



⇒ Lukas Johrendt

Messianischer Anarchismus als Ausweg? Zu Giorgio Agambens Versuch einer politischen Ontologie

Mit *Der Gebrauch der Körper* liegt nun, sechs Jahre nach Erscheinen der italienischen Originalausgabe, der abschließende Band 4.3 des opus magnum Giorgio Agambens, *Homo Sacer*, vor. Agamben entwirft hier wie in den vorausgegangenen acht Teilbänden eine philosophische Genealogie, die nicht weniger beansprucht, als zu den Wurzeln der abendländischen Ontologie, Anthropologie und Politik vorzudringen und es damit zu ermöglichen, diese radikal neu zu denken.

Agambens Werk, das in gleichem Maße von der Fundamentalontologie Heideggers, der Analyse der Biopolitik Foucaults und der Theorie des Ausnahmezustands Schmitts beeinflusst ist, kann wohl mit Recht als ein Denken der Schwelle gelten. So ist es auch in *Der Gebrauch der Körper* das »Ausnahme-Dispositiv« (438), das Agambens Aufmerksamkeit weckt und seine genealogisch-archäologische Untersuchung der abendländischen Philosophietradition leitet. Hierzu greift Agamben nochmals auf zahlreiche bereits in den vorausgegangenen Bänden diskutierte oder zumindest angedeutete Themen zurück und betont gleichzeitig, dass *Der Gebrauch der Körper* nicht als Abschluss des Werkes zu lesen sei, sondern vielmehr alle Teile logisch gleichberechtigt nebeneinander zu stehen haben, um ein Gesamtbild der Genealogie der Moderne zu bilden.

Die beanspruchte systematische Gleichzeitigkeit wird allerdings von der Anlage des Werkes in gewisser Weise konterkariert. *Der Gebrauch der Körper* gliedert sich in drei große, je einem Themenfeld gewidmete Kapitel. Diese werden wiederum durch ein *Intermezzo* voneinander getrennt und von Prolog und Epilog gerahmt. Während im übrigen *Homo Sacer* einzelne Kapitel durch *Schwelle* genannte Texte komplex ineinander verschachtelt wurden, lassen sich die *In-*

termezzi im vorliegenden Band eher als Exkurse denn als Überleitungen lesen. Auch wenn *Der Gebrauch der Körper* einen relativ geschlossenen Argumentationsgang hin zur Frage des Politi-

Giorgio Agamben (2020): Der Gebrauch der Körper, Frankfurt/M.: S. Fischer. 478 S., ISBN 978-3-10-002451-0, EUR 25,00.

DOI: [10.18156/eug-2-2020-rez-1](https://doi.org/10.18156/eug-2-2020-rez-1)

schen darstellt, sind die einzelnen Teile nur lose miteinander verknüpft. Der Text wirkt dennoch mehr als die übrigen Teile wie eine in sich geschlossene, die Themen der übrigen Bände aufgreifende genealogische Studie und weniger als integraler Teil des Gesamtwerks.

Agamben versucht im vorliegenden Band seine Themen nochmals zu ordnen und genauer zu fassen. Hierzu greift er an zentralen Stellen auf das bisherige Werk zurück und vertieft die dort angelegten Überlegungen mit weiterem philosophischem Material.

In teils überkomplexen Analysen und minuziösen (Re-)Lektüren antiker und moderner Klassiker versucht Agamben, Licht in den Dschungel seiner philosophischen Groß Erzählung zu bringen. Dies gelingt nur an wenigen Stellen. Wer als Leser des *Homo Sacer* in *Der Gebrauch der Körper* Antworten auf die offenen Fragen des Werkes erwartet, wird an vielen Stellen enttäuscht im Dickicht der Detailanalyse steckenbleiben.

Im ersten ebenfalls mit *Der Gebrauch der Körper* überschriebenen Teil greift Agamben diejenigen Fäden seines Werks auf, die sich mit der (antiken) Anthropologie befassen. Wie schon in *Das Offene* (Agamben 2003) plädiert Agamben für ein Verständnis des Menschen, dessen Anthropogenese vollständig im Sprachlichen zu finden sei. Die aristotelische Bestimmung des Sklaven als desjenigen, der nur seinen eigenen Körper gebrauchen kann und dabei als Gebrauchswerkzeug seines Herren dient (38–42), bildet den Ausgangspunkt des vorliegenden Bandes. Im antiken Sklaven sieht Agamben die Figur des *Homo Sacer* aufscheinen – derjenigen Figur, die erst durch ihren einschließenden Ausschluss das Politische per se ermöglicht (54f.). Der Gebrauch des Körpers stellt somit den Ermöglichungsgrund des Politischen dar (58–60). Hiergegen stellt Agamben in philologischer Detailverliebtheit den Begriff des *Gebrauchs*. Dieser stellt für ihn diejenige semantische Funktion bereit, die es ermöglicht, eine Ontologie zu denken, »die nicht auf die aristotelische Dualität von Potenz und Akt zurückführbar wäre« (98). So kann er den Menschen vollständig als dasjenige Wesen denken, das sich im Gebrauch, also im »In-Beziehung-treten« (102f.), konstituiert und so sein eigenes Selbst nur über den eigenen *Gebrauch* bestimmt: »Das Selbst ist nichts anderes als der Gebrauch von sich selbst.« (107)

