

# "Die schwarze Sonne, die im Offenen strahlt"

von Ugo Balzaretti



**Titel** Der Gebrauch der Körper

**Autor(en)** Giorgio Agamben

**Land** Deutschland

**Erschienen** Frankfurt am Main 2020: S. Fischer

**Umfang** 480 S.

**Preis** EUR 25,00

**ISBN** 978-3-10-002451-0

## Literaturessay zu "Der Gebrauch der Körper" von Giorgio Agamben

Und in diesem Zustand ist er immer. Für uns ist das unmöglich, aber für Ihn ist es nicht unmöglich, denn der Akt seines Lebens ist Lust.[1]

Wer könnte Agamben vorhalten, angesichts des schrecklichen Spektakels des

Konzentrationslagers von Omarska in Bosnien-Herzegowina und dem Wiederkehren der ethnischen Säuberungen im Herzen Europas 1995 mit *Homo sacer* die Frage nach der Kontinuität und der tiefen Verwurzelung dieser Ereignisse in der abendländischen Geschichte des Nazi-Faschismus gestellt zu haben? Mögen einige es lieber mit der Vorstellung einer unerklärlichen Parenthese stillschweigend bewenden lassen oder andere eine diskretere, bescheidenere Arbeit in der Tiefe bevorzugen: Agamben hat damit auf jeden Fall eine Fackel wieder aufgenommen, die vor ihm unter anderem von Benjamin, Adorno, Lévinas, Arendt getragen wurde.

Über Sinn und Erfolg eines Unterfangens lässt sich ohne angemessene Berücksichtigung der Bedeutung und Tragweite dessen, was man sich vorgenommen hat, und zugleich der Brisanz der Problemkomplexe, die man hervorzurufen wusste, kaum urteilen. Allfällige Verfehlungen müssen in diesem Rahmen und vor dem Hintergrund der Risiken, die damit zwangsläufig einhergehen, eingeordnet werden. In dieser Hinsicht bietet *Der Gebrauch der Körper*, der letzte Band von Agambens *Homo sacer*, zahlreiche Materialien und Anregungen, die ihn zu einer unentbehrlichen Lektüre für all jene machen, die sich mit Agambens Diagnosen der jüngsten Geschichte Europas und deren Wurzeln ernsthaft auseinandersetzen möchten. Der Band, 2014 in der italienischen Originalfassung veröffentlicht, liegt nun auch auf Deutsch in der ebenso sorgfältigen wie akribischen Übersetzung von Andreas Hiepmo und Michael von Killisch-Hor vor, nachdem er auf Französisch und Englisch bereits 2016 und 2017 erschienen ist.

Agamben betont im Eingang des Buchs die logische Gleichzeitigkeit der verschiedenen Teile von *Homo sacer*, die sich organisch gegenseitig unterstützen. So seien einige der neu veröffentlichten Texte gar zu Beginn des Gesamtprojekts geschrieben worden, die übrigen vorwiegend im Laufe der fünf Jahre, die der Veröffentlichung des letzten Bandes vorausgegangen sind. Umso bedeutender sind die Darlegungen in *Der Gebrauch der Körper*, die keine bloße Inedita und Varia darstellen, sondern wesentliche Ergänzungen und Vertiefungen, die sich zumal gegenüber dem Extemporären, das zum Teil den ersten Bänden von *Homo sacer* anhaftet, durch die Offenheit und Ausführlichkeit des Argumentierens auszeichnen.

Die drei Hauptteile von *Der Gebrauch der Körper*: „I. Der Gebrauch der Körper“; „II. Archäologie der Ontologie“ und „III. Lebens-form“, führen Themen fort, die am Ende von *Homo sacer I* als Möglichkeiten angedeutet werden, das biopolitische Dispositiv der Moderne *außer Kraft zu setzen*. Der erste Hauptteil nimmt das in *Homo sacer I* verkündete Vorhaben wieder auf, die „andere Ökonomie der Körper und der Lüste“, die im Mittelpunkt von Foucaults später ethischer Wende steht, als möglichen Horizont einer anderen Politik zu entfalten.[2] Nicht zufällig spielt dessen Überschrift, die auch der Titel des ganzen Buches ist, auf *Der Gebrauch der Lüste*, den zweiten Band der Geschichte der Sexualität, an, in dem Foucault einleitend den Kern seiner Ästhetik der Existenz darlegt.

