

## „L'Inappropriabile“: Agambens Subjektphilosophie, Vollendung Foucaults?

Michael F. Zimmermann, Eichstätt und München\*

### 1. Foucaults *L'usage des plaisirs* (1984) und Agambens *L'uso dei corpi* (2014)

Mit dem letzten, im Jahre 2014 erschienenen Band des Homo-Sacer-Projekts vollzieht Giorgio Agamben eine Bewegung, die der Arbeit Michel Foucaults in mehrfacher Hinsicht analog ist.<sup>1</sup> Schon der Titel knüpft an Foucault an. Auf Italienisch ist das Werk etwas rätselhaft bezeichnet als *L'uso dei corpi*, ins Englische übersetzt ohne den bestimmten Artikel im Plural als *The Use of Bodies*.<sup>2</sup> Schon bevor der Leser in die Geheimnisse des komplexen Begriffs eindringt, den der Philosoph als „uso“, Gebrauch – aber auch Sitte – vorschlägt, fällt die Analogie mit dem Titel des zweiten Bands von Foucaults *Histoire de la sexualité* auf: *L'usage des plaisirs* (1984), dt. *Sexualität und Wahrheit*, zweiter Band, *Der Gebrauch der Lüste*.<sup>3</sup> Allein diese Parallele verdeutlicht, dass Agamben der Entwicklung des Homo-Sacer-Projekts eine Wendung verleiht – nicht ohne Bezug auf diejenige, die Foucault um 1980 in durchaus spektakulärer Weise seinem Werk gegeben hatte.

Nachdem der Lehrer für die Geschichte der Denksysteme am Collège de France in den 1960er Jahren die *Archäologie des Wissens* als Geschichte der Positivität der Diskurse begründet hatte, war er in den 1970er Jahren zu den Strukturen der Macht und den komplexen Dispositiven fortge-

---

\* Frau Franziska Kleine danke ich für wiederholte kritische Lektüre.

- 1 Zur Schlüsselrolle Foucaults in Agambens Werk seit dem Homo-Sacer-Projekt vgl. V. Lem, Michel Foucault, in: A. Kotsko/C. Salzani (Hrsg.), *Agamben's Philosophical Lineage*, Edinburgh 2017, 51-62 und zu *The Use of Bodies* ebd., 58-60. Unter den Einführungen in die Philosophie Agambens sei hervorgehoben: C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, Genua 2013.
- 2 G. Agamben, *L'uso dei corpi* (Homo Sacer IV.2), Vicenza 2014; übersetzt von A. Kotsko als *The Use of Bodies*, Stanford 2016.
- 3 M. Foucault, *L'usage des plaisirs* (*Histoire de la sexualité* 2), Paris 1984; in deutscher Übersetzung erschienen als *Der Gebrauch der Lüste* (*Sexualität und Wahrheit* 2), Frankfurt a. M. 1986.

schritten, durch die der Handlungsrahmen für das Verhalten der konkreten Individuen abgesteckt wird. Der erste Band der *Histoire de la sexualité* war schon 1976 erschienen, acht Jahre bevor der Philosoph 1984 gleichzeitig den zweiten und den dritten Band vorlegen konnte. Betitelt als *La volonté de savoir*, deutsch *Der Wille zum Wissen*, enthält dieser erste Band bekanntlich die umfassendste Darlegung des operativen Begriffs des Dispositivs.<sup>4</sup> Philipp Sarasin hat überzeugend dargelegt, dass das Konzept des Dispositivs nicht einfach die Deutungsmöglichkeiten erweitert, die mit dem des Diskurses bereits verbunden waren. Vielmehr zieht Foucault in den 1970er Jahren Analysen von Dispositiven der Durchleuchtung von Diskursen durchaus vor.<sup>5</sup> Dispositive sind handfester als Diskurse: Beide haben gesellschaftliche Praktiken des Denkens und des Handelns zum Gegenstand, insbesondere deren unhintergehbare Verbindung. Insofern wäre es nicht gänzlich verfehlt, Foucault als einen Pragmati(zi)sten zu betrachten.<sup>6</sup> Schon als Diskursanalytiker sucht Foucault den Sinn nicht in der Tiefe oder in verborgenen, historischen Intentionalitäten, sondern an der

---

4 M. Foucault, *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité 1)*, Paris 1976; in deutscher Übersetzung erschienen als *Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit 1)*, Frankfurt a. M. 1977.

5 P. Sarasin, *Foucault zur Einführung*, Hamburg 2005; ders., *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt a. M. 2001; ders., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a. M. 2003.

6 Nach einer langen Phase wechselseitiger Berührungssängste zwischen Foucauldianern und Anhängern analytischer „ordinary language philosophy“ scheint die Zeit reif für Brückenschläge. Das Verhältnis Stanley Cavells zu Foucault ist gegenwärtig Gegenstand einer interessanten Forschungsdebatte; die Literatur dazu kann hier nicht genannt werden. Ausgang der Debatte ist: S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford u. a. [1979] 1999. Für die meisten der neueren Pragmatizisten wie Robert Brandom jedoch scheint Foucault noch ein Autor außerhalb ihres Denkhorizonts zu sein. — Eine 2007 erschienene, kanadische Studie zu körperlichen Subjektivierungstechniken (Diätetik, Transgender, ästhetische Chirurgie) beruht auf einer Vermittlung wittgensteinscher und foucaultscher Anregungen zu Normalisierungen bzw. Normierungen des Selbst: C. J. Heyes, *Self-Transformations. Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*, New York 2007. In dieser praxeologisch konzipierten Arbeit ist bereits vom „Gebrauch des Körpers“ die Rede, wenn zwischen disziplinierenden Normierungen im „Asketismus“ und Aneignungen des eigenen Körpers in der „Askese“ unterschieden wird. Heyes insistiert darauf, dass es keinen „natürlichen“ Körper gibt, dieser vielmehr stets schon sozial konditioniert und insofern vorgefunden wird. Im „Asketismus“ kann er durch ästhetisch-mediale Normierung geprägten, disziplinierenden Regimen unterworfen („subjection“) oder aber – in der „Askese“ – zum freien, somatischen Raum des sich selbst gebrauchenden Subjekts werden („subjectivation“). In einem interessanten Widerspruch zu diesen vielversprechenden Ansätzen

Oberfläche des Gegebenen. Missversteht man Diskursgeschichte nicht als eine Variante der Ideengeschichte, so ist ihr Gegenstand die „Positivität der Diskurse“. Doch lädt der Begriff des Dispositivs stärker dazu ein, Institutionen ebenso wie ihre technischen, architektonischen oder medialen Zurüstungen sowie die damit verbundenen Formen von Policy in den Blick zu nehmen. Daher ist das Dispositiv der Schlüsselbegriff für die Hauptthemen Foucaults in den späten 1970er Jahren, die sich mit den Begriffen Biopolitik und Gouvernementalität benennen lassen. Während dieser Zeit wandte Foucault sich vor allem der Epoche seit der Aufklärung zu; das „*âge classique*“ oder z. B. die Regime der Repräsentation nach der Gegenreformation waren nunmehr nur noch die Folie, vor der er die Formen von Gouvernementalität im Zeichen des Durchbruchs liberaler Disziplinargesellschaften in allen ihren Konsequenzen ausfaltete.

Vor diesem Hintergrund erschien es fast als Skandalon, dass der große Analytiker – und Kritiker – der Machtförmigkeit des Ganzen historischer Formationen schließlich Ende der 1970er Jahre eine Wendung zugleich zum Subjekt<sup>7</sup> und auch zu einer ganz anderen Epoche vollzog – nämlich in *L'usage des plaisirs* zu Platon, Sokrates, Xenophon und anderen Philosophen der klassischen griechischen Epoche des 5. und 4. Jahrhunderts vor Christi Geburt, und im dritten Band der *Histoire de la sexualité*, betitelt *Le souci de soi*, übersetzt *Die Sorge um sich*, zur Philosophie der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte, insbesondere zu Seneca, Marc Aurel und anderen.<sup>8</sup> Um Selbstsorge geht es jedoch schon im zweiten Band, in dem auch der Begriff bereits entwickelt wird. Sicherlich etwas verkürzend könnte man den gängigen Darstellungen folgen, die den Schritt vom zweiten (*L'usage des plaisirs*) zum dritten (*Le souci de soi*) Teil etwa wie folgt umschreiben würden: In der klassisch-griechischen Antike war es das Ziel der Selbstsorge, von sich selbst – einschließlich seines erotischen Begehrens – einen auf Mäßigung beruhenden Gebrauch zu machen, sich also in einer Weise zu beherrschen, dass man hernach auch eine führende Rolle im

---

steht die Fokussierung der Studie auf selbstbezogene Praktiken wie Diäten oder auch den Yoga, welche die Autorin als Raum eigener Freiheitserfahrung anführt. Diese Schwerpunktsetzung ist von Foucaults Idee der Selbstsorge geprägt, die Agamben zugunsten einer teilhabenden, auf den intersubjektiven Raum hin orientierten Subjektivierung einer radikalen Kritik unterstellt – so die hier vertretene These.

7 Zum Kontext in der Philosophie des Subjekts vgl. P. V. Zima, *Theorie des Subjekts*, Tübingen/Basel [2000] 2010.

8 Vgl. M. Foucault, *Le souci de soi* (*Histoire de la sexualité* 3), Paris 1984; in deutscher Übersetzung erschienen als: *Die Sorge um sich* (*Sexualität und Wahrheit* 3), Frankfurt a. M. 1986.

