, ohne den Menschen als Ganzes zu opfern. Aber man kann auch kein nacktes Leben

¹² Vgl. Marcel Proust, *Tage des Lesens. Drei Essays*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1963.

bewahren, ohne das ganze Lebewesen zu bewahren. Und gerade die Beben, die den Menschen erschüttern, mobilisieren Kräfte und Ressourcen, in denen wir über die Welt, den Menschen und sein Überleben lernen – freiwillig oder auch nicht adressieren Reaktionen auf die Beben den Menschen als Ganzes. In der Bewahrung des nackten Lebens ist die Reduzierung zudem nicht irreparabel und die Wiederherstellung gerade durch die Beben möglich. Wir müssen dem Menschen in seiner ganzen Unvollständigkeit Wert geben, das heißt ihn nicht auf sein biologisches Leben reduzieren, es aber auch nicht ausschließen. Nur dann akzeptieren wir, dass das Leben allgemein an Wert hat und bewahrenswert ist, gleich auf welcher Entwicklungsstufe. Mit dieser Prämisse kann der Mensch sich nicht nur guten Gewissens dem Moment hingeben, sondern auch vollständig. Wir können nicht die Probleme unserer Gegenwart ohne den Blick auf die Zukunft lösen, und nicht die Probleme auf der Erde, wenn wir nicht hinausgehen. Die Risse durch die Denkweisen, Gesellschaften und Staaten gehen so tief, dass ihre diskursive Pflege gar nichts heilt, wir können nur durch unsere Selbstoffenheit aus diesen hinauswachsen. Denn Konsens mit den Anderen zu finden heißt nicht nur, gemeinsam etwas über einander zu lernen, sondern auch über sich selbst durch den Anderen. Dem Weg in die Selbstentdeckung zu folgen ist unsere einzige Möglichkeit, denn ihn zu beschneiden heißt, dem Menschen das Recht zu verwehren, Mensch zu sein. Der Klimawandel oder das Coronavirus sind keine Krisen, die kommen und gehen, sondern durch ihre Globalität Beben der menschlichen Existenz, die schon immer bedroht ist und mit ihrer Zeit unwahrscheinlicher wird. Sich dem Moment hingeben und das Leben zu leben sind die eine Seite der menschlichen Freiheit, aber Eskapismus in Zeiten der Bedrohung entspricht nicht der Selbstoffenheit des Menschen, sondern seiner reduzierten Definition, die freiwillig ihren Abgang einleitet und besonders anfällig für Biopolitik ist. Anders ist eine lebendige Seele, die die Neugier hat, das Leben und die Welt zu entdecken und in Momenten auch davon absehen kann, um das Gefundene zu genießen oder Kräfte zu tanken – ihr steht die Biopolitik schlecht wie zu enge Kleidung. Sie fordert ihr Recht ein, Mensch und damit selbstoffen zu sein, in einem vitalen und authentischen Weltverhältnis, das sich nicht von den eigenen Sinnen und der gemeinsamen Sprache festsetzen lässt und damit die Anderen nicht vorverurteilt und herabsetzt. Ihre Aufgabe kann es nur sein, den verschiedenen Beben nachzuspüren, denn sie sollte einen Sinn für den Kairos haben. Doch Existenzbeben betreffen nicht den einzelnen Menschen noch kann er sie alleine lösen. Der Sinn von Gesellschaft offenbart sich genau an diesem Punkt, wie auch die ideale Funktion von Politik, die in der Verunmöglichung der Macht liegen müsste, statt wie heute ihr genuiner Ort zu sein. Sollte dieser Sinn irgendwann überholt sein, dann auch jener der menschlichen Existenz. Was der Mensch ist und wo er hinget, sind Selbst- und Weltoffenheit – und die Reise ist noch nicht zu Ende.

Hendrik Kühn ist Soziologe und Schriftsteller. Er arbeitet als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Medien-, Kommunikations- und Informationswissenschaften (ZeMKI) der Universität Bremen, wo er im DFG-Projekt »Pionierjournalismus: Die Re-Figuration der Organisation(en) des Journalismus« forscht und promoviert.

Bei Velbrück Wissenschaft hat er veröffentlicht: Theorie der Singularitäten. Eine Lektüre von Giorgio Agambens »Die kommende Gemeinschaft« (2020).