Im Abschluss von *Homo sacer I* hebt Agamben die Analogien hervor, die die Politik mit der epochalen Situation der Metaphysik aufweist. Der *nomos* oder das politische Leben (*bios*) sei heute genauso in der *physis* oder im natürlichen Leben (*zoè*) angesiedelt, wie nach Heideggers Definition des Daseins das Wesen in der Existenz liegt (HS I, 197). Ein Ausweg aus der *tödlichen Maschinerie* der modernen Biopolitik wäre demnach erst durch eine Destruktion der Metaphysik denkbar, die Agamben insofern radikaler als diejenige Heideggers sich vorstellt, als sie gar die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem<sup>[3]</sup> hinter sich lassen soll. In diesem Sinne strebt Agamben an, im zweiten Hauptteil seines *Der Gebrauch der Körper* auf den Grund selbst der *prima philosophia* zu gehen und „Eine Archäologie der Ontologie“ zu liefern.

Erst durch diese radikalere Infragestellung der metaphysischen Tradition der Ontologie wird das Hauptanliegen vom gesamten *Homo sacer* durchführbar, nämlich die Durchbrechung des *katastrophalen* Dispositivs der Biopolitik und eine grundsätzliche Erneuerung der politischen Kategorien des Abendlandes. Der ursprüngliche *biopolitische Bruch* zwischen *bios* und *zoè* muss zugunsten der *zoè* gelöst werden: Es ist erforderlich, „aus dem nackten Leben selbst den Ort [zu] machen, an dem sich eine gänzlich in nacktes Leben umgesetzte Lebensform herausbildet und ansiedelt, ein *bios* der nur seine *zoè* ist“ (HS I, 197). Der theoretischen Herausarbeitung einer solchen „Lebens-form“ (*forma-di-vita*) gilt der dritte, abschließende Hauptteil von *Der Gebrauch der Körper*.

Damit kann auch das Projekt *Homo sacer* mit seinen neun Bänden als abgeschlossen gelten. War die erste Abteilung mit *Die Souveränität der Macht und das nackte Leben* dem Programm einer „Infragestellung der gesamten politischen Tradition des Abendlandes“ gewidmet, die zweite einer Reihe von genealogischen Untersuchungen (über Ausnahmezustand, Bürgerkrieg, Sprache, Ökonomie und Gouvernamentalität sowie Liturgie) und der dritte der Ethik im Hinblick auf Auschwitz (*Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge*, it. 1998, dt. 2003), so werden schließlich in der vierten Abteilung (*Höchste Armut: Ordensregeln und Lebensform*, it. 2011, dt. 2019; *Der Gebrauch der Körper*) die grundlegenden Konzepte ausgearbeitet, um „die gesamte Geschichte der Philosophie von Grund auf neu zu überdenken“: Lebens-form, Gebrauch, Untätigkeit (*inoperosità*), Modus, destituierende Gewalt.<sup>[4]</sup>

Es sei gleich auf das Seltsame aufmerksam gemacht, das Agambens Gesamtstrategie in ihrem Ansatz kennzeichnet, indem er auf einen Naturalismus mit einer Renaturalisierung antwortet. Dem ausschließenden Einschluss eines Stücks Natur in die politische Ordnung bis zu seiner Verallgemeinerung in dem zur Regel gewordenen Ausnahmezustand – paradigmatisch mit dem Konzentrationslager, aber heute noch drastischer mit den ethnischen Säuberungen, der Flüchtlings- und Migrationspolitik und dem Kampf gegen der Terror, der Bestimmung des klinischen Todes –, durch die ein jeder Bürger *prinzipiell* und der *innersten Struktur des Rechts* nach ungestraft zum tötbaren Fleisch gemacht wird,

soll mit einer *Renaturalisierung* entgegengesteuert werden, die das Leben in seiner Nacktheit vor jeglicher Inanspruchnahme von Seite des Rechts wiedergeben soll.