Staat, insbesondere dem der Athener, übernehmen konnte. In der römischen Kaiserzeit, die ja durch die Übernahme der griechischen Philosophie in der senatorischen Geschichtsauffassung und Lebensphilosophie durchaus an die klassische Periode anknüpfte, trat diese Rolle der Selbstsorge in den Hintergrund. Stattdessen wurde der eigene Haushalt, der eigene Lebenskreis, das eigene konkrete, soziale Leben immer mehr zum Ziel der Selbstgestaltung, zum *ergon*, zum Werk.<sup>9</sup>

Nicht umsonst gingen vom Konzept der Selbstsorge Versuche wie der von Wilhelm Schmid aus, der im Jahre 1998 eine viel gelesene *Philosophie der Lebenskunst* mit dem bescheidenen Untertitel *Eine Grundlegung* vorgelegt und darin die Selbstsorge für unsere Gegenwart systematisch neu zu durchdenken beansprucht hat – durchaus im Ausgang von Foucault, jedoch ohne Kenntnis der Vorlesung *L'herméneutique du sujet*.<sup>10</sup> Man mag die Aktualisierung stoisch-epikureischer Lebensmodelle kritisieren als säkularisierte Vorstellung von Selbstvollendung, ja als Traum von einer innerweltlichen Epiphanie seiner selbst, die dem Subjekt der Wohlstandsgesellschaften gegen die Zwänge der Selbstoptimierung anempfohlen wird. Doch Foucault ging es nicht darum. Was ihn umtrieb, war sichtlich vielmehr das Anliegen, in den biopolitischen Szenarien, die er entworfen hatte, Freiheit noch denkbar zu halten, und, statt in eine deterministische und daher fatalistische Haltung zu verfallen, mit den Handlungsspielräumen des Subjekts auch jene Gestaltungsspielräume wieder auf den Plan zu rufen, durch die Ethik als subjektives Handeln erst denkbar wird. Insofern ist es durchaus berechtigt, Foucaults Wendung zum Subjekt auch als eine ethische Wende zu betrachten. Die Frage nach einer Ethik unter den Bedingungen der Biopolitik steht also im Zentrum von Foucaults Spätwerk, und, wie zu zeigen sein wird, auch von Agambens Buch *L'uso dei corpi*. In ihm vollzieht er Foucaults Wendung zur Subjektphilosophie und zugleich zur Ethik nach, jedoch auf eine Weise, durch die er dem französischen

---

9 Vgl. P. Gehring, Der Gebrauch der Lüste/Die Sorge um Sich. Sexualität und Wahrheit 2/3, in: C. Kammler/R. Part/U. J. Schneider (Hrsg.), Foucault-Handbuch, Stuttgart/Weimar 2008, 93-102; F. Balke, Selbstsorge/Selbststechnologie, in: ebd., 286-291; H. Bubltz, Subjekt, in: ebd., 293-296; S. Günzel, Wahrheit, in: ebd., 296-301.

10 W. Schmid, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a. M. 1998. Vgl. dagegen die Ausführungen zu moderner Lebenskunst als Selbstexperiment in: S. Schahadat, Das Leben zur Kunst machen. Lebenskunst in Russland vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, München 2004; K. Solhdju, Selbstexperimente. Die Suche nach der Innenperspektive und ihre epistemologischen Folgen [Reihe Trajekte], München 2011; D. Fassin, Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung, München 2017.

Vorbild zwar verpflichtet bleibt, dessen Ansätze jedoch in eine durchaus andere Richtung entwickelt.

## 2. *Chrēsis in L'usage des plaisirs (1984)*

Agambens Terminus „uso“ ist offenkundig eine Übernahme von Foucaults Begriff „usage“, und dies trifft auch für den zugleich sehr viel präziseren und vielschichtigeren Komplex zu, der mit dem griechischen Wort *chrēsis* umschrieben wird. Allerdings bezieht Agamben sich strategisch nicht auf die bekannteste und prominenteste Passage, in der sein französischer Stichwortgeber den Begriff entwickelt hatte: das Kapitel „Chrēsis“ im zweiten Band der *Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*. Obwohl Agamben dieses in seinen Darlegungen gezielt umgeht, soll doch kurz darauf eingegangen werden. Dies bringt uns einen Schritt weiter, wenn wir verstehen wollen, wie er Foucaults Begriff von *chrēsis* neu konzipiert. Foucault zitiert in diesem wichtigen, zweiten Kapitel seines Buches aus Platon (*Politeia* V, 451 c) die Vorstellung, *chrēstai aphrodisiōsis* – von den „Liebesdingen“ oder „-freuden“ Gebrauch zu machen – hinge auch von der Zeit ab, also von den Jahreszeiten oder vom Lebensalter. Das erste Kapitel ist entsprechend den *aphrodisia* gewidmet, lateinisch wiedergegeben als *venerea*, und das zweite entfaltet im Anschluss daran den Begriff *chrēsis* ausschließlich mit Blick auf die *aphrodisia*. Dabei jedoch zeigt sich schon die Bandbreite des Konzepts. Es bezeichnet nicht in erster Linie, bei manchen Verwendungen überhaupt nicht, einen lediglich instrumentellen Gebrauch, sondern einen Brauch, der den Gebrauch all dessen einschließt, was für einen Umgang mit etwas oder für eine bestimmte Praxis von Bedeutung ist:

„[D]er Ausdruck bezieht sich auch auf die Art und Weise, in der ein Individuum seine sexuelle Tätigkeit vollzieht, auf seine Art, sich in diesem Bereich aufzuführen, auf die Ordnung, die es sich gestattet oder auferlegt, auf die Bedingungen, unter denen es die sexuellen Akte ausführt, auf den Stellenwert, den es ihnen in seinem Leben einräumt.“<sup>11</sup>

In einer Fußnote präzisiert Foucault: „Platon spricht von dem richtigen ‚Besitzen und Gebrauchen‘ (*krēsis te kai chreía*) der Frauen und Kinder; dabei handelt sich es um die Gesamtheit der Verhältnisse und Beziehungen zu ihnen.“<sup>12</sup>

---

11 M. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste* (s. Anm. 3), 71.

12 Ebd.

Bereits Foucault fasst also den Gedanken, dass der Begriff *chrēsis* ein derart breites Bedeutungsspektrum hat, dass er jeden Bezug einer Praxis oder Praktik auf ein Objekt, auf eine Eigenschaft des Subjekts wie das Begehren oder auf ein menschliches Gegenüber, das an der gemeinsamen Praxis oder Praktik beteiligt ist, umschreiben kann. Doch im Anschluss daran engt er den Begriff sogleich ein, und zwar einerseits auf den der Sorge, die mit dem Gebrauch verbunden ist, nämlich als eine „dreifache Sorge-Strategie“, die erstens den Bedürfnissen, zweitens dem Moment, dem *kairos*, und drittens dem Status des sorgend Agierenden gilt. Die Rekonstruktion klassisch-antiker „Sorge-Strategie“ läuft, vereinfachend resümiert, darauf hinaus, dass man erstens alle Bedürfnisse – die nach Essen, Trinken, Schlaf, aber auch die nach dem Genuss der *aphrodisia* – nur in Maßen befriedigen soll, vor allem aber jeweils erst dann, wenn das Bedürfnis sich nach einer Phase der Entbehrung, des Entzugs, mit einiger Dringlichkeit geltend macht und die Befriedigung daher besondere Freude bereitet. Zweitens soll mit dem Moment, dem *kairos*, der richtige Augenblick im Ganzen des Lebens ergriffen werden, abhängig z. B. von der Tageszeit, da nach Vorstellung der Griechen etwa der Sex bei Tag die animalischen Seiten des Geschlechtsakts in unehrenhafter Weise zu Tage treten lasse, aber auch von der Jahreszeit und vom Lebensalter. Drittens schließlich gebührt sich für einen Menschen von Ehre ein anderer Umgang mit sich als für einen ungebildeten Zeitgenossen, dem man das ungezügelte Ausleben seines Begehrens notorisch eher nachsieht.<sup>13</sup>

Andererseits wird der Begriff nicht nur mit Blick auf die geziemenden Umstände für den Gebrauch der *aphrodisia* eingeengt, sondern auch mit dem Ziel, ihn von vornherein all dem dienstbar zu machen, was Foucault mit „Sorge“ umschreibt. Dafür macht Foucault im gleichen Kapitel die griechischen Ausdrücke der *enkrateia*, des beherrschenden Gebrauchs, auch der Selbstbeherrschung, sowie der *sōphrosyne* stark, jener Tugend, die allgemein für die Fähigkeit zum angemessenen Umgang mit Gottheiten und Menschen, auch mit sich selbst, steht.<sup>14</sup> Wenn Foucault anhand der antiken Ratgeber-Literatur und anderer Texte die Lebenspraxis und den Umgang der Beteiligten miteinander zu rekonstruieren versucht, so fokussiert er nur in einleitenden, exordialen, proömialen Passagen auf das Ganze jener Relationen, die sich im Handeln, in der Praxis, in bestimmten, konkreten Praktiken immer wieder neu realisieren. Im Anschluss daran gilt sein Blick stets den Agierenden, dem Selbst, seinem Habitus, seinen

---

13 Ebd., 71-83.

14 Ebd., 84-103.

Tugenden, seinem Ethos. Die Umschreibung spätantiker Selbstsorge, deren Aktualisierung Foucault in Kenntnis der Anachronismen, die damit verbunden sind, versuchte, ist nicht nur das Anliegen des dritten, *Le souci de soi* benannten Bandes der *Histoire de la sexualité*,<sup>15</sup> sondern bereits des zweiten, *L'usage des plaisirs*. Die dort verwendeten Begriffe münden ein in den Begriff der *epimeleia heautou*, lateinisch *cura sui*, das Schlüsselkonzept nicht nur des dritten Bandes, sondern schon des zweiten, kurz der gesamten Spätphilosophie Foucaults. Davon bald mehr. Hier sei vorwegnehmend angedeutet, dass Agamben versucht, die Relationalität des im Handeln implizierten Bezugs hervorzuheben und den sorgenden Rückblick des Handelnden auf sich selbst in den Hintergrund zu verweisen.