Der Gebrauch des eigenen Selbst führt Agamben zum Begriff der *Lebens-Form*. Sie ist der Habitus, der dem Gebrauch entspricht und aus der Art und Weise der Selbstbezüglichkeit jenseits der klassi-

schen Ontologie folgt und so die Anthropogenese im Sprachlichen verortet (120f.).

Anders als der Gebrauch *des* Körpers eines antiken Sklaven – oder eines Arbeiters in der kapitalistischen Gesellschaft – sieht Agamben im Gebrauch *der* Körper stets eine gemeinschaftliche, nicht mit Besitz verbundene *Lebens-Form*. Der Gebrauch *der* Körper ist auf Gemeinschaft hin angelegt und kann nur auf der gemeinsam belebten Schwelle zwischen Potenz und Akt je als individuell-gemeinschaftlicher Habitus realisiert werden (167–171): »Gemeinsam ist niemals ein Besitz, sondern nur das Unbesitzbare.« (169)

Der Mensch, der sich nur je über den gemeinsamen Gebrauch der *Lebens-Form* als Mensch konstituiert, ist somit per se ein politisches Wesen, dessen *zoè* nicht von seinem *bios* abzutrennen ist. In einer Anthropologie des reinen gemeinschaftlichen Gebrauchs kann es für Agamben, der Grundfigur seiner Untersuchung folgend, keine *homines sacri* mehr geben, keine Trennung von *zoè* und *bios*. Hier öffnet die Anthropologie den Weg hin zum Politischen.

Agamben radikalisiert seine genealogische Untersuchung im zweiten Teil dahingehend, dass nun nicht die Anthropologie, ihre *ontologischen* (293) Grundlagen und die diese aufhebenden Konzepte des *Gebrauchs* und der *Lebens-Form* im Zentrum der Analyse stehen, sondern das *historische Apriori* aller Philosophie selbst (197–202). Im zweiten Teil des vorliegenden Bandes untersucht er so denjenigen Denkkzusammenhang, den er »ontologisches Dispositiv« nennt. Beansprucht wird hier nicht weniger, als eine Ontologie freizulegen, die, die ontologische Differenz aufhebend, Sein und Seiende, Essenz und Existenz weder als Identität noch als Unterscheidung zu denken ermöglicht (284).

Seine »modale Ontologie« entwickelt Agamben im Gespräch mit Aristoteles, Leibniz und Heidegger. Das aristotelische Dispositiv ermöglicht es, das Sein als *to ti en einai* zu denken, also, so übersetzt Agamben, als »*das, was für x (für Sokrates, für Emma) (Sokrates, Emma) Sein war*« (217). Dies kann in der Lesart Agambens nur bedeuten, das Sein als immer schon in eine erste und zweite *Ousia* gespalten, als den Übergang vom Sein in die Einzelexistenz zu denken. Aus diesem Grund ist die klassische, immer schon zeitlich gedachte Ontologie, wie sie die gesamte europäische Geistesgeschichte zu durchziehen scheint, zu überwinden, will man wie Agamben, der On-

tologie stets mit Politik zusammendenkt (228), die Spaltung des Menschlichen in *zoè* und *bios* aufheben.

Um diese ontologische Denkmöglichkeit zu eröffnen, ist es für Agamben nötig, den Begriff der Substanz neu zu denken. Die Existenz soll im Anschluss an Leibniz als *Modus* seiner Essenz gedacht werden, der sich nur situativ individuell aktualisiert, ohne je vollständig aus seiner Beziehung zur Essenz als reine Existenz herauszutreten (275). Agamben denkt die Ontologie radikal als Beziehungsgeschehen, in dem zwischen Essenz und Existenz nur noch medial unterschieden werden kann: »Die modale Ontologie kann nur als eine mediale Ontologie begriffen werden [...]. In einer modalen Ontologie gebraucht das Sein sich selbst, das heißt konstituiert, drückt aus und liebt sich selbst in der Affektion, die es von seinen eigenen Modifikationen erhält.« (286) Die Medialität der Ontologie führt Agamben dahingehend weiter, dass das Sein seine Existenz immer erst durch sein Gesagtsein erhält, das heißt durch seine je modale Artikulation in der Sprache (290). Letztlich wird hier also Ontologie zu einer mit ontologisch-modalen Begriffen aufgeladenen Sprachphilosophie, die das Wirklichwerden der Wirklichkeit ins rein Sprachliche verlagert und so den Übergang zwischen Potenz und Akt, Essenz und Existenz auf einer Schwelle anzusiedeln versucht.