Agamben geht damit entgegen praktisch der gesamten abendländischen Tradition, die zwar die strukturelle Homologie zwischen Sein und Leben gedacht (S. 227 f.), dabei aber die Gewaltsamkeit des Rechts nicht durch die Verabsolutierung des *Seins* (der Unmittelbarkeit der *zoè*), sondern durch die Erhebung des *Lebens* (oder des Begriffs) zur Vollendung und Wahrheit des Seins aufzuheben versucht hat. Der weitreichenden Kontinuität dieses traditionellen Gebildes zeigt sich Agamben durchaus bewusst. So erinnert er wiederholt an den Zusammenhalt, der zwischen Hegels Philosophie und Paulus' Lehre besteht: der Hegel'sche Begriff der „Aufhebung“ gehe auf die Luther-Übersetzung des griechischen *kat-argein* („unwirksam machen“, „außer Kraft setzen“) und damit auf das Verb zurück, das Paulus verwendet, um die Beziehung des Messias zum Gesetz zu bezeichnen (S. 453).<sup>[5]</sup>

Mit dem *homo sacer*, einer archaischen Figur des römischen Rechts, dessen Leben nicht geopfert und dennoch getötet werden darf, beansprucht Agamben gar das *arcanum imperii* der abendländischen Politik zu Tage gefördert zu haben. Dadurch meint er, tiefer angesetzt zu haben als jeder Versuch, dem Rassismus mit dem Begriff der Rasse oder dem Nazi-Faschismus mit dem Verweis auf Blut und Boden gerecht zu werden. Indem er sowohl den Biologismus der Moderne als auch die moderne Sakralisierung des Lebens – zwei Kategorien, die heute in der pandemischen Krise ihre paradoxe Hochzeit feiern – auf den gemeinsamen Nenner eines durch seine *Aus-nahme* aus dem Recht durch und durch politisierten bloßen Lebens bringt, glaubt er, dem Elend der modernen Humanwissenschaften und ihrem Anthropologismus einen tödlichen Schlag versetzt zu haben.

In Bezug auf Heideggers Analyse der *Benommenheit* des Tieres, das in seiner Bewusstlosigkeit ganz in seinem Leben versunken ist und somit keine Spaltung zwischen sich und seiner Welt, seiner Essenz und seiner Existenz kennt, spricht Agamben in *Der Gebrauch der Körper* von einer Art menschlicher Grundstimmung, „das letzte in die Lichtung des Seins eingebettete dunkle Juwel, die schwarze Sonne, die im Offenen strahlt“ (S. 320). Repräsentiert diese Ur-Stimmung, in der das Erleben und die Reflexion darüber nicht voneinander getrennt sind, das „Unannehbare“ (*inassumibile*, ebd.), dem das Sein stets ausgeliefert ist und das sich ihm stets versagt, so stellt sich die Frage, wo genau Agamben steht, wenn er sich in seiner Archäologie der *prima philosophia* und in seiner Genealogie des Nazi-Faschismus dieser „schwarzen Sonne“ ganz verpflichtet sieht und sich dem gewagten Unterfangen verschreibt, sie aus ihrer Dunkelheit zu holen?

*Der Gebrauch der Körper* steht ganz im Zeichen der situationistischen Bewegung um Guy Debord, die insofern als nötige Ergänzung zu Foucaults etho-poetischer Spätwende präsentiert wird, als sie die Spaltung zwischen Leben und Reflexion hinter sich lassen würde (S. 184). Im Bestreben der Situationisten, die Kluft

zwischen Kunst und Existenz, Öffentlichem und Privatem, dem Leben und dessen Repräsentation durch die Gesellschaft des Spektakels zu überwinden sieht Agamben gar das „genuin politische Element“, als solches *gemeinschaftlich schlechthin*, das die „Heimlichkeit der Einzelexistenz“ in sich birgt (S. 20 f.).

Aufgrund dieses intrinsisch gemeinschaftlichen Moments, das Agamben in der von ihm umrissenen Lebensform verborgen sehen will, wendet er den Ausdruck „*he tou somatos chresis*“ (1254b 18), der am Anfang von Aristoteles *Politik* steht, in den Plural: Nicht der Gebrauch des Körpers, sondern *Der Gebrauch der Körper* lautet somit der Titel von *Homo sacer IV,2*. Die aristotelische Bezeichnung definiert die Natur des Sklaven in einer Art und Weise, die nach Agamben für das abendländische Verständnis des Politischen entscheidend gewesen ist. So sucht er in der aristotelischen Analyse des Verhältnisses des Herrn zum Sklaven – von der man weiß, welche Rolle sie in der politischen Reflexion nicht nur in der Antike, sondern auch in der Moderne gespielt hat – Anlass für eine neue Bestimmung des Politischen, insbesondere der Beziehung zwischen *polis* und *oikos*, Politik und Ökonomie.