### 3. Agambens kritischer Rückgriff auf das Konzept der *chrēsis* in Foucaults *L'herméneutique du sujet* (1981-82; 2001)

Agamben macht die *chrēsis* in ihrer ganzen Tragweite zum Mittelpunkt seines Buchs *L'uso dei corpi*, nicht die Selbstsorge, die *epimeleia heautou*. Daher knüpft er auch strategisch nicht an Foucaults *Histoire de la sexualité* an, obwohl er den Titel seines Werks in Anlehnung an deren zweiten Band formuliert hat, sondern an eine Vorlesung, die der philosophische Lehrer 1981-82 am Collège de France unter dem Titel *L'herméneutique du sujet* gehalten hat. Erschienen ist sie im Februar 2001. Frédéric Gros, der Herausgeber, konnte sowohl Tonbandmitschnitte als auch Foucaults Manuskript heranziehen, und für diejenigen, die wie der Autor der Vorlesung beigezogen haben, scheinen Inhalt und Duktus getreu und nicht beschönigend wiedergegeben.<sup>16</sup> Agambens Auseinandersetzung mit dieser Vorlesungsmitschrift ist Teil jener Diskussion über Foucaults Spätphilosophie, die zu Anfang unseres Jahrtausends durch ihr Erscheinen neu ausgelöst worden ist. Wenn er den Begriff der *chrēsis* einführt, so zitiert er diesen Text Foucaults, nicht den oben vorgestellten aus *L'usage des plaisirs*.

Auch hierzu müssen wir wiederum den Kontext rekonstruieren, in dem die von Agamben zitierte und ausführlich erörterte Passage seines französischen Stichwortgebers zu lesen ist. Ausdrücklicher als in der zuvor begonnenen *Histoire de la sexualité* entwickelt Foucault in dem früher konzipierten, doch erst 2001 weithin bekannt gewordenen Werk seinen Neuanatz –

15 M. Foucault, Die Sorge um sich (s. Anm. 8), 62-75.

16 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-82, Paris 2001.

nach der Archäologie der Diskurse und der Analytik der Macht unter dem Stichwort Dispositiv – als eine historische Philosophie des Subjekts. Wie in seinem ganzen Unternehmen versagt er sich jegliche systematischen oder anthropologischen Generalisierungen, und darüber hinaus Aktualisierungen, die auf transhistorische Geltung rekurrieren, obwohl er damit doch in den zeitgenössischen Interviews immer wieder geliebäugelt hat. Seine Subjektphilosophie kann insofern nur aus der Mitte der Praxis heraus entworfen werden – durch das genaue Studium konkreter Praktiken, die nicht zu einer universalisierten Vorstellung von Praxis schlechthin verallgemeinert werden. Sie muss insofern historisch statt systematisch entfaltet werden. Den Ursprung eines Konzepts selbstreflexiver Praxis, das im Abendland und darüber hinaus in all seinen Transformationen eine gewisse Verbindlichkeit behalten sollte, sucht er im Sinne der Archäologie im vierten vorchristlichen Jahrhundert.

In dem Bestreben, der *epimeleia heautou / cura sui* bzw. dem „soui de soi“ näher zu kommen, setzt Foucault bei dem klassischen Imperativ an, der den Besucher des Delphischen Orakels am Eingang mahnt: *gnōthi seauton*, dem „connais-toi toi-même“ – deutsch „erkenne du dich selbst“, um die Akzentuierung des Französischen zu übernehmen. Foucault setzt zunächst alles daran, diesen Imperativ zu relativieren: Es gehe nicht darum, ein offenkundiges oder verborgenes Wesen seiner selbst zu erkennen – wie man etwa stereotyp, man verzeihe dem Kunsthistoriker den Vergleich, davon spricht, ein Bildnismaler solle nicht nur die äußere Erscheinung, sondern das Wesen eines Porträtierten erfassen. Vielmehr sei der Sinn praktisch zu verstehen: derjenige, der die Götter befragt, solle nicht mit unrealistischen Plänen, die er nicht einhalten kann, an das Orakel herantreten, vor allem aber nicht anstreben, was nur den Göttern gebühre. Auf einer zweiten Ebene könne *gnōthi seauton* dazu aufrufen, bei der allegorischen Ausdeutung der Orakelsprüche von der eigenen Praxis auszugehen, statt sich auf davon abgehobene Gedankenspiele einzulassen. Nun werde der Spruch durch etliche Quellen – nicht nur Platon, sondern auch Xenophon – dem Sokrates in den Mund gelegt. Auch bei ihm stehe *gnōthi seauton* nicht für die zeitlich nachträgliche Erkenntnis eines vorgängigen Subjekts, schon lang nicht, wie man etwa von einem post-cartesianischen Denken aus annehmen könnte, für diejenige Form des *cogito*, die der Erkenntnis von Welt, etwa in Fichtes Sinn als einer „Setzung“, zugrunde liege. Bei Sokrates sei diese Aufforderung, rätselhaft wie das Orakel selbst, stets mit der *epimeleia heautou* verbunden, also nicht identisch damit, aber doch „couplé“, „jumelé“. In der *Apologie* (29d) etwa beklage er die Bekümmerung (*epimeleisthai*) der Athener um Vermögen, Reputation und Ansehen, doch nicht um die Seele (*psychē*), um sich selbst. In diesem Sinne



sei die *epimeleia heautou* der Kern eines philosophischen Lebens während der Antike geblieben.<sup>17</sup>

Wer aber ist dieses Selbst, mit dem es sich in der Selbst-Erkenntnis oder der damit zwillingshaft verbrüdereten Sorge ins Benehmen stellen soll? Um diese Frage zu beantworten, setzt Foucault sich über mehrere Sitzungen und mit einer für das Publikum bestechenden Insistenz mit Platons Dialog *Alkibiades* auseinander, den er gegen alle Zweifel für echt – und für das Gründungswerk einer Praxis des selbstreflexiven Subjekts – hält. Die oben aufgeworfene Frage richtet dort Alkibiades an Sokrates. Der ausführlichen Analyse des Dialogs können wir hier nicht *en détail* folgen; es mag genügen, darauf hinzuweisen, dass Sokrates den verwöhnten, privilegierten, reichen und schönen, auch arroganten Jüngling an der Schwelle zum Mannesalter bei seinen Ambitionen, die seine Herkunft ihm nahelegen, zu fassen kriegt. Wer beanspruche, in der Polis, im öffentlichen Leben, eine führende Stellung zu bekleiden und insofern das Schicksal anderer zu lenken, der müsse zunächst sich selbst beherrschen, sich um sich selber kümmern. In einer durchaus liebenden Zuwendung zu dem Jüngling macht er ihm klar, dass dieser in Sachen Selbsteinschätzung Defizite hat. Doch wiederum gilt es zu betonen, dass es nicht um die Erkenntnis eines statischen Selbst geht, welches etwa der Dynamik seiner Handlungen zugrunde läge. Es geht vielmehr um die Einschätzung des Handelnden als Handelnder, eine praktische Erkenntnis, die ebenso von Praxis ausgeht wie sie darin einmündet, und daher stets schon die Form der Sorge hat. Durch eine derartige Form von Erkenntnis wird die Praxis gar nicht transzendiert; sie ist vielmehr Teil der Praxis, insofern diese selbst reflexiv ist.

Um diesen Aspekt unmissverständlich herauszugreifen, macht Foucault von dem Begriff *chrēsis* Gebrauch – d. h. von einem Begriff, der jedem Gebrauch schon eingeschrieben ist. Hier sei die Passage aus *L'herméneutique du sujet* wiedergegeben, die auch Agamben zitiert:

„Natürlich will *chrēsthai*, (*chraomai*) sagen: ich bediene mich, ich gebrauche (ich gebrauchte ein Instrument, ein Werkzeug) etc. Doch in gleicher Weise kann *chraomai* auch eine Verhaltensweise, eine Haltung bezeichnen, die ich habe. Im Ausdruck *hybriskōs chrēsthai* ist der Sinn z. B.: sich mit Gewalt verhalten (wie wir sagen ‚Gewalt brauchen‘; Sie sehen, dass ‚gebrauchen‘ in diesem Augenblick überhaupt nicht mehr den Sinn einer In-Gebrauchnahme hat, sondern es ist ‚sich gewaltsam verhalten‘). Also ist *chraomai* auch eine bestimmte Haltung. *Chrēsthai*

---

17 Ebd., 4-10.

bezeichnet auch einen bestimmten Typ der Beziehung mit jemand anderem. Wenn man beispielsweise sagt *theois chrēsthai* (sich der Götter bedienen), so will das nicht sagen, dass man die Götter zu irgendeinem Zweck benutzt. Es will sagen, dass man mit den Göttern das Verhältnis hat, das man mit ihnen haben muss, das man normalerweise hat. [...] *Chraomai*, *chrēsthai* bezeichnen zudem eine bestimmte Haltung gegenüber sich selbst. Im Ausdruck *epithymiais chrēsthai* ist der Sinn nicht ‚sich der Leidenschaften für irgendetwas bedienen‘, sondern einfach ‚sich seinen Leidenschaften hingeben‘.<sup>18</sup>

Verfolgen wir zunächst weiter den von Agamben nicht berücksichtigten Kontext, den dieser Passus bei Foucault hat. Dieser weist etwa auf das Beispiel hin, dass man sich auch eines Pferdes nicht einfach bedient, sondern einen angemessenen Umgang mit ihm pflegt. Foucault bleibt noch kurz bei der *chrēsis*, die er in bemerkenswerter Weise verallgemeinert, bevor er dann doch wieder zur Selbstsorge gelangt.

„Sich um sich selbst kümmern wird sich selbst kümmern sein, insofern man ‚Subjekt von‘ ist, Subjekt einer bestimmten Anzahl von Dingen: Subjekt instrumenteller Handlung, Subjekt der Beziehungen mit jemand anderem, Subjekt von Verhaltensweisen und Haltungen im Allgemeinen, Subjekt auch der Beziehung zu sich selbst. Es ist insofern man dieses Subjekt ist, dieses Subjekt, das sich bedient, das diese Haltung hat, das diesen Typ von Beziehungen hat etc., dass man über sich selbst wachen muss. Sich um sich selbst kümmern, insofern man Subjekt der *chrēsis* ist (mit der ganzen Polysemie des Wortes: Subjekt von

---

18 M. Foucault, *L'herméneutique* (s. Anm. 16), 55 f., Übers. Autor; im Original: « Bien sûr, *kbrēsthai*, (*kbraōmai*), ça veut dire: je me sers, j'utilise (j'utilise un instrument, un outil), etc. Mais, également, *kbraōmai* peut désigner un comportement, une attitude que j'ai. Par exemple dans l'expression *ubriskhōs kbrēsthai*, le sens est : se comporter avec violence (comme nous disons : < user de violence > ; vous voyez que < user >, à ce moment-là, n'a pas du tout le sens d'une utilisation, c'est : se comporter avec violence). Donc *kbraōmai*, c'est également une certaine attitude. *Kbrēsthai* désigne aussi un certain type de relations avec autrui. Quand on dit par exemple *theois kbrēsthai* (se servir des dieux), ça ne veut pas dire qu'on utilise les dieux à une fin quelconque. Ça veut dire qu'on a avec les dieux les relations que l'on doit avoir, qu'il est régulier d'avoir. [...] *Kbraōmai*, *kbrēsthai* désignent aussi une certaine attitude vis-à-vis de soi-même. Dans l'expression *epithymiais kbrēsthai*, le sens est, non pas < se servir de ses passions pour quelque chose >, mais tout simplement < s'abandonner à ses passions > » — ital. in: G. Agamben, *L'uso dei corpi* (s. Anm. 2), 56 f.