Agamben treibt die Fundamentalontologie Heideggers weiter – hinter die Ursprünge der abendländischen Philosophie zurück. Nicht die Seinsvergessenheit der Moderne scheint das Problem der Philosophiegeschichte und damit auch immer der modernen (Bio-)Politik zu sein, sondern das Denken des Seins selbst.

Anthropologische wie auch ontologische Überlegungen sind in Agambens Werk mit dem Politischen auf das Engste verbunden. So ist auch der abschließende dritte Teil der vorliegenden Untersuchung dem politischen Leben oder der Politik gewidmet. Wie schon in *Homo Sacer* (Agamben 2002) analysiert Agamben die grundlegende Unterscheidung von *zoè* und *bios* als Grundproblem abendländischer Politiktheorie und der aus dieser Unterscheidung möglich werdenden Politik (347). Gegen die Verhängniserzählung der Differenz zwischen natürlichem und politischem Leben führt Agamben das an, was er bereits in *Höchste Armut* (Agamben 2012) analysiert hat – das Leben als *Lebens-Form*. In der *Lebens-Form* ist das (biologische) Leben nicht mehr von seiner (politischen) Form zu trennen (351). Das Denken des Lebens als *Lebens-Form* verhindere die Abtrennung des *nackten Lebens* im *Ausnahmezustand* als Schwelle zwischen Recht

und Gewalt, wie er in seiner abgründigsten Gestalt in den Konzentrationslagern zum Vorschein gekommen sei (353f.). Anders das Leben als *Lebens-Form*: »ein Leben, dem es in seinem Leben um das Leben selbst geht, ein Leben der Potenz« (356). Agamben konzipiert das Leben als *Lebens-Form* als potenzielles Leben in dem Sinn, dass sich das Individuum durch eine gemeinschaftliche Potenz mit einer *multitudo* verbunden weiß, ohne mit der Gemeinschaft identisch zu sein oder sich vollständig von dieser ablösen zu lassen. »*Es ist die vereinheitlichende Potenz, die die vielfältigen Lebensformen als Lebens-Form konstituiert.*« (361; Herv. i.O.) Das Leben als *Lebens-Form* soll den Leitbegriff einer *neuen Politik* darstellen.

Die *Lebens-Form* ist zunächst eine Art und Weise zu leben; ein Modus des Lebens, der aber gemäß der in Teil II entwickelten modalen Sprachontologie schon immer mit seinem Sein zusammenfällt und nicht von diesem zu trennen ist. »Die Lebens-Form bezieht sich nicht auf das *was* ich bin, sondern *wie* ich bin, *was* ich bin [Tiqqun S. 4f.].« (390; Herv. i.O.) In der *Lebens-Form* bezeugt sich das kollektivpotenzielle Sein als einzelner Körper, als individuelle Existenz, die dennoch nie von ihrer *multitudo* abzutrennen ist. In der *Lebens-Form* kann es kein *nacktes Leben* und so keine *homines sacri* mehr geben.

Fragt man nun nach der positiven Vision dieser ontologisch-politischen Konzeption einer *Lebens-Form*, so verweist Agamben zum einen auf Wittgensteins Theorie des Sprachspiels und dessen Analyse der Regel, und auf den *Mythos des Er*, einer bei Platon zu findenden apokalyptischen Vision. Von Wittgenstein übernimmt Agamben das Konzept einer Existenz, die auf sprachphilosophischer Ebene vollständig mit ihrer *Regel* zusammenfällt und von dieser ununterscheidbar wird (403–409). Der *Mythos des Er* verweist in Agambens Lesart hingegen auf die Exemplarität der eigenen *Lebens-Form* und der »intimen Berührung« (433) zwischen *zoè* und *bios*. Der Zusammenhang von *zoè* und *bios* erweist sich hier als »Nicht-Repräsentierbares« (434), er kann sich immer nur modal, als *Lebens-Form* ereignen. Das Leben als *Lebens-Form* kann nur gelebt werden (415–435).