Das Gewagte an Agambens Unternehmung besteht insbesondere in dem Versuch, den Begriff des Gebrauchs (*chresis*) und nicht jenen der Handlung (*praxis*) als *politische Grundkategorie* zu verstehen (S. 60). Der Sklave und der Herr bilden in Aristoteles' *Politik* eine „Lebensgemeinschaft“ (1260a 40), sofern der Sklave, dessen spezifisches Werk (*ergon*) im *Gebrauch des Körpers* besteht, vom Herrn als ein *lebendiges Werkzeug* seiner Praxis verwendet und somit nach dem ethischen Prinzip der menschlichen Eudaimonia, nämlich – im Sinne der Ethik Aristoteles' – nach der Tätigkeit der Seele, geführt wird. Besteht die moderne Politik nach Hegel darin, Aristoteles' Begriff der *praxis* als eine Tätigkeit, die ihr eigener Zweck ist, durch die Vermittlung von Gebrauch und Wesen, *oikos* und *polis* in einem gemeinsamen *Werk* der Geschichte politisch zu realisieren, so scheint Agamben zu meinen, dass der Gebrauch des Sklaven, wäre er verselbständigt, an sich schon reichen würde, um zu einer *Untätigkeit* zu gelangen, in der der geschichtliche Konflikt zwischen natürlichem und politischem Leben *werklos* außer Kraft gesetzt wäre.

Die sich sowohl von der *poiesis* des Handwerkes als auch von der *praxis* des Herren absetzende *chresis* des Sklaven, der in seinem *Gebrauch des Körpers* weder ein Werk herstellt noch einen Zweck verwirklicht, kann – aus der Sicht Agambens – mit der Spaltung zwischen *physis* und *nomos* zugleich auch die *Verrechtlichung* umgehen, die zur Institutionalisierung der Figur des Sklaven als leibliches Eigentum geführt hat. Aus der Inanspruchnahme der Sklaverei durch das Recht sei nicht nur der moderne Arbeitsbegriff entstanden, sondern mit ihr seien auch die ersten Samen für eine Pervertierung der *gemeinschaftlichen* Gebrauchsbeziehung in der Ausbeutung gesät worden, die die heutige Ausweglosigkeit sowohl des Kapitalismus als auch der Ökologie bedinge (S. 44 ff.).

Mit der üblichen atemberaubenden Assoziationsfähigkeit, deren fruchtbare Seite sich in einer von Benjamin inspirierten Aufmerksamkeit für das Winzige und die Marginalia der Geschichte zeigt, geht Agamben auf verschiedene, zumeist aporetisch gebliebene Versuche ein, den *Gebrauch* als vorrechtliche, ursprüngliche Figur der menschlichen Praxis zu artikulieren, in der Subjekt und Objekt, Potenz und Akt *indeterminiert* und *untätig gemacht* werden (S. 71). Die Ausführungen reichen unter anderem von Benvenistes und Spinozas Verständnis der verbalen Medialform über Foucaults Deutung der ethischen Subjektivität und des sadomasochistischen, entsubjektivierenden *Gebrauchs der Körper*, bis hin zu der messianischen Entgegensetzung von Gebrauch und Besitz bei Paulus und deren Fortführung in der Armutspraxis der Franziskaner, der *oikonomia*, als Regierung der Welt in der theologischen Lehre der Trinität und der Landschaftskontemplation als Gebrauchszustand der entschärften Negativität jenseits von Sein und Nichts (S. 61 ff.).

Entscheidend in all diesen Artikulationsversuchen ist der Begriff der „Untätigkeit“ (S. 169). Der Gebrauch ist aus der Sicht Agambens grundsätzlich als eine *untätige* Praxis zu verstehen, die erst aufgrund der Deaktivierung des „aristotelischen Dispositivs Potenz/Akt“ möglich wird. Das untätige Werk des Gebrauchs soll insofern verhindern, dass die Potenz sich einfach im Akt erschöpft (S. 170 f.). Vor der Trennung von Ethik und Politik, die die Moderne auszeichnet, soll damit der ursprüngliche Raum eines genuin ethischen, entpersonalisierten Verhältnisses zu sich selbst gewonnen werden, der erst ein wahrhaft gemeinschaftliches Leben ermögliche. Zugleich sei damit eine „Archäologie der Sklaverei und der Technik“ nachgezeichnet, die mit dem Gebrauch eines Körpers, der seine völlige Potenz zurückgewonnen hat, den „archaischen Kern“ (S. 146) befreien könnte, der in der technokratischen Ausprägung des Abendlandes gefangen geblieben ist. Ist Marx' Auffassung der Produktionsformen in Ermangelung einer Theorie der *Untätigkeit* in eine Reihe von Aporien geraten, so soll somit auch aus ihnen ein Ausweg aufgezeigt werden (S. 170 f.).