Handlungen, Verhaltensweisen, Beziehungen, Haltungen) – das ist es, wovon die Rede ist.“<sup>19</sup>

Foucault, stets auf Anschaulichkeit bedacht, leuchtet dann weiter die Bedeutung des Selbstbezugs in der *chrēsis* aus, den er durch das Beispiel der Gewalt, der Leidenschaften – und des Pferdes – eingeführt hat. Hypothetisch erfindet er das Beispiel eines Arztes, der sich selbst behandelt. Könnte man dann sagen, er kümmere sich um sich? Die Antwort wäre nein; er wende nur seine ärztlichen Künste auf den eigenen Körper an. Ein anderes Beispiel wäre der Familienvater, der sich um seinen *oikos*, um Haus und Hof, aber auch Familie und Sklaven kümmert. Auch er kümmert sich nicht um sich, sondern um sein Eigentum, sein Gut. Jene Selbstsorge, zu der Sokrates den Alkibiades einladen möchte, gilt nicht dem Körper oder dem Gut, sondern dem Selbst in bloßer Reflexivität. Und schon ist Foucault wieder bei der *epimeleia heautou*, nicht mehr bei der *chrēsis*.

#### 4. *Chrēsis* / „uso“ ohne *epimeleia heautou* / „souci de soi“: Grundlegung reflexiver Praxis als Selbstgebrauch

Agambens entscheidender Zug besteht nun darin, dem Begriff der *chrēsis* die Bedeutung beizumessen, die Foucault der *epimeleia heautou* zuschreiben wollte. Gehen wir nicht auf die längeren Ausführungen des venezianischen Philosophen zu seinem Vorgänger ein, sondern nur auf die wenigen Seiten, auf denen er dem Begriff der *chrēsis* die zentrale, nicht instrumentelle Funktion zuweist, die er auch schon bei Foucault hätte haben sollen! Stringenter als Foucault arbeitet Agamben heraus, worum es im *Alkibiades* geht, wenn „derjenige, der gebraucht“ (*ho chrōmenos*) von „demjenigen, von dem er Gebrauch macht“ (*hoi chrētai*) unterschieden wird. Er führt die Beispiele des Schusters oder des Kithara-Spielers an, die zwar von ihrem Leisten bzw. ihrem Plektron Gebrauch machen, jedoch darüber hinaus von ihren Händen. Stellt man die Werkzeuge und die Hände in eine Hie-

---

19 M. Foucault, *L'herméneutique* (s. Anm. 16), 56-57, Übers. Autor; im Original: « [S]’occuper de soi-même sera s’occuper de soi en tant que l’on est < sujet de >, d’un certain nombre de choses : sujet d’action instrumentale, sujet de relations avec autrui, sujet de comportements et d’attitudes en général, sujet aussi de rapport à soi-même. C’est en tant que l’on est ce sujet, ce sujet qui se sert, qui a cette attitude, qui a ce type de rapports, etc., que l’on doit veiller sur soi-même. S’occuper de soi-même en tant que l’on est sujet de la *chrēsis* (avec toute la polysémie du mot : sujet d’actions, de comportements, de relations, d’attitudes), c’est de cela qu’il est question » — ital. in: G. Agamben, *L’uso dei corpi* (s. Anm. 2), 57 f.

rarchie ein, so ist schließlich der Körper die oberste Instanz, von der Gebrauch gemacht wird – wenn man „den ganzen Körper gebraucht“ (*panti toi sōmati chrētai anthrōpos*, 129e). Entscheidend ist nun, dass „von etwas, das sein ist“ (*to heautou*) Gebrauch gemacht wird, nicht von sich selbst (*ouk hauton*). Selbst der ganze Körper, der eingesetzt wird, unterscheidet sich von demjenigen, der ihn einsetzt. Dies trifft nicht nur für den Gebrauch, sondern auch für die Sorge zu. Wer hier den Körper gebraucht und worum er sich sorgen soll, ist die Seele (*psychē*), wie Sokrates im *Alkibiades* unterstreicht. Das Subjekt bezieht sich insofern auf sich selbst in einer Reihe von Arten des Gebrauchs. Wenn Agamben Foucault in diesem Kontext zitiert, verschiebt sich der Akzent von der Sorge einerseits auf den bloßen Gebrauch als Bezug, als Relation des Subjekts mit all jenem, von dem es im Sinne der *chrēsis* Gebrauch machen kann. Andererseits kann das Subjekt sich auf sich selbst in allen diesen Relationen beziehen, d. h. für Agamben vor allem: auf sich selbst als in verschiedenen Zusammenhängen Handelndem. Es geht hier also um eine Bezüglichkeit zweiter Ordnung, um eine Relation auf Relationen.

Die *psychē*, nach Platon der Gegenstand des Selbstbezugs der *epimeleia heautou*, ist schon für Foucault nicht, wie Agamben betont, eine Substanz-Seele, sondern eine Subjekt-Seele. Gemeint ist das Subjekt nicht als für sich bestehendes, sondern als handelndes, das jenseits seines mindestens latenten Handelns gar nicht denkbar ist.

„Wie das Subjekt für Foucault nicht Substanz, sondern Prozess ist, so hat auch die ethische Dimension – die Sorge um sich – keine autonome Substanz: sie hat keinen anderen Ort und keine andere Konsistenz als die Relation des Gebrauchs, den der Mensch von der Welt macht. Die Selbstsorge fußt auf der *chrēsis*, und das Selbst, welches das ethische Subjekt bezeichnet, ist nicht etwas Anderes in Bezug auf das Subjekt des Gebrauchs, sondern es bleibt ihm immanent. Daher besteht Foucault, in seiner Lektüre des *Alkibiades*, auf der Unterscheidung der Substanz-Seele und der Subjekt-Seele; daher kann er auch in den Randnotizen zur Vorlesung, die Frédéric Gros publiziert hat, schreiben, ‚das Selbst, mit dem man eine Beziehung hat, ist nichts anderes als die Beziehung selbst... es ist, alles in allem, die Immanenz oder besser die ontologische Angleichung des Selbst an die Beziehung‘.“<sup>20</sup>

---

20 G. Agamben, *L'uso dei corpi* (s. Anm. 2), 58, Übers. Autor; im Original: „Così come il soggetto non è, per Foucault, sostanza, ma processo, così la dimensione etica – la cura di sé – non ha una sostanza autonoma: essa non ha altro luogo e altra consistenza che la relazione d'uso fra l'uomo e il mondo. La cura di sé presuppo-

Hier findet Agamben Foucaults „Selbst“, das diesen nach seinem eigenem Zeugnis stets interessiert hat. Foucault entnimmt er ein Grundanliegen seines Buchs, nämlich die Untersuchung des menschlichen Handelns insofern, als der Mensch sich handelnd stets auf sich selbst bezieht, eine Selbstbezüglichkeit des Handelns, die dessen Teil ist, insofern eine Handlung überhaupt als solche zugleich erkannt und ausgeführt wird. Man darf hinzufügen: Erst in dieser Reflexivität konstituiert sich eine Handlung als solche – erst durch sie löst sie sich aus dem Strom der Ereignisse, gewinnt eine Einheit und ist dem Handelnden zuzuordnen.<sup>21</sup>

Wenn Foucault, wie Sokrates, den Gebrauch in der Sorge aufgehen lässt, so hat dies erhebliche Konsequenzen. Seit Mitte der 1970er Jahre war die Gouvernementalität Foucaults Hauptthema. Wie Agamben beobachtet, läuft die Selbstsorge schon bei Platon auf die Regierung über sich selbst hinaus, auf den Befehl (*archē*) der Seele über den Körper (*Alkibiades* 130a). Damit besteht die Gefahr, so Agamben, dass die Herrschaft über Andere, insofern sie zugleich diejenige über sich selbst ist, das *ethische* Subjekt, wie es heißt, in einen unendlichen Regress bringt – für ihn ein entscheidendes, doch schwer zu verstehendes Argument. Die Sorge könne so wiederum Gegenstand einer noch tiefer greifenden Sorge werden.

„Die Schwierigkeit, der diese fieberhaften Aufzeichnungen Rechnung tragen wollen, ist entscheidend: wenn dasjenige, um das man sich

---

ne la *chresis* e il sé che nomina il soggetto etico non è qualcos'altro rispetto al soggetto dell'uso, ma resta ad esso immanente. Per questo Foucault, nella sua lettura dell'Alcibiade, insiste sulla distinzione fra anima-sostanza e anima-soggetto, e per questo può scrivere, nelle note pubblicate da Frédéric Gros in calce al corso, che 'il sé con cui si ha rapporto non è altro che il rapporto stesso... è, insomma, l'immanenza o meglio l'adeguazione ontologica di sé al rapporto.' — Zitieren wir diese Randnotiz auf Französisch: « Le soi auquel on a rapport n'est rien d'autre que le rapport lui-même [...] c'est en somme l'immanence, ou mieux l'adéquation ontologique du soi au rapport » — M. Foucault, *L'herméneutique* (s. Anm. 16), 514.