Agamben legt mit *Der Gebrauch der Körper* eine genealogische Untersuchung vor, die Anthropologie, Ontologie und das Leben als Gegenstand des Politischen verbindet. Wenn nach den positiven Gehalten dieser Großerzählungen gefragt wird, müssen zwei nicht eigentlich theoretische Bilder am Ende stehen; zum einen die aus den Briefen des Apostel Paulus abgeleitete messianische Vorstellung, die

Agamben bereits in *Die Zeit, die bleibt* (Agamben 2006) ausführlich dargelegt hat (453–456), und zum anderen die Vorstellung eines *nächtlichen Rates*, der über die Geschicke der *polis* wacht, wie er in Platons *Nomoi* zu finden ist (463).

Agambens Denken, das so gekonnt detaillierte (Re-)Lektüren ontologischer Dispositive mit einer engagierten politischen Theorie verbinden kann, kennt also auch in *Der Gebrauch der Körper* keinen anderen positiven Ausweg aus der eigenen Verhängniserzählung, als eine religiös-messianisch aufgeladene oder anarchisch, anomisch sich selbst konstituierende Gegenerzählung anzudeuten. Auch im letzten Band der *Homo Sacer*-Reihe kann Agamben nur skizzieren, wie er sich eine *kommende Gemeinschaft* genau vorstellt. Klar ist nur der Weg dorthin: eine von Heidegger ausgehende, radikalisierte Fundamentalontologie, die selbst das Sein neu denkt; ein neuer Blick auf das menschliche Wesen als Gebrauch des eigenen Selbst; und eine radikal-politische Neuausrichtung der Idee der Gemeinschaft.

Zumindest den theologisch Interessierten unter seinen Lesern kann Agamben ein positives Angebot machen, indem er eine messianisch-eschatologische Gemeinschaft skizziert. Das messianische Ereignis überwindet all diejenigen Spaltungen, die nach Agambens Analyse für die Krise der modernen Politik verantwortlich sind. Ob er allerdings für seinen durch nichts legitimierten *nächtlichen Rat* der Weisen Mitstreiter finden wird, ist zu bezweifeln.

Trotz aller Kritik muss betont werden, dass Agambens Werk insgesamt und auch *Der Gebrauch der Körper* höchst anregend ist. Die Radikalität der Kritik der abendländischen Philosophietradition ist beachtlich und die (Re-)Lektüre der der Untersuchung zugrundeliegenden Texte äußerst detailliert. Agamben legt mit *Der Gebrauch der Körper* einen wenig überraschenden, aber in der Gesamtkonzeption des Werks folgerichtigen letzten Band vor, der in den Diskussionen der radikalen Demokratietheorie, der politischen Ethik und der Ethik des Sozialen auf jeden Fall Rezeption und kritische Auseinandersetzung verdient. Von hier können wichtige Impulse ausgehen.

⇒ Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio (2002): Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2003): Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2006): Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2011): Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform Homo Sacer IV,1, Frankfurt/M.: S. Fischer.

Lukas Johrendt, *1993, Mag. theol., Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik und Hermeneutik), Humboldt-Universität zu Berlin (lukas.johrendt@hu-berlin.de).

Zitationsvorschlag:

Johrendt, Lukas (2020): Rezension: Messianischer Anarchismus als Ausweg? Zu Giorgio Agambens Versuch einer politischen Ontologie. (Ethik und Gesellschaft 2/2020: Frauenfeindlichkeit mit System. Zur Logik der Misogynie in doch-nicht-post-patriarchalen Zeiten). Download unter: [https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2020\)-rez-1](https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2020)-rez-1) (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

2/2020: Frauenfeindlichkeit mit System. Zur Logik der Misogynie in doch-nicht-post-patriarchalen Zeiten

Andrea Geier: Logik und Funktion von Misogynie. Probleme und Perspektiven

Judith Hahn: Die Ordnung des Weiblichen. Zur normativen Struktur und rechtlichen Konkretisierung von Misogynie im Licht von Kate Mannes »Down Girl«

Manuela Wannemacher: Gute Frauen / schlechte Frauen. Ent-Menschlichung durch Subjektivierung

Hildegund Keul: Die Privilegierung von Männern vulnerabilisiert Frauen. Ein verwundbarkeitstheoretischer Blick auf Kate Mannes »Down Girl«

Katharina Zimmermann: Von katholischen Müttern und sozialistischen Traktoristinnen. Der frühe DDR-Katholizismus im Spiegel von Kate Mannes Misogynie-Begriff

Maren Behrensen: Bedrohte Männlichkeit auf einem sterbenden Planeten. Klimawandelleugnung und Misogynie