Die Ethik kann indessen erst verstanden werden, wenn ihr ontologischer Status genau definiert wird. Das ethische Subjekt als Praxis des Selbst und freies Verhältnis zu sich setzt eine „Ontologie der Immanenz“ voraus, die die Zäsuren hinter sich lässt, durch die die abendländische Ontologie das Sein in Subjekt und Wesen, Essenz und Existenz gespalten hat.

Einer solchen Ontologie der Immanenz und der Entwicklung einer radikal *ethisch-politischen* Subjektivität gilt der zweite Hauptteil von *Der Gebrauch der Körper*. Dort entwirft Agamben zuerst eine Archäologie der ersten Philosophie, oder genauer „eine Genealogie des ontologischen Dispositivs“, das „als historisches *Apriori* des Abendlands fungiert hat“ (S. 202); sodann skizziert er als Alternative die Grundlinien einer *modalen Ontologie*.

Ontologie sei im wortwörtlichen Sinne als ursprüngliche Verschränkung zwischen

Dingen und Sprache zu verstehen, der doppelten Bedeutung des Verbes *Sein* gemäß, das zum einen eine Existenzzuschreibung und zum anderen die Kopula darstellt, mit deren Hilfe ein Einzelding und das, was über es ausgesagt wird, in Verbindung gebracht werden. Ontologie bildet somit den anfänglichen Ort der historischen Artikulation zwischen Sprache und Welt, die *Anthropogenese*, durch die dem Menschen das Geflecht seiner Möglichkeiten in der Geschichte *ursprünglich* eröffnet wird (S. 197 f.). Entsprechend habe Aristoteles das Sein in erste (*hypokeimenon*) und zweite Ousia (*to ti en einai*), in Existenz und Essenz entzweit. Diese ontologische Spaltung, in der sich die Struktur der Sprache als Verweis eines symbolischen Gehalts auf eine vorausgesetzte Singularität widerspiegeln, generiere zugleich mit dem Menschen auch die Geschichte, weil das Auseinanderfallen von Wesen und Sein eine grundlegende Verzeitlichung mit sich bringe. Nichts anderes drücke das berühmte Präteritum *en* (war) in Aristoteles' Formel für das Wesen: *to ti en einai* (das, was es war zu sein) aus (S. 220).

Man sei somit vor die Aufgabe gestellt, *existenzielles* und *prädikatives* Sein, die durch das Denken und die Sprache voneinander abgespalten wurden, wieder zu einer Einheit zusammenzufügen. Haben allerdings Hegel und – an Kant anknüpfend – noch Heidegger eine Subjektivität im Blick, die sich in ihrer grundsätzlichen Zeitlichkeit gerade in der Spannung zwischen Dasein und Wesen verortet, so konzipiert Agamben das alte *sub-iectum* beziehungsweise das *hypokeimenon* der metaphysischen Tradition als das in der ontologischen Relation gefangene Fundament, das es wieder zu befreien gilt (S. 227 ff.). Nach der These einer tiefen Homologie zwischen *Leben* und *Sein*, die Agambens *Archäologie der Ontologie* zugrunde liegt, soll ähnlich das *nährende* oder *vegetative* Leben aus seiner *ontopolitischen* Gefangennahme befreit und auf die Einfachheit eines nicht durch das *politische Leben* des *bios* bestimmten *nackten Lebens* zurückgebracht werden (ebd.).

Agamben stellt somit de facto sein entpersonalisiertes *Subjektum* – und mit ihm das Unvermittelte (*haplos*) des nackten Lebens – in ein archaisches *Vor-der-Geschichte*, das zugleich den Ursprung einer jeden Zeitlichkeit repräsentiert. Ist das ontologische Dispositiv außer „chronogenetisch“ und „historiogenetisch“ (S. 232) auch als Anthropogenese zu verstehen, dann fragt sich, wo der von Agamben nachgezeichnete neue *anthropos*, der *post-historisch* in eine archaische Stätte vor der Geschichte verweilt, in der die Untätigkeit des Müßiggangs (*désœuvrement*, Mangel eines Werkes)[6] nicht nach Vollendung des historischen Werks (Kojève), sondern vor ihm zu genießen wäre, genau anzusiedeln ist?