- 21 Michail Bachtin's Begriff der selbstreflexiven Handlung in ihrer Einheit („postupok“, wörtlich Handlungsschritt, etwa im Sinne von „démarche“), der erst kürzlich wieder zur Diskussion gestellt worden ist, könnte herangezogen werden, um eine nicht an die Theorie relegierte Selbstreflexivität des Handelns als Handeln herauszuarbeiten. Vgl. M. Bachtin, *Zur Philosophie der Handlung* [1921 verfasst], Berlin 2011, 5-31, sowie das Vorwort von Sylvia Sasse. Auch der Aspekt der ethischen Zuordnung reflexiver Handlungen zu einem wesentlich als ethisches konstituierten Subjekt, schließlich die Verwiesenheit kommunikativen Handelns auf Verantwortung (und mithin die grundsätzliche Dialogizität des Handelns) könnten hier perspektivenreich eingebracht werden. Das sei an dieser Stelle nur angedeutet.

sorgt, das Subjekt der Beziehung des Gebrauchs mit den Anderen ist, besteht hier das Risiko, dass das aktive Subjekt der Sorge sich seinerseits in einer Position konfiguriert, die dem Subjekt in Bezug zu einem Objekt transzendent ist, oder dass auf jeden Fall die ethische Subjektivität in eine *regressio ad infinitum* genommen wird (wer Sorge um das Subjekt des Gebrauchs trägt, bedarf seinerseits eines anderen Subjekts, das Sorge um ihn trägt usw.).<sup>22</sup>

Wenn das Subjekt sich in der Sorge auf den Gebrauch richten würde, insofern dieser neben sich selbst die Anderen oder das (gemeinsame?) Objekt einbezieht, so könnte es sich selbst gegenüber, so Agamben, in den besagten Regress geraten. Es gilt, dieses Argument zugleich mit seinem entscheidenden Zug zu betrachten, dem Einzug der *epimeleia beoutou* in die *chrēsis*. Beide Gedanken sollen im Zusammenhang miteinander weiter entfaltet werden. Zunächst zu Agambens Anliegen, die Selbstsorge nur noch als einen Aspekt des Selbstgebrauchs gelten zu lassen! Was Agamben an Foucault kritisiert, ist zum einen, dass er die Sorge für sich zum Hauptanliegen seines Buchs macht, und nicht den Gebrauch von sich, mit dem er doch angehoben hat, zum anderen, dass der Gebrauch dadurch als etwas Anderes als die Sorge, zudem als dieser vorgängig, erscheint:

„Foucault evoziert [...], wenn es um den Gebrauch geht, den Bezug zu sich selbst, doch während das Konzept der Sorge um sich im Zentrum seiner Analysen bleibt, wird dasjenige des ‚Gebrauchs von sich‘ niemals als solches thematisiert. Die Relation des Gebrauchs, obwohl sie doch die erste Dimension konstituiert, in der sich auch Subjektivität konstituiert, bleibt so im Schatten und lässt ihren Platz einem Primat der Sorge über den Gebrauch, der den platonischen Gestus zu wiederholen scheint, in dem die *chrēsis* sich in Sorge (*epimeleia*) und Befehl (*archē*) auflöst. Dies ist umso schwangerer an Konsequenzen, als die Trennung von Sorge um sich und Gebrauch von sich an der Wurzel derer von Ethik und Politik steht, welche dem klassischen Denken we-

---

22 G. Agamben, *L'uso dei corpi* (s. Anm. 2), 58 f., Übers. Autor; im Original: „La difficoltà con cui questi appunti febbrili cercano di fare i conti è decisiva: se ciò di cui ci si prende cura è il soggetto stesso delle relazioni di uso con gli altri, il rischio è qui che il soggetto attivo della cura si configuri a sua volta in posizione trascendente come soggetto rispetto a un oggetto o che, in ogni caso, la soggettività etica resti presa in una *regressio ad infinitum* (colui che si prende cura del soggetto dell'uso esigerà a sua volta un altro soggetto che si prenda cura di lui ecc.)”

nigstens bis auf Aristoteles hin und den Anliegen des späten Foucault so fremd ist.“<sup>23</sup>

Vor diesem Hintergrund besteht Agamben darauf, dass das Subjekt des Gebrauchs und das der Sorge dasselbe sind. Radikaler als Foucault geht er allein von der *chrēsis* aus, nicht von der *epimeleia heautou*, der *cura sui*, der Selbstsorge. Ja, er stellt grundsätzlich in Frage, ob es sinnvoll ist, neben der *chrēsis* überhaupt noch von *epimeleia* als von etwas davon Geschiedenem zu reden:

„Eine Beziehung mit sich selbst – oder eine Affizierung seiner selbst – ist [...] der medialen Bedeutung des Verbs *chrēsthai* bereits implizit, und dies scheint die Möglichkeit selbst in Frage zu ziehen, zwischen Sorge um sich und Gebrauch zu unterscheiden. Wenn ‚gebrauchen‘ bedeutet, ‚in eine Beziehung mit sich zu treten, insofern man in einer Beziehung mit Anderem steht‘, auf welche Weise kann so etwas wie die Sorge um sich noch eine andere Dimension des Gebrauchs definieren? Das heißt, auf welche Weise kann sich die Ethik vom Gebrauch unterscheiden und ein Primat über diesen gewinnen?“<sup>24</sup>

Der unendliche Regress, von dem Agamben zuvor gewarnt hatte, ist ein zentrales Argument, und es lohnt sich, darüber genauer nachzudenken. Er tritt nur ein, wenn die Sorge als von der Handlung zeitlich getrennt, sei es als vorhergehend, als die Aktion nur begleitend (ihr nicht immanent) oder als nachfolgend gedacht wird, vor allem aber: wenn sie letztlich im entzeitlichten Denkraum reiner Theorie angesiedelt wird. Dann wäre Sorge so et-

---

23 G. Agamben, *L'uso dei corpi* (s. Anm. 2), 59, Übers. Autor; im Original: “Foucault evoca [...] a proposito dell'uso, il rapporto con se stesso, ma mentre il concetto di cura di sé rimane al centro delle sue analisi, quello di 'uso di sé' non è qui mai tematizzato come tale. La relazione di uso, che pure costituisce la dimensione primaria in cui si costituisce la soggettività, resta così nell'ombra e lascia il posto a un primato della cura sull'uso che sembra ripetere il gesto platonico, in cui la *chrēsis* si risolveva in cura (*epimeleia*) e comando (*archè*). Ciò è tanto più gravido di conseguenze, in quanto la separazione fra cura di sé e uso di sé è alla radice di quella fra etica e politica, così estranea tanto al pensiero classico almeno fino a Aristotele che alle preoccupazioni dell'ultimo Foucault.”

24 G. Agamben, *L'uso dei corpi* (s. Anm. 2), 60, Übers. Autor; im Original: “[U]n rapporto con sé – o un'affezione di sé – è già implicito [...] nel significato mediale del verbo *chrēsthai* e questo sembra revocare in questione la stessa possibilità di distinguere fra cura di sé e uso. Se ‘usare’ significa ‘entrare in rapporto con sé in quanto si è in rapporto con altro’, in che modo qualcosa come una cura di sé potrà legittimamente pretendere di definire una dimensione altro dell'uso? In che modo, cioè, l'etica si distinguerà dall'uso e otterrà un primato su di esso?”

was wie die Theorie zur Praxis; Selbstsorge wäre entsprechend ein theoretisch-kontemplatives Bedenken der davon unabhängigen Praxis des Selbstgebrauchs. Agamben aber konzipiert – wie auch Foucault, dieser jedoch nur in einem ersten Schritt, dem er durch den zweiten widerspricht – die Handlung selbst als reflexiv, insofern der Handelnde Gebrauch von sich, von seinem eigenen Körper macht. Würde man die Sorge (auch die um sich) jedoch, wie allzu oft, als grundsätzlich abgehoben von einer konkreten Aktion (oder von habituell gewordener Handlungsbereitschaft) betrachten, so würde nicht nur zur Frage stehen, wodurch sich dann eine Handlung überhaupt aus dem Strom der Ereignisse, auch der fortlaufend neuen Bedürfnisbefriedigung eines Individuums, herauslösen würde.<sup>25</sup> Agamben gibt Foucault darin recht, dass mit der Relation zum Anderen eine Relation zum Subjekt einhergeht, insofern es sich hier jeweils als agierendes erst konstituiert.

Wenn aber die Sorge nicht als Reflexionsebene jenseits der Handlung konzipiert wird, sondern als deren Teil, warum wäre der Gedanke an einen fortwährenden Regress dann überhaupt ein Problem? Denn es spricht ja nichts gegen diese Annahme: Wenn das Subjekt diesen Bezug als handelndes Selbst zu Anderem oder zum Anderen wiederum reflexiv in seine Aktion einbezieht, so blickt es außerhalb einer Diegese erster Ordnung zugleich in einer Diegese zweiter Ordnung auf sich selbst als ein anderes – gemäß dem berühmten Diktum Rimbauds „Je est un autre“.<sup>26</sup> Wenn man derartige, vielfältig Meta-Ebenen der Reflexion zulässt, gerät

---

25 Wiederum erweist sich Bachtins Begriff „postupok“ als hilfreich. Vgl. *M. Bachtin, Zur Philosophie der Handlung* (s. Anm. 21).

26 Dass sich hinter einem Subjekt ein anderes versteckt, ist in der Erzähltheorie ein völlig geläufiges Argument: Hinter einem entweder extradiegetischen oder intradiegetischen Erzählsubjekt, das sogar mit der Sprechweise einer Figur, die sich von allen anderen Sprecherinstanzen unterscheidet, reden kann (russ. dafür „skaz“), verbirgt sich oft ein weiterer Erzähler, welcher die Begebenheiten in Perspektive setzt („fokalisiert“). Dieser ist nicht identisch mit dem „implied author“, also demjenigen, der die Begebenheit in einem bestimmten Stil erzählt, und hinter diesem wiederum kann man einen idealtypischen Autor rekonstruieren – denjenigen, der als Urheber nicht nur dieses oder jenes Werks, sondern seines ganzen Oeuvres auftritt. Hinter all diesen Masken erst verbirgt sich ein biographischer Autor, indem er zugleich aber immer mehr in den Hintergrund tritt, ja verblasst. Auf diesen in der Interpretation zu rekurrieren, wird regelmäßig als Biographismus kritisiert. Umfassende, systematische Darlegung der hier vereinfachten Zusammenhänge unter Rekurs auf eine über mehr als einhundert Jahre geführte Debatte: *W. Schmid, Elemente der Narratologie*, Berlin/Boston <sup>3</sup>2014, bes. 47-64; 71-95. Der Slavist Schmid differenziert vor dem Hintergrund der im russischen Formalismus und im Bachtin-Kreis geführten Debatten gegenüber anderen Auto-



man auch dann nicht in einen *unendlichen* Regress, wenn man etwa sagen würde: als so-und-so Handelnder bin ich ein solcher, und wenn ich dies bedenke, indem ich mich handelnd zugleich außerhalb meiner Handlung versetze (etwa, indem ich mein Verhalten mit früherem oder mit dem Anderer vergleiche, unter ethischen oder auch nur unter stilistischen Aspekten), bin ich ein anderer, und auf einer höheren Reflexionsebene (wenn mir etwa später Gewissensbisse kommen) wiederum ein anderer. Nur wenn die Reflexivität der Handlung dieser als „Sorge“ ausgelagert und in eine Parallelwelt entzeitlichter Theorie (oder auch in eine radikale Nachträglichkeit) versetzt wird, ist der Regress, vor dem Agamben etwas kryptisch warnt, überhaupt *unendlich*. Als entzeitlichte Spiegelung eines Handelns in einem Handeln ergäbe sich tatsächlich so etwas wie eine *mise-en-abyme*. Wenn aber die Reflexivität als ein konstituierendes Merkmal menschlichen Handelns betrachtet wird, so mögen sich im Ausgang davon zwar immer wieder neue, sekundäre, tertiäre Reflexions-Subjekte konstituieren lassen (in dem Sinne, wie man sagt: Ich bin nicht mehr der Mensch, der ich damals war), doch gilt ihr Bedenken letztlich stets einer ersten Ebene des Bedenkens (und der Zurechenbarkeit), nämlich derjenigen, die in der Handlung selbst, also in der selbst schon reflexiven Praxis, nicht in einer davon abgehobenen Theorie angesiedelt ist.

Noch einmal sei betont, dass Agamben oben ausdrücklich von der „ethischen Subjektivität“ spricht, also nicht von einem irgendwie gearteten intentionalen Subjekt, sondern vielmehr von dem, dem die Handlung zugeordnet wird. Auch ein Denken, das die Intention als etwas der Handlung Vorausgehendes, als davon Isolierbares betrachtet, hätte mit Agambens Argument unüberwindliche Schwierigkeiten: jede Intention könnte auf einer zweiten Ebene als einer höheren Intentionalität untergeordnet und so fort betrachtet werden. Wenn man aber Intention nicht als etwas der Handlung Vorgängiges, sondern als etwas ihr Immanentes konzipiert, kann man sogar an eine spontane, vorher nicht bedachte Aktion – und an die selbst in dieser steckende Absicht denken, wie Elisabeth Anscombe sie in einem klassischen Text beschrieben hat, in dem sie Vorstellungen von

---

ren, z.B. aus dem Bereich der Amerikanistik, besonders feinschnittig zwischen verschiedenen Erzählinstanzen. – In der Erzähltheorie wird eine weitere, philosophisch relevante Schlüsselfrage gestellt und meist rein operativ beantwortet: Was ist die kleinste Einheit, die man als erzählbare Handlung betrachten kann? Bei Bachtin kommt dieses narratologische Kernproblem mit dem ethischen Kernproblem der Zurechnung einer Handlung zu einem Subjekt zusammen; beide werden im Begriff „postupok“ bedacht. Vgl. M. Bachtin, Zur Philosophie der Handlung (s. Anm. 21).

„mental causality“ einer radikalen Kritik unterzieht.<sup>27</sup> Die Intention ist hier der Reflexion analog. Nach Agamben ereignet sich die der Handlung selbst zugehörige Reflexion auf einer ersten Ebene nicht vorher oder nachher, sondern sie ist dem Handeln schon immanent, als dessen entscheidende, ethisch-politische Komponente. Alle späteren Reflexionsebenen beziehen sich darauf zurück. Da die prinzipielle Unabschließbarkeit auch eines epimetheischen Bedenkens (vorheriger prometheischer Vorsätze) in ihrem zeitlichen Vollzug stets kontingent, also mindestens dereinst abgeschlossen ist bzw. sein wird, sei es durch die Lebenskurve eines Einzelnen, sei es durch stets beschränkte historische Möglichkeiten einer sozialen Formation, wäre ein im Grunde progredierender, letztlich also gar nicht regressiver Rückbezug keineswegs unendlich und mithin unproblematisch. Wir dürfen Agambens Rekonstruktion von Foucaults Argument also ihrerseits präzisieren. Wenn wir ihr einen pragmatizistischen Zug verleihen, erscheint Reflexion darin auf einer ersten Ebene immer schon als Teil der Handlung (und des Handlungszusammenhangs), nicht dieser gegenüber abgehoben oder ausschließlich vorhergehend bzw. nachträglich. Vor allem ist Reflexion nicht theoretisch entzeitlicht, sondern sie hat an der Temporalität der jeweiligen (aber auch jeglicher) Praxis teil – ein konstitutiver Aspekt jeglicher Handlung, insofern sie sich von bloßen Vorgängen unterscheidet.

Das Argument des „unendlichen Regresses“ ist ein wesentlicher Aspekt von Agambens Bemühen darum, Foucaults Trennung „von Sorge um sich und Gebrauch von sich“ zu überwinden und diese Überwindung für die Gegenwart weiter zuzuspitzen. Man versteht angesichts dieser Passage auch, warum es in einem Buch mit dem Titel *L'uso dei corpi* nicht primär um eine Philosophie der Körperlichkeit, sondern um eine des Subjekts geht. Das Werk heißt vielleicht nur deswegen nicht *L'uso di sé*, weil es in der Reflexivität des Handelns, was etwas Anderes ist als eine bloße Kontemplation, stets um das Selbst nicht als diffus seinen Handlungen zugrundeliegend, sondern als darin konkret reflexiv gebraucht, also als Körper geht. Der Körper wäre hier also nichts als das konkrete Selbst, sofern es sich in handelndem Selbstbezug in Gebrauch nimmt, also zum Einsatz (im Sinne von Spiel-Einsatz, im frz. „enjeu“ metaphorisch zum Handlungseinsatz verallgemeinert), zum Objekt seines eigenen Handelns macht. Dem späten Foucault haben die Zeitgenossen – übrigens schon etliche Hörer der Vorlesung *Hermeneutique du sujet* – vorgeworfen, nun sei er unpolitisch geworden, ja, er habe sein Anliegen verraten. Auch auf diese sattsam

---

27 G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1957.

bekannte Debatte spielt Agamben vermutlich an, wenn er von der klassischen Trennung von Ethik und Politik spricht, die Foucault doch (eigentlich) so fremd sei. Wenn Handeln als Selbstgebrauch und eine darin als Sorge eingeschriebene Reflexivität aber eins sind, so ist zwischen Ethik als der Frage nach dem Sollen und Politik als jener nach den in allem (stets auch) gemeinschaftlichen Handeln – mit ebenfalls gemeinsam ausgehandelten Zukunftszielen – nicht zu trennen.

Auf diese Weise reabsorbiert Agamben also den foucaultschen Begriff der Selbstsorge in dem des Gebrauchs, den man von sich selbst macht, indem man sich handelnd stets zugleich schon auf sich selbst bezieht. Radikaler könnte die Kritik nicht ausfallen, und sie ist ebenso „schwanger an Konsequenzen“, um seine eigene Ausdrucksweise zu verwenden, wie die Unterscheidung zwischen Sorge und Gebrauch. Damit fällt in letzter Konsequenz nicht nur die Unterscheidung zwischen Ethik und Politik – eine Aufhebung, die bei Agamben, wie er in *L'uso dei corpi* ausführlich darlegt, für eine Praxis der „inoperosità“ (Werklosigkeit) ebenso wie für die „potenza destituente“ (destituierende Macht) des Handelns Platz schafft.<sup>28</sup> Darüber hinaus wäre Agambens Subjektphilosophie nicht in der Weise als – vom Politischen Abstand nehmende – Ethik aufzufassen wie die Foucaults nach manchen, durchaus prominenten Lesarten; schon lange nicht als eine Ethik, in die ästhetische Praktiken modernen Self-Fashionings eingehen.<sup>29</sup> Agamben geht es um jene Reflexivität, die im reflektierten Handeln selbst steckt, nicht darum, in einer wie auch immer gearteten Lebenskunst das Selbst zum ethisch-ästhetischen Anliegen, zum Ergon seines Tuns zu machen.

Er bedenkt diese Konsequenzen, die man aus Foucaults voreiliger Unterscheidung ziehen kann, durchaus mit, aber er bewahrt den Lehrer des Collège de France zugleich großzügig davor, für sie zur Verantwortung gezogen zu werden. Bereits Foucault habe ein Bewusstsein für jene Aporien gehabt, die mit der Trennung von Gebrauch und Sorge verbunden seien. Nur so könne man verstehen, wie er mit der Formel „se dépendre de soi“, übersetzbar nur vage als „sich seiner selbst entäußern“, die Selbstsorge auf-

---

28 Zu ethischer Politik / politischer Ethik bei Agamben wurde unlängst eine fruchtbare, vielstimmige Debatte geführt. Vgl. S. Prozorov, *Agamben and Politics. A critical Introduction*, Edinburgh 2014; D. MacLoughlin (Hrsg.), *Agamben and Radical Politics*, Edinburgh 2017. Vgl. auch: B. Moran/C. Salzani (Hrsg.), *Towards the Critique of Violence*. Walter Benjamin and Giorgio Agamben, London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney 2015.