Giorgio Agamben scheint von der Grundüberzeugung getragen zu sein, die Spaltung zwischen Sein und Wesen, den einzelnen Dingen und ihrer symbolischen Bezeichnung sei an sich nicht strukturell, sondern stelle so etwas wie einen Grundirrtum oder einen Irrweg dar, den die abendländische Kultur endgültig mit der aristotelischen Ontologie eingeschlagen habe: Zweitausend Jahre Geschichte wären auf ein Missverständnis zurückzuführen. Ähnlich sei die, von jeglicher

Glaubensfrage abgelöste, Annahme eines göttlichen Wesens, das als die unendliche, absolute Einheit Dasein und Wesen wieder in sich vereinigen könne, nicht notwendig, sondern lediglich die Folge einer irrtümlich vollzogenen Trennung (S. 271). Man kann sich allerdings fragen, ob Agamben, indem er an eine Überwindung der Spaltung von Sein und Wesen unter endlichen Bedingungen denkt, nicht eine Kryptotheologie betreibt. Diese wäre an sich nicht weiter problematisch, würde sie nicht Unendliches und Endliches, Göttliches und Menschliches unumstößlich verwechseln, indem sie unter der Hand ein unendliches Vermittlungsprinzip *positiv* zu vermenschlichen meint. Die anthropologische Hybris der Moderne und die biopolitische Maschinerie, die diese zwangsläufig mit sich bringt, werden damit nicht gelöst, sondern vielmehr wiederholt und gesteigert; Agambens *affirmative* Ablösung des ontologischen Dualismus zwischen Essenz und Existenz weicht sich in Wahrheit einem verborgenen Prinzip, dem Ab- und Urgrund einer erneut *schwarzen Sonne*, die ihn, während er die Kontinuität der Geschichte Europas mit dem Nazi-Faschismus anprangert, dem Mythisch-Archaischen ausliefert.

So greift Agamben für die modale Ontologie, die er skizzenhaft nachzeichnet und der er das Potenzial einer radikalen Transformation der grundlegenden Kategorien der traditionellen Ontologie attestiert, auf Leibniz' *exigentia* und Spinozas *conatus* zurück, und somit auf Begriffe, die konstitutiv auf eine Theologie angewiesen sind. Im Anschluss an das Problem der Individuation versteht Leibniz die *exigentia* als den Anspruch zu existieren, den die Essenz in sich bergen würde. Diesem Anspruch liegt aber Gott als das notwendige Seiende zugrunde, das sowohl *Grund* der Essenzen wie *Quelle* der Existenzen ist (S. 291 f.). Ähnlich ist das Streben (*conatus*) eines jeden Dinges, in seinem Sein zu verharren, in dem Spinoza das Paradox einer *actualis essentia* der Dinge sieht, einer Potenz der Dinge, die zugleich Akt wäre, erst im Horizont einer absoluten Substanz zu verstehen, aus der alle einzelne Dinge hervorgehen und die sich in ihnen *immanent* zum Ausdruck bringt.<sup>[7]</sup>

Gerade auf Spinozas Begriff der *expressio* bezieht sich – in Anlehnung an Gilles Deleuze – auch Agamben, der ihn aber von jedem Bezug auf eine Substanz loslösen zu können meint. Eine Ontologie ohne Substanz wäre – ganz nach dem Selbstverständnis der post-metaphysischen Philosophie – eine, in der die einzelnen Existenzen oder die *Modi* (Spinozas *res particulares*) nicht als die unerklärliche Emanation eines ihnen fremden Prinzips zu verstehen wären, sondern als der Prozess eines freien Ausdrucks von sich selbst, in dessen unaufhörlichem Ablauf es nicht mehr möglich ist, zwischen einer nunmehr *immanent* gewordenen Ursache und ihrer Wirkung, zwischen Potenz und Akt, Essenz und Existenz zu unterscheiden (S. 285 ff.). Der Rückgriff auf die Kategorie des Modus gestatte Spinoza demnach, das Verhältnis der Substanz zu den einzelnen Dingen, der *natura naturans* zur *natura naturata*, im Sinne eines immanenten Ausdrucks zu deuten und dabei jegliche Transzendenz abzuschaffen. *Deus* ist dann *natura* nicht im Sinne einer festen Substanz, sondern eines steten Prozesses des ‚Sich-Naturierens‘ (*naturarsi*).