29 Diese werden etwa entworfen in A. Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2013.

gegeben habe zugunsten eines „spossamento e un abbandono di sé“, einer „Enteignung und eines Verlassens seiner selbst“ – sämtlich Konzepte einer Entsagung, mit der Agamben sympathisiert.<sup>30</sup> Das Wort „abbandono“, das Agamben hier gebraucht, ist besonders reich an Bedeutungsperspektiven: nach dem bekannten Wortspiel „ab-bando-nare“ bedeutet es auch das Heraustreten aus einem Verband, aber auch die Entrückung in einen „bando“, einen „Bann“. In diesem „abbandono“ bedarf es der Sorge nicht mehr, jedenfalls, wenn damit etwas anderes als jener Abstand gemeint ist, durch den die Handlung sich stets schon auf selbst bezieht. „Abbandonato“ zu sein ist bekanntlich das Schicksal des *homo sacer*; insofern handelt es sich um ein Schlüsselkonzept des ganzen Projekts, das in *L'uso dei corpi* seinen Abschluss findet. Foucaults Postulat der Bereitschaft zu „se dépendre de soi“, in Agambens Übersetzung „abbandono di sé“, wird gleichbedeutend mit einer Selbstverbannung aus dem Handlungskontext heraus, in einer Reflexion, durch die das Subjekt sich das Handeln – auch das ganz selbstverlorene – selbst zuschreibt und sich auf zweiten, „selbst-verlassenen“ Ebenen immer wieder neu konstituiert – als eines, das noch für ganz unbewusstes Agieren Verantwortung übernimmt.

Man kann die Terminologie Foucaults („se dépendre de soi“) oder die Agambens („abbandono di sé“) übernehmen, aber auch weniger existentialistisch eingefärbte Begriffe für das Zugleichsein in und außerhalb des Handlungszusammenhangs bevorzugen, wie z.B. den Begriff einer unhintergehbaren Ironie.<sup>31</sup> Doch wie immer man diese Formen primärer oder sekundärer Reflexivität konzipieren mag – hier stellt sich die Frage, ob das Subjekt sich wesentlich als praktisch-ethisches erst konstituiert, ob der handelnde Selbstbezug nicht gegenüber allen „Techniken des Selbst“ (um einen Ausdruck Foucaults zu gebrauchen) in einer Weise primär ist, dass jenseits davon Subjektivität gar nicht konstituiert werden könnte. Subjektivierung wäre dann als wesentlich ethischer Prozess zu denken.<sup>32</sup> Da Agamben die Reflexion dem Handeln selbst integriert, statt sie in eine entzeitlichte, parallele Ebene zu verlagern, ist sie mit einem *handelnden* Heraustreten nicht nur aus der Ereigniskette (die sich erst dadurch von natürlichen Kausalketten abhebt), sondern auch aus der bloss habituell agieren-

---

30 G. Agamben, *L'uso dei corpi* (s. Anm. 2), 60.

31 Zur kontroversen Entfaltung von Subjektivierung und Ironie u. a.: V. Jankélévitch, *L'ironie* [1936], Paris [1964] 2011; A. Angermann, *Beschädigte Ironie*. Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität, Berlin/Boston 2013.

32 Auch diese Zuspitzung mit einem Seitenblick auf Bachtin wird an anderer Stelle weiter zu begründen sein; vgl. wiederum M. Bachtin, *Zur Philosophie der Handlung* (s. Anm. 21).

den Gemeinschaft verbunden, die er konsequent als „spossamento und abbandò“ – auch „di sé“ – konzipieren kann.

5. Anhang: Zur Verortung des Begriffs der *chrēsis* im Ganzen von Agambens  
L'uso dei corpi (2014)

5.1. *Chrēsis* bei Georges Redard (1950) und in Aristoteles' *Politika*

Will man vom Begriff der *chrēsis* aus weitere Kreise in Richtung auf Agambens Subjekt-Philosophie ziehen, so ist es entscheidend, dass mit dem Gebrauch nicht nur ein grundsätzlich auf sich selbst bezügliches Handeln gemeint ist, also ein Handeln, das sich selbst (und nicht lediglich einer davon abgehobenen oder demgegenüber nachträglichem theoretischen Reflexion) stets auch Gegenstand ist. Um eine weitere Dimension zu entfalten, beginnt Agamben nicht mit Foucaults Rückgriff auf den griechischen Begriff der *chrēsis*, sondern setzt zunächst anders an, bevor er auf Foucault zu sprechen kommt. Dem Foucault-Kapitel vorgeschaltet ist eines über den Linguisten Georges Redard, der 1950 ein Buch über das zur Debatte stehende Wortfeld veröffentlicht hatte.<sup>33</sup> Und vor Redard kommt Aristoteles zur Sprache, der in der *Politika* von dem Gebrauch schreibt, den der Herr von seinem Sklaven macht.<sup>34</sup>

Redards Untersuchung unter der Leitung des Linguisten Émile Benveniste, an dem Agamben bisweilen Orientierung sucht, war dem Wortfeld der Mantik gewidmet, jener Verben, die im Zusammenhang mit dem Orakel verwendet werden. Das Verb *chrēsthai* erweist sich als extrem vieldeutig, Redard listet 23 verschiedene Bedeutungen. Ob man nun „den Gott benutzt“, d. h. ein Orakel konsultiert, „die Sprache benutzt“, d. h. spricht, oder die Polis, also am politischen Leben teilnimmt, die Hand oder die Wut, also zuschlägt oder zornmütig ist, ob man eine Frau benutzt, also ein sexuelles Verhältnis mit ihr unterhält oder die Rückkehr, also Nostalgie empfindet, das Verb scheint sich mit höchster Flexibilität dem jeweiligen Verhältnis zwischen einem Subjekt und einem Objekt bzw. einem Gegenüber anzuverwandeln, ob dieses nun dinglicher oder menschlicher Art ist, oder ob es sich gar um eine höchst abstrakte Nominalisierung institutioneller Sachverhalte wie den der Polis, des verfassten Gemeinwesens, han-

---

33 G. Redard, *Recherches sur χρῆ, χρῆσθαι*. Étude sémantique, Paris 1953.

34 Vgl. Aristot., *pol.* I,7 (1255 b 30-33).

delt. Nur für die bloß instrumentelle Nutzung wird *chrēsthai* eher selten verwendet.

Redard scheitert nach Agamben, wenn er versucht, das Verb über ein besonderes Verhältnis von Subjekt und Objekt zu definieren. Der italienische Philosoph knüpft dagegen an einen Ansatz Benvenistes an, der neben den aktiven und den passiven Verben solche einführt, die in der Antike als „media“ (*mesotēs*) bezeichnet wurden. Während die aktiven Verben einen Vorgang bezeichnen, der vom Subjekt seinen Ausgang nimmt, dann aber außerhalb seiner stattfindet, bezeichnen die „media“ einen Prozess, der entweder im Subjekt selbst stattfindet oder an dem das Subjekt beteiligt ist und bleibt, wie geboren werden, sterben, leiden, liegen, sprechen, genießen etc. Das Subjekt ist, wie Benveniste zuspitzend schreibt, zugleich Akteur eines Prozesses, wie es diesen auch erleidet, jedenfalls steht es in dessen Zentrum: „[E]s vollzieht etwas, was sich in ihm vollzieht“.<sup>35</sup> Durch seine Zuordnung zu den „media“ gelangt Agamben zu einer eigenen Definition von *chrēsthai*, und zugleich des titelgebenden Gebrauchs des Körpers:

„Es drückt die Beziehung aus, die man mit sich selbst hat, die Affektion, die man erhält, insofern man mit einem bestimmenden Seienden in Beziehung ist. [...] *Sōmatos chrēsthai*, ‚den Körper gebrauchen‘, wird dann die Affektion bedeuten, die man erhält, insofern man in Beziehung mit einem oder einer Mehrzahl von Körpern ist.“<sup>36</sup>

Die Tatsache, dass der Handelnde beim Gebrauch von bestimmtem Seiendem, beispielsweise Körpern, stets zugleich auch Gebrauch von sich selbst macht, und insofern im Sinne der *chrēsis* im Zentrum des Prozesses verbleibt, der doch von ihm seinen Ausgang genommen hat, hat weitergehende Konsequenzen. Das Handeln erscheint nun immer schon als ein Sich-in-Bezug-Setzen zu Anderem oder bzw. und zu dem oder den Anderen, und zugleich zu sich selbst, insofern man in einer sozialen Formation steht, in der bzw. in die hinein die jeweilige, konkrete Handlung vollzogen wird. In seiner Selbstbezüglichkeit nimmt das Handeln also stets seine Verortung in gemeinsamer, erzählbarer Praxis mit in den Blick. Es ist insofern grundsätzlich als teilhabender Gebrauch zu verstehen, als Teilhabe an

---

35 *É. Benveniste*, *Problèmes de linguistique générale*, Bd. 1, Paris 1966, 172; *G. Agamben*, *L'uso dei corpi* (s. Anm. 2), 52.

36 Ebd., 53, Übers. Autor; im Original: „esso esprime la relazione che si ha con sé, l'affezione che si riceve in quanto si è in relazione con un determinante ente. [...] *Somatos chresthai*, 'usare il corpo', significherà allora l'affezione che si riceve in quanto si è in relazione con uno o con dei corpi.“

einer gemeinschaftlichen Praxis oder an einer konkreten Praktik, die es selbst übersteigt.

Die Beziehung des Handelns zugleich zum Subjekt und zum Anderen, die Agamben in kritischer Auseinandersetzung mit Foucault in den Vordergrund stellt, ist zugleich auch der Grund dafür, dass er den Gedanken zunächst mit jener *chrēsis* anheben lässt, den der Herr nach Aristoteles von seinem Sklaven macht. Das Eingangskapitel „L'uomo senz'opera“, „Der Mensch ohne Werk“, soll jedoch hier nicht im Zentrum der Auseinandersetzung stehen. Für Aristoteles ist der Sklave der Mensch, der lediglich von seinem Körper Gebrauch macht, während der Herr von seinem Sklaven Gebrauch macht, um sein eigenes Werk zu verwirklichen. Nur vermittels des Sklaven bezieht sich der Herr zur Natur. Das Verhältnis des Herrn zum Sklaven postuliert Aristoteles seinerseits als natürlich, da es der Beziehung der Seele zum Körper analog sei. Der Körper wie der Sklave verrichten ihr Werk unter der Despotie. Die Beziehung gehört zum *oikos*, nicht zur *polis*. Das Werk, das der Sklave (oder der Körper) verrichtet, ist jedoch gar kein Werk eigenen Rechts. Lediglich der Herr (bzw. die Seele) hat ein Werk. Nur ihre Tätigkeit ist als Werkprozess, als *en-ergeia* aufzufassen. Der Körper oder der Sklave haben lediglich die *dynamis*, die bloße Möglichkeit, von sich selbst zur Verwirklichung des Werks eines Anderen Gebrauch zu machen und zugleich machen zu lassen.