Die Ontologie, die sich dadurch abzeichnet, wäre somit nicht nur eine *modale*,



sondern – ganz nach dem Modell des *Gebrauchs*, den Agamben als ein *Sich-Affizieren* versteht, durch das die Unterscheidung von Subjekt und Objekt unscharf wird – eine *mediale*, die sowohl die Spaltung zwischen Sein und Sprache zugunsten einer reinen *Sagbarkeit* als auch jene zwischen Ethik und Ontologie, Sein und Sich-Verhalten hinter sich lassen würde. Sie würde im Namen „dessen, was dem Denken und der Sprache vorausgeht“ (S. 314), Denken und Sprache durch deren Außerkraftsetzung vollenden und damit die zu ihrem Ende gekommene Zeit der Ontologie und der Geschichte zu neuer Fülle führen: „Kunst, Philosophie, Religion, Politik haben ihre Zeit hinter sich, aber erst jetzt erscheinen sie in ihrer ganzen Fülle, erst jetzt können wir durch sie ein neues Leben erhalten“ (S. 300 f.).

Die Außerkraftsetzung des *metaphysisch-politischen* Dispositivs der „biopolitischen Maschine“ soll gestatten, die westliche Politik von dem Bann zu befreien, in dem sie ein auf einen „dunkle[n], unergründliche[n] Überrest des Heiligen“ (S. 346) reduziertes *nacktes Leben* gefangen hielt. Vermag aber wirklich Agambens modale Ontologie die *schwarze Sonne* des nackten Lebens aus dem Schatten zu holen, unter dem zu stehen sie von dem biopolitischen Dispositiv der Ontologie verurteilt worden sein soll? Gründe, daran zu zweifeln, gibt es hinreichend. Wie sollte der *zoè* undifferenziert und unter endlichen Bedingungen eine rest- und differenzlose Vermittlung gelingen, die dem *bios* – vom *ewigen, ausgezeichneten Leben* der Metaphysik Aristoteles' bis zu Hegels Begriff des Begriffes – selbst unter Berufung auf Unendlichkeit und durch den Schmerz und das Wagnis der Unterscheidung und der Zeit hindurch versperrt bleiben muss? Der *messianische* Weg einer gottlosen Immanenz, die sich lieber von jeder *Dämonie* und Dialektik der Differenz und der Geschichte fernhält, kann auf keinerlei Art das nackte Leben aus der schwarzen Nacht befreien, in die es seine programmatische Unmittelbarkeit und Indifferenz zwingen.<sup>[8]</sup>

Agambens Genealogie des Sakralen scheint sich hiermit dem *archaischen* Ab- und Urgrund eines *nackten Lebens* zu verpflichten, das in seinem Anspruch, sich von der Geschichte zu befreien, weit entfernt davon ist, die *mythische*, geschichtliche Gewalt des Rechts außer Kraft zu setzen und sie stattdessen bloß perpetuiert und verschärft, indem es in (krypto-)göttlichem Gewand agiert. Agambens Kritik des Rechts und der Archäologie des ur-faschistischen *Nomos* der Moderne, nämlich des Konzentrationslagers als Paradigma sowohl unserer Totalitarismen als auch unserer Demokratien, mündet nicht in der Aufhebung (beziehungsweise *Außerkraftsetzung* und *Destitution*) des Rechts und der archaischen Figur des *homo sacer*, sondern lediglich in der neuen Behauptung eines dunklen Grundes. Dabei zeigt sich im Übrigen Agambens Nähe zu Carl Schmitts genealogischer Suche nach dem *archaischen* Ur-Grund und des Rechts.<sup>[9]</sup>

Die Auswirkungen dieses Scheiterns und Rückfalls in das Phänomen, das heißt die Kontinuität der westlichen Welt mit ihrer jüngsten, ungeheuerlichsten Geschichte, die man nur zu Recht verurteilen will, lassen sich am klarsten an Agambens Auffassung der *forma-di-vita* ablesen, die er dem biopolitischen Dispositiv der

Moderne entgegengesetzten möchte. Dabei schwankt Agamben zwischen Terror, Zynismus und Trivialität. Terror, weil es unmöglich ist, eine dermaßen von jeglichem Geschichtlichen abgewandte *Lebens-form* als ethisch-onto-logische Wahrheit der *tödlichen* Maschinerie des metaphysischen Dispositivs der Moderne zu entwerfen und gar vor der bevorstehenden biopolitischen Katastrophe zu mahnen, ohne konsequenterweise an die politische Form der Katastrophe und der politischen Palingenese zu denken: Die Revolution. Das kontinuierliche Gespräch, das Agamben im Gesamtunterfangen *homo sacer* mit Toni Negri führt, zeigt, dass er wenigstens eine leise Ahnung davon hat.