Entscheidend ist, dass, wie jüngere Untersuchungen gezeigt haben, Aristoteles ursprünglich der *dynamis* die *chrēsis* gegenübergestellt hat, bevor er ihr den Kunstbegriff der *energeia* entgegenstellte. Die despotische Verfügung des Herrschers über den Sklaven, und der Seele über den Körper ermöglichen für beide erstgenannte Instanzen, so Aristoteles nach Agamben, Freiheit. Diese beruht also regelrecht auf dem Gebrauch des Körpers, der selbst jedoch nicht frei ist, sondern erst durch den Gebrauch, über den er nicht selbst gebietet, seine *dynamis* entfaltet.<sup>37</sup> Herr und Sklave sowie Seele und Körper treten jedoch in der Etablierung der despotischen Beziehung zwischen beiden erst auseinander – eine Beziehung, die Agamben schlussendlich „inoperosa“ gemacht, außer Werk gesetzt bzw. destituiert wissen möchte. Die Destitution der Relation nimmt der eine ihrer Teile, in diesem Falle der Sklave, vorweg. Da er als „uomo senz'opera“ kein eigenes Werk besitzt, sondern nur das eines Anderen, seines Herrn, verwirklicht, treten Werk und Werklosigkeit in ihm auch nicht auseinander: Er macht nur als Teilhabender am Werk des Herrn von seinem Körper Gebrauch, statt sich aus der starken Subjekt-Position des Herrn heraus als Urheber

---

37 G. Agamben, *L'uso dei corpi* (s. Anm. 2), 21-47.

dem durch ihn selbst geschaffenen Sein entgegenzustellen. Man ahnt schon zu Anfang, dass Agamben den teilhabenden Gebrauch, den der Sklave von seinem Körper macht, gegenüber auktorialen Verursachungs-Szenarios eines Subjekts privilegiert, das sich selbst als Ursprung, als *archē* seiner Werke sieht. Ersetzt man den Sklaven durch die Gemeinschaft, wäre der teilhabende Gebrauch von sich nicht mit dem Ziel der Vollendung eines Werks, sondern im Hinblick auf geteilte Praxis (zu der noch der „abbandono di sè“ gehört) ein Schlüsselanliegen Agambens.

### 5.2. „L'inappropriabile“ – Der Gebrauch von sich selbst als Teilhabe

Besonders schwer erschließt sich die Vorstellung eines nur teilhabenden Gebrauchs des niemals vollends „eigenen“ Körpers. Agambens Figuren des *inappropriabile* machen die Vielschichtigkeit der Problematik greifbar. Der Körper, die Sprache und die Landschaft sind für ihn nicht einfach Kraftfelder, die in ihrer Vielfältigkeit im konkreten Einzelnen vielfältige Subjektivierungsprozesse in Gang halten. Es handelt sich um unterschiedliche, auch medial vermittelte Praktiken, die so wenig wie Sprache und Bild einfach aufeinander reduziert und solcherart zu etwas wie einer „Lebenswelt“ verschmolzen werden könnten. Nicht der husserlsche Begriff der „Lebenswelt“, sondern der wittgensteinsche der „Lebensform“ wird für Agamben tragende Bedeutung erhalten.

Um den teilhabenden Gebrauch durch sein Objekt zu qualifizieren, muss Agamben dieses vom Ding, das man sich aneignen kann, unterscheiden. Der Körper ist nicht das einzig „inappropriabile“. Dass Agamben dem Körper aber diesen Status zugesprochen und ihn damit letztlich als dem Subjekt nicht gänzlich zu eigen gedacht hat, dies ist für seine Subjekt-Philosophie entscheidend. Man kommt einem Verständnis näher, wenn man sich klarmacht, welchen Formationen, die sich ebenfalls der Aneignung entziehen, der Körper analog ist. Herkömmlichen Vorstellungen gänzlich verfügbarer Gegenstände stellt er dasjenige gegenüber, was man sich nicht aneignen kann, darunter die Sprache, die Landschaft und schließlich den Körper. Das Konzept des Gebrauchs hatte Agamben schon 1977 in *Stanze* vorgeschlagen, nämlich als Form des nicht verbrauchenden Bezugs des Subjekts zu den Dingen – hier zur Sprache, die der Dichter bereichern statt nur ge- und dabei verbrauchen soll. Solche Überlegungen betreffen auch den Status des Werks, also des Gedichts, auch als Ware: Statt marxistisch Gebrauchs- und Tauschwert gegenüberzustellen, sucht der Philosoph schon früh Auswege aus einer die Entfremdung kompensierenden Überhöhung marktökonomischer Tauschverhältnisse im (auratisierten oder



kommerzialisierbaren) Werk – auch im künstlerischen. In fetischhaften Werken, die ihren Status nicht ausdrücklich thematisieren, wird das Ding als „Phantasma“ entrückt: Statt (auch nur begrifflich) angeeignet oder als Werk abgerundet zu werden, entzieht es sich seiner partizipativen, stets unvollendet bleibenden Konstituierung.<sup>38</sup>

Wird aber das Objekt als das dem Subjekt Entgegenstehende neu konzipiert, so ist das Subjekt mitbetroffen – insofern betrifft auch das entsprechende Kapitel 1.8 von *L'uso dei corpi* Agambens Neubestimmung eines Subjekts, das lediglich von sich Gebrauch macht, sich selbst aber so wenig gegeben ist, wie ihm sein Gegenstand einfach zum Konsum zur Verfügung steht. Das Nicht-Anzueignende ist ein wesentlicher Aspekt einer auf Teilhabe, nicht auf Welt- und Selbstbesitz beruhenden Subjektivität, die Agamben entwirft. Der Begriff der *chrēsis* kann nun auch für den Ausstieg aus Denkformen fruchtbar gemacht werden, die das Verhältnis von Subjekt und Welt als Form der Aneignung entwerfen. Aristoteles hatte das Wort verwendet, um dem freien, in einem Leben im Logos ein Werk schaffenden Menschen den Sklaven gegenüberzustellen, der seinen Körper nur zur Verfügung stellt, um am Schaffen anderer teilzuhaben. Das teilhabende Gebrauchen (*chrēsthai*) wird alsdann von der Funktion freigestellt, Sklaverei ontologisch zu bestimmen und zu legitimieren, und als eine „Lebensform“ bestimmt, in der das Subjekt an einer stets nur in Gemeinschaftlichkeit denkbaren Praxis – letztlich werklos – partizipiert.

Den Ausdruck Lebensform entlehnt Agamben Wittgensteins postum erschienenen *Philosophischen Untersuchungen* (1953).<sup>39</sup> Dieser hatte seinem Leser durch die Montage von auf Zetteln notierten Beobachtungen die Vorstellung abzugewöhnen versucht, dass eine Regel der Praxis, die sie regelt, vorausgeht, und war dadurch zu der sinnvolleren Frage gelangt, was es dann bedeute, einer Regel zu folgen. Im Ergebnis zeigt er ganz verschiedene Beispiele für den Bezug von Regelmäßigkeit zu dem dadurch begründeten Handeln auf; insbesondere wird deutlich, dass nur in Problem- und Konfliktsituationen die tatsächlich oder vermeintlich der Praxis zugrundeliegenden Regeln zur Debatte (und erst dadurch zu Bewusstsein) gelangen. Mit dem gleichen Zug, mit dem der Begründer der Philosophie der Normalsprache die Vorstellung zerstreut, dass es eine Regel aller Regelmäßig-

---

38 G. Agamben, Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale, Turin [1977] 2006, 39-70.

39 L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen [1953], Frankfurt am Main 1971, Abschnitte 1-24 sowie 237-241 und 339-350; unabdingbar auch: L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition, hg. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. 2001, 68-77; 712f.; 754-759; 870f.

keit gebe, gelangt er an eine Grenze: Letztlich kann für ihn, was ein Sprachspiel (oder andere Formen medial begleiteter Kooperation) ausmacht, nicht durch Regelwerke definiert, sondern nur als offene, niemals abschließend bestimmbar Lebensform erfasst werden.<sup>40</sup>

Agamben übernimmt den Begriff und unterstreicht ihn durch die emphatische Schreibweise *forma-di-vita*. Unter Rückgriff auf *Altissima povertà* (Homo Sacer IV.1), wo er das Konzept des *uso*, wie es z. B. in den Bettelorden verwendet wurde, bereits dem des Eigentums und der damit verbundenen Verfügungsgewalt gegenübergestellt hatte,<sup>41</sup> entwirft er auch in *L'uso dei corpi* all das, was im Sinne der *chrēsis* gebraucht wird, als das „inapprobabile“, das Nicht-Anzueignende.<sup>42</sup> Der Körper, die Sprache und die Landschaft sind drei exemplarisch genannte Bereiche, die sich jeder Aneignung sperren. In der Sprache gelingt der Gebrauch, den man von ihr macht, wenn man sie dadurch bereichert. Eine solche bereichernde Teilhabe nennt Agamben Stil, eine nur aneignende, bei der der Sprache nichts zurückgegeben wird, Manier. Auch Landschaft ist eine Instanz, die im Lebensvollzug immer wieder neu entsteht, und die verfällt, wenn sie der Aneignung und dem Verbrauch anheimgegeben wird. Einen analogen Status spricht er nun dem Körper zu: Statt ihn zu besitzen, nehmen wir als körperliche Wesen nur an einer über uns hinausweisenden, leiblichen Gemeinschaft teil, in der ein jeder stets auf Andere angewiesen bleibt.

---

40 Vgl. dazu unlängst kritisch *D. Fassin*, *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung* (Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2016), Berlin 2017, 44-81.

41 Vgl. *G. Agamben*, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Homo Sacer IV.1), Vicenza 2011.

42 *G. Agamben*, *L'uso dei corpi* (s. Anm. 2), 114-132.