Dem Bestehen Toni Negris, der im Übrigen eine ähnliche *affirmative Biopolitik der Immanenz* wie Agamben vertritt, auf eine revolutionäre *konstituierende* Gewalt setzt Agamben seine Lehre einer *destituierenden Potenz* (S. 437 ff.; HS I, 54 f.) entgegen. Man kann sich allerdings fragen, ob Paulus *chresis*, der nicht aneignende Gebrauch der Welt in der Erwartung ihres Unterganges, der nach Agamben den Inbegriff der *Destitution* und *Außerkraftsetzung* darstellt, nicht zwangsläufig in politischem Zynismus - und letztendlich in einer grundsätzlich unpolitischen Haltung - enden muss. Sie vermag nämlich mit dem messianischen *katergein* nicht auch dem dämonischen Moment eines *katéchon* Rechnung zu tragen, das heißt einer aufhaltenden Macht, die sich aktiv, also. unmittelbar politisch und historisch, der Macht der Anomie entgegensetzt? (S. 453 ff.)<sup>[10]</sup>

Am bemerkenswertesten ist Agambens Auffassung aber wohl dann, wenn sie schließlich an Trivialität grenzt. So bringt er die mediale Ontologie des *Gebrauchs* mit Wittgensteins Verständnis der Praxis als Sprachspiel oder gar mit dessen der Ethnologie verpflichteten Reduktion der menschlichen Lebensform auf die Animalität einer „Naturgeschichte“ (S. 409) in Verbindung - das heißt also, mit einer von jenen Humanwissenschaften, die Agamben wegen ihrer Verstrickung in die Sakralisierung des Lebens anprangert. Das kritische Potenzial von *homo sacer* entschärft sich zur Mainstream-Philosophie, indem es all der polemischen Betonung zum Trotz seine tiefe Verwandtschaft mit der Sprachspiellehre des späten Wittgensteins entdeckt; seine diagnostische Kraft besteht nur noch im indirekten Nachweis, dass die Mängel von Agambens Lehre durchaus auch die der immer noch herrschenden Philosophie der Gegenwart sind.

---

#### Fußnoten

[1] Aristoteles, Met. Z 1072b 14-15.

[2] Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002, 196 (fortan als HS I angeführt).

[3] Bekanntlich der zentrale Gedanke der Philosophie Heideggers. Dabei geht es um den Unterschied zwischen all dem, was *ist*, bzw. dem „Seienden“, und dem „Sein“, d. h. dem allem Seienden Gemeinsamen und zugleich Nicht-Definierbaren, weil es auf keinen Oberbegriff zurückgeführt und ohne Rückgriff auf sich selbst - d. h. auf das

Prädikat „ist“ – definiert werden kann (vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993 (1927), § 1 ff.

[4] Vgl. die italienische gesamte Neuausgabe von Agambens *Unterfangen: Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Macerata 2018 (auf Französisch: Paris 2016; auf Englisch: Stanford 2017).

[5] Außerdem: Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, übers. v. D. Giurato, Frankfurt am Main 2006, 91 ff. und Ugo Balzaretto, *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*, Weilerswist 2018, 194 ff.

[6] Zu diesem Schlüsselbegriff der neueren französischen Philosophie, der von Kojève und Bataille über Blanchot bis zu Foucaults *Histoire de la philosophie* führt vgl. auch bereits HS I, 72 f.

[7] Vgl. GK 295 f.; außerdem: Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge / London 1962, I, 237.

[8] Vgl. für die Entgegensetzung zwischen *Messianischem* und *Dämonischem* die Gegenüberstellung von Schmitt und Benjamin in HS I, 38; zum Dämonischen auch bereits Giorgio Agamben, *Walter Benjamin und das Dämonische*, in: Ders., *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, übers. v. F. Raimondi, Frankfurt am Main 2013, 237-273.

[9] Vgl. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde. Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1950, 15 ff.

[10] Für einen Ansatz in der politischen Philosophie in Italien, der stattdessen die aufhaltende Macht der paulinischen *katechon* ins Zentrum stellt: Massimo Cacciari, *Il potere che frena*, Milano 